

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 Đorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić
**Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu**
- 295 Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 Damir Zejnullahović i Đorđe Hristov
Postkolonijalna kritika
- 355 Milica Resanović i Srđan Prodanović
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 Marjan Ivković i Ana Lipij
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić
Kritička sociologija
- 495 Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu*

Aleksandar Ostojić†

Milan Urošević‡

Andrea Perunović§

Teško je naći pravac mišljenja koji je u tako kratkom periodu ostvario značajan uticaj, podarivši veliki broj mislilaca, za koje bez presedana možemo reći da su obeležili život svetske intelektualne scene pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka, kao kada je reč o strukturalizmu. Razloge za takav nagli uspeh strukturalizma treba tražiti u činjenici da je unutar sebe obuhvatao krajnje heteronomna delanja, pravce i škole mišljenja, što je često dovodilo do opravdane zbuđenosti nad njegovim značenjem (Fuko 2010: 319), i dodatno otežavalo svaki poduhvat njegove sistematizacije ili istorijskog situiranja.

* Autori ovog teksta duguju veliku zahvalnost Adriani Zaharijević, na vremenu koje je uložila u davanje ideja, kritika, sugestija, kao i na brojnim intervencijama unutar samog teksta, bez kojih ovaj rad ne bi dosegao traženi kvalitet.

† Aleksandar Ostojić: Ekonomski fakultetu u Subotici, Univerzitet u Novom Sadu.

‡ Milan Urošević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

§ Andrea Perunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

S jedne strane, strukturalizam je pružio novu nadu humanističkim naukama, da konačno mogu da zadobiju strogost koja će ih uzdići do povlašćenog položaja prirodnih nauka, ali, što je još važnije kada je reč o kritici, strukturalizam označava trenutak koji možemo nazvati „kulminacijom kritičke svesti”, kako ističe Fransoa Dos (*François Dosse*) (Dos 2016: 13). Takav stav može zvučati pompezno, ali ne treba smetnuti s uma da je strukturalistička paradigma nastala kao kritičko nastojanje da se ponudi alternativa staroj zapadnoj metafizici, da se izade iz vladajućih okvira institucionalnih kanona, dominantnog akademizma, kao i pravaca koji su uživali veliku popularnost na Starom kontinentu pedesetih godina, poput marksizma, egzistencijalizma ili fenomenologije. Tako je od samog početka razvitak strukturalizma u sebe utkao dve prevashodno kritičke funkcije koje će ga pratiti kroz sve njegove varijacije, uključujući i čitavu „post” eru: a to su funkcija osporavanja i funkcija kontrakture (Dos 2016: 13).

Ta kritička crta koja će pokrenuti novi procvat društvenih nauka, što podrazumeva i rastakanje velikih narativa, buduće svega onog potisnutog i marginalizovanog u zapadnoj kulturi, konstantnu težnju da se ukinu ili pomere postojeće granice, omogućava da se prati razvitak strukturalističke misli, uprkos izostanku ma kakve školske, a još manje doktrinirane povezanosti između njenih raznolikih predstavnika.

O čemu govorimo kada govorimo o strukturalizmu?

Prvobitno, reč struktura (od lat. glagola *struere*) označavala je „oblik ili način po kojem je građevina sagrađena”, ali se ova upotreba vrlo brzo analogijom širi i na druga područja, pa tako početkom XVIII veka nailazimo na pojmove strukture jezika ili strukture organizama. U teorijskom smislu, reč „struktura” istaknutije mesto zauzima tek 1895. godine u *Pravilima sociološke metode* Emila Dirkema (Dirkem 2012), ali savremeno značenje, koje će obeležiti rađanje neologizma zvanog *strukturalizam* proizlazi iz metode koju humanističke

nauke posuđuju od lingvistike. Vinovnici ovog pakta koji će započeti s antropologijom, jesu Klod Levi-Stros (*Claude Lévi-Strauss*) i Roman Jakobson (*Roman Jakobson*). Kod Levi-Strosa postoji svojevrsna ambicija da od antropologije napravi opštu i egzaktnu nauku, pritom izbegavajući dva postojeća puta tadašnje antropologije: evolucionizam i funkcionalizam, i to sa dobrim razlogom. Naime, biološka i fizička antropologija tog doba toliko su kompromitovane rasizmima svih vrsta, da čine nemogućim utemeljivanje takvih opsena u neku opštu nauku koja bi obuhvatala i prirodno i kulturno (videti Dos 2016: 39; Zaharijević 2020: 153–154). Potpuno novi pristup Levi-Stros će otvoriti preko lingvistike, odnosno metode na osnovu koje je lingvistika i zasnovana.

Rađanje moderne lingvistike, koje se uglavnom vezuje za ime Ferdinanda de Sosira (*Ferdinand de Saussure*) i njegovo delo *Opšta lingvistika*, uvodi pristup čija se suština dokaznog postupka temelji na distinkciji označitelj–označeno.⁷⁸ Distinkcija se uvodi da bi razrešila staru raspravu koju možemo pronaći u Platonovom *Kratilu*: koji je odnos jezika i stvari, kulture i prirode, da li su imena stvari proizvoljna i stvar konvencije, ili imaju neku ontološku vezu s esencijom stvari? Uvođenje poretka *označitelj–označeno* utemeljiće proizvoljnost znaka. Bez obzira na to što Sosir ne daje prednost jednom u odnosu na drugo, glavni fokus će se nužno prebaciti na označitelja iz prostog razloga što je reč o nejednakom odnosu: označitelj je prisutan, a označeno je odsutno, pa stoga i potrebuje oznaku. Drugim rečima, označeno dobija značenje isključivo preko označitelja, ono samo po sebi ne predstavlja ništa drugo do

78 Sosir svakako nije jedini, a možda ni najuticajniji predstavnik moderne lingvistike, kada je reč o francuskoj intelektualnoj sceni šezdesetih godina prošlog veka. Pored pomenutog Jakobsona, tu su i Trubeckoj i Hjemselev. U zavisnosti od toga da li je reč o Praškoj, Kopenhaškoj ili Ženevskoj školi, postojaće varijacije određenja „označitelj–označeno”, ali pored prisutnih razlika (koje će razviti afinitete kod različitih mislilaca), osnovni naum uvođenja ove distinkcije ostaće isti.

odsustvo. Na ovaj način, jezik se apstrahuje od sadržaja koji obezbeđuje empirija ili grublje rečeno stvarnost, postajući tako *sistem* za sebe. Tom apstrakcijom, Sosir će otrgnuti jezik od empirizma i raznih psihologizujućih razmatranja: „Jezik je sistem koji zna samo za vlastiti poredak”, „jezik je forma a ne supstanca” (Sosir 1996: 135). Upravo taj gest omogućice rađanje lingvistike kao nove samostalne discipline, čiji će strogi formalizam povući mnoge discipline koje će rado preuzimati njen plan i metod.

Šta je revolucionarno kod ovog metoda? Značenje označenog izražava se isključivo preko označitelja. Kako ovaj odnos može biti proizvoljan, značenje se određuje od esencije, egzistencije, pa i od ontologije same stvari. Ali odakle, u tom slučaju, označitelj crpi svoje značenje? Odgovor je jednostavan: na osnovu sistema i svog mesta unutar strukture. Ova vrsta holizma u pristupu čini da elementi više ne mogu imati značenje sami za sebe, već se njihovo značenje crpi iz njihovog *odnosa* sa drugim elementima unutar sistema, drugim rečima, iz *strukture* sistema. Značenje je uvek poziciono. Fokus više nisu same elementarne jedinice, već njihova kombinacija, zakonitosti njihovih odnosa koje tvore strukturu. Kombinovanjem jedinica unutar sistema dolazi se do *koda*, zakonitosti koja nam omogućuje da uvidimo značenja koja upravljaju jezikom. Ovo jeste svojevrsno zatvaranje unutar sistema, a ono će pre svega obezbediti njegovu autonomiju. Međutim, zatvaranje sistema unutar sebe ne znači odsustvo komuniciranja sa drugim sistemima. Usmeravanje na veze koje će tvoriti značenja označitelja omogućuje da se pravilnosti tih odnosa prenose i na druge sisteme, bez obzira na disparatnost njihovog sadržaja. Veze između različitih polja, teorija, realnosti, zasnovane na zajedničkom modelu, postaju ne samo dostupne, već zadobijaju svojevrsni legitimitet. „Kao i jezik, društvo *jeste* autonomna stvarnost (ista, uostalom), simboli su stvarniji od onoga što simbolizuju, označitelj prethodi označenom i određuje ga” (Levi-Stros 1998: 37). Analogija će tako prestati da bude „majka gluposti”, a nove

metode istraživanja otvaraju i sasvim novu epistemologiju, a time i novu kritiku, jer nevidljivo postaje vidljivo, dostupno, strukture se načinju, obrasci sistema više nisu skriveni iza velikih, čvrsto utemeljenih pojmova. „Sa Sosirom imamo epistemološku promenu: analogija zauzima mesto evolucionizma, imitacija zamenjuje derivaciju” (Bart 1973: 221). To ne znači da nova kritika pretpostavlja tu vidljivost, naprotiv, sam proces uočavanja strukture, činjenja nevidljivog vidljivim, biće i ostati vinovnik kritičke oštrice strukturalizma.

