

BRANKO ROMČEVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Fakultet bezbednosti

GENEALOGIJA I DEKONSTRUKCIJA

Sažetak: U ovom tekstu bavimo se najpre Fukoovom i Deridinom polemikom povodom Dekartove *prve Meditacije*. Fuko je, u *Istoriji ludila*, ustvrdio da Dekart isključuje ludilo iz procesa meditiranja i da je taj potez paradigmatičan za klasicističku epohu. Derida, međutim, smatra da Dekart to čini samo prividno, kako bi udovoljio prirodnom stavu, i da s pojavom Zloduha počinje kvalifikovana sumnja, s kojom dolazi do afirmacije ludila kao uslova za rađanje meditativnog subjekta. Derida veruje da Fuko nije napravio previd, nego da je nerazumevanjem da Dekartovo isključenje s početka *Meditacija* nije definitivno, izvršio ograđivanje *cogita* analogno onom kakvim klasicizam od sebe odvaja ludilo. Zbog toga je, smatra, s tim stranicama o Dekartu na kocku dospela celokupna *Istorija ludila*. Fuko, pak, misli da Derida ne shvata da je ludilo Zloduha simulirano, ne izvorno, te da je neodgovorno očekivati kako se na osnovu tri stranice može diskreditovati ostalih preko šest stotina. Ono što je dodatno zanimljivo (to je tema drugog dela teksta) jeste način na koji se preko ta dva različita pristupa *Meditacijama* ispoljavaju sličnosti i razlike između fukoovske arheologije/genealogije i deridijanske dekonstrukcije. Ključ se nalazi u pojmu margine, na koju Fuko računa kad tematizuje nesvesno znanja (viđeno da se emancipuje kroz genealoške intervencije), i koja je kod Deride određena kao polazište za dekonstruktivni preokret. Ali, na kraju će se pokazati da njih dvojica marginu drukčije koncipiraju i da se preko toga mogu sagledati razlike između njihovih poduhvata.

Ključne reči: ludilo, genealogija, dekonstrukcija, margina

¹ E-mail adresa autora: romcevic@fb.bg.ac.rs

Fuko i Derida vodili su polemiku povodom Dekartove *prve Meditacije*, gađajući pri tom dekonstruktivne, odnosno, arheološke položaje. Budući da su se klonili utvrđenih orijentira, to povremeno deluje kao susret registratora i pisace mašine na metafizičkom stolu. Prva scena odigrala se u martu 1963., kad je Derida održao predavanje o *cogitu* i istoriji ludila. U publici je bio i Fuko, koji je mirno posmatrao kako mu njegov bivši student „pušta krv“.² Premda neposredno izostala, reakcija se kao „odložena eksplozija“³ razlegla devet godina docnije.

Tokom prve polovine šezdesetih Derida ne upražnjava dekonstrukciju u punom opsegu. Njeno ime još uvek se nije pojavilo, nema gotovo nijedne od neodlučivosti iz znamenitog lanca supstituta, niti preokreta i premeštanja binarnih opozicija, mada su se pojedini elementi njenog uobičajenog prosede definitivno promolili – pre svih fokusiranje na spisateljskom organizacijom skrajnute i obimom nevelike diskurzivne jedinice, a sa ciljem da se razotkriju motivi i mehanizmi nastajanja nekog konceptualnog središta. U tekstu o Fukou taj je postupak izveden nad prve tri stranice drugog poglavlja *Istorije ludila*. Preko njih je trebalo pokazati kako Fuko zapodeva, pa zatim reprimira i na stranu odlaže ono što predstavlja uslov nemogućnosti za uspostavljanje teze o klasicističkom isključenju ludila.

Druga proto-dekonstruktivna radnja na koju ćemo obratiti pažnju jeste dvostruko čitanje, čiji razvijen oblik zatičemo u studiji o Levinasu (1964): u uvodnom delu Derida razrađuje i osnažuje Levinasove stavove, da bi u završnom obustavio njihovo važenje, pokazujući kako odudaraju od prvim čitanjem verifikovanih intencija Levinasovog teksta. Prilikom tumačenja *Istorije ludila* ta je dvostrukost još uvek nestrukturirana: njene sastavnice padaju ujedno i samo se prividno daju razdvojiti, ruku pod ruku idu i osporavanje i afrimacija Fukoovih nalaza. Na jednom mestu Derida kaže kako je na

² Miller, J., *Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1993, p. 120.

³ Eribon, D., *Michel Foucault*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1991, p. 120.

taj način trebalo da se povuče razlika između komentara (koji sledi Fukoove intencije) i sraza manifestnog i latentnog značenja, utvrđenog u komentaru. Kako je to krenulo?

1

Nakon što je pronašao da je renesansa oslobodila i legalizovala ludilo kroteći zauzvrat njegovu silovitost, Fuko prelazi na klasicističku obradu ludila tako što u promet stavlja pitanje kartezijanske sumnje. U prvoj Meditaciji Dekart procenjuje i odbacuje mogućnost da su varke do kojih čula ponekad dovedu od istog reda od kog su i one kad ludaci zamišljaju da su im glave gline ili da su od naduvanog stakla, te kaže da „i sam ne bih ispaio ništa manje bezuman ako bih primio na sebe kakav primer uzet od njih“.⁴ Sudeći po tome, kartezijansko meditiranje „proteruje ludilo u ime onoga koji sumnja, i koji da nerazumno govori ne može isto onako kao što ne može da ne misli i da ne bude“.⁵ Prostor *Meditacija* tako je, smatra Fuko, zaštićen od ludila koje bi moglo da ga ugrozi. Po njemu, Dekartov gest je paradigmatičan za klasicističku epohu, koja registruje ludilo kao oblik siromaštva, nerada i nesposobnosti integracije u društvenu grupu. Ludilo ne može da bude deo grada, što znači da ono mora biti sklonjeno i zatočeno. Dekartovo „ali takvi su bezumni“ označava, za Fukoa, prelaz iz doba u kom je ludilo Dona Kihota ili Kralja Lira uživalo slobodu dana, ka dobu njihovog progonstva u pomrčinu, u azil.⁶

⁴ Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, CZKD SSO, Zagreb 1975, str. 200.

⁵ Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Mediterran, Novi Sad 2013, str. 65.

⁶ Slučaj s ludilom kod Dekarta Fukou je bio važan kako bi se označio početak vremena koje je uvelo zatočenje kao institucionalnu tvorevinu. „Od samog je početka poprimilo toliku širinu da više nije imalo ničeg zajedničkog s trpanjem u zatvor kakvo se primenjivalo u srednjem veku. Kao ekonomska mera i društvena predostrožnost ono ima vrednost izuma.“ (Fuko, M., *Istorija ludila*, str. 100)

Što se, pak, Deride tiče, „smisao celog Fukoovog projekta može se skupiti u tih nekoliko aluzivnih i pomalo zagonetnih stranica“, usled čega „iščitavanje Dekarta i kartezijskog Cogita koje je tu predloženo u svojoj problematici angažuje totalitet te *Istorije ludila*, u smislu njene intencije i uslova njene mogućnosti“.⁷ To znači da je s tri stranice o Dekartu na kocku dospelo sve što je Fuko u toj knjizi napisao. Za razliku od Fukoa, Derida tvrdi da je Dekartovo isključenje ludila privremeno i prividno, da ono što se u tekstu *Meditacija* obznanjuje kao potez odbacivanja nije ništa doli pretvorno saglasje s nefilozofskim stavom. Bilo bi to taktičko povlačenje, gde bi se bezumlje vratilo kroz naredne etape meditiranja, isprva u primeru sna, a zatim preko hiperbole Zloduha. S njom, veruje Derida, započinje druga faza skepse, filozofska, otrgnuta od prirodnog stava. Sa Zloduhom se ludilo vraća kao totalna zaludenost, kao

ludilo koje više neće biti tek nered tela, objekata, tela-objekata izvan granica *res cogitansa*, izvan grada što ga čuva i umiruje misleća subjektivnost, već ludilo koje će uneti subverziju u čisto mišljenje, u njegove čisto inteligibilne objekte, u domen jasnih i razgovetnih ideja, u domen matematičkih istina koje izmiču prirodnoj sumnji.⁸

