

Filozofski savjetnik

ČASOPIS ZA FILOZOFSKU PRAKSU · HRVATSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFSKU PRAKSU

SVEZAK Vol. I BROJ Br. I GODINA 2026 NAKLADNIK HUFP, Zagreb

FILOZOFIJA · FENOMENOLOGIJA · PRETHODNO PRIOPĆENJE

Stranost tela i strano telo:

Bernhard Waldenfels i Jean-Luc Nancy

Mladen Matić · *Filozofski fakultet, Sveučilište u Novom Sadu, Novi Sad*

Primljeno: 21. 4. 2026 · Prihvaćeno: 18. 5. 2026

SAŽETAK

Autor u radu analizira transformaciju poimanja tela u savremenoj francuskoj i nemačkoj filozofiji, fokusirajući se na koncepte stranog kod Bernharda Waldenfelsa i Jean-Luc Nancyja. U prvom delu rada, kroz Waldenfelsovu responzivnu fenomenologiju, razmatra se telo kao amblem stranog i mesto prvobitne afekcije (*pathos*). Analizira se distinkcija između relativno i radikalno stranog, te način na koji asimetrični odgovor na „udarac“ stranog redefiniše subjektivnost. Drugi deo rada posvećen je Nancyjevoj ontologiji tela kao mesta (*lien*) i njegove „ek-sistencije“. Poseban fokus stavljen je na koncept arealiteta i dekonstrukciju tela u delu *Uljez* (*L'Intrus*), gde se stranost ne pojavljuje samo kao spoljašnji fenomen, već kao konstitutivni element unutrašnjosti (to se vidi na primeru transplantacije). Zaključna razmatranja ukazuju na komplementarnost ova dva pristupa. Sa jedne strane, Waldenfels akcentuje responzivnost kao odgovor na strano, dok sa druge Nancy pokazuje da je samo postojanje suštinski izloženo stranosti, čime se subjekt uspostavlja kao „uljez“ u sopstvenoj koži. Iako u finesama različiti, ova dva autora se mogu čitati zajedno u pogledu nadopunjavanja međusobnih filozofskih horizonata.

KLJUČNE RIJEČI: Tijelo, strano, Waldenfels, Nancy, fenomenologija, uljez, ontologija

I. Uvod

Podeljenost na duh i telo dugo je bila boljka zapadne misli. Čini se da je Dekartova (Descartes) misao bio tome doprinela sa svojim uvideom o podeli sveta na *res cogitans* i *res extensa*. Toliko da se, skoro četiri stotine godina nakon objavljivanja *Meditacija o prvoj filozofiji* (*Meditationes de Prima Philosophia*), Huserl (Husserl) bavi rešavanjem problema koje su one postavile. U svakom slučaju, čini se da je podela na duh i telo, kasnije na um i telo, starija od Dekartove misli. Zaplovimo li kroz hrišćansku misao, isto ćemo otkriti. Nešto je drugačija stvar sa Aristotelovim *hilemorfizmom*, ali i kod Platona, telo je *tamnica* ili telo kao *okovi*.^{1*} Do danas, aporetičnost oko duha i tela u nekom smislu ostaje nerešiva. Najaktuelniji problem u datoj temi i dan danas je *problem uma i tela* (*mind and body problem*).

Unutar ove komparativne studije pokušaćemo telo da razumemo iz perspektive, pre svega, savremene fenomenologije. Kao što ćemo videti, način na koji je telo percipirano kod Valdenfelsa (Bernhard Waldenfels) ili Nansija (Jean-Luc Nancy) ima svoje temelje još u Ničeovoj (Friedrich Nietzsche) misli, o čemu će biti reči u nastavku rada. Telo, shvaćeno ničeanški, dolazi u fokus. Ne na način na koji treba da postane novi centar i izvorisite smisla i značenja, kako je to bio um ili razum pre, već na način na koji ono postaje nezanemareno i, štaviše, od suštinskog značaja. Jedan od razloga za to svakako ima uporište u *smrti Boga* i, samim tim, unutar decentralizacije subjekta, te odatle i razuma. Niče gotovo da se ruga kada piše svoju odu nosu, recimo: „A kako fina oruđa za promatranje imamo u našim osjetilima! Ovaj nos, na primjer, o kojemu još nijedan filozof nije govorio s uvažavanjem i zahvalnošću, zasad je čak najdelikatniji instrument koji nam stoji na raspolaganju“.² Dakle, sa ovom Ničeovom „odom nosu“ dolazimo na polje čulnosti.

Telo unutar savremene filozofije poprima različite oblike. unutar savremene filozofije shvatanje tela poprima različite oblike, međutim, presudno je da telo razumemo ne samo kao pasivnog recipijenta, u čulnom smislu, nego i aktivnog učesnika, te ono što mi jesmo. Konkretnije, kako ćemo videti u nastavku, iskustvo stranog me pogađa, udara me, upada u *moj svet*. Nema najave, nema prostora za pripremu. Unutar takvog iskustva, koje kao žaoka ubada *moju vlastitost*, ja moram da reagujem. Ta reakcija je pre svega telesna reakcija, čulna reakcija. Strano funkcioniše skoro kao

¹ „Zar pročišćenje nije upravo ono o čemu je u našem razgovoru već bilo reči – odvajanje duše od tela koliko je god to moguće [...] oslobođene od tela kao iz okova?“. Plato, *Phaedo* (trans. D. Gallop), Clarendon Press, Oxford, 2002, str. 12, 67c-d.

*Svaki prevod na srpski u tekstu je autorov ukoliko nije naglašeno drugačije.

² Nietzsche, Friedrich, „Sumrak idola“, u: Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola, Ecce Homo, Dionizovi ditirambi* (prev. D. Ljubimir), Demetra, Zagreb, 2004, str. 18.

ničanska aktivna sila na koju ja mogu da reagujem resantimanski ili nomadski, otvoreno. Nomadska reakcija od mene zahteva izloženost, *otvorenost*. Videćemo kako ta otvorenost može značiti doslovnu kod Nansija, ali i prenesenu kod Valdenfelsa. Ova dva autora na tome insistiraju na različite načine, ali ih to ne sprečava da budu čitani komplementarno.

II. *Valdenfelsova responzivna fenomenologija*

Strano ne može biti zatvoren sistem, niti pojam; ne može biti oivičeno, niti popločanom metodologijom otključano jednom zauvek. U tom smislu Valdenfels neiscrpno insistira na iskustvu.³ No, govor o iskustvu stranog nosi sa sobom bar dve implikacije: 1) strano je uvek individualno iskustvo, ono je uvek ono što mene pogađa na različit način od nekog drugog⁴ – nekom drugom nešto može biti strano što je potpuno suprotno u odnosu na ono što je meni strano, ili je meni nešto strano na drugačiji način, ili je meni pak nešto manje/više strano, itd.⁵; 2) samo „iskustvo“ unutar iskustva stranog nosi sa sobom veo mraka. Naime, iskustvo stranog ne treba mešati sa stranim iskustvom – pod uslovom da to strano iskustvo razumemo kao ono neodredivo iskustvo, kao iskustvo nečega što ne možemo dosegnuti: „Iskustvo stranog ne kazuje da postoji nešto što je nepristupačno, i što je suprotno onome što je pristupačno”.⁶ Drugim rečima, unutar iskustva stranog postoji fundamentalni ontološki zaokret koji odbija postojanje mogućnosti polaska iz mene samog. Konkretnije, nije reč o tome da je strano nešto što mi je još-nepristupačno, ili nešto što je nepristupačno u smislu Kantovih ideja, do čega svesno ne mogu dospeti. Stvar je u drugačijem pristupu. Da bismo razumeli ovaj principijelno drugačiji pristup, moramo da promenimo naočare zapadne metafizike kojima nam je pogled filtriran. „Iskustvo stranog jeste i ostaje forma iskustva i to samo u paradoksalnoj formi izvorne nepristupačnosti, odsutne prisutnosti”.⁷ Dakle, forma iskustva se menja u odnosu na tradicionalnu. Vrlo konkretno, da bismo uopšte mogli da obuhvatimo iskustvo stranog, moramo pokušati samo iskustvo razumeti drugačije. Valdenfels biva još konkretniji i razorniji: „Iskustvo stranog u striktnom smislu nije moguće, ono nije omogućeno ni putem moje

³ Upor. Valdenfels, Bernhard, *Topografija stranog* (prev. D. Prole), Stylos, Novi Sad, 2005, str. 17-59.

⁴ Upor. Prole, Dragan, „Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji“ u: Bernhard Valdenfels, *Topografija stranog*, Stylos, Novi Sad, 2005, str. 247-264

⁵ Valdenfels govori o *fasetama* stranog. Istražujući njegovu ksenologiju upravo ćemo videti da se strano pojavljuje na različite načine i u različitim kontekstima, da ono nije jednodimenzionalno, niti statično. Upor. Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog* (prev. D. Prole), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010, str. 9-16..

⁶ Valdenfels, Bernhard, *Topografija stranog*, str. 32.

