

ISBN 978-86-7587-070-8

Ивана Башић

МЕСЕЧЕВА ГРАМАТИКА

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

SPECIAL EDITIONS
Volume 79

Ivana Bašić

THE MOON GRAMMAR

Identity and Subjectivity in
Doctor Faustus by Thomas Mann and
The Damned Yard by Ivo Andrić

Editor
Dragana Radojčić

BELGRADE 2013

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 79

Ивана Башић

МЕСЕЧЕВА ГРАМАТИКА

Идентитет и субјективност у
Др Фаустусу Томаса Мана и
Проклетој авлији Иве Андрића

Уредник
Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2013.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михајлова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

За издавача:
Драгана Радојичић

Рецензенти:
проф. др Драган Стојановић
проф. др Драгана Радојичић
проф. др Љиљана Гавриловић

Секретар редакције:
Марија Ђокић

Лектор и коректор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Симо Рашић

Насловна страна:
Кадар из филма *Зид*, редитељи Горан Јоксић и Марко Станковић
Продукција: Дечји културни центар, Београд
Фотографија: Небојша Башић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања
Београд

Тираж
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја
Републике Србије

Садржај

ПОСВЕДОЧЕЊА И СУМЊЕ _____	3
МЕСЕЧЕВА ГРАМАТИКА _____	11
ПОСТОЈАНИ ГРАДИНАР – ПАКТ И ОПКЛАДА _____	11
МАСКЕ И ПРИВИДИ ИДЕНТИТЕТА _____	19
СТВАРАЊЕ ИНДИВИДУЕ _____	39
ИЗАЗОВ СТВАРНОСТИ И МОГУЋИ СВЕТОВИ _____	47
ИСТИНА ФИКЦИЈЕ И АНТРОПОЛОГИЈА КЊИЖЕВНОСТИ _____	66
ПРЕПОЗНАВАЊЕ ПРИПОВЕДАЧА _____	83
МИМЕЗИС И ДИЛЕГЕЗИС _____	83
ГОВОР И ПИСМО _____	91
ФИКЦИЈА И ИСКАЗ СТВАРНОСТИ _____	95
НАЧИНИ ПОЈАВЉИВАЊА ПРИПОВЕДАЧА _____	101
ЕПИМЕНИДОВ ПАРАДОКС ПРИПОВЕДАЧА _____	106
ЛАВИРИНТИ ПОЛИФОНИЈСКОГ РОМАНА _____	115
КАКО ЈЕ МОГУЋА ПОЛИФОНИЈА КОЈА СТВАРА ПРИВИД ХАРМОНИЈЕ? _____	115
ИСПРИЧАНО ВРЕМЕ: НАРАТИВНОСТ И ТЕМПОРАЛНОСТ _____	135
КАП КОЈА ЖДЕРЕ _____	165
КАКО ЈЕ МОГУЋА ХАРМОНИЈА КОЈА СТВАРА ПРИВИД ПОЛИФОНИЈЕ? _____	183
БИТАК И ПРИЧА _____	209
ДЕМОН У ТАМНИЦИ _____	225
ПРИЧА О ДВА БРАТА _____	225
БИТИ ЧОВЕК: МАСКЕ И КОНСТРУКЦИЈЕ _____	247
МИТ ЈЕ ЛОГОС _____	262
ПОХВАЛА РАЗУМЕВАЊУ _____	277
ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА _____	291

Ивана Башић

THE MOON GRAMMAR _____	303
IDENTITY AND SUBJECTIVITY IN <i>DOCTOR FAUSTUS</i> BY THOMAS MANN AND <i>THE DAMNED YARD</i> BY IVO ANDRIC _____	303

Посведочења и сумње

Наслов *Месечева граматика (Идентитет и субјективност у Др Фаустусу Т. Мана и Проклетој авлији И. Андрића)* указује на то да ће у фокусу нашег истраживања бити питања које се налазе у центру пажње савремене антропологије, а која су већ дуго и предмет истраживања наратологије. С једне стране, антрополошка истраживања су све више заокупљена темом (личног и групног) идентитета, али и односом објективности/субјективности антрополошког текста (односно – дихотомијом опис/тумачење), те питањем односа истине и фикције у њему. С друге стране, књижевнотеоријска испитивања баве се проблемом идентитета и аутентичности књижевних творевина, као и – посебно када је о наратологији реч – питањем тзв. субјективне и објективне естетике, начинима на који приповедне технике утичу на смисао књижевног текста, те откривањем изоморфизма између облика и значења. У овом ће истраживању наратолошка анализа бити коришћена за извођење антрополошких импликација књижевних текстова, чији ће се смисао ишчитавати из приповедне организације *Др Фаустуса*, Томаса Мана, и *Проклете авлије*, Иве Андрића.

Језик обликује наше мишљење или, како Витгенштајн поучава, *приодијева мисао*. Стога онај који говори подсећа на еквилибристу који се, ходајући по танкој линији сопственог разумевања и употребе речи, непрекидно излаже опасности да склизне ка туђем мишљењу, или на трагаоца који је стално у искушењу да се изгуби у лавиринту другог света. Како би се, барем делимично, измакло замкама исклизнућа, али и отклонила опасност да се говорећи

