

Kristina BOJANOVIĆ\*

## DERIDA I LEVINAS: SUSRET SA (NE)MOGUĆIM

*Sažetak:* Kroz suočavanje Deridinog i Levinasovog filozofskog postupka i glavnih ideja, autorka se bavi polemikom koju je Derrida otvorio povodom levinasovskog izlaganja pojma ženskog, te analizira sličnosti i razlike u razumijevanju ovog pojma u (nekim) djelima ova dva značajna savremena mislioca. U tekstu je dat kratak osvrt na deridijansku dekonstrukciju, posredstvom čijeg se odigravanja dopire do smisla pojma ženskog i polne razlike, te svih dvosmislenosti i poteškoća koje ova problematika sobom nosi. Autorka pokušava da odgovori na pitanja da li je apsolutno Drugo s one strane polnog određenja ili prije njega, ili je polno određenje dio samog uspostavljanja pojma Drugog kao ženskog; najzad, da li su ženskost i polna razlika izvorni ili izvedeni i zbog čega je žensko uslov za etičku relaciju, ali ono samo nije dio nje.

*Ključne riječi:* žensko, drugo, drugost, polna razlika, etika, etička relacija, dekonstrukcija

Stojim pred odgovornošću da kroz crtanje kontura profila dođem do lica. Da se kroz kratki, papiru predat, osvrt na filozofiju Žaka Derride uvučem u njegov susret s Emanuelom Levinasom, u njihovo lice-u-lice, ne bih li raskrila krilate teze o ženskom, što su ih ovi mislioci u svom dijalogu zametnuli i izrodili. Pri tome ću pokušati da sa Deridom budem „na ti“, kao što je on bio s Levinasom, i da ga dočaram kao filozofa koji pokušava da pronađe ravnotežu u prostoru s kojeg

---

\* Dr Kristina Bojanović, CANU, Leksikografski centar

je, pitajući onako kako se pita, uklonio sve orijentire, kao čovjeka koji je insistirao na odgovornosti prema svemu što izgleda nemoguće, i da se s nemogućim suočim.

Žak Derida se u svojim djelima, služeći se sasvim osobenim stilom pisanja i radikalno se otklanjajući od takozvanog logocentričnog načina mišljenja, bavi pitanjem razlike, postavkom istog i drugog, znakom i označenim, politikom i etikom, pitanjem pitanjâ... On stvara korpus dekonstrukcije, odnosno mišljenja razlike, koja u njegovom tekstu ne znači što u tradicionalnom, nije kategorija ili sistem koji se usidruje u tlo; naprotiv, suština deridijanske razlike je rastemeljenje. Pošto živimo okruženi brojnim konstruktima: političkim, rodним, društvenim, nacionalnim, tačnije oni žive u nama, to je dekonstrukcija pokušaj da se isti uzdrmaj. Ona je odgovor na pitanje hoćemo li da dopustimo i čekamo da naši konstrukti sami padnu ili ćemo pokušati da ih preoblikujemo, reorganizujemo ili transformišemo.<sup>1</sup> Dekonstrukcijom kao regulativnim, a ne konstitutivnim sklopom Derida hoće da izađe iz metafizike i načini otklon od njenog jezika, jezika imenovanja. Da „istjera“ njenu monologiju, na kojoj počiva svaka represija, tako što uvodi *mnoštvo glasova*: „Da bi se demokratski prostor otvorio, trebalo bi da u svakome mnogostrukost glasova bude oslobođena koliko god je moguće. Trebalo bi da svaki građanin djeluje unutar ovih problema glasova, polnih razlika i duhova, da bi ih izvana mogli tretirati kako treba. Ako sam tiranin u sebi, težiću da to budem i vani. Zato politika uključuje i neku vrstu samoanalize, iskustva sebe. Ako ne postupate dobro sa svojim nesvjesnim, ako se stalno ne analizirate, stradaće politička odgovornost“ (Derida, 1999).

Dekonstrukcija se uvijek odigrava, njen početak je nemoguć.<sup>2</sup> Deridinu dosljednost i vještinu na pronicljiv i precizan način opisao je upravo

<sup>1</sup> „Dekonstrukcija je uvek inventivna, i ključno je da se ispod nanosa tradicije dođe do njome ukinutog izvora, da se izvor rekreira i u ponavljanju alterizuje. Dekonstrukcija počinje onda kada nešto zapne; kada određeni sistem, tekstualni ili institucionalni u svojoj performativnosti počne da ispoljava proždrljivost prema uslovima koji ga čine mogućim. (...) Dekonstrukcija je kontakt-zona uma i ludila. (...) Dekonstrukcija se filozofije tiče i filozofiji obraća, ona se filozofijom opsesivno bavi i utoliko je ona jedna filo-filozofija. A ukoliko iz tog ticanja i te ljubavi proistekne njeno prisvajanje od strane filozofije, ona sama u tome neće biti bez ostatka osvojena, jer će se nalaziti drugde, ponovljena i podeljena, ali nikad apsorbovana“ (Romčević 2011).