Zloduh vodi sumnju do vrhunca na kom subjekt spoznaje ono što je nesumnjivo: *cogito*. Derida na osnovu toga zaključuje da Dekart ne samo što ne isključuje ludilo u času radikalne sumnje, nego da ne dopušta da njegovom vrtlogu išta utekne. Meditativni subjekt je nezamisliv bez iskustva ludila, a *cogito* koji se prikazuje kroz prekid hiperbole bio bi, po Deridi, nulta ili izvorna tačka, ravnodušna i neosetljiva jednako prema kvalifikovanom razumu, kao i prema kvalifikovanom bezumlju. Pa bi stoga važno da „bilo da jesam ili nisam lud, *Cogito sum*“.⁹ Dakle, protivno Fukoovom mišljenju, ludilo 1) ulazi u prostor *Meditacija* i ono 2) ne može da poremeti njegov

⁷ Derrida, J., *Écriture et différence*, Seuil, Paris 1967, p. 52.

⁸ *Ibid.*, 81-82.

⁹ *Ibid.*, 86.

red. U kom stepenu se takva interpretacija nadovezuje na kartezijanski tok, uverićemo se navođenjem dve Zloduhu posvećene rečenice iz druge Meditacije:

Samo, bez ikakve sumnje ja i jesam, ako me vara; a neka vara koliko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: Ja jesam, ja egzistiram, koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jest istinit.¹⁰

Da li je time Fukoova postavka obesmišljena? Radinost Zloduha se, vidimo, pretpostavlja u ekspoziciji *cogita*. Ako bismo zbog toga ustvrdili da *cogito* nastupa kao rezultat ludila, time ne bismo kompromitovali njegovu izvesnost koja, kad se jednom ustanovi, više ne može da se izgubi – *koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao*. Ludilo može da ga isporuči, no, ludilo ne može da ga razori. *Cogito sum* – s onu stranu razuma i bezumlja. Pri čemu lajtmotiv *Istorije ludila*, po kom je ludilo odsustvo dela, doživljava opoziv, pošto ono, odigravajući se putem razrađene i osmišljene skepse, zacelo to nije. Derida otuda izvlači po Fukoa najkritičniju tvrdnju, da on, time što ga redukuje na od ludila odvojenu i iz ludila isključenu tvorbu, „obavlja ovde čin zatočenja Cogita koji bi bio istog tipa kao i čin nasilja iz klasicističkog doba“.¹¹

2

Zasad deluje da je Derida uspeo da iznošenjem opaski povodom jednog naoko ekscentričnog mesta unutar kartezijanstva dovede *Istoriju ludila* pred svršen čin: ili će se u nju udenuti *errata* s preporukom da se stranice o Dekartu zanemare, ili će sav njen napor biti poništen. Da li je baš tako? Fukoova skoro decenijska tišina kao da je dala Deridi za pravo. A onda se, s tekstom „Moje telo, ovaj papir, ova vatra“, štampanom kao dodatak novom i nepromenjenom izdanju *Istorije ludila*, sve izokrenulo. Na početku, Fuko kao da nas

¹⁰ Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 203-204.

¹¹ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 88.

uljuljkuje u uverenju da će se tu raditi o prijateljskoj razmeni, kad kaže da je „Deridina argumentacija izvanredna“. Međutim, već u sledećoj rečenici pristiže indikator onoga što će uslediti: „Po tome koliko je duboka, a možda još i više po tome koliko je iskrena“.¹² Iskrena? Bez voska, bez ulepšavanja? Ogoljena u pogledu zle namere prema njemu, Fukou?

U tekstu „’Biti pravedan prema Frojdu’: istorija ludila u doba psihoanalize“ (1991), Derida kaže da bez obzira na primedbe koje joj se mogu uputiti, „prelomna snaga *Istorije ludila* deluje nesporno“,¹³ dodajući da svaki prelom otvara neki put ili pravac po cenu zakrčenja nekog drugog. Time se upotpunjuje zapažanje iz „*Cogita* i istorije ludila“ po kome je Fukoova zasluga to što je o ludilu želeo da piše izbegavajući rečnik i konceptualnost klasicističke racionalnosti jer bi to značilo mašiti se za ista ona sredstva što su služila zatočenju ludila. „Volja da se izbegne ta klopka kod Fukoa je konstantna. Ona je nešto najodvažnije i najzavodljivije u tom pokušaju... Ali to je i, govorim ne poigravajući se, ono što je *najluđe* u njegovom projektu.“¹⁴ Ograđivanje *cogita* od ludila bilo bi trenut zakrčenja, to jest cena plaćena za prelom sadržan u onom „najluđem“. Da li je prepoznavanjem preloma na tom mestu napravljeno novo zakrčenje, kako bi se zaklonio prelom većeg značaja? Nije li, naime, za deridijanski pristup važnije – od najluđeg luđe – to što je Fukoovim prenošenjem *Meditacija* pod okrilje istorije ludila ponuđen čitalački protokol za destabilizaciju filozofskog kanona, i to onako kako je u studiji o Levinasu on sam savetovao: kroz odnos pripadnosti i proboja? Taj prelom Derida ne pominje, a do Fukoove knjige Dekartu se nije prilazilo iz tematske perspektive ludila, dok je danas ona nezaobilazan deo ne samo kartezijanskog, nego i mnogih drugih, između ostalog dekonstruktivnih, *curriculumum*.

¹² Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu” (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 247.

¹³ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, p. 95.

¹⁴ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 56.

Iako je tu problemsku osu u *Meditacijama* otkrio Fuko, efektnom ju je, upućujući celu *Istoriju ludila* ka njoj, učinio Derida. Kad joj se Fuko 1972. vrati, to deluje kao da ulazi u svoju kuću u kojoj ga dočekuje Derida kao kustos. I on mora da ga sledi i da ga, ekspanat po ekspanat, demantuje. Po Deridinom biografu Petersu, „Fuko je oponašao filologe i latiniste“, želeći da „stekne prednost na svim terenima odjednom i da pokaže kako on bolje od Deride razume slovo kartezijanskog teksta“.¹⁵ Da nije baš tako uradio, da se nije borio na svim poljima na kojima je bio izazvan i pritisnut Deridininim tekstom, Fuko bi Deridi prepustio ne samo mogućnost da ga nadigra oko jednog s obzirom na celinu knjige perifernog pitanja, nego da preko tih nekoliko stranica potopi *Istoriju ludila*.

