

ФИЛОЗОФИЈА И КЊИЖЕВНОСТ У ТВОРБИ ИДЕНТИТЕТА И АЛТЕРИТЕТА

Један од главних циљева овог рада јесте да укаже на значај и домет филозофске мисли истакнутих представника западноевропске филозофије XX века као што су Жан Пол Сартр, Мартин Хајдегер, Ханс Роберт Јаус, Емануел Левинас, Жак Дерида и Пол Рикер. У раду се анализирају њихове филозофске рефлексije о књижевности, идентитету и алтеритету које сматрамо релевантним и незаобилазним за разумевање како нас самих, тако и других. Други, не мање значајан циљ овог рада јесте суочавање његовог аутора, а потом и читалаца, са самим собом и спољним светом преко критичких осврта на дате филозофске предлошке. Трећи, и по нама најзначајнији циљ, јесте непрестано указивање на *етички* значај књижевности у формирању идентитета и његовог односа са алтеритетом.

На почетку, после краћег увода, истичемо специфичан однос књижевности и филозофије ослањајући се на филозофске премисе Сартра, Хајдегера и Дерида. Потом разматрамо (не)могућности дефинисања идентитета у контексту познатог Хајдегеровог есеја да бисмо се надовезали на анализу још комплекснијег алтеритета у контексту Левинасових, Дерида-них и Јаусових поставки. На крају, као својеврсну синтезу, изложићемо познату Рикерову теорију о наративном идентитету која се поставља као суштинска парадигма за превазилажење апорија сопства и другости. Екскурс, последњи део нашег рада, покушава да на основу критичког промишљања претходно наведених теоријских позиција, а у контексту нашег савременог доба, одговори на фундаментална питања о себи и другом и још једном подвуче етичку основу хуманитета.

Кључне речи: књижевност, филозофија, идентитет, алтеритет, етика.

Увод

Размишљајући о ономе што се давно пре нас мислило у најразличитијим формама и системима, ми поново *мислимо* друге, али истовремено, на непоновљив и јединствен начин, ми *мислимо* и сами себе

¹ vladimir.djuric@filfak.ni.ac.rs

унапређујући на тај начин наше постојање, наше становање на овој земљи које је у сталном дијалогу са оним Другим, временски или културолошки блиским или удаљеним. Иако не мислимо изван оквира традиције у коју смо у-грађени, то не значи да ми „традиционално“ мислимо, већ да се у свом догађајно непоновљивом и оригиналном размишљању природно окрећемо затеченим полазиштима, док наши домети и одређишта до којих ћемо dospети (или не) зависе искључиво од наших интелектуалних, спознајних, емоционалних, вољних, имагинативних и многих других капацитета. Књижевност, усмена или писана, као специфичан општи вид дијалошког и општекултурног размишљања, чини нам се најподеснијим и најчинковитијим средством на путу ка спознавању себе и другог, сопства и света, идентитета и алтеритета. Отуда смо се и одлучили да у референтном филозофском контексту, а истовремено кроз призму књижевности, наше истраживање посветимо *идентитету* и *алтеритету*.

Књижевност и филозофија

Уз религију и филозофију, књижевност је свакако један од најстаријих видова човекове потребе да се избори са сопством и светом, тачније са свим оним питањима које муче његов комплексни идентитет наспрам још комплекснијег идентитета оног Другог – алтеритета. Било да је усмена или писана, директни говор или *текст*, који је ништа друго до визуелна илузија говорне речи, графичко средство мање-више трајног очувања нечијег живог говора намењеног свима и свим временима, тек књижевност увек обавља своју фундаменталну друштвену функцију: она је алат у неагресивној, али нужној *борби* са собом и другим, са судбином и Богом, са овим и оним светом итд. Ту функцију књижевност врши само под условом да је *слушана*, односно *читана*, чему треба додати „*квалитетно* слушана, односно читана“, јер само тако књижевност постаје оно усмерено стварање, накнадно проналажење, продубљено доживљавање, слободно сневаше, вежбање у великодушности, како нам то поетично, али сасвим убедљиво вели Сартр (Jean-Paul Sartre).

Сартров идеал ангажоване књижевности која треба да заузме став поводом друштвено-политичких збивања не чинећи то *политички*, него на себи својствен начин, мењајући *концепцију* човека о *човеку* и његовом друштвеном положају (САРТР 1981: 7–8) чини се практично остварљив, иако не гарантује промене у *ефективном* функционисању друштва. Квалитетни мисаони или концептуални потенцијал не губи од своје вредности чињеницом да је неспроводив у стварности, напротив он се потпуно

изјалови оног тренутка када га друштво „спусти на земљу“, симплификује и банализује да би га употребило, а то значи обезвредило. Када је Маркс (Karl Marx) Хегелову (George Wilhelm Friedrich Hegel) филозофију „поставио на ноге“, он је аутоматски сахранио и сопствену концепцију новог друштвеног уређења које ће се, после кратког даха револуционарне озарености, испоставити не само немогућим већ и погубним. Међутим, чисто филозофска страна саме Марксове (Хегелове, или било чије) *концепције* остаје прегнантна, делотворна за даља размишљања, промишљања и домишљања. То значи да свака филозофија, да би остала филозофија, треба да задржи себи иманентну дозу апстракције, логике и кохеренције, јер само тако може очувати чистоту своје мисли. Тек када би сваки појединац поседовао истанчан дар или смисао за теорију па водио свој живот као *vita contemplative* можда би се тек тада побољшала и уредила *vita activa* како појединца тако и друштва. Утопија јесте немогуће, непостојеће место, али зато *квалитетна мисао* о њој чини наш живот не неподношљивијим нити безнадежнијим него *могућим* и *живљим*.

