

<https://doi.org/10.21301/eap.v13i3.12>

Jelisaveta Blagojević

*Fakultet za medije i komunikacije
Univerzitet Singidunum, Beograd
jelisaveta.blagojevic@fmk.edu.rs*

Mirjana Stošić

*Fakultet za medije i komunikacije
Univerzitet Singidunum, Beograd
mirjana.stosic@fmk.edu.rs*

Odnosi treće vrste: kriza, kritika i politika

Apstrakt: U ovom tekstu biće reči o Blansoovom (Maurice Blanchot) konceptu odnosa treće vrste i njegovim političkim implikacijama. Ove odnose ne karakteriše neko specifično svojstvo, već upravo odsustvo tih svojstava. Na taj način, *autrui* izmiče svim tradicionalnim dihotomijama karakterističnim za zapadnoevropsku tradiciju mišljenja: biće i ništavilo, subjekt i objekt, ja i drugi, prisustvo i odsustvo. Rečima Roberta Esposito (Roberto Esposito), Blansoov *autrui* je možda najbolje definisati kao ono što je smešteno „na mestu ukrštanja na kom se jedno neprestano prevodi u drugo: ništavilo se prevodi u biće, prisustvo je ispražnjeno odsustvom, unutrašnjost se izliva u spoljašnjost“.

Mišljenje i politika koji nisu oruđa moći, vlasti i održanja *statusa quo* čini se da su, danas više nego ikad, u rukama odnosa „treće vrste“, mesta na kojima se ukrštaju, prepliću i poništavaju pozicije subjekta i objekta, „nečasnih ljudi“, Lokovog (John Locke) papagaja, Deridine (Jacques Derrida) mačke, Nansijevih (Jean-Luc Nancy) „srca“, Melvilovog (Herman Melville) pisara Bartlbija i drugih. Jedino sa ovih mesta moguće je postaviti, toliko neophodna, drugačija pitanja – pitanja na koja su iz današnje perspektive odgovori još uvek nemislivi.

Ključne reči: politika, *autrui*, „odnosi treće vrste“, nemislivo, kriza, kritika, politika, drugost.

„Upad stranog tela u mišljenje“ (Nancy 2008, 163)

*Da bismo poželeli strancu dobrodošlicu, neophodno je, pre svega, steći iskustvo njegovog upada.
Jean-Luc Nancy, “The Intruder“*

U tekstu „L’Intrus“ (2000) Žan-Lik Nansi (Jean-Luc Nancy 2000) započinje ispovest tela, koje se suočava sa radikalnom (dvostrukom) stranošću jednog

organa, naime, „srca“. Nansi se u mnogim svojim tekstovima bavio pitanjem srca i njegove konačne neuhvatljivosti u jeziku i mišljenju. Deset godina pre nastanka ovog teksta-tela, Nansi je podvrgnut kompleksnoj operaciji transplantacije srca i nepodnošljivim posledicama imunoloških reakcija na „strano telo“, na stranca kao takvog, kao i čitavom farmakopoetičkom preoblikovanju (možda čak i zamenjivanju, ili čak i prenameni) vlastitog tela. Budući da je naslov ovog tela-eseja „Uljez“, Nansi insistira na tome da stranac nužno mora ostati uljezom, nametnikom, onim koji upada i uznemirava. Pored toga, stranac nikada nije tek pristigao, dospeo nego je ono uvek dolazeće, ono što istrajno pristiže: „bez prava ili familijarnosti, ne prema običaju, biću, već upravo suprotno tome, kao remećenje, nevolja usred intimnosti“ (Nancy 2008, 161). Neophodno je ipak skrenuti pažnju na kontekst presađivanja srca („možda srca crne žene“), koje se na ovom mestu razmatra u isti mah kao uljez, ali i kao „poklon“, odnosno kao poklon drugog – „tajna, utvarna složenost ili intimnost između drugog i mene“ (Nancy 2008, 166). Ova relacija koja dočekuje upad stranca, uljeza i poklona, omogućava „nekomunikativno u komunikaciji“ i izvesno imunitarno drugo, „nezamenjivo drugo koje je svejedno zamenjeno“ (Nancy 2008, 161). Na koji način Nansi razmatra stranost koja postaje nešto najličnije, sasvim unutarne, pripadajuće ne pripadajući – naime, na koji način stranac dovodi u pitanje nepodnošljivost stranosti samog „Ja“? Identitet je na ovom mestu nemislivog zapravo izjednačen sa imunitetom: „Naši najživotniji neprijatelji nalaze se unutar nas“ i, na određeni način, raspoložemo sa „dva sistema, dva imunitarna identiteta“ (Nancy 2008, 161).

„Prazan identitet ovog ‘Ja’ više se ne može oslanjati na vlastitu jednostavnu adekvaciju (u svom ‘Ja = Ja’) koja se iskazuje rečima: ‘Ja patim’, koje upućuju na dva Ja, koja su međusobni stranci (ali koji se dodiruju). [...] Istina subjekta jeste njegova spoljašnjost i njegova prekomernost: njegova beskonačna izloženost. Uljez me izlaže višku. [...] Uljez nije ništa drugo do moje jastvo i čovek sam. Ništa drugo od istog, koje nikad nije završilo sa menjanjem, istovremeno pozoran i iznuren, ogoljen i prenatrpan, uljez u svetu kao i u sebi samom, uznemirujuća vera stranog, *conatus* rastuće intimnosti“ (Nancy 2008, 169–170).

Kao „poklon“, „stranac“, „uljez“ – istrajno mesto preispitivanja (ne)mogućnosti gostoprimitstva – „srce“ nije tek jedno, niti može biti shvaćeno tek kao organ koji pripada strogoj organizaciji tela. Nansijeva „srca“ su mnogobrojna, a metaforizacije koje vezuje za koncept srca prelaze puteve i stranputice od „organskog“, „imunološkog“, „transplantacije“, „stranog tela“, sve do mesta u kom „prebiva“ ljubav i u kom se ljubav raspolučuje. Unutar „praznine“ koja zajapi nakon „vađenja“ srca, hirurški se implantira „strano“ srce – koje je uvek već slomljeno, na putu da bude rasparčano i odbačeno.

Jedna od značajnih savremenih političkih analiza jeste Nansijevo istraživanje odnosa između zajednice i pojedinačnog bića (*être singulier*) u knjigama

La communauté désœuvrée (1983) i *Être singulier pluriel* (1996). U knjizi *La communauté désœuvrée*, Nansi razmatra politike ljubavi i slomljenog srca. Na ovom mestu, srce kuca na drugi način, imunološke reakcije su sasvim druge prirode, a samo srce jeste upravo prekid ritma, sinkopički interval – slamanje.

„Srce nije slomljeno, u smislu da ne postoji pre vlastitog slamanja. Upravo to slamanje čini samo srce. Srce nije organ, nije ni sposobnost. To jest: Ja je slomljeno i ukršteno sa drugim tamo gde je njegovo prisustvo najintimnije i njegov život najotvoreniji. Damari srca – ritam dela bića, sinkopa deljenja singularnosti – prolaze kroz prisustvo, život, svest. Zato je mišljenje – koje nije ništa drugo do merenje težine ili destabilizovanja granica, ciljeva, prisustva, života, svesti – samo mišljenje jeste ljubav“ (Nancy 1991, 99).