Fuko je neki mesec pre tog teksta objavio u japanskom časopisu *Paideia* „Odgovor Deridi“. To je većinom nacrt za glavni odgovor, a danas je značajan zbog toga što u njegovom prvom delu Fuko progovara o stanju filozofije u Francuskoj onog vremena, te o svom odnosu prema filozofiji uopšte. Tako, po njemu, francuska filozofska scena sedamdesetih godina počiva na tri postulata. Prema prvom, filozofija je zakon svakog diskursa, na njoj se zasniva racionalnost kao takva. Po drugom, greške u odnosu na taj zakon nisu nešto što bi se moglo izolovati i ispraviti, već se one, kaže, tretiraju kao mešavina hrišćanski određenog greha i psihoanalitički shvaćene omaške: greške su bogate značenjima i treba da budu posmatrane i izučavane. Treći je onaj po kom je filozofija svemoćna sila, kadra da anticipira i obuhvati sve što može da se dogodi. A Derida je najdublji i najradikalniji među pregaocima koji su se u Francuskoj bavili filozofijom pod njihovim okriljem. Pa je on, veli Fuko, mislio da će

ako pokaže u mom tekstu jednu grešku povodom Dekarta, s jedne strane, pokazati zakon koji nesvesno upravlja svime što mogu da kažem o policijskim uredbama sedamnaestog veka, o nezaposlenosti u klasično doba, o Pinelovoj reformi i psihijatrijskim azilima devetnaestog veka i, s druge strane, da

¹⁵ Peters, B., *Žak Derida (Biografija)*, Karpos, Loznica 2017, str. 252.

baveći se grehom ne većim od lapsusa, ne treba da pokaže koji je tačno učinak te greške u mojoj studiji.¹⁶

Fuko istinito zbori. Derida je, kao u nekom transcendentalnom zanosu, snatrio da je upiranjem prsta u grešku napravljenu prilikom tumačenja prve Meditacije pronašao zakon koji upravlja Fukoovim diskursom u celini, lišavajući se obaveze da objasni kakve to učinke izaziva u ostatku knjige. Fuko kaže da je u toj knjizi hteo da demonstrira kako

filozofija ni istorijski ni logički ne utemeljuje znanje, nego da postoje uslovi i pravila za formaciju znanja kojima je filozofski diskurs potčinjen u svakoj epohi, kao i svaka druga forma diskursa koji ima racionalnu pretenziju u sebi. Ono što sam, s druge strane, pokušao da pokažem u Istoriji ludila, to je da sistematičnost koja spaja forme diskursa, pojmove, institucije, prakse nije poredak niti nekog zaboravljenog radikalnog mišljenja, iznova otkrivenog, odvojenog od sebe samog, niti frejdrovskog nesvesnog, nego da postoji jedno nesvesno znanja koje ima svoje specifične forme i pravila... Za mene, sva suština rada sastojala se u analizi tih događaja, institucija, praksi, svih stvari o kojima Derida ne kaže ni reč u svom tekstu... To je besumnje bio najuzgredniji deo moje knjige, i priznajem da je trebalo da odustanem od njega ukoliko sam hteo da budem konsekventan u svom nemaru prema filozofji. (Ibid., 284)¹⁷

¹⁶ Foucault, M., "Réponse à Derrida" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 283.

¹⁷ *Ibid.*, p. 284. Možda je ta želja da se uspostavi nemaran odnos prema filozofiji bila reakcija na represivni primat istorije filozofije o kom je Delez – što je u ovom kontekstu značajno – samo godinu stariji od Fukoa, govorio: „Pripadam generaciji, jednoj od poslednjih generacija, koja je umlaćena nasmrtnom istorijom filozofije. Istorija filozofije igra namerno represivnu ulogu u filozofiji, ona je filozofska verzija Edipovog kompleksa: 'Ne možete ništa reći šta mislite dok niste pročitali ovo i ono, i ovo o onom i ono o ovom'“ (Delez, Ž., *Pregovori*, Karpos, Loznica 2010, str. 18-19). Po tome bi Deridino insistiranje na tekstu bilo akt institucionalnog pritiska i zatvaranje mišljenja u već poznate okvire. Pod uslovom da Derida nije mislio na tekst u poopštenom smislu.

Ali, kao što znamo, nije odustao. U drugom izdanju *Istorije ludila* zadržao je tri stranice o Dekartu, odbacujući i samu pretpostavku da bi njegovo tumačenje prve Meditacije, neka i na nivou lapsusa, moglo biti pogrešno. Dok je pred japanskom publikom oko te stvari delovao pomirljivo, premda samo deklarativno pošto je u daljem toku teksta izveo *close reading* i Dekarta i Deridinog čitanja Dekarta, za francusku publiku to se zaoštrilo i Fuko se bez zadržke vratio u filozofsku arenu. On pronalazi da u izvornom tekstu *Meditacija*, pisanom na latinskom, Dekart za ludake koristi tri izraza:

Ti insani koji umišljaju da su kraljevi ili tikve, šta su oni? To su amentes; a ja ne bih bio ništa manje demens kad bih na sebi primenio primere uzete od njih. Zbog čega se javljaju ova tri termina ili, bolje rečeno, zašto najpre upotrebljen termin insanus, a potom par amens-demens? Kad ih treba okarakterisati preko neverovatnosti njihove uobrazilje, ludaci se nazivaju insani: reč koja pripada i tekućem rečniku i medicinskoj terminologiji. Biti insanus, to znači smatrati sebe za nešto što se nije, verovati u himere, biti žrtva iluzije; toliko što se tiče znakova. A što se uzroka tiče, to znači imati mozak zagušen parom. Ali kad Dekart hoće ne više da okarakteriše ludilo, nego da potvrdi da se ne smem voditi primerom ludaka, on upotrebljava termine demens i amens: izraz koji je, pre nego medicinski, u prvom redu pravni, a označava celu kategoriju ljudi nesposobnih za izvesne religijske, građanske, pravne činove; dementes ne raspoložu totalitetom svojih prava kad treba govoriti, obećati, uključiti se, potpisati, započeti neku radnju itd. Insanus je termin koji karakteriše; amens i demens termini koji diskvalifikuju. U prvome, posredi su znaci; u drugima, sposobnost.¹⁸

Tako ispada da Derida nije uvažio to da Dekart računa s raskorakom između medicinskog i pravnog pozicioniranja ludila. Po Fukou, Dekart u jednom trenutku možda i razaznaje meditativnu privlačnost razuzdane uobrazilje kakvu imaju *insani*, ali budući da su oni *dementes*, zakonski kvalifikovani kao nepodobni, njihovo

¹⁸ Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, p. 253-254.

nepuštanje u prostor *Meditacija* je gotova stvar. Po tome, Fuko u *Istoriji ludila* ne greši, slovo Dekartovog teksta na ubedljiv i neopoziv način, poštujući institucionalnu naddeterminaciju, isključuje ludake, kao i ludilo (što ćemo uskoro videti), a Derida nije uzeo u obzir latinski izvornik *Meditacija* nego njihov francuski prevod. Uzgred budi rečeno, za latinski izvornik – što je primetio Pjer Mašre¹⁹ – ni Fuko nije mario kad je pisao *Istoriju ludila*, nego ga se setio tek kad je trebalo odgovoriti Deridi.

Pogledajmo kako on izlazi na kraj s tezom o Zloduhu, koja je bila srž Deridinog pobijanja. *Meditacije*, kaže, zahtevaju dvostruko čitanje, ali ne ono deridijansko nego, u prvom naletu, čitanje skupa deduktivnih tvrdnji koje formiraju filozofski sistem, a zatim i čitanje kao meditativnu vežbu, obavezujuću za svakog čitaoca ukoliko želi da bude subjekt kadar da tvrdnje iz prvog čitanja iskaže kao i za njega samog važeće istine. U najkraćem: i usvajanje određenih istina i usvajanje samog procesa usvajanja. Kad se faktor meditativne vežbe projektuje nazad u Dekartov tekst, onda razne kogitativne pustolovine izbijaju u značenju različitom od onog koje im Derida pripisuje. Epizoda sa Zloduhom tada se pokazuje kao „voljna, nadzirana, savladana vežba koju je od početka do kraja izveo subjekt koji meditira i koji se nikad ne da iznenaditi“.²⁰ Dakle, meditativni subjekt se ne susreće sa izvornim nego simuliranim ludilom, Zloduh je njegova uobrazilja a ne iz spoljašnjosti subjektove volje pristigla sila. Fuko veli da ako Zloduh preuzima na sebe moć ludila, on to čini tek „nakon što je vežba meditacije isključila rizik *da se bude lud*“.²¹ Drugim rečima, subjekt, mada se može naći smućen ili sluđen Zloduhovim varkama, zadržava gospodarenje nad svojom izmišljotinom, što Zloduh, konačno, sve vreme i jeste. Zbog toga je Fuko, u ovom trenutku to deluje neizbežno, u pravu. Ludilo Zloduha

¹⁹ V. Macherey, P., “The Foucault-Derrida Debate on the Argument Concerning Madness and Dreams”, In *Foucault/Derrida Fifty Years Later* (ed. O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad), Columbia UP, New York 2016, p. 13.