То управо чини и књижевност: свако читање освежава наше мисли и осећања, подстиче, ангажује нас да бар на тренутак промислимо ако већ не можемо много тога да променимо. Или како нам сведочи Сартр: читалац у исти мах открива и ствара, открива стварајући, ствара путем *откривања*, он је чиста слобода, чиста стваралачка моћ, неусловљена активност. Пишчева активност, да би боље остварила објекат, претворила се у пасивност (текст), али са читаоцем пасивност реципрочно постаје чин; ангажовани писац зна да *открити* значи *мењати* и да се не може откривати без жеље за променом (САРТР 1981: 28–29); писати и читати значи желети слободу, бити ангажован, живети књижевност; пошто и писац и читалац узајамно једно другом признају слободу, уметничко, књижевно дело, ма са које стране га посматрали, представља акт поверења у слободу човека; писац апелује на слободу других људи да би они, путем узајамних импликација својих захтева, вратили човеку тоталитет бића и уклопили свет у оквире хуманог; свака књига је *поновно освајање* целокупног бића, а то је и крајњи циљ уметности: поново освојити овај свет (САРТР 1981: 39–43, 47, 50).

Задржаћемо се на мисаоном потенцијалу који поседују и рефлектују, свака на свој начин, и књижевност и филозофија. Многи су песници, нарочито романтичари али и позитивистички оријентисани научници, веровали у коначно сједињење уметности са науком, књижевности са филозофијом, то јест *певања са мишљењем* о чему нам врло уверљиво говори Хајдегер (Martin Heidegger) у свом есеју о немачком песнику Хелдерлину (Johann Christian Friedrich Hölderlin). Кључне инстанце које омогућавају људску егзистенцију и које нас отварају бивствујућем јесу

језик, свет, историја, догађај и разговор. *Језик се догађа у разговору и јесте* (постоји) паралелно са *историјом* и *светом*. Језик је кућа бића, а поезија се јавља као прајезик једног историјског народа, као матерњи језик човечанства (Хердер), као први артикулисани облик човекове духовности. Суштина певања није да занесе романтичне душе у небеске висине, напротив певање се не издиже изнад земље да би је напустило и несметано лебдело, већ оно доводи човека на земљу, чини да он припада њој и да се баш на њој настани, јер „пун заслуга, *ипак песнички станује* човек на овој замљи“, вели Хелдерлин. Међутим, певање и мишљење могу се сусрести у истоме само ако остају раздвојени у различитости своје суштине, јер *исто* није исто што и *једнако* нити је *идентично*.² Оно исто изрециво је само у случају да на уму имамо *разлику*, јер исто је *саприпадање различитога*. Зато је певање *исто* што и мишљење будући да *различитим* дискурзивним путевима долазе до *истог*: „Ми мислимо о истој ствари о којој и Хелдерлин *пева*“ (ХАЈДЕГЕР 1982: 134–141, 155–156).

Управо је истицање те различитости у саприпадању довело до оног кобног протеривања песника из Платонове идеалне државе, то јест искључиво подвлачење разлика које у ствари не раздвајају, већ сједињују књижевност и филозофију у *истом*, крајњем циљу. Основна разлика је та што се књижевност ревносно опире принципима контролисаног логоса (логици и граматизици) тако да увек изневерава достојанство филозофске мисли. То је зато што у природи књижевности није да буде тачна или нетачна, истинита или лажна, јер она не изриче логичке већ *quasi*-судове (у Ингарденовој теорији) или псеудоисказе (у Ричардсовој теорији).³ Тако је још у XVI веку сер Филип Сидни (Sir Philip Sidney), насупротив Платону, бранио поезију и песнике који никад *не лажу* из простог разлога што никад ништа ни *не тврде* (СИДНИ 1951: 38).⁴ Задатак песничке ироније и алегорије, које увек говоре нешто *друго*, није само да се подсмехну надређеној филозофији, већ да непрестано преокрећу вредности, да измештају централизован поредак ствари на периферију враћајући периферне сфере *ка* центру (никад у центар) те ометајући на тај начин, јакобсоновски речено, логику детерминанте.

Зато ће Дерида (Jacques Derrida) за своју конструктивну деконструкцију, чија су општа места *преокрет* и *премештање* читавих система, вредности, смислова, разлика, идентитета, природе и културе, великодушно пригрлити књижевност и као филозоф рећи једно значајно

² О томе детаљно говоримо у трећем поглављу нашег рада.

³ Ингарден (Roman Ingarden) и Ричардс (Ivor Armstrong Richards), независно један од другог, долазе до ових сличних теоријских поставки.

⁴ „Now, for the Poet, he nothing affirms, and therefore never lyeth.”

