



Studije

Izvorni članak UDK: 81-119(045)

doi: [10.21464/f42307](https://doi.org/10.21464/f42307)

Primljeno 15. 9. 2021.

Nemanja Mićić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS-21101 Novi Sad
nemanja.micic@ff.uns.ac.rs

S onu stranu subjektivnosti **– priče kao lokucija jezika**

Sažetak

U ovom radu autor nastoji pokazati na koji način različite implikacije poststrukturalističkih teorija, u vezi s problematikom pojma subjektivnosti, mogu biti tretirane tzv. »narativnom metodom«. Spomenuta metoda profilira se kroz poststrukturalistički teorijski okvir, unutar kojega se inzistira na eluzivnome karakteru instance subjektivnosti. To je iskorišteno da se skrene pažnja na područje jezika, kao odlučujuće za kreiranje svakoga govora o strukturi stvarnosti. Taj je govor prepoznat kao, u bitnome, pripovjednoga karaktera, što znači da je priča uzeta kao osnovna jedinica jezika. Narativnom metodom jednako je moguće intervenirati i na polju koje omogućava njegovo kristaliziranje. Stoga, ovaj rad polazi od analiza tekstova Gayatri Chakravorty Spivak, Roberta Calassa i Michela Foucaulta, tumačeći ih iz vizure filozofije priča nastale prvenstveno uvidima Wilhelma Schappa. Ispostavit će se da te pripovijesti približavaju jezik njegovom autentičnijem razumijevanju, kao čistom mnoštvu kontingentnih priča. Za to nam je neophodna primjena narativne metode.

Ključne riječi

jezik, naracija, metoda, priče, subjektivnost, Michel Foucault, Roberto Calasso, Gayatri Chakravorty Spivak, Wilhelm Schapp

Pripovijesti podređenih i pripovijesti o podređenima

U svojem utjecajnom tekstu *Mogu li podređeni govoriti*, Gayatri Chakravorty Spivak tvrdi da je poststrukturalistički pledoaje, po kojem se subjektu ne može dati središnje mjesto kakvo mu povijest filozofije i različite druge discipline dodjeljuju, praktički jedan posve neuspjeli projekt.¹ Razlog za to leži u stavu da ta teorija »umnoženih subjektivnih efekata« zapravo ne čini ništa na polju

1

Pojam »lokucija« u naslovu iskorišten je kao pogodan da sâmim sobom obuhvati višeslojnost značenja koja je njime pretpostavljena.

On se odnosi na specifični način izražavanja jezika putem i kroz priče, odnosno narative. Isto tako, lokucija upućuje i na *mjesto (locum)*



podrivanja subjektiviteta, nego upravo suprotno: ona time dodatno učvršćuje europocentrični »subjekt s velikim s«. Ono što se događa kod mislitelja poput Michela Foucaulta i Gillesa Deleuzea svojevrsno je prikrivanje, kamufliranje te »subjektivnosti s velikim s«, i to upravo tamo gdje očekuju da je destruiranjem mehanizama na kojima ona počiva zadan smrtni udarac onome što neprestano izmiče jednom konkretnom određenju. Drugim riječima, čovjek ne nestaje sa scene, čak i ako se suglasimo s tezom da je on skorašnji izum, kako to tvrdi Foucault u *Riječima i stvarima*. Spivakina je teza da, nasuprot uvidima do kojih dolaze Foucault i Deleuze, subjektivnost ne biva na bitan način podrivena, iako je pouzdanje u njenu konkretnost i očevidnost svakako poljuljano. To ne znači da Spivak ovdje poziva na svojevrsne reakcionarne ili konzervativne poteze: ona itekako pripada istomu tom poststrukturalističkom miljeu, tj. barem njenom drugom valu. Njen, na prvi pogled, sinkretički pristup, umnogome je obojen derridijanskim diskursom, što dovoljno govori u prilog činjenici da se ne radi o nekakvom reakcionarnom napadu na čuveni pariški dvojac, Foucaulta i Deleuzea.

Jedan od ključnih dijelova kritike koju Spivak upućuje na njihov račun onaj je gdje tvrdi kako Foucault i Deleuze, u bitnome, zanemaruju poziciju iz koje dolaze. Ako se prisjetimo čuvene debate koju su svojevremeno vodili Foucault i Chomsky, vrlo sličan prigovor Foucaultu tada upućuje i sâm Chomski: da ima tendenciju izbjegavati vlastitu poziciju kao jednako kontekstualno determiniranu. Foucault, svakako, to ni sâm neće poricati i tvrdit će da to, zapravo, ide u prilog tezi, tj. njegovoj tvrdnji. Spivak na sličan način pokušava ukazati na taj problem, ali podsjećajući na to da, kako Foucault, tako i Deleuze, »sistematski zanemaruju pitanje ideologije i vlastite umiješanosti u intelektualnu i ekonomsku povijest«. ² Što to znači? Reklo bi se da Spivak doslovce proziva Foucaulta i Deleuzea da pripadaju pokretu koji bi se mogao okarakterizirati i nazvati »salonskim poststrukturalizmom«. Nakon toga, autorica kreće u nešto konkretniju »dekonstrukciju« određenih poststrukturalističkih pozicija: prvo Deleuzeovu (zajedno s Félixom Guattarijem) u *Kapitalizmu i shizofreniji* – gdje se osvrće na njihovo tretiranje pojma želje, a zatim i koncepta stroja i nomadskoga subjekta – potom i Foucaultovu, za kojega tvrdi da mu je »posvećenost ‘genealoškim’ spekulacijama« suspendirala mogućnost da uvidi, primjerice, potencijal »puke ideološke kritike« kroz osobe Karla Marxa i Sigmunda Freuda. ³ Međutim, to ne znači da Spivak traži ili zahtijeva nekakav korak unazad i povratak Marxu i Freudu u njihovu izvornom obliku (*à la* Jacques Lacan), nego, čini se, prije svega, želi podvući problem nemogućnosti sagledavanja šire slike, izvan zadanih okvira. Drugim riječima, kako Deleuze, tako i Foucault, bivaju na neki način suviše zaslijepljeni vlastitim pozicijama da bi uočili kako njihovi misaoni projekti ne meandriraju dovoljno da bi do kraja zahvatili konzekvence i dalekosežnost utjecaja, u prvom redu, ideologije. Spivak, također, neće propustiti iznošenje kritike na račun Foucaultova čestoga nerazlikovanja pojmova subjekta i pojedinca. Kako bi napravila tu distinkciju, autorica podsjeća da subjekt ne mora biti pojedinac niti pojedinac uvijek ima status subjekta, kao onoga tko, recimo, djeluje i govori – u ime sebe ili u ime drugoga.

Ono što Spivak u tekstu čini krajnje je usporedivo s jednom *par excellence* derridijanskom metodologijom: »lovljenje« potkradenoga Subjekta kod Foucaulta i Deleuzea nije ništa drugo doli ukazivanje na svojevrsni logocentrizam toga govora. Spivak, u bitnome, nastavlja tamo gdje je Jacques Derrida stao u razmjeni s Foucaultom, koji mu je bio neka vrsta mentora, ⁴ odnosno Spi-

vak nastavlja podvrgavati Foucaulta i Deleuzea svojevrsnoj dekonstrukciji, pa tvrdi, u krajnjem, da ni pojam *predodžbe*, kao ni relacija označenoga i označitelja, nisu na dosljedan način tretirani (ranim) poststrukturalističkim uvidima.⁵

Promatrajući stvari u tome ključu, možemo primijetiti da nam već prvi dio teksta otkriva karte i donosi nedvosmislenu tvrdnju (u vidu svojevrsne opomene na činjenicu) da podređeni, zapravo, *ne mogu govoriti*, što je i naslovno »pitanje« članka. Reperkusije Foucaultovih i Deleuzeovih pozicija bile bi upravo te da se

»... ponovno uvodi konstitutivni subjekt na najmanje dvije razine: Subjekt želje i moći kao nesvodljiva metodološka pretpostavka; i sebi sličan, ako ne i istovjetan, subjekt ugnjetenih.«⁶

Pred kraj prvoga dijela, Spivak se prestaje obraćati konkretno Foucaultu i Deleuzeu te se okreće prije »suvremenim francuskim intelektualcima«, što je po sebi zanimljivo; ali je još važnije da se ovdje polako pravi prijelaz prema onome što će biti tema nastavka teksta – *postkolonijalizam*. Pri tome inzistiranju, otvorenom ili skrivenom, *Drugoga* Europe, na djelu je europocentrizam sažet u Subjektu Europe. U odnosu na Europu, koja je »prva«, sve je ostalo

tenens), čime se anticipira jedna od teza rada prema kojoj priče upravo zauzimaju mjesto jezika: ukoliko ima jezika, utoliko ima i priča (narativa). Također, ništa manje važno nije spomenuti i pravac mišljenja koji dolazi s druge strane Atlantika: teorija govornih činova Johna Langshawa Austina zapravo otpočinje odbacivanjem razlikovanja između performativa i konstativa, pa stoga pravi distinkciju između triju različitih razina opisa iskaza – razina *lokucijskoga* čina, koji je definiran kao izgovaranje riječi s određenim značenjem, gdje je »značenje« objašnjeno kao smisao i referencija (imenovanje i upućivanje); zatim razina *ilokucijskoga* čina (iskazivanje riječi određenom silinom, što Austin naziva »ilokucijska moć«); i, na kraju, razina *perlokucijskoga* čina (proizvođenje određene vrste učinka na slušatelje). U svemu tome, od presudne je važnosti naglasiti *značaj konteksta*. Austin ukazuje na to da je filozofija ranije mahom zanemarivala taj ilokucijski aspekt, sve se vrijeme fokusirajući na lokucijske upotrebe, tj. praktički sve probleme razmatrajući iz te vizure – svi su problemi bili problemi »lokucijske upotrebe«. Pedesetih i šezdesetih godina XX. stoljeća, nakon Austinovih uvida, događa se okret prema »kontekstu«, odnosno, uvida se važnost okolnosti u kojima je neki iskaz upotrijebljen. Ukoliko to ne činimo, utoliko se suočavamo s, carnapovski rečeno, ogromnim brojem pseudo-problema, tj. vrtimo se u krug u jednom metafizičkom govoru koji nema puno dodira sa stvarnošću. Te »prazne općosti« ono su čega se možemo riješiti ako obratimo više pažnje na svakodnevni govor i na to kako je jezik kontekstualno determiniran. Treba istaknuti i da zaslugu za to kontekstualiziranje jezika, barem kada je riječ o analitičkoj tradiciji, treba pripisati i Willardu van Ormanu Quineu. Quine

naglašava *rečeničnu mrežu* kao paradigmatičnu postavku, s obzirom na to da rečenice ne mogu biti potvrđene ili opovrgnute kada su uzete same za sebe, nego *samo u vezi s drugom rečenicama*, u kontekstu neke teorije, odnosno priče ili narativa. Naposljetku, mora se, kada je riječ o izboru danoga pojma, priznati i težnja za isticanjem »ludičkoga« karaktera jezika. Više je nego poznata filozofska praksa aproprijacije pojmova sa svrhom ispitivanja upravo njihove moći da kroz različite diskurse očuvaju teoriju referencije te odnos označenoga i označitelja. Način na koji ovdje razumijevamo jezik upravo je usmjeren na upitanost o mogućnosti zahvata pojmova neovisno o nekoj konkretnoj narativnoj konstelaciji.

2

Gajatri Čakravorti Spivak [Gayatri Chakravorty Spivak], »Mogu li podređeni da govore«, *Polja* 56 (2011) 468, str. 91–132, ovdje str. X.

3

Usp. *ibid.*, str. 93.

4

Podsjećanja radi, u *Cogito i povijest ludila* Derrida kritizira Foucaultovu poziciju i postavlja tu pitanje same mogućnosti da uputi kritiku onome kojemu, među ostalima, toliko duguje (Foucaultu). S druge strane, Foucault ne ostaje dužan i piše esej *Moje tijelo, ovaj tekst (papir), ova vatra*.

5

Usp. G. C. Spivak, »Mogu li podređeni da govore«, str. 95.

6

Ibid., str. 100.

– *drugo*.⁷ Spivak to vidi kao duboko problematično, a to je odraz različitih relacija i struktura moći, na što su svakako i Foucault i Deleuze pokušali skrenuti pažnju. Ipak, Spivak bi rekla da Foucault, Deleuze i ostali intelektualci nisu baš najbolji kandidati da to do kraja problematiziraju jer i sami govore iz određene pozicije moći – i to (svojevremeno) krajnje udobne.