непрекидно објашњава сопствени говор, анализи поменутих дела претходе уводна разматрања, која би требало да послуже као нека врста чаробног штапа за одржавање варљиве равнотеже и претварање „туђих” појмова у „своје”, или пак као Аријаднина нит (само)истраживања. Прво, уводно поглавље замишљено је стога као теоријски оквир за разматрање читавог низа проблема којима ћемо се надаље бавити у анализи дела *Доктор Фаустус* и *Проклета авлија*, а то су питање идентитета, проблем односа субјективности и објективности, те индивидуалног и колективног на плану уметности, етике и религије, као и питање позиције хуманистичких вредности и уметности у доба модерности, што су – истовремено – и кључне теме ових дела. Оно, такође, укључује и разматрање статуса антрополошког и фикционалног текста и испитивања могућности и циљева антропологије књижевности. Након тога следи још једно „одлагање” анализе самих дела, теоријско поглавље чији је циљ одређивање према појмовима кључним за нараторолошко истраживање, као што су: *мимезис*, *дијегезис*, *нарација*, *дискурс*, *приповедач*, *фикција*. То, наравно, не подразумева редифинисање ових појмова, изузев ако се, попут Витгенштајна, под дефиницијом не подразумевају правила за превођење са једног језика на други, већ је реч о покушају да се избегне појмовна збрка која би могла резултирати појавом квазипроблема, утолико бројнијих уколико је подразумевана употреба речи већа. Почетна поглавља замишљена су, дакле, као нека врста валеријевског *чишћења вербалне ситуације*, инспирисаног Сиорановим упозорењем: *чувајте се мислилаца чији дух функционише полазећи од неког цитата* (СИОРАН 1995: 97), али не и са полазиштем у њему.

Сам наслов књиге свакако намеће и питање оправданости довођења у везу управо ових двају дела и њихових аутора. Одговор на то питање могао би најпросто гласити *placet mihi*, када се не би косо са потребом озбиљности образложења, којој су страни разлози крајње непоузданог субјективног допадања. Стога то субјективно

треба подвести под објективни захтев нужности и оправдати једну – да се послужимо речима Томаса Мана – у *највећем степену неодговорну, самовољну и недопустиву копулацију*. Наравно, довођење у везу не мора се одвијати по законима сличности, оно може и супротстављати оно што повезује.

Иако Исидора Секулић, говорећи о Андрићу, истиче непремостиву разлику између приповедача на Истоку, где прича пре свега бива чарање, а приповедач – маг, мудрац, вештац и светац, и приповедача на Западу, који је даровити конструктор, а прича – замисао, план и нарација, овде се ишло за тим да се располућеност на Исток и Запад – као претпостављена супротстављеност између ирационалног и рационалног принципа – доведе у сумњу, те тако оно *и*, постављено између Мана и Андрића, ипак нема антитетичку природу. Реч је, заправо, о усмерености на откривање суштинског сродства духовних светова ових стваралаца, али сродства двозначног, оног које у исти мах укључује у себе и супротност. Испод строгости рационалне конструкције Мановог стварања назире се „источњачка” мудрост виђења свејединства, док Андрић изнад непрекидне бујице прича и причања ствара чврсту структуру, ослобођену случаја и импровизације. Тако ово *и* указује истовремено и на сличност и на разлику, и треба га посматрати управо у светлу те двосмислености.

Однос између приповедача и приповедног текста, што је тема наратологије, показује исту овакву двозначност и неодређеност. Наивном је посматрачу све јасно: приповедач је творац текста, он је субјекат стварања, док је текст – објекат, оно што је створено. Али, уколико је поглед усмерен ка утврђивању дубљих веза и односа, оно *и* које повезује приповедача и приповедни текст губи своје значење повезивања узрока и последице, и разоткрива вишеструко изокретање и компликовање овог односа, који се не да свести на опозицију творца и створеног, говорника и говореног, него измиче потпуном одређењу, остављајући траг разлике

која се опире свођењу на идентитет, истовремено одбијајући да буде супротстављеност.

Наша полазна претпоставака јесте да мноштво могућих односа приповедача и приче није само формално питање, већ да је то питање заснивања смисла приказаног света, онога у коме техника приповедања постаје носилац значења. При томе се мора водити рачуна не само о формалним обележјима и поделама, као што су приповедање у првом или у трећем лицу, присуство или одсуство приповедача у приповеданом свету, тачка гледишта или време приповедања, већ и о пажљивој идентификацији приповедачког гласа и мноштву сложених и изукрштаних односа између приповедача и приповеданог. Између приповедача и текста не постоји однос идентичан ономе између говорника и говореног, већ долази до превазилажења *субјекат – објекат* релације, тако да се уобичајено схватање субјективности дискурса и објективности приповедања мора напустити и испитивање оставити отвореним за све оне нијансе и прелазе који се у овом односу могу јавити. Да би се то показало, као примери су изабрана дела која на формалном али и тематском плану показују значајне разлике, да би се потоњом анализом разоткриле суштинске смисаоне сродности.

Парадоксални односи приповедача и приповедног текста, успостављени коришћењем и стваралачким превазилажењем читаве скале утврђених облика, истовремено су и симптоми и својеврсно решење загонетке постављене у приповеданом – а то је парадокс субјективности и (личног) идентитета, као и проблем аутентичног стварања и аутентичног говора, односа нужности и слободе, творца и створеног, индивидуалног и колективног, појединачног и општег. У том парадоксалном преплитању, приповедни текст се више не да посматрати као објекат, као што се више не може одредити ни прави субјекат приповедања. Приповедачки поступак се разоткрива као оглашавање логоса дела, скривене законитости која изнутра

управља и приповедачем и приповедањем, и одређује њихов саоднос. Ово истраживање је усмерено управо ка разоткривању тог скривеног логоса – посредством анализе приповедне технике, али тако да се она не посматра одвојено од смисла приповеданог, већ се уочавају оне везе које се успостављају између значења и формалног обележја, а које узајамно утичу једна на другу.

Иако се наратологија зачала у окриљу структурализма, те бављење наратолошким темама често претпоставља постојање сталних структура, као и превласт односа између елемената структуре над садржајем, овде се инсистира на сумњи у постојаност структура и модела који се могу утврдити једном заувек и примењивати на све појединачне случајеве. Циљ је управо супротан – показати парадоксалност и непостојаност односа, непостојање идентитета чак и у оквиру истог, али и непостајање апсолутне разлике или – могућност успостављања идентитета између привидних супротстављености. Другим речима, наш став је да се уметност приповедања не да свести на *ars combinatoria* у којој – условљен одређеним типом приповедања – просијава увек исти смисао. Стога су као примери изабрана дела у којима су формално и смисаоно вишеструко укрштени и која проблематизују постојеће теоретичарске дихотомије.