²⁰ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 265.

²¹ *Ibid.*, p. 266.

nije ludilo koje meditativni subjekt zaista iskušava, nego fikcija ludila, te utoliko Dekartovo isključenje *dementesa* na pragu *Meditacija* nije, tako se čini, nikakva taktika nego isključenje bez daljeg.

Fuko, pri tom, u dva navrata parodira i do paroksizma vodi Deridinu tvrdnju da kad Dekart u tekstu prve *Meditacije* odbacuje ludilo, to čini da bi udovoljio prirodnom stavu nekog novajlije u filozofiji. Pa veli da se shodno Deridi tu radi o „glasu seljaka stranog svakoj filozofskoj urbanosti“²² i da „po Deridi, ne bi trebalo pridavati previše važnosti maloj farsu sa seljakom koji je na početku teksta upao sa svojim seoskim ludacima: uprkos svim svojim klepetušama, oni ne bi mogli da postave pitanje ludila“.²³ Da li se nasmejao kad je pročitao?²⁴

²² Fuko se žali na Deridino izmišljanje dodatnih glasova kako bi time afirmisao tekstualni okvir kao jedinu referencu, ne uvažavajući da je reč o institucijama. Ipak, sličnu invenciju izvršio je i Fuko, kad je u seminaru *O upravljanju životom* (1980) rekao da iz onog “dakle” u kartezijanskom “mislim, dakle postojim” progovaraju dva glasa: „Dekartovo eksplicitno ‘dakle’ pripada istini čiji je izvor ona sama i njena intrinzična sila, ali ispod tog eksplicitnog ‘dakle’ postoji još jedno implicitno ‘dakle’”. Ono pripada režimu istine koji nije sveden na intrinzični karakter istine. To je prihvatanje izvesnog režima istine (Foucault, M., *On the Government of the Living*, Palgrave, New York 2014, p. 98)“ Na ovo mesto iz seminara me je uputio tekst Danijele Lorenzini o Fukoovom čitanju Dekartovih *Meditacija* koje se, započeto s *Istorijom ludila*, po njemu, nije prekidalo do kraja Fukoovog života. Najviše tragova pronašao je u doskora nepoznatim manuskriptima Fukoovih tuniskih predavanja (1966-1968), što navodi na pomisao da je Deridina kritika proizvela znatno više učinaka nego što je isprva izgledalo da jeste. (v. Lorenzini, D., “Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes’ *Meditations*”. *Theory, Culture and Society*, 0(0), 2021)

²³ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 262 i 265.

²⁴ Verovatno nije. Peters je u Deridinoj biblioteci pronašao primerak *Istorije ludila* iz 1972. s Fukoovom posvetom, u kojoj se ovaj izvinjava zbog toga što je odgovor odocneo i tek delimičan. „Dugo njih dvojica više nisu govorili, čak su i susrete izbegavali.“ (Peters, B., *Žak Derida*, str. 253)

Dvadesetak godina kasnije, Derida, govoreći kako to ne želi da uradi, oživljava debatu s Fukoom. Mada, po sopstvenom doživljaju, tek usputno i neznatno. Pa kaže da Fuko nije bio pravedan prema njemu, da je zanemario ono što je u tekstu o *cogitu* i *Istoriji ludila* zaista napisano:

On me optužuje da sam izbrisao „sve što pokazuje da je epizoda sa Zloduhom voljna, nadzirana, savladana vežba koju je od početka do kraja izveo subjekt koji meditira i koji se nikad ne da iznenaditi“; takav prekor je bio zaista nefer i nepravedan, zbog toga što sam naglasio da je ta metodološka veština voljnog subjekta „gotovo sve vreme“ na delu i da je Fuko, stoga, kao i Dekart, „gotovo sve vreme“ u pravu i da gotovo sve vreme pobeđuje Zloduha.²⁵

I onda preko fusnote upućuje na sledeće redove iz 1963. godine:

Fukoova interpretacija mi se čini prosvetljujućom od trenutka kada Cogito mora da se promisli i izrekne u organizovanom filozofskom diskursu. To će reći *gotovo sve vreme*. Jer, ukoliko Cogito vredi i za ludaka, biti lud – ... – znači ne moći promisliti i izreći Cogito, odnosno pokazati ga kao takvog nekome drugom... Čim Dekart iskazuje Cogito, on ga upisuje u sistem dedukcija i zaštita koje izneveravaju njegov živi izvor i sprečavaju lutanje svojstveno Cogitu kako bise zaobišla greška.²⁶

Dakle, ostaje na snazi ono da bio ja lud ili ne – *cogito sum*. Ali, onaj ko je lud, nastavljaajući da poseduje *cogito*, neće moći da prođe kroz meditativnu vežbu, a to znači da neće moći da *cogito* izrekne i pokaže ga nekom drugom. Lud i nelud se razlikuju po tome, a ne po imanju ili nemanju *cogita*. Što, *mutatis mutandis*, znači da čim *cogito* može da se objasni kroz meditativnu vežbu, prostor *Meditacija* je zaštićen od ludila. To je ono što kaže Fuko, a sad

²⁵ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, p. 109.

²⁶ Derrida, J., *Écriture et différence*, p. 91.

uviđamo da je to rekao i Derida. Čemu onda taj spor? Zbog onog „gotovo sve vreme“ (*presque tout le temps*). U tekstu iz 1991. godine Derida kaže:

Mogli bismo biti u iskušenju da odgovorimo da ukoliko Zloduh može *opet da preuzme* te moći od ludila, ako ih jednom „opet preuzme“, kasnije, to može da se dogodi zbog toga što je isključenje ludila ostavilo mesto za jedno *nakon*. Pripovest, dakle, nije prekinuta tokom isključenja na koje se Fuko poziva, isključenja koje je, bar do izvesne tačke, dokazano i neosporivo (ja nikad nisam sporio isključenje u tom pogledu, naprotiv); niti su pripovest niti vežba meditacije koju opisuje u ista većoj meri prekinute no što je poredak razloga zaustavljen istim tim isključivanjem.²⁷

Ne bi Fuko mogao tvrditi kako Zloduh, pa bilo to i onda kad se otkloni rizik da se bude lud, *preuzima na sebe moć ludila* da je ono prvo isključenje bilo totalno i da nije ostavilo mesto za naknadnu pojavu ludila, nadziranog i kontrolisanog, ali ipak ludila. U tom slučaju Derida je u pravu, kartezijsko isključenje ludila je nepotpuno, ono otvara mogućnost za drugu epifaniju, za ludilo Zloduha. S ovim potonjim opasnost od postajanja ludim je obesnažena, Derida nije nikad ništa suprotno ni rekao, ali je držao da je po kartezijskom kalendaru prepad Zloduha neminovan kako bi *cogito*, kroz odmeravanje s ludilom, simuliranim – što bi po jednom drugom teoretičaru značilo *hiperrealnim* – bio ustanovljen i objašnjen kao nulta tačka. Derida kaže da je Fuko *gotovo sve vreme*, dakle ne sve vreme, u pravu, što će reći da je po njegovom razumevanju u ponečemu u krivu, i to oko tog neisključenog ostatka koji ne tematizuje, premda ga 1972. i sam, u navedenim rečima o Zloduhovom *ponovnom* uzimanju, *pre-uzimanju* moći ludila, potvrđuje. Meditativni subjekt zacemento nije lud, ali je momenat u kome *cogito* stupa kao *objašnjena i pokazana* izvesnost – neophodan za konstituciju subjekta – omogućen suočavanjem s ludilom Zloduha. Iako nema moć da nastajućeg subjekta uvede u istinsko rastrojstvo,

²⁷ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, p. 109.