S naše strane, smatramo, u prvom redu, važnim uočavanje da je, kako u potencijalnim *pripovijestima podređenih*, tako i u pripovijestima *o podređenima*, najmanji zajednički imenitelj upravo *pripovijest*, odnosno *priča*. Time se putanja istraživanja neminovno pomiče k polju *jezika*, i to na način da se jezik razumije prije kao uvjet mogućnosti svakoga govora, a time i svake subjektivnosti – bilo da je taj govor prigušen, bilo da je sveprisutan. Na taj način, vrši se promjena od ustaljene paradigme »ekspresivnoga«⁸ razumijevanja jezika, kao pukoga odraza misli, k nešto izvornijem zahvaćanju regije onoga jezičnoga, kao one koja, u prvom redu, i generira različite pripovijesti. Prilaz k uvidu o čistom mnoštvu kontingentnih priča omogućen je »narativnom metodom«.⁹ Ta metoda nema funkciju metode, onako kako se ona najčešće, uz određenu predrasudu, razumijeva u filozofskoj tradiciji: radi se, prije svega, o sinkretičkom amalgamu različitih pristupa i strategija. Da bi se bolje shvatilo zbog čega se inzistira upravo na narativnoj *metodi*, od pomoći može biti sljedeći navod Rolanda Gérarda Barthesa:

»Opasnost Metode (ili fiksacije Metodom) dolazi odavde: istraživački rad mora zadovoljiti dva zahtjeva, prvi je zahtjev za odgovornošću: rad mora uvećavati lucidnost, pokazati implikacije postupka, alibije jezika – ukratko, mora konstituirati *kritiku* (podsjetimo se još jednom da *kritizirati* znači *dozvati krizu*); ovdje je Metoda neizbježna, nezamjenjiva, ne zbog svojih 'rezultata', nego upravo – ili suprotno – jer ostvaruje najviši stupanj svijesti jezika *koji sebe ne zaboravlja*; ali drugi je zahtjev drukčijega naloga: u pitanju je zahtjev za pisanjem, za prostorom gdje se želja raspršuje, gdje Zakon prestaje; otuda je neophodno, *u pravom trenutku*, okrenuti se protiv Metode ili ju barem ne uvažavati kao utemeljujuću privilegiju, nego kao jedan od glasova pluralnosti: kao *pogled*, ukratko, prizor smješten unutar teksta – teksta koji je, naposljetku, jedini istinski rezultat svakoga istraživanja.«¹⁰

Kroz daljnje pretresanje teme mogućnosti odlaska s onu stranu subjektivnosti, ocrtat će se istovremeno i konture upravo spomenute narativne metode te će se pokazati fundamentalno pripovjedni karakter jezika. To smatramo neophodnim pretkorakom, ne bi li se kakofonija različitih narativa o tim temama, barem u načelu, nivelirala. Na taj način, svojevrсни galimatijas poststrukturalističkoga diskursa biva razmotren u nešto drukčijem svjetlu.

Problematiziranje ideje kolonijalnoga subjekta kao Drugoga – uzroci i posljedice

Drugi dio svojega utjecajnog teksta Spivak otvara tvrdnjom da se primjer određenoga epistemološkog nasilja, koje u prvom dijelu prezentira i eksplicira, može pronaći u načinu na koji se kreira »projekt građenja kolonijalnoga subjekta kao Drugoga«.¹¹ Ono što je odmah zanimljivo primijetiti je da se taj problem tretiranja Drugoga, u ovome slučaju koloniziranoga subjekta, dodatno *zaoštrava*, a *ne rješava* tim spominjanim strategijama koje implementiraju mislitelji poput Deleuzea ili Foucaulta. Drugim riječima, iako bismo možda očekivali da taj jednom-»zauvijek«-razgrađeni-subjekt, kojem je, tobože, izmaknuto čvrsto tlo pod nogama, bude toliko neodređen i nestabilan, da ne postoji mogućnost da se neka vrsta autoritativnoga, despotskoga režima vladavine (ponovno) podvuče, obuzme i okupira taj oslobođeni prostor – Spivak

je, u tom pogledu, krajnje skeptična.¹² Ono na što ona želi upozoriti je da, konkretno, kada je riječ o posljedicama kolonizacije, tim ljudima ni na koji način nije dana šansa da uopće konstituiraju svoju subjektivnost, e da bi onda imali privilegiju da ju tek tako odbace.¹³ To su podređeni koji *ne mogu govoriti*. Ne zato što ne umiju govoriti, nego zato što im nije pružena šansa da progovore.

7

Primjere takvoga vida »centrizma« možemo pronaći u gotovo svim sferama – od dodjele *Oscara* za »najbolji film na stranom jeziku« (što znači da samo engleski jezik, kao *lingua franca*, nije strani), preko rasprava o diverzitetu jezika unutar filozofske akademske zajednice. O tome vidi više u: Francesco Chiesa, Anna Elisabetta Galeotti, »Linguistic Justice and Analytic Philosophy«, *Philosophical Papers* 47 (2018) 1, str. 155–182, ovdje str. X, doi: <https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1438443>.

8

Kada je riječ o tradiciji »ekspresivnoga« razumijevanja jezika, to se ponajprije odnosi na one autore koji pokušavaju napraviti raskid s racionalističkim i empirističkim odnošenjima prema jeziku – to su, primjera radi, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder i Wilhelm von Humboldt. Ta tema svakako nadilazi okvire našega rada, stoga, upućujemo da se više o tome konkretno može pronaći u: Charles Taylor, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge – London 2016., poglavito str. 173 i dalje. U toj publikaciji, među ostalim, Taylor kontrastira i uspoređuje mislitelje poput Hamanna, Herdera i Humboldta, s jedne strane, i teorije Thomasa Hobbesa, Johna Lockeja i Étiennea Bonnota de Condillaca, s druge strane.

9

Autor ovoj temi posvećuje doktorsku disertaciju pod naslovom *Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika*, obranjenu 11. prosinca 2019. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu. Disertaciji je moguće pristupiti na adresi: <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/11595>. Što se preliminarnih napomena u vezi s tim pojmovima tiče, treba imati u vidu da su »priča« ili »nativ« ovdje prvenstveno shvaćeni kao *osnovne jedinice jezika* te da se, stoga, inzistira na *fundamentalnoj narativnosti svakoga jezičnoga događanja*. Priču ili narativ ne bi bilo uputno poistovjećivati s, primjera radi, ideologijom, iako je narativ konstitutivan za svaku vrstu ideologije. S tim u vezi, valjalo bi naglasiti i da se takav pristup tretiranju priča, odnosno narativa, ne usuglašava u potpunosti s onim što Jean-Francois Lyotard podrazumijeva uvođenjem distinkcije između *grands récits* i *petits récits*: naime, kada govorimo u kontekstu narativa i priča, kako ih mi tretiramo, oni bi prije bili kongruentni s onim što Lyotard

podvodi pod fraze sa svojim *žanrovski određenim ulančavanjima*. Kao što bi za Lyotarda odsustvo fraza bilo nemoguće, u istom ključu sada treba promatrati narative/priče i njihova ulančavanja: »Jedna fraza poziva sljedeću, koja god ona bila. To je ono, prolazak, vrijeme i fraza (vrijeme u frazi i fraza u vremenu) što izdržava test sumnje. [...] Ali da fraze ne bude, to je nemoguće. [...] Da ne bude fraze, nemoguće je, da bude *1 fraza*, nužno je. Nužno je praviti ulančavanja. To nije nužnost poput *Sollen* [trebalo bi], nego nužnost kao *Müssen* [moranje]. Ulančavati je nužno, ali kako ulančavati nije.« Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester 1988., str. 66, § 101–102. Na koncu, za nas to ne znači da su fraze niti bilo koje druge jedinice manje od priče u bilo kojem obliku besmislene ili obsoletne, nego da ovise o nekom konkretnom narativu – one ne mogu biti istrgnute iz svojega šireg jezičnoga *fluxa* i analizirane u neakvim kvazi-laboratorijskim uvjetima. Fraze, jednako kao i rečenice, iskazi ili riječi, moraju biti tretirani unutar specifičnoga konteksta, tj. narativnoga horizonta u kojem se i pojavljuju. Ukoliko to ne učinimo, utoliko naprosto zamarujemo činjenicu da je jezik u neprestanom protoku i procesu nastajanja, a upravo je taj proces, u bitnome, narativnoga karaktera.

10

Roland Barthes, *Writers, Intellectuals, Teachers*, u: Roland Barthes, *The Rustle of Language*, prev. Richard Howard, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989., str. 319. Svi su prijevodi u radu autorovi, osim kada je drukčije naznačeno.

11

G. C. Spivak, »Mogu li podređeni da govore«, str. 101.

12

Eyal Weizman u svojem tekstu »Smrtonosna teorija« pokazuje primjere »disproprijacije« Deleuzeovih i Guattarijevih koncepata »rizoma«, odnosno »rizomatskoga mišljenja« izraelskih vojnika u osvajanju palestinskih teritorija. Tu imamo, doslovce, *na djelu*, tj. u praksi, primjenu jedne vrste mišljenja za koju se slobodno može reći da u svom začetku nije mogla niti naslutiti takav mogući razvoj i pravac kretanja. Više o tome vidi u: Eyal Weizman, »Lethal Theory«, *Log* (2006) 7, str. 53–77.

Naša svakodnevica, nažalost, također obiluje takvim očiglednim primjerima, na kojima je moguće uočiti sistematsko oduzimanje glasa marginaliziranim grupama. Spivak navodi:

»Najjasniji dostupan primjer takvoga epistemološkog nasilja je iz daljine vođeni, rasprostranjeni i raznorodni projekt građenja kolonijalnoga subjekta kao Drugoga. Taj je projekt i asimetrično brisanje traga toga Drugog u njegovoj nesigurnoj Subjektivnosti.«¹⁴

Potom nastavlja i pita se:

»Dobro je poznato da Foucault smješta epistemološko nasilje, kompletan remont episteme, u redefiniranje zdravoga razuma s kraja europskoga osamnaestog stoljeća. No što ako je baš to ponovno definiranje bilo dio pripovijesti povijesti u Europi i kolonijama? Što ako su ta dva projekta epistemološkoga remonta funkcionirala kao izmješteni i neprepoznati dijelovi ogromnoga dvostrukog motora? Možda je to samo da bi se tražilo kako se podtekst palimpsestne pripovijesti imperijalizma prepozna kao 'podčinjeno znanje', 'čitav skup znanja koja su diskvalificirana kao nedorasla zadatku ili nedovoljno razrađena: naivna znanja, smještena na dnu hijerarhije, ispod potrebne razine spoznaje ili znanstvenosti' (PK, str. 82).«¹⁵