Možemo li Nansijeva srca shvatiti kao izmaknuti dijalog o zajednici: istrajnu bliskost u neokončavajućoj stranosti, slomljenost koja čini osnovu ali i krajnje limite održivosti zajednice? Osnovnu karakteristiku, odnosno *pojedinačnost* pojedinačnog bića, kako smarta Nansi, nalazimo upravo u njegovoj i/ili njenoj mnoštvenosti, a na taj način takođe i u onome što Nansi naziva „političkim prostorom“ kao mestu *zajedništva* (*la communion*). Nansijeva ideja zajednice temelji se na pojmu komunizma u njegovom izvornom, etimološkom smislu, dakle, shvaćenom kao ono što označava želju da se otkriva i ponovo otkriva zajednica s one strane društvenih podela i subordinacije njenoj tehnopolitičkoj dimenziji. Nansi redefiniše osnovne pojmove političke teorije i to pre svega sam pojam politike i političkog, tako što pravi razliku između pojma „politika“ (prostor gde se prepliću sile i interesi koji se odnose na borbu za reprezentaciju i upravljanje društvenom egzistencijom) i pojma „političko“ kao mesta gde je ono što znači „biti zajedno“ uvek otvoreno za redefinisavanje. Za Nansija, pojam zajednice je mišljen kao *nedelatna zajednica* (*la communauté désœuvrée*).

Nedelatna zajednica označava relaciju koja se ne može misliti kao neka zajednička osnova i mera „bivanja-sa“, premda pojedinačno biće može postojati kao subjekt samo u ovoj relaciji,¹ ovaj zajednički temelj ili uslov postojanja ni u kom smislu nije nešto što se može institucionalizovati, i čija se suština može izraziti kroz bilo kakvu vrstu rada (uključujući i polis i državu). Nedelatna zajednica postoji jedino kroz mnoštvene pojedinačne artikulacije koje se konstatno menjaju i proizvode razlike – kroz lomove, prekide i procepe, i kroz srčane palpitanije društvenog „tela“.

Kakvu zajednicu možemo zamisliti sledeći Nansijevo razmatranje figure intimnog stranca, uljeza, koji uvek dolazi, kao poklon; ili koji slama srce čineći ga srcem? Pitanje o *relaciji* pojedinačnih bića i zajednice komplikuje se na više načina: jedan od njih je svakako i problematizovanje samog pojma *relacije*

¹ Važno je podvući u političkoj perspektivi i to da Nansi polazi od odnosa, a ne od usamljenog subjektiviteta ili individue.

u zapadnoevropskoj filozofskoj tradiciji mišljenja. O statusu same kategorije *relacije* u zapadnoevropskoj tradiciji mišljenja Rodolfe Gaše (Rodolphe Gasché) piše, u svojoj knjizi *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*, kao o „minimalnoj stvari“ (Gasché 1999, 6), pre svega u smislu interesa i vrednovanja ove teme kao „minimalne“ u poređenju sa „velikim“ filozofskim problemima. Nisu li relacije, uporedo sa ljubavlju, strancem, drugim i srcem kao „stranim telom“ i slomljenošću, upravo „minijature“ filozofskog mišljenja i mišljenja politike zajednice? I kakve relacije, koje su uvek već „minimalna stvar“, možemo zamisliti sa samim stvarima, najstranijim onome što je ideja zajedništva? Ili sa radikalnim strancem koji, u zastrašujućem i uzbuđljivom susretu sa Ja, samo Ja čini Drugim, i otkriva *autrui* u samom „srecu“ ovog Ja?

Iako se najčešće smatra da je pojam *relacije* u potpunosti artikulisan kao filozofski problem tek u novije vreme („logika predikata“ ili „logika relacija“ kod mislilaca 19. veka, kao što su Morgan, Pers, Frege, itd.), već je kod antičkih mislilaca (Platon, Aristotel) ovaj problem bio postavljen, iako tek u okviru srednjovekovne filozofije ova tema dobija svoj značaj u smislu jednog od najznačajnijih filozofskih problema. Na primer, kod Tome Akvinskog, koji relacije svrstava u kategoriju „stvari“, i to onih koje su najslabije, ili najmanje realne u odnosu na sve druge stvari. Ontološki status relacija je, u ovom kontekstu, određen kao „minimalna stvar“ (Gasché 1999, 3). Ontologija tela je podjednako „minimalna stvar“, sa svim njenim metafizičkim ulozima u određivanju onoga što jeste, iako je telo ontološki sasvim neodrediva stvar (minimalna ali sa najstabilnijim određenjem). Nansijeva srca, Deridin stid pred mačkom koja „vidi“ nagog čoveka, Lokov papagaj koji se od čoveka razlikuje prema ideji o „telu određenog oblika“, Fukoov herbarijum „nečasnih ljudi“ – samo su neka od mesta na kojima politička ontologija ostaje lišena fiksiranih suština bića i stupa na mizanscen novog političkog pozorja u kom je zajednica kao koncept u potpunosti preosmišljena.

„Minimalna stvar“ je ona koja je jedva stvar, dakle, ona je istovremeno i stvar i ono što nije stvar; *drugo* stvari. Shvaćena na ovaj način, kategorija *relacije* je istovremeno određena kao relaciona i nerelaciona kategorija, dakle, kao kategorija koja nije samo-identična, *kao postojanje u odnosu na nekog ili nešto drugo*. Videćemo kako se ova relacija preoblikuje i radikalizuje u Blanšoovom razmatranju odnosa treće vrste.

Ukoliko, dakle, identitet bilo kog pojedinačnog bića postoji jedino u njegovoj usmerenosti na nekog drugog (zajednicu), i gde ova usmerenost na drugog, paradoksalno, konstituše samo-identičnost identiteta pojedinačnog bića, možemo da zaključimo da odnos sa drugim (razlika, mnoštvenost) prethodi identitetu. U skladu sa tim, kada je reč o modernom shvatanju politike koje počiva na ideji isključenja drugog, nameće se zaključak da se moderna politika temelji upravo na isključenju onoga za šta se u ovom radu tvrdi da pretpostavlja samo

određenje političkog, a to je upravo odnos sa drugim, odnosno, na „odnosima treće vrste“.²

„Imenovati moguće, odgovoriti na nemoguće“
(Blanchot 1993, 48)

Nastojaćemo da započnemo „neokončavajući razgovor“ o pitanjima nužnih uvezivanja krize i kritike i njihovih političkih implikacija. Upravo će se političke implikacije izloženosti krizi ili zaborava kritike ispostaviti kao mesta nemislivih relacija (političkih, kulturoloških, filozofskih, anatomskih, i umetničkih) – ne tek drugi i drugačiji odnosi nego „odnosi treće vrste“. Razgovor kakav treba voditi na svim mestima gde se mišljenje traži ili poriče. Neokončavajući i nemogući razgovor za polazište će imati „odnose sa onim što je radikalno van mog doseg“ (Blanchot 1993, 69), sa onim Spolja, sa *drugim*, nedostupnim, neimenovanim, nepoznatim i neidentifikovanim.

Da bismo razgovor održavale u pokretu, neophodno je da se na samom početku osvrnemo na pojmove „krize“ i „kritike“. Sa ovim pojmovima, sam razgovor je već izložen opasnosti, i doveden u rizik da bude okončan. Etimologija reči „kriza“ i „kritika“ krije srodnosti na koje su brojni teoretičari i teoretičarke upućivali. Grčka reč *krinein* upućuje na „odvajanje“, „odlučivanje“ i „prosudivanje“, a potiče od praindoevropskog korena **krei-*, u značenju „prosejati“, odnosno „razlikovati“. Zajednički koren reči kriza i kritika omogućava da obe reči dovedemo u stanje međusobne napetosti, da se nađemo „s one strane zatvorenih vrata“ i da razgovor primaknemo prostorima i vremenima „s one strane“, nei-