⁷ Isto, str. 33.

vlastite inicijative, niti posredstvom opštih pravila”.⁸ Razlog za to leži duboko zakopan unutar same originalnosti ideje ovog bohumskog fenomenologa. Naime, kada me strano aficira, ono me aficira nespremno i u tome je njegova bit. Ako bih bio spreman na „udarac“ stranog, to bi na svojevrsan način već podrazumevalo ukidanje stranog – o čemu će biti reči kasnije.⁹

Postoji nekoliko stvari koje moramo obuhvatiti da bismo uvideli na šta nam Valdenfels ukazuje kada je reč o stranom. *Strano nije izjednačeno sa pojmom drugog*. Iako je drugost neophodna da bismo uopšte govorili o stranom, ona nije sinonim za strano, niti spada u istu kategorizaciju. Možemo reći da je svako strano već drugo, ali da ipak svako drugo nije po prirodi stvari već strano.¹⁰ Iako bismo mogli da kažemo da se u svakodnevnom govoru ova dva pojma koriste gotovo sinonimno, kao i da su tako i korišćeni kroz istoriju zapadne misli, ipak se moramo zapitati zašto Valdenfels grozničavo insistira na ovoj distinkciji. Upravo ovakva odsečna razlika jeste jedan od elemenata koji korespondira važnosti i briljantnosti ovog bohumskog fenomenologa. Uzmimo antonime pojmovima drugog i stranog: to su *isto* i *vlastito*. Upravo se već na polju jezika vidi problematika izjednačavanja ovih pojmova. Isto i vlastito nikako ne mogu biti sinonimi – povratno ni strano, ali ni drugo. I jedna i druga pozicija su *par excellence* fenomenološke u onom smislu u kojem i jedna i druga pozicija polaze od iskustva nečega konkretnog, polaze od primarnog pojedinačnog iskustva, na koncu, od mene samog. Dakle, nešto je *isto* poput mene i nešto je *drugo* od onoga što sam ja; nešto je moje, pripadajuće meni, moje *vlastito*, ali je i nešto strano *meni*.

Problematika sa izjednačavanjem drugog i stranog jeste srž u kojoj se strano ukida. Drugim rečima, kada izjednačim ova dva, ne ostavljam prostor za strano. Razlog tome je što odnos koji se formira između istog i drugog jeste svojevrsni utemeljitelj „onoga što jeste“. To se vidi kako kod Hegela, tako i kod Huserla (Edmund Husserl). Hegelovski primer koji savršeno ocrtava ovu tezu jeste, u principu, čitava *Fenomenologija duha*. Konkretnije, njegovo razumevanje *borbe za priznanje* u kojoj „ja“ ne postoji sem kroz drugog. Da bismo izbegli detaljno razlaganje Hegelove misli, usmerićemo fokus na primere koji se u datoj ili sličnoj formi mogu naći unutar *Fenomenologije*. Kada pratimo napredak duha od svesti do samosvesti, a kada požuda/žudnja dođe na teren, vidimo da je meni, kao subjektu, neophodno da ukinem drugo da bih se samouspostavio. Primeri mogu biti i vrlo banalni. Ja svoju nadmoć mogu uspostaviti tako što ću pojesti jabuku – dakle, jabuka će nestati, ja ću

⁸ Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, str. 94.

⁹ „Afekcija od strane drugog spopada nas kao *delatna stvarnost*, ona prethodi onim uslovima mogućnosti koja u transcendentalnoj filozofiji biva analizirana, putem sistema pravila ili kodova pobliže određena i napokon tehnički realizovana”. Isto.

¹⁰ Prole, Dragan, *Izazov stranog u respozivnoj fenomenologiji*, str. 258.

svoju glad utoliti – ja sam se ostvario kroz negaciju nečeg drugog. No, nevolja nastaje jer te jabuke zaista više nema. Ja onda moram pronaći drugu jabuku i tako u krug. Druga nevolja koja se pojavljuje tiče se činjenice da jabuka meni ne može da prizna moju nadmoć. Tu dolazimo do potrebe za nekim ko je u istoj poziciji u kakvoj smo mi – potrebna nam je druga samosvest koja će isto tako da pristupi meni kao što ja pristupam njoj i unutar koje ćemo se međusobno samopotvrđivati. Drugi je od fundamentalnog značaja da bih se ja potvrdio. Međutim, nekoliko problema izniče odavde. Meni je drugi potreban samo za sebe, ja direktno polazim od subjekta, od sopstvene svesti, od onog, ako hoćete, vlastitog, ali ne napuštam ga. Drugi je integralni deo mene samog upravo kao što sam ja integralni deo drugog. Drugim rečima, kroz pukotine ove sistematske teorije prosvetljava hladno svetlo egocentrizma, ali i redukcije drugog na puki alat, na sredstvo koje opravdava cilj. Naravno, branioci Hegela bi mogli reći da sam i ja taj drugi iz pozicije nekog drugog. Međutim, to ne menja prethodno rečeno, jer mi ne polazimo od pretpostavke da je problematično samo ono što je podređeno mom egocentrizmu, nego bilo kom – i ja mogu biti alat. Pored egocentrizma imamo i kontinuirani princip prisvajanja koji se oslikava na platnu insistiranja na *simetričnom* odnosu između mene i drugog. Hegel, vrlo konkretno, bezrezervno vidi problematiku unutar asimetričnog odnosa odakle i dolazimo do čuvene priče o gospodarenju i robovanju: „On će [pojam priznanja], pre svega, pokazati stranu nejednakosti obeju samosvesti ili izlaženje sredine u ekstreme koja se, kao sredina, protivstavlja kao što čine ekstremi, i jedan jeste samo ono što je priznato, drugi samo ono što priznaje”¹¹ Kada govorimo o Hegelu, teško da imamo prostor za pojavljivanje stranog onako kako je to Valdenfels zamislio.

Huserl je Valdenfelsu bio neiscrpan izvor; ako bismo bili gotovo patetični, mogli bismo reći da Valdenfels mnogo toga duguje Huserlovoj misli. No, iako je napravio korak dalje od Hegela, te se odmakao od systemske misli idealističkog filozofa, Huserl i dalje nije pobegao asimilaciji stranog. Pogled treba usmeriti na pozno stvaralaštvo tvorca fenomenološke metode – pre svega na *Kartezijanske meditacije* i *Krizu evropskih nauka*. U tim delima Huserl se na ovaj ili onaj način bavi stvarima koje su od suštinskog značaja za zahvatanje stranog. Za Huserla filozofija mora pretendovati na to da postane stroga nauka, dok za bohumskeg fenomenologa to postaje neprihvatljivo: „Njemu [Valdenfelsu] je od početka bila neprihvatljiva linija interpretacija Huserlove fenomenologije koja je bila dominantna u Nemačkoj i to pre svega zbog svoje saznavno-teorijske

¹¹ Hegel, G.V.F., *Fenomenologija duha* (prev. N.M. Popović), BIGZ, Beograd, 1986, str. 114.

usmerenosti“.¹²Razlog tome se već može iščitati i iz njegovog, možda najpoznatijeg dela, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*. Klasično fenomenološko pitanje „kako“ Valdenfelsu nije dovoljno. Ili, preciznije, unutar tog „kako“ mora postojati i pitanje „zašto“. U tom smislu pojam motiva nikako nije zanemarljiv jer je integrisan u samu fenomenologiju stranog. S tim u vezi će ovaj bohumski fenomenolog i izjaviti da mu je separata fenomenologija strana, misleći na nemogućnost odvajanja fenomenološkog mišljenja od konteksta, istorijskog događanja ili onog „ovde i sada“.¹³Fenomenologija ne može izmaći raljama svakodnevnog života, a to ide mimo naučnog mišljenja *per se*. Problem sa Huserlom, koji je mnogo konkretniji, leži u već navedenoj V meditaciji i to unutar Huserlovog pristupa stranom.

Ukratko, Huserl je od suštinskog značaja za *differentia specifica* drugog i stranog. Usmerimo li fokus još preciznije i upustimo se u čitanje V meditacije – kojoj je Huserl posvetio najviše vremena – uvidećemo zašto je tako značajan Valdenfelsu. Huserla interesuje kako se u meni oblikuje *drugi ego*; šta da radim kada dođem u komunikaciju sa drugom svešću koja ima iste *moćnosti* kao i ja: „Moramo da shvatimo kako se u meni oblikuje, u kojim intencionalnostima, u kojim sintezama, u kojim motivima smisla. Pod imenom saglasno iskustvo stranog verifikuje se drugi kao postojeći, pa čak i na svoj način kao on sam“.¹⁴Naravno, na pitanje koje se tiče komunikacije sa stranim, odgovor je *redukcija*. Međutim, ova krajnja meditacija nam osvetljava Huserlovu doslednost stavu o *početniku u filozofiranju*. Fenomenološka redukcija nam nije dovoljna, potrebna nam je novovrsna *epoche*.¹⁵Šta je ono što se redukuje? Šta je ono što se stavlja u zagrade i isključuje i zbog čega je ova *epoche* različita i nova u odnosu na ono što je tvorac fenomenološke metode prethodno radio? Pravac suspenzije je ono što se razlikuje. Drugim rečima, klasični Huserl pretenduje da suspenduje sva važenja koja se tiču onoga nad čim se vrši redukcija. Huserl iz V meditacije redukuje upravo sve ono što mi nije vlastito, redukuje upravo ono o čemu ne znam apsolutno ništa. U tom smislu, Huserl ovde ide *via negativa* da bi otkrio šta se nalazi u okvirima „pristupačnosti onog nepristupačnog“. Ovaj, naizgled, paradoksalni pristup stranom ima veze sa time da ja „uočavam da nešto ne uočavam, postaje mi jasno da mi je ponegde pristup uskraćen“.¹⁶Dakle, redukcijom stranog može se napraviti razlika između stranog i vlastitog. Ako znam da stavljam u zagrade sve ono što ne uočavam, onda mi slika postaje jasnija. Postupak redukcije na vlastito Huserl naziva pojmom *zasenčenja stranog* (*Verblendung*).