<sup>2</sup> „Dekonstruktivna intervencija nije sistem, nije metoda, nije paket, nije Stvar i, najzad, čini se, nije ništa što bi se moglo naučiti. Ona nije ništa, a to ništa ovdje

Emanuel Levinas: „preokretanje krajnjeg pojma u *preduslov*, nedostatak u izvor, bezdana u uslov, govora u mjesto, preokretanje samih tih preokretanja u sudbinu: pojmovi očišćeni od ontičkog odjeka, oslobođeni alternative istinitog i lažnog“. Misliti drugačije, misliti Drugo, ili naprosto sloboda da se misli — politički, jedan je od osnovnih zahtjeva Žaka Deride. Njegova teorijska razmatranja Drugog, prema kome imamo bezgraničnu odgovornost, Drugog kome dugujemo odgovore, Drugog koji nikada ne može da bude potpuno određen društvenim kategorijama ili dodijeljenim imenima, možda su najbolji pokazatelj njegovog novog i drugačijeg i, u svakom slučaju, nekanonskog razumijevanja politike i političkog. Ovaj koncept drugosti biće osnova njegove kritike aparthejda u Južnoj Africi, suprotstavljanja totalitarističkim režimima i intelektualnoj cenzuri, borbe protiv evropskog rasizma, protivljenja smrtnoj kazni itd. Jedan od neizostavnih izraza deridijanske drugosti je pojam gostoprimstva, koji stalno podsjeća na beskrajnost projekta politike i političkog, te nužnost njihovog preispitivanja i transformacije; neumornog i kritičkog, jer je u tijesnoj vezi s nastankom života i susretom s drugim. I s pravdom koju u ovome životu možda nećemo iskusiti, jer je ona, smatra Derida, koncept koji tek treba da bude stvoren, te preostaje stremljenje ka njoj, uz niz iskrsavajućih pitanja: kako li se pravda izvršava, kakvu pravdu dugujemo drugima i šta zapravo znači djelati u njeno ime.

U filozofiji Žaka Deride predmet i metoda neprekidno zamjenjuju mjesta, bilo da je riječ o vjeri i znanju, čitanju i pisanju, centru i margini, glasu i pismu, politici i prijateljstvu, prisustvu i odsustvu. Njegova dekonstrukcija pokazuje ambivalentnost i hibridnost svakog kulturnog poretka. Teorije umjetnosti koje se zasnivaju na njenim nacrtima preuzimaju istorijski suprotstavljene diskurse romantizma, modernizma,

---

znači: nikakav entitet (ono što jeste) koji bi imao obavezujući identitet. Ipak, pritom je naivno verovati da je dekonstrukcija puka proizvoljnost. Umesto upada bez daha u opoziciju život/smrt, Derida predlaže razvijanje izvodne 'tematike nadživljavanja', čiji smisao nikada neće moći da se svede ili izvede iz konstatacije i opisa bilo čega: života ili smrti. Jer, 'tema' nadživljavanja je, u stvari, prva. 'Ona je izvorna. Život je nadživljavanje'. Pa ako već moramo da govorimo u ključu prvenstva, onda je, bez sumnje, prvo nadživljavanje, pa tek zatim život. Jer, nadživeti u isti mah znači nastaviti živeti i živeti posle smrti... Ono, rekao bi Derida, čini samu strukturu egzistencije ili Daseina, pošto mi, strukturalno uzev, jesmo samo onda kada nadživljavamo uvek-moguću-smrt" (Belančić 2005).

avangarde i neoavangarde, masovne kulture, međusobno vojujući sa svojim postignućima, paradoksima, istinama i fikcijama. Može se reći da dekonstrukcija ne razrješava niti izdvaja idealno predstavljanje, već ukazuje na to da različite prakse umjetničkog izražavanja zadobijaju svoja značenja putem odnosa s drugim istorijskim ili aktuelnim modelima. Danas znamo da se, na primjer, književno djelo ne može posmatrati isključivo kao djelo jednoga pisca, nego kao rezultat sukoba, susreta, preplitanja unutar jedne kulturne sredine ili mišljenja. Potpomognuti Deridinim otvaranjem bezgraničnih interpretacija teksta, shvatili smo da svaki tekst sadrži slojeve značenja koji su narasli kroz istorijske i kulturne procese. I nastojimo da pojмимо mogućnost oslobađanja pisane riječi od jezičkih struktura. I slobodni smo da se zapitamo da li je autor nekog teksta zapravo autor stvarnog značenja tog teksta.