Naravno, kada govorimo o strogim pravilima formalizma koja će humanističke nauke usisati u sebe, ne treba da postoji iluzija o bilo kakvoj jedinstvenosti ili pravolinijskom obrascu. Najpre na polju same lingvistike, različito shvatanje opsega termina jezik, te pitanje metoda različitih disciplina unutar discipline, kao što su *fonetika* i *fonologija* (videti Trubeckoj 2016: 9, 36), a zatim i eklektično, ne uvek verno i krajnje autentično preuzimanje, ili radije tumačenje mislilaca društvene teorije, potkopavaju svaki uopšten govor poput ovoga. Ipak, određena opšta mesta postoje i moguće ih je istaći, ne kao disciplinarne granice, već kao pozicije iz kojih će se razvijati različite linije kritičke misli u strukturalizmu: *scijentistički*, ili strogi strukturalizam, pre svega onaj Kloda Levi-Strosa i Žaka Lakana (*Jacques Lacan*), prisutan u antropologiji, psihoanalizi i semiotici; asocijativniji, gipkiji, lepršaviji i slobodniji, *semiološki* strukturalizam kakav zatičemo kod Rolana Barta (*Roland Barthes*), Mišela Sera (*Michel Serres*) ili Cvetana Todorova (*Tzvetan Todorov*); i na kraju možda i najzastupljeniji, *istorizovani* ili *epistemički* strukturalizam u koji se mogu svrstati imena poput Luja Altisera (*Louis Althusser*), Mišela Fukoa (*Michel Foucault*), Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*), Žan-Pjera Vernana (*Jean-Pierre Vernant*) ili Žaka Deride (*Jacques Derrida*) (Dos 2016: 18). Premda je ova ideja podele koju preuzimamo od Fransoa Dosa i koju ćemo slediti, prihvatljiva, treba napomenuti da kompleksnost odnosa psihoanalize i strukturalizma ne dopušta da se psihoanaliza svrsta u jednu od ovih kategorija. Razlog tome

je što većina, ako ne i svi navedeni mislioci, komuniciraju sa ovim ili onim vidom nasleđa psihoanalize (pre svih, sa Frojdom [*Sigmund Freud*]). Ispostaviće se da je ta komunikacija i odnos spram konceptata psihoanalize od ključnog značaja ne samo za razumevanje kritike unutar strukturalizma, već i za unutrašnju kritiku samog strukturalizma, u velikoj meri presudnoj za prelazak na misao koja će spolja zadobiti odrednicu poststrukturalizam.⁷⁹

Dve uloge strukture: kritika empirije i istorijskog

Pravu priliku da u antropologiju uveze strukturalizam iz lingvistike Levi-Stros dobija istražujući problem incesta. Ovaj fenomen jeste zasnovan na šemi krvnog srodstva, ali je, prema njemu, istovremeno, i odvojen od biologije, jer predstavlja etnocentrični, društveni fenomen. Primećujući da u svakoj od krajnje različitih kultura i društava koja je ispitivao postoji pravilo vezano za „zabranu” incesta, Levi-Stros uvida neadekvatnost tada ustaljenih bioloških objašnjenja zaštite vrste od venčavanja krvnih srodnika, tipičnih za zapadno društvo. Sa druge strane, tendencija da se razlog fenomena traži isključivo u moralnoj zabrani već je pobijena studijom Marsela Mosa (*Marcel Mauss*), *Ogled o daru*, u kojoj Mos pokazuje kako je zabrana incesta u Polineziji zapravo sekundarna posledica obaveze darivanja i razmene, koja vodi širenju a ne sužavanju porodičnog kruga (Mos 2018). Levi-Stros prekida s naturalizmom, postavljaajući srodničke odnose kao glavnu osnovu društvene, a ne biološke reprodukcije. Premda je u početku, pod uticajem Ogista Konta (*Auguste Comte*) i Emila Dirkema (*Émile Durkheim*), isticao vodeću ulogu empirizma u antropologiji, on će brzo uvideti da empirizam ne samo da nije u stanju da pruži univerzalnu konstantu, objašnjenje zajedničko za različite sisteme, već i da izostanak

79 Imena koja stoje uz jedan od ova tri pravca služe tek da približe ideju podele, daleko od toga da su strogo vezana za njih.

strukuralističke metode i fokus usmeren isključivo na posmatranje, to jest na događaje, ostavlja u senci mehanizme funkcionisanja društva: „Ideja da empirijsko posmatranje bilo kojeg društva omogućuje da se dođe do univerzalnih motivacija u njemu javlja se stalno kao neki element kvarenja koji nagriza i smanjuje značaj notacija čiju živost i bogatstvo inače poznajemo” (Levi-Stros 1989: 25). Nema sumnje da je Marksov uticaj i ranije doprineo da Levi-Stros uvidi da se društvena nauka ne gradi u ravni događaja, „kao što ni fizika ne polazi od čulnih datosti” (Levi-Stros 1999: 41). Uostalom, na *Elementarne strukture srodstva* još uvek se gledalo kao na potvrdu Marksovog uticaja⁸⁰, ali već sa *Strukturalnom antropologijom* postaje jasno vidljiva revolucija koju Levi-Stros uvodi u antropologiju, a preko nje i u svet humanističkih nauka. Dok empirijsko istraživanje zarobljava fenomen u određeni vremenski period i geografski prostor, Levi-Stros uspeva da na imponozantan način uklopi lingvistički (pa i matematički) formalni model u odnose srodstva, koji će mu predočiti *razmenske odnose* koje tvore zakonitosti jednog društva — odnosno, izučavanje ovih formalnih odnosa reći će mu šta uopšte treba da posmatra. Kritika empirizma koja se dešava sa okretom ka strukturalizmu, ne znači da empirijskog istraživanja nema; uostalom, Stros će dobar deo svog vremena provesti živeći s plemenima po džunglama Amazonije i obalama Polinezije. Najzad, i Darwin (*Charles Darwin*) je zahtev da treba da se istražuje umesto da se teoretizuje, prokomentarisao kako je apsurdno ne videti da „sve opservacije moraju biti za ili protiv nekog gledišta, inače nemaju nikakvu svrhu (Darwin 2003: 681). Reč je o tome da hipoteza koja proizlazi iz teorije rukovodi posmatranjima, a sada Levi-Stros, uvodeći strukturalizam u antropologiju, usmerava pogled, omogućujući da se vidi ono što je ranije,

80 Ovo svakako označava atmosferu francuske intelektualne scene i još uvek veliku popularnost marksističke paradigme. Istina je da je Marks u predgovoru *Kapitala* više puta upotrebio reč struktura, te takva recepcija nije u potpunosti plod učitavanja.

uprkos svim posmatranjima, ostajalo nevidljivo. Ovaj strukturalistički obrt koji uporedo prati i kritički obrt, događa se na nekoliko nivoa:

1. „Zabrana” incesta jeste izabrana da bi se društvu pristupilo preko fenomena koji obuhvata prirodno i društveno. Međutim, Levi-Stros omogućuje prelaz sa prirodnog na društveno, zahvaljujući ideji Marsela Mosa da se društveni život definiše kao „svet simboličkih odnosa” (Levi-Stros 1998: 12). To znači da simbolički odnosi upravljaju i interpretacijom onog „prirodnog”, pa su tako u stanju da odrede čitavu epistemologiju, poredak znanja jednog društva, od kojeg će zavisi šta su to „činjenice” unutar društva, a pošto to društveno određuje i prirodno, onda i šta su to činjenice unutar prirode. Ovaj totalitet, na koji naučni strukturalizam svakako pretenduje, jeste ambivalentan, o čemu će uskoro biti više reči, ali on postoji samo od momenta u kom se prevazilazi društveni atomizam: trenutka u kojem jedna antropologija (čitati struktura) postaje univerzalni sistem interpretacije, objašnjavajući „fizički, fiziološki, psihički i sociološki vid ponašanja” (Dos 2016: 55).
2. Do strukture se dolazi izučavanjem trenutnog odnosa među elementima, kao što se razumevanje šahovske partije i mogućih kombinacija u njoj vrši na osnovu trenutnog položaja figura, reći će Sosir (Sosir 1996 :108). Ta metafora služi da izrazi još jedan aspekt kritike empirijskog istraživanja—istoričnost, čijeg uticaja lingvistika pokušava da se oslobodi. Ono će se dobrim delom preliti i na strukturalizam u humanističkoj sferi, naročito prednost koju Sosir daje *sinhroniji* u odnosu na *dijahroniju*. To ne znači da je struktura zatvorena zauvek u jednoj sinhroniji, ali dijahronija postaje ništa drugo do proizvod smene sinhronija, smenâ koje postaju vidljive u jeziku te time upućuju na promenu odnosa unutar sistema. Kada govorimo o istraživanju prelaska sa jedne sinhronije na drugu, teško je ne setiti se Fukoovih *epistema* (Dos 2016: 80), ali ova veza ima i

direktnije putanje, koje ne idu nužno preko Sosira ili Levi-Strosa. Strukturalizam Marsijala Geroa (*Martial Gueroult*), tog važnog historičara filozofije na *College de France*, ne duguje ništa Sosirovim lingvističkim uvidima. Pitanje je da li bi se i u kojoj meri Gero deklarirao kao strukturalista, ali njegov postupak nesumnjivo sadrži neke osnovne parametre strukturalističke paradigme. Gero svoje studente upućuje na istraživanje autonomnosti različitih filozofskih sistema, na ispitivanje razrešeno kauzalnih veza psiho-sociološke geneze ili svega što je spoljašnje filozofskom *diskursu*, diskursa do kog može da se dođe čitanjem samog filozofskog dela. Davanje „autonomne realnosti strukturi dela” praćeno je shvatanjem da se diskurs može zahvatiti kao monument (Žan-Kristof Godar navedeno u: Dos 2016: 123). Preobražaj dokumenta u monument koji prati arheološka analogija, takođe će predstavljati važan deo ranog rada Mišela Fukoa. Fuko je bio dobro upoznat sa Geroovom metodom, koji ističe da „istoričar (filozofije) raspolaže dve ma tehnikama, *kritikom* u užem smislu reči i *analizom struktura*” (Gueroult 1953: 10, kurziv naš). Može se opravdano reći da će ideja o zatvorenosti filozofskog sistema koji pretpostavlja diskontinuiističko poimanje istorije doživeti spektakularan produžetak u pojmu *episteme* Mišela Fukoa (Dos 2016: 124).