¹² Prole, Dragan, *Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji*, str. 250.

¹³ Isto, str. 251.

¹⁴ Huserl, Edmund, *Kartezijske meditacije* (prev. D. Prole), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2020, str. 202.

¹⁵ Matić, Mladen, *Antropologija stranog: Niče i Kami*, Završni rad, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 2024, str. 15.

¹⁶ Huserl, Edmund, *Kartezijske meditacije*, str. 235.

Kroz postupak zasenčenja, kroz takvu intencionalnost, otvara se novi smisao bivstvovanja koji se dà konstituisati kao ogledanje u vlastitom Ja: „U toj istaknutoj intencionalnosti konstituiše se novi smisao bivstvovanja, koji prekoračuje moj monadički ego u svojoj samosvojnosti, tako da se ego ne konstituiše kao Ja-sam, nego kao ego koji se ogleda u mome vlastitom Ja, u mojoj monadi”.¹⁷ Dakle, za Huserla, drugi se pojavljuje u okviru onoga što on naziva *alter ego* (drugi Ja). Tu niču sve nevolje. No, da bismo razumeli odakle sve nevolje, prvo moramo da razumemo da Huserlu zasenčenje stranog nije bilo dovoljno: „Zasenčenjem stranog nije pogođen moj celokupan fizički život, tj. život psihofizičkog Ja, a u njemu moj život koji iskušava svet, dakle nije pogođeno moje stvarno i moguće iskustvo stranog”.¹⁸ Da bi otišao korak dalje, potreban mu je jedan graničan pojam: *analoška aprezentacija*. „Sve i da se samo zadržimo na pojmovima, ako se malo udubimo u iste, ne bi trebalo da nam bude komplikovano da zahvatimo ovaj pojam. Naime, ideja analoškog ili ideja analogije podrazumeva par i uparivanje, podrazumeva poređenje, podrazumeva drugog. Aprezentacija pak podrazumeva nekakvu „sa-prisutnost” ili „oprisućenje”. Stoga, analoška aprezentacija se tiče upravo mog doživljavanja drugog kao da mi nije stran”.¹⁹ U narednom koraku Huserl uključuje pojam tela i čuvenu razliku između *Leib* i *Körper*, kao i pojam *kinestezija*. Međutim, već se odavde može naslutiti u čemu je problem, a kako ovaj rad nije direktno posvećen Huserlu, mi ćemo se na ovom mestu zaustaviti i istaći problem.

Fokusiravši se na pojam alteracije kod Huserla – drugog uvek posmatram kao drugi Ja – postavlja se pitanje: gde je tu zapravo Drugi? Drugim rečima, ima li mesta za stranca unutar Huserlove metode s obzirom na to da se drugi ne dà ispetljati iz zamke asimilacije? Ako drugog posmatram kao sebe, ja drugog ni ne vidim; on/ona u potpunosti postaje utopljen u mene samog:

Huserlovom pan-optičkom posmatraču Valdenfels sučeljava distanciranog posmatrača što svet pristaje da gleda samo iskosa [...] Iskošen je onaj pogled koji nije centriran i utemeljen niti na subjektivnosti niti na nekoj transsubjektivnoj instanci. Njegovo odustajanje od utemeljenja potiče iz potrebe da „životni svet“ zaista ostane životni, tj. da se u njemu ne prikrivaju asimetrije i ireverzibilnost svakidašnjih socijalnih situacija.”²⁰

Huserlov, kako Prole naglašava u prethodnom citatu, panoptički posmatrač jeste savršena metafora upravo da pokažemo na šta ciljamo kada problematizujemo ovog tvorca fenomenološke metode. Drugim rečima, Huserlov subjekt je i dalje u središtu; i dalje sve što posmatra, posmatra sa

¹⁷ Isto, str. 206. Upor. Matić, Mladen, *Antropologija stranog: Niče i Kami*, str. 16.

¹⁸ Huserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije*, str. 213.

¹⁹ Matić, Mladen, *Antropologija stranog: Niče i Kami*, str. 17.

²⁰ Prole, Dragan, *Izazov stranog u respozivnoj fenomenologiji*, str. 253.

određene pozicije moći, i dalje asimiluje. Pogled iskosa se tiče upravo prihvatanja periferije i prihvatanja slepe mrlje i one, ako ćemo ostati u okvirima iste metafore, tame koju Fuko (Foucault) toliko priželjkuje²¹. Pečat stranog se direktno ispostavlja kroz nemogućnost da se strano poistoveti sa drugim.²² S tim u vezi, samo pokazivanje stranca kao mog *alter ego* već po sebi predstavlja problem.

Nesvodivost stranog na drugo ne može se razumeti ukoliko ne uvedemo razliku po kojoj je Valdenfels autentičan mislilac stranog: *radikalno* i *relativno* strano. Već se iz samih pojmova može naslutiti o čemu je reč. Relativno strano je ono što nam nije baš u potpunosti strano. Drugim rečima, relativno strano se može u određenoj meri prisvojiti i ono je neizostavno iz svakodnevnog života. Međutim, relativno strano nije problematično Valdenfelsu, pa se njime on toliko ni ne bavi.²³ Dobar primer za relativno strano jeste strani jezik. Mi ga nikada ne možemo u potpunosti prisvojiti, nikad se ne može u potpunosti izjednačiti sa maternjim jezikom niti ga prevazići; dakle, on ostaje uvek na određenoj distanci. Takođe, koliko god usvajali strani jezik, on našim usvajanjem ništa ne gubi.²⁴ No, stvar je potpuno drugačija sa radikalno stranim. Kada Valdenfels govori o stranom on najčešće govori upravo o ovoj formi stranog.

*Radikalnom označavam onu stranost za koju je karakteristično da se ne svodi na vlastito, niti može biti uklopljena u celinu, pa je dakle u tom smislu i ireduktibilna. Takva radikalna stranost pretpostavlja da takozvani subjekt nije gospodar samog sebe i da se u granicama drži svaki poredak koji "postoji" a uvek bi takođe mogao biti i drugačiji. U svojoj radikalnoj formi stranost kazuje da je sopstvo na izvestan način izvan samog sebe i da je svaki poredak okružen senkom izvan-rednog.*²⁵

Ireduktibilnost radikalno stranog nam govori već mnogo toga. Ono postoji sve dokle god ga ne pokušamo usisati u ono što je vlastito. Drugim rečima, čim napravimo korak ka radikalno stranom, ono nam izmiče. Čak i u momentu asimilacije ono na jedan svojevrsan način izmiče; u trenutku prisvajanja ono gubi svoju stranost i mi svakako nemamo „ono strano“. Ukoliko se podsetimo Valdenfelsove provokativne teze sa početka rada – da iskustvo stranog u principu nije ni moguće – sad bi trebalo da nam postane jasnija. Dakle, ukoliko iskustvo razumem kao nešto što biva obogaćeno tako što sve oko sebe prisvajam, *iskustvo* stranog u toj formi nije moguće jer strano ne obitava u okvirima takvog iskustva. Brilljantnost ovog bohumskog fenomenologa leži, između

²¹ „Puno svetlo i pogled nadzornika bolje zarobljavaju nego tama koja je, konačno, štitila. Vidljivost je klopka“. Fuko, Mišel, *Nadžirati i kažnjavati* (Prev. A.A. Jovanović), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1997, str. 195.

²² Prole, Dragan, „Strano kao pokretač filozofiranja“, u: Bernhard Valdenfels, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010, str. 154.

²³ Isto, str. 158.

²⁴ Prole, Dragan, *Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji*, str. 259.

²⁵ Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, str. 125.

ostalog, u pomirenju vlastitog i stranog. Međutim, to pomirenje ne znači niti njihovu sintezu, niti njihovo približavanje; znači upravo suprotno: izmicanje. „Njegova posebnost [posebnost pomirenja] se sastoji u pokušaju za koji pomirenje nipošto ne znači i harmonizovanje, nego u sebi zadržava napetost između vlastitog i stranog. Takvu vrstu pomirenja mogli bismo označiti kao *asimetrično pomirenje*. Iz ovog pomirenja ne proističe bilo kakav oblik sinteze, budući da se ono začinje u odnosu čije strane se međusobno ne primiču nego, naprotiv, izmiču jedna drugoj“.²⁶ Gotovo da na delu imamo paradoks pomirenja, ali to je paradoks samo ukoliko gledamo očima Zapadne tradicije. No, upravo u ovom pomirenju leži *responzivnost* fenomenologije koja uokviruje Valdenfelsovu misao. Asimetričnost, pored različite „talasne dužine“ i heterogenosti između vlastitog i stranog, podrazumeva – da bi sve ovo funkcionisalo – i neodbacivanje vlastitog. Momenat responzivnosti, kao momenat odgovora i odgovornosti, tiče se upravo izlaska iz vlastitog, kao davanja svojevrsnog odgovora na afekciju stranog. Međutim, taj izlazak ne znači da vlastito više ne postoji, nego da je izgubilo svoju povlašćenu egocentričnu (ili bilo koju centričnu) sliku o sebi.²⁷ Borba protiv centrizma bilo koje vrste, a u ovom slučaju pre svega egocentrizma, ne sme se završiti ksenocentризmom: „Svet u kojem bi svi bili stranci ne bi bio ništa bolji od sveta u kojem se stranost prisvaja, podređuje i poništava“.²⁸

III. *Mesto tela u fenomenologiji stranog*

Telo, fenomenološki gledano, nije nova tema. Štaviše, sa Merlo-Pontijem (Merleau-Ponty), telo je došlo u žižu interesovanja. U tom smislu, Valdenfelsovo interesovanje za francusku fenomenološku struju opravdava ovu zapitanost koja se tiče mesta tela u fenomenologiji, ali i mesta tela uopšte. No, već smo spomenuli da je telo bilo do velikog interesovanja i za oca fenomenologije. Huserlov doprinos fenomenologiji tela je više nego značajan. Referisali smo na važnost *kinestezija* i odnosa *Leib* i *Körper*. No, i Valdenfelsu je telo važno, ali upravo zbog svega o čemu smo govorili u prethodnom poglavlju. Naime, mesto afekcije, mesto „udara“ stranog, jeste moje telo. Momenat u kojem Valdenfels kaže da me strano pogađa pre nego što mogu da reagujem, da me „snalazi“ poput toga da znam da me neko posmatra, a da nemam direktnu potvrdu, bez mogućnosti ikakve pripreme:

²⁶ Prole, Dragan, *Strano kao pokretač filozofiranja*, str. 159.