Zloduž mu prikazuje ludilo kao kontrast prema kome se raskriva čvrstina *cogita*. Ludilo je, prema tome, uslov ne *cogita*, nego meditativnog subjekta sposobnog da *cogito* iskaže. Utoliko je polemička prednost na Deridinoj a ne na Fukoovoj strani. Zbog toga Fukoovo čitanje Deridino čitanja *Istorije ludila* nije bilo pravedno, ali dalo bi se lakonski reći kako je to bila nepravda za nepravdu. Jer, ništa manje nepravedan je bio Derida kad se odvažio da preko tri stranice o Dekartu presudi celoj *Istoriji ludila*.

Ulazeći u polemiku s Deridom, Fuko je morao da suspenduje svoj nemar prema filozofiji, pa je obnavljajući ga, na kraju odgovora, Deridin rad nazvao „malom pedagogijom koja učenika poučava da nema ničeg izvan teksta“,²⁸ i koja svodi diskurzivne prakse na tekstualne tragove, prikrivajući unutar njih otelovljene, neretko dramatične, događaje. Na jednoj strani moćna filozofska institucija (Derida), na drugoj otpor i subverzija (Fuko). Fukoova ocena nije proizvoljna, ona je konsekventno izvedena iz tri postulata preko kojih je Derida portretisan kao poverenik i čuvar školske filozofije. Uskoro ćemo obrazložiti zbog čega on to nije, a dok to ne uradimo primetićemo da je Fuko reetabliranje svog nefilozofskog profila sproveo tako što je kreirao nov lapsus: držeći se karikaturne predstave o filozofiji kao opsednutošću grehom i omaškom, on nije uočio da Derida problematizuje tekst i pisanje u infrastrukturnom smislu, i da shemu po kojoj logocentizam (kroz lik fonocentizma) isključuje pisanje (taložeći u njegov pojam predikate odsutnosti), kritikuje kao vodeću i za sve druge tipove *institucionalnog* isključivanja. Međutim, Fuko nije morao da ide tim putem: on je spasonosno i znatno elegantnije rešenje za Deridine prigovore, u trenutku potpune lucidnosti, u japanskom tekstu, imao pred očima, a to je brisanje tih, po njemu ionako suvišnih, stranica o Dekartu u ponovljenom, te godine svakako sledejućem, izdanju *Istorije ludila*.

Iz Deridine perspektive, nemar prema filozofiji kakav Fuko ispoveda snažan je magnet za osvetu filozofije. Iako ga ne pominje, Derida nikad ne gubi iz vida aristotelovsko upozorenje da je i

²⁸ Foucault, M., “Mon corps, ce papier, ce feu”, p. 267.

napuštanje filozofije eminentno filozofski čin. Po njemu, ukoliko istupanje iz filozofije nije praćeno artikulacijom odnosa između pripadnosti i proboja, odnosa koji unutar filozofskog diskursa detektuje uporišta za njegovo prestupanje, ono netom propada i prelazi u bivanje filozofskim posedom. Fukoove ranije navedene reči o „uslovima i pravilima za formaciju znanja kojima je filozofski diskurs potčinjen“ nisu ništa drugo do puštanje mašti na volju. Uslovi i pravila, o kojoj god materiji da se radi, deo su filozofske zbirke, budući da ne mogu da se oforme bez oslanjanja na klasične filozofske relacije kakve su one između istinitog i neistinitog, izvornog i izvedenog, jednog i mnoštva (da navedemo neke). Stoga, sve i ako su određena pravila suponirana nekom filozofskom diskursu, može biti i filozofskom diskursu kao takvom, ako su ona, dakle, meta-filozofska, samim tim što su pravila, što egzistiraju u formi „jednosti“ i jedinstva koje se odnosi na mnoštvo, ona ne prestaju da budu filozofska.

To ne znači da je nemoguće da se filozofija izvede na pozornicu kojom ona sama ne dominira, nego da je olako okretanje leđa filozofiji osuđeno da se u nju dublje zaplete i da reafirmiše motive od kojih je htelo da se udalji. Derida je o tome govorio i u eseju o Rusou, kad je izneo da kritičko čitanje mora pre svega ostati vezano za tekst kako bi se osiguralo protiv potpadanja pod nadležnost smisla koji smeru da prestupi. S početka devedesetih, u tekstu o Fukou, on to proširuje:

Jedno pravilo hermeneutičkog metoda za koje mi se čini da još uvek važi i za istoričara filozofije kao i za psihoanalitičara, jeste neophodnost da se najpre utvrdi površina ili manifestno značenje i, tako, da se govori jezik pacijenta koji se sluša: neophodnost da se dobro razume, na kvazi-školski način, filološki i gramatički, uzimajući u obzir dominantne i stabilne konvencije, ono što je Dekart hteo reći na ionako teškoj površini svog teksta, onako kako se to tumači prema klasičnim normama čitanja. To je ono što treba da se razume pre nego što se prvo čitanje potčini simptomatskoj i istorijskoj interpretaciji kojom upravljaju drugačiji aksiomi ili protokoli, *pre nego* što se destabilizuje i *da bi mogao* da se destabilizuje, gde god je moguće i ukoliko je

neophodno, autoritet kanonskih interpretacija. Štagod da se s njim radi, treba otpočeti s razumevanjem kanona.²⁹

Možda bi se probrani iskazi iz ovog navoda dali posložiti tako da se izradi teza o Deridinoj glorifikaciji škole i kanona, pa da se reprodukuje ono Fukoovo o maloj pedagogiji. Ali, Derida ne govori o školskom nego o kvazi-školskom načinu, a uvažavanje kanona podastire njegovoj destabilizaciji.

4

Fukoova *Istorija ludila* bila je prelomni događaj ne samo zbog onoga što je Derida proglasio za najluđe, niti zbog smeštanja kartezijanstva u predeo klasicističkih nazora o bezumlju, nego još više zbog arheologije, u njoj praktikovane, mada tek kasnije eksplicirane. Fuko ne ispituje istinitost klasicističkih diskursa o ludilu, on je oko toga uzdržan, već ih posmatra kao objekte ili, rečju *Arheologije znanja*, kao spomenike koje treba opisati. Takvim se pomeranjem fokusa proučavanja ne ostaje na površini onog što je rečeno, nego se ulazi u jednu paralelnu dubinu, koju je Fuko označio kao *dubinu spoljašnjosti*. Potrebno je, po njemu, da se interpretator spusti u tu dubinu i da se pokaže kao dobar istraživač taloga.³⁰ I kad Derida na početku *Gramatologije* kaže da pojam pisanja o kom govori „vodi ka jednom dubljem preokretu“ i da time zazvana racionalnost ne proističe iz logosa nego da „inauguriše destrukciju, ne rušenje nego de-sedimentaciju, de-konstrukciju svih značenja koja imaju izvor u logosu“³¹ – mi ne možemo tvrditi da su u pitanju ista

²⁹ Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, p. 96-97.

³⁰ U tekstu „Niče, Frojd, Marks“ Fuko veli da se od devetnaestog veka, zahvaljujući ovoj trojici, promenila priroda znaka i način na koji ga treba interpretirati, i da su se znakovi, kroz napuštanje šesnaestovekovnog načela sličnosti znaka s označenim i kroz uvođenje znakova kao hijeroglifa koje treba odgonetati, „smestili u mnogo diferenciranim prostoru, prema dimenziji koju bismo mogli nazvati dubinskom, uz uslov da se pod tim ne podrazumeva unutrašnjost, nego suprotno, spoljašnjost“ (Foucault, M., „Nietzsche, Freud, Marx“ /1967/, In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994., p. 568).