Deridino prisustvo umnogome mijenja naša iskustva, znanja i ubjeđenja. Malo ko je, poput njega, toliko istančano i složeno objasnio da se favorizovanje lingvističkog prisustva govora, odnosno logosa na štetu odsustva pisanja pretače i u socijalne strukture koje su zasnovane na metafizici, a to su moral, politika, patrijarhat, judeohrišćanstvo itd. Na svaki aspekt kulture možemo (a ponekada, čini se, i moramo) primijeniti dekonstruktivni postupak. Tako je, na primjer, savremena feministička teoretičarka Elen Siksu, oslanjajući se na Deridu, podvrgla književnost i psihoanalizu jednom rodno specifičnom razmatranju, zaključivši da naš simbolički sistem strukturirajućih pojmovnih parova, kao što su aktivnost/pasivnost, duh/tijelo, kultura/priroda, nije samo hijerarhijski dobro organizovan nego i rodno obilježen. Samim tim, budući da falocentrično mišljenje koje u opoziciji muško/žensko — muško smatra nadređenom, a žensko podređenom instancijom, Siksu pokušava da zamijeni binarnu rodnu konstrukciju konceptom višeslojne razlike.

Deridina filozofija ukazuje na relativnost i subjektivnost kulture, morala i iskustva i usmjerava ka negiranju apsolutnih istina, te poziva na alternativni pristup svijetu. Postajemo svjesni da akcenat nije na potrazi za smislom u svijetu haosa, već u velikoj mjeri na pojedincu koji se sa svim svojim manama, greškama, problemima i zapitanostima suočava sa svijetom i čija bi najdublja odrednica trebalo da bude odgovornost. I upravo je ta odgovornost neraskidivo vezana za drugost, za otvorenost ka razlici i različitom, ka susretu sa mnoštvenošću, a protiv istosti i totaliteta, „ontologije rata i nasilja“ (Levinas), koji nam je

diktirala tradicionalna filozofija. Nije li nam to danas ponajviše potrebno, nije li odnos, susret sa drugošću Drugim neophodan za život vrijedan življenja, a samim tim, nadživljavanja? I mirnog umiranja? Nije-smo li „dužni“ da budemo slobodni, odnosno da Drugi bude slobodan pored nas i sa nama?

U mišljenju bez autoriteta, slobodnom, često nemogućem i, iako katkad rizičnom, uvijek otvorenom i budućnosnom, Derida nam nije „vodič“ niti „otac“, kako bi se izrazila tradicija; on preporučuje i izručuje mogućnost da sami rastumačujemo fenomene kojima smo okruženi i da prođemo u probleme koji nas tište, ne ispostavljajući nam gotova, za svagda rješenja, već želeći da sami saziremo i sazremo, da se sami uhvatimo ukoštac sa bespočetnim, uvijek-odigravajućim dekonstruktivnim postupkom. Najbolji odgovor na njegovu odgovornost, na njegov gest političkog prijateljstva je da postanemo bića-u-dekonstrukciji.

Možemo li se (sada) približiti licu? Ili nas i dalje neka neobična sila, zasigurno proizišla iz Deridine strogosti, iz opomene da preispitamo vlastiti odnos prema riječima/jeziku, te sumnje da je govor direktna forma komunikacije, da naše namjere ne mogu uvijek da kontrolišu značenje iskazanog/napisanog — i dalje „drži“ kod profila? U svom traganju, povređujemo li? Da li pišemo tako da jezik drugoga ne trpi od našega, da li može da primi gostoljubivost našega jezika a da se u njemu ne izgubi? Derida je smatrao da pisanje znači izlaganje sebe, pa samim tim, kad pišem, ja se izvinjavam drugima — za neumjesnost pisanja. Ali ne samo to: kad god ostavim pisani trag, ja izbrišem singularnost čitaoca. Čim jednu jedinu riječ zapišemo i formulišemo na nekom jeziku, čim je ona prevodiva i odgonetljiva, gubi se jedinstvenost onoga kome je namijenjena. Drugim riječima, čim pišem, ja poričem ili ranjavam identitet ili jedinstvenost čitaoca. Više se ne obraćam toj-i-toj osobi, nego bilo kome. Tako sam stalno u izdaji.

Čini se da je Derida odlučio. Baš kao što se čini da je odlučeno da njegovu ime promijeni način razmišljanja o jeziku, filozofiji, estetici, politici, književnosti, arhitekturi, slikarstvu. Baš kao što se čini da je odlučno spleo svoje ideje o prijateljstvu, tajni, oproštaju, obećanju, svjedočenju — i to u „onom neodlučivom“ — dekonstrukciji. A to je više nego dovoljno da odlučimo da pogledamo Žaka Deridu u lice. I tu nema izdaje.