²⁷ „Osnovni napor responzivne fenomenologije sastoji se u raskidu sa duhovnim centrizmom svake vrste, što u sebi uključuje i prekid sa tradicijom kodiranja stranog putem kulturno superiornog gospodara“. Prole, Dragan, *Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji*, str. 262.

²⁸ Isto, str. 262-263.

[N]e postoji svet u kojem bi bili u potpunosti kod kuće i ne postoji subjekt koji bi uvek bio gospodar u vlastitoj kući. Ta vrsta „sumraka idola“ konfrontira nas sa radikalno stranim, koje prevazilazi sve napore prisvajanja koje im se suprotstavljaju, kao u slučaju stranog pogleda, koji nas pogađa pre nego što smo se na njega pripremili.²⁹

Prvi deo citiranog iznad nam je posebno interesantan: *Ne postoji svet u kojem bismo u potpunosti bili kod kuće, niti postoji subjekt koji bi uvek bio gospodar u vlastitoj kući.* Ova rečenica je ilustrativna za čitav Valdenfelsov projekat. Pre nego što krenemo u konkretnu analizu, treba skrenuti pogled na modalnost unutar ovih rečenica. Naime, bohumijski fenomenolog ne govori samo o onome što je ovde i sada, ne govori o onome što „jeste“, nego govori i o onome što „može biti“. Fenomenološki gledano, Valdenfelsovo je interesovanje smešteno u specifičnost ontologije. Zbog čega je ovo važno i zašto nije slučajno? Zastanemo li ovde, uputićemo se u dubinu ove kompleksne misli. Naime, fenomenologiju stranog ne interesuje da pokaže problematičnost datih struktura koje tretiraju strano na različite „pervertirane“ načine, te onda da pokaže da to baš i ne treba tako ili da nije tako. Ne, Valdenfels ide korak dalje i pokazuje da ne postoji ni uslov mogućnosti za *potpuno gospodarenje u svojoj kući, niti da može postojati svet u kojem bismo u potpunosti bili kod kuće*, statično vezani u finalnom svetu. U tom smislu je blizak Ničeovom *nomadskom subjektu*.³⁰ Valdenfelsove oči uprte su u kosmopolitsku mantru da je *čovjek građanin sveta*. Koliko god ideja građanina sveta u svojoj srži imala možda i plemenite intencije, čini se da je popločala put za različite forme kolonijalizma, te da je čovek, najčešće *beli i Zapadni*, nosio svoj svet sa sobom koji je *nametao* i kojim je *asimilovao*, sve druge svetove – od antike pa sve do danas³¹. Upravo unutar date tradicije u kojoj imamo *iluminaciju razuma* i *dominaciju subjekta*, Valdenfels unosi nemir. Međutim, treba naglasiti da: „[s]tranost ne gasi sve ono što se u našoj novovekovnoj tradiciji zove 'subjekt' i 'racionalnost', ali ih vodi ka uvidu da niko nije u potpunosti kod sebe samog, te da niko u svom svetu nije u potpunosti kod kuće“.³² Ono što je važno zahvatiti jeste, već pomenuto, neukidanje datih odrednica – *subjekt, racionalnost, Ja, vlastito* – već jedan, usudićemo se reći, kritički pogled *iskosa* i na same odrednice. Jer, konfrontiranjem sa stranim i sam postajem stranac, stoga ni date odrednice nisu više iste, a pogotovu, sad već očigledno, nisu statične.³³

²⁹ Valdenfels, Bernhard, *Topografija stranog*, str. 11.

³⁰ Nomadski subjekt nije direktno Ničeova kovanica, ali je on nesumnjivo utemeljitelj date ideje. Pojam koji on bira jeste *bezdomništvo* ili *bežvličnost*. Sam pojam nas vodi ka tome šta je nomadski subjekt. Onaj koji se kontinuirano kreće, onaj koji nema svoj centar, koji nema svoj *dom*. Up. Niče, Fridrih, *Vesela nauka* (prev. M. Tabaković), Dereta, Beograd, 2015, af. 377.

³¹ Up. Drury, Shadia, B. *Chauvinism of the West. The Case of American Exceptionalism*, Palgrave Macmillan, Cham, 2024.

³² Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, str. 135.

³³ Valdenfels, Bernhard, *Topografija stranog*, str. 10.

Čitava prethodna priča nam je važna da bismo odredili mesto i ulogu tela unutar fenomenologije stranog. Telo, za Valdenfelsa predstavlja neksus različitih veza koje upućuju na datu desubjektivaciju: „telo se pokazuje upravo kao amblem stranog. Stranost započinje kod mene samog ili ne znači mnogo. Takozvani subjekt gubi svoje središnje mesto ukoliko se prikaže kao *telesni subjekt*“.³⁴ Telo kao amblem stranog, ili, ako hoćete, nosilac stranog, predstavlja u sebi princip desubjektivacije. Razlog tome je, kako smo već i spomenuli, tradicionalni fokus na subjekta, koji, sa fokusom na telo, biva anuliran. Kada bismo govorili o telu, uvek bismo o njemu govorili kao o nekakvom dodatku, ili, ako bismo govorili o telu, u tradicionalnom smislu, očekivalo bi se da govorimo o još nečemu, jer se o samom telu ne može govoriti. Odustajanje od tela kao nečeg uzgrednog i dodatnog vidimo već kod Ničea.³⁵ Niče kaže: „Ali onaj koji se probudio, koji zna nešto, kaže: telo sam i samo telo, i ništa drugo sem toga; a duša je samo reč za nešto na telu. Telo je veliki um, jedinstvo u množini, rat i mir, stado i pastir“.³⁶ Upravo momenat ujedinjenja suprotnosti koje Niče nabraja, tiče se i pozicije tela na kojoj Valdenfels insistira, što će nam biti i od suštinskog značaja za Nansija kasnije: telo kao jedinstvo u mnoštvu, ujedno rat i mir, stado i pastir, na koncu, kao mesto *hijazme* vlastitog i stranog. Drugim rečima, telo je amblem stranog, ne zato što je ono aficirano od strane stranog, već što se u toj afekciji i samo pokazuje stranim (kao što smo već spomenuli, iskustvo stranog me tera da i sam postanem stranac). Tome odgovara stav da ne postoji subjekt koji je potpunosti gospodar u sopstvenoj kući. Taj stav se može nalepiti na sve ono što se tiče iskustva stranog (etnički, nacionalni, verski, i drugi momenti). Međutim, ovaj stav se, pre svega, odnosi na telesnost, odnosno, telesnost sama već postulira ovaj *desubjektivajući* stav: „[Č]im zauzmemo stanovište tela i pođemo od telesnog sopstva koje „nije gospodar u sopstvenoj kući“, Drugi se pojavljuje kao saizvoran (co-original) sa mnom i u izvesnoj meri kao raniji od mene samog“.³⁷ Drugim rečima, telo postaje teren za odlazak korak unapred u odnosu na Huserlovu misao o alteraciji, te samim tim, i prevazilaženje klasičnog egocentrizma.³⁸ Razlog tome je upravo momenat gde se Drugi pojavljuje kao saizvoran meni samom, a ne kao *drugi ja (alter ego)*. U tom smislu, Valdenfels se odmiče od intersubjektivnosti i naslanja se na *intertelesnost* koju postulira Merlo-Ponti.³⁹

³⁴ Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, str. 14.

³⁵ Valdenfels, Bernhard, *The Question of the Other*, The Chinese University of Hong Kong, 2007. str. 80.

³⁶ Niče, Fridrih, *Tako je govorio Zaratustra* (Prev. R. Herman), IP knjiga, Beograd, 2001, str. 26.

³⁷ Valdenfels, Bernhard, *The Question of the Other*, str. 94.

³⁸ Isto.

³⁹ Isto.