Да песништву (ДЕРИДА 1997: 72–74). Поред антимаетафизичког набоја књижевности, Дерида сматра да она у себи садржи „мисли које су (*c*) мисленије, више мислеће од оних које називамо филозофијом“⁵, јер она својом двоструком природом *идиома* и *институције* успешно измиче замкама и границама филозофског дискурса. Сваки текст је истовремено идиом, то јест јединствен, неочекиван, инвентиван и непоновљив *догађај* али и институција, то јест конвенционално детерминисан и у традицији у-кореењен. Захваљајући комплементарном присуству оба ова пола, књижевна дела постају разумљива, јер „тотални“ идиом би био несхватљив, а „тотална“ институција лишена оригиналности (БУЖИЊСКА, МАРКОВСКИ 2009: 398–401). Динамика иновације и инвенције *идиоматских* текстова јесте главни адут књижевности *против* логоцентричне филозофије који је Дерида желео да прибави за филозофију конструктивне „разградње“. Најзад, деконструкција не подрива мишљење у корист певања, већ нам указује да човек није више *homo sapiens* него што је *homo ludens* или *homo narrans* који говори и пише, прича и приповеда, који певајући мисли (песници) и мислећи пева (филозофи) у *слободној игри* текстуалних и контекстуалних структура.

Да ли се може извести начело *идентитета*?

Пошто смо размотрили неке кључне одлике књижевности и њеног односа са филозофијом, време је да се усредсредимо на други члана наше тријаде, а то је идентитет.

Позивајући се на античко, тачније Парменидово схватање идентитета као оног што је *исто*, Мартин Хајдегер је указао на недостатност нове формуле идентитета коју је дала западна метафизика, а то је формула *једнакости*: $A = A$. Наиме, да би нешто било исто, увек је довољно једно (једно A), то јест идентично(ст) не значи једнако(ст), већ *истост* – лат. *idem*. Дакле, формула $A = A$ говори о *једнакости*, она не одређује A као исто, као што је то нововековна метафизика желела да представи на формално-логичан начин. И Платон потврђује да „само је исто себи“, дакле свако A је исто *са* самим собом, а тај однос *заједно са* имплицира посредовање, везу, синтезу – уједињење у јединство и тако се у историји западног мишљења идентитет показује и као *јединство* или *консупстанцијалност*.⁶ Али јединство идентитета *није једнолико* нити *једнако*, јер се не може занемарити наведено *посредовање* које влада у јединству једног A . *A је A*, свако бивствујуће је исто са самим собом, а начело идентите-

⁵ „...les pensées plus pensantes que telles qu'on appelle la philosophie.“ Превод В. Ђ.

⁶ Како бележи и Роберов *Речник синонима и нијанси*. Видети о томе у даљем тексту.

та говори о бићу бивствујућег. Сваком бивствујућем као таквом припада идентитет, јединство са самим собом, а отуда западна метафизика тврди да идентитет припада бићу. С друге стране, Парменид каже обратно: биће припада идентитету заједно са мишљењем: „Оно *исто* је мишљење као и биће“. Истоветност се дакле поима као *саприпадност* – биће, *заједно са* мишљењем, припада истом. За Парменида је биће карактеристика идентитета, док је потоња метафизика установила да је идентитет карактеристика бића (ХАЈДЕГЕР 1982: 41–45).

Отуда би основне одлике идентитета биле раз-двојеност ($A = A$) и са-припадност (A заједно са самим собом) света и ствари па у тој мери ваља проучавати однос са Другим који захтева нужно живљење разлике преко посредовања и сведочења (ВУКАШИНОВИЋ 2011: 14). Ако је природа наше егзистенције условљена начелом идентитета, онда такав идентитет увек осцилира између раздвојености и саприпадности како са собом (што ће Рикер, видећемо, означити као дијалектику истости и ипсеитета) тако и са светом (то јест са оним правим Другим – алтеритетом). Хајдегер је у свом разматрању идентитета свакако направио прегнантну терминолошку дистинкцију, међутим она се у савременом мишљењу и разумевању идентитета брзо губи, јер се лако мешају појмови истог, једнаког, идентичног или пак аналогног о чему нам можда најбоље сведочи „терминолошко померање“ значења речи „исто“ (*même*) у Роберовом Речнику синонима и нијанси у француском језику:

- 1) *même* – 1. *identique*
- 2) *identique* – 1. *analogue*
- 3) *analogue* – 1. *approchant*
- 4) *égal* – 1. *équivalent, identique*
- 5) *identité* – 1. *égalité, 3. (philo) consubstantialité, unité*
égalité – 1. (a) *équivalence, (b) identité* (ЛЕФИР 2005).

Исто (поста)је идентично, идентично аналогно, аналогно чак приближно, а једнако – еквивалентно, идентично. Идентитет (тачка 5) је под 1. *једнакост* ($A = A$, управо оно што је Хајдегер побијао), а под 3. са назнаком *philo*, дакле у филозофском дискурсу – *консупстанцијалност*, јединство (*заједно са* собом, то јест оно на шта је Хајдегер указивао). Најзад, и једнакост је повратно дефинисана као еквивалентност, идентитет. Из овога се јасно види неодређеност и неодредивост истог, једнаког или идентичног који се у нашем систему размишљања лако мешају, а то опет говори о непостојању фиксираних или заувек за-датог средишта које се не би могло изместити. Од контекста до контекста, све је промена, обрт и преокрет, слободна игра истине и привида, барокна маска, извртање, бахтиновска карневализација. Зато ћемо и ми идентитет схватати у зависности од наше контекстуалне и традиционалне условљености, а

никада изван-традиционално, јер „ма шта и ма како да мислимо, мислимо у оквирима *традиције*. Тек када се, мислећи, окренемо оном о чему се већ мислило, ми ћемо моћи да мислимо и о оном о чему још треба да се мисли“ (ХАЈДЕГЕР 1982: 56).