Sada ga pitamo o ženskom. Pišemo o ženskom. Neprevodivom i neodgonetljivom.

A u prepisci sa Kristi V. McDonald, pod naslovom „Koreografije“, koja se odvijala tokom jeseni 1981, Žak Derida, osim što problematizuje mjesto žene i opisuje moguće promjene predstave o njoj i osim što kritikuje egalitarni feminizam, uvodi „u igru“ razmatranje polne razlike, feminističkog problema *par excellence*, koje vrhuni u pitanju: „Moramo li da mislimo ‘razliku’ ‘pre’ polne razlike, ili je moramo izvesti ‘iz nje?’“ (Derida 2000, 149).

Deridino bavljenje pitanjem polne razlike vezuje se za njegovo čitanje djela Fridriha Ničea<sup>3</sup>, Martina Hajdegera i Emanuela Levinasa, u kojima su žena/ženskost i polna razlika nevidljivi, sekundarni ili prezreni. Naročito je zanimljiva njegova analiza problema polne razlike, zastupljenog u Hajdegerovoj i Levinasovoj filozofiji. Na primjer, u tekstu „Polna razlika, ontološka razlika“, na koji se poziva u „Koreografijama“, Derida Hajdegerovo *Dasein* ne čita kao neutralno, već sugerije da je posrijedi prvobitna polnost, „jedan poredak prije polne određenosti koji je po sebi polan“. To znači da u isti mah *Dasein*, kao neutralan, zahtijeva izvjesnu polnu opoziciju i da predstavlja polnost, tačnije njen status, prije nego se ona konkretizuje. Polna razlika ne može da izvire ni iz čega; *Dasein* u sebi sadrži mogućnost svog raspršivanja u mnoštvenost, sâm uslov pripisivanja ili sticanja bilo kakvih kvaliteta ili svojstava, uključujući i polnu specifičnost.

Spram Levinasove filozofije Derida gaji posebno zanimanje i nadahnuće i dotiče je se u nekoliko svojih radova, među kojima bih, osim navedenih „Koreografija“, naglasila ogled *Nasilje i metafizika*, te knjigu *Zbogom Emanuelu Levinasu*. Deridini komentari i tumačenja pojma ženskog, odnosno statusa polne razlike počinju od pitanja: da li je apsolutno Drugo s one strane polnog određenja ili prije njega, ili je polno određenje dio samog uspostavljanja pojma Drugog kao ženskog; najzad, da li su ženskost i polna razlika izvorni ili izvedeni? Levinas smatra da se smisao ženskog može osvijetliti i objasniti ako se kao polazna osnova uzme ljudska suština, odnosno da žensko ne dolazi nakon muškog, već podjela između muškog i ženskog dolazi nakon ljudskog. Ženska polnost nije druga, nego je to odnos prema polnoj razlici. Drugim riječima, iako je partikularnost žene sekundarna, to ne znači da je

---

<sup>3</sup> Čitanje Ničea vodi Deridu ka kritici egalitarnog feminizma, čija je najveća težnja nadmetanje s muškim pozicijama i dostignućima i postizanje formalne i pravne jednakosti s muškarcima (Up. Derida 2000, 145–147).

žena kao takva sekundarna, već odnos prema ženi *kao* ženi ne pripada primordijalnom ljudskom planu. U tom smislu Levinas želi usmjeriti pažnju na djela, obaveze, zadatke koje i žene i muškarci ostvaruju kao ljudska bića, tj. istaći da je čovječanstvo (i ljudskost) uopšte jedino što je važno, s ove i s one strane svake polne oznake. Ovakav stav sasvim je u skladu s Levinasovim cjelokupnim filozofskim projektom ako pretpostavimo i prihvatimo da je etika odnošenje prema drugom kao drugom, mimo svih ostalih određenja, uključujući polne karakteristike.<sup>4</sup>

Međutim, Derida kod Levinasa uočava izvjesno ponavljanje klasične interpretacije, koja pridaje mušku polnu karakteristiku svemu što se predstavlja kao neutralna izvornost ili je iznad polne oznake, te smatra da ovaj filozof potvrđuje polnu razliku jer uspostavlja polnost ispod ljudskosti, koja sebe održava na nivou duha. Muško je, dakle, ipak početak, ono ima vlast, njegova je vrijednost jednaka duhu. Zato pita jedno smjelo pitanje:

„Kako jednakost polova proizlazi iz onoga što je vlasništvo muškog? ... Ovde mora da postoji razlika koja ne bi ugrozila jednakost, polnu razliku; i, dakle, mora da postoji izvesna pre-eminencija muškarca budući da žena dolazi kasnije i da je *kao* žena izvestan dodatak ljudskom. Sada razumemo lekciju: Ljudskost se ne može misliti počev od dva posve različita načela. Mora da postoji izvesna *istost* koja je zajednička ovim *drugima*: žena je nastala od muškarca, ali je došla nakon njega: *sama ženskost žene nalazi se u ovoj izvornoj naknadnosti* (apres-coup)... Čudna logika, ova logika 'smelog' pitanja. Bilo bi neophodno komentarisati svaki korak i utvrditi da svaki put sekundarni status polne razlike označava sekundarni status ženskog (ali zašto je to tako?), i da je inicijalni status pre-različitog svaki put označen ovom muškošću koja bi, međutim, trebalo da dođe tek naknadno, poput svake druge polne oznake“ (Derida 1995).

---

<sup>4</sup> „Kakva bi to bila etika kada bi pripadanje jednom ili drugom polu postalo njen zakon ili privilegija? Šta bi se dogodilo kada bi univerzalnost moralnih zakona bila oblikovana po polovima ili ograničena u skladu sa polovima? Šta ukoliko njihova univerzalnost ne bi bila bezuslovna, uprkos tome što ne bi postojao nekakav specifično polni uslov?“ (Derida, 1995)

Ali ne smijemo zaboraviti da postoji i nešto drugačije Deridino tumačenje pozicije ženskog kod Levinasa. Poglavlje „Unutrašnjost i ekonomija“ Levinasovog djela *Totalitet i beskonačnost* fenomenološki je opis bivanja-u-svijetu sebe (*le moi*) ili ega. Stiče se utisak da je u njemu opisana fundamentalna relacija ega prema njegovoj okolini prije upada drugog, tj. prije etičke relacije. Međutim, nadalje u tekstu Levinas kazuje da je etička relacija prvobitna i da je osnova svih relacija unutar svijeta i sa svijetom. Derida će primijetiti da su u *Totalitetu i beskonačnosti* relacije između uslova i uslovljenog uvijek vrlo složene i nikada do kraja odlučive. Za Levinasa, uslov za ili esencijalna karakteristika etičke relacije jeste činjenica takozvanog odvajanja ega. U naznačenom poglavlju on opisuje odvojeni ego — dimenziju interiornosti ili „psihizam“ — i njegovu relaciju prema svijetu prvenstveno u pogledu uživanja (*jouissance*) i „živjeti-od“ (*vivre-de*), u kojima se ego hrani i biva srećan, te kao takav voli život i ponaša se kao da sutra ne postoji. Međutim, postoji sutra koje brine za neizvjesnosti, a same neizvjesnosti se prevladavaju radom i sticanjem dobara, ali one imaju svoj zahtjev: „Da bi ta budućnost mogla biti vidljiva u njenom značenju roka i *odlaganja* — kroz koje *rad*, ovladavajući neizvjesnošću i nesigurnošću budućnosti i uspostavljajući *posjedovanje*, ocrtava odvajanje u vidu ekonomske nezavisnosti — odvojeno biće se mora sabrati i imati predstave. *Sabiranje* i *predstavljanje* se konkretno događaju kao stanovanje u jednom *prebivalištu* ili u *kući*“ (Levinas 2006, 150).

Intimnost doma osigurava se putem dobrodošlice koja nije drugost, već „nježnost“. Derida u svojoj analizi Levinasovog teksta potvrđuje da je ovo nježno drugo žensko. Na prvi pogled čini se da ovdje odjekuje žensko iz Levinasovog ranijeg rada — Drugi (*Autrui*) *par excellence*. Ali u *Totalitetu i beskonačnosti* drugost žene je neposredna. Čak je pomalo kontradiktorna ideja da ljubazna dobrodošlica, koja omogućuje odvajanje, dolazi od „prvog otkrivanja Drugog“; drugi *prekida* usamljenost ega, ne proizvodi ga; to je drugi koji paradigmatično *sprečava* povratak sebi. Da bi se prevladala ova kontradikcija u pomoć pristize opis drugog koji nije otkriven u licu/kao lice, nego je diskretan, u isti mah se povlači i odsustvuje. Taj drugi je žena: „A drugo čija je prisutnost diskretno odsutnost, sa kojim je ispunjena prvenstveno gostoprimljiva dobrodošlica koja opisuje polje intimnosti, jeste Žena. Žena je uslov za sjećanje, za interiornost doma, za stanovanje. Ovo licem-u-lice



nije relacija koja otvara dimenziju visine ili transcendencije. Ovakvu relaciju (etiku), ko-ekstenzivnu sa manifestacijom Drugog u licu, nazivamo jezikom. Visinu od koje jezik dolazi mi označavamo terminom poučavanje“ (Levinas 2006, 171).