„Pre nego što filozofi pokušaju definisati status našeg tela, mi smo sa njim već upoznati. [...] Ne samo da živimo u svom telu, već ga koristimo i kao primarni instrument“.⁴⁰ Naše primarno iskustvo nas samih jeste naše telo, naši osećaji, različite afekcije, a onda, povratno, i telesne reakcije. No, nije da mi kroz naše telo znamo samo naše telo, već to isto telo koristimo i u komunikaciji sa svetom, ono nam, tako reći, služi za nešto. No, upoznatost sa telom nosi osećaj vlastitosti, međutim, taj osećaj relativno brzo bleđi. Nailazimo na aporetičnost u pogledu određenja vlastitosti tela još od Dekartove filozofije. „Ali ostaje dvostruki problem: kako opravdati činjenicu da se određeno fizičko telo naziva mojim sopstvenim telom (*corpus meum*), i kako utvrditi da li postoje druga tela koja su oživljena drugim umovima“.⁴¹ Subjektivno fokusirana misao ne opravdava mogućnost afekcije sa strane, na kraju krajeva, teško da opravdava mogućnosti intersubjektivnosti u bilo kakvoj formi. Vlastitost bleđi u trenucima kada ne mogu da priznam strano, a da ga ne prisvojim. „Ironija je u tome što je naše telo istovremeno i skriveno i otkriveno. Naše telo se pojavljuje kao nešto odvojeno od nas samih, iako nam u izvesnoj meri pripada, barem onda kada zbog njega trpimo“.⁴² Dvostruka karakteristika tela predstavlja enigmu za misao koja gleda sve kroz potrebu otkrivanja i prisvajanja. No, za bohumskog fenomenologa ta karakteristika sasvim sigurno ne nosi sa sobom nikakav vid negativnosti. Štaviše, bez aficiranosti, telo teško da bi moglo da prikazuje sopstvenu karakteristiku vlastitosti:

*[S]ve što se pojavljuje kao nešto treba opisati ne jednostavno kao nešto što prima smisao, već kao nešto što izaziva smisao, a da samo još nije smisleno, ali ipak kao nešto čime smo dotaknuti, aficirani, podstaknuti, iznenađeni i u izvesnoj meri narušeni. Ovo zbivanje nazivam pathos, Widerfahrnis ili af-fekt, sa crticom kako bi se naglasilo da se nešto čini nama.*⁴³

Kroz definiciju *pathosa* dobijamo ono što je konstitutivno za fenomenologiju stranog, a to je da *žao*ka stranog uvek dolazi spolja, uvek nas pogađa. Ono što me pogađa, ja osećam, odatle potreba za *pathos*-om, a af-fekt umesto afekta nam govori da se nešto ne zbiva unutar nas, a da prethodno nismo pogođeni spolja. Valdenfels će u jednom trenutku reći da bivanje izloženim i aficiranim od strane stranog liči na *nesvesno* u psihoanalizi upravo zato što ta afekcija „ne zavisi ni od našeg znanja

⁴⁰ Isto, str. 78.

⁴¹ Isto, str. 81.

⁴² Isto.

⁴³ Isto, str. 85.

ni od naše volje, tj. od naše svesti, već je povezana sa našim telom. Područje našeg tela obuhvata sve ono što se zaista tiče mene, a da nije učinjeno od strane mene”.⁴⁴

Za Valdenfelsa telo predstavlja, kao i za Merlo-Pontija, hijazmu vidljivog i nevidljivog. Primer koji se koristi je isti i kod jednog i kod drugog: primer kada moja šaka dodiruje moju drugu šaku, gde telo ostaje i ono koje dodiruje (ono koje istražuje, ono meni poznato i vidljivo) i ono dodirnuto (ono koje treba istražiti, meni nepoznato i nevidljivo).⁴⁵ Druga čula nisu pošteđena. Kada gledam stare fotografije sebe ja doživljavam vremensku i prostornu diletaciju, daljina i blizina bivaju isprepletane; kada slušam sebe na audio snimku, ja bivam iznenađen i nemoguće mi je da napravim direktnu refleksiju.⁴⁶ Drugim rečima, ja se kontinuirano upoznajem, ja sam kontinuirano sebi *polu-stran*. „Naše telo je upravo istovremeno i jedno i drugo: ono koje vidi i ono koje je viđeno, ono koje čuje i ono koje je čuto, ono koje dodiruje i ono koje je dodirnuto, ono koje se kreće i ono koje je pokrenuto”.⁴⁷

IV. *Telo u Nansijevoj misli*

Telo kao mesto odnosa spram stranog nije samo deo Valdenfelsove misli. Nansi je jedan od onih koji tu tezu zastupaju, takođe. Njegova kontinuirana opsesija telom, na način na koji ga opседа, razumljiva je i iz perspektive da je Žan-Lik Nansi živio svoju filozofiju. Pogotovo kad je reč o njegovom delu *L'Intrus(Uljez)*, tu jasno možemo videti kako je osnov njegove misli njegov sopstveni život. To je bitno i zbog onog motiva o kojem smo govorili u kontekstu fenomenologije stranog. Fenomenološko pitanje „kako“ nije dovoljno – važni su kontekst, mesto, istorija – potrebno je „zašto“. No, pitanje je da li bismo Nansija mogli da smestimo u zagrade fenomenologije, a pitanje je koliko je to uopšte i važno. Ukoliko pratimo Nansijevog mentora Pola Rikera (Paul Ricœur), onda je fenomenologija nakon Huserla zbirka jedne jeresi.⁴⁸ Teško da je to tako i teško da bismo danas mogli govoriti o fenomenologiji da nije bilo navedenih jeresi. U svakom slučaju, Nansi pripada čuvenoj francuskoj struji koju nije lako odrediti, a čijim određenjem bi on sam izgubio smisao. Tako se

⁴⁴ Isto, str. 86.

⁴⁵ Isto, str. 88. & Merlo-Ponti, Moris, *Vidljivo i nevidljivo* (Prev. K. Bojanović), Akademska knjiga, Novi Sad, 2012, str. 142.

⁴⁶ Isto, str. 88-89.

⁴⁷ Isto, str. 89.

⁴⁸ „Što se tiče delova njegovog [Huserlovog] rada gde je metod efektivno primenjen, uglavnom u rukopisima, ne pokazuje se jedno homogeno delo sa jednim smerom orijentacije. Huserl je na svom putu napustio sve pravce u kojima se kretao. Ovo je slučaj do te mere da je u širem smislu fenomenologija kako zbir Huserlovog rada, tako je istovremeno i zbir jeresi koje iz njega proističu.” Ricœur, Paul., *Husserl. An Analysis of His Philosophy* (Trans. E.G. Ballard), Northwestern University Press, 1967, str. 4.

neretko svrstava kako u fenomenologiju, tako i u poststrukturalističku misao. Bilo kako bilo, Nansijeva relevantnost je nepobitna.

Telo za Nansija nije masa, nije nešto što jednostavno upotpunjuje prazan prostor koji, eto, služi da se upotpuni. U tome je Nansijeva nukleus čitave njegove ontologije. Reč je o tome da telo postaje kritički element subjektivnosti, kroz ključ hipoteze da telo nije objekt, niti nekakav puki biološki organizam; ono nije ni *fundamentum* u klasičnom smislu te reči, odnosno, ako ćemo se izraziti novovekovnim jezikom, ono nije supstancija:

Tela nisu neka vrsta punoće niti ispunjenog prostora (prostor je svuda ispunjen): ona su otvoren prostor, što podrazumeva, u izvesnom smislu, prostor koji je pre prostran/protegnut nego prostoran, što bi se, takođe, moglo nazvati i mestom (lieu). Tela su mesta postojanja i ništa ne postoji bez mesta, jednog tamo, jednog „ovde“, jednog „ovde je“ za nešto određeno. Telo-mesto nije ni puno ni prazno, jer nema ni spoljašnjost ni unutrašnjost, kao što nema ni delove, ni celinu, ni funkcije, ni svrhu. Ono je, takoreći, u svakom smislu acefalično i afalično. Ipak, ono je koža, savijena, presavijena, razmotana, umnožena, uvučena, izvrnuta, otvorena, izmičuća, prožeta, rastegnuta, opuštena, uzbuđena, uznemirena, vezana, odvezana. Na te i na hiljade drugih načina telo stvara prostor za postojanje (ovde nema „apriornih formi opažanja“, nema „tabele kategorija“: transcendentalno prebiva u neodređenoj modifikaciji i prostranoj modulaciji kože).⁴⁹

Dakle, tela su mesta postojanja, a to znači mesta *per se*. Nansi pokušava da nam pokaže da je sve ono što se ticalo tela tokom razvoja zapadne metafizike – gde je telo ili uzgrednost ili mu treba nešto dodatno da bi se o njemu uopšte govorilo – u direktnoj oprečnosti sa samim telom. On je vrlo direktan: kaže da je ontologija tela upravo ontologija kao takva.⁵⁰ Telo je, u krajnjem, diskurs u kojem se presecaju oblici postojanja. No, ponovićemo, telo nije nova zamena za esenciju ili podmet. Iako to može biti intuitivno iz prvog dela citiranog mesta, skrenemo li pogled na kraj datog citata, uvidećemo jasnu aluziju na Kanta, ali i na bilo kakav statični, metafizički pristup koji insistira na praćenju pravila. Ovaj francuski mislilac kategorički odbija kategorije, odbija forme opažanja kao suštinski određujuće, ali što je najvažnije, on kaže da *transcendentalno prebiva u neodređenoj modifikaciji i prostranoj modulaciji kože*. Drugim rečima, uslovi mogućnosti iskustva smešteni su u samu materijalnost kože, ali je od suštinske važnosti ova neodređena modifikacija i prostrana modulacija. Upravo odavde dobijamo odgovor zašto se neko kao Nansi ne libi da koristi pojam *ontologije*. Sam pojam ontologije dobija drugačije značenje; Nansi ga pervertira i izvrće, ako hoćete, dekonstruiše i daje mu

⁴⁹ Nancy, Jean-Luc, „Corpus“ in: Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Tran. R.A. Rand), Fordham University Press, New York, 2008, str. 15.