Јединство идентитета било је, сасвим очекивано, и на мети Дери-дине деконструкције. Треба имати на уму да је процес утврђивања идентитета увек *отворен*, увек у *настајању*, а да смисао идентитета постаје разумљив тек *понављањем* неких гестова или образаца. То бесконачно понављање се никад не одвија дословно на исти начин, јер је увек присутан неки нови контекст и нове околности који мењају значење првог геста. Чак и када дословце поновимо неки сопствени дискурс то никада неће бити онај *исти* дискурс који смо претходно изговорили. Зато ниједан идентитет не може претендовати на целовитост и униформност, међутим, сваки идентитет јесте јединствен у односу на Другог, баш као што му и Други супротставља јединственост свог идентитета. Зато се идентитет мора безусловно окренути алтеритету који од њега захтева одговорност за његову „јединственост у променљивости“. На тај начин Дерида обнавља мишљење разлике апсолутизујући етички осећај за вредност алтеритета, јер апсолутни идентитет није могућ. Нешто је оно што јесте само *онолико колико се разликује од нечег/неког другог*. Следеће поглавље посвећено је управо алтеритету.

Како до алтеритета?

Још су стари Грци били свесни да Други представља кључ за разумевање нас самих. У историји сваког појединца мора да постоји и Други, јер ми увек (по)стојимо у опозицији, у *аргументу наспрам* неког било да му се супротстављамо, било да се слажемо, било да смо тобоже равнодушни. Неагресивна комуникација и дијалог показују се као једини прави, етички пут ка узајамном познавању, препознавању и признавању идентитета и алтеритета. Од степена отворености, флексибилности и пријемчивости нашег идентитета зависиће и степен могућности усвајања (али никад наглог нити насилног *присвајања*) алтеритета. Ипак, чак и кад наизглед потпуно усвојимо нешто страно, кад овладамо језичким, мисаоним и емпиријским потенцијалом неке нама стране цивилизације или културе, оне за нас увек остају стране, јер остаје непремостива дистанца између мутних и непробојних наслага традиције једних и *других*. Погледајмо сад неколико теоријских огледа који се тичу ове проблематике.

Дерида је своју концепцију другости умногоме развио ослањајући са на филозофске поставке Емануела Левинаса (Emmanuel Levinas). Пре-

ма Хусерловој (Edmund Husserl) феноменолошкој артикулацији алтеритета, Други је само наш *alter ego*, дакле директно зависан од обрасца Ја. Коригујући Хусерла, Левинас сматра да алтеритет није само пука диференција или опозиција на релацији ја : други; он је необјашњив у оквиру категорија субјекат – објекат, јер се Други не може свести на објекатствар. Други је *извор страног смисла* којим се не може управљати, јер је он непредвидив (ДОЈЧИНОВИЋ-НЕШИЋ, ФАРАГО 2011: 17).

Сустрет са другим састоји се у чињеници *да га ја не поседујем* упркос мојој широкој доминацији над њим и његовој потчињености мени (ЛЕВИНАС 1991: 22). Зато Ја не може освајати, присвајати нити према приликама својатати Другог. Из тога следи измештање централизоване перспективе сопственог Ја које се са Другим прожима на многоструке начине, а не само у вештачкој корелацији субјекат – објекат. До разумевања алтеритета долази се у *игри* сопственог и страног. Човек је, како смо већ нагласили, и *homo ludens*. Стога, резултат разумевања разлика Другог је децентрализација субјекта у корист једне *етичке* концепције, у смислу одговорности за **апсолутно** Друго које је, видели смо, и за Дерида апсолутно. Дакле, наша егзистенција спрема Другог је етичког карактера. Други није јачи нити моћнији од мене, али ми супротставља *бесконачност своје трансценденције* која је изражена и обнародована у заповести „не убиј ближњег свог“ (ДОЈЧИНОВИЋ-НЕШИЋ, ФАРАГО 2011: 17–18). „Ја сам увек већ изврнут позиву одговорности“, то јест крајње сам изложен позиву *кроз Другог* који се већ извршио иза свести и слободе (ЛЕВИНАС 1999: 219).

И за Дерида је Други непредвидив, несагледив и несавладив, не може се антиципирати, али он очекује одговор од Ја, он ми се намеће и Ја га не може избећи. Идентитет је могућ само по цену *у њега уписане* другости; други је поштован *у истом* и од истог. Другост је *уграђена* у структуру идентитета као основни услов његове могућности, али истовремено и његове немогућности. Јер ако је Други уграђен у мој хоризонт онда он не може бити други, већ је део мене (Ја). То је парадокс деконструкције, јер сваки пут је Исто уграђено у оно што је Друго (а не подређивање Другог Истом као што је радила западна метафизика Логоса и Разума). Та разлика, то јест тај алтеритет долази *изнутра*, не споља (БУЖИЊСКА, МАРКОВСКИ 2009: 396–399). Алтеритет дакле омета *економију Истог* у којој је субјекат центар значења, он га децентрализује и дестабилизује његову преминацију. Овакав став води ка етичкој концепцији која је од врхунског значаја за афирмацију Другог, односно за афирмацију света као *разлике*.