Ukratko rečeno, postavlja se pitanje o tome pruža li se kod Foucaulta zaista bilo kakav legitimitet onim marginaliziranim strukturama ili je to sve dio koreografije dominantnoga diskursa. Je li, baudrillardovski rečeno, sistem u svojoj lukavosti prozreo svoj kraj i sada mora održavati vlastitu stabilnost tako što će kreirati lažnu mogućnost izbora, iluziju izbora? Ta vrsta binarnosti paradigmatična je za »simulakrum trećega reda«; ona je neophodna sistemu kako bi on nastavio funkcionirati jer bi se, u suprotnom, raspršio – binarnost sistemu daruje stabilnost. Upadljivi egzemplar toga bio bi kreiranje fiktivne opozicije da bi se dobili »demokratski« izbori. Upravo tu metodologiju možemo primijeniti i na sâmoga Foucaulta – na tom je tragu Spivak koja je, opet, na tragu Derride, što nijednoga trenutka ne treba ispustiti iz vida. Dakle, što ako je sâm Foucault zapravo podlegao toj vrsti binarnoga mišljenja koje i on sâm načelno kritizira, odnosno, što ako Foucault samo perpetuirao strategiju dominantnoga diskursa i tako doprinosi samoodržanju sistema? Spivak tu naglašava da je iz udobne fotelje francuskoga intelektualca možda lako strgnuti okove subjektivnosti, ali što ćemo s onima koji nisu u stanju niti konstituirati svoju subjektivnost, poput koloniziranih ljudi? Je li dovoljno naprosto priopćiti im da je subjektivnost svakako nestabilna kategorija i da nema bitnoga razloga za borbu, s obzirom na to da je priželjkivani identitet svakako nešto eluzivno, nešto što neprestano izmiče, nešto što nije, u krajnjoj liniji, niti moguće konstituirati, nešto čemu se ne mogu dati čvrste osnove? To je ono što, u krajnjem, Spivak želi dovesti u pitanje, i to ide ruku pod ruku s pretresanjem ideje onoga što se smatra »Drugim europskoga Jastva«. Drukčije rečeno, europocentizam je toliko duboko ukorijenjen, da se često previđaju reperkusije koje on proizvodi. »Europske vrijednosti« ono su što se uvijek valorizira i procjenjuje kao napredno u odnosu na sve ostalo. Tako stvar stoji i s tretiranjem različitih zakona i običaja koji se mogu pronaći u drugim religijama i narodima. Upravo zbog toga Spivak govori o »epistemološkom nasilju kodifikacije hinduističkoga zakona«. ¹⁶ To bi upućivalo na pokušaj »prevođenja« onoga Drugog poznatim strukturama. U onom trenutku, kada se naide na nešto radikalno drukčije, reagira se svojevrsnim »asimiliranjem«, »apropriiranjem«, odnosno *kodificiranjem*, bez dovođenja u pitanje validnosti toga pokušaja, tj. toga je li tako nešto uopće moguće učiniti. Ono što Spivak tvrdi je da takve geste ne vode prema stabilizaciji jer se previđa mogućnost *nesumjerljivosti* hinduističkoga zakona, u ovom slučaju s onim nama poznatim strukturama i instancama. Dalje, Spivak želi pokazati da su studije kolonijalizma prvenstven-

no obojene tim europocentričnim narativom, gdje se sve što se pronalazi kod drugih kultura odmjerava spram tekovina zapadne civilizacije, a vrijednost toga procjenjuje se isključivo u odnosu na različite instance koje su podležeće tomu sistemu vrijednosti. Drugim riječima, izvršava se kodifikacija, bez pitanja o tome je li ona uopće moguća, a zatim se, tako kodificirana drugost, tumači kao drugorazredna. I upravo zbog toga Spivak tvrdi da je »Drugo kao Subjekt nedostupno Foucaultu i Deleuzeu«. ¹⁷ Po Foucaultovu i Deleuzeovu stajalištu, marginalizirani, ugnjeteni članovi »Prvoga svijeta« »*mogu govoriti i spoznati svoje uvjete*«. ¹⁸ Spivak pak odlučno zahtijeva da se mora »inzistirati da je kolonizirani podređeni *subjekt* nepovratno raznorodan«. ¹⁹

Što to, konkretnije, znači? Žudi li Spivak zapravo potajno za povratkom na subjektivnost kakva je navodno postojala prije nego što je ona dovedena u pitanje kao stabilna struktura? Čini se da tako nešto ipak nije plan niti je plauzibilan scenarij, s obzirom na to da se ne može naprosto pledirati za hegemonicizaciju i povratak na prijašnje stanje, čega je autorica više nego svjesna. Spivakin je impuls ovdje najprije dekonstruktivistički, kako je naglašeno, s obzirom na to da ona želi razbiti esencijalističku agendu, kako prethodnika, tako i Foucaulta i Deleuzea. Međutim, to što su oni načelno protiv te esencijalističke agende, i dalje ne znači da im se takav govor ne potkrada. Što se tiče same metodologije koju Spivak primjenjuje, preuzima jednu formulu Pierrea Machereya za tumačenje ideologije, iako ju je Macherey prvenstveno zamislio kao oruđe *teorije književnosti*. S obzirom na to da nam je poznat značaj *teksta* za mislitelje derridijanske provenijencije, gdje se ubraja i Spivak, otuda nam je i jasno da je to više nego poželjan model, koji se može primijeniti i na studije imperijalizma, tj. na »društveni tekst imperijalizma«. Istovremeno, u sklopu narativne metode, kojoj se ovdje daje težište, svakako bi se pozdravila tendencija apostrofiranja jezika kao onoga što bi moralo biti u prvome planu.

U kontekstu onoga što je rečeno, da se neprestano mora ukazivati na *raznorodnost* podređenoga subjekta, Spivak podsjeća na činjenicu da kolonijalistička historiografija održava muškarca kao subjekta pobune na dominantnom položaju, što dovodi do zaključka da, ako podređeni nema povijest i ne može govoriti, u kontekstu kolonijalne produkcije, onda žena ostaje još dublje u sjenci. Ukratko rečeno: Spivakina je teza da je Zapad stvorio imperijalistički projekt i da mislitelji poput Foucaulta i Deleuzea, usprkos svojoj briljantnosti, ne uspijevaju do kraja sagledati, tj. uvidjeti činjenicu da i unutar njihovih projekata itekako možemo pronaći ostatke toga esencijalističkog mišljenja. Njen sljedeći potez zapravo se svodi na apologiju Derridaa, posebno u odnosu spram Foucaulta, koji figurira kao netko tko zauzima značajnije mjesto, pogotovo u sveučilišnim krugovima SAD-a. Tu autorica posebno navodi Terryja Eagletona (iako je Eagleton, zapravo, Britanac), kao nekoga tko Derridaa opisuje u terminima nerazumljivosti i ezoteričnosti, kao nekoga čije mišljenje »nema nikakvo povijesno utemeljenje«, »jasno političko određenje« itd. Ono

13
Poput Callasova Talleyranda o kojemu će biti više riječi u nastavku teksta.

14
G. C. Spivak, »Mogu li podređeni da govore«, str. 101.

15
Ibid.

16
Ibid., str. 102.

17
Ibid., str. 103.

18
Ibid., str. 104.

19
Ibid., str. 105.

što Spivak želi istaknuti je da, usprkos Foucaultovoj najavi da »Čovjek nestaje dok biće jezika sve blještavije sija na našem horizontu« (1966.):

»... u kasnije Foucaultovo djelo prodire jedan neizrečeni Subjekt, a to je Zapad, Subjekt koji vlada upravo zato što se njegovo postojanje poriče.«²⁰

Drukčije rečeno, koliko se god pokazivala odlučnost pri stavljanju jezika u prvi plan, nauštrb čovjeka ili subjektivnosti, jezik i dalje biva označen, ekspliciran u svojoj ranijoj (krajnje »ekspresivnoj«) formi, i kao takav neminovno ostaje u drugom planu. I ovdje možemo naslutiti kakva je, zapravo, Spivakina pozicija: nikako se ne može govoriti o lamentaciji nad pokleknutom subjektivnošću, odnosno primatu onoga što odgovara spoznajnom subjektu u filozofskoj tradiciji, *nego se radi o nedovoljno radikalnom dekonstruiranju mehanizama na kojima je on fundiran*. Zbog toga se Foucaultu i Deleuzeu potkrada »subjekt s velikim s«, Subjekt Zapada, i to na mjestu gdje oni vide smrt, ili nedostatnost spoznajnoga subjekta, kao osnove, oslonca. I to se može prepoznati kao ključna stvar u vezi s tim:

»To nije pravdanje. Derridaa je teško čitati; njegov je pravi predmet istraživanja klasična filozofija. Usprkos tome, on je manje opasan, kada se pravilno shvati, nego intelektualac iz Prvoga svijeta koji se pretvara da ne postoji i da ne predstavlja ugnjetene, nego ih pušta da govore u svoje ime.«²¹

Ono za što Spivak konkretno koristi Derridaove uvide je da pokaže kako Subjekt Zapada biva taj koji zapravo diktira sva pravila igre, odnosno da je Subjekt Zapada taj koji se nalazi u poziciji apsolutne moći – »pružiti« subjektivnost Drugome ili tu subjektivnost poništiti. Drugoga se tu niti što pita, niti može bilo što govoriti: on je uvučen u jednu dinamiku odnosa, u kojoj mu je u sâmom začetku suspendirana šansa da bude u bilo kojem obliku ili smislu ravnopravni član toga odnosa. Drugi »čeka« da mu Subjekt Zapada dâ glas, pa i onaj kojim on govori da je podređen. Odnosno, točnije rečeno, Subjekt Zapada taj je koji pruža i oduzima taj glas, ne uviđajući da je on taj koji sve vrijeme (jedini) govori. Upravo je to ono za što Spivak smatra da intelektualci poput Foucaulta i Deleuzea ne uspijevaju uočiti. Derrida, s druge strane, ne ispušta primijetiti europski etnocentrizam pri konstituiranju Drugoga. I to je njegova prednost koju će Spivak sve vrijeme podcrtavati. Subjekt Zapada ima tu metafizičku tendenciju da poopćava, što može predstavljati veliki problem. Konkretizirajući stvari, može se reći da je Subjekt Zapada onaj koji pozajmljuje glas svim sudionicima predstave koju je sâm kreirao i režirao, tretirajući sve protagoniste pritom kao statiste, kodificirajući pritom sve na što nailazi, odnosno, u potpunosti aproprirajući, u kolonizatorskom duhu, Drugost. I to je itekako vezano za navođenje argumenata u prilog opravdanosti ili neopravdanosti intervencionističke politike. Na to se izravno naslanja pretresanje britanske zabrane udovičkoga žrtvovanja iz 1829. godine:

»Udovica hinduskinja penje se na pogrebnu lomaču svoga preminulog muža i spaljuje se na njoj. To je udovičko žrtvovanje. [...] Taj običaj nije bio rasprostranjen niti je ovisio o pripadnosti određenoj kasti ili klasi. Kada su Britanci zabranili provođenje toga običaja, to je općeprihvaćeno kao slučaj u kojemu 'bijelci spašavaju tamnolute žene od tamnolutih muškaraca'. Bjelkinje – od registara britanskih misija iz devetnaestoga stoljeća do Mary Daly – nisu ponudile alternativno tumačenje. Nasuprot tomu stoji indijski nativistički argument, parodija nostalgije za izgubljenim korijenima: 'Žene su zapravo željele umrijeti.'²²

Upravo je to trenutak kada Subjekt Zapada, bez pravoga znanja/predznanja, tobože daje glas Drugome, previdajući pritom da to nije zaista glas Drugoga, nego njegov vlastiti glas. Glavni problem sastoji se u tome što izostaje pitanje

te, *konkretne individue*, u vezi s njenim osobnim razlozima i motivima. Sve što se čini jest *učitavanje* neke pozicije, poopćavanje bez istinskoga kontekstualiziranja, tj. radi proglašavanja Drugoga kao neemancipiranoga, divljačkoga, surovoga, neciviliziranoga (i to sve vrijeme ignorirajući probleme u svojem dvorištu – sabirne logore, zvjerska mučenja kroz povijest, različite ratove, krvoprolića). Spivak želi dekonstruirati mit o snažnom bijelom muškarcu koji dolazi na svojem ništa manje bijelom konju i donosi pravdu, štiti ugnjetavane i marginalizirane, spašava žene i djecu. Međutim, to ne znači da je Spivak u bilo kojem pogledu zainteresirana za očuvanje tradicije toga indijskog obreda, nego da pokaže kako bijeli vitez na bijelom konju krije duboko zakopanu patnju od svojevrsnoga narcističkog poremećaja: tamne su žene jedan u nizu *objekata* koji treba spasiti, ali prvenstveno s ciljem očuvanja iluzije o vlastitoj grandioznosti i pravdoljubivosti. Ali ono što taj Subjekt Zapada sve vrijeme prikriva nije ništa drugo doli krhkost vlastitoga ega. Njega gotovo sve ugrožava jer mu prijete raspršivanjem te ideje o vlastitoj superiornosti. Na koncu, Subjekt Zapada jedan je frankensteinovski projekt koji sva ogledala iz kuće smijeha namjerno namješta tako da ga prikazuju u punom sjaju, a svoj život duguje ničemu drugom nego neprestanom vježbanju zaborava te činjenice.