⁵⁰ Isto.

novo ruho. Za razliku od Hajdegera (Heidegger) koji taj pojam menja, Nansi, ničanski, bira da obgrli taj pojam i da mu da suprotno značenje od klasičnog. Sam taj pristup, a iz ovako shvaćenog tela, Nansiju otvara prostor „za činjenicu da je suština postojanja u tome da bude bez ikakve suštine”.⁵¹ Ontologija se bavi pitanjem bića, samo to biće više nije ono biće koje je po sebi u saodnošenju sa bitkom ili ono koje zahteva nekakvu dublju ili višu suštinu. Biće Nansijeve ontologije pretenduje na *otvorenost*. To je još jedan pojam na kojem ovaj francuski filozof insistira. Kontrarno konvencionalnom stanovištu gde su tela poput ljuštura u koje su smešteni organi, gde bi koža bila opna, Nansi insistira na tome da su tela *otvoreni prostori*. Ta otvorenost je, kako ćemo videti, figurativna u ontološkom smislu, ali i doslovna. Zanimljiv je i desubjektivšući momenat koji Nansi ovde gotovo da ne eksplicira. Kada kaže da je telo acefalično (bez glave) i afalično (bez falusa), Nansi govori o tome da telo nema fundirani centar upravljanja. Bezglavo telo ne biva upravljano razumom, subjekt biva dekonstruisan. Afalično telo ide s onu stranu moći i identiteta.

Uz prethodno rečeno, egzistenciju tela Nansi naziva „ek-sistencija”.⁵² Crtica koja se pojavljuje od krucijalnog je značaja. Egzistirati znači istovremeno postojati, ali i izlaziti iz sebe; znači da je telo mesto gde biće, uslovno rečeno, izlazi napolje (*exsistere*). Upravo kroz taj izlazak telo konstantno biva izloženo i protegnuto ka spoljašnjosti i to je čitava suština tela. Reč je o tome da mogućnost izlaska istovremeno podrazumeva i mogućnost ulaska; odatle, kako ćemo videti posle, možemo napraviti vezu sa stranim telom: „Telo je stvar izloženosti. Ne samo da je telo izloženo, već se telo sastoji u bivanju-izloženim. Telo jeste bivanje-izloženo. A da bi bilo izloženo, ono mora biti protegnuto, ne nužno u smislu Dekartove *res extensa* – poput nečeg ravnog, mehaničkog i potpuno lišenog duše ili duha – na šta odmah pomislimo...”⁵³ U tom smislu, telo je vrlo konkretno mesto koje je, huserlovski rečeno, ne-mesto u onom klasičnom smislu. Ono služi za lokalizaciju postojanja. Međutim, lokalno ne treba uzeti u smislu mesta, kaže Nansi, nego u piktoralnom smislu *lokalne boje*, kao vibraciju.⁵⁴ Da bi to objasnio, Nansi se koristi pojmom *arealiteta*, koji sa sobom nosi dvostruko značenje. Sa jedne strane, tiče se konkretnog prostora, izvedenog od *aire*, *area*. Dok, sa druge strane, podrazumeva nedostatak stvarnosti ili svojevrsnu suspendovanu stvarnost.⁵⁵ Arealitet tela predstavlja prostiranje tela kao onog koje ne zauzima mesto, već jeste mesto. Drugim rečima, upravo ovaj intuitivni

⁵¹ Isto.

⁵² Isto.

⁵³ Nancy, Jean-Luc, „On the Soul“ in: Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Trans. R.A. Rand), Fordham University Press, New York, 2008, str. 124. [Prevod *being exposed* kao *bivanje-izloženo* možda nije najverodostojniji srpskom jeziku, ali ostaje verodostojan Nansijevoj misli. Reč je tome da se naglasi da data izloženost nije radnja koja se vrši nad telom ili koju vrši telo, već da je to način postojanja. *prim. aut.*]

⁵⁴ Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, str. 15.

⁵⁵ Isto, str. 42.

paradoks predstavlja najveću snagu tela kod Nansija: „[A]realitet/arealnost je, u totalnom prostiranju svog horizonta, *ens realissimum* – najveća moć postojanja. Realno, kao arealno, prosto ponovo sjedinjuje *beskonačnost* maksimalne egzistencije (*quo magis cogitari non potest*) sa *konačnim* apsolutom jednog arealnoga horizonta”.⁵⁶ To ne-mesto predstavlja kontinuiranu „vibraciju“ koja omogućuje egzistenciju uopšte. Lokalnost, u tom smislu, pre predstavlja trenje.

V. Pitanje stranog: Nansijev *L'Intrus*

*Kad se upuštamo u genetske i reproduktivne manipulacije,
mi zapravo verujemo da je moguće ne samo „uvećavati“ ljudsko biće (popravlјati ga),
već i proizvesti život spektakularnim činom tebnomedicinskog stvaranja.*⁵⁷

U odnosu na ontološku poziciju koju telo ima kod Nansija, pitanje dodira, a samim tim drugog, ali i stranog, postaje neizostavno. Iako se samim pitanjem dodira nećemo detaljno baviti u kontekstu Nansijeve ontologije, moramo ga spomenuti. Naime, dodir nam je važan upravo zato što se sve kroz dodir događa. Kroz dodir se, a u odnosu na sve prethodno rečeno, uspostavlja i komunikacija sa drugim. U tom smislu je Derida (Jacques Derrida) primetio da je dodir sa drugim, kod Nansija, upravo ono što nas čini bićima: „Dodir bi bio – unutar Bivstvovanja, kao Bivstvovanje, kao Bivstvovanje bivstvujućih – kontakt onoga *sa* (*cum* ili *co-*) sa samim sobom, kao i sa drugim; to *sa* kao kontakt, zajednica (*community*) kao sa-dodir (*co-tact*)”.⁵⁸ Kroz dati Deridin tekst, provlači se i eksplicitna kritika koja kazuje da Nansi ponavlja metafizičku tradiciju kroz pojam osećaja. Konkretnije, Derida govori da Nansi privileguje dodirivanje u odnosu na sve ostalo, te da dodirivanje, samim tim, postaje centar.⁵⁹ No, Nansi ubrzo odgovara na ovu kritiku jednostavno aludirajući na ono što smo prethodno ustanovili, a što se tiče tela: dodir za njega jeste čista dinamika, kontinuirano odmicanje i jedan prostorni razmak: „Dodir se ne predviđa kao čin koji ljudski subjekt vrši, već kao čin koji ljudskog subjekta izlaže. Njegovo neprestano rastakanje znači da je subjekt

⁵⁶ Isto.

⁵⁷ Mbembe, Ašil, *Politike neprijateljstva* (prev. S. Milić), FMK, Beograd, 2019, str. 30.

⁵⁸ Derrida, Jacques, *On Touching – Jean-Luc Nancy* (Trans. C. Irizarry), Stanford University Press, California, 2005, str. 115. [Osvrt na latinski, na *cum* i *co*, nije nasumičan, niti stilski dodatak. To *sa* Derida, ali i Nansi, tretiraju kao imenicu da bi pokazali da je *sa* prostor ili pre mesto, koje je tačka spajanja i razdvajanja. Reč „contact“ je, takođe, uvučena u igru reči. Ona u sebi već sadrži *sa* i *dodirnuti*, stoga je Derida razlaže i pokazuje kao *co-tact*. Cilj mu je da pokaže da nema zajednice bez dodira, bez, konkretnije, *sa-dodira*. Biti u zajednici, znači biti u kontinuiranom dodirivanju, ako hoćete, trenju. *prim. aut.*]

⁵⁹ McLaughlin, Emily, *Yves Bonnefoy and Jean-Luc Nancy. Ontological Performance*, Oxford University Press, 2020, str. 71.

dodira uvek raspršen njegovim nadiranjem i povlačenjem, iznet njime u fizički svet, ka sledećem trenutku kontakta, i onom narednom.”⁶⁰

Dodir kao sa-odnos, kao mogućnost kontakta sa drugim nam je od suštinske važnosti da bismo zahvatili ono što Nansi podrazumeva pod pojmom stranosti u svom epohalnom delu *Uljez* (*L'Intrus*). Sa jedne strane imamo telo koje se pokazuje kao tačka rascepa, kao mesto koje je ne-mesto, već ono što, na svojevrsan način organizuje biće. Sa druge strane, dodir se pokazuje kao sa-odnos, kao kontakt bez kojeg, očigledno, nisam moguć ni ja, ali ni moj odnos sa drugim.

Ono zbog čega je *Uljez* epohalni tekst, ne tiče se samo njegove teorijske autentičnosti, nego i činjenice da se Nansi koristi konkretnim, živim primerima i to, ni manje ni više, nego svojim ličnim.⁶¹ U tom smislu, u *Uljezu*, Nansi je sopstveni eksperiment. Ukratko, u Nansijevim grudima, kucalo je srce koje je počelo da ga izdaje oko njegove pedesete godine, da bi preživeo, bila mu je potrebna transplantacija srca koju je dobio i koja je bila uspešna. Sa novim srcem nastavio je da živi još tridesetak godina. Međutim, da bi se srce *adaptiralo* na njega i on na novo srce, morao je konzumirati imunopresive koji su služili da ublaže borbu imuniteta protiv „stranog tela“. „Pre samo nekoliko godina uvek bi bilo prekasno za transplantaciju srca (jer to jednostavno nije bilo moguće), a za još nekoliko godina to će, zahvaljujući tehnološkom napretku, biti sasvim drugačija stvar”.⁶² Može se reći da je Nansijevo srce otkazalo u najgorem i najboljem mogućem trenutku. U nastavku ovog poglavlja ćemo videti i zbog čega.