Али присуство другог лишава ме моје слободе, па ће Сартр изговорити често цитирану крилатицу: „Пакао – то су други“. Јер у основи

односа нашег бића према другој ипак лежи антагонизам и конфликт. Једини безбедан и најбољи начин за превазилажење конфликтних ситуација са другим, али и са самим собом, Ханс Роберт Јаус (Hans Robert Jauss) види у књижевности и уметности. Алтеритет је за њега разлика између нивоа говора (и писања, јер писање – *écriture* је, у свести читаоца, графичка имитација, илузија говора) и нивоа слушања (разумевања оног што се говори односно чита). Разлике су вишеструке, а понајвише се очитују преко померања *хоризонта разумевања* (или *очекивања*) у процесу креације и рецепције кодова појединаца, друштвених група и култура како на синхронизацијској тако и на дијахронизацијској равни. На синхронизацијској оси алтеритет се најживље препознаје кроз интерсубјективност, то јест приликом сусрета литерарних субјеката из различитих култура. Када је реч о дијахронизацији, Јаус нам вели да је историјско разумевање могуће управо зато што је изворни хоризонт прошлог живота увек обухваћен каснијим хоризонтом наше садашњости. Историјско разумевање обухвата оно *прошло у његовој другости* што ће рећи разумевање оног страног наочиглед *алтеритета хоризонта прошлог и садашњег искуства*, али и властитог и културно *друговрног* света (ЈАУС 1998: 318–319).

Кључан термин у литерарној комуникацији и разумевању је *дијалог*. Преко дијалога се врши спознавање и признавање алтеритета и то на више нивоа: између продуцента и реципијента, између прошлости текста и садашњости реципијента, те између различитих култура (интеркултурни дијалог). Дијалогу не припадају само два партнера у разговору, већ и *спремност* да се други спозна и призна у његовој другости. Дијалогичност је претпоставка сваког разумевања страног говора и временски удаљеног текста. Разумевање је дијалогско трагање за смислом, а дијалектика питања и одговора је кључна (Јаус овде преузима Гадамерову тезу). Нешто разумети значи нешто *разумети као одговор*, то јест властито мњење искушати на мњењу другога кроз питање и одговор. Најбољи пут да се искуси страно Ти у његовом другобитку, те у њему поново искусити властито Ја јесте искуство уметности (ово је и Бахтинова теза). Естетско уживање је *само* ужитак у ужитку *странога*, односно искуство себе самога у могућности другобитка. Други се као индивидуалитет, у својој несавршености и контингентности, признаје, литерарно идеализује и уздиже у проблематику дијалогског разумевања од еманципованог субјекта (ЈАУС 1998: 334, 341–342, 347, 350). Дакле, већ само задовољство које нам прибавља читање текстова разних писаца из најразличитијих епоха, традиција и култура, представља поуздано полазиште за еманципацију себе и упознавање другог с тим што дијалог, или боље: свеопшти *полилог* идентитета и алтеритета остаје отворен, увек у динамичком процесу настајања, изграђивања и допуњавања *adinfinitum*.

Рикерова *summa*

Књижевност је једна огромна лабораторија за мисаоне експерименте у којима су могућности варирања наративног идентитета стављене на пробу.

Пол Рикер

Француски филозоф-херменеутичар Пол Рикер (Paul Ricœur) покушао је да превлада апорије сопства и другости преко *наративне* природе човекове уочивши исконску, насушну потребу човека за причом и причањем. И Рикер се залаже за херменеутику сумње, то јест за „детронизацију“ сувереног субјекта као центра моћи, значења и смисла. Ту систематску сумњу су још пре Дериде и деконструктивиста започели Маркс, за кога је субјекат само функција економске класне борбе, затим Ниче (Friedrich Nietzsche) који у субјекту види играчку у рукама мрачних нагонских сила, и најзад Фројд (Sigmund Freud) за кога је субјекат последица сексуалне неурозе. То пак не значи и систематско уништавање субјекта већ ослобађање свести од пред-расуда везаних за његову гносеолошку супрематију. Међутим, Рикер ће своју херменеутику сопства сматрати подједнако удаљеном како од епистемолошки утемељеног, декартовског *Cogita* тако и од ничеовског побијања и одбацивања *Cogita* сведеног на илузију, као и од деконструкционистичког порицања могућности спознаје (БЕЧАНОВИЋ-НИКОЛИЋ 1998: 187–189).

Читање је по Рикеру присвајање смисла⁷ и истовремено стварање самог себе. Читајући текст, читалац не само да разумева свет који се пред њим отвара него се труди *да разуме самог себе у свету* који је показан у тексту. Крајњи циљ је усвајање смисла, то јест проналажење у тексту оног света у којем бисмо се могли настанити. Усвајањем смисла текста, ја се налазим у свету који је тај текст створио, а то аутоматски значи да га *разумем*, али и да (почињем да) разумем самог себе. То саморазумевање најбоље се остварује кроз форму *нарације*, оно је *дискурзивног* карактера, јер свака се наша рефлексивна *догађа* у језику (БУЖИЊСКА, МАРКОВСКИ 2009: 198–200).