³¹ Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 21.

dubina, isti talog i isto istraživanje kao kod Fukoa, ali ne možemo ni poreći da u programu dekonstrukcije, jer se u navedenim rečima to i obrazlaže, postoji izvesno saglasje s arheološkom putanjom.³²

Ali je saglasje, što posle svega može delovati zapanjujuće, bilo građeno – verovatno ne voljno te, još verovatnije, ne ni naročito svesno – i s druge strane. Ono je nagovešteno tamo gde bismo mu se najmanje nadali: u japanskom odgovoru Deridi. Fuko, sećamo se, veli da je u *Istoriji ludila* pokušao da pokaže kako postoji *nesvesno znanja* koje ne bi bilo frojdovsko. Frojdovsko nesvesno ne može se redukovati na potisnute sadržaje, njegov je obim širi (tako što pored potiskivanja obuhvata i procese koji su, kako Frojd kaže, *naprosto latentni*), a Fuko zanima nesvesno upravo u suženom smislu, kao produkt potiskivanja i isključivanja stanovitih znanja. Neku godinu ranije, u „Odgovoru Sartru“ (1968), nesvesno znanja nije bilo tako precizirano:

Postoji ispod onog što nauka zna o sebi nešto što ona ne poznaje; a njena istorija, njeno nastajanje, njene epizode, njeni udesi pokoravaju se izvesnom broju zakona i odredbi. Ti zakoni i te odredbe su ono što sam pokušao da otkrijem. Pokušao sam da oslobodim jedan autonomni domen koji bi bio onaj nesvesnog znanja, koji bi imao svoja vlastita pravila, kao što nesvesno

³² Ne smemo a da ne primetimo da je Fukoovo afirmisanje pozitivizma – od *Arheologije znanja* do *Poretka diskursa*, u kom kaže da će „genealoško nezadovoljstvo biti stil srećnog pozitivizma“ (Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 69) – kongruentno s Deridinim pozivanjem na racionalnost. I jedan i drugi uveliko otpadaju od tipičnih diskursa unutar kojih su se uspostavile vrednosti pozitivnog i racionalnog, ali, očigledno, veruju da svojim interpretativnim strategijama mogu da izoluju relevantne sastojke racionalnosti i pozitivizma, upotrebljive i mimo reprimirajućih tendencija, s njihovim nazivima nedvosmisleno povezanih. Derida zbog toga racionalnost pominje pod navodnicima, kazujući da bi samu tu reč *možda* trebalo napustiti (v. Derrida, J., *De la grammatologie*, p. 21).

ljudske individue ima takođe svoja pravila i svoje odredbe. (Foucault 1994 I, 665-666)³³

Na takav način opisano, nesvesno nije nefrojdovsko; ono je, naprotiv, replika, doduše minijatura, onog frojdovskog, preneti s plana ljudske individue na istoriju nauke. Što je korespondiralo s u to vreme snažnim ozračjem *Reči i stvari* (1966) i u njima ustanovljenog kompleksa *épistémè* kao niza implicitnih pravila za formaciju znanja u određenom dobu kulture. Međutim, u *Arheologiji znanja* (1969) to je bilo (pre)vrednovano kao revitalizacija ideje o totalitetu razdoblja s kojom je trebalo raskinuti. Stoga u japanskom tekstu prizvan koncept nefrojdovskog nesvesnog valja posmatrati u sklopu Fukoove, u tom času već postojane, višegodišnje, želje da se problem *épistémè* napusti kako bi se za sobom ostavila i svaka iluzija o celinama i periodima kulture. U tu svrhu je s početka sedamdesetih arheologija dobila dodatak u vidu genealogije. Pri čemu je Fuko imao našta iz svog predašnjeg rada da se pozove. U *Istoriji ludila* nesvesno znanja organizovano je oko „jedne simboličke sheme koja ostaje trajna: sheme potiskivanja (*refoulement*) pretnji odozdo od strane viših instanci“.³⁴ Ta *trajna shema* jeste grublja, ali ona u većoj meri izlazi u susret genealoškoj agendi emancipacije potisnutih znanja, koja se, po Fukou, razvrstavaju u klase zakopanih i diskvalifikovanih znanja. U tekstu „Predavanje od 7. januara 1976.“ on ih naziva *podjarmljenima*, budući da predstavljaju pretnju odozdo.

Pre nego što prikažemo kakav se afinitet spram dekonstrukcije razvija kroz takvu konsolidaciju genealogije, osvrnućemo se na Deridin odnos prema frojdovskom potiskivanju. U „Frojdu i sceni pisanja“ (1966) on konstatuje da su svi Frojdovi pojmovi metafizički i da spadaju u istoriju logocentrizma i logocentričke represije pisanog traga. Primerice, sâmo nesvesno je određeno kao negacija svesnog, čime se proizvodi binarna opozicija svesnog i nesvesnog, a to je akt tipičan za metafiziku i logocentrizam.

³³ Foucault, M., “Réponse à Sartre” (1968), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994, p. 665-666.

³⁴ Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 352.

Zato po Deridi ni Frojdov pojam potiskivanja ne može da posluži za razumevanje logocentričke represije, već „ona, naprotiv, dopušta da se razume kako je jedno individualno i izvorno potiskivanje omogućeno u vidokrugu jedne kulture i istorijske pripadnosti“.³⁵ Drugim rečima, ne objašnjava potiskivanje svesnog u nesvesno represiju pisanog traga, već obrnuto, dekonstrukcija logocentričke represije pokazuje kako se rađa fenomen potiskivanja.

Zapazićemo ne samo da Derida suspenduje Frojdove pojmove koje Fuko prihvata, nego i – što je važnije – to da Deridino posezanje za pojmom represije i Fukoovo za pojmom potiskivanja, vode ka konstelaciji koja se kod obojice obrazuje kao *margin*a. Potisnuta znanja prelaze u fond nesvesnog koji ima položaj margine, ali i logocentrička represija, iako ne otvara prostor određen tim frojdovskim označiteljem, proizvodi samu poziciju margine. U prvom slučaju se radi o podjarmljenim znanjima čije genealoško oslobađanje remeti postojeće odnose moći, u drugom o odbačenim pojmovnim predikatima s kojima, kad im se dekonstruktivnim preokretom vrati negirana opštost, dolazi do decentriranja sistema.

5

Kod Deride pojam margine stiče značenja koja su se u tekstovima napisanim do kraja šezdesetih oglasila kroz pojam rezerve. Logocentrizam, po njemu, posluje tako što produkuje hijerarhijske opozicije shodno mogućnostima afirmacije ili negacije onog što je identifikovano kao prirodno, odnosno, neprirodno, to jest izvorno i/ili izvedeno. Ali ukoliko, primera radi, pismo kao sistem znakova zadobija niži položaj prema govoru – a to zbog toga što se prirodnom smatra samo veza zvuka (budući da se živ govor proizvodi u neposrednoj blizini logosa) – onda bi predikat neprirodnosti bio ne samo ono što defavorizuje pismo, nego i rezerva iz koje se može dobiti pribor za transformaciju poretka. Jer, ako je celokupna oblast znakova, kako to Sosir demonstrira, obeležena arbitrarnošću (pošto

³⁵ Derrida, J, *Écriture et différence*, p. 294.

veza između označitelja i označenog nije prirodna nego ustanovljena), tada se pisanje, prethodno određeno neprirodnošću, ukazuje kao opštije od govora, i stoga obdareno silom koja može da preokrene smer zavisnosti u binarnoj opoziciji. Slično bi ispalo, recimo, i s Kantovim pojmom *parergona* kao nečeg spoljašnjeg, što se delu pridodaje da bi pojačalo njegovu draž ili dopadljivost. *Parergon* bi, standardno, trebalo da ostane u odnosu na delo sporedan i izveden, dok Derida uviđa nešto drugo, da se delu, kad ne bi bilo na samom izvoru nesavršeno, ne bi moralo ništa dodavati. Zbog toga pridruživanje *parergona* nije neki neznatni zahvat, već suočavanje dela s rezervom koja (može da) ga dekontekstualizuje – i time potkopa. U ova dva, kao i u sijaset drugih slučajeva, pokazuje se da niži član hijerarhijske opozicije raspolaže rezervom (reprimiranih) značenja, kadrom da poremeti protok dominacije. Zato je pojam rezerve u *Gramatologiji* bio postavljen uz bok s onima rAzlike (*différance*) i traga.³⁶