Оба анализирана дела баве се питањем односа субјективности и идентитета на плану естетског, етичког, религиозног, идеолошког, друштвеног и егзистенцијалног. На естетском плану уметност се показује као симптом опште духовне климе пре наступања и након слома тоталитарних идеологија, али и почетка критике хуманистичких вредности, примата разума, објективности науке и кризе идеја прогреса и просветитељских традиција, које су показале сву немоћ пред наступањем тоталитаризма. Ова се дела могу стога читати и као својеврсна најава постмодернистичке сумње у људско биће као самоодређујући субјекат и као наговештај кризе идентитета.

Укупан резултат који су ова друштвена, културна и духовна збивања донела могао би се одредити као померање, проблематизовање, па чак и брисање граница идентитета личности, или пак као експлицитно наступање свести о ономе што је Томас Ман назвао *месечевом граматиком*. Брисању тих граница аналогно је полифонијски организовано приповедање, чији је смисао у разбијању монолошког јединства приповедачког субјекта са самим собом, без обзира на то да ли на себе узима примарни облик приповедања у првом или у трећем лицу.

Као централни проблем *Доктора Фаустуса* и *Проклете авлије* поставља се, дакле, питање идентитета и кризе приповедног субјекта, које кореспондира са питањем аутентичне егзистенције и аутентичног говора у свету поништавања или заточености субјекта, као и са питањем могућности превазилажења те позиције, која се на плану естетског, доминантног у *Доктору Фаустусу*, испољава као укоченост, као немогућност аутентичног стварања наспрам већ искушаних модела, док се у *Проклетој авлији* тај проблем преноси на могућност аутентичне егзистенције и аутентичног говора.

Заједничко обележје *Проклете авлије* и *Доктора Фаустуса* јесте и то што не траже насилно решење парадокса стваралачке субјективности. Отуда код њих и својеврстан повратак миту, али не повратак као реварваризовање или урањање у примитивно, колективно испољавање стваралачких снага, које доводи до пропадања индивидуалног, већ повратак који омогућава проговарање оног непоновљивог у поновљивости. Питање укрштања хармонијски субјективног и полифонијски објективног лежи у основи композицијског и смисаоног склопа ових дела, која неразазнатљивим преплитањем субјективног и објективног продубљују парадокс. Тако њима влада парадокс субјективног и објективног, идентитета и разлике, и њихов смисао је, између осталог, и у томе да тај парадокс учине видљивим.

Парадокс хуманистичких наука, међутим, јесте у томе што оне не поседују систем једнозначно одређених научних појмова, односно – строги сопствени метајезик. Поред тога, постојање мноштва метода које не искључују једна другу, а методолошки се поступци базирају на одређеном приступу, тј. на питању које је изабрано као средиште интересовања, доводи до тога да апсолутних критеријума за избор методе нема, те и он носи обележје произвољности. На тај начин се и у науци, која почива на уверењу о постојању објективног и чињеничног, на својеврсном миту о поузданом сазнању, отвара простор за чин субјективне воље. Стога би се могло рећи да тврдња Томаса Мана о непостојању оштре супротстављености између субјективног и објективног у уметности важи и за хуманистичке науке.

Ово размишљање управо је обележено том сумњом у објективност, а блиско је идеји херменеутике као тумачења смисла. Објашњење, као анализа структуре текста, доноси један статичан модел, који не казује довољно о смислу целине, док се непосредно разумевање, без ослоњања у увиђању обликотворних поступака, опасно приближава самовољи тумачења. Решење је, можда, у одбацивању ирационализма непосредног уживљавања, али и у избегавању екстремне рационализације. Тумачење, чини се, треба да изнесе на видело и *оно што више не стоји у речима, а ипак се речима казује*, и можда то право, како би Хајдегер рекао, ваља тражити *тамо где научно интерпретирање не налази више ништа*. Потреба за сигурношћу, привидом одређеног и поузданог метода, који је – према Гадамеровим речима – одређен могућношћу тако свесног корачања да је увек могуће поћи истим путем, накнадно претвара првобитни, не сасвим јасан импулс у прецизно одређено полазиште. Крећући се путањом испитивања постојећих теорија приповедања, трудећи се да разоткрије не њихову нетачност већ њихову недовољност, ово истраживање затвара круг понављајући кључну мисао о уметности

приповедања као слободи стварања, која се не дâ до краја обухватити теоријама, али и мисао о тумачењу као некој врсти трогласне фуге у којој су знак, означено и тумач тако повезани да се авантура трагања за објективним значењем текста преображава у самоспознају, што – у крајњој линији – и јесте циљ хуманистичких наука.

Наравно, ставити на почетак оно што се уобичајено пише на крају може се, следећи Дериду, схватити као израз ауторове власти над текстом и као подривање ауторитета текста. У предговору *Деконструкције*, Кристофер Норис пак наводи део преводиоачевог предговора енглеском издању књиге *О граматологији*, у коме преводилац, осврћући се на Деридине напомене о варљивом статусу предговора, уочава да је *структура предговор–текст отворена на оба краја*, те стога текст губи стабилан идентитет, а сваки чин његовог читања постаје предговор читању следећег текста. Однос текста и аутора бесконачно је променљив, па се аутору текста чији предговор управо читате чини да се предговор може видети и као подривање ауторитета аутора и израз власти текста над њиме, јер сваки покушај накнадног овладавања сопственим текстом носи траг сумње.

У знаку те отворености за сумњу и двосмисленост, која ипак не оспорава могућност постојаног смисла, текст се управо предаје читаоцу.

Београд, 9. септембар 2012.