Тумачење текстова је неопходан услов саморазумевања без којег се субјекат не може конституисати. Отуда се као елементарна стратегија саморазумевања поставља *наративни идентитет*. Човек је битно одређен и као *homo narrans*, па је *прича* основно средство за изградњу сопственог идентитета. До њега са долази како причањем тако и разумевањем прича. Наративни идентитет је *лични* идентитет који произлази из

⁷ До „присвајања смисла“ долази се посредно неком егзегетском техником која је само уводна, пропедеутичка и *објашњавајућа* етапа – нпр. структурална анализа – на путу ка *разумевању*. Дистинктивна обележја *објашњавање* : *разумевање* Рикер преузима од Дилтаја (Wilhelm Dilthey).

самотумачења, то јест тумачења сопства конституисаног попут приче. Он се односи и на појединце и на заједнице, обликује се путем нарације и уз помоћ наративне интелигенције (способност рецепције приче и причања) у свим замисливим приповедним жанровима (БЕЧАНОВИЋ-НИКОЛИЋ 1998: 185).

У студији *Сопство као други (Soi-même comme un autre)* Рикер образлаже сложену дијалектику истости и ипсеитета, лат. *idem :ipse. Истост* (фр. *mêmeté*) односи се на формално непроменљиву идентичност, то јест на нумерички идентитет који у свим контекстима остаје непроменљив (то су нпр. подаци из наше крштенице, ДНК код и сл). *Inceumem* (фр. *ipséité*) је оно што чини сопство, јаственост, а то су све бројне промене у времену, сав животни садржај који се мења и сви слојеви нагомиланих идентитета (све оно што јесам у времену) или: бројних унутрашњих другости. Дакле, унутар субјекта-сопства се одвија ова дијалектика истости и ипсеитета која је ништа друго до отворено, никада довршено и недовршено самотражење, самотумачење и саморазумевање. Тек онда на ред долази „изван-субјекатска“ дијалектика сопства са стварним другим, то јест са алтеритетом другог бића која се дакако одвија симултано са дијалектиком истости и ипсеитета. Рикер је јасан: ја се морам ставити у положај другог и самог себе видети као другог, јер и ја сам другоме јесам – други. То свакако подразумева одговоран однос са правим другим према коме сам усмерен, на којег сам упућен, са којим се размењујем и прожимам, дакле, враћамо се на етичко одређење људског делања које смо срели код Левинаса и Дериде. Према Рикеру, читање и тумачење књижевне фикције и историографије јесу најбоља пропедеутичка вештина, то јест припрема за етику.

Посредујућу функцију између истости и ипсеитета врши управо горенаведени наративни идентитет. Та функција је потврђена кроз имагинативне варијације које производи читалац као кокреатор текста спроводећи „мисаоне експерименте у лабораторији књижевности“. За разлику од свакодневног искуства у коме очекујемо готово безусловну стабилност и „логичност“ нечијег карактера и идентитета, литерарна фикција поседује широк спектар имагинативних варирања у односу на једног лика чији се наративни идентитет може мењати чак из странице у страницу, а не само остати доследан свом примарном карактеру како је то нпр. у бајкама и вилинским причама. Дакле, велика предност коју књижевност има над свакодневним мишљењем (*doxa*) је та што се у њој продубљеније, флексибилније и имагинативно разноврсније мисли о сопству и свету. Зато се херменеутички хоризонт свеколике литературе види као ослобођена отвореност (само)тумачења (РИКЕР 2004: 155–157).

Ипак, судбина песничког или наративног субјекта јесте да се не престано и недовршено дискурзивно – приповедачки и приповедањем

– реконституише. То његово поетичко реконституисање смештено је у дескриптивном и метафоричком потенцијалу језика. Драма настајања и нестајања уздрманог декартовског субјекта разрешава се кроз искуство присуства у приповедању: у саопштавању своје приче која га и конституише. Саопштавање за субјект добија значење, добија смисао, зато што је признавање. Субјекат се самоприповедањем одређује ка другоме – алтеритету, али и према себи самом – ипсеитету (ВУКАШИНОВИЋ 2010: 100–103). Само се песничким „ткањем“ (*text*) може успоставити жељена етичка веза ипсеитета и алтеритета, јер само песнички дискурс, догађајно непоновљив – *идиом* и традицијски укорееен – *институција*, има ту ширину и капацитет да обухвати (али не и да разреши) све противречности и апорије човека баченог у егзистенцију неизвесности.

Екскурс

На крају наше филозофско-књижевно-критичке студије, покушаћемо да, сумирајући постигнуте мисаоне резултате, понудимо неку врсту одговора-смерница на неколико битних питања⁸ која се тичу идентитета и алтеритета, односно ефективно нас и других:

I Да ли се може испосредовати Другоме оно што Други нема у свом сазнању, то јест оно што није искусио, нити био сведок?