² U tekstu „Životi nečasnih ljudi“ („La vie des hommes infâmes“, 1977), Mišel Fuko (Michel Foucault) nastoji da zamisli (budući da nikada nije objavio kao knjigu) „herbarijum“ pojedinačnih života nečasnih ljudi, koji su postali „neobične pesme“. Period kojim se Fuko bavio obuhvata sam početak 18. veka, a građu je našao u Nacionalnoj biblioteci, dok je čitao registar i dosijee zatvorenika. Ono što je značajno, kada su u pitanju politike isključivanja, jeste to da o životima ovih ljudi, o kojima imamo samo institucionalizovane tragove, ne bismo ništa znali, da sa na tom mestu nisu sučelili politički mehanizmi i diskurs-efekti, odnosno, da ovi „nečasni“ ljudi nisu stupili u sukob sa strukturama moći. Dosijei u policijskim arhivama ukazuju na upad političkih mehanizama u svakodnevni život, i beleže minimalna nedela „nevažnih života“. „Trivijalno više ne pripada ćutanju, [...] Sve ono što čini uobičajenosti, nevažne detalje, opskurnosti, dane bez slave, običan život, može i mora biti izrečeno – radije, napisano.“ (Foucault 1979, 86) Iz ove prakse će nastati zapadnjačka opsesija diskursom ispovedi i, umesto trivijalnosti svakodnevnog života, ispovedni diskurs će zahtevati da se učini vidljivim ono što ne može i ne sme biti vidljivo – „ono što je u najvećem meri zabranjeno i skandalozno“ (Foucault 1979, 90).

menovanim, nepoznatim, pretećim, ali i invencijama, otkrićima, neočekivanim susretima, ili suočavanjima sa radikalno neočekivanim „odnosima treće vrste“.

Šta Moris Blanšo podrazumeva pod „odnosima treće vrste“? U knjizi *The Infinite Conversation (L'Entretien infini, 1969)*, baveći se fenomenom „mnoštvenog govora“, Blanšo uvodi jednu neočekivanu trijadu *relacija*. U poglavlju koje u podnaslovu, između zagrada, navodi implicitni kvazi-citat romana Roberta Muzila, „čovjek bez horizonta“, autor se upušta u neokončavajući razgovor o tri niza relacija. Prva relacija, odnosno prva vrsta odnosa se zasniva na zakonu istog, koji zahteva uspostavljanje odnosa prema adekvaciji i identifikaciji, gradeći određeni režim istine tako što identifikacijom drugog uspeva da naprosto potvrdi postojanje i održavanje celine. Ova vrsta odnosa je dijalektička ili objektivna identifikacija Subjekta i Drugog. Odnos „prve vrste“ sa drugim shvata se u dijalektičkom smislu, što poništava drugost drugog prevodeći je u istost, dok odnos „druge vrste“ sa drugim upućuje na neposredovano jedinstvo. Odnos „druge vrste“ podrazumeva opet uspostavljanje i održavanje celine, jedinstva koje nije više tek zahtev zakona, već je unapred uspostavljeno. „Ja-subjekt svodi Drugog na istinu Subjekta“ (Blanchot 1993, 66). Drugi preuzima suverenitet, ali „samo kao zamena za Jedno“ (Blanchot 1993, 66), za Isto, iako je Drugi više od Bića, više od Istog.

Prema tome, Blanšo zaključuje, „moramo pokušati da mislimo Drugo, da govorimo u odnosu na Drugo, ne pozivajući se pritom na Jedno i Isto“ (Blanchot 1993, 67). Nije moguće Drugog, *autrui* uvući u pitanje „ko je *autrui*?“ Ni samo „Ja“ nije jastvo za Drugog i, Blanšo insistira, „ja nisam ništa drugo do Drugi: neidentifikovani, bez ‘Ja’, neimenovani, prisustvo onog nedostupnog, onog bez ega, bez Ja“ (Blanchot 1993, 70). Kako bi to mišljenje Drugog bilo moguće, mišljenje samo mora biti dovedeno u pitanje, stavljeno u krizu, izloženo radikalnoj samo-kritici. Odnos treće vrste ne nastoji da ostvari jedinstvo, već dvostruku disimetriju. „Jedno nije konačni horizont (Blanchot 1993, 67).“ Čovjek je lišen horizonta u relacijama treće vrste. Lišen je horizonta Bića, Istog, Jednog. Odnos „treće vrste“ se odlikuje time što više nije reč o razlici u smislu privilegovanog statusa jednog u odnosu na drugo – odnos koji je konstituisan vrtloglavicom koja se otvara između „ja“ i „drugi“, prekidom (bez odgovora) koji onemogućuje svaki reciprocitet između njih. Upravo Nansijevo „srce“ može biti zanimljiv prostor na kom bismo mogli misliti prekid bez reči, bez odgovora, koji bi bio unapred kodiran unutar relacija prve i druge vrste.

Odnos treće vrste ne počiva na bliskosti, niti na blizini, borbi, reciprocitetu usluga, znanja, prepoznavanja, čak ni usamljenosti. Blanšo radije naglašava odnos „stranosti“ među „nama“, a ne bliskosti koja se može izjednačiti i sve njene udaljenosti poništiti. Isto tako, ne možemo više govoriti o odnosima kontinuiteta i prevazilaženja distance, već o „prekidu“ koji se ne može izmeriti, za koji ne postoje merne jedinice. Ovaj prekid, koji je paradoksalno u osnovi odnosa treće vrste, niti uključuje niti isključuje. To je odnos između mene i drugog, „i to ne

sa drugim kao Bogom, niti sa drugim kao prirodom“, već kao „čovekom, koji je više Drugi od svega što je drugo“ (Blanchot 1993, 72). Samo interval koji se nalazi u reči „između“, zasnovan na čistom izostanku unutar govora. Upravo ovaj interval, o kom piše Blanšo, nastojimo da prepoznamo kao šansu, odnosno mogućnost da se na drugi način zamisle zajednica i politika – kao odnos bez alibija, bez reciprociteta, bez ekonomije identitetskih prepoznavanja i investiranja u diskurse o istosti.

U odnosima treće vrste „čovjek je najudaljeniji od čoveka, pristupajući mu kao ono što je nesvodivo Daleko“ (Blanchot 1993, 68), što ipak izmiče ljudskoj moći. Odnos, koji ovde nastojimo da razmotrimo, čoveka povezuje ni sa čim drugim do sa čovekom, ali ne i sa samim sobom. Budući da ovakva relacija pretpostavlja odnos sa čovekom „koga je radikalno izvan mog dosega, sa onim Spolja“, taj čovek, stranac, jeste „eks-centričan“. Taj eks-centričan Drugi ne samo da ne pripada „mom“ horizontu, on je sam lišen horizonta: biće bez bića, prisustvo bez prisustva, stran svemu vidljivom i nevidljivom. On dolazi kao govor, govori „meni“ u intervalu koji ostaje forma „radikalne razdvojenosti“ (mogle bismo dodati, radikalne kritike i krize), čime se afirmiše „odnos bez jedinstva i bez jednakosti“ (Blanchot 1993, 69). Kada Drugi govori, kada nam se *autrui* obrati, ne govori kao jastvo, ne obraća se sa nekog mesta, govori iz cezure koja narušava i dualnost i jedinstvo. U pitanju je „procep“ (*fissure*), odnosno „prekid bića“, „interval koji stvara Razliku govora“ (Blanchot 1993, 69). Šansa ovih odnosa „treće vrste“, bez horizonta, bez bića, počiva u paradoksalnoj otvorenosti za prekoračenje granice (bića, istosti, ipseiteta), kada će „svi alibiji naših odnosa biti razotkriveni“ (Blanchot 1993, 70).