Аутор

Месечева граматика¹

Постојани градинар² – пакт и опклада

*Храбар је потхват ума да човечанство
ослободи и избави од ужаса објективног света.*

Ф. В. Ј. Шелинг

Човек се никада не подудара са самим собом.

М. Бахтин

Период XIX века означио је прелазак на модерност. Суштина тог преласка могла би се одредити као прелазак из хијерархизованог света у свет без хијерархије, будући је човек постао слободан да се придржава избора сопствене воље. Читав низ мислилаца с краја XIX и с почетка XX века указивао је не само на опасност која прети од те слободе, већ и на опасност која прети, иако често прикривено, самој аутономији личности, јер модерно друштво ипак није

¹ Ова монографија је реализована у оквиру пројекта III47016 „Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала Појмовник српске културе”, који у целини финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

² Реч је о алузији на књигу о хуманизму – *Несавршени врт*, аутора Цветана Тодорова, док је веза са филмом *The Constant Gardener* (Fernando Meirelles, 2005) – који говори о илегалном тестирању нове, смртоносне вакцине на становништву Северне Кеније под привидом хуманитарне помоћи, а зарад профита велике фармацеутске компаније – нехотична али могућа.

измакло питању *чија* је слободна воља, заправо, на снази. Макс Вебер је савремено друштво назвао гвозденим кавезом бирократије, а Мартин Хајдегер, Арнолд Тојнби, Ерих Фром, као и припадници франкфуртске школе, попут Бенјамина, Адорна и Маркузеа, указивали су на брисање хуманистичких вредности и укидање индивидуалне аутономије, оптужујући капиталистичку технократију за уобличавање тоталитарног друштва и брисање људске индивидуалности, при чему се разум, коришћен најпре за ослобођење човека од митова и религије, окренуо против самог себе и постао средство потчињавања човека и његовог претварања у безличну компоненту концептуалног система. Двадесети век је, упркос прокламовању слободе воље, или баш због тога, био доба идеолошког насиља, које је суштински пољуљало веру у хуманистичке вредности претходне епохе и целокупне западне цивилизације (в. PERI 2000).

У духовној клими након слома тоталитарних идеологија и почетка владавине технократског и сцијентистичког друштва појављује се постмодернистичка критика аутономног бића, примата разума, објективности науке, идеје прогреса и просветитељских традиција. Ова постмодернистичка реакција често се посматра и као својеврсни постхуманизам, који започиње структурализмом. Структуралисти, наиме, долазе до увида у то да постоје скривене конструкције или концептуалне шеме отелотворене у људским институцијама, језику и култури. Став да постоје закони који су универзални, непроменљиви и делују на једном дубљем нивоу, структурирајући људска друштва и генеришући индивидуалну људску мисао, представљао је својеврсно укидање субјективитета. У таквом светоназору, човек више није самоодређујући субјекат, већ постаје носилац универзалних менталних структура, којих ни сам није свестан, а које управљају његовим мислима и поступцима. Структурализам је, након лингвистике, захватио и теорију књижевности. Аналогно лингвистичким ставовима, структуралистички приступ у књижевности полази од

претпоставке да је наше разумевање књижевног текста условљено граматиком питања и одговора која омогућава издвајање релевантних структура значења из дифузне масе супротстављених појединости, а текст се разуме као носилац сложених, но ипак постојаних значења. Истовремено са наступањем структурализма, хуманистичке науке готово да постају опседнуте језиком, истичући да се испод површине сваког система значења увек суочавамо са језичким структурама.

Након периода доминације структурализма, деконструкционисти уносе сумњу у основне његове постулате, одбијајући да прихвате сâм појам структуре, објективно присутне у тексту, која одговара дубинском менталном склопу или обрасцима ума и која одређује границе људског разумевања. То је значило укидање претпостављене кореспонденције између ума, значења и методе, те проналажење суштински реторичке природе у сваком дискурсу, па и у дискурсу филозофије, лингвистике, антропологије и осталих хуманистичких наука. Мишел Фуко, Жан-Франсоа Лиотар, Жак Дерида и читав низ других мислилаца одбацују постојање есенцијалних истина и свих врста *метанаратива* – великих теоријских система који дају смисао животу и историји. Дерида сматра да се структурализам мора одвојити од западне метафизике значења и присуства, и доводи у питање неприкосновену улогу лингвистике. Окренутост лингвистике говорном језику, те однос према писму као другостепеном језику – облику изведеном у односу на примарну реалност говорника и осећаја говорниковог присуства иза речи које изговара, Дерида сматра посебно спорном, јер је скупа са писмом потиснута идеја о језику као означавајућем систему који превазилази све границе индивидуалног „присуства”.

Кључна реч деконструкциониста – *разлика*³ постаје симбол става да нема сталности, нема тачке ослоња, нема јединственог гледишта, јер све што постоји јесте дисконтинуитет, хетерогеност, разлагање и промена. *Истина* се у њиховом светоназору разоткрива једино као инстанца моћи, односно – као средство за овладавање другима. Постструктуралисти, дакле, одбацују две основне претпоставке структурализма – постојање општих закона и непроменљивих структура, које леже у основи људских поступака, те сталност и одређеност значења.⁴

Док противници постмодернизма у деконструкционистима виде опасан ниҳилизам, деконструкционисти сматрају да овакав став омогућава културну разноврсност, мноштво перспектива, стално преиспитивање, и да ослобађа људски разум опасности да постане средство репресије, умањујући истовремено тиме опасност од тоталитаризма и политичког, религијског и иделошког фанатизма. Основни принцип либералног хуманизма – идеју о сувереном и рационалном људском бићу – они проглашавају за модеран мит, а хуманистичку веру у идеју људског напретка путем рационалне акције виде као наивно становиште, које отвара пут разним видовима

³ *Différance*, Деридин термин, хомофон речи *différence*, употребљен први пут 1963. године у раду *Cogito et histoire de la folie*. Израз указује на разлику између говора и писма, као и између онога што је сензибилно и интелигибилно. Дерида прибегава употреби нејасних термина који се не могу свести на једно, увек истоветно значење, стварајући реторику чија је сврха да спречи појмовно затварање и свођење у оквиру коначног значења. Један од таквих термина управо је и *différence*, који својом погрешном ортографијом уноси забуну на нивоу значитеља и графички се опире таквом свођењу. Његов смисао остаје негде између значења француских глагола „разликовати се” и „одложити”. Ово подразумева идеју да игра означавања увек одлаже стварање значења, а термин *différence* својим нестабилним значењем оличава графички пример деловања овог процеса.