Spivak je prvenstveno zainteresirana za ukazivanjem na neprestano izmicanje ustaljenih predrasuda i uloga koje se vezuju za pojam žene. Zbog toga odlučuje pisati »kontrapripovijest ženske svijesti« – da bi pokazala kako uobičajene asocijacije koje se vezuju za taj pojam ne mogu biti općevažeće. To jest u prvom redu *jezični problem*, u onom derridaovskom smislu. Naime, onoga trenutka kada neka predrasuda zaposjedne diskurs i postane dominantno mišljenje, gotovo da se više ne preispituje njena točnost, odnosno na koji je način došlo do toga da se o nečemu misli na način na koji se misli. I tu leži velika opasnost. Kao u slučaju ritualnoga žrtvovanja udovica, na osnovi čega se, u krajnjoj instanci, doslovce konstruira Drugo kao, slobodno se može reći, ono *barbarsko*, moramo pokazati na koji način i s kojim motivima dolazi do takve vrste konstruiranja. Jedan je od problema ovdje zaključivanje općega iz pojedinačnoga. Spivak i pokazuje da je, konkretno, ako se oslonimo na diskurs *Dharmaśāstre*, samospaljivanje udovica više bio izuzetak nego pravilo. Tu postoji čitava doktrina koja opravdava i sankcionira različite vidove postupanja, a koja je različita od zapadnoeuropske. To nikako ne znači da ona nema svoju unutrašnju logiku. Problem nastaje kada pokušavamo mjerilima *jedne narativne konstelacije* tretirati *drugu narativnu konstelaciju*, što nerijetko ide uz pokušaj apropriranja, kodificiranja, asimiliranja, koloniziranja jedne (Druge). Dakle, po unutrašnjoj logici spomenutoga narativa, to žrtvovanje udovica uopće se ne kvalificira kao samoubojstvo:

»To samoubojstvo koje nije samoubojstvo može se protumačiti kao simulakrum, kako spoznaje istine, tako i svetosti mjesta.«²³

Spivak daje dodatno pojašnjenje toga čitavoga fenomena, a ideja je da se pokaže kako se određene pojave, poput tih u drugim kulturama, odnosno narativnim konstelacijama, ne mogu uzimati kao instance koje održavaju isto značenje, fiksirano i stabilno. Označitelj je osuđen na kolaps onoga trenutka kada se pretpostavi njegova kros-narativna postojanost. Zapravo, ovdje se pokazuje

20
Ibid., str. 112.

21
Ibid., str. 113.

22
Ibid., str. 119.

23
Ibid., str. 122.

točnost onoga što Lyotard naziva *differend*, kao »nemogućnost da se tijekom rasprave jedan vid diskursa približi drugome, odnosno neprevodivost jednoga diskursa na drugi«,²⁴ što Spivak ne ispušta primijetiti. Iako je Spivak posebno važno naglasiti kako ona nikako nije netko tko zagovara ideju ritualnoga ubijanja udovica, ono što se mora prepoznati barem je temeljno licemjerje zapadne civilizacije, koja u svojoj povijesti ima upisane i takve strahote poput spaljivanja žena smatranih vješticama. Čak i ako bismo usporedili neusporedivo, *sati* nije nikakav vid »kazne«, nego svjesna odluka žene da svojom vlastitom voljom odluči izvršiti obred koji zapadnoeuropskom racionalitetu izgleda kao samoubojstvo, barbarstvo, kazna – kako god on asociirao i supsumirao ono što vidi, iz vlastite diskurzivne formacije, odnosno narativne konstelacije. Radi se o fundamentalnoj asimetričnosti koja se u potpunosti previđa. Uputno je navesti da Spivak nijednoga trenutka nema namjeru »braniti« klasični hinduizam ili učitavati nekakav kvazi-feminizam u tu religiju jer se u njenom središtu nalazi boginja. Njena je ideja zapravo *dekonstruirati i taj diskurs* te pokazati da se u njemu također nalaze duboko ukorijenjeni problemi koje sa sobom nosi i europocentrizam. Ono što se s naše strane uviđa kao značajan metodološki potez ukazivanje je na to da je početak toga dekonstruktivističkog poteza, kao i krajnji rezultat, uvijek jedno jezično-pripovjedno događanje. Ukratko: jezik na površinu neprestano iznosi nove narativne slojeve.

Ono što se za Spivak pokazuje kao posebno problematično činjenica je da naprosto »ne postoji prostor odakle bi spolno određeni podređeni subjekt mogao govoriti«. ²⁵ Za to, autorica daje jedan radikalni primjer – samoubojstvo mlade djevojke, za koju se tek naknadno otkrilo da je bila član određene grupe za neovisnost Indije. Njena je smrt neprestano tumačena kroz prizmu onoga što je jedino moglo figurirati kao mogući razlog²⁶ – izvanbračna veza, neželjena trudnoća itd. Taj je čin bio posebno neshvatljiv »javnosti«, s obzirom na to da se ona ubila dok je imala menstruaciju (nešto što pak nije bilo dozvoljeno, na primjer, u slučaju samoubojstva putem *satija*). To samoubojstvo tumačeno je na kraju kao izraz pomračenja svijesti, iako se, zapravo, *radilo najprije o njenom pokušaju govora*. Drugim riječima:

»Podređene žene ne možemo čuti niti pročitati nešto što su one napisale. [...] Podređeni ne mogu govoriti. Nema svrhe sastavljati dugački spisak globalnih potrebitina na kojemu će se naći 'žena' kao hvalevrijedna stavka. Predstavljanje nije iščezlo. Žena koja je intelektualka u tom se svojstvu mora prihvatiti precizno određenoga zadatka, ne smije samo odmahnuti rukom.«²⁷

Čitava ta analiza Spivakina teksta nudi svojevrsno kolebanje u vezi s tim bi li najave o konačnom krahu (zapadne) subjektivnosti trebalo blagoslivljati ili pak uzeti s ogromnom dozom rezerve. Ono što se ispostavlja kao krucijalno, s naše strane, najprije je da spomenute pozicije prepoznamo kao *pripovijesti*, koje zasluge svojega postojanja duguju, u prvome redu, određenome *narativnom horizontu* koji predstavlja uvjet mogućnosti njihova generiranja. To je osnovni impuls onoga što nazivamo »narativnom metodom«: prepoznavanje činjenice da je svaki pokušaj polaganja računa o strukturi stvarnosti, prije svega, jezične prirode, a da je osnovna jedinica jezika ništa drugo doli *priča*. Takva »narativistička« pozicija svoje izvore pronalazi upravo kod poststrukturalistički usmjerenih autora koje smo ovdje pretresali – Foucaulta, Deleuzea, Derridaa; ali ne smije se propustiti uvidjeti da narativnoj metodi, barem u jednakoj mjeri, kumuje »filozofija priča« Wilhelma Schappa. S tim u vezi, daljnja će razmatranja biti usko vezana za to jezično područje. Razlog je za to jednostavan: ukoliko se suglasimo s time da je subjektivnost nestabilna i krajnje kontingentna kate-

gorija, utoliko se pokazuje da su *prvenstveno priče, tj. jezik, ono što nam daje mogućnost da o njoj (subjektivnosti) položimo bilo kakav račun*: bilo da se suglasimo s tezom o nestalnosti instance subjektiviteta, bilo da pak naglašavamo kako nam upravo to mora poslužiti kao polazište. To znači da smo jezikom upućeni na različite pripovijesti o mogućnosti ili nemogućnosti odbacivanja kategorija poput subjektivnosti, osobnoga identiteta, sebstva, jastva, ega itd.

Pripovijesti o »(ne)mogućnosti odbacivanja osobnoga identiteta«

Prva značajnija publikacija talijanskoga autora Roberta Calassa pod naslovom *Razvalina Kaša* djelo je koje, u najmanju ruku, pokreće i istražuje pregršt tema. Napisana je u pravoj postmodernističkoj maniri, gdje odjeljci obiluju mnoštvom različitih aluzija, naizgled nepovezanih sekvenci, fiktivnih i osvjeđočenih citata i svjedočanstava, a izdanje zahtijeva i zaslužuje sav eventualno uloženi napor i pažnju pri čitanju i promišljanju. Jedna od središnjih pripovijesti, koja se može uzeti kao povezujuća nît, tiče se razmatranja značaja čuvenoga francuskog političara Charles-Mauricea de Talleyrand-Périgorda, koji je bio svojevrsni antipod Napoleonu, i kao takav posebno zanimljiv. »Zmija« Talleyrand je kod Calassa opisan kao oličenje postmodernoga, decentriranoga subjekta, netko koga Calasso apostrofira kao osobu koja nagovještava onu poziciju prema kojoj je subjektivnost nešto što neprestano izmiče svojem konačnom određenju. U krajnjem, Calasso Talleyranda tumači kao određenu prekretnicu i vidi ga kao osobu, koja to, u bitnome, *nije*. Drugim riječima, Talleyrand je povijesna figura koja u potpunosti prihvaća kontingenciju vlastite subjektivnosti, njenu promjenjivost i nestalnost, ne držeći se ideja o univerzalnim istinama, bilo kakvim principima ili moralnim kodeksima, poput većine svojih suvremenika. Svakako bitan trenutak za odabir upravo Talleyranda leži i u tome što je on, uslijed takvoga ponašanja, bio krajnje *neomiljen*. Stoga, Talleyrand u dvostrukom pogledu zaslužuje epitet *zmije*, onako kako je ona najčešće simbolizirana u zapadnom svijetu: riječ je o čovjeku koji mijenja svoj identitet u ovisnosti o prilikama i povijesnim okolnostima u kojima se (s)nalazi. Talleyrand je bio netko tko je koristio situaciju da, s jedne strane, mijenja košuljicu i opstaje kao, uvjetno rečeno, »drugi«, sa svakom promjenom vlasti. S druge strane, sâma njegova spremnost (prije nego sposobnost) da odbaci osobni identitet poput spomenute zmijske košuljice, čini ga savršenim primjerom za ukazivanje na to da su kategorije poput subjekta, identiteta i – na koncu – čovjeka, neuhvatljive, odnosno da o njihovom bitnom određenju teško možemo položiti račun. Iako na prvi pogled Talleyrand predstavlja ekstrem koji odudara od svojega doba, on personificira najprije *određeni tip* – Talleyrand je onaj koji

»... ne može dozvoliti da mu se bilo što oduzme, ali će on sebi dopustiti da se odrekne svega. Posebno ako je to što on daruje *Poklon* [...] kao predmet njegove osobne mržnje – na primjer, crkvene privilegije, koje su došle uz posao (posao biskupa), koji je prihvatio zbog urođenoga despotizma svojih roditelja. Donirajući te prihode i privilegije naciji, on se osvećivao demon-

24
Ibid., str. 123.

25
Ibid., str. 130.

26
Promatrano iz rakursa europocentričnoga mišljenja i njoj pripadajuće moralnosti.

27
G. C. Spivak, »Mogu li podređeni da govore«, str. 131–132.

skom aspektu plemenitosti: nepobitnom, apsolutnom autoritetu, kojemu se morao pokoravati od rođenja.«²⁸

Jedna od rijetkih stvari koja se mogla prepoznati kao konstanta kod Talleyranda bila je sposobnost da »dokuči dinamiku svojega vremena«, da »nanjuši doba« u kojemu je živio.²⁹ Sve ostalo je, u većoj ili manjoj mjeri, bilo podložno konstantnim promjenama. Imajući to u vidu, *Talleyrand predstavlja neku vrstu oličenja epistemičkoga obrata*, u smislu u kojem *episteme* razmatra Foucault. Ako razumijemo da *episteme* oblikuje i raspoređuje svaki oblik diskurzivnih formacija i transformacija jedne epohe, onda otuda biva jasnije da se subjektu odriče povlašteno mjesto i značaj u kreiranju različitih *narativa*, uvjetovanih onime što nazivamo *narativnim horizontom* ili *narativnom konstelacijom*. Subjekt se, u tome svjetlu, vidi najprije kao *izraz jezika*, odnosno različitih pripovijesti, *priča*. Paul Ricœur³⁰ namjeravat će pokazati tu fundamentalnu ovisnost subjektivnosti o pričama, ali njegov projekt ostaje u bitnoj mjeri vezan za fenomenološku paradigmu, što znači da se jezik ne naglašava kao posebno značajan u tome pogledu; odnosno, subjektivnost i dalje biva, na neki način, uzeta kao polazište, osnova. S druge strane, narativna metoda zahtijeva upravo pojačanu refleksivnost spram značaja jezika u kreiranju bilo kakvih teorija vezanih za subjektivnost. Ukratko, jezik nije »u čovjeku«, nego je čovjek »u jeziku«. Uvjet mogućnosti bilo kakvoga govora o čovjeku predstavlja pripovjedni horizont na kojem se ta ili bilo koja druga kategorija ili instanca javljaju. Time se uočava i krajnja nestalnost pojmova uzetih kao objektivno, »trans-narativno« važećih.