3. Empirijsko istraživanje, kako smo napomenuli, ima i dalje sopstvenu ulogu, ali ono se sada koristi da bi se fenomen koji se istražuje (na primer ludilo, u slučaju Fukoa) oslobodilo mnoštva diskursâ koji ga oblikuju i drže u zarobljeništvu. „Svojom idejom strukture, kao što Dimezil to radi kada je reč o mitovima, ja sam pokušao da otkrijem strukturisane norme iskustva, čija shema, uz neka preinačenja, može da se nađe na raznim nivoima” (Fuko 2012: 98). Fuko je doduše više puta u svojim intervjuima jasno negirao da pripada bilo kakvom strukturalističkom pravcu (npr. Fuko 2010: 314–351): „Ako se prihvati da je strukturalizam bio najsystematičniji napor da se pojam događaja eliminira ne

samo iz etnologije nego iz jednog čitavog niza drugih znanosti, a u krajnjem slučaju i iz same povjesti, ne vidim tko bi mogao biti veći antistrukturalista od mene” (Fuko 2012: 117).⁸¹ Fuko ipak insistira da je važno ne učiniti sa događajem isto što i sa strukturom, odnosno ne svesti sve događaje na isti nivo, već uvideti da različiti tipovi događaja imaju različite domete, vremensku obuhvatnost i različitu moć da sprovedu učinke. Ovaj otklon od metastrukture javiče se i kod Levi-Strosa u *Tužnim tropima*, i označice već pomenutu promenu uloge strukture, koja umesto da zatvori, sada služi da oslobodi, da otkrije i približi Drugost (videti Levi-Sros 1999: 312–330; Dos 2016: 181–199). U tom smislu, premda većina mislilaca koji su koristili strukturalističke ideje sebe ne bi svrstalo među strukturaliste⁸², kada se kaže da su se Fuko, Altiser, Vidal-Nake (*Pierre Vidal-Naquet*) ili Dimezil (*Georges Dumézil*) bavili empirijskim istraživanjem istorije, važno je imati na umu ovu krajnje drugačiju dimenziju kritičkog pristupa. U protivnom se ne diferencira ključna razlika koja ovakve pristupe razlikuje od pristupa istoričara.

4. Prethodno rečeno treba razumeti i kao otklon od hermeneutičkog pristupa, jer strukturalizam u svojoj potrazi za značenjem ne poznaje ništa poput „istorijske svesti”, a još manje njene geneze. Ali nije samo reč o ideji kontinuiteta istorije, ona je tek posledica — odustajanje od izvornog poretka, kretanje i dinamika struktura, te diskontinuitet koji iz toga proizilazi, potkopava osnove zapadnih filozofija totaliteta, bilo da je reč o Kontovoj, Vikoovoj (*Giambattista Vico*), Hegelovoj (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) ili Marksovoj (*Karl Marx*)

81 Treba ipak imati na umu ne samo Fukoovu tendenciju da odbacuje etiketiranje bilo koje vrste, već i čest gest izbegavanja pitanja, ili obesmišljavanja njegove forme — te stoga zadržati blagu rezervu kada su u pitanju njegovi odgovori u intervjuima.

82 Razlog tome postaće još jasniji nakon razjašnjenja prelaza na ono što je nazivao poststrukturalizmom.

filozofiji. Drugost koja se oslobađa nije svodiva ni na kakav drugi sistem, a još manje na svest u kojoj se javlja smisao. Dakle, (post)strukturalistički pristupi ne dovode u pitanje samo kontinuitet istorije, već i kontinuitet svesti, ideje da se u svesti javlja smisao, odnosno razumevanje istine stvari, makar i kao događaja koji u sebi obuhvata sva prethodna ispoljavanja, kakvo, primera radi, zatičemo kod Gadamera (*Hans-Georg Gadamer*).

5. To nas dovodi do otklona i od poslednjeg velikog pravca unutar istog perioda. Premda potraga za izvornom strukturom ili za pojmom „oslobođenim od diskursa”, prilikom kojih se empirijsko posmatranje javlja kao „kvarenje i nagrivanje”, može nalikovati na fenomenološku redukciju, strukturalistička kritika obrušice se i na ideju subjekta koji vrši ovu redukciju. Isprva, u naučnom strukturalizmu, ideja subjekta se potire, da bi se došlo do „objektivnosti” pristupa. Subjekat je takođe određen strukturom, kao i sama „svest”. Da bi se razumela „kritika subjekta” u strukturalizmu, potrebno je okrenuti se Frojdu i Lakanu, te dotaći jedan veliki deo strukturalističke paradigme koji smo sve do sada nastojali da ostavimo postrani: pojmove nesvesnog i psihoanalize.

Kritika subjekta: simboličko carstvo nesvesnog

Psihoanaliza će, iz jednostavne ambicije da usvajanjem formalističkog modela prevaziđe sumnjičavosti i uspostavi sebe kao „pravu” naučnu disciplinu, postati čvrsto integrisani deo strukturalističke mreže, i to u tolikoj meri, da se bez nje malo šta u strukturalizmu i njegovim preobražajima dà razumeti. Kao i svaki odnos, ni ovaj nipošto neće biti jednosmeran i premda je centralno ime strukturalističkog razdoblja psihoanalize svakako Žak Lakan, strukturalisti će, i pre Lakana, pribeći psihoanalizi, tačnije Frojdovoj teoriji nesvesnog.

Priča o ovom odnosu, u jednom od svojih brojnih početaka može krenuti od već pomenute knjige Marsela Mosa, *Ogled o daru*, kojoj Levi-Stros duguje mnogo. Mos se u ovom

delu više puta poziva na *nesvesno* kako bio ponudio objašnjenje zajedničkog karaktera društvenih pojava. Preciznije, nije reč samo o pojavama, već o uređenosti društvenog sistema, njegovog funkcionisanja, ispoljavanja. Levi-Strosu je takvo viđenje vrlo blisko, jer pruža obrazloženje za strukturalističku paradigmu. Nesvesno kao izvor struktura jeste odsutni uzrok učinka strukture, koja diktira „obrede, sisteme srodstva, ekonomski život, odnosno sve postojeće simboličke sisteme” (Levi-Stros 1998: 12). Dakle, setimo se naučnog strukturalizma: mitovi, uređenja, ponašanja različitih društava daju se, formalizacijom, svesti na određenu strukturu, koja će im biti zajednička. Kako je ovo moguće? Tako što postoji nesvesno kao izvorište formi—glasiće odgovor za koji je dobar deo strukturalizma morao da posegne za psihoanalizom. Treba izbeći prvu asocijaciju, jer to nesvesno nije u celosti Jungovo „kolektivno nesvesno” prema kojem će strukturalisti zauzeti neodređen odnos, ali svakako jeste nesvesno o kom govore, na prvom mestu Frojd, pa i Jung (*Carl Gustav Jung*)—nesvesno kao izvor nagona i želja, a koje će se transformisati u izvorište struktura. To „nesvesno” će se, kao i struktura, velikom silinom obrušiti na ideju autonomnog subjekta, Dekartovog, Kantovog, hermeneutičkog ili fenomenološkog. Dvostruka kritika, spojena u jedno, zauvek će uzdrmati apsolutno poverenje u moć i domete Razuma i Svesti, kao i u sve poretke koji su na ovim uverenjima izgrađeni. Međutim, psihoanaliza i strukturalizam isprva će decentrirati i destabilizovati Subjekat kroz sasvim odvojene poduhvate, koji će se tek naknadno ukrštati i raskršati.

Već je Frojdova teorija pocepala subjekat na delove koji teško mogu da tvore koherentnu samoupravljavajuću celinu. Čak i bez *sažimanja* i *premeštanja*, sopstvo podeljeno na *id*, *ego* i *superego* pati od „realističke slaboumnosti”, jer uvek biva određeno kroz predstavu, putem mehanizama koje ne kontroliše. Tu ideju Žak Lakan dobija i preko Koževljevog (*Alexandre Kojève*) čitanja Hegela, u kojem su istaknuti odnos gospodar-rob, decentriranje čoveka, kritika metafizike, ali je iznad

svega dat primat pojmu *želje*: „ljudska istorija jeste istorija željenih želja” (Kojève 1990: 12). Pod uticajem ovih predavanja i vodeći se Frojdom, Lakan će odbiti da teoriju nesvesnog svede na psihijatrijski organicizam. Ovaj važan događaj (ispostaviće se, ne samo za istoriju psihoanalize) uvešće prvenstvo nesvesnog u kliničkom izučavanju — postavljajući nesvesno kao konstitutivnu *strukturu* Drugog, odnosno kao radikalnu drugost u odnosu na sopstvo.

Premda se nesvesno razmatra kroz pojam strukture, rana lakanovska pozicija nije u punoj meri strukturalistička, jer i dalje pretpostavlja genezu (prisutnu i kod Hegela i kod Frojda) — razvoj ličnosti (duha) kroz faze koje vode do celovitosti. Povučeni ili ne pomenutim uticajima, Lakan će 1936. godine u izlaganju pod nazivom *Stadijum ogledala*⁸³ produbiti kritiku autonomnosti subjekta. *Stadijum ogledala* govori o momentu važnom za uspostavljanje ideje sopstva u kojem dete otkriva sliku sopstvenog tela — što omogućuje strukturanje ega. To iskustvo je neophodno da bi se u pojedincu izgradila ideja celovitosti subjekta.⁸⁴ Ono se odvija kroz tri događaja — prvo, dete svoj odraz u ogledalu vidi kao sliku drugog — što Lakan svrstava u „imaginarni stadijum” (Lakan 1983: 5–14).⁸⁵ Dete je zatim „navedeno da otkrije da drugi u

83 Pun naziv glasi: *Stadijum ogledala*. Teorija o strukturišućem i genetičkom trenutku konstituisanja realnosti, pojmljenom u vezi sa iskustvom i psihoanalitičkom doktrinom. (*Le stade du miroir, théorie d'un moment structural et génétique de la constitution de la réalité, conçue en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique.*)

84 Tada je već bilo poznato i pokazano da ova faza nedostaje psihotičarima koji ostaju u stanju raspršenosti i dezintegriranosti.

85 Lakan će Frojduvu podelu na *id*, *ego* i *superego* zameniti poretkom Realno/Simboličko/Imaginarno koji će juna 1953. godine prerasti u Simboličko/Imaginarno/Realno. Kao što se dâ pretpostaviti, nije reč samo o promeni termina. Ključna razlika je što, u novoj podeli, simboličko prednjači i upravlja strukturom, dok *id*, koji je bio u osnovi nagona, sada kod Lakana prelazi u registar realnog. Ta promena biće plod ukrštanja psihoanalize i strukturalizma, postavljajući nove temelje na tom polju.

ogledalu nije realno biće, već njegova slika.” Konačno, dete stiče svest da je prepoznata slika njegova, ali taj prelazak se dešava ipak prerano (od 6–8. meseca), te dete nije u stanju da spozna vlastito telo na drugi način do kroz sliku tela. Lakan će to nazvati „imaginarnim prepoznavanjem” (Dor 1985: 100; Dos 2016: 140). Ovo je momenat u kojem subjekat u psihoanalizi (ali i strukturalizmu) nije više samo podeljen, već i izvorno *decentriran*— „Ja”, identitet, struktuiru se na osnovu slike, to jest imaginarnog, koje je izvan mene samog.