Autrui je termin koji Blanšo koristi za drugost ili alteritet, što nije pozicija subjekta, ni posed, osoba ili jastvo, ali nije ni puki objekt, kako zaključuje Roberto Esposito (Esposito) u knjizi *Treće lice (Terza Persona)*, (2007). Imajmo na umu da je *autrui* jedno ime koje je u osnovi neutralno i daleko od toga da nas oslobađa svih odgovornosti da se pozabavimo neutralnim. Ono nas podseća da u prisustvu drugog koji nam dolazi kao *autrui* moramo „odgovoriti na dubinu te stranosti, inercije, neregularnosti i dokonosti (*désœuvrement*) ka kojoj se otvaramo kada hoćemo da primimo govor koji dolazi iz spoljašnjosti. *Autrui* bi bio sam čovek, preko koga mi dolazi ono što se ne otvara ni ličnoj moći subjekta niti moći bezlične istine“ (Blanchot 1993, 72). Esposito povezuje Levinasovo (Emmanuel Lévinas) „il y a“, „tamo-bivanje“ i koncept neutralnog kod Blanšoa. Levinasovo „tamo-bivanje“, u temeljima egzistencije

„[...] jedno je iskustvo u kojem se gubi razlika između bića i ništavila, noći i dana, života i smrti: to je ništavilo koje nastavlja da postoji, jedan dan koji je progutala tama; smrt produžena u život. Štaviše, gustina praznine, mrmljanje tišine, halucinatorna slabost insomnije: ne ‘Ja’ koje bdi u noći, nego noć koja bdi unutar onog ‘Ja’, odbacujući njegovu ulogu subjekta, njegov identitet ličnosti, njegovu

sposobnost da bude mesto umetanja. Kao događaj koji dolazi iz spoljašnjosti i usmeren je ka unutrašnjosti, ravan 'il y a' potpuno je spoljašnja ličnoj sferi sve-
sti“ (Esposito 2012, 129).

Levinas „tamo-bivanje“ određuje kao „bezlično polje, jedno polje bez vlasnika i gospodara, u kojem su negacija, poništenje i ništavilo događaji poput afirmacije, kreacije i življenja, ali bezlični događaji“ (Lévinas 1988, 57). Ovu poziciju ne čini *nemislivom* neko njeno specifično svojstvo, nego odsustvo tih svojstava. Upravo na taj način *autrui* izmiče svim tradicionalnim dihotomijama karakterističnim za zapadnoevropsku tradiciju mišljenja: biće i ništavilo, subjekt i objekt, ja i drugi, prisustvo i odsustvo itd. Rečima Esposito, *Blanšooov* *autrui* je možda najbolje definisati kao ono što je smešteno „na mestu ukrštanja na kom se jedno neprestano prevodi u drugo: ništavilo se prevodi u biće, prisustvo je ispražnjeno odsustvom, unutrašnjost se izliva u spoljašnjost“ (Esposito 2012, 129).

Mišljenje i politika koji nisu oruđa moći, vlasti i održanja *statusa quo* čini se da su, danas više nego ikad, u rukama odnosa „treće vrste“, mesta na kojima se ukrštaju, prepliću i poništavaju pozicije subjekta i objekta, Nansijevih srca, „nečasnih ljudi“, Lokovog papagaja, Deridine mačke, Melvilovog pisara Bartlbija. Jedino sa ovih mesta moguće je postaviti, toliko neophodna, drugačija pitanja – pitanja na koja su iz današnje perspektive odgovori još uvek nemislivi.

„Opasnost kao kretanje razuma kojemu prijeti sama njegova sigurnost“ (Derrida 2007, 66)

Mišel Fuko (Michel Foucault) je smatrao da pitanje političkog nije svodivo na državne institucije, i da je nužno uspostaviti kritički pristup odnosima između moći i znanja. Razmatrajući istorijsko-filozofske prakse konceptualizacije „kritičkog stava“, Fuko uviđa da „kritika može postojati samo u odnosu prema onome što je drugo od nje same“ (Foucault 1996, 383), i daje određenje kritike kao umeća da se ne dozvoli da neko nama (previše) upravlja. U ovom tekstu se pod pojmom kritike podrazumevati takvo Fukoovo shvatanje, odnosno da kritika uvek uključuje drugo i da onaj koji kritikuje uvek i sam mora biti izmešten („bez horizonta“, *Blanšooovim* rečima) ali i izložen kritici. Zazorni oblici napuštanja sebe, izlaženja iz onoga što je svojstveno onom „ja“ koje misli, mogu se prepoznati i u Deridinom shvatanju kritike.

Ako je, kako tvrdi Žak Derida (Jacques Derrida) u tekstu „Cogito i povijest ludila“, kriza u huserlovskom smislu, „opasnost koja prijeti razumu i smislu u obliku objektivizma, zaborava izvora, pokrivanja samim racionalističkim transcendentnim otkrivanjem“, onda su opasnosti uspostavljanja odnosa treće vrste upravo „opasnost kao kretanje razuma kojemu prijeti sama njegova sigurnost“.

nost“ (Derrida 2007, 66). Na mestima nemogućih izbora i odvajanja, razvija se i neokončavajući razgovor koji je u isti mah izložen krizi i kritički zaboravan, a sama kriza je, kako smatra Derida, imanentna samoj filozofiji.

Važan razlog za postavljanje zahteva za ponovno promišljanje politike i onog što je političko predstavlja upravo potrebu za kritičkom distancom u odnosu na razumevanje političkog kao onoga što je jedno, jedinstveno i sebi identično. Promišljanje pojma političkog, za razliku od tradicionalnog shvatanja pojma političkog, pretpostavljalo bi, i uključivalo, pojmove drugog, razlike i mnoštvenosti i odnosa treće vrste. Ono se, u skladu sa tim, ne bi zasnivalo na pojmu isključenja drugog ili onoga što je nepoznato i različito, kao i na konstituisanosti kroz isključenje – kao što je to prvobitno bio slučaj sa tradicionalnom zapadnom politikom.

Ovaj zadatak, takođe, uključuje teorijske rizike u nadi da će se jednoga dana razviti novi modeli i metode, nove tehnike i konteksti koji će potvrditi centralno mesto novog mišljenja pojma politike u svetlu načina na koje zamišljamo svet i u njemu delujemo. On podrazumeva iscertavanje mape političkog čiji značaj i čija složenost za sobom povlači mogućnost drugih i drugačijih, alternativnih modela mišljenja i delovanja.³

Tvrdeći transcendentnost *lica drugog* koje, kako smatra Levinas, poziva na beskonačnu odgovornost, i koje remeti užitak i upotpunjenost subjekta koji sebe vidi kao organizujući centar svog sopstvenog sveta, za razliku od ove dominantne tradicije primata sopstva u zapadnom mišljenju, u svojim promišljanjima prednost daje drugom u odnosu na sopstvo/isto. Levinas smatra da kritika ne svodi drugo na isto, već da dovodi u pitanje samo sprovođenje istog u prisustvu drugog. Upravo ovaj preokret predstavlja mesto njegovog najsnažnijeg uticaja na Deridinu filozofiju. Levinas piše: „Ovo dovodenje u pitanje spontanosti sopstva nazivamo prisustvom drugog“ i, u tom smislu, „poželeti dobrodošlicu drugom znači [...] dakle, primiti od drugog s one strane kapaciteta *ja*, što tačno znači imati ideju o beskonačnosti“ (Lévinas 1979, 51). Dakle, promišljanje primata drugog u odnosu na sopstvo/isto, ili, promišljanje ideje o neophodnosti gostoprinstva ili dobrodošlice u odnosu na drugog predstavlja suštinsko mesto za razumevanje kako pojma etičkog, odnosno etike alteriteta kod Levinasa, tako i koncepta političkog kod Deride.