Видели смо да је посредовање вид дијалога који се непрестано одвија мање или више (не)успешно на свим разинама човековог културног бивствовања: почев од односа појединца са самим собом, затим са спољним светом који се на многоструке начине шири у концентричним круговима (као да намерно поткопава ту толико оспоравану, али и природну *центричност* субјекта не допуштајући му да „реши једначину“ смисла егзистенције): прва *другост* са којом се човек сусреће, а која припада *истоветном* културном коду као и субјекат, најчешће је породица, затим васпитно-образовне, најчешће круто логоцентричне установе (опет у истом културном коду или идентитету) и најзад културно и цивилизацијски друговрсна поднебља и заједнице које се упознају или емпиријски – путовањима, то јест у директним контактима или пак чешће дискурзивним путевима – читањем, слушањем, мултимедијалним истраживањем и отуда креирањем једне индивидуалистичке слике о другобитку која неминовно садржи иманентну дозу опсене, фантазије и илузије о Другом (фр. *image – mirage*). Управо таква исконструисана слика

⁸ Ова важна питања поставља Желимир Вукашиновић у овде већ цитираној студији *Рецесија и демократизација – о кризи идеологије капитала и другим подвалама историје*.

представља наше основно и једино полазиште у односу са Другим и од начина на који је она креирана, то јест нама као Другима испосредована, зависиће и наш етички или неетички однос са алтеритетом: данас, у ери информатичке технологије, свакако нам је и више него јасна опасност од мултимедијалне, неетичке пропаганде и манипулације масама. Зато би сви морално осетљиви људи на овоме свету ваљало да се доследно подухвате етичке пропаганде и да промовишу књижевне вредности, то јест вредности наративних идентитета који на најбезболнији и најефектнији начин, продубљеним и квалитетним *певањем-мишљењем*, ублажавају јаз различитости и омогућавају етичку комуникацију на интеркултурном нивоу. Најзад, Другоме се свакако може *посредовати* и посредоваће се трајно и недовршиво на вишеструким нивоима, али никад се не може *испосредовати*, јер само глаголе несвршеног вида можемо употребљавати у интеркултурном дијалогу.

II У чему или чиме је то Други уистину другачији?

Ако прихватимо тезу да смо сви саздани од једне, истоветне, неразориве суштине, онда *уистину* ми нисмо другачији и другост је само илузија која нас спречава да схватимо да смо сви истоветни у својој саприпадности и раз-двојености, те да сви имамо права на поштовање и толеранцију, јер поред тога што се рађамо и умиремо, ми и песнички ипак станујемо на овом свету. Отуда је људски живот врхунска вредност која се не сме погазити. Чак и ако смо жртве некоректног и неетичког посредовања о Другом, то не сме да нас (пре)окрене, а још мање да нам буде изговор за чињење зла и неморалне поступке. Морамо дакле, уз посредујућу улогу књижевности и филозофије, научити да *добро* (и онда *морално, лепо, истинито* – фундаментална синонимија успостављена још у Антици) мислимо и тада ћемо свакако без устезања и етички *делати* и *утицати* да се етички поступа. Дакле, Други није пакао, Други, то смо ми, и Други је уистину исто толико другачији колико и ми сами. Уколико пледирамо за алтеритет, онда треба *да живимо* разлике; уколико пак бранимо идентитет примордијалне суштине, онда треба *да живимо* ту суштину у разноврсности њених манифестација.

III Колико је насиље конфликт са *стварним* Другим, а колико са поистовећеним Другим или Другим кога држимо да познајемо *преко идеје* о њему?

Сведоци смо да је *сукоб* већих или мањих размера најзаступљенији вид односа са Другим. Сваки конфликт праћен насиљем и агресијом производ је управо негативно исконструисане слике-идеје о Другом који је приказан на начин да прво емоционално а потом и активно

(делатно) изазове у нама гнев и револт према „непријатељу“. Тај Други свакако није онај *стварни* Други него искривљена представа у служби политичког и идеолошког „дисциплиновања“ масе. Да би се отргао том успешном средству манипулације, човек се мора окренути квалитетном размишљању и разуму који је, каже Сократ, база моралу и који каналише негативно набијене емоције и осећања, а да би то успешно извео потребно му је пространо знање, а са (са)знањем долази и етика. Међутим, парадокс је то што ће се потпаљени конфликт *defacto* извршити у виду насиља над *стварним* Другим, а не над неким имагинарним, исконструисаним, апстрактним Другим, јер последице агресивних наступа над другима су и те како реалне и поражавајуће! Дакле, да бисмо спасли конкретног Другог (појединца, групу, нацију) од реално неосноване изложености нашем насиљу, морамо најпре спасити себе од те погубне слике, избавити свој емоционално-рационални потенцијал од тог отровног конструкта, другим речима – убити у нама апстрактног Другог, да би конкретан људски живот био спасен. Тек када преко искуства књижевности и уметности, религије или филозофије углачамо и исцизелирамо своје ипсеитете, тек тада ћемо изградити достојанствену и децентну слику другобитка који ће за нас бити и „*другобитан*“.

IV Како унутар чежње субјекта за избављењем допрети до стварног Другог?