Pod uticajem Strosa, trinaest godina kasnije, Lakan napušta značaj geneze u *Stadijumu ogledala*, koja više neće igrati nikakvu ulogu, već će glavni fokus staviti na strukturni proces identifikacije koji je falsifikovan pre nego je i započeo, jer je mesto, *topos* iz kojeg počinje svako buduće strukturiranje, otuđeno od Subjekta, što osujećuje svaki naredni pokušaj da pristupi samom sebi. Zaokret ka strukturalizmu je potpun, jer nema te sinteze (u Hegelovom duhu), koja prevazilazi otuđenost iz koje proishode konstituišuće strukture. Nesvesno biva neosetljivo na istoričnost. Taj momenat kod Lakana označava potpuno usvajanje strukturalističkog metoda u psihoanalizi. Sasvim se oslanjajući na Jakobsona i Strosa (što se vidi kroz revnosno citiranje), on piše: „Psihoanalitičko iskustvo [...] otkriva u nesvesnom celu strukturu jezika (*langage*)” (Lakan 1983: 71). Stvarnost, kao i subjekat, jeste proizvod jezika, jer i jedno i drugo postoje samo kao označitelji, a strukture jezika radaju se u nesvesnom, kojim subjekat ne upravlja. Lakan će takođe preuzeti i Sosirovu terminologiju i metod, iz istog razloga kao i Stros, da bi preneo strogost lingvističkih zakona na polje psihoanalize. Međutim, Lakan vrši jednu dodatnu izmenu: referent ili označeno, još više je skrajnuto nego kod Sosira. To je zato što označeno, u svom odsustvu, nije više potčinjeno samo jednom označitelju, već čitavim lancima označitelja. Drugim rečima, označitelj upućuje na nekog drugog označitelja, i tako dalje, sve do izvorišta jezika (ili struktura) koje ih stalno proizvodi—nesvesnog. Lakan dakle uvodi proces „neprekidnog klizanja označenog pod

označitelj” (Lakan 1983: 153). Nesvesno postaje neodređenost koja proizvodi „kodove” jezika, a kôd za strukturaliste pretvodi poruci. Stanje subjekta, odnosno razuma u koji se subjekat toliko uzda, predočeno je u jednoj od najčuvenijih i najupečatljivijih Lakanovih rečenica: „Filozofski *cogito* ostaje međutim u središtu onog privida, koji čini da je moderni čovek uprkos svim sumnjama o sebi tako siguran da je to (*ili šta je*) on sam; Mislim tamo gde nisam, dakle jesam tamo gde ne mislim” (Lakan 1983: 175, kurziv naš). Sve rečeno će kasnije na krajnje kreativan, pažnje vredan i pre svega delotvoran način, preuzeti Žak Derida.⁸⁶

Lakanova teorija tako istovremeno uklanja ideju autonomnog subjekta i daje nove alate strukturalističkoj metodi, jačajući time njen uticaj. Ta ideja biće praćena uporedo sa analizom mitova koje Levi-Stros iznosi u *Mitologikama*. On primećuje da metoda binarnih opozicija pokazuje da je u mitovima prisutna zamena jednog elementa drugim, odnosno da u mitovima postoje „označiteljski lanci” koji su, zahvaljujući mitskoj simboličkoj i stimulusnoj podlozi, *neograničeni*. Levi-Stros (kao i Lakan) odustaje od potrage za konačnim poreklom, što predstavlja još jednu ključnu tačku u istoriji strukturalizma. Struktura prestaje da ima svoje konačno uporište i stavlja se u *stalni pokret*. Pritom, u mitu takođe nema mesta za neko „ja mislim” (Levi-Stros 2008: 34), subjekat je opet epistemološka prepreka. Čovek jeste relevantan, ali samo da bi se „otkrile prinude inherentne njegovom modusu mišljenja (Dos 2016: 337).

Navedeni uvidi biće od velikog interesa za period koji će uslediti. Postoji, međutim, još jedno mesto koje će biti plodotvorno za taj period, ali i oko kog će se ukrstiti koplja kritike. Kada se kaže da je nesvesno izvor struktura, to nije frejdovsko nesvesno iz kojeg proističu afekti i želje. Za Levi-Strosa, a dobrim delom i za Lakana, nesvesno ima prevashodno

86 Naročito u svojoj kritici američkih filozofa jezika, Ostina i Serla, i njihovog viđenja teorije jezičke performativnosti.

simboličku funkciju razmene, drugim rečima, ono je *prazno*, ali određuje sistem mesta koji definiše topologiju psihičkog aparata. Ono stoga nije nikakva tajna pećina, već posrednički element između mene i Drugog, između mene i sopstva (Levi-Stros 1998: 37).

Pokušavajući da uspostavi izvorni formalni poredak, kritika proizišla iz strukturalizma dovela je u pitanje sve postojeće postavke, demontirajući i one sa najjačim temeljima. Unutar takve atmosfere u kojoj kritika u procvatu postaje pokretač razvitka društvenih nauka, brzo će doći do trenutka kada će se kritike metafizike i subjektivnosti, proizišle iz jedinstva strukturalizma i psihoanalize, kao bumerang vratiti natrag strukturalizmu. Klod Lefor (*Claude Lefort*) među prvima upućuje pronicljivu kritiku scijentizma koji se nalazi u programima strukturalista. On u „nesvesnom” vidi novo ime za transcendentalnu svest u Kantovom smislu, ili, drugačije rečeno, za nedodirljivi metafizički temelj, koji obitava u izrazu „nesvesno kao kategorija kolektivne misli”. Lefor obrće poredak, tvrdeći da se ponašanje empirijskih subjekata ne dedukuje iz neke transcendentalne svesti, već se konstituiše u iskustvu (Dos 2016: 59). Misao na tom tragu, nešto drugačije izraženu, naći ćemo nekoliko godina kasnije kod Deleza (*Gilles Deleuze*): „Već je bilo toliko ljudi, toliko sveštenika, toliko predstavnika koji su govorili u ime naše svesti, tako da je bila potrebna ta nova rasa sveštenika i predstavnika, koji govore u ime nesvesnog” (Delez, Parne 2009: 33). Tako će Leforova kritika zapravo anticipirati borbe vođene za (post)strukturalističkim stolom šezdesetih godina dvadesetog veka.

Unutrašnja kritika — ili poststrukturalizam

Bilo je samo pitanje vremena kada će se kritički potencijal razvijen unutar strukturalizma osloboditi stega sistema koji je omogućio njegovo nastajanje. Kritička svest je u ekspanziji, jer otkriva mikro-značenja koja tvore sistem, pa sada kritika ne podrazumeva samo sveobuhvatnu promenu društvenog

poretka. Pobuna je sada, prema rečima Rolana Barta „pravi skup, tkivo svih naših očiglednosti, što će reći ono što bi se moglo nazvati zapadnom civilizacijom.”⁸⁷ Reč je dakle o destrukciji zapadnih vrednosti, koja se, kao u Bartovim *Mitologijama*, raspoznaje preko semiotike, koja raskriva malograđanske ideologije, ili mnjenje, za stare Grke — *doxa*. Strukturalizam je omogućio da se kod razgradnje *doxe* napada unutrašnja logika, odnosno model pojavljivanja ideoloških konstrukcija. Na udaru se sada, kroz raskrivanje značenja, nalazi princip rasuđivanja dominantne racionalnosti — odnosno, upravo vladajuća struktura — što zahteva dobro poznavanje načina na koji jezik operiše. Istina je da jezička subverzija preko jezika dotiče sve discipline, sve načine izricanja, ali ukidanje granica nije smelo da povuče ukidanje razlika između njih — prevelik (ispostaviće se i neostvariv) zadatak kom je težila strukturalistička paradigma. Strukturalizam stoga neće ostati imun na kritiku koju je stavio u pogon — jer i on skriva „podrazumevane” pretpostavke, čiji se *logos* mora dovesti u pitanje.

Zadržimo se na trenutak kod Rolana Barta, jer je to jedno od mesta na kojem se najjasnije očitava mutacija ili možda pre konvergencija strukturalizma u svoju *post* eru. Istaknuti dijahronijski, to jest anti-istorijski i anti-subjektivni pristup koji su srž *Nultog pisma* (Bart 1971) i *Elementa semiologije* (Bart 2015) vidljiv je delom i u *Mitologijama*: „Mit se konstituiše gubljenjem istorijskog kvaliteta stvari” (Bart 2013: 208), ali već tu na drugačiji način. Bart neće napustiti formalizam, „pražnjenje sadržaja” kao funkciju mita, ali on istoriju vraća pod veo kritike, vezujući je upravo za pitanje forme izraza: „Parodirajući jednu poznatu izreku, reći ću da nas malo formalizma udaljava od Istorije, ali nas mnogo formalizma u nju vraća.” Da bi raskrila ideologije koje leže u značenjima, semiologija ne može bez istorije, stoga mit pripada i jednoj i

87 Rolan Bart, razgovor sa Žoržom Šarbonijerom, France — Culture, decembar 1967, ponovo emitovano 21. novembra 1988 (Dos 2016: 281).

drugoj disciplini (Bart 2013: 202). Bart je u početku entuzijastični vinovnik strukturalizma, u toj meri ga zastupajući, da će ga Fransa Dos nazvati njegovom „majčinskom figurom” (Dos 2016: 113). Siromaštvo formalizma, vidljivo na kraju *Mitologija*, koje zapravo nije samo plod analize, već Bartove konstantne težnje da oslobodi bogatstvo značenja teksta, koji formalizam stalno redukuje, kulminiraće kod Barta u zaokret ka književnosti, najvidljivijem u delima *S/Z*, *Zadovoljstvo u tekstu*, *Fragmenti ljubavnog govora*. Taj novi Bart, sad već *poststrukturalista*, dugovaće mnogo, između ostalih, Juliji Kristevoj⁸⁸ i njenim pojmovima *intertekstualnosti* i *paragrama*— alatima koji su nastojali da subverzivno vrate subjekat, ali ne onako kako je bio poiman u zapadnoj metafiziici, već kao mnogostrukost, mnoštvo, koje omogućuje polisemiju ili, u bahtinovskom smislu, polifoniju.