Deridino isticanje značaja pojma *drugog* za samo mišljenje, pitanje o političkom čini ne samo mogućim, već i nužnim aspektom *svakog* teorijskog

³ Dekartove *Meditacije o prvoj filozofiji* (1998) predstavljaju u istoriji filozofije učenje koje je utemeljeno na radikalnom isključenju drugog. Ako je istinito, kao što Dekart tvrdi, da ja mogu da posvedočim da mislim ono što govorim, onda ovaj stav radikalno ukida ideju o čekanju na pitanje ili poziv drugog da bi se odgovorilo, i podrazumeva to da svako ja uvek već odgovara na poziv drugog; dakle, ja može da prisvoji (poziv) drugog.

promišljanja. Ili, rečeno drugačije, a pritom pozivajući se na sokratovsku tradiciju stranca, to novo i drugačije razumevanje pojma političkog pretpostavlja stranca kao onog koji pitanje o političkom (kao i, uostalom svako drugo pitanje) čini zapravo mogućim:

„Pitanje koje stranac postavlja otvarajući ovu veliku raspravu i započinjući bitku nije ništa manje nego političko, pitanje čoveka kao političkog bića. [...] Pitanje o političkom je pitanje koje se ovde postavlja kao pitanje koje nam dolazi od drugog, od stranca. Ako je pitanje o političkom jedno od temeljnih filozofskih pitanja, postavljeno još od najranijih (sokratovskih) dijaloga, [...] ono je novo pitanje, jer ga nam je naznačio drugi, ponavljani, uporni upad njegovog pitanja. I to je ono što upućuje da odgovorimo“ (Derrida & Dufourmantelle 2000, 66–68).

Uputićemo u kratkim crtama na Deridin (1981) pojam *farmakon*,⁴ ili, preciznije, predstavimo Deridinu tezu o *radu farmakona* koji se očituje kroz pisanje, što bi se moglo interpretirati kao *rad figure ljubavi*, ali i kao način mišljenja koji pretpostavlja jednu drugačiju logiku od racionalne, *logične* logike; jednu (moguću) *ludu* logiku.⁵ Tako shvaćena, ova priča prestaje da bude priča *za i protiv* ljubavi i postaje priča koja se priča *iz* ljubavi, kao vlastite logike ili strategije – logike, koja (iako možda „luda“), predstavlja način mišljenja koji afirmiše, uključuje i polazi od drugog kao onog što je izvornije od svakog *ja*.

Pisanje je, tvrdi Derida (1981, 75), *rad farmakona*, i na taj način ono je istovremeno i otrov i lek, konstantna igra prisutva i odsustva, života i smrti. U pisanju je ono što je prisutno zapravo odsutno, a ono što je odsutno ispostavlja se kao

⁴ Na ovom mestu bismo uputile na opsežno određenje pojma farmakon: „Farmakon, taj 'lek' koji je istovremeno i 'lek' i 'otrov', prisutan je već u samom tekstu sa svom svojom ambivalentnošću. Ova čarolija, sposobnost začaravanja, moć fascinacije, može biti – neizmjenično ili istovremeno – blagotvorna ili štetna. Farmakon bi bio supstanca – sa svim šta ta reč može konotirati u smislu nečega što ima okultnu vrednost, kriptične dubine čija se ambivalentnost opire bilo kakvoj analizi, koja već priprema put ka alhemiji – da, u krajnjem, nismo došli i do toga da je prepoznamo i kao antisupstancu: ono što se opire svakoj filozofemiji, beskrajno prekoračujući svoje granice kao neidentitet, nesuštinu, nesupstancu; darujući filozofiju samom tom činjenicom neispru nedaću u smislu onoga što je utemeljuje i beskonačno odsustvo upravo onoga što je utemeljuje. Delujući preko zavođenja, farmakon čini da zastranimo u odnosu na opšte, prirodne, habitualne puteve i zakone“ (Derida, 1981, 70).

⁵ O radu farmakona u kontekstu politika ljubavi Jelisaveta Blagojević je pisala u radovima „Kraj jedne ljubavne priče: pisanje kao rad farmakona“, objavljenom u časopisu *Delta*, Ljubljana, 2004 (preštampano u: *Časopisu za feminističku teoriju Genero* br. 4–5, 2004, na engleskom jeziku “The End of the Affair: Writing as a labour of Pharmakon”, in *Journal Identities*, Skopje, 2002), kao i u tekstu „Mišljenje kao prevođenje: od jednog do drugog“ u: *Žene i politika: pitanje roda u političkoj teoriji*, Ženska Infoteka, Zagreb, 2002 (prevedeno na engleski jezik: “From One to the Other: Problem and/or Aporia”, *Journal Lectora revista de dones i textualitat*, 7, 2002).

prisutno. To predstavlja način na koji *farmakon* ili pisanje, zavodi – ostavljajući (samo) tragove. Isto tako, kad god govorimo o pisanju kao radu farmakona uvek već podrazumevamo i prisustvo *drugog* – drugog kao čitaoca, drugog kao ljubavnika, drugog kao drugi pol, drugog kao odsustvo, kao smrt – drugog kao drugačijeg. Drugog kao drugog u svojoj drugosti. Rad farmakona otkriva prisustvo drugog. Tačnije, otkriva to da postoji drugi u svojoj drugosti ili u svom alteritetu.

U pisanju uvek postoji drugi u svojoj drugosti – drugi koga ne može posedovati ni pisac, ni čitalac, niti samo pisanje. Drugi koji je po sebi „distanca najveće blizine, i (ni) korak preko toga“ (Nansi 1997, 67). Ono što želimo da naglasimo jeste kako i na koji način pisanje – ili kako i na koji način mišljenje, koje ne počiva na isključenju, već pre na uključenju svake moguće drugosti – postaje pitanje o prevođenju ili postaje prevođenje samo, kako to beleži Nansi (Nansi 1997, 67): „od čaše do usne, od Tarpejske stene do Kapitola, od Haribde do Scile, od jedne granice do druge, od jednog zida do drugog, od jedne usne do druge, od tebe do mene, od jednog vremena do drugog.“ Prevođenje od *jednog do drugog* predstavlja konstantno dolaženje i odlaženje od jednog do drugog, što može da znači da drugi u svojoj drugosti nikada u potpunosti nije preveden, već da je *pitanje prevodivosti pitanje koje najbolje karakteriše odnos prema drugome* kao „distanca najveće blizine, i (ni) korak preko toga.“ (Nansi 1997, 67).

S jedne strane, Dekartovo učenje o prvoj filozofiji predstavlja primer modernog filozofskog učenja koje je utemeljeno na isključenju drugog upravo u smislu razumevanja drugog kao gosta kome prethodi neki domaćin – neko *ja* – koje s obzirom na to da može da posvedoči da misli ono što govori i da predstavlja *ja* koje prati sve moje predstave – takođe može prisvojiti i pitanje drugog kao sopstveno pitanje, tj. pitanje sopstva. Ovakav stav radikalno ukida ideju o drugom koje prethodi sopstvu, i koje pitanjem koje upućuje konstituiše sopstvo a nikako obratno – podrazumeva to da svako *ja* uvek već odgovara na poziv drugog. U skladu sa Dekartovim učenjem, s obzirom na to da *ja* mogu da prisvojim sopstvenu misao i da o njoj posvedočim, takođe mogu i da prisvojim i pitanje i poziv drugog.

S druge strane, Deridina poetika unutar filozofskog načina mišljenja ne pripada poretku *dana*, dakle, onog vidljivog, saznatljivog i logičnog, već predstavlja pokušaj da se ponovo afirmiše jedna poetika *noći*. Reč je o pokušaju da se približimo tišini oko koje je svaki diskurs uređen i koja je na taj način, izražena kroz figuru noći, uvek već upisana u jezik, u poredak dana – dakle u logiku, saznanje i mišljenje. Ono što Derida u ovom slučaju čini jeste pravljenje kontura jedne nemoguće, nedozvoljene kartografije bliskosti i blizine. Bliskosti koja se više ne razumeva kao suprotnost nečega što dolazi spolja – kao suprotnosti nečega što nam se pojavljuje kao drugi i drugost kao stranac, ili napokon kao gost, a koju to spoljašnje okružuje – već o bliskosti shvaćenoj kao ono što je „blisko bliskome“ – o tom nepodnošljivom vrtlogu intimnosti (Derrida 2000, 2).