Ono što Nansi radi jeste višestruko, ali polazi od elementarnog pitanja: kako je dato srce zapravo moje? Ili, drugim rečima, kako ja znam da sam ja, ja? Kako uopšte mogu govoriti u terminima vlastitog tela? Granični primer za takvu situaciju jeste njegovo bolesno srce: „Ako me je sopstveno srce izdavalo, do koje mere je ono bilo 'moje', moj 'vlastiti' organ? Da li je to uopšte bio organ?”⁶³ Ova pitanja, ali i mnoga druga kroz navedeni tekst, poslužiće Nansiju da postavi pitanje o granici između vlastitog i stranog, pre svega u nama samima, ali i mimo nas. Njegovo srce nije otkazalo odjednom, njegovo srce je predstavljalo proces otkazivanja poslušnosti jednom „homogenom“ sistemu. Jedna od odlika života, bez čije funkcije života ni nema, postajala je disfunkcionalna: „Postalo mi je strano, upadajući [u mene] putem otkazivanja: gotovo putem odbacivanja, ako ne i potištenosti. To srce mi je bilo na vrhu jezika, poput neprikladne hrane. Više

⁶⁰ Isto.

⁶¹ Kouba, Petr, „Body-Ownness and Foreignness, (trans. I. Guiterrez), in: Petr, Kouba, *Margins of Phenomenology*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen, 2020, str. 163.

⁶² Isto, str. 164.

⁶³ Nancy, Jean-Luc, *The Intruder* (Trans. J. Fort), Fordham University Press, New York, 2024, str. 14.

kao gorušica, ali blaga. Jedno blago klizanje odvojilo me je od samog sebe”.⁶⁴ Dve strane su od suštinskog značaja koje treba da uhvatimo odavde. Sa jedne strane, stranost o kojoj Nansi govori, dolazi iznutra, u kolokvijalnom smislu te reči. Međutim, ako usmerimo pogled na njegovu ontologiju tela o kojoj smo govorili, videćemo da kategorije unutra i spolja ne funkcionišu jednako kao u kolokvijalnom smislu. Telo, kao što smo rekli, predstavlja mesto *per se*, i kao takvo, telo-mesto nema ni unutrašnjost ni spoljašnjost. Stoga, kategorizacija *zastranjenja* njegovog srca kao unutrašnja ili kao spoljašnja ne igra fundamentalnu ulogu. Ono što je važno, jeste da se to iskustvo ne mora dogoditi odjednom, nego može biti proces. Istovremeno, priča o unutrašnjosti i spoljašnjosti ima veze sa odnosom između vlastitog i stranog. Međutim, mogućnost da ne razmišljam o sopstvenom srcu kao sopstvenom (trenutak kada me to srce izdaje) došlo je u trenutku same izdaje – tek unutar tog procesa. Uostalom, ovaj francuski filozof i kaže da se *upad* događa putem otkazivanja. Budimo oprezni, upad insinuira dolazak spolja, Nansi to zna i namerno koristi taj pojam za nešto što se događa unutar mene. Razlog tome je upravo dekonstrukcija odnosa spolja/unutra. Upad uljeza je svakako upad uljeza, nevezano za to iz koje pozicije dolazi. Sa druge strane, Nansi koristi metaforu da mu je srce bilo na vrhu jezika i koristi metaforu gorušice. Ni to nije slučajno. Umesto u grudima, njegovo srce menja svoju pozicionalnost, ono se penje u njegovo grlo, u njegova usta i referiše na to da subjekt više ne može da svari, niti da proguta to srce. Ono je postalo nešto poput neprikladne hrane; ono šteti. Kada njegovo srce počne da ga izdaje, ono mu postaje strano, njegovo rešenje leži u transplantaciji, međutim, već tu, „telo kao homogeni sistem“ ulazi u poprište aporija i slojeva stranosti.

No, da bismo napravili taj korak, moramo da zahvatimo i činjenicu da je za Nansija, naše telo već jedna svojevrsna datost (nevezano za to iz koje perspektive gledamo: religijski, od roditelja, evolutivno, itd.), te onda ne funkcioniše mimo principa donacije. U tom smislu, samo naše telo već dolazi.⁶⁵ Dakle, već sama činjenica da telo postoji, ono je već polu-strano, jer predstavlja određenu datost. Nansi nam kaže da je, kao i njegovo telo, njegovo srce došlo od negde drugde⁶⁶; već na ovom mestu imamo prvi momenat komunikacije sa onim stranim, ako hoćete polu-stranim, kako smo već i rekli. No, njegovo srce ga izdaje i potrebno mu je novo srce, koje, ponovo, dolazi „izvan“ njega. No, ovo je prvo mesto gde se susrećemo sa „stepenovanjem“ stranosti kod Nansija. To novo srce, donirano od nekog drugog, „nije samo došlo spolja; ono je takođe bilo spoljašnjost”⁶⁷. Ključni

⁶⁴ Isto.

⁶⁵ Kouba, Petr, *Body-Owness and Foreignness*, str. 165.

⁶⁶ Nancy, Jean-Luc, *The Intruder*, str. 18.

⁶⁷ Kouba, Petr, *Body-Owness and Foreignness*, str. 165.

momenat je ovaj da je donorsko srce spoljašnjost, a ne samo nešto što je došlo spolja. Ono u svojoj slici oličava princip spoljašnjosti. Ako ćemo biti konkretniji, to srce jeste *materijalizovana drugost* koja sada kuca u centru Nansijevog bića. To sa sobom nosi mnoge implikacije, poput toga da telo nije homogeno, te da je uvek rad stranog na delu, u manjoj ili većoj meri, što ćemo dodatno videti i nešto kasnije, ali i to da princip spoljašnjosti predstavlja viši stepen otuđenja nego što je to bilo telo, kao ono polu-strano.

Srce donirano Nansiju donelo je sa sobom upad iz jedne tuđinske spoljašnjosti koja se u svojoj stranosti verovatno može uporediti samo sa stranošću srca koje je u njemu prestalo da radi. Baš kao i srce koje je stalo, donorsko srce je strani uljez koji prodire u njegovu sferu sopstvenosti. ⁶⁸

Usudimo li se reći da bolesno srce koje je praktično ubijalo Nansija i novo srce koje mu spašava život stoje na gotovo istom stepenu stranosti, nećemo pogrešiti. Upravo zato što pitanje stranog ne interesuje da li je nešto dobro ili loše po nas „kao celinu“. Jer, strogo govoreći, upravo ovakav status stranog pretenduje da pokaže da nas kao celine ni nema. Pitanje stranog nas pogađa, ono je uvek integralni deo nas samih, no, čini se da se pitanje o njemu postavlja tek prilikom graničnih situacija kakva je kada smo na granici života i smrti ili neizlečivo bolesni. Putujemo li kroz ovu biografsku studiju Žan-Lik Nansija, svakim korakom otkrivaćemo nove stupnjeve stranog; jedan, po jedan. Kako je moje srce koje me izdaje postalo strano, a srce koje je donirano i biva stavljeno u mene, takođe strano, a pre svega toga moje telo, kao jedna datost života – strano, tako imamo i medicinsku mašineriju koja, poput uljeza, penetrira moju intimu i narušava ono što mi je najbliže i najprivatnije: „Transplantacija nameće sliku prolaska kroz ništavilo, bekstvo u prostor ispražnjen od svake svojstvenosti ili intimnosti; ili pak, obrnuto, sliku tog prostora koji prodire u moju unutrašnjost: sonde, stezaljke, šavovi i cevi”.⁶⁹ Ta materijalnost predstavljanja stranog je ono što fascinira.

Zbog čega je meni tuđe, donirano srce strano? Osim što ne dolazi iz mene samog. Ali, kako ja znam da je ono meni strano, pogotovu kada se vodim Nansijevom ontologijom tela u kojoj ne pravim jednostavnu *differentia specifica* između unutrašnjosti i spoljašnjosti, sem na nekom banalnom nivou. Drugim rečima, šta je ono što mi omogućava da tuđe srce ne obgrlim kao sopstveno. Tu dolazimo do nemogućnosti asimilacije staranog kod Nansija. Naravno, ono što mi omogućava da napravim datu razliku jeste traumatično iskustvo i svest da bez *tudeg* srca neću preživeti. Sama činjenica da me operativni zahvat *snalazi* na operativnom stolu tako što se moj „sistem“ zvani telo

⁶⁸ Isto, str. 165-166.

⁶⁹ Nancy, Jean-Luc, *The Intruder*, str. 20.

seče i cepa, pa onda zašiva i vraća u, ožiljcima obeleženo stanje, govori u prilog tome da idem ka spoznaji da novo srce jeste novo, da nije ono koje je odbilo poslušnost. No, na biološkom planu, insistira Nansi, postoji nešto što eksplicira tu distancu između onoga što je meni vlastito i uljeza, koji je novo srce. To je *imuni sistem*. Imuni sistem postaje sudija unutar naše vlastitosti koju pejorativno zovemo telom. „Radikalni karakter stranosti očituje se u reakciji imunog sistema koji odbacuje donorski organ”.⁷⁰ Upravo u toj tački vidi se važnost imunog sistema, ali i njegovog funkcionisanja. Filozofski gledano, u ovom kontekstu, za Nansija, imuni sistem eksplicira jaz između istog i drugog, između vlastitog i stranog. Drugim rečima, imuni sistem ogoljava princip razlike: razlika imunog sistema. Drugog onemogućava mom imunom sistemu da dato srce prihvati, u radikalnim slučajevima, i *vice versa*. Dijalektika imuniteta je vrlo važna za ovu priču, jer, kako smo spomenuli na početku, Nansi uzima imunosupresive da bi njegov imuni sistem prihvatio donatorsko srce. Konkretnije, mito koji imuni sistem dobija kroz imunosupresive biva novi garant Nansijevog opstanka. No, „ošamućivanjem“ imunog sistema, bolesti koje čuče u senci istog tog sistema sada imaju širom otvorene dveri kroz koje se mogu ušunjati i narušiti čitavu strukturu. Narušavanje njegovog imunog sistema, Nansija dovodi do toga da oboli od raka (limfoma) i otvara put za nove stepene stranosti. Kada Kouba kaže, kako smo već citirali, da bi nekoliko godina kasnije transplantacija bila potpuno drugačija stvar, te da je i Nansi bio podložan duhu vremena, on misli na Nansijevu izloženost imunosupresivima koji su i doveli do toga da on dobije rak.