Drugi koji pruža dobrodošlicu u domu, međutim nije „Vi (*le Vous*) lica koje se objavljuje u jednoj dimenziji, nego upravo ti (*le tu*) prisnosti: jezik bez poučavanja, ćutljivi jezik, razumijevanje bez riječi, izraz u skrivenosti. Odnos Ja-Ti u kome je Buber vidio međuljudsku relaciju nije relacija sa sagovornikom, nego sa ženskom drugošću“ (Levinas 2006, 155).

Prema Deridinom čitanju, čak i kad se čini da je lišena „visine“ lica, ženska drugost (ili drugost ženskog) govori, i to ljudskim jezikom. Ničeg animalnog nema u njoj. Njen jezik je naprosto „ćutljiv“. Derida slikovito pojašnjava da postoji humanizam ženske drugosti, druge žene, drugog (kao) žene. „Iako žena, u tišini svojeg ’ženskog bića’ nije muškarac, ona ostaje ljudska, ostaje čovjek“ (Derida 1997, 73).

Levinas je nastojao da se distancira od Buberove *ja–ti* relacije zato što ona u svojoj intimnosti i isključivosti nema dimenziju eksteriornosti koja bi je načinila etičkom. *Ti* iz ove relacije nije *Vi* etičke relacije, nije zapovijest. Poravnanje ženskog drugog sa Buberovim *Ti* priznaje da žensko drugo nije „istinsko“.<sup>5</sup>

Očigledno je da je status ovako ograničenog ženskog drugog problematičan. *La Femme*, Supruga, kao i žena, nije sabrana, ona je uslov sabiranja drugog. Ona je dovoljno drugo da ispuni svoju funkciju one koja želi dobrodošlicu i koja je domaćica, ali nije ono drugo koje remeti ego; pitomo i poslušno drugo. I dok žena očigledno primjenjuje svoju funkciju interiorizacije samo na područje „pune ljudske personalnosti“, to ova otvara dimenziju interiornosti. U otvaranju dimenzije interiornosti, žena omogućuje subjektu da radi i stiče svojinu. Shodno Deridinom tumačenju, kod Levinasa, naročito u poglavlju *Totaliteta i beskonačnosti*, pod naslovom „Stanovanje“, postoji misao o sab(i)ranju,

<sup>5</sup> Na to ukazuje i Katerin Šalije u *Figures du féminin*. Levinas ovo potvrđuje u svom razgovoru s Raulom Mortlijem, u: *French Philosophers in Conversation* (R. Mortley, prir., London: Routledge, 1991, 18): „Pol po sebi je drugost vrste, ali unutar relacije: tako se u relaciji sa ženskim već odvija raskidanje vrste. Ovo je veoma važan momenat u pristupanju totalnoj drugosti lica“. Ali momenat *na putu* totalne drugosti, ne sama totalna drugost.

koje kao takvo već pretpostavlja doček: ono je mogućnost dočeka, a ne obrnuto. Ono doček čini mogućim. Dakle, doček pretpostavlja sab(i)ranje<sup>6</sup>, to jest intimnost kod sebe i figuru ženskog, žensku drugost. „Da bih se mogao osloboditi od samog posjedovanja koje uspostavlja doček u Kući, da bih mogao da vidim stvari same po sebi, to jest da bih ih mogao predstaviti, a to znači da bih mogao odbiti kako uživanje tako i posjedovanje, potrebno je da mogu moći *dati* to što posjedujem... Ali, da bih to bio u stanju ja moram da susretnem indiskretno lice Drugoga koji me dovodi u pitanje. Drugi — koji je apsolutno drugo — parališe posjedovanje i poriče ga kroz svoju epifaniju u licu... Drugoga, koji se prezentuje u mojoj kući, ja dočekujem otvarajući mu moju kuću” (Levinas 2006, 170–171).

*Žena* je, dakle, uslov za etičku relaciju, ali ona sama nije dio nje. Zbog te činjenice, ali i stoga što interiornost ekonomije postavlja probleme dočeka, Derida se pita da li se sâm doček može tumačiti počev od polne razlike. On ističe da je fenomenologija erosa prvenstveno i jedino okrenuta ka ženskom i to sa muškog stanovišta, koje je slijepo u tom mjestu ne-svjetlosti, utoliko što je u isti mah povredivo i nepovredivo. Žensko je ime za transcendovanje ja i svijeta svjetlosti; ono je svojevrsna fenomenološka dominacija. U tom smislu, primjećuje Derida, žensko, koje je u *Totalitetu i beskonačnosti* određeno kao „dobrodošlica *par excellence*“, zapravo je nešto ranije, u *Egzistenciji i egzistirajućim*, definisano kao „drugo *par excellence*“: „Svijet i svjetlost su samoća [...] Bez pomoći relacija koje karakterišu svjetlost, nije moguće dokučiti drugost drugog koja mora da raskine definitivnost ja. Pretpostavimo da je plan erosa omogućio da vidimo da je drugo *par excellence* žensko [...] Zanimaće nas eros, odvojen od platonovskog tumačenja koje u potpunosti zanemaruje ulogu ženskog, predmeta filozofije, koje je otrgnuto od samoće svjetlosti i samim tim fenomenologije u strogom smislu“ (Levinas 2002, 144–145).