Latinski termin *hostis*⁶ (gost, ali takođe i neprijatelj) ukazuje na takvu poetiku gostoprimstva u kojoj Derida Kantovom pacifikujućem razumu suprotstavlja ideju subjekta kao taoca svog *ipse* (sopstvene subjektivnosti), i gde ovaj samo-proklamovani gospodar čeka na svog gosta, ali takođe i neprijatelja kao na oslobodioca, kao na svog emancipatora. Ovaj gospodar je talac i svog mesta i svoje moći, i to mu zauvek onemogućava zatvaranje samog sebe u svoj sopstveni mir – mir domaćina, onog ko je uvek već kod kuće, u svom *oikosu*. Na ovakav način interpretirana pozicija subjekta, ispostavlja se kao pozicija na kojoj je subjekt zapravo uvek gost. Jedan od pravaca u kojem se ova analiza dalje može razvijati jeste postavljanje pitanje o gostoprimstvu u smislu njegove nužne povezanosti sa pitanjem o „mestu“:

„Ponuditi gostoprimstvo zar to ne znači poći od izvesne egzistencije smeštenosti, ili to pre podrazumeva polaznje od izvesne dislokacije, nemogućnost skloništa, beskućništva, iz kojeg se autentičnost gostoprimstva pojavljuje i otvara? Možda jedino onaj ko podnosi iskustvo toga da mu je oduzeta kuća može da ponudi gostoprimstvo? Pitanje ‘gde’ ukazuje na to da prvo pitanje nije pitanje subjekta kao ‘ipse’, već radikalnije, ono o samom kretanju pitanja iz koga se subjekt uopšte pojavljuje. Ono prevodi nemogućnost da neko poseduje svoju sopstvenu zemlju, zato što se ovo pitanje okreće upravo onom mestu sa kojeg je neko mogao da misli i da bude siguran da može da govori. Ono postavlja pitanje početka, ili nemogućnosti početka, ili neposvedočenog porekla tamo gde bi logos trebalo da je upisan. Gostoprimstvo nam daje taj ambivalentni odnos prema mestu. Kao da mesto o kome je reč kada govorimo o gostoprimstvu jeste mesto koje originalno ne pripada ni domaćinu ni gostu već gestu na osnovu kojeg jedan od njih poželi dobrodošlicu onom drugom“ (Derrida 2000, 56).

Drugi je onaj koji postavlja prvo pitanje, ili onaj kome upućujem prvo pitanje. Drugi je onaj kome se obraćam. Podsetimo se nekih važnih mesta u istoriji filozofije koja se odnose upravo na ovu temu: u mnogim Platonovim dijalozima, upravo je stranac onaj koji postavlja pitanja. U dijalogu *Sofist*, na primer, stranac postavlja pitanje koje problematizuje Parmenidovu tezu i logos *da ono što jeste jeste i ono što nije nije*.

„Stranac: Da bismo se odbranili, mi nužno moramo da dovedemo u pitanje tezu (logon) našeg oca Parmenida, i prinudno uspostavimo to da ne-biće nekako jeste, i da biće, nasuprot, na neki način nije“ (prema Derida 2000, 55).

Ovo je zastrašujuće pitanje, revolucionarna hipoteza stranca.

„Kao i svako oceubistvo, i ovo se dešava u okviru porodice: stranac može da bude oceubica jedino kada je u nekom smislu unutar porodice. Stranac vidi i predviđa sebe, on unapred zna da je doveden u pitanje očinskim i razumskim autoritetom zakona logosa“ (Derrida 2000, 11).

⁶ Na engleskom jeziku termin *host* znači domaćin.

Ili, Sokratov primer, gde on u svojoj odbrani tvrdi da je stranac u odnosu na jezik suda. On mora da zatraži gostoprimstvo u jeziku koji po definiciji nije njegov, koji mu je nametnut od strane gospodara kuće, domaćina, kralja, autoriteta, nacije, države, oca itd. Ovo od njega zahteva da bude preveden na njihov jezik, da se njegova misao prevodi na jezik koji mu nije svojstven. I na ovom mestu ponovo postavljamo pitanje o gostoprimstvu:

„[...] da li smemo da očekujemo od stranca da nas razume, da govori naš jezik, u svakom smislu te reči, u svim njenim mogućim ekstenzijama, pre nego što smo u stanju da mu poželimo dobrodošlicu u našoj zemlji? Jer ako on uvek već razume naš jezik, da li je stranac uopšte stranac?“ (Derrida 2000, 16–17).

Apsolutni drugi ili drugi u njegovoj drugosti onaj je koji, u svojoj anonimnosti i svojoj pojedinačnosti, raskida svaki odnos za zakonom i dužnošću; apsolutni drugi zahteva apsolutno gostoprimstvo, a to podrazumeva zahtev da se otvore vrata sopstvenog doma, oikosa – onog ipse, i da se nepoznatom drugom ponudi, ma ko on bio, *mesto*, da mu se omogući da dođe i da zauzme mesto koje mu je ponuđeno, a da mu, pritom, ne traži ništa zauzvrat niti da se uspostavlja bilo kakav reciprocitet.

Pod pretpostavkom da je pitanje o (apsolutnom) gostoprimstvu u vezi sa ljubavlju, pitanje koje se nameće jeste da li je moguće identifikovati tog drugog, gosta ili voljenog (ili jedne mačke) i da li on ima ime, ili je gostoprimstvo, odnosno ljubav ponuđena i upućena drugom *pre nego* što je identifikovan, čak i pre nego što je konstituisan kao subjekt? Ali, ukoliko taj drugi kome se gostoprimstvo nudi nema ime i još uvek nije konstituisan kao subjekt, to onda znači da nam se on pojavljuje kao ono što nam uvek već dolazi iako nepoznato i apsolutno iznenađujuće. Dakle, zaključak koji nam se nudi u odnosu na figuru subjektivnosti, s jedne strane, odnosi se na tvrdnju da je svako *ja*, svaka subjektivnost i svako ipse uvek već odgovor na pitanje koje nam dolazi od drugog, i da je, shodno tome, drugi, odnosno ono spoljašnje konstitutivni momenat subjektivnosti. S druge strane, ako se složimo sa prethodnim stavom, ostaje nerazjašnjeno pitanje kako je moguće sačuvati subjektivnost subjekta pod jednom ovakvom pretpostavkom? Ono sa čim se suočavamo jeste zapravo paradoksalna priroda koncepta subjektivnosti kao takvog, koja nam se otkriva kroz figuru ljubavi. Nansi o ovome piše sledeće:

„‘Volim te’ je nešto drugo. To je obećanje. Obećanje je po svom određenju iskaz koji se povlači pred zakonom koji mu dopušta da se pojavi. Obećanje ne opisuje, niti propisuje niti sprovodi. Ono ne čini ništa i zato je uzaludno. Ali ono omogućava zakonu da se pojavi, zakonu date reči: da to mora biti. ‘Volim te’ ne govori ništa (osim granice govora), ali dopušta pojavljivanje činjenice da ljubav mora doći i da ništa, apsolutno ništa, ne može umanjiti, odvratiti ili odgoditi neumoljivost ovog zakona. Obećanje ne anticipira niti osigurava budućnost: moguće je da te jednog dana više neću voleti, i ova mogućnost se ne može oduzeti ljubavi

– ona joj pripada. Upravo nasuprot ovoj mogućnosti, ali takođe i u odnosu na nju, obećava se, daje se reč. Ljubav je svoja sopstvena obećana večnost, sopstvena večnost koja se otkriva kao zakon“ (Nancy 1991, 100).