Kad u tekstu „Timpan“ (1972) koncipira rezervu kao marginu, Derida fiksira njen strateški značaj i položaj u dekonstruktivnoj topografiji. I tad u opticaj ulazi trostruki naziv: granica-međa-margina, odnosno, *marque-marche-marge*.³⁷ Potcrtavanje marginalnog, međaškog i graničnog karaktera rezerve trebalo je da pokaže kako ona nije ni unutar ni izvan filozofskog

³⁶ „Neimenljivo kretanje *same razlike* strateški smo prozvali *tragom*, rezervom ili rAzlikom (*différance*).“ (Derrida, J., *De la grammatologie*, p. 142) Kretanje razlike mora ostati neimenljivo ili, u najboljem, takvo da ako i ponese neko ime to može biti samo privremeno, jer bi se u suprotnom razlika esencijalizovala – dakle poništila.

³⁷ Iako deluje neobično, ako ne i pogrešno, to što se francuski izraz *marque*, čije je značenje *beleg* ili *znak*, koristi radi označavanja pojma granice, to je mogućnost čije opravdanje ne moramo tražiti u etimološkim objašnjenjima, već je dovoljno da se pozovemo na to da se i u našem jeziku izraz *demarkacija* upotrebljava u značenju *raz-graničenja*. Inače, to *marque-marche-marge* Derida ne zapisuje u „Timpanu“ nego u prvom delu *Diseminacije* (1972), u čijem tekstu „Dvostruka sednica“ (originalno iz 1970.), kaže i „*marque, marge ou marche (seuil, frontière, limite)*“, odnosno, „granica, margina ili međa (prag, granica, limit)“ (Derrida, J., *Dissémination*, Seuil, Paris 1972, p. 302).

diskursa, te da je u isti mah i unutar i izvan. Time se naznačava mogućnost da filozofski diskurs kontroliše rezervu kao *svoju*, ali i nužnost da se rezerva, kao snaga dekonstruktivnog prevrata, ispolji konfliktnom i otpornom na logocentričku neutralizaciju i prisvajanje.³⁸

Kod Fukoa, kao i kod Deride, emitovanje rezerve preko margine otvara prodor ka središtu, pa se pejzaž čiji je ona deo pretvara u zonu konfrontacije. Znanja nazvana podjarmljenima „su ostavljena na ledini onda kad nisu zaista i eksplicitno držana na granici“,³⁹ i bilo da su to znanja psihijatrijskog pacijenta ili „lekara marginalnog u odnosu na medicinsko znanje“, ona na sebi nose dvostruki trag borbe: kako one koja ih je potisnula na marginu, tako i one što će ih, genealoški vođena, emancipovati u odnosu na ranije pomenute *više instance*. Fuko veli da genealogija treba da u zakopanim ili skrivenim znanjima pronade „razdore u sučeljavanjima i borbama koji se nastoje maskirati funkcionalnim uređenjima i sistematskim organizovanjem“,⁴⁰ i da se zatim, uparivanjem potisnutih učenjačkih znanja i lokalnih sećanja, „bori protiv učinaka svojstvenih diskursu što se smatra naučnim“. ⁴¹ Nauci je, dakle, svojstveno da u sebi drži zapretene sukobe koji su je proizveli i da na marginu i granicu, ili ledinu, pohranjuje znanja čija je diskvalifikacija sam uslov njene mogućnosti. Fukoova glavna zamerka marksizmu, psihoanalizi i semiologiji tiče se njihove ambicije da se legitimišu kao naučni diskursi, umesto da, zadržavajući svoje antinaučne impulse, afirmišu potisnuta, odozdo pristizuća znanja. Fukoova genealogija – iako on to ne kaže, njegov argument ka tome vodi – preuzima položaje koje su ove tri discipline, žudeći za statusom nauke, napustile. Sam genealoški stav je stariji od svake određene genealogije, bilo Ničeove ili Fukoove, i zbog toga preuzimanje o kom

³⁸ V. „Tympan“, u Derrida, J., *Marges*, Minuit, Paris 1972, pp. I-XXV.

³⁹ Foucault, M., „Cours du 7 janvier 1976“ (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 164.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

govorimo jeste pristupanje nečemu što je inherentno genealogiji kao takvoj.

Vidimo da i Derida i Fuko, na zamalo pa isti način, računaju s marginom kao resursom za podiranje zatečenih hijerarhija. Utoliko je krajnje neobično što je Fuko u francuskom odgovoru Deridin rad otpisao, kako smo već naveli, kao „malu pedagogiju koja učenika poučava da nema ničeg izvan teksta, ali da u tekstu, u njegovim međuprostorima, u njegovim belinama i njegovim neizrečenostima, vlada rezerva izvora“.⁴² Nije li onda i genealogija jedna mala pedagogija, pošto poučava o zakopanim i skrivenim znanjima, držanim u rezervi i na granici? Posle svega, to je pitanje izlišno, ali bi trebalo izreći nešto što datumi sugerišu. U godini u kojoj mu Fuko odgovara, Derida objavljuje za tematizovanje margine odsudan tekst „Timpan“. Nemamo nijedan pokazatelj koji bi nas ohrabrio da verujemo kako je Fukoova kritika imala za posledicu izoštravanje rezerve kao margine, ali vremenski raspored daje nam povoda da tu mogućnost ne smetnemo s uma. S druge strane, doista je indikativno to što nekoliko godina potom, u „Predavanju od 7. januara 1976.“, Fuko poteže važan element koncepcije koju je diskreditovao. Neodgovorno je tvrditi da je tu na delu bila frojdovska *Nachträglichkeit*, ali nije lako oteti se utisku da je jednom rukom prihvatio ono što je drugom odbacio. Ipak, pitanje margine nije samo tačka u kojoj se Fukoov i Deridin poduhvat ukrštaju, već i mesto počev od kog se razilaze.

6

Govoreći o centralizujućim učincima znanja i o genealogiji kao antinaučnoj ofanzivi, Fuko, ćutke zamenjujući potiskivanje deridijanski preporučenim terminom, kaže da je „represija fundamentalan i suštinski mehanizam moći“ i da „moć je rat, rat nastavljen drugim sredstvima“. Politička moć, nastavlja, ima ulogu da rat zaustavi ali ona time ne poništava ratom postignutu neravnotežu

⁴² Foucault, M., „Mon corps, ce papier, ce feu“, p. 267.

nego „uvek iznova upisuje takav odnos snaga nekom vrstom tihog rata, upisuje ga u institucije, u ekonomske nejednakosti, u jezik, u tela jednih i drugih“.⁴³ Dekonstruktivna perspektiva je drukčija. Iako shema *granica-međa-margina* navešćuje sukob i kontra-dominaciju, njome se ne evocira neki prethodni rat kome bi logocentrička represija bila mogući izraz ili tihi nastavak, već je ova potonja – nastojeći da po sistem zloćudnu heterogenost poništi, istisne ili makar u graničnom rejonu drži pod kontrolom – shvaćena kao struktura svakog, pa i ratnog, sukoba.