Vraćanje pitanja mnoštva koje je uvijeno u subjekta i pitanja istoričnosti u strukturalističko razmatranje, s namerom da se iz konačnog pređe u *beskonačno* i da se iz statičkog pređe u *dinamičko*, biće dve glavne odlike kritike u poststrukturalizmu. Levi-Stros je imao pravo kada je iskoristio lingvistikku da raskine s pojmom *istorije* kao saučesnika zapadne metafizike, ali to ne znači da treba preći u antiistoričnost, te dopustiti da se diskurs osiromaši i postane plošan, jer istorija je ono što stvara kretanje, a kretanje pravi *razliku*— ne onu hegelijansku, dijalektičku, koja se prevazilazi, već onu po sebi— koja otvara različita značenja, ukazuje na strukture koje proizvode ta značenja, te na moći i logocentrizme koji upravljaju njima.

Velik je broj mislilaca za čiji kritički pristup bismo mogli reći da pripada poststrukturalističkom pravcu. Paradoksalno,

88 Premda je uticaj Kristeve neosporan, nije samo njen doprinos u pitanju. Bart ističe da je u tekstu *S/Z* namerno ukinuo imena svojih poverilaca, imenujući tu upravo one koji su omogućili dalje kretanje ideje od etape „strukturalizma”: Kristevu, Deleza, Deridu, Solersa, Mišela Sera... (Barthes, 1981: 78).

dvojica među njima, koji, pored Barta, možda i najupečatljivije simbolizuju ovaj prelaz, sistematično će izbegavati ili odbijati pripadanje ma kojoj struji mišljenja — reč je o Mišelu Fukou, i čoveku čija kritika (dekonstrukcija) poimence nije preskočila nijednog od spomenutih autora, Žaku Deridi. Arheologija, genealogija i dekonstrukcija, odnosno ničeanska i hajdegerijanska kritika, upetljane u klupko strukturalizma, doslovce će *stvoriti* „novu dimenziju, koju bismo mogli nazvati dijagonalnom” (Deleuze 1972: 48).

Mišel Fuko — Istorija kao kritika

Poststrukturalistički povratak istoričnosti možda se najbolje ogleda u Fukoovom radu pre svega, jer se njegovo delo mahom sastoji od niza empirijskih istraživanja istorijskog tipa. Iako je o svom empirijskom radu često iznosio teorijske i metodološke refleksije, njih je uvek shvatao kao propratna uputstva i razjašnjenja onoga što je težio da postigne istorijskim istraživanjima⁸⁹. Fukoovo shvatanje kritike takođe izvire iz ove istorijsko-empirijske orijentacije. Fuko kritiku vidi kao oblik istraživačkog dizajna, kao okvir u koji se njegova empirijska istraživanja smeštaju i koji ih usmerava. Način na koji kritika usmerava njegov rad pre svega proizlazi iz inherentno političke uloge koju kritička dimenzija pruža njegovim istraživanjima.

Kritičko usmerenje Fukoovih istraživanja sastoji se u ukazivanju na kontingentnost i konstruisanost različitih oblika društvenog života koji, budući da nemaju transcendentno utemeljenje, mogu izgledati drugačije. Dakle, na temelju istorijskih istraživanja, Fuko pokazuje da se poreklo formi društvenog života može pronaći jedino u samom ljudskom delanju. Kritika u njegovim istraživanjima podrazumeva

89 Te refleksije su najčešće imale oblik članaka i intervjuva, ali i monografije *Arheologija znanja* u kojoj Fuko izlaže istraživački metod koji je koristio do 1969. godine.

demontiranje i demobilisanje pretenzija na metafizičko utemeljenje društvenih formi. Istorijska istraživanja otkrivaju dimenziju slobode koja odlikuje ljudsko delanje, upravo jer ono nema fundament koji bi počivao izvan istorije delanja samog. Kritika ukazuje na postojanje višestrukih mogućnosti za organizaciju ljudskog života, pokazujući da on nije ukalupljen metafizičkim nužnostima.

Fuko je na početku svoje karijere, krajem pedesetih i početkom šezdesetih, bio inspirisan protostrukturalističkom metodologijom Žorža Dimezila. U skladu s njom, on je tragao za društvenim i kulturnim strukturama usled kojih je nastala ideja moderne zapadne racionalnosti i „ludilo” kao njena opozicija (Dos 2016: 64–65). U drugoj polovini šezdesetih Fuko u velikoj meri usvaja strukturalističku perspektivu i fokusira se na istraživanje diskursa. Ovo usmerenje kulminira objavljivanjem knjige *Reči i stvari* (*Les Mots et les Choses*) u kojoj uvodi pojam *episteme*, konfiguracije koja se nalazi ispod nivoa diskursa i uslovljava njegove moguće varijacije (Fuko 1971: 63). Ovaj pristup se odlikuje sinhronim usmerenjem, uobičajenim za strukturalizam, usled čega Fuko nije u stanju da objasni istorijski proces promene epistema, što je bila glavna kritika upućena njegovom radu u ovom periodu (Paras 2006: 28; Eribon 2014: 159).

Već od kraja šezdesetih sa *Arheologijom znanja* (*L'archéologie du savoir*), a posebno sedamdesetih, u delima kao što su *Nadzirati i kažnjavati* (*Surveiller et punir*) i *Istorija seksualnosti* (*L'Histoire de la sexualité*), Fuko napušta strukturalističku perspektivu i uvodi pojam „prakse” kao svoj osnovni predmet proučavanja. On prakse vidi kao višestruke oblike ispoljavanja društvenog delanja pojedinaca — koje mogu imati diskurzivnu i nediskurzivnu dimenziju (Fuko 2010b: 296). Diskurzivna dimenzija prakse upućuje na razne oblike kreiranja značenja i regulisana je istorijski nastalim pravilima koja Fuko naziva „istorijski apriori” (Fuko 1998a: 43, 138). Kada je reč o nediskurzivnim praksama, Fuko ih obuhvata jednim od ključnih pojmova njegove filozofije: sve one potpadaju pod forme

sprovođenja i ospoljavanja „moći”, budući da se radi o interakcijama između pojedinaca kojima se pospešuje verovatnoća da će budući oblici društvenih delanja pratiti određeni model ophođenja (Fuko 2017: 301). Kao i u slučaju diskurzivne dimenzije, ova dimenzija praksi takođe je regulisana pravilima i Fuko ističe da se pravila međusobno uvezuju i kreiraju u sistem koji usmerava ne-diskurzivne prakse pojedinaca nezavisno od njihovih svesnih namera (Fuko 1982: 85).

Fuko koristi pojam „dispozitiva” ili „režima prakse” da označi heterogen skup diskurzivnih i ne-diskurzivnih aspekata praksi čija su pravila međusobno povezana i sadrže jedinstvenu logiku koju on često naziva „racionalnošću”⁹⁰ (Fuko 2012: 174). Važno je napomenuti da, prema Fukoovom shvatanju, pojedinci postaju subjektima kroz proces subjekcije/podređivanja logici dispozitiva (Foucault 2016: 25–26). Taj proces podrazumeva da pojedinac interiorizuje dominantne/vladajuće norme, usled čega njegovo delanje biva prilagođeno racionalnosti određenog dispozitiva. Tim putem pojedinac usvaja identitet/postaje društveni subjekt koji sopstvenim delanjem nadalje reprodukuje dispozitiv kojem je podređen/koji ga uslovljava/koji ga čini subjektom.

Fuko isprva koristi istraživački metod koji naziva „arheologijom”, čiji je cilj istraživanje načina na koji se istorijski formiraju pravila diskurzivne dimenzije prakse. Početkom sedamdesetih on proširuje sopstveni istraživački metod, da bi u svoja istraživanja uključio i ne-diskurzivne dimenzije. Inspirisan Ničeovom (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) *Genealogijom morala*, Fuko ovaj metod naziva „genealoškim” i teži da njime istraži istorijske procese formiranja dispozitiva. Tim putem on napušta sinhronijsko strukturalističko

90 Objašnjavajući koncept dispozitiva, Fuko tvrdi: „Ono što pokušavam da uočim pod tim imenom je, prvo, jedan dubinski heterogen skup koji sadrži diskurse, institucije, arhitektonska uređenja, regulatorne odluke, zakone, administrativne mere, naučne iskaze, filozofske, moralne, filantropske postavke, ukratko: izrečeno kao i neizrečeno” (Fuko 2012: 174).

usmerenje i okreće se istraživanju istorijske dinamike pravila diskurzivne i ne-diskurzivne prakse.

Upravo genealoški metod treba da pokaže da logika određenog istorijskog dispozitiva nije utemeljena u vanistorijskim nužnostima. Genealoško istraživanje u tom smislu prikazuje dispozitive kao ishode niza istorijski kontingentnih događaja (Urošević 2022: 750). Genealoška istraživanja dele se u dva segmenta koja Fuko naziva „provenijencijom” i „emergencijom”. Provenijencija⁹¹ podrazumeva istraživanje istorijskih sukoba između različitih aktera i praćenje odnosa moći koji se u tim sukobima formiranju (Fuko 2010a: 65–67). Emergencija⁹² podrazumeva praćenje procesa kojima se putem tih sukoba pravila različitih praksi međusobno uvezuju i usklađuju, što dovodi do formiranja režima prakse kao sistematizovanog načina reprodukcije praksi kroz vreme (Fuko 2010a: 67–73).

Fuko genealogiju smešta u specifičnu misaonu tradiciju za koju tvrdi da nastaje od šesnaestog veka uporedo sa nastankom modernosti. Ako je modernost sinonim za nastanak „upravljačkog dispozitiva”⁹³ (Fuko 2014), misaonu tradiciju koja se razvija paralelno, Fuko naziva „kritikom” i tvrdi da ona nastaje kao reakcija na specifičan dispozitiv koji se javlja u ovom periodu (Fuko 2018: 36–39). Kritika je „kritična” prema „pastirskoj” dimenziji dispozitiva, čiji su koreni u hrišćanskoj religijskoj praksi (Fuko 2014: 150–171).