⁴ Више о деконструкцији в. NORIS 1990.

тоталитаризма. Западна традиција просветитељства се у њиховом тумачењу разоткрива као маска за мушку, белу и евроцентричну доминацију. Као противтежа постмодернистичким тенденцијама јавља се оживљавање идеја просветитељства, које доноси упозорење да појмови слободе појединца и људских права бивају кључни појмови управо наше цивилизације, и да, упркос повременим периодима реварваризације, губитак просветитељског наслеђа може значити и губитак хуманости.

Хуманизам, а са њим и вредности индивидуе, како истичу многи критичари постмодернизма, управо је оно чему у XXI веку прети опасност услед сазнајног релативизма, који за собом повлачи и етички релативизам. Цветан Тодоров у *Несавршеном врту* (TODOROV 2003) указује на то да се XXI век једним својим делом надовезује на XIX век, од кога преузима демократске замисли, али и одређене „болести” (национализам, ксенофобија, материјалне неједнакости), те да у њему истовремено делују *четири породице модерности* – хуманизам, конзервативизам, сцијентизам и индивидуализам, које међусобно ступају у најразличитије односе.⁵ Индивидуализам истиче права личне воље, не водећи рачуна о ономе што је нужно за друштвени живот људи, те стога – као вид *друштвеног аутизма* – није праћен очувањем разлика међу појединцима, што би се могло очекивати, већ је заправо праћен униформношћу. Реч је о

⁵ Хуманизам непрестано бива оптужен од осталих доктрина: за конзервативце је он само маска индивидуализма, за индивидуалисте је незнатно ублажени сцијентизам, за сцијентисте је облик конзервативизма. С друге стране, између ове *четири породице* успостављају се и мање или више постојани савези: хуманисти и индивидуалисти изричу похвалу слободи, коју конзервативци и сцијентисти осуђују, хуманисти и конзервативци бране неопходност општих вредности, које сцијентисти и индивидуалисти одбацују, додуше из различитих разлога – сцијентисти стога што је за њих све нужност, а индивидуалисти стога што је за њих све слобода, истиче Тодоров.

лажној слободи и лажној аутентичности, јер се привидно слободна понашања прилагођавају суштински истом обрасцу. Ововековни сцијентизам пак, иако нема одлике утопијског сцијентизма – револуционарну замисао, насилно понашање нити терор, ипак доноси царство инструментализоване мисли, где се за сваки проблем налази техничко решење, те стога технократија и бирократија постају водеће снаге друштва. Економија добија повлашћену улогу, постајући једина мера и циљ, и потчињавајући себи политичке циљеве. У сцијентистичком друштву, стога, појединачна људска бића нису крајња сврха, већ су средство за достизање циља – а то је идеална држава, снабдевена идеалним индивидуама, док се оно што је требало да буде оруђе благостања човека – ефикасност, производња, потрошња – преображава у циљ по себи. Иако принуда над појединцима није отворена, иако, начелно узев, свако има право избора, одбијање да се поступа по правилима доводи до краха индивидуе. Конзервативна мисао, пак, добрим делом прихвата компромис између старих и модерних форми, позивајући се на прошлост и хијерархије из прошлости (вера, традиционално уређење, нација), што рађа ауторитарне системе. Идеје сцијентистичке утопије и теократије, иако донекле прерушене и ублажене, паралелно опстају и у модерном друштву.

Свака од ових породица, изузев хуманистичке, поништава аутономију субјекта на свој начин – сматра Тодоров. Индивидуализам то чини стога што упада у замку егоизма, конзервативци стога што не верују у праведност индивидуалне воље и предност дају ауторитетима; држава утемељена на сцијентистичким начелима такође води ка тоталитаризму, јер истиче превласт биолошких и историјских законитости над вољом појединца.

За разлику од индивидуалиста, хуманисти истичу друштвеност као кључно антрополошко својство, јер узајамно дејство *Ја* и *Другог* бива суштинско за идентитет (*Tu* је постављено према *Ја*, они се узајамно конституишу).

Насупрот сцијентистима, хуманизам заговара аутономију вредности и могућност слободe, независно од деловања објективних законитости природе или друштва. Индивидуалисти верују у личну аутономију, али запостављају друштвену припадност појединца; сцијентисти прихватају људску аутономију, али је радије приписују врсти или групи него појединцу; док конзервативци, насупрот хуманистима, суштински жале због слободe појединца. Хуманистички одговор на примедбе сцијентиста и конзервативаца да хуманизам пренебегава снагу детерминисаности која усмерава људско деловање – биолошке, социјалне и културне узроке – иде за тим да је човек потенцијалност, да може деловати на различите начине, да он то не чини нужно, те да, чак и у свету недвосмислених детерминисаности, има могућност да им се супротстави. Као три кључне хуманистичке вредности, Тодоров истиче аутономију *Мене* (људска способност да се отме детерминисаности), сврховитост *Тебе* (потврда друштвености, не само због преживљавања и размножавања него и ради њиховог конституисања као свесних и моралних бића) и универзалност *Њих* (припадност свих људских бића истој врсти).