U tome možemo jasno uočiti konture onih teorija i filozofija koje su ukazivale upravo na promjenjivost i nepostojanost spomenutih kategorija. Naznačeni poststrukturalistički apeli Foucaulta, Derridaa, Deleuzea, Guattarija i drugih, koje smo naveli kroz prizmu analiza koje provodi Spivak u svojem tekstu, bili su usmjereni na skretanje pažnje na jednostavnu činjenicu da je veliki dio našega razumijevanja i tumačenja stvarnosti determiniran nečim što je krajnje kontingentno i što ne može poslužiti kao čvrst oslonac u ontološkom, epistemološkom ili moralnom pogledu. U svakom slučaju, treba prepoznati da ni spomenuti autori, koji pripadaju poststrukturalističkom miljeu, nisu oni čije pozicije dolaze kao rezultat bilo kakvih superiornih moći – *sub specie aeternitatis* – da se pogledom zahvati šire polje od onoga koje *episteme* jedne epohe dozvoljava. Nietzsche, Freud, Marx – taj često navodeni trojac »hermeneutičara sumnje«, kako ih Ricœur naziva, svakako igraju bitnu ulogu u ukazivanju na činjenicu da nam *margin*e nerijetko priopćavaju daleko više o sâmom tekstu ili društvu u cjelini, nego glavni dijelovi ili protagonisti.

S tim u vezi, Talleyrand u sebi sažima dobar dio spomenutih poststrukturalističkih apela, odnosno onoga što se iskristaliziralo kao bitna karakteristika koju potenciraju neki od obrađenih autora. Roberto Calasso, u svojoj već spomenutoj publikaciji iz 1983. godine, na maestralan način pokazuje kako figura poput Talleyranda može simbolizirati kraj jedne epohe i početak nove. Gesta koja se tu prepoznaje u bitnome je usporediva upravo s Foucaultovom. U *Riječima i stvarima*, na sâmom početku, Foucault na osnovi Velázquezove slike *Plemkinje (Las Meninas)* pokazuje smjenu *episteme* koja dominira nekom epohom. Pred kraj iste publikacije, Foucault najavljuje »smrt čovjeka«, tj. kraj »antropološkoga sna«. Istoimeni odjeljak, u kojemu se dekonstruira suvremena antropologija, umnogome je inspiriran Nietzscheom, koji i kod Calassa zauzima važno mjesto. Ono što Foucault vidi u Velázquezovim *Plemkinjama*, Calasso prepoznaje kod Talleyranda: najavu smjene dvaju epo-

ha, kojima će dominirati posve različiti narativni horizonti, usprkos tendencijama klasičnih povijesnih i filozofskih analiza da na silu prikažu određeni kontinuitet između tih epoha. Taj kontinuitet podrazumijeva teleološki trenutak svrhovitoga razvitka i napretka, što sa sobom neminovno donosi i svojevrsno hijerarhiziranje epoha, u odnosu na te ideje napretka. S tim u vezi, Foucault će željeti pokazati kako različite epohe moraju biti shvaćene i uzete u specifičnim okolnostima u kojima se rađaju. Pokazivanje diskontinuiteta nije ništa drugo doli pokazivanje nesumjernih različitih narativnih horizonata. To je, u bitnome, također i Spivakina teza, kao što smo imali prilike vidjeti.

Međutim, ono što je za nas posebno važno istaknuti to je da posljednji redci, kojima Foucault završava *Riječi i stvari*, neskriveno ističu *značaj jezika*, možda pružajući barem djelomično odgovor na pitanje o sâmom nazivu djela. I ovdje vidimo koliko Foucault zapravo dolazi blizu tome plediranju za »autentičniji« prilaz jeziku. To se očitava ne samo kroz figure koje spominje (Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot) nego i, prvenstveno, time kako se dopušta jeziku da na svoju površinu iznese u prvom redu »sebe«. Na toj pozornici oživljavaju i umiru sva ona ljudska bića koja su u danj *episteme* uzela maske čovjeka. Njihovo naličje otkriva mnogobrojne likove, ali svi oni pripadaju jeziku i njegovom narativnom mnoštvu, koje on neprestano kreira.

Pred sâm kraj, Foucault biva gotovo obuzet narativom koji naslućuje *promjene* (*episteme*, kulture itd., što se može ukratko opisati prijelazom od moderne prema postmoderni), a jasne naznake tih promjena vidi još kod Hölderlina, Hegela, Feuerbacha, Marxa, a poglavito Nietzschea.³¹ Frekventno postavljanje pitanja o jeziku za Foucaulta je nedvosmisleni pokazatelj iščeznuća Čovjeka.³² Međutim, Foucault se pita znači li taj povratak jeziku i disperziju sâmoga jezika. S naše strane, odgovor na to pitanje svakako bi podrazumijevao podsjećanje na činjenicu da su svaki govor ili pitanje mogući jedino putem jezika, odnosno narativa. Drugim riječima, upitanost o disperziji sâmoga jezika uvjetovana je postojanjem pripovijesti koja jezik raspoređuje, konfigurira i rekonfigurira na takav način da je iskrsavanje toga pitanja uopće moguće. Riječju, dok god imamo pitanje o disperziji jezika, imamo i narativ koji to pitanje omogućuje. Stoga, nužno je prepoznati da su i različite teorije, uvidi i argumenti koje imamo u vezi s mogućnošću ili nemogućnošću konstruiranja kategorija poput subjektivnosti i osobnoga identiteta, prije svega, *priče koje kreira sâm jezik*.

Žrtvovanje subjektivnosti i očitovanje jezika kao mnoštva priča

U istoj maniri, u središtu čitave Calassove publikacije, kao svojevrsni *leitmotiv*, stoji *jedna pripovijest o žrtvovanju*, kojoj se izmiče metafizički fundament

28

Roberto Calasso, *The Ruin of Kasch*, prev. William Weaver, Stephen Sartarelli, Harvard University Press, Cambridge 1994., str. 8.

29

Usp. *ibid.*

30

O tome vidi više u Ricceurovoj trosveščanoj studiji *Vrijeme i priča*, kao i u publikaciji *Sebstvo kao drugi*.

31

Usp. Mišel Foucault [Michel Foucault], *Riječi i stvari*, prev. Nikola Kovač, Nolit, Beograd 1971., str. 422–423.

32

Usp. *ibid.*, str. 423.

samo uvidom u mnoštvenost kontingentnih priča o žrtvovanju. Njihov ekspencijalni rast ili nestanak u potpunosti ovisi o rasporedu unutar dane narativne konstelacije. Ono po čemu Calasso tumači povijest znanosti, tehnike i filozofije upravo je ključni pojam *žrtvovanja*:

»Čitava povijest skorašnje filozofije duboko je opsjednuta žrtvovanjem, njenom užasnom istinom: Hegelova je dijalektika transkripcija, falsificirani prijevod žrtvovanja; Schopenhauer je zapadnjački *saṃnyāsīn*,³³ onaj koji se odriče, pa stoga uvijek onaj koji je povezan sa žrtvovanjem; Abraham je žrtvovanje oko kojega se Kierkegaardova misao okreće, a Dioniz (i 'Raspeti', kako potpisuju dva 'pisma ludosti' 4. siječnja 1889. u Torinu) Nietzscheovo je žrtvovanje.«³⁴

Ukoliko bismo pošli Calasovim stopama i načinom na koji tumači žrtvovanje, utoliko bi se filozofije i teorije nastale iz pera spomenutih poststrukturalističkih autora također mogle podvesti pod tendenciju da se žrtvuje – ova- ga puta, nitko drugi nego sâm subjekt. Osnovna razlika koju bi ipak trebalo napraviti ona je koju kao bitnu označava Spivak u svojem tekstu *Mogu li podređeni govoriti*, gdje se pod veliki znak pitanja stavlja sama mogućnost odbacivanja osobnoga identiteta svakoga pojedinca, na način na koji to čini Talleyrand. Upravo je Talleyrand netko tko je, poput Foucaulta i Deleuzea, bio u specifičnoj poziciji tako nešto i učiniti. Vidjeli smo da Spivak s pravom pokazuje problematičnost teze prema kojoj bi se članovi marginaliziranih grupa, označeni uvijek kao oni »drugi« u odnosu na »prve«, mogli prepoznati u takvim projektima, s obzirom na to da im nije dana kao mogućnost uopće doći u poziciju odbaciti ono što im nikada nije niti bilo u posjedu.

Ipak, postoji još jedna bitna spojnica koja čini zanimljivim usporedno čitanje Spivakina teksta i Calasova djela, a to je spomenuti pojam *žrtvovanja*. Ukoliko se suglasimo s Calasovom konstatacijom da je »žrtvovanje također pokušaj dobivanja dozvola božanstva za korištenje svijeta«,³⁵ *subjekt Zapadnoga svijeta sada zapravo biva ponuđen sebi samom kao žrtva*. Ono što nam preostaje nakon toga žrtvovanja nije ništa drugo doli *jezik*, u svom autentičnom obliku, koji strukturu svake stvarnosti sada prepoznaje kao mnoštvo kontingentnih priča. Poglavlje koje nosi isti naziv kao Calasova publikacija, *Razvalina Kaša*, posvećeno je *priči* o četiri kralja (*melek*), koja su vladala područjem Kaša, a za koje je bilo karakteristično to da su bili žrtvovani nakon određenoga vremena vladavine. Razdoblje njihove vladavine i trenutak žrtvovanja ovisili su o položaju zvijezda koje su svećenici svaku večer promatrali, kao i o pratećim ritualima koji su se sastojali od podnošenja drugih žrtava, molitvi i paljenja vatre. Odluku o tome kada prestaje vladavina jednoga kralja, a počinje vladavina drugoga, donosili su na osnovi tumačenja tih obrednih ceremonija.

S druge strane, prisjetimo se da Spivak govori o *sati* kao o praksi religioznoga žrtvovanja udovica u hinduističkoj tradiciji. Iako su te dvije prakse, u bitnome, različite, prvenstveno po tome što se u prvom slučaju radi o žrtvovanju kraljeva (što znači nekoga za koga se nikako ne može reći da obitava na marginama društva), u izvjesnom se smislu u oba slučaja, pored upadljive teme žrtvovanja, radi o *pokušaju da se govori (pripovijeda), odnosno da se nastavi ili pak uspostavi određena pripovijest*. Međutim, ono što je ovdje posebno zanimljivo, praveći komparativnu analizu žrtvovanja u jednom i drugom tekstu, čini se da Calasso i Spivak dolaze do sličnoga zaključka, iako se kreću drukčijim postavkama: promjene, odnosno smjene određene *episteme*, postaju upitne, u smislu radikalnoga razilaženja s tradicijom koja prethodi. Drugim riječima, ukazuje se na *modernost* postmodernoga doba, na tragu Wolfganga Welscha.³⁶ Ono što se događa na primjeru Roberta Calassa sljedeće je: jedan

od kraljeva (Akaf) postaje krajnje nezadovoljan i nespokojan uslijed činjenice da mu predstoji skoro okončanje vladavine. Način na koji pokušava odgoditi taj trenutak unajmljivanje je *pripovjedača* po imenu Far-li-mas. Far-li-mas svaku večer pripovijeda priču koja slušatelje dovodi do krajnje ekstaze i koja je »poput hašiša kada proizvodi učinak blage ošamućenosti; potom je kao hašiš koji uspava i dovodi do stanja nesvjesnosti.«³⁷ Taj pripovjedački dar Far-li-masa kralj Akaf iskorištava da bi omamio svećenike koji svaku večer promatraju putanju zvijezda i čekaju božansku odluku o trenutku kada kralj mora biti žrtvovan. Uspjevši u tome naumu, kralj Akaf na taj način prekida jedan poredak i uspostavlja, na prvi pogled, novi. Iako uspijeva postati prvi u liniji kraljeva koji nisu žrtvovani, ukidajući tu praksu, *žrtvovanje kao fenomen ne nestaje u potpunosti*, upravo zbog toga što je na scenu stupio pokušaj *žrtvovanja žrtvovanja kao takvoga*. Calassova je teza sljedeća:

»Priča o Kraljevstvu Kaša uči kako je žrtvovanje uzrok propasti i također kako je nedostatak žrtvovanja uzrok propasti. Taj par istovremenih i kontradiktornih istina ukazuje na jednu mračniju istinu, koja počiva na nepomičnosti: društvo je u znaku propasti. I iz te opskurnosti ukazuje nam se nešto drugo, u pozadini: društvo je u znaku propasti zbog toga što pruža odjek zvuku svijeta, njegovom neprestano proždirućem zujanju.«³⁸