Iz Levinasovih postavki, Derida — iako na trenutak izjavljuje da je Levinas, za razliku od većine predstavnika istorije zapadne filozofije, bio spreman da piše „kao muško“ i da prizna poziciju autoriteta — čita da je drugost kao polna razlika sekundarna i izvedena, sve do drugosti

<sup>6</sup> Pojam sabranje, što Derida dobro primjećuje, u vezi je s religijom, s „odnosom bez odnosa“, za koji Levinas čuva termin „krajnja struktura“ (Derrida 1997, 59).

polno neoznačenog potpuno drugog, kao i to da muškarac prethodi ne samo ženi nego i polnoj razlici, i time određuje Levinasa kao jednog od mnogih koji brišu pitanje polne razlike i postavljaju muško kao prvotno. Ali, sasvim (ne)očekivano, Derida predlaže i mogućnost drugačijeg čitanja Levinasovog teksta, koje nije klasično patrijarhalno i androcentrično. A to čitanje je feminističko, pa će Derida Levinasov *Totalitet i beskonačnost* nazvati feminističkim manifestom. S obzirom na sve dosad izrečeno, u ovakav je potpis teško povjerovati ili ga prihvatiti. No, Žak Derida razjašnjava:

„Počev od ženskog određuje se doček, dobrodošlica ili apsolutno gostoprimstvo, apsolutno izvorno, praisvorno, to jest koje ima predetički izvor etike, i ništa manje. Taj gest dostiže dubinu suštinske i metaempirijske radikalnosti koja uzima u obzir polnu razliku u etici oslobođenoj ontologije. On ide dotle da otvorenost dočeka povjeri ‘ženskom biću’ a ne činjenici empirijskih žena. Doček, an-arhični izvor etike, pripada ‘dimenziji ženskosti’ a ne empirijskom prisustvu ljudskog bića ‘ženskog pola’“ (Derida 1997, 83–84).

Navedeni stav zasniva se na Levinasovoj primjedbi da je žensko jedno od ključnih tačaka horizonta u koji se smješta unutrašnji život, a empirijsko odsustvo ljudskog bića ženskog pola u stanovanju ne mijenja ništa u dimenziji ženskosti koja ostaje otvorena. Stoga se postavlja pitanje: da li treba birati između dva nekompatibilna čitanja, androcentričnog i feminističkog, i da li uopšte u etici postoji takav izbor? Ne samo u etici nego i u pravdi, pravu, politici? Štagod odabrali, moramo imati na umu da je mišljenje o dočeku i gostoprimstvu i otvaranju ka etičkom obilježeno polnom razlikom, odnosno da se ona nikad ne može neutralisati. Apsolutni doček, izvorni ili praisvorni doček, dobrodošlica *par excellence* jeste žensko, ono je neprisvojivo mjesto u otvorenoj „interiornosti“ čiji gospodar ili posjednik prima gostoprimstvo koje će kasnije željeti da pruži.

*Ko smo mi polno?* – stalno iskrsava kao novo pitanje, zagonetka, nova vrsta plesa, „neproračunljive“ koreografije, kao „asimetrija koja nije simetrična“. I uvijek u pokušaju da premaši, odnosno bude s one strane svih binarnih opozicija. I u tome jeste (kažem *jeste* iako je teško odrediti/imenovati takav način postojanja, koji uvijek već izmiče definiciji)

mnoštvenost polno označenih glasova, povodom koje se Derida nedvosmisleno izjašnjava u „Koreografijama“, što se jasno očituje iz sljedećih riječi: „...želeo bih da verujem u mnoštvenost polno označenih glasova. Želeo bih da verujem u mase, u ovaj neodređeni broj izmešanih glasova, u ove pokretne ne-identifikovane polne oznake čija koreografija može da nosi, podeli, umnoži telo svake ‘individue’, bilo da je klasifikujemo kao muškarca ili kao ženu, u skladu sa kriterijumima uobičajene upotrebe“ (Derida 2000, 158–159).