Иако велики део критике индивидуалистичке и техницистичке демократије данас обично долази из конзервативних и тоталитарних кругова, један део критике произилази управо из идеје хуманизма. Наиме, хуманистичка антропологија почива на универзалистичком ставу да људи припадају истој биолошкој врсти и на ставу о друштвености, која је нужни елемент конституисања човека као свесног бића, онога које не постоји само ради опстанка.⁶ Трећи,

⁶ Ова идеја је у савремено доба посебно експлицитно изражена у популарној теорији „себичних гена”, Ричарда Докинса (в. ДОКИНС 2008). Докинсов став о алтруизму као прерушеном егоизму није нарочито нов – Ортега И Гасет га сматра типичним за европски XIX век, који је показивао склоност да се више одређује нижим (ORTEGA I

кључни став хуманизма јесте релативна недетерминисаност, односно – очување могућности слободе избора, упркос свести о ограничењима. Ове ставове прати и идеја да човек не мора тако скупо плаћати цену личне слободе. Хуманизам, у суштини, тврди да *Пакт у чије је име ђаво тражио да му се врати дуг није, у ствари, никада постојао* (TODOROV 2003: 267). Позиција субјекта у хуманистичком светоназору подразумева да је *Ја* многоструко, али да га то не спречава да делује одговорно, да су други свуда – и у њему и око њега – и да се, управо захваљујући њима, субјекат *може суочити са ђаволовим претњама: Далеко од тога да буду накао, други су шанса да се из њега изађе* (ibid.).

Хуманистичка *опклада*,⁷ коју Тодоров предлаже као одговор осталим породицама модерности, заправо почива на оптимистичкој антропологији и на појму *могућности*, што је темељни појам за конституисање идеје слободе. Могућност и вероватноћа нису ипак једнозначне са потпуним сазнајним и етичким релативизмом; оне су напросто супротстављене идеји једног света и јединог исправног одговора, што не значи нужно да су сви светови и сви одговори једнако добри и једнако исправни. Она је, заправо, блиска идеји врта у којој цвета хиљаду цветова, али у коме се цвет ипак може разлучити од корова.

GASET 2006: 21–26). Тадашњи моралисти, баш као и Докинс данас, истицали су да је алтруизам само прерушени егоизам и видели су борбу за опстанак као основни принцип деловања свега живог. Међутим, даља збивања показала су колико опасне могу бити биологицистичке метафоре када се пренсу на поље људског друштва, што је опасност која нам још увек прети, посебно у периоду повлашћеног статуса биомедицинских наука и замирања хуманистике.

⁷ Суштину хуманизма Тодоров одређује као *опкладу* – људи су слободни, а из тога може проистећи и најбоље и најгоре; стога се треба кладити на оно што је боља могућност.

Луј Димон указује на то да је у модерном друштву, на глобалном нивоу, могуће изградити овакву врсту позитивног универзалистичког становишта: *наше човечанство је попут Хердеровог врта, у коме је свака биљка – свако друштво – лепо на свој начин, будући да на свој начин изражава универзално* (DIMON 2004: 227). Цветан Тодоров овај *Хердеров врт* пре разуме као Монтењев *несавршен врт*:

Хуманистички подухват никада не би смео да се заустави. Он одбацује сан о земаљском рају који би установио коначни поредак. Он људе види у њиховој садашњој несавршености и не замишља да се то стање ствари може променити; заједно с Монтењем, он прихвата идеју да њихов врт заневек остаје несавршен. Он зна да се жудња за аутономијом бори против задовољства добровољног робовања; да је радост коју осећам када од другогача начиним сврху свог деловања замагљена и спутана потребом да га преобразим у оруђе свог властитог задовољења; да универзално поштовање лако уступа место претпостављању “наших” “другима. [...] То је људска судбина која не зна ни за коначно ни за савршено. Или пре, која се, као у некој алхемичарској операцији, састоји у претварању релативног у апсолутно, у грађењу чврсте грађевине најкрхкијом грађом (TODOROV 2003: 268–269).

Маске и привиди идентитета

Управо о природи и дубоким основама те грађе која, упркос разноразним пактовима и својој сопственој крхкости, или баш захваљујући њој, постојано уређује свој врт говори Томас Ман. Наиме, у роману *Јосиф и његова браћа*, у разговору између Јакова и Јосифа, крај студенца и при месечини, помиње се слуга Елијазар, којег је Јаковљевом претку Авраму родила робиња. У садашњости постоји још један слуга Елијазар, на Јаковљевом имању, такође ослобођени син једне робиње и – по свој прилици – Јаковљев

полубрат. Но, на тренутке ова два Елијазара као да се мешају и стапају у Јаковљевом приповедању:

Али, једно је када је нешто јасно као сунце, а друго је када је нешто јасно као месец, чија је јасна светлост чудесно наткрила онај разговор лишен неке непосредне користи. На месечини се ствари указују другачије него на светлости сунца, па је то можда био и разлог што се у духу тада и тамо причинило да је то права, истинска јасноћа ствари. Зато ћемо, али онако међу нама, рећи и признати да је Јаков као „Елијазара” ипак имао на уму управитеља свог сопственог иметка и првог слугу – и њега, наиме, што значи обојицу, и не само обојицу, већ „Елијазара” уопште. Јер од најстаријих времена све до у његово доба, на добрима главара бивало је толико пута и толико често ослобођених Елијазара који су толико често имали синове са именима Дамасек и Елинос.