Iako se radi o smjeni poredaka, te iako se priznaje i prepoznaje njihova nestalnost i nesigurnost, i dalje se upućuje na njihovu neprestanu propast. Nestanak jednoga poretka najavljuje i otvara puteve za uspostavljanje drugih poredaka, što u potpunosti pada u liniju foucaultovske argumentacije. U isto vrijeme, trag prethodnoga poretka (*episteme, narativnoga horizonta*) ne prestaje imati utjecaj u trenutku kada idući poredak ili *episteme* postanu dominantni modeli za razumijevanje i iščitavanje novootvorenoga svijeta. Ujedno bi to moglo poslužiti i kao prigovor, tj. kontra-argument Spivakinoj tezi, koji bi dolazio iz pravca teorije koja bi stizala iz foucaultovsko-deleuzeovski orijentiranoga tabora: decentriranje subjekta i njegova nestalnost nije nikakva preskriptivna gesta, gdje se pojedincu nudi kao opcija raspršiti vlastiti ego. Bilo da je subjektivnost, kao takva, konstituirana u prvom redu, bilo da to ona nije, poanta je ukazati na to da ta kategorija izmiče određenju, bilo da se radi o zapadnom subjektu, bilo o onom »drugom« kojemu nije pružena šansa postati subjektom, pa da nakon toga odluči bi li tu istu subjektivnost odbacio poput iznošenoga odjela (ili pak sačuvao). Ukratko rečeno, Foucault i Deleuze doveli bi u pitanje sâmu postavku prema kojoj se tu radi o bilo kakvoj vrsti *odluke*. Kategorije subjektivnosti, ega, jedne jedinstvene i nepromjenjive osobnosti, sebstva, jastva, čovjeka itd., sve su redom apostrofirane kao krajnje upitnih potencijala da bi poslužile kao čvrst oslonac za razumijevanje i tumačenje strukture stvarnosti koja nas okružuje. Posljedično, razvitak znanosti, teorije – riječju, racionaliteta, koji bi kao podležeći mogao ispuniti sva obećanja, prije je recept za katastrofu, nego što je nagovještaj ispunjenja spomenutih zavjeta i obećanja. Međutim, treba biti na oprezu i kada je riječ o postuliranju te vrste

33

Samnyāsīn je sanskrtski pojam koji označava onoga koji traga za odricanjem od svijeta.

34

R. Calasso, *The Ruin of Kasch*, str. 146.

35

Ibid.

36

Usp. Wolfgang Velš [Wolfgang Welsch], *Naša postmoderna moderna*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Srijemski Karlovci, Novi Sad 2000.

37

R. Calasso, *The Ruin of Kasch*, str. 119.

38

Ibid., str. 133.

skepse spram generiranja neke vrste napretka i *novuma*. Calasso i Spivak daju nam neke smjernice na koji način bi se tome moglo pristupiti. Oboje zapravo ostaju privrženi ideji da se rezultat pokušaja odbacivanja različitih kategorija tradicije mora dobro preispitati. Kardinalna bi greška bila ako bismo to tumačili iz nekakvoga rakursa reakcionarnoga ili konzervativnoga stava, s negativnim prizvukom. Reklo bi se da se radi upravo o suprotnoj tendenciji: bilo kakvo kretanje *naprijed* mora biti temeljito preispitano ili – dekonstruirano. S tim u vezi, Spivakina teza da »predstavljanje nije iščezlo« sa sobom nosi teret jednoga zadatka koji se nikako ne može sastojati u ignoriranju poststrukturalističkih impulsa, nego rada koji, vođen upravo tim uvidima, podrazumijeva minuciozno istraživanje i provjeravanje postojanosti određenih koncepcija, pojmova, teorija, relacija itd. To je upravo dosljedno provođenje »logike« ili »metode« dekonstrukcije, ali i *metode naracije*. Tek prepoznavanjem jezika, odnosno *priča* kao konstitutivnih elemenata strukture stvarnosti, možemo uočiti da su različite teorije i strategije, pomoću kojih pokušavamo ispuniti kriterij »znanstvenosti«, izravno ovisne o narativnoj konstelaciji koja sve vrijeme »upošljava« jezik u pripovijedanju različitih priča – bilo da se radi o subjektivnosti, bilo o žrtvovanju te instance, nakon kojega, navodno, dolazi do očitovanja jezika kao priča. Upravo ti redovi predstavljaju svojevrсни autorefleksivni trenutak jezika, gdje se jednako prepoznaje *kontingencija i one priče u koju smo, schappovski rečeno, trenutno zapleteni*.³⁹

Strategije uspostavljanja kontrole – relacija zakona i reda

Ono što Calasso pokušava pokazati, baveći se žrtvovanjem, gotovo u cijelosti pada u liniju argumentacije koju Spivak iznosi u svojem tekstu. Naime, osnovna nít koja ih povezuje utemeljena je na premisi da postoji fundamentalno nerazumijevanje prakse žrtvovanja. To nerazumijevanje duboko je povezano s karakteristikom suvremenoga doba da, s jedne strane, ne ostane ništa što bi bilo izvan patronata racionaliteta, dok se, s druge strane, sve agresivnije iskazuje potreba da se regija »simboličkoga«, onoga ne-tako-jednostavno-objašnjivoga što više suzi ili da se protjera. Posljedica nemilosrdnoga potenciranja znanstvenoga progressa, kao jedinoga relevantnog mjerila današnjice, ništa je više doli milosrdna faktografija. Proizvodnja činjenica i ničega drugoga nego objektivnih činjenica, postaje neispisano geslo svakoga laboratorijskog znanstvenika i projekata na kojima se pronalazi angažman. Upravo svijet kojim dominiraju »hladne činjenice« zapravo demonstrira sve karakteristike onoga što bi se psihoanalitički moglo podvesti pod *potiskivanje*. Što je, konkretno, sublimirano? Na Calassovu tragu, mogli bismo reći: ništa drugo doli te regije simboličkoga; ali bismo, s naše strane, podsjetili da se činjenice, uzete kao iskazne rečenice, ne mogu uzimati odvojeno od specifičnoga narativa, tj. narativne mreže unutar koje se generiraju. Razlog je za to jednostavan: činjenice i iskazne rečenice duboko su skopčane s pričom koja ih iznosi na vidjelo. To znači da su ti fakti ovisni o određenoj unutrašnjoj logici koju dani narativ prati. Sâmim time, činjenice i iskazi ne mogu stajati samostalno, odnosno ne mogu biti uzeti kao trans-narativni, zauvijek važeći, esencijalni, univerzalni itd.

No vratimo se na Calassov narativ: odnos prema fenomenu smrti ostaje duboko pervertiran jer se prakse guranja pod tepih svega onoga što ostaje kao »višak«, u vrtoglavom pohodu na činjenice, pokazuju kao duboko problematične. Tome »višku« pripada i fenomen žrtvovanja, koji ni na koji način ne

biva prevladan racionalitetom kojim dominira znanost, nego je žrtvovanje kao takvo potisnuto i isplivava u nekim od najmonstruoznijih projekata kojima je civilizacija imala prilike svjedočiti. Modernost je, u sve snažnijem pohodu na pružanje objektivnih činjenica i smisla, paradoksalno, na taj način, obilježena potpunim gubitkom smisla – kako smrti, tako i drugih instanci. Nakon proglašenja smrti boga, kao onoga koji osmišljava, čovjek demonstrira manjak kapaciteta da taj projekt samostalno nastavi, odnosno barem bez iluzije da to ne čini samostalno. Relacija zakona i reda kod Calassa takva je da se o redu više ne može govoriti onoga trenutka kada dolazi do potpunoga odbacivanja fenomena žrtvovanja – tek zakon i žrtvovanje, uzeti zajedno, mogu kreirati poredak. Jasno je da se o žrtvovanju tu svakako više ne govori (samo) u uobičajenom smislu prinošenja žrtve nekom božanstvu, simboličkim puštanjem krvi na oltaru. Žrtvovanje, u izvjesnom smislu, u sebi sažima čitavu plejadu onih praksi koje su usmjerene na područje, uopćeno rečeno, »mističnoga«, »neobjašnjivoga« znanstvenim činjenicama – ukratko: onoga što se opire bilo kakvom smještanju u nomološku mrežu.

Kada je riječ o redu, ne treba zaboraviti da se za Foucaulta *mathesis* (s taksonomijom i genetičkom analizom) može shvatiti kao bitna karakteristika *episteme* jedne epohe. Čini se da je red (poredak, uređenje) neka vrsta konstante koja se provlači kroz svako *episteme*, sa stremljenjem prema spoznavanju i istini.⁴⁰ Tu uočavamo određenu vrstu *kontinuiteta* tih kategorija, što je posebno zanimljivo – pogotovo u svjetlu Foucaultova ukazivanja na diskontinuitet i kontingenciju *episteme* svake epohe. Rečeno je da Calasso postojanje reda vidi samo u sprezi zakona sa žrtvovanjem. S druge strane, kod Foucaulta, žrtvovanju bi također sve više pripadalo rubno mjesto, u poretku diskurzivnih formacija. *Mathesis*, koji vodi znanstvenom racionalitetu, sve više potiskuje pripovijesti koje za svoju temu uzimaju područje onoga činjenično nesvodivoga i neprovjerljivoga. Vidjeli smo i na primjeru Spivakina teksta gdje to, na koncu, može odvesti – u smjeru jednoga miopijskoga pogleda, koji se može korigirati samo uvidom u kontingentnost i ograničenost perspektive vlastite narativne konstelacije. U *Riječima i stvarima*, navodi se:

»Cjelinu klasicističke *episteme* čini mogućim, prije svega, odnos prema spoznavanju reda.«⁴¹

Ono što je nakon toga važno naglasiti za Foucaulta je i to da je uobičajen način na koji povjesničari ideja tretiraju odnos klasičnoga znanja prema *mathesis* – u bitnome, nedostatan i promašuje metu. Bilo da se radi o apostrofranju pokušaja da se priroda u klasičnom racionalizmu shvati kao »mehanička« ili »proračunljiva«, s jedne strane, bilo da se naglasi kako prirodne i životne sile ne mogu biti svedene na algebru i fiziku kretanja – ono što se temeljno zanemaruje takvim *pro et contra* argumentiranjem (ukratko, mogućnost ili nemogućnost matematiziranja prirode) odnos je prema *mathesis*, za koji Foucault

39

Wilhelm Schapp, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1985.

40

Ipak, ako želimo govoriti u pojmovima samo jedne *episteme*, koja kao takva može postojati u određenom trenutku u kulturi, kada je riječ o klasicizmu, ono što definira uvjete nastanka svakoga znanja je, najprije, *predodžba*. Odatle bi slijedilo da predodžbu čini mogućom, prije

svega, odnos prema spoznavanju reda. Stoga, *mathesis*, taksonomiju i genetičku analizu ne treba shvatiti kao zasebne domene, s obzirom na to da oni, na neki način, čine predodžbu, tj. elementi su predodžbe kao *episteme* klasičnoga doba.

41

M. Fuko [M. Foucault], *Riječi i stvari*, str. 135.

tvrdi da »do kraja XVIII. stoljeća ostaje konstantan i nepromijenjen«. ⁴² Po Foucaultovu mišljenju, taj odnos prema *mathesis* ima dvije bitne karakteristike: jedna bi bila ta da se određena polja spoznavanja ravnaju prema tim pravilima *mathesis*, koja predstavlja opću znanost reda, dok bi druga karakteristika bila ta da znanje nije u potpunosti apsorbirano tim okvirima *mathesis*. Za Calassa i Spivak žrtvovanje bi svakako bilo sastavni dio te druge karakteristike. Ono što je odnos prema redu bio za klasično doba, to je *interpretacija* bila za renesansu:

»Svijet sličnosti, istovremeno nedefiniran i zatvoren, pun i tautološki, podijeljen je i kao otvoren u sredini; na jednom kraju nalazimo znakove koji su postali instrumenti analize, obilježja identičnosti i razlike, principi zavodenja reda, ključevi za jednu taksonomiju; a na drugom – empirijsku i rječitu sličnost stvari, onu podmuklu sličnost koja ispod misli pruža beskrajni materijal za diobe i raspodjele. S jedne strane, opća teorija Znakova, podjela i klasifikacija; a s druge – problem neposrednih srodnosti, spontanoga pokreta imaginacije, ponavljanja prirode. Između toga imamo nova znanja koja nalaze svoj prostor u tom otvorenom rastojanju.« ⁴³

To »otvoreno rastojanje« može se uzeti upravo kao polje unutar kojega se otvara prostor za generiranje različitih pripovijesti, uključujući i one o »neizrecivom«, »neuhvatljivom u nomološku mrežu«, »simboličkom« itd.