Fuko kritiku naziva „kulturnom formom”, „etosom” ili „vrlinom” i shvata je kao heterogen skup praksi i diskursa koji su usmereni ka suprotstavljanju upravljačkom dispozitivu. Kritika je „voljna nepokornost”, a njen je cilj otpor snopu znanja i moći koji se formira u upravljačkom dispozitivu (Fuko

91 Ovo je Fukoovo shvatanje Ničeovog pojma *Herkunft*.

92 Ovaj pojam Fuko formira na osnovu Ničeovog pojma *Entstehung*.

93 Fuko prati širenje njegove racionalnosti na različite institucije, poput radnih organizacija, škola, bolnica, vojske. Ipak, svakako je najpoznatije Fukoovo istraživanje institucije zatvora u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* (Fuko 2005; Fuko 1997).

2018: 41–45). Taj otpor Fuko preuzima kao deo sopstvenog genealoškog rada, ukazujući na to da se on može videti kao proizvodnja oruđa namenjenog praktičnoj upotrebi u političkim borbama (Fuko 1998b: 20). On, dakle, ne teži vrednosnoj neutralnosti u svom teorijskom radu. Predmete svojih istorijskih istraživanja često je birao u skladu sa političkim sukobima koji su bili aktuelni u njegovom vremenu.⁹⁴

Usled takvog kriterijuma za izbor istraživačkog predmeta Fuko je svoja genealoška istraživanja drugačije nazivao „istorijama sadašnjosti” (Fuko 1997: 32). Naime, kritička dimenzija njegovih genealoških istraživanja, koja se ogleda u ukazivanju na kontingenciju uređenja određenih dispozitiva, blisko je povezana sa angažmanom koji ih pokreće i na koji podstiču. Fuko bira predmet istraživanja u skladu sa aktuelnim političkim sukobima upravo jer oni ukazuju na krhkost određenih dispozitiva, a samim tim i na mogućnost njihove transformacije⁹⁵ (Foucault 1988: 154–155). Usled toga on smatra da njegova genealoška istraživanja mogu biti iskorišćena kao oruđe u političkim borbama oko tih transformacija, ukazujući na moguće tačke sukoba iz kojih se logika funkcionisanja dispozitiva može transformisati (Fuko 2018: 70–71).

Fuko svoj genealoški metod naziva „delatnom istorijom” i ističe da je njegova svrha „uvodenje diskontinuiteta u samo

94 Fuko takođe ističe da je istraživačke predmete birao i u skladu sa ličnim problemima sa kojima se susretao usled čega tvrdi da je svako njegovo istraživanje svojevrsni „fragment autobiografije” (Foucault 1988: 156).

95 Fukoovo poznavanje aktuelnih političkih sukoba u njegovom vremenu pre svega proizilazi iz činjenice da je u tim sukobima lično učestvovao. Na primer, njegov izbor zatvora kao predmeta istraživanja pre svega je rezultat učestvovanja u radu „Grupe za informisanje o zatvorima” (*Groupe d'Information sur les Prisons*), organizacije čiji je Fuko bio istaknut član početkom sedamdesetih godina. Ova grupa bavila se prikupljanjem i objavljivanjem iskustava zatvorenika, ali i organizovanjem protesta i predlaganjem mogućih reformi institucije zatvora. Neki od istaknutih članova ove organizacije su bili: Žil Delez (*Gilles Deleuze*), Žak Ransijer (*Jacques Rancière*), Žan-Klod Paseron (*Jean-Claude Passeron*), Žak Donzelo (*Jacques Donzelot*) i dr. (Eribon 2014: 271–280).

naše biće” (Fuko 2010a: 74–75). Drugim rečima, uloga njegovih genealoških istraživanja je ukazivanje na arbitrarnost svega za šta u našem istorijskom periodu mislimo da je nužno i nepromenljivo u društvenim institucijama i čovekovom biću. Usled toga Fuko smatra da je efekat genealoških istraživanja „desubjektivacijski” (Fuko 2018: 57–59). Iz tog razloga on ističe da je jedan od zadataka genealoškog metoda „razlaganje identiteta” (Fuko 2010a: 84–85).

Kritičko usmerenje Fukoovog genealoškog metoda suštinski je nenormativno. On u svom radu ne konstruiše poželjan oblik organizacije dispozitiva. Njegova se istraživanja pre mogu videti kao „rad na granicama”, to jest kao ispitivanje opravdanosti ograničenja koja su u nekom istorijskom periodu postavljena mogućim oblicima ljudskog delanja i subjektivnosti (Fuko 2010c: 427–428). Ako se postojeći dispozitivi u izvesnom istorijskom periodu vide kao istorijski nastali sistemi pravila koja ograničavaju moguće varijacije ljudskog delanja, onda se Fukoov rad može videti kao „transgresija”, odnosno kao otvaranje mogućnosti da se te granice prekorače (Foucault 1998: 69–89). Time nastupa „nedefinisani rad slobode”, to jest otvaranje mogućih prostora za eksperimentisanje sa različitim oblicima ljudske egzistencije (Fuko 2010c: 429). Možemo reći da etički aspekt kritičke dimenzije Fukoovog rada podrazumeva konstantno iskušavanje granica koje se u određenim istorijskim periodima postavljaju mogućim oblicima ljudske egzistencije kao i afirmaciju mnoštva mogućnosti za ljudsku egzistenciju, koja se nalazi izvan tih ograničenja (Urošević 2021: 298–299).

Žak Derida — Kritika kao dekonstrukcija

Delo Žaka Deride neodvojivo je od pojma dekonstrukcije. Baš ta reč, „dekonstrukcija”, donela je Deridi s jedne strane veliku akademsku slavu, pre svega na američkom tlu — te ušla vrlo brzo u svakodnevni govor i pop kulturu u kojoj se održala sve do danas — a s druge strane, ona je donela stranputice u

razumevanju njegove filozofije, kao i vulgarizacije i instrumentalizacije kojima se i sam Derida za života protivio. Dakle, šta je, ili šta nije, dekonstrukcija? Odgovor na ovo pitanje ne može biti jednoznačan i definitivan, jer Derida nigde ne nudi sveobuhvatnu definiciju pojma, već se, naprotiv, upinje da čin dekonstrukcije zaštititi od smisaonih međa i krutih granica koje karakterišu jasno definisane pojmove. Ipak, znamo da dekonstrukcija, kako kaže sam Derida, nije, ili barem ne bi trebalo da bude: ni metoda, ni analiza, pa čak ni kritika u svom osnovnom ili kantovskom smislu — jer sredstva i ciljevi ove tri teoretske prakse predstavljaju upravo suštinske teme i objekte dekonstrukcije (Derrida 1991: 273). Ipak, ovo ne znači da se o pojmu dekonstrukcije ništa eksplikativno ne može reći. Naime, inspiraciju za reč „dekonstrukcija” Derida crpi početno iz Hajdegerove (*Martin Heidegger*) filozofije i njegovih termina *Destruktion* i *Abbau*, koji ne označavaju samo uništenje (kao što bi se moglo pomisliti na prvi mah), već i raščlanjivanje, razgrađivanje koje treba biti shvaćeno kao „proces hermeneutičkog i kritičkog raščinjavanja filozofskih koncepata, koji za cilj imaju pronalazak uvida koji su ih izvorno motivisali” (Wrathall 2021: 223). Međutim, Derida odmiče od ove inicijalne strategije koju nalazi kod Hajdegera, te kao glavni i jedini cilj dekonstrukcije ne vidi pronalazanje (pozitivnih) izvornih uvida koji su motivisali stvaranje određenih filozofskih koncepata, već pre negativni, potisnuti kontekstualni višak koje ih je (nesvesno) oblikovao:

‘Dekonstruisati’ filozofiju bilo bi, dakle, misliti strukturisanu genealogiju koncepata filozofije na najodaniji, unutrašnji način — ali i istovremeno ustanoviti, iz određene spoljašnjosti koju filozofija ne može kvalifikovati ili imenovati, šta je ova istorija bila u stanju da prikrije ili zabrani, čineći sebe istorijom pomoću ovog donekle interesom motivisanog potiskivanja. (Derida 1981: 6)

U tom smislu, dekonstrukcija tretira filozofeme (baš kao i sve druge tekstove kulture) kao simptome nečega što se u istoriji filozofije nikada nije moglo načiniti *prisutnim*, nečega što takoreći „*nigde nije prisutno*”. Time, ona postavlja pitanje prisustva kao takvog, odnosno dovodi u pitanje shvatanje *bića kao prisustva*, što ujedno čini i osnovnu karakteristiku njenog (ma koliko specifičnog) kritičkog poduhvata.

U svoja tri kapitalna dela (*O gramatologiji*, *Pisanje i razlika*, *Glas i fenomen*), koja su objavljena 1967. godine, Derida sebi postavlja jedan sveobuhvatan cilj — dekonstrukciju zapadne metafizike, odnosno, dekonstrukciju *metafizike prisustva*. Glavna meta njegove dekonstruktivističke kritike tako biva centralnost izgovorene reči za zapadnu filozofiju, fenomen koji on naziva *logocentrizmom* (a kasnije i *falogocentrizmom* — uvodeći i falusnu funkciju *logosa* u igru, kako bi naglasio njegovu hegemonu poziciju u zapadnjačkom mišljenju). Naime, Deridin osnovni argument u formulisanju kritike metafizike prisustva je da, od Platona do Hegela, ili još bolje, od presokratovaca do Hajdegera, *logos* zauzima povlašćenu poziciju izvorišta istine (Derrida 1967a: 11–12). Govor, kao garant prisustva, tako dobija na značaju nauštrb pisanja, koje je pak subjekat sistematskog potiskivanja i istorijske represije još od Platona naovamo; potiskivanja, koje, kaže Derida, „konstituiše izvor filozofije kao *episteme*, a istine kao jedinstva pojmova *logos* i *phone*” (Derrida 1967b: 293). Koncepti kao što su suština, istina, egzistencija ili biće, utemeljuju svoje značenje u direktnom prisustvu posredstvom govora. U kanonu zapadne metafizike, značenje se uspostavlja samo na bazi prisustva na kom se ono temelji, pa su tako za Platona ti temelji ideje, za Rusoa strasti, a za Huserla čista svest; i sve one se samodokazuju i materijalizuju, dobijaju smisao, kroz govor. Nadalje, referišući se na Aristotela (*Aristotle*), Derida pokazuje kako je navodno upravo govor taj koji je blizak duši, da su izgovorene reči direktni simbol mentalnog iskustva, dok pisana reč predstavlja tek simbol izgovorene reči (Derrida 1967a: 22). I Sokrat je, kako navodi Derida u epigrafu prvog

poglavlja *Gramatologije*, citirajući Ničea, onaj koji *ne piše*. Imajući ovo u vidu, centralni zadatak Deridine dekonstruktivističke kritike biće da vrati dostojanstvo i primat pismu, a on će to učiniti tako što će razviti svojju neortodoksnu nauku gramatologije.