Чак би и сам слуга Елијазар, док би причао о Елијазару, слуги Аврамовом, причао заправо о себи:

Све је то Јосиф слушао са уживањем које није могло да помути никакво чуђење због граматичке форме, у којој је Елијазар све то предочавао, па њему нимало није сметало што старчево „Ја” при томе никако није било чврсто омеђено, већ је тако рећи унатраг било отворено, према оном ранијем, тако да је захватало и оно што је лежало изван његове индивидуалности, присвајајући себи доживљаје чија је форма сећања и репродукције, ако се само мало боље осмотри, заправо морала бити у трећем уместо у првом лицу. Али шта пак значи овде то „заправо” и да ли је почем човеково „Ја” уопште нешто чврсто у себи затворено и нешто што је строго издвојено у своје временске и телесне границе? Не припадају ли многи од елемената од којих је оно саздано свету пре њега и поред њега, и зар тврдња да неко није нико други него сам тај и ништа друго, није само једна претпоставка поради реда и лагодности, која свесно пренебрегава све прелазе који појединачну свест повезују са

опитим. Мисао о индивидуалности стоји напослетку у истом низу појмова као и она о јединству и целини свеукупности, васељени, и разликовање између духа уопште и индивидуалног духа ни издалека није увек поседовало такву моћ над духовима као што је то случај у нашем времену које смо напустили да бисмо приповедали о једном другом времену, чији је начин изражавања представљао верну слику његовог схватања и виђења ствари, па је за идеје као „личност” и „индивидуалност” поседовало само до те мере стварне ознаке као што су „религија” и „исповест” (MAN I 1990: 128).

У овом одломку из *Јосифа и његове браће* да се ишчитати више значајних идеја модерног доба. Једна од њих јесте идеја доминанте разлике која одваја посматрача од посматраног, у овом случају примењена на разлику између „садашњег” друштва и друштва из „прошлости”, те потреба да се наши појмови, које је тешко у потпуности применити када говоримо о различитом друштву, напусте како бисмо заиста разумели појмове помоћу којих нека друга култура одређује себе и своју слику света, и пронашли оне чињенице које су међусобно упоредиве. Наиме, филозофија науке дошла је до увида у друштвене представе својствене посматрачу, који стога никада не нуди објективан опис другог. Користећи треће лице уместо првог, она је стварала привид искључивања тог субјективног, привид објективности, све док није направљен радикалан заокрет у коме је наглашена свест о посматрачу.

Други важан увид јесте увид у субјективност која, по речима Т. Мана, није нешто што је чврсто у себе затворено, већ захвата и оно што лежи изван индивидуалности, *присвајајући себи доживљаје чија је форма сећања и репродукције [...] заправо морала бити у трећем уместо у првом лицу.* Питање статуса субјективности, њених граница и издвојености из објективног (човек наспрам света) и разних врста „другости” (*Ја* наспрам *Другог*), али и својеврсни расцеп у самом срцу субјективности – у субјективној свести,

чија се затвореност и постојаност може разоткрити као „лагодна претпоставка”, обележили су хуманистичке науке у XX и XXI веку.

Трећи, кључни увид – онај о могућностима слободе – тек је назначен у синтагми *толико често ослобођених Елијазара*, која сугерише и наговештава да се људска слобода може тражити и остварити управо захваљујући *месечевој граматици*, уклањањем маски и привида индивидуалитета, као унутрашња слобода отварања за оно *пре* и оно *после*, изван временских и телесних граница.

У центру пажње две хуманистичке дисциплине које су се развијале у духовној клими модерности – антропологије и наратологије – нашло се управо питање идентитета и субјективности/објективности. Наратологија ово питање поставља као питање наративног идентитета, док је пажња антропологије, почев од друге половине XX века, била најпре усмерена на (ре)дефинисање појма идентитета као културног, политичког, религијског, националног, идеолошког, и других врста колективних идентитета, да би се потом пренелела и на питање улоге аутора. Паралелно са идејом да језик обликује или конструише „стварност”, јавила се и идеја о *смрти аутора*: аутор не влада својим текстом, језик не може да искаже његово мишљење, јер га контролишу сопствене речи и јер се значење преображава у неодређену, несигурну и нејасну величину.⁸ Поред смрти

⁸ Бартов став о смрти аутора заснива се на идеји да је аутор резултат игре укрштања језичких и културних кодова, независних од стварности. Кроз аутора говоре различити гласови – породице, нације, класе, културе, а књижевно дело не поседује објективно значење, јер је знак без дна, оно показује одсуство смисла и истине. Релативизација истине доведена је до врхунца укидањем разлике између историјског и књижевног исказа, чиме се поништава чињенична истинитост историје. Историјски дискурс – према Барту – не прати стварно, само га означава, стварајући ефекат стварног. Постмодерна филозофска и књижевнотеоријска мисао тврди да језички елементи не могу

аутора, проглашена је и *смрт субјекта* – индивидуа више није суверени рационални субјекат који учествује у рационалном дискурсу, напредујући ка објективном сазнању и друштвеном прогресу. И субјекат и објекат ухваћени су, заправо, у *тамницу језика* (в. JAMESON 1978), и једино што они могу да конструишу јесу привид и маска.⁹

Ове идеје, али и читав низ дрштвених збивања, учинили су и антропологију „свесном“ могућих политичких импликација и злоупотреба теоријско-методолошких претпоставки, и утицали су на преиспитивање сопствених полазишта на више равни – од статуса антрополошког текста, па до деконструкције концепта културе као хомогеног и статичног система вредности, паралелно са деконструкцијом концепта идентитета. Релативизација ових појмова одвијала се истовремено са преиспитивањем

означавати ништа ван језика, те стога ни објективну стварност, што на крају доводи и до закључка да објективна стварност не постоји, јер не постоји референтни, спољашњи домен, односно, не постоји ништа изван текста. Стога књижевност почиње да се посматра као одсечена од психолошке и онтолошке стварности, од нејезичке реалности. Једнако, не може се открити ни значење текста, јер дело по себи нема одређено значење, а свака интерпретација је произвођење означитељске стуктуре, а не откривање значења, смисла и истине књижевног дела. Као што језик и писмо не репрезентују него формирају стварност, тако и језик и писмо критике не представљају књижевно дело, већ га изнова стварају. Стога се стварност своди на језички условљену игру означитеља, а интелектуални и морални напредак човечанства – на низ употреба корисних метафора. Паралелно са затварањем у границе језика, изван којег више нема ничег (*све је текст*), одвија се и негација хуманистичког наслеђа, историјског контекста, традиције и могућности досезања истине.