Međutim, (ritualno) žrtvovanje ni kod Calassa ni kod Spivak ne bi se trebalo tumačiti kao nešto nad čijim se odsustvom lamentira. Radi se, prije svega, o ukazivanju na to da se *episteme* jedne epohe ne može uzeti kao kriterij i mjerilo za procjenjivanje, razumijevanje, tumačenje i donošenje moralno-vrijednosnih sudova o drugoj epohi. To se ispostavlja kao jednako bitnim trenutkom narativne metode: priče koje dolaze iz različitih pripovjednih konstelacija međusobno su, u bitnome, nesumjerljive. Iako Foucault snažno pledira za diskontinuitet, kao bitan preduvjet arheološke analize, odnosno razumijevanja povijesti, ne treba zanemariti činjenicu da on, također, nikako ne poriče kontinuitet kao bitnu instancu. To nam može pomoći u razumijevanju postupnoga pomicanja od jedne *episteme* k drugoj, kao i to da se odjeci jedne *episteme* i dalje mogu čuti, čak i kada ona iduća preuzme primat. Primjer žrtvovanja može nam poslužiti da razumijemo ta postupna pomicanja. Dakle, nije riječ o tome da se žrtvovanje načini nekakvim esencijalističkim, univerzalnim fenomenom, nego da se pokaže kako se jeka određene *episteme* može osluhnuti i kada dođe do epistemičkoga obrata. Ta vrsta transponiranja izvjesnih instanci nikako nije neuobičajena. Sâm će Foucault o diskontinuitetu, prije svega, govoriti kao o činjenici

»... da za nekoliko godina jedna kultura prestane misliti kako je to dotada radila i počne misliti o drugim stvarima i na drugi način – otvara se zaista prema izvanjskoj eroziji, onom prostoru koji je za misao s druge strane, ali u kojemu ona nije prestala misliti od početka.« ⁴⁴

Naime, riječ je o mjestu misli u kulturi, kako ona tu dopijeva, koje oblike uzima i zauzima i kako/zašto se ti oblici i promjene događaju. Foucault govori o tim stvarima prije nego što počne izlagati prvu veliku promjenu u zapadnoj misli, od sličnosti do predodžbe, a koja se događa (promjena) kroz proces uspoređivanja:

»Početkom XVII. stoljeća, u razdoblju koje se, s pravom ili ne, naziva barok, misao se prestaje kretati u mediju sličnosti. Sličnost više nije oblik znanja, nego prije – prilika za grešku, opasnost kojoj se izlažemo kada ne ispitujemo slabo osvijetljeno mjesto konfuzija.« ⁴⁵

U vezi s tom temom, Foucault ukazuje na to da je razdoblje sličnosti »zatvoreno« nakon Descartesa. Kada je riječ o poretku klasicizma, bitno je naglasiti da se negdje oko sredine XVII. stoljeća prepoznaje radikalni raskid s *episteme* renesanse. Kao rezultat toga raskida, čitava zapadna misao sada zadobiva

bitno drukčiji karakter. Ono što je nekada bio uređujući princip (sličnost), prestaje biti dominantni model mišljenja i njegovo mjesto preuzima *relacija identiteta i razlike*. Mjesto na kojem Foucault pronalazi novi uređujući princip, kao u potpunosti transparentan, Descartesova su *Pravila za usmjeravanje uma*. Tu Descartes nedvosmisleno ukazuje na problematiku uređivanja i uspoređivanja stvari po sličnosti, odnosno otvoreno navodi da se sličnost više ne može uzimati kao vodeći princip istinitoga i ispravnoga spoznavanja. Slično rezoniranje može se prepoznati i kod Francisa Bacona, međutim, Foucault ipak daje prednost Descartesovoj metodi, kao razrađenijem primjeru te smjene dominantnoga načina mišljenja, tvrdeći da je kartezijska kritika sličnosti drugoga tipa od Baconove:

»Ako Descartes opovrgava sličnost, to ne znači da on iz racionalne misli isključuje postupak uspoređivanja niti da ga nastoji ograničiti, nego, naprotiv, on ga univerzalizira i na taj način daje mu najčišći oblik.«⁴⁶

Ništa manje radikalnan neće biti ni raskid moderne epohe s epohom klasicizma. Da bi uopće došao u priliku ukazati na te raskide, Foucaultu je bila neophodna promjena od paradigme vremena prema paradigmi prostora, kao onome što ga vodi u njegovom pristupu. To je ono što mu omogućava da se oslobodi totalizirajuće, teleološke metode, koju favoriziraju uobičajene povijesti ideja, a koje, sa svoje strane, smjeraju na individualnu i kolektivnu svijest te na »zamršenu mrežu utjecaja«. Podsjetimo, za Foucaulta se otklon od subjektivnosti prepoznaje i u plediranju za to da se arheologija kreće po osi *diskurzivna praksa – znanje – znanost*, umjesto po uobičajenoj osi *svijest – spoznavanje – znanost* jer se inzistiranjem na svijesti kao polazišnoj točki ne možemo osloboditi ideje subjekta kao nositelja spoznavanja. Najpoznatiji primjeri spomenutoga prostornog mišljenja kod Foucaulta njegove su analize Velázquezovih *Mladih plemkinja u Riječima i stvarima*, kao i Benthamova *Panoptikona* u svojem djelu *Nadzirati i kažnjavati*. U prvom primjeru, Foucault, poput povjesničara, odnosno kritičara umjetnosti, vodi argumentativnom stazom tako što nam neprestano skreće pažnju na prikaz koji je pred nama. Zaključak na koji Foucault ovdje navodi taj je da *predodžba ne može sebe samu predočavati*. Međutim, usprkos tome što postoji radikalni raskid moderne epohe s epohom klasicizma, kada govorimo o mjestu predodžbe u modernoj *episteme*, ona ne prestaje postojati, nego je ona »samo posljedica koja im«⁴⁷ odgovara u svijesti što ih prihvaća i restituira.«⁴⁸ Analiza Velázque-

42

Ibid., str. 121.

43

Ibid., str. 121–122.

44

Ibid., str. 115.

45

Ibid., str. 115–116. Ovdje bi možda prvo bilo zanimljivo ispratiti etimološki riječ *barok*, koja dolazi od portugalske riječi *barocco*, a koja upućuje na nesavršenost, bizarnost, čudnovatost (npr. drago kamenje koje nije standardnoga oblika). Tu bi se mogla napraviti i povezanost upravo s poststrukturalizmom/postmodernizmom, gdje se cilja na ukazivanje nesavršenosti i kontingenciju našega znanja.

Pored toga podrijetla naziva, postoji teorija da riječ »barok« potječe od oblika skolastičkoga silogizma (»Svako X je Y; neko Z nije Y; dakle, neko Z nije X«), kao i izraza »barokni sudovi«, što se uzima u smislu netočnih, besmislenih sudova.

46

M. Fuko [M. Foucault], *Riječi i stvari*, str. 117.

47

Odnosi se na »živa bića«, »potrebe«, »riječi«.

48

M. Fuko [M. Foucault], *Riječi i stvari*, str. 350.

zove slike trebala je Foucaultu poslužiti kao argument za tvrdnju da »[s]amo biće onoga što je predloženo pada s onu stranu same predodžbe«. ⁴⁹ Drugim riječima, predodžba je izgubila onu moć koju je imala u razdoblju klasicizma (što ne znači da je predodžba u moderno doba u potpunosti nestala), a to je pružiti temelj koji je u stanju povezati različite elemente. Velázquezova slika svojevrsna je najava toga. U odjeljku »Kraljevo mjesto«, Foucault ponovno razmatra Velázquezovu sliku, i to jedini put u *Riječima i stvarima*, nakon uvodnoga odjeljka kojim otvara publikaciju. Taj odjeljak, »Kraljevo mjesto«, donosi nam i onu čuvenu formulaciju da »prije kraja XVIII. stoljeća čovjek nije postojao«. ⁵⁰ »Smrt čovjeka« o kojoj govori Foucault, ništa manje senzacionalno, nagoviještena je kod Wilhelma Schappa, trinaest godina ranije, izjavom da »čovjek nije čovjek od krvi i mesa«. ⁵¹ Ako uvažimo da nam je za bilo kakvo poznavanje instance čovjeka neophodan jezik u svojim različitim pripovjednim manifestacijama koje za svoj naslov uzimaju *temu čovjeka*, jasno nam je da se tek na osnovi tih pripovijesti može pružiti bilo kakvo svjedočanstvo o čovjeku, subjektivnosti, svijesti, individualitetu itd. Na tragu Foucaulta i Schappa, mogli bismo reći: iako epohom klasicizma dominira *episteme* predodžbe, ta ista *episteme* pokazuje i određene »pozadinske glasove«, *ono drugo, naličje dominantnoga diskursa, gdje se može prepoznati kontingencija te episteme, tj. narativnoga horizonta*. Ista vrsta povezanosti, uspostavljanja reda, koja je tražena u onome što se označava kao »čovjek«, bila je na snazi i u pokušajima da se na vidjelo iznesu razlozi i argumenti za primat »subjekta«, »objekta«, »materije«, »duha«, »ideje« i sl. Međutim:

»Ako je svijet samo u pričama, u kojima je pojedinac zamršen ili zapleten, onda je uobičajena epistemološka razlika između subjekta i objekta potpuno beskorisna.« ⁵²

Ukratko, nakon neuspjeha da se na osnovi svih tih spomenutih kategorija pronade čvrst oslonac i fundament, nastavit će se, u prvom redu, *prema jeziku* ili prema onom diferencijalnom (»logika razlike«), što Foucault naglašava, a potom i Deleuze, Guattari i dr.

Strategije gubitka kontrole

Gubitak žrtvovanja kod Calassa koincidira s tendencijom reproduciranja individualnosti, pri čemu se gubi jedinstvenost. Kao što za Waltera Benjamina umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije gubi svoju auru, ⁵³ reklo bi se da čovjek, također, nije od toga izuzet. Jedino gdje bi se mogla naći spornost te analogije vrijednosni je sud o tome je li taj gubitak aure nešto dobro ili loše za Calassa, s obzirom na to da je kod Benjamina nestanak aure umjetničkoga djela na koncu pozitivno valoriziran. ⁵⁴ S druge strane, kod Calassa, čini se da taj rastanak s jedinstvenošću, autentičnošću (Benjaminovim rječnikom: austom), sa sobom nosi jednu nostalgичnu, pa čak i melankoličnu crtu, doduše na trenutke. U svakom slučaju, onoga trenutka kada Calasso na jezičac jedne vage smjesti žrtvovanje pojedinca (stari poredak), a na drugi žrtvovanje ogromnoga broja ljudi, kroz ratove (moderno doba), iz njegova pisanja prodire svojevrsni utilitarizam, bez obzira što o epigonu utilitarizma, Jeremyju Benthamu, piše krajnje pejorativno, kao o »anti-romantičkom djetetu«, nesposobnom da na bilo koji način sagleda i spozna »Moći«. ⁵⁵ Žrtvovanje, koje je nekada služilo da se stupi u neku vrstu harmoničnoga odnosa s onim transcendentnim, tj. da se stavi pod kontrolu ono što neprestano izmiče kontroli, sada biva zamijenjeno *tehtikom*. Znanstvena racionalnost, koja sve nade polaže u tehniku, ne bi li se postigla daleko viša razina kontrole nad

prirodom, svemirom, smrću – prepoznaje se kao ništa drugo doli upravo žrtvovanje koje je ne samo preuzelo drugo ruho nego se sve više kreće prema stanju potpunoga gubitka kontrole.

Ovdje vidimo da Calassovi tekstovi i zapažanja na trenutke nesporno asociiraju na Heideggera, ali jednako i na baudrillardovski interpretativni okvir, uz prizvuk onih Viriliovih – u bitnome, o modernom dobu možemo govoriti kao o eri »opće simulacije«. ⁵⁶ Što se tiče uspoređivanja Calassa s Baudrillardom, valjalo bi nagovijestiti da francuski autor ne pokušava pronaći neku epohu ili razdoblje koji bi *prethodili simulaciji/simulakrumu*. Sva tri povijesna trenutka podvode se pod simulakrum, ne samo posljednji, u kojem vlada kôd. ⁵⁷ S tim u vezi, uputno bi bilo postaviti i pitanje o tome *što je kôd* za Baudrillarda. To bi bila neka vrsta upućivanja na logiku *realizacije istine*, metafizike, aksiomatike itd. – u današnjem, suvremenom dobu, to bi bila prevlast znanstvenoga diskursa koji se uzima kao neprikosnoven. Slično kao s dogmama (a)teizma, Baudrillard vidi problematiku u takvome načinu mišljenja koje se predstavlja kao bitno drukčije od onoga koje je dominiralo u prethodnim epohama. Između njih nema bitne razlike i to je ono što treba imati u vidu, poglavito u kontekstu Calassova analiziranja fenomena žrtvovanja, kao onoga koji ne biva ni na koji način poništen u današnjem »sekularnom« svijetu, nego samo transponiran i preoblikovan. ⁵⁸ Dalje, iz toga se može uočiti da simulakrumi/simulacije nisu skorašnji izumi i nisu nešto što karakterizira isključivo suvremeno doba. Otuda, po Baudrillardu, nije dovoljno dijagnosticirati trenutne prilike kao duboko problematične i aporetične (na način na koji se to danas nerijetko tematizira), nego je neophodno provesti dublju i sveobuhvatniju analizu.