„Koreografije“ pokazuju da polnu razliku karakteriše neodređenost; tačnije, Derida smatra da bi prije uspostavljanja polne razlike trebalo „ustanoviti“ temeljnu neodređenost polnosti. On nije, niti je mogao (a ni htio) ispostaviti gotova rješenja ne samo problematike polne razlike i ostalih pitanja koje razmatra feministička teorija već ni za brojne druge filozofske probleme koji imaju svoje mjesto u njegovom autorskom opusu, nego je, čini se, želio da sami odlučimo ili ne odlučimo, riječju, razlučimo. Za razliku od većine (muških) filozofa, naročito onih koji su etiketirani kao postmodernisti, ozbiljno je razmatrao feministička pitanja; pa iako nije imao odgovore, nikad ih nije promišljao i kvalifikovao kao manje bitna ili periferna, ili svodiva na neka druga. Derida je sanjao o mnoštvenosti polno obilježenih glasova, o mogućnosti da se jedan pol igra sa drugima, ali da ne preuzme tijelo i pol drugog. Levinas nije.

Derida je odlučio da duguje Levinasu, ovaj pak da duguje ženi. No, ponekad je bilo teško odlučiti. U ranim radovima čitamo da se relacija između kategorije ženskog i empirijske žene mora negirati, jer jedino na taj način struktura polne razlike može igrati svoju čistu formalnu ulogu, a sâm pojam ženskog zadržati svoju nesvodivost. U Levinasovom kasnijem radu, naprotiv, nemoguće je odvojiti filozofsku kategoriju ženskog i formalnu strukturu polne razlike od njenog empirijskog upućivanja, što se ogleda u Levinasovom prelasku iz formalne strukture polne razlike u „drugost-sadržaja“ ženskog. Tada polna razlika više nije apstraktna formalna struktura, već se identifikuje sa sadržajem ženskog — koji u ovom kontekstu jedino ima smisla ukoliko se odnosi na empirijsku ženu. Žensko je sadržaj polne razlike — ili je polna razlika sadržaj ženskog, te na ovaj način doznajemo da je polna razlika imanentna svom sadržaju, a formalna struktura razlike koja artikuliše mogućnost transcendencije naprosto se gubi. Od *Totaliteta i*

*beskonačnosti* pa nadalje, polna razlika nije više izvorna, eros nije više prototipska relacija sa drugim, a žensko je kroz niz različitih opisa drukčije pozicionirano.

Među redovima, donio je Levinas eminentnu, neizrečenu, jer je neizreciva, odluku da se ženskom prisajedini beskonačnost. Da mu se ipak iskuje jezik. Da mu se uputi gest nad-prijateljstva. Da se ustanovi i ostvari etika da se ne bi ponovila Antigonina sudbina.

#### LITERATURA

- [1] Belančić, Milorad. 2005. *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- [2] Chalier, Catherine. 2007. *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: Des femmes, Antoinette Fouque.
- [3] Derida, Žak. 1990. „Polna razlika, ontološka razlika (Geschlecht I)“. <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/176-polna-razlika-ontoloska-razlika-geschlecht-i>
- [4] Derida, Žak. 1995. „Koreografija“. <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/178-koreografija>
- [5] Derrida, Jacques. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- [6] Lévinas, Emmanuel. 1969. „Judaism and the Feminine Element“. U *Judaism*, vol. 18, no. 1, 30–38.
- [7] Levinas, Emanuel. 1997. *Vrijeme i Drugo*. Podgorica: Oktoih.
- [8] Lévinas, Emmanuel. 2002. *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie philosophique Vrin.
- [9] Levinas, Emanuel. 2006. *Totalitet i beskonačnost*. Beograd: Jasen.
- [10] Romčević, Branko. 2003. „Emanuel Levinas licem-u-lice s imperijom?“ U *Reč*, br. 71/17, 431–466. Beograd: Fabrika knjiga.

Kristina BOJANOVIĆ

#### DERRIDA AND LEVINAS: ENCOUNTER WITH THE (IM)POSSIBLE

##### *Summary*

Through the envisagement of Derrida and Levinas' philosophical procedure and main ideas, the author deals with polemics that Derrida opened concerning levinasian exposition of concept of feminine, and also analyzes similarities and differences in understanding of this concept in (some) works of these two important contemporary thinkers. The text gives a brief overview of Derridian deconstruction through which the meaning of concept of female and gender difference is reached, as well as

all the ambiguities and difficulties that this issue carries. Author tries to answer the questions whether the absolute Other is beyond sexual determination or before it, or sexual determination is part of the very establishment of Other as feminine; lastly, whether femininity and gender difference are original or derived, and why feminine is a condition for ethical relation, but is not a part of it.

*Key words:* feminine, other, otherness, sexual difference, ethics, ethical relation, deconstruction