⁹ Ове идеје имају своје упориште у Ничеовој филозофији. Тврдећи да образовање метафора представља фундаментални човеков нагон, Ниче напада тврђаву рационалног сазнања: наука настаје као организација, развитак и утврђивање система метафора првог степена, односно – језика. Интелект стога, као *мајстор прерушавања*, не ради ништа друго до што успоставља нове преносе, метафоре и метонимије (в. VATIMO 2011).

принципа и улоге антрополошког истраживања, најпре у делима Франца Боаса и његових следбеника, да би Клифорд Герц потом нагласио питање улоге антрополога као писца.

Ранији есенцијалистички приступ, који би се, када је реч о личном идентитету, могао свести на паролу *реци ми којој култури припадаш да бих ти рекао ко си* – односно, на став да је људско биће пре свега одређено као носилац неке културе која га раздваја од других и одређује у односу према другима, при чему важну улогу игра национални идентитет, који бива изједначен са националном културом – замењен је идејом мултикултурализма, тј. ставом о немогућности повлачења јасних граница између култура и увидом у њихова међусобна преклапања и повезаности.

Међутим, и идеја мултикултурализма није избегла опасност које су неки од њених заговорника били у мањој или већој мери свесни. Наиме, будући да се појам индивидуе (и када је о мултикултурализму реч) развијао у оквиру политичких покрета (као противтежа асимилационој политици, као покушај равноправног укључивања мањинских и маргинализованих група – расних, етничких, културних, родних, хомосексуалних итд.), он је носио траг заокупљености антропологије колективним идентитетом. Могло би се рећи да је у борби за *људска* права, на известан начин, изгубљена борба за права *човека*, уколико би индивидуа одбила да се одреди према неком од ових групних идентитета. Јер, овде се неминовно наметало питање повлачења јасних граница између индивидуе и колектива, односно – граница између онога што одређујемо као *Ја* и онога што одређујемо као *Ми*.

Антрополошко истраживање углавном је било заокупљено овим *Ми* (или *Они*), односно истраживањем, па често и креирањем политика групног идентитета. Антропологија временом постаје свесна *поробљивачког односа који је мање или више прикривен*, а који *постоји у свакој антрополошкој анализи*, управо када је реч о

питањима идентитета, а састоји се у *преузимању права да говоримо у име других* (ФАВИЈЕТИ–МАЛИГЕТИ–МАТЕРА 2002: 235). То је управо она опасност коју уочава и Цветан Тодоров, налазећи замерку познатој Леви-Стросовој слици возова у покрету:

Поред тога, да ли је појединац заиста заробљеник воза културе у којој је одрастао и да ли је дефинитивно лишен могућности да се спасе (наиме, да искочи из воза). Леви-Строс ту заступа један културни детерминизам који се, по строгости, потпуно изједначаје са расистичким детерминизмом једног Гобиноа (TODOROV 1994: 76).

Анализирајући Леви-Строса, Тодоров долази до два интелектуална извора етнологије, оба непријатељски усмерена према хуманизму – до националистичке филозофије, коју су заступали Хердер и Фихте, и до конзервативног емпиризма Берка и Бонала, будући да обе доктрине показују *веће интересовање за разлике међу људима (националне, класне, сталешке), него за оно што их повезује*, додајући томе још једну кључну разлику између структуралне антропологије и хуманизма: хуманизам глорификује човека и оно што га човеком чини, док структурализам човека поново укључује у природу и, по Леви-Стросовим речима, омогућује занемаривање субјекта, *тог неподношљивог размаженог детета* (ibid.: 85). Наиме, Леви-Строс је, указујући на опасности савременог разумевања идентитета, на семинару о идентитету (*College de France 1974–1975*) објаснио да вера коју у њега полагемо представља одраз једног цивилизацијског стања које би било ограничено на неколико векова, након чега би чувена *криза идентитета* добила друго значење – *дирљивог и детињастог знака коме наше мале личности прилазе са тачке на којој свако треба да одустане да себе сматра најзначајнијим* (Леви-Строс, према: HALPERN 2009: 25).

Антропологија се тако нашла у незгодном и помало парадоксалном положају: иако је предмет њеног проучавања

нешто што истовремено има и карактер субјекта и карактер објекта, она у име научне објективности одстрањује сваки траг субјективности из проучаваног објекта. То је, у суштини, био данак који су све хуманистичке науке платиле својој тежњи да се приближе природним наукама, заборављајући да је оно специфично људско утемељено управо у људској субјективности, и то двострукој – субјективности тумача и субјективности тумаченог, ма о којој да је специфичној људској духовној творевини реч – митологији, обичајима, уметности, друштвеним групама, колективним организацијама, институцијама, покретима, збивањима.

Да би се постигла толико жељена објективност, структуралистичка антропологија, скупа са Леви-Стросом, уводи *поглед из даљине*, односно, појам *одстојања*, *дистанце*, појам који функционише, иако на други начин, и као један од кључних појмова наратологије. Овај појам такође повлачи за собом и појам (*спознајног*) *релативизма*, односно, могућност мултиперспективизма, могућност да се објекат истраживања описује и тумачи са више различитих инстанци, или *тачака гледишта*, што је још један од појмова којим барата наратологија, када је реч о анализи приповедног текста. Међутим, иако уводи обавезу успостављања дистанце, Леви-Строс признаје да је нужни услов проучавања различитих култура тај да се проучавалац стави у перспективу људи који у њима живе.

Поред ове противречности, јавља се још једна, а то је питање односа универзалног и релативног, при чему оба ова парадокса имају исто извориште; оно није, као што Тодоров увиђа, у одвајању од других, већ је оно у одвајању од себе, односно, у непрекидном шетању *тамо-амо између других и себе*, што је, истовремено, *једино разумевање које иде до граница универзалног* (ibid.: 92–93).

То *непрекидно шетање између других и себе* – о коме говори Тодоров, обележило је и развој појма идентитета.