Međutim, ono zbog čega je Calasso ovdje posebno važan, prije svega, jest to što na tajanstven način pokazuje upravo ono što je, između ostaloga, Schappova teza: da mitske priče, na osnovi kojih se svijet konfigurira, kao i poredak

49
Ibid., str. 287, poglavito odjeljak »Ideologija i kritika«.

50
Ibid.

51
W. Schapp, *In Geschichten Verstrickt*, str. 105.

52
Stefanie Haas, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich – New York 2002., str. 37.

53
Usp. Walter Benjamin, *Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije*, u: Walter Benjamin, *Eseji*, prev. Milan Tabaković, Nolit, Beograd 1974.

54
Uz sva usputna kolebanja koja se tu mogu iščitati, bilo implicitno, bilo eksplicitno.

55
R. Calasso, *The Ruin of Kasch*, str. 219.

56
Pol Virilio [Paul Virilio], *Mašine vizije*, prev. Frida Filipović, Svetovi, Oktoih, Novi Sad – Podgorica 1993., str. 105.

57
Žan Bodrijar [Jean Baudrillard], *Simbolička razmena i smrt*, prev. Miodrag Marković, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991., str. 61.

58
Posebno je zanimljiv način na koji Calasso tretira Marxa, čitajući ga kao figuru čiji prijedlozi prije doprinose održanju *statusa quo* kapitalizma, nego što su u stanju donijeti njegovo ukinuće. Max Stirner se tu, po Calassu, pokazuje ključnim autorom koji je u stanju doprinijeti »otrježenju« od komunističko-socijalističkih stremljenja. Po Calassu, komunizam i socijalizam ispostavljaju se kao ništa drugo doli zrcalni prikaz kapitalističkoga poretka, što, ponovno, dosta asociira na Baudrillardovo stajalište.

koji one instituiraju, nikako ne predstavljaju drugorazredne i prevladane oblike bivstvovanja i poimanja strukture stvarnosti – naprotiv:

»Samo priče pružaju prilaze njima i njihovim svjetovima istovremeno.«⁵⁹

To također pada u liniju Spivakine argumentacije: da bismo istinski uvažili drugoga, ne smijemo mu pristupiti kao drugorazrednome, samo zbog toga što pripada drukčijem vidu racionaliteta, tj. narativnoj konstelaciji koja se konfiguriira na bitno različit način od one iz koje dolazimo.

Zaključna razmatranja: intervencija narativne metode

Na ovome mjestu smatramo značajnim istaknuti i primjenu narativne metode. Kako je u više navrata nagoviješteno, ona bi se sastojala u ukazivanju na fundamentalno pripovjedni karakter jezika, što znači da je u svakom trenutku zapravo riječ, prije svega, o čistom mnoštvu kontingentnih priča. To podrazumijeva da je najprije neophodno ukazati na krajnju nedostatnost iskaznih rečenica, kao i konstantnu *zapletenost u priče*.⁶⁰ Jezik, kao takav, u bitnome je pripovjednoga karaktera i ne može se od njega jasno razgraničiti: priče, kao i jezik, nisu svodivi na manje elemente. S tim u vidu, Foucaultovu poziciju možemo čitati kao svojevrsnu nadopunu ili čak korektiv uvidima koje donose Calasso i Spivak. Istovremeno, ništa manje ostvarivom čini se i moguća argumentacija koja bi se povelu u smjeru favoriziranja drugospomenutih autora ili pak pokazivanja njihove jednake relevantnosti za temu. To zapravo upućuje na to da nam se otvara prostor unutar kojega svo troje autora prepoznajemo kao sudionike jednoga specifičnog tekstualnog tkanja. Čini se da bismo time najprije uspjeli uočiti genezu jedinstvene pripovijesti, koja je prisutna u okviru dane narativne konstelacije. Čuveni Schappov proglas da »priča stoji umjesto čovjeka«,⁶¹ ciljao je na ukazivanje toga da se svaki pokušaj polaganja računa o neuhvatljivoj instanci, koja pada pod kategoriju »čovjeka«, mora izvesti putem kreiranja neke pripovijesti. Antropološki san, o kojem Foucault govori, nije ništa drugo nego stremljenje jednoga narativa, onoga koji favorizira i stavlja u prvi plan instancu čovjeka, da postane dominantan i određujući, onaj spram kojega se svi ostali narativi odmjeravaju i tumače tako da se iz njega profiliraju. S tim u vezi, o primatu nekoga narativa možemo govoriti samo u sklopu određene narativne konstelacije koja, u bitnome, podrazumijeva ono što Foucault označava pod *episteme*. Krajnji rezultat primjene narativne metode sastojao bi se u ukazivanju na korjenitu ovisnost procjene istinitosti ili relevantnosti neke priče o narativnoj mreži, tj. epistemološkom polju kojemu pripada. Na koncu, *predodžba*, kao bitno obilježje moderne *episteme* (usprkos tome što se navodno instituirala još u doba klasicizma), ne prestaje jenjavati. Taj narativni horizont ispostavlja kriterije i mjerila pomoću kojih neke priče svrstavamo u »mistične«, »fantastične«, »alegorične«, »religiozne«, a druge u »znanstvene«, »verifikabilne«, »činjenične«, »objektivne«. Ukratko, krucijalno je prepoznati da je čitava naša struktura stvarnosti ništa drugo doli mnoštvo (kontingentnih) priča:

»Schappova fenomenologija priča naglašava pluralnost priča: zbog toga se Schappove knjige nazivaju *Zapletenost u priče* i *Filozofija priča*. Nemamo samo jednu nego mnoštvo priča: to je ono što je presudno.«⁶²

Na tom tragu, povezujuća nît koja spaja narative Spivak, Calassa, Foucaulta, pa i sâmoga Schappa, ta je da se, bilo implicitno (kao kod Calassa i Schappa), bilo eksplicitno (Spivak, Foucault), fundamentalno dovodi u pitanje konsti-

tuiranje čvrstih polazišnih kategorija – bilo da se radi o čovjeku, subjektivnosti, osobnom identitetu, sebstvu, jastvu, materiji, duhu, kogniciji, percepciji, moralnim kriterijima, bilo pak o *bilo kojoj drugoj instanci*. Svi spomenuti autori redom, na više ili manje otvoren način, naglašavaju da korpus određenih znanja i spoznavanja izravno korelira s određenom narativnom konstelacijom koja čini mogućim raspodjelu jezika u priče. One mogu redom zauzimati različite tijekove i oblička. Stoga, Spivakin narativ jasno pokazuje točke konvergencije, ali i divergencije s Calassovim. Mjesta gdje te dvije pripovijesti konvergiraju prepoznata su problematičnost procjenjivanja naprednosti ili nazadnosti nekoga društva ili civilizacije, na osnovi specifičnih kriterija *jedne racionalnosti*, one koja dominira Zapadnim svijetom. S druge strane, priča o žrtvovanju, o kojoj govori Calasso, više je nego razumljiva iz vizure moralnoga kompasa koji zapadni čovjek drži u ruci: kralj Akaf želi izbjeći smrt i kraj svoje vladavine, stoga su njegovi postupci odgode toga momenta više nego jasni i racionalni. U ritualnom žrtvovanju udovica, o kojem govori Spivak, radi se o nečemu potpuno stranom, nečemu čiji smisao neprestano izmiče, a što se ipak pokušava smjestiti u koordinate iscrtane pomoću moralnoga kompasa koji, najblaže rečeno, nije podoban za zadatak. Naprosto, u pitanju je nespremnost da se prepozna i uvaži drukčiji red, odnosno poredak. I to je mjesto na kojemu prepoznamo presjek Calassova i Foucaultova narativa. Zajednički trenutak dvojice autora bio bi apostrofiranje reda, tj. poretka kao važne instance jedne *episteme*. Dok za Calassa pravi poredak imamo tek kada zakonu pridodamo žrtvovanje, kao njegov neodvojivi činitelj, za Foucaulta je red manje-više konstanta koja se može prepoznati u svakom sljedećem epistemološkom polju kao njeno bitno obilježje. Narativnom metodom, izvedenom na Schappovu tragu, sve te različite antagonizme, sintetiziranja suprotstavljenih pozicija, diskrepancije, slaganja i neslaganja, prepirke, argumentacije i kontra-argumentacije – riječju: svi jezični izrazi bivaju najprije prepoznati kao, u bitnome, narativni, što znači neodvojivi od različitih priča i pripovjednih konstelacija unutar kojih se generiraju. Na taj način, te su kategorije, o kojima je najviše bilo riječi i koje su problematizirane unutar uobičajenih filozofskih diskursa, disciplina i teorija (antropologije, fenomenologije, poststrukturalizma itd.), prepoznate u jednom drukčijem svjetlu. Tome su prepoznavanju svakako kumovali i spomenuti filozofski narativi. Na to se, između ostaloga, svodi narativna metoda, kao *priča o pričama*. Konzekvence i zaključci koji mogu nastupiti nakon jednoga takvog uvida jednako su brojni kao i narativi na osnovi kojih se narativna metoda profilira i iskršava kao takva. Mogući vektor jednoga takvog zaključka svakako bi se kretao u pravcu podvlačenja značaja marginaliziranih narativa, unutar dominantnoga pripovjednog polja i njemu pripadajuće diskurzivne mreže. Na taj način, otva-

59

Wilhelm Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 2015., str. 47.

60

Na tom tragu, Wilhelm Schapp objavljuje svoje istoimeno djelo *In Geschichten verstrickt* 1953. godine.

61

W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, str. 100. U različitim bi varijacijama prijevod bio: »Priča je jednako čovjek«.

62

Odo Marquard, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: Karl-Heinz Lembeck (ur.), *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004., str. 50.

ra se prostor za ukazivanje opravdanosti ili neopravdanosti unutrašnje logike jedne narativne mreže, na osnovi koje se delegira status relevantnosti ili irrelevantnosti određenih priča. Samo poljuljanom vjerom u poredak postojeće hijerarhizacije i kategoriziranja određenih priča, moguće je stupiti u jedan drukčiji odnos prema despotskim režimima vladavine određenoga pripovjednog horizonta. I upravo je na tom mjestu najbolje ocrtan značaj sâme narativne metode, čiji revolucionarni potencijal ne bi trebalo otpisati nauštrb nekoga drukčije posloženoga pripovjednog konfiguriranja. U svakom slučaju, kako god se stvari na kraju odigrale na jezičnoj pozornici, o tome će nas izvijestiti nitko i ništa drugo doli – priče.

Nemanja Mičić

Beyond Subjectivity – Stories as a Locution of the Language

Abstract

In this paper, the author aims to show how various implications of poststructuralist theories on the notion of subjectivity can be treated through the so-called “narrative method”. The said narrative method is profiled precisely through the poststructuralist theoretical framework that highlights the elusive character of subjectivity. This insight is used to draw attention to the realm of language, which is a crucial factor in the emergence of any utterance about the structure of our reality. This way of speaking is recognised as essentially narrative, which means that the story must be used as the fundamental unit of language. The narrative method can also be used to intervene in the field that makes its existence possible in the first place. This paper will therefore first analyse texts by Gayatri Spivak, Roberto Calasso and Michel Foucault. These texts will be interpreted from the point of view of the philosophy of stories, which first emerged with the writings of Wilhelm Schapp. It will turn out that these stories bring language closer to its authentic understanding – namely, as a pure multiplicity of contingent stories. To achieve this, we need to apply our narrative method.

Keywords

language, narration, method, stories, subjectivity, Roberto Calasso, Michel Foucault, Gayatri Chakravorty Spivak, Wilhelm Schapp