Стварни (суштински) Други остаје вечна непознаница баш као и стварно Ја тако да би суштинска форма постојања, то јест начина живљења била вечно *трагање* за оним што ће *осмишљавати* нашу егзистенцију. Циљ је продубљено трагати, а не пронаћи; мислити, размислити, промислити, из-мислити, осмишљавати, а не осмислити и ставити тачку, затворити се у себе, јер то води оним непожељним видовима конфликта. Субјекат чезне да се избави од самог себе, од страшне расцепљености између сопственог фрагментарног, дисконтинуираног, нетранспарентно насланог ипсеитета с једне стране, и исто тако од хаотичног и непредвидивог кретања спољашњег света, то јест Другог и његових многоструких ипсеитета с друге стране. Стављен на овако тешко искушење, заплашен човек неће имати много снаге, воље, стрпљења и толеранције (а то је баш све оно што му треба) да на достојан, песнички *осмишљаван* начин изађе на крај са сопством и светом. Отуда извиру све несреће и пошести за које ће он хладне главе оптужити богове или судбину, неосвешћен да је управо он својим активним (не)делањем допринео таквој ситуацији. Судбина је тек онда „крива“ за недаће када чиста срца и јасне мисли, без онога што Сартр назива *mauvaise foi*, можемо да кажемо да смо учинили све што је било у нашој метафизичкој, физичкој и етичкој моћи да до до-

тичног зла не дође. У ери тероризма и тенденције ка масовном хемијском и биолошком уништавању, потребно је, чини се, активно успоставити логичан контрапункт, те на интеркултурном нивоу неустрашиво и отворено (уз дозвољену дозу *hibris-a*) промовисати готово божанску природу Другога, јер Други је наш Бог и наша судбина и њега треба уздигнути у парадигму *наше* одговорности и пијетета према *ономе* (а то смо и *ми!*) који нас бесконачно надилази.

Цитирана литература

- БЕЧАНОВИЋ-НИКОЛИЋ 1998: Večanović-Nikolić, Zorica. *Hermeneutika i poetika. Teorija pripovedanja Pola Rikera*. Beograd: Geopoetika, 1998.
- БУЖИЊСКА, МАРКОВСКИ 2009: Bužinjska, Ana i Mihal Pavel Markovski. *Književne teorije XX veka*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- ВУКАШИНОВИЋ 2010: Vukašinović, Želimir. *Bivstvovanje, hermeneutika, subjekt*. Čačak: Legenda, 2010.
- ВУКАШИНОВИЋ 2011: Вукашиновић, Желимир. „Рецесија и демократизација – о кризи идеологије капитала и другим подвалама историје“. *Друштвене кризе и (српска) књижевност и култура*. Уредници Драган Бошковић и Маја Анђелковић, Крагујевац: ФИЛУМ, 2011, стр. 9–20. <<http://www.filum.kg.ac.rs/178018/DrustveneKrizе-Zbornik.pdf>> 28. 09. 2015.
- ДЕРИДА 1997: Derida, Žak. *Uliks gramofon*. Pogovor Novica Milić. Beograd: Rad, 1997.
- ДОЈЧИНОВИЋ-НЕШИЋ, ФАРАГО 2011: Дојчиновић-Нешић, Биљана и Корнелиа Фараго. „Алтеритет“. *Прегледни речник компаратистичке терминологије у књижевности и култури*. Уредници Бојана Стојановић Пантовић, Миодраг Радовић и Владимир Гвозден. Нови Сад: Академска књига, 2011, стр. 16–19.
- ЈАУС 1998: Jauss, Hans Robert. „Poetski tekst u mijeni horizonta razumijevanja“. *Filozofijska hermeneutika*. Urednik Željko Pavić. Zagreb: Biblioteka Scopus, 1998, str. 317–350.
- ЛЕВИНАС 1991: Levinas, Emmanuel. *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- ЛЕВИНАС 1999: Левинас, Емануел. *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*. Никшић: Јасен, 1999.
- ЛЕФИР 2005: Le Fur, Dominique (dir.). *Le Robert : Dictionnaire des synonymes et nuances*. Paris: Le Robert, 2005.
- РИКЕР 2004: Рикер, Пол. *Сопство као други*. Никшић: Јасен, 2004.
- САРТР 1981: Sartre, Žan Pol. *Šta je književnost*. Beograd: Nolit, 1981.

СИДНИ 1951: Sidney, Philip. *An Apologie for Poetrie*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

ХАЈДЕГЕР 1982: Hajdeger, Martin. *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit, 1982.

Vladimir Z. Đurić

LA PHILOSOPHIE ET LA LITTÉRATURE EN CRÉATION DE L'IDENTITÉ ET DEL'ALTÉRITÉ

Ce travail s'efforce de mettre en relief la portée de la pensée philosophique des philosophes occidentaux du XX^e siècle tels Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Hans Robert Jauss, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida et Paul Ricœur. Nous allons analyser leurs réflexions philosophiques sur la littérature, l'identité et l'altérité que nous considérons comme essentielles pour la compréhension de nous-mêmes et des autres. L'objectif final est de mettre en valeur la portée *éthique* de la littérature qui est décisive dans la formation de l'identité et ainsi que de son rapport avec l'altérité.

Dans un premier temps, nous allons souligner le rapport particulier entre la littérature et la philosophie en nous appuyant sur certaines prémices de Sartre, Heidegger et Derrida. Dans un deuxième temps, en nous référant à l'essai bien connu de Heidegger, nous allons envisager les (im)possibilités de définir l'identité pour passer à l'analyse de l'altérité dans le contexte des observations de Levinas, Derrida et Jauss. Dans un troisième temps, nous allons dégager la célèbre théorie de l'identité narrative de Ricœur que nous tenons pour paradigme qui devrait dépasser les apories de l'identité et l'altérité. Finalement, en donnant une approche critique sur les propositions philosophiques citées, nous essayons de répondre aux questions vitales qui déchirent l'homme contemporain en plaidant pour le principe éthique de l'humanité.

Mots-clés: littérature, philosophie, identité, altérité, éthique