A zatim, dok je margina neophodna kao mesto s kog dekonstrukcija otpočinje, za genealogiju ona može i da izostane. U jednom razgovoru iz 1977. godine, kad je genealoški akcenat bio u potpunosti pomeren na istraživanje moći i njenog rasprostiranja, Fuko kaže:

čini mi se moć „uvek već tu“; da nikada nije „napolju“, da nema „margina“ za uskakanje onih koji s njom raskidaju. Ali to ne znači da treba prihvatiti neki nezaobilazni oblik dominacije ili neku apsolutnu privilegiju zakona. To što ne možemo biti „izvan moći“ ne znači da smo na svaki način uhvaćeni u zamku.⁴⁴

Rekavši, u *Volji za znanjem* (1976), da je moć svugde, Fuko nije ustvrdio da ona sve drži u šaci, nego da moć odasvud dolazi. I da se konstantno sreće s otporom, i da *tamo gde ima moći, ima i otpora*. Ali, ako moć nailazi na otpor, onda se ne može izbeći ni teza po kojoj otpor prethodi moći. U tome se sastoji neuhvaćenost u zamku, čime se, između ostalog, saopštava da mesto koje je ranije bilo označeno kao margina, sad, pod nazivom otpora, postaje atopično, upravo – prema izrazu iz *Arheologije znanja* – disperzirano, korelativno s onim da moć dolazi odasvud.

Time je potvrđena imanencija i moći i otpora, a zadržana je mogućnost suprotstavljanja. Radi toga se odustalo od prethodno proklamovanih čvorišta granice i margine. Kod Deride, pak, margina

⁴³ Foucault, M., “Cours du 7 janvier 1976”, p. 171 i 172.

⁴⁴ Foucault, M., “Pouvoirs et stratégies” (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 424-425.

nije celovit i suveren pojas, već je ona *ad hoc* projekcija rezerve, neophodna jednim delom zbog toga da bi se naglasilo ono što Fuko naziva *moгуćnošću uskakanja*, i drugim, bitnijim, da bi se razabrala pozicija heterogenog kao – suprotno Fukou – *rubna* (niti unutra, niti jednostavno spolja), a u isto vreme *otporna* na logocentričku apropijaciju. Uz to, lociranjem otpora na marginu razgrađuje se i logika binarnih opozicija kao osnovnog mehanizma dominacije ili, fukoovski kazano, moći. Naime, „ukoliko su forma opozicije i opozicionalna struktura metafizički, onda odnos metafizike prema njenom drugom ne može više biti opozicija“,⁴⁵ a tog odnosa nema ako ono drugo nije izvan, ili bar na margini.

Ne bi se trebalo pitati ko je u opisanom sučeljavanju odneo konačnu prevagu. Time bi se implicirala neophodnost da se jedan od takmaca koriguje prema onom drugom, što bi značilo da se ne radi o sukobu ravnopravnih aktera, iz čega bi izbio zaključak da polemike nije ni bilo. Polemike se, prema tome, ne mogu završiti pobedom ili porazom. Čemu onda njihovo vođenje? Hajdeger je izneo da *polemos* pušta da se ono što bivstvuje među sobom odeli i tako zauzme stav u svetu. Iz toga bi izišlo da cilj polemike nije eliminacija antagoniste i njegovog motrišta, nego diferenciranje izvornih nesvodivosti. Zato bi vredelo pozvati se na Levinasove reči po kojima je kontakt unutar hijazma sami modalitet susreta u filozofiji. Za Fukoov i Deridin susret, figura hijazma je margina, i to u dvostrukom smislu: kao borbena rezerva na koju se i jedan i drugi oslanjaju (samo što je opremaju drukčijim programskim načelima), ali i kao tradicijom zapostavljeno mesto ludila s kog se pruža pogled na celinu *Meditacija*. Tu se simetrija prekida, jer tek je jedan od njih prepoznao da zvanično isključeno ludilo ima i svoj skriveni depandans na teritoriji na kojoj ga ne bi smelo biti. Ipak, oba ta ukrštanja omogućila su da se genealogija i dekonstrukcija, nakon početnog afiniteta, u kontaktu razdvoje i tako verifikuju međusobne razlike. Po Levinasu,

⁴⁵ Derrida, J., *Éperons / Spurs*, Chicago UP, Chicago 1978, p. 116.

to je već vrlo dobro,⁴⁶ a zahtevati bilo šta više ili drugo značilo bi ne poznavati ono što mišljenje jeste.

LITERATURA

- Delez, Ž., *Pregovori*, Karpos, Loznica 2010.
- Derrida, J., *Écriture et différence*, Seuil, Paris 1967.
- Derrida, J., *De la grammatologije*, Minuit, Paris 1967.
- Derrida, J., *Dissémination*, Seuil, Paris 1972.
- Derrida, J., *Marges*, Minuit, Paris 1972.
- Derrida, J., *Éperons / Spurs*, Chicago UP, Chicago 1978.
- Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.
- Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, CZKD SSO, Zagreb 1975.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1991.
- Foucault, M., "Nietzsche, Freud, Marx" (1967), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Réponse à Sartre" (1968), In *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.
- Foucault, M., "Réponse à Derrida" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), In *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Cours du 7 janvier 1976" (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., "Pouvoirs et stratégies" (1977), In *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994.
- Foucault, M., *On the Government of the Living*, Palgrave, New York 2014.
- Fuko, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Mediterran, Novi Sad 2013.
- Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976.

⁴⁶ Završni pasus Levinasovog eseja o Deridi glasi: „Nećemo produžavati putanju jednog mišljenja na strani suprotnoj od one na kojoj se njegova reč diseminira. Smešna ambicija da se 'poboljša' jedan istinski filozof svakako nije deo naše namere. Ukrstiti put s njim već je vrlo dobro i to je verovatno sami modalitet susreta u filozofiji. Naglašavajući primordijalnu važnost pitanja koja je Derida postavio, hteli smo da iskažemo zadovoljstvo kontaktom u srcu hijazma“ (Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 89).

- Lorenzini, D., "Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault's Readings of Descartes' *Meditations*". *Theory, Culture and Society*, 0(0), 2021.
- Macherey, P., "The Foucault-Derrida Debate on the Argument Concerning Madness and Dreams", In *Foucault/Derrida Fifty Years Later* (ed. O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad), Columbia UP, New York 2016.
- Miller, J., *Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1993.
- Peters, B., *Žak Derida (Biografija)*, Karpos, Loznica 2017.

BRANKO ROMČEVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Security Studies

GENEALOGY AND DECONSTRUCTION

Abstract: In this paper, we explore the Foucault/Derrida debate on Descartes' First Meditation. In *Madness and Civilization*, Foucault argues that Descartes excludes madness from the meditative process and that this move is paradigmatic of the whole classicist era. Derrida, however, believes that Descartes only seemingly does so in order to satisfy the natural, non-philosophical attitude and that with the appearance of the Evil Genius (in the Second Meditation) qualified doubt begins and, with it, the affirmation of madness as a precondition for the emergence of a meditative subject. Derrida claims that Foucault did not make a simple oversight, but that his misunderstanding of Descartes means that he separates the *cogito* in the same manner that the classicist era separated and excluded madness. These few pages on Descartes, he believes, call into question the entirety of *Madness and Civilization*. Foucault, on the other hand, thinks that Derrida does not understand that the madness of the Evil Genius is simulated and that it is irresponsible to expect that these three pages on Descartes can discredit the remaining six hundred. Interestingly (and this is the topic of the second part of this paper), the similarities and differences between the Foucauldian archeology/genealogy and Derridean deconstruction are manifested through these two different approaches to the *Meditations*. The key for this can be found in the notion of the margin, which Foucault counts on when he thematizes the unconscious of knowledge (seen as being

emancipated through genealogical interventions) and which is determined by Derrida as the starting point for a deconstructive reversal. In the end, however, we will demonstrate that they conceptualize the margin differently and that this reveals the differences between their respective endeavors.

Keywords: madness, genealogy, deconstruction, margin

Primljeno: 22.2.2023.

Prihvaćeno: 25.5.2023.