Naravno, obećanje se mora držati. Ali i ako ne, to ne znači da ljubav ne postoji i da ljubavi nije ni bilo. Ljubav je verna jedino samoj sebi. Obećanje mora biti održano, a ipak ljubav nije obećanje i održanje tog obećanja

„Koja životinja? Druga/drugi.“ (Derrida 2008, 3)

U proširenom eseju *Životinja koja dakle (Ja) jesam (L'animal que donc je suis, 2006)*, Derida postavlja sledeće pitanje, koje se nalazi u neposrednoj blizini Nansijeovom konceptu „uljeza“ i Blanšooovom paradoksalnom određenju „odnosa treće vrste“: „šta se dešava sa bratstvom kada na scenu stupi životinja?“ (Derrida 2008, 12) Ovo pitanje moguće je postaviti na drugi način: šta se dešava sa građanima kada na scenu stupi životinja? Šta se dešava sa zajednicom, šta sa politikom?

Razmišljanje o životinji koje Derida predlaže nije ništa drugo do rasprava o pojmu političkog i to ne na način na koji se pojmom političkog bavi bilo koja konkretna politička teorija, već u ovom kontekstu figura životinje, i uopšte onoga što je živo, upravo markira mesto sa kojeg započinjemo ponovno kritičko promišljanje pojma političkog, što je jedan od najznačajnijih zadataka danas.

Značajno mesto predstavlja ideja o tome da postoje neka iskustva koja naravno ne mogu biti deo bilo kakvog saznanja, bilo kakve teorije, pa ni teorije o političkom. U isti mah, ne znači da je reč o nečemu antiteorijskom, već da teorija mora „promišljati“ ono što je *s one strane teorije*, što je transcendirna, prevazilazi. Ono što je poreknuto, osporeno i nepriznato kao deo mišljenja i teorijskog diskursa. Upravo tu pronalazimo kako figuru životinje tako i figuru *života*, odnosno onoga što je *živo*. Možemo li zamisliti jednu novu, drugačiju strukturu subjektiviteta (od one moderne), koja bi bila organizovana oko figure životinje, odnosno oko ideje o razvlašćenom subjektu? Ova razvlašćenost bi pre svega podrazumevala sticanje uvida u to da mi ne možemo biti ni etička ni politička bića ukoliko subjektivnost mislimo kao posed, bilo da je reč o posedovanju i prisvajanju samog sebe, ili drugog, ili sveta. Do koje mere ovakva pitanja uznemiravaju ustaljene i kanonske načine promišljanja, možda najbolje možemo ilustrovati ako se podsetimo da je granica između čoveka i životinje jedna od najbolje čuvanih granica razuma, i to pre svega kada je jezik u pitanju. Iako možda „ima“ jezik, životinja ne može da poseduje druge, i ne može da poseduje svet, jer ne može da imenuje.

U cilju postavljanja radikalnog političkog pitanja, mora se poći od sledećeg: ko smo uopšte „mi“ da bismo raspolagali moći da imenujemo, i ko smo uopšte

„mi“ da odlučujemo o tome šta je racionalno, šta je političko, ko može da govori i sl.? Do pojma etičkog i političkog možemo dospeti, smatra Derida, upravo preko pojma odgovornosti.

Životinja je izložena, uvek već odgovara i u tom smislu je i odgovorna, drugoj životinji, biljkama, ljudima, svetu. U tom smislu, životinja nikad ne može biti sama na način na koji to čovek može. Apsolutno sama, iako pored drugih, sa drugima.

Upravo baveći se životinjom Derida razlikuje najmanje dva moguća diskursa o životinji, dva različita načina pozicioniranja znanja o životinji. Prvi diskurs je zapravo dominantan u istoriji filozofije. U okvirima ovog diskursa, životinja se ne misli kao „nešto“ živo, ona je viđena, posmatrana, analizirana. Ali oni koji su gradili znanja o životinji *nisu nikada bili viđeni od životinje*. Njihov pogled se nikada nije ukrstio, susreo sa pogledom životinje. Čak i da jeste, oni to ne bi ni primetili. „Oni“ ne žele niti imaju kapacitet za izvođenje bilo kakvih sistematičnih zaključaka koji bi počivali na činjenici da se sa životinjom mogu zapravo suočiti, i da im se ona, jednom rečju, može obratiti *bez reči*, da ih može prozvati, da im se može obratiti. Oni koji su videli životinje, ali se nikada nisu susreli sa pogledom životinje, čine većinu u istoriji filozofije, ili makar određene epohe (Dekart, Kant, Hajdeger, Lakan i Levinas). *Od životinje su napravili teoreme.*⁷

Situacija koju Derida opisuje jeste njegov stid usled vlastite nagosti pred pogledom životinje. Postiđen je pred kim i u odnosu na koga je postiđen? Postiđen zbog toga što je nag poput neke zveri, jer je osnovni stav filozofa da životinju od čoveka razlikuje upravo to što „nema znanje o sopstvenoj nagosti“ (Derri-da 2008, 5). Dakle, životinje nisu nage upravo zbog sopstvene nagosti. „Nema

⁷ Za razliku od onih mislilaca koji su od životinje napravili teoreme, Džon Lok (John Locke) životinju udaljava od mašinskog i mehaničkog shvatanja, kakvo, na primer, zastupa Dekart (papagaj može da govori ali ne može da odgovori, smatra Dekart). U *Ogledu o ljudskom razumu*, u poglavlju „O istovetnosti i različitosti“, Lok preispituje razliku između čoveka i životinje, razmatrajući problem ličnosti, i ličnog identiteta. Razliku, koju je Dekart uspostavio i zasnovao na raspolaganju „jezikom“, Lok destabilizuje anegdotom o razgovoru između princa Morisa koji je vladao u Braziliji i jednog starog papagaja. Dakle, Lokovo pitanje nije više „šta razlikuje čoveka od životinje?“, već „šta razlikuje/izdvaja čoveka od ostalih životinja?“. Odgovor na ovo pitanje bi se mogao naći u razlici u mišljenju pojedinosti i sposobnosti da se formiraju opšte ideje. Ipak, Lokov argument ide i u uzbudljivijem smeru, budući da u fokus dovodi upravo ljudsko telo, ili, preciznije, „telo određenog oblika“ koje odgovara ljudskom. Upravo ovo ljudsko „telo određenog oblika“ jeste mesto razlikovanja, odnosno identifikovanja „čoveka“, a ne samo „ono što čini ideju o čoveku u shvatanju većine ljudi [...] ideja o razumnom ili mislećem biću“ (Lok 1962, 355–356). Životinja se može obratiti, može odgovoriti, i može to učiniti bez reči, ukoliko pod rečima shvatamo dekartovsko radikalno određenje razlike između čoveka i životinje.

nagosti, golotinje u prirodi“ (Derrida 2008, 5). Za razliku od životinje, čovek je nag i zbog nagosti oseća stid. „I poznavati *sebe* značilo bi poznavati sebe kao postidjenog“ (Derrida 2008, 5) Nagost nije ništa drugo do jedan oblik pasivnosti – nevoljna izloženost sopstva. Razvlašćena od sveta, životinja je pasivna, strasna, strpljiva.

S obzirom na pretpostavku da nije moguće da se ovim autori(teti)ma nikad nije desilo da ih životinja vidi, Derida pokušava da „pročita“ načine na koje oni sklanjaju, potiskuju, isključuju životinju. Derida nastoji da ukaže na to da je istorija „humanosti“ zapravo istorija ovog negiranja prisustva životinje, njenog pogleda i života. Neka od ključnih pitanja na ovom mestu su sledeća: koja je priroda istorije koja povezuje ono autobiografsko, „Ja jesam“, sa životinjom? Poricanje, nepriznavanje i odricanje životinje nije samo jedno među brojnim drugim praksama isključivanja – ono je strukturalno, institucionalno i konstituiše ono što je čoveku svojstveno, odnos čoveka prema samom sebi, odnos koji je pre svega anksiozan i ljubomoran zbog onoga što mu je svojstveno.