Prema Deridi, u zapadnoj tradiciji postoje dve vrste pisma. Prva vrsta pisma je *logocentrična*, a to pismo je dakle fonetsko, alfabetsko i nerazdvojivo od glasa, reči, subjekta i logosa; ono je „dobro” i „poželjno”, jer služi internim zahtevima jezika i proliferaciji glasa (Derrida 1972a: 186). Drugu vrstu pisma Derida naziva arhipismom i ono je na delu na samom izvoristu smisla. Arhipismo (ili arhipisanje: na francuskom jeziku reč *écriture* pruža oba ova značenja) mnogo je apstraktniji koncept, u kom se pisanje događa *pre* govora i *pre* pisma samog. Arhipismo nema mesto na kom počiva, kao što logocentrično pismo počiva u jeziku, te tako prkosi metafizici prisustva; a ako se ono negde dá naći, onda bi taj prostor morao biti sličan Platonovoj hori (*khôra*) — mestu koje označava granicu smisla, odnosno prelingvističko izvoriste subjekta. Koja bi, dakle, mogla biti uloga arhipisma? Mogli bismo reći, a da ne pogrešimo, srazmerno obrnuta ulozi klasičnog pisma. Ako logocentrično pismo garantuje *identitet* (pre svega glasa i pisma), ako se njime organizuje istina shodno lingvističkom kodu i logici, a kroz njega proizvodi sled i hijerarhija u društvenim odnosima — arhipismo je sve tome suprotno. Arhipismo pokazuje da „prirodan” i „izvorni” jezik nikada nije postojao, te da je on uvek već bio inficiran pismom i pisanjem: „Radi se o tome da arhipismo, pokret razlike i odlaganja [*différance*], koji otvara ujedno, kroz jednu te istu mogućnost, temporalizaciju, odnos prema drugom i prema jeziku, ne može, utoliko što je uslov svakog lingvističkog sistema, biti deo lingvističkog sistema kao takvog, biti situiran kao objekat u njegovom polju” (Derrida 1967a: 88). Arhipismo je arhifenomen kojim se uspostavlja razlika u jeziku, razlika koja je uslov postojanja lingvističkog sistema označitelja, koji se ne da obuhvatiti metafizikom

prisustva. Stoga, koncept arhipisma ne može ni u čemu obo-
gatiti pozitivnu, imanentnu i naučnu deskripciju lingvistič-
kog sistema, ali zato radikalno menja tačku gledišta s koje
taj sistem možemo posmatrati i preokreće tradicionalnu
situaciju u korist pisma, čineći ga uvek već prethodećim
govoru.

Arhipismo se dodatno objašnjava praktično sinonimnim
pojmom traga i/ili arhitraga, što Deridinoj gramatologiji kao
kritici metafizike prisustva pridaje dodatnu ontološku dimen-
ziju. U filozofiji dekonstrukcije, koncept traga označava *odsus-
tvo prisustva i uvek već odsutno prisustvo* koje je izvorište, ili
izvorište izvorišta svakog prisustva. Trag kao takav predstavlja
pomenuti sadržaj potisnutog iz istorije filozofije, dakle njen
nesvesni sadržaj, njenu apsolutnu spoljašnjost. Trag je katego-
rija koja prethodi pismu kao takvom, te različitim pismima,
grafičkim kodovima itd. (Derrida 1967a: 109), ali i govoru kao
specifičnoj vrsti pisanja. Trag kao zajednički koren pisanja i
govora nedostupan je znanju i nauci (ibid.), ali on ipak proizvo-
di nešto što je apsolutno bez spoljašnjosti, što prema Deridi
prožima sve saznatljivo biće, a ne zahteva prisustvo. To je tekst.

Upravo se tekst smatra jednim od glavnih objekata dekon-
strukcije, osnovnim terenom njene kritičke aktivnosti. Nada-
leko je čuven Deridin citat koji je u značajnoj meri obeležio
postmodernizam i poststrukturalizam, a koji glasi „Nema
ničega izvan teksta”.⁹⁶ Ono što Derida tvrdi povodom te svoje
teze, ili, može se slobodno reći, ovog aksioma dekonstrukcije,
jeste sledeće: „Predložiti da nema ničega izvan teksta, ne zna-
či utešiti se u unutrašnjosti jednog unutra ili jednog auto-iden-
titeta, već posmatrati kako tekst afirmiše spoljašnjost” (Derrida
1972a: 47–48). Dakle, tekst afirmiše ono što nije prisutno ili
se načelno takvim predstavlja. Tekst je, za razliku od dela ili

96 Pun citat, odnosno kraj rečenice i nastavak ove propozicije glase
ovako: „Nema ničega izvan teksta — jedan tekst se treba čitati samo
u svojoj sopstvenoj teksturi, bez referenta, ni transcendentalnog
označenog, ni van-teksta” (Derrida 1967a: 227).

knjige, beskonačan i neomeđen. Pritom, prema Deridi, sve je tekst: video igre ili Šekspirove drame, Platonova *Država* ili jelovnik u restoranu brze hrane, uspavanka za decu, Pikasova *Gernika*, predsednički govor ili signal Morzeove azbuke koji priziva pomoć za brod koji tone, podjednako su tekst i među njima ne postoje hijerarhijski odnosi, kao što ne postoji ni *spoljašnja* referentna tačka (bila ona Istina, Bog ili Bivstvo) prema kojoj bi se takva hijerarhija orijentisala. Imajući u vidu da svi ovi fenomeni poseduju teksturu teksta, oni su svi deo konteksta koji ruši opoziciju između unutrašnjosti i spoljašnjosti, insistirajući na odnosu. Tako Derida u jednom kasnijem spisu, odgovarajući na kritike američkog filozofa Džona Serla (John Searle), piše: „Ne postoji ništa izvan konteksta: dekonstruisati znači uzeti u obzir ovu 'a priori' strukturu', u kojoj analiza nikada nije politički neutralna”.

Da li ovo onda znači da, ako je „sve tekst”, nema nikakve razlike između različitih tekstualnih sadržina i njenih elemenata? Da nema referentne tačke koja bi služila da se takva razlika uspostavi? Maločas smo rekli da nema *spoljašnje* referentne tačke koja bi uspostavila razliku, što ne znači da unutrašnji referent, imanentan tekstu, ne postoji. Kako bi se shvatio načelni paradoks ove pretpostavke, neophodno je uvesti još jedan čuveni deridijanski ne- ili kvazikoncept, a to je neprevodivi neologizam pod imenom *différance*.⁹⁷ Reč *différance* Derida gradi od standardne reči *différence* koja znači „razlika”, zamenjujući slovo „e” slovom „a”, kako bi razliku načinio (barem fonetski) nerazdvojjivom od „odlaganja”; odnosno

97 Izvorna reč je zadržana zato što smatramo da najbolje izražava smisao koji joj Derida pridaje; ipak treba spomenuti prevodilačka rešenja koja su pokušala da je uvedu u naš jezik. Jedan, svakako prihvatljiv vid rešenja, jeste „razlika” kojom Milorad Belančić pokušava da sačuva Deridinu ideju da promena nije uočljiva u izgovoru, već samo u pisanju. Videti: Belančić 2005, *Razlozi za dekonstrukciju*, Beograd: Krug 97ff. Drugo rešenje nalazimo u *razluka* Vladimira Milisavljevića. Videti: Derida, Žak, 1993, *Razgovori*, preveo s francuskog: Vladimir Milisavljević, Književna zajednica Novi Sad — Oktoih Podgorica.

glagola „odlagati” („*différer*”). U tekstu, *différance* je referenca koja se upisuje u prisustvo, baš kao i razlika koju tekst prihvata kao referencu (Derrida 1990: 253). Tekst ne briše spoljašnju (transcendentnu) referencu (Istinu, Boga, Bivstvo i sl.), već je inkorporira u tekst stavljaajući je na isti nivo kao i sve druge označitelje, čineći tako da *différance*, razlika i odlaganje — kvalitativni, vremenski i prostorni razmaci između svih označitelja — postane jedina referentna vrednost smisla. Stoga, „*différance* nije koncept, već mogućnost konceptualnosti, pokret razmaka koji proizvodi razlike” (Derrida 1972b: 11). *Différance* je u tom smislu, na neki način, *stariji* pojam od arhipisma, traga ili teksta: „*Différance* je izvorna struktura: otvaranje istorije i istoriciteta kao takvog” (Derrida 1967b: 47).

Da li je posle ovog kratkog pregleda moguće odgovoriti na pitanje koje smo postavili na početku odeljka o Deridi: šta je dekonstrukcija? U filozofskim i teoretskim priručnicima neretko dobijamo odgovore na ovo pitanje, pa tako: dekonstrukcija je rušenje binarnih opozicija zapadne kulture (čovjek/životinja, muškarac/žena, odrasli/deca...), dekonstrukcija je detaljan način čitanja književnih i filozofskih tekstova (*close reading*), dekonstrukcija je čin uspostavljanja veza između teksta i smisla itd. Sve ove definicije, iako ne neophodno netačne, fundamentalno su nepotpune. Razlog tome je što je dekonstrukcija (kao i sama *différance*), beskonačan proces koji izmiče svakoj definiciji. Kao takva, ona je „više od jednog jezika” (Derrida 1988: 38) i „otvorenost ka onome što dolazi” (Derrida, Stiegler 1996: 29) — dekonstrukcija „ne želi moguće, već nemoguće” (Derrida 1987: 26–27). Na kraju, postoji ipak možda jedna jedina definicija (u strogom smislu te reči), koju je Derida dao dekonstrukciji, a ona glasi: „Dekonstrukcija je pravda — svuda gde postoji, svuda gde je dekonstrukcija moguća kao iskustvo nemogućeg, ima pravde” (Derrida 1994: 35) — jedne izvesne pravde, pravde koja dolazi, a pred kojom je zapadna metafizika i filozofija, sve do Žaka Deride, uspevala da zatvori oči i zapuši uši.

Ka zaključku: Otključavanje kritike — stvaranje

Teorija smisla i teorija znaka, dva su pristupa koja se mešaju u istoriji mišljenja. Može biti da i teorija znaka govori o nekom smislu — smislu koji je proizvod unutrašnjih igara strukturnih zavisnosti, Riker će ga (*Paul Ricœur*) nazvati eksplikativnim; a koji stoji naspram interpretativnog, onog koji je otvoren za jedan smisao koji se razvija u spoljašnjosti (Riker 1989: 1079).

Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu omogućila je stalnu komunikaciju između dva pomenuta nivoa, do tada zasebnih svetova, koji su ostajali u svojoj izolaciji. Na samom početku rekli smo da je u ovom periodu došlo do „kulminacije kritičke svesti”. Tu kulminaciju možemo pokušati da izrazimo jednim pojmom, koji je šav između strukturalističke i poststrukturalističke kritike i ujedno jedan od njenih najvažnijih aspekata — pojmom *stvaranja*. Jasno je zašto je *post* period, u svom begu ka književnosti (koji smo videli kod Deride i Barta), u potrazi za smislom, koji je uvek *razlika*⁹⁸ i koji je uvek u nastajanju, u dolaženju, nesvodiv na jedan okoštali formalizovani poredak, predstavljao zahtev za stvaranjem, ali ne treba smetnuti s uma da je upravo *strukturalizam* taj koji je stvaranje omogućio — time što je omogućio da se uvidi, da se pokaže, raskrije struktura koja proizvodi jedan poredak, diskurs, smisao, i tako sprečava stvaranje novog. Dakle, prvi korak bio je odvojiti kritiku od njene usmenosti ka značenju, snabdeti je alatima da bi mogla da destruiše velike sisteme koji ta značenja proizvode, zatim je poststrukturalizam odvojio kritiku od ma kojeg sistema, čineći je nezavisnom, oslobađajući njen plodonosni potencijal.

Stoga, premda je reč o sumiranju kritike (uvek suvislom i neuspešnom — uvek u odlaganju), prigodno je završiti ovaj odeljak nagoveštavajući onu filozofiju koja sa stvaranjem održava neraskidivu vezu — onu Žila Deleza. Ukoliko je Derida osmislio kritiku (dekonstrukciju) koja funkcioniše po strukturalističkim

98 A ta *razlika* uvek je i deridijanska *razlika*.

principima, a u biti je izrazito antistrukturalistička, onda je Delez uspeo da napravi strukturu koja je antistrukturalna, sistem koji sebe rasejava, pluralizuje, i uvek iznova otvara. Premda elemente unutar strukture definiše mesto koje oni zauzimaju u toj strukturi, sama struktura nikada nije zatvorena ili konačna. Ona to možda i jeste, ali samo u svojoj virtualnosti, no jedine strukture o kojima možemo da govorimo zapravo su već aktualizovane, a kao aktualizovane, one su uvek nedovršene, uvek sa „praznim poljem” (*la case vide*) unutar sebe, koje omogućava slobodu (Delez 2020: 57)

Stvaranje je zadatak kritike, a kritika stvara pojmove; no, pošto pojmovi strukturalizma p(r)okazuju represivnu funkciju koja zauzdava svaku kreativnost, potrebno je uvesti nove pojmove. Tako će se i pojam koda zameniti pojmom *fluksa*. „Pisanje je fluks, a ne kod”, reći će Delez (Delez 2015: 16). Nema više prostora za „Označiteljskog Subjekta”, ideja doznačavanja pomoću transcendencije (pa makar ona bila i prazno nesvesno) odbacuje se — postoje samo *procesi*. Procesi pokazuju da diskurzivne prakse nisu na planu transcendencije, već imanencije, i da ne upućuju na aktivnost subjekta, već na pravila kojima je subjekat potčinjen — koji onda mogu biti prevaziđeni.

Obogaćena fazama koje smo nastojali da sumiramo unutar odrednica strukturalizma i poststrukturalizma, kritika nastavlja da se kreće, razvijajući se kod Deleza u dva impozantna pravca, jedan oličen u *Razlici i ponavljanju* (Delez 2008) (Ostojić 2021: 269), u kojem će se pojmovi *razlike* i *Drogog* usmeriti protiv vladajućih „slika mišljenja”, i drugi koji će tvoriti „antistrukturalističku ratnu mašinu” (Dos 2019: 282) (naravno, reč je o delu *Kapitalizam i šizofrenija: Anti-Edip* [Delez, Gatari 1990]) koje nastaje kroz saradnju sa Feliksom Gatarijem. Ova dva pristupa možda će najbolje prikazati topologiju i ulogu kritike (u dolasku) koja je obeležila ovaj period: „kritika mora biti totalna i pozitivna ako je kritika: totalna jer 'ništa ne sme da joj izmake'; pozitivna, afirmativna, jer ako ograniči moć saznanja, oslobodiće druge, do tada, zanemarene moći” (Delez 199: 106).

Bibliografija

- Bart, Rolan (2013), *Mitologije*, preveo Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- Bart, Rolan (2015), *Elementi semiologije*, preveo Ivan Čolović, Beograd: xx vek.
- Barthes, Roland (1981), *Le Grain de la voix*, Paris: Le Seuil.
- Darwin, Charles (2003), *On the Origin of Species*, Peterborough: Broadview Press.
- Deleuze, Gilles (1972), *Un nouvel archiviste*, Scholles, Michigan: Fata Morgana.
- Delez, Žil; Gatari, Feliks (1990), *Anti-Edip*, prevela Ana Moralić, Sremski Karlovci: IKZS.
- Delez, Žil (1999), *Niče i filozofija*, Beograd: Plato.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, preveo Ivan Milenković, Beograd: Fedon.
- Delez, Žil; Kler Parne (2009), *Dijalozi*, prevela Olja Petronić, Beograd: Fedon.
- Delez, Žil (2015), *Pregovori*, preveo Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- Derrida, Jacques (1967a), *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida Jacques (1967b), *Écriture et différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1972a), *Positions*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1972b), *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1981), *Dissemination*, Chicago: Univerity ofChicago Press.
- Derrida, Jacques (1988), *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1990), *Limited Inc.*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1991), „Letter to a Japanese Friend”, u Peggy Kamuf (prir.), *A Derrida Reader. Between the Blinds*, New York: Columbia University Press, str. 269–276.
- Derrida, Jacques (1994), *Force de loi*, Paris: Galilée.

- Derrida, Jacques (1996), *Échographies de la télévision*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1998), *Psyhé. Invention de l'autre*, Paris: Galilée.
- Dirkem, Emil (2012), *Pravila sociološke metode*, prevela Olja Petronić, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Dor, Joël (1985), *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris: Denoël.
- Dos, Fransoa (2016), *Istorija strukturalizma 1. Polje znaka*, prevela Olja Petronić, Loznica: Karpos.
- Dos, Fransoa (2019), *Istorija strukturalizma 2. Napolje sa znakom*, prevela Olja Petronić, Loznica: Karpos.
- Eribon, Didier (2014), *Mišel Fuko: Biografija*, Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (1982), *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*, Beograd: Prosveta.
- Foucault, Michel (1988), *Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge.
- Fuko, Mišel (1998a), *Arheologija znanja*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel (1998b), *Treba braniti društvo*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Foucault, Michel (1998), „A Preface to Transgression”, u Michel Foucault, *Aesthetics, Method and Epistemology*, James D. Faubion (prir.), New York: The New Press, str. 69–89.
- Fuko, Mišel (2005), *Psihijatrijska moć*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (2010a), „Niče, genealogija, istorija”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 59–88.
- Fuko, Mišel (2010b), „Prašina i oblak”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 281–313.
- Fuko, Mišel (2010c), „Šta je prosvetćenost?”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 412–433.
- Fuko, Mišel (2012), *Moć i znanje*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel (2014), *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*, Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Foucault, Michel (2016), *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuko, Mišel (2017), „Dva ogleđa o subjektu moći”, u Hjubert. L. Dražfus i Pol Rabinov (prir.), *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*, Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 286–309.
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika?”, Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga, str. 35–92.
- Guérault, Martial (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier.
- Kojeve, Alexandre (1990), *Kako čitati Hegela*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Lakan, Žak (1983), *Spisi*, preveli Radoman Kordić, Danica Mijović i Filip Mijović, Beograd: Prosveta.
- Levi-Stros, Klod (1989), *Strukturalna antropologija*, preveo Anđelko Habazin, Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Stros, Klod (1998), „Uvod u delo Marsela Mosa”, u Klod Levi-Stros, *Sociologija i antropologija (1)*, prevela Ana Moralić, Beograd: Biblioteka XX vek, str. 11–58.
- Levi-Stros, Klod (1999), *Tužni Tropi*, prevela Slavica Miletić, Beograd: Zepter Book World.
- Levi-Stros, Klod, (2008), *Mitologike, Presno i pečeno*, preveo Danilo Udovički, Novi Sad: Prometej.
- Ostojić, Aleksandar (2021), „Simulakrum i kritika: Delezovo tumačenje Platon(izm)a”, *Kritika 2* (2): 259–272.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.5732508>
- Mos, Marsel (2018), *Ogled o daru*, prevela Ana Moralić, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Paras, Eric (2006), *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, New York: Power Press.
- Sosir, Ferdinand de (1996), *Kurs opšte lingvistike*, preveli: Dušanka Točanac Milivojević, Milorad Arsenijević, Snežana Gudurić, Aleksandar Đukić, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Trubeckoj, Nikolaj (2016), *Načela fonologije*, preveli Vesna Berić i Andrija Berić, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Urošević, Milan (2021), „Pravila praksi: O metodologiji u radu Mišela Fukoa”, *Etnoantropološki problemi n. s. 16* (1): 283–302. <https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.12>
- Urošević, Milan (2022), „Politika i teorija — 'tri oblika politizacije metoda', neoliberalizam i zaokret ka proučavanju subjektivnosti u radu Mišela Fukoa”, *Etnoantropološki problemi n. s. 17* (2): 741–770. <https://doi.org/10.21301/eap.v17i2.12>
- Wrathall, Mark, A (2021), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaharijević, Adriana (2020), *Život tela. Politička filozofija Džudit Butler*, Novi Sad: Akademska knjiga.