Druga vrsta diskursa je uglavnom svojstvena pesnicima i propovednicima, onima koji priznaju da su pozvani od životinje, da im se životinja obratila, pre nego što su uopšte imali vremena i moći da se tome odupru, da se obuku, da ne budu sasvim ogoljeni i izloženi pogledu životinje. „Biti *posle*, biti *pored*, biti *blizu* pojavljuje se kao raznovrsni modusi bivanja, naravno *bivanja zajedno*. Sa životinjom“ (Derrida 2008, 10).

Dakle, reč je o onima koji nisu subjekti u smislu teorijskih, filozofskih ili čak pravnih subjekata, i koji, u tom smislu, nisu ni građani. Na određeni način, oni su zakoračili na područje pasivnosti. Pitanje pasivnosti jedno je od najtežih pitanja današnjice. Možemo razlikovati aktivnu pasivnost, kao kada, na primer, kažemo „ja mogu da dam svoje vreme drugom“, „ja mogu da čekam“, „ja mogu da iščekujem dolazak drugog“ i sl. Ovako shvaćena pasivnost je instanca moći, politički program, akcija, angažman. Ja mogu da patim, imam vremena – u ovom slučaju, pasivnost nije ništa drugo do strategija – politička, individualna itd. Kao strategija, ona spada u sferu onoga što je *moguće*.

S druge strane, postoji radikalna pasivnost, kao kada, na primer, kažemo: „ne mogu da podnesem, ne mogu da čekam, nestrpljiva sam, nepodnošljivo je“. Radikalno strpljiv je, dakle, samo onaj/ona ko nikako ne može da bude strpljiv. Strpljenje je po svojoj prirodi nestrpljivo. „Ja mogu upravo ono što ne mogu“, jer ja „radije ne bih“, što je poznata agramatička formula koju uporno, do smrti, ili iz društvene smrti, izgovara pisar Barltbi. „Prostor“ radikalne pasivnosti u iskazu „ja radije ne bih“, i prikaz prostora u romanu *Pisar Barltbi* Hermana Melvila su usko povezani. Pisar Barltbi uvek pored nekog zida (kanceralijskog, uličnog, zatvorskog), priteran uza zid i pored zatvorskog zida i umire. U tekstu „Bartleby ou la formule“ (1993), Žil Delez (Gilles Deleuze) ukazuje na začudnu opsednutost Bartlbijevog jezika i njegovu „čistu strpljivu pasivnost“:

„On sám dodaje: ‘ali nisam posebno izbirljiv’, ‘nisam poseban’, I am not particular, da bi naznačio da bi bilo što drugo što bi mu se moglo predložiti još uvijek bila pojedinačnost koja potpada pod udar velike neodređene formule, je préfère ne pas, koja postoji jednom za svagda i u svim slučajevima“ (Deleuze 1988, 8).

Prema tome, Bartlbijev jezički i društveno-politički „tik“ čini razgovor neoključavajućim, uvodeći zazornu tišinu, obraćajući se formulativno, odgovarajući bez reči. On „zapliće jezik“ drugima, kako to Delez ističe, ali „ipak su ishod i učinak isti: izdvojiti u jeziku neku vrstu stranog jezika te suočiti svekolik jezik s tišinom, gurnuti ga u tišinu“ (Deleuze 1988, 14).

Melvilov Bartlbi predstavlja figuru politički nemogućeg u klasičnom shvatanju zajednice i politike. Ali nemoguće nije ono što se ne dešava ili što ne može da se desi. Nemoguće predstavlja ponovno određivanje onoga što jeste moguće (tišina, formula i odbijanje učešća u zajednici koja se zasniva na pukom ekonomskom reciprocitetu). Pojmovi *mogućeg* i *nemogućeg* od izuzetnog su značaja za razumevanje pojma političkog. Radikalni politički zadatak današnjice nije ništa drugo do ono nemoguće. Radikalnost ovog zadatka ogleđa se u dočekivanju „uljeza“, „stranca“, „poklona“, „drugog“, *autrui*, i „procepa“, radikalne pasivnosti sa dobrodošlicom, uz istrajnu strpljivost da se podnosi nepodnošljivost tog upornog dolaženja, upadanja, prekoračenja.

Literatura

- Blanchot, Maurice. 1993. *The Infinite Conversation*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles. 1988. „Bartleby ili formula.“ U Herman Melville, *Perovođa Bartleby*. Novi Sad & Zagreb: Multimedijalni institut.
- Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- . 2007. *Pisanje i razlika*. Sarajevo: Šahinpašić.
- . 2008. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques and Anne Dufourmantelle. 2000. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2012. *The Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel. 1979. “The Life of Infamous Men”. In *Power, Truth, Strategy*, ed. by Meaghan Morris & Paul Patton, 76-91. Sydney: Feral Publication.
- . 1996. “What is Critique?”. In *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt, 382--398. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Gasché, Rodolphe. 1999. *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford University Press.

- Lévinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- — —. 1988. *Existence and Existents*. Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Press.
- — —. 1998. *Među nama*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lok, Džon. 1962. *Ogled o ljudskom razumu*. Beograd: Kultura.
- Nancy, Jean-Luc. 1983. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- — —. 1991. *The Inoperative Community*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- — —. 1997. *The Sense of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- — —. 2008. *Corpus*. New York: Fordham University Press.

Jelisaveta Blagojević
 Mirjana Stošić
 Faculty of Media and Communication
 Singidunum University, Belgrade

Relations of the Third Kind: Crisis, Critique and Politics

The paper discusses the concept of Maurice Blanchot of the relations of the third kind and its political implications. These relations are not characterized by some specific quality, but rather the absence of these qualities. In this manner, *autrui* evades all traditional dichotomies characteristic of the West European tradition of thought: being and nothingness, subject and object, me and others, presence and absence, etc. In the words of Roberto Esposito, Blanchot's *autrui* is perhaps best defined as situated "on the intersection where one is constantly translated into the other: nothingness is translated into being, presence is void by absence, interior spills into exterior".

Thinking and politics that are not the tools of power, authority and maintenance of *status quo*, now more than ever, seem to be in the hands of the relations of the "third kind", places where they intersect, intertwine and negate the positions of subject and object, "dishonourable men", Locke's parrot, Derrida's cat, Jean-Luc Nancy's "hearts", Herman Melville's scribe Bartleby etc. Only from these locations it is possible to pose the necessary different questions – the questions whose answers are still unthinkable from today's perspective.

Keywords: politics, *autrui*, relations of the third kind, unthinkable, crisis, critique, alterity

*Le rapport du troisième genre:
crise, critique et politique*

Ce texte traite du concept du rapport du troisième genre de Maurice Blanchot et de ses implications politiques. Ce rapport n'est pas déterminé par une propriété spécifique, mais, bien au contraire, par l'absence de ces propriétés. Autrui échappe ainsi à toutes les dichotomies traditionnelles propres à la tradition de la pensée européenne occidentale: l'être et le néant, le sujet et l'objet, le moi et l'autre, présence et absence etc. En reprenant les mots de Roberto Esposito, autrui de Blanchot est le mieux défini comme ce qui se trouve « au croisement où l'un est constamment traduit en l'autre: le néant et traduit en être, la présence est vidée par l'absence, l'intérieur s'épanche dans l'extérieur ».

La pensée et la politique qui ne sont pas des outils de puissance, de pouvoir ou de maintien du statu quo, semblent aujourd'hui, plus que jamais, être pris en main du rapport du troisième genre, lieu de croisement, de rencontre et d'annulation des positions du sujet et de l'objet, « des gens malhonnêtes », du perroquet de John Locke, du chat de Jacques Derrida, du « cœur » de Jean-Luc Nancy, de Bartleby le scribe de Herman Melville etc. Ce sont les seules positions permettant de poser des questions différentes, tellement nécessaires, auxquelles les réponses sont encore impensables de la perspective actuelle.

Mots-clés: politique, autrui, « rapport du troisième genre », impensable, crise, critique, altérité.

Primljeno / Received: 10. 6. 2018.

Prihvaćeno / Accepted: 14. 7. 2018.