Sa razumevanjem imuniteta, dolazimo do vrhunca Nansijeve misli. Imunitet za njega nije samo biološka i fiziološka odrednica. On gotovo da predstavlja ekvivalent identitetu, on je, kako kaže Nansi, fiziološki potpis.⁷¹ U tom smislu, suspenzija imuniteta imunosupresivima dovodi do suspenzije identiteta. No, korak unazad, povratak na imunitet. Imunitet biva izjednačen sa identitetom. On je, za Nansija, generator razlike između vlastitog i stranog. Upravo tako što eliminiše (ili bar pokušava da eliminiše) sve što je *stranog* porekla, on postaje i ostaje odrednica identiteta. On je čista oznaka homogenosti jednog sistema koji kontinuirano nastavlja da postoji upravo kroz borbu protiv svega što je heterogeno. Nansi nam kaže da konzumiranjem imunosupresiva čovek postaje stranac samom sebi:

⁷⁰ Kouba, Petr, *Body-Ownness and Foreignness*, str. 166.

⁷¹ Isto, str. 166.

Uljez je u meni, i ja postajem stranac samom sebi. Ako je odbacivanje veoma snažno, potrebni su mi tretmani koji bi mi pomogli da se oduprem ljudskim odbranama. [...] Ali to što postajem stranac samom sebi ne približava me uljezu. Pre će biti da se time razotkriva jedan opšti zakon upada: nikada nije postojao samo jedan upad; čim se jedan proizvede, on se umnožava, identifikuje se u svojim obnovljenim unutrašnjim razlikama.⁷²

Stranac samom sebi Nansi postaje u trenutku kada, da bi preživeo, mora da postane borac protiv sebe samog, protiv svog imuniteta, protiv sistema koji ga je održavao u životu pedeset godina. No, borba je neophodna za opstanak, stoga on sam, kroz imunosupresive, postaje uljez u svom sopstvu. Druga rečenica je još interesantnija. To što postaje stranac samom sebi neće premostiti niti sinhronizovati asimetriju koja vlada između vlastitog i stranog; štaviše, produbljuje je na način na koji ova granična situacija ogoljava činjenicu da odnos između vlastitog i stranog kontinuirano postoji unutar mene, da je to opšti zakon u kojem ja neretko jesam stran samom sebi. Dodatni primer jeste hemioterapija, ali i radioterapija kod lečenja raka: „I ovde, na drugi način, lečenje zahteva nasilan upad. Ono u telo unosi određene količine hemioterapijske i radioterapijske stranosti. Baš kao što limfom izjeda telo i iscrpljuje ga, tako ga i tretmani napadaju, nagoneći ga na patnju na više načina – a ta patnja povezuje upad sa njegovim odbacivanjem”.⁷³ Sa jedne strane imamo rak koji je, kako smo uvideli, uljez koji razara Nansija iznutra i kojeg, da bi preživeo, Nansi mora da eliminiše. Međutim, način na koji se protiv njega bori uključuje borbu protiv samog sebe. Drugim rečima, hemioterapija i radioterapija ne biraju rak koji razaraju nego razaraju čitav imunitet, a sa imunitetom i rak.

Višeglasje stranog kod ovog francuskog autora se ne sme zanemariti. Poenta koju treba da izvučemo iz ove biografske faze datog autora tiče se, direktno, činjenice da strano nije monolitna stvar (kako smo videli, to nije slučaj ni sa telom), već da ono funkcioniše kontinuirano i na potpuno različite načine. Nansi nije rob sopstvenog iskustva i, iako polazi od iskustva nečega konkretnog, on svoju teoriju *socijalizuje*, o čemu će biti više reči u nastavku.

VI. Zaključak

Kako Valdenfels, tako i Nansi, tematizuju strano iz svojih perspektiva, na različite načine. Međutim, postoje tačke preseka, usudićemo se reći hijazme, u kojima bi se ovi autori slagali. Primarni fokus zaključka biće upravo to. Naravno, naglasićemo i činjenicu da su polazišta, ali i ciljevi jednog i drugog autora drugačiji; međutim, ova komparativna studija imala je za cilj da podstakne

⁷² Nancy, Jean-Luc, *The Intruder*, str. 23.

⁷³ Isto, 27.

kontinuiranu mogućnost zajedničkog čitanja, možda, različitih autora i različitih teorija. U svakom slučaju, rad je imao za cilj i da konfrontira apsurdnost zatvaranja u određene discipline, a još gore, u posebne filozofske pravce.

Dva dela Nansijevog *Uljeza* ostavljamo za kraj. To su *upad stranog* i, kako smo nazvali, *socijalizacija* biografskim velom obuhvaćene teorije koju je izneo u navedenom delu. „Uljez sebe uvodi silom, iznenađenjem ili lukavstvom; u svakom slučaju, ne po pravu niti uz prethodno dopuštenje. Nešto od stranca mora upasti [kao uljez], inače on gubi svoju stranost”.⁷⁴ Da bismo, dakle, razumeli strano, moramo da prihvatimo da ono nikad nije pozvano, nikad nije očekivano; ono penetrira poredak pre naše reakcije. Ovaj deo je od suštinskog značaja i mogao bi se nominalno komparirati sa Valdenfelsovim razumevanjem stranog kao nečega što nema najavu, kao nečega što nas *snalazi* pre nego što možemo da reagujemo, poput tuđeg pogleda koji nas pogađa pre nego što registrujemo dati pogled. No, pitanje sile u pogledu stranog je diskutabilno. Drugim rečima, na ovom mestu se ciljevi i fokus ova dva autora možda razilaze. Nansijevo razumevanje sile bi se moglo prevesti u Valdenfelsov registar kao materijalizacija *pogođenosti* u kontekstu stranog. Iako tako ne deluje na prvi pogled, čini se možda da bi Valdenfelsova teorija bila i radikalnija od Nansijeve. Jer data pogođenost ne predstavlja samo upad u određeni sistem, nego poziva na konfrontaciju. Drugim rečima, biti pogođen iskustvom stranog znači nužno odgovoriti; taj odgovor može biti asimilativan i onda strano više ne postoji, upravo kako nam to i Nansi sugerše. Međutim, ukoliko odbijam da asimilujem strano, sistem iz kojeg nastupam biva razložen, transformisan i praktično destruiran. To, kako smo već rekli, ne znači ukidanje vlastitosti, ali znači podložnost promeni kojom sistem, ukoliko je rigidan i zatvoren, gubi kompatibilnost. Rečju, postoji uviđaj da se može biti i drugačiji nego što već jesi: „Globalni poredak nije zamisliv osim ako mesto iz kojeg se celina razvija ne ispari u specifičnu celinu. Ono što nazivamo modernom može se opisati kao dovođenje te vizije celovitosti u pitanje. [...] Takav poredak ne samo da se može degenerisati u nered, on se takođe može preokrenuti u jedan drugačiji poredak; on može biti različit od samog sebe”⁷⁵ Kada Nansi kaže da upad uljeza nema nikakve veze sa pravom, on je i tu komplementaran Valdenfelsovoj misli: „Upravo taj višak podstiče odgovor na zahtev Drugog, odgovor koji niti ima značenje, niti sledi data pravila; naprotiv, on prekida uobičajene formacije smisla i pravila, izazivajući nastanak novih”⁷⁶ Višak o kojem bohumski fenomenolog govori dolazi iz prethodne kritike hermeneutičke i fenomenološke misli koje

⁷⁴ Nancy, Jean-Luc, *The Intruder*, str. 11.

⁷⁵ Waldenfels, Bernhard, „The Boundaries of Orders“, *Philosophica* 73, 2004, str. 74.

⁷⁶ Waldenfels, Bernhard, *The Question of the Other*, str. 28.

insistiraju na smislu ili tumačenju (značenju). Drugim rečima, strano uvek predstavlja višak smisla, višak onoga što se može ili treba tumačiti. Taj višak mora početi mimo smisla i pravila koja ga već na svojevrsan način predodređuju.

Socijalni deo Nansijeve teorije zahteva jednaku pažnju kao i čitava teorija koju je biografski razvio. Cela priča o imunitetu kao identitetu savršeno se može analoški odigrati u spektru društvenog i političkog. Iako je ono što piše u kontekstu transplantacije i imuniteta njegovo konkretno, lično iskustvo, njemu to takođe služi kao metafora modernog društva. Kao što je čovek transplantacijom mutirao u „živog mrtvaca“, kako će se Nansi šaljivo izraziti govoreći o sebi,⁷⁷ tako je i moderno društvo mutiralo zbog kontinuirane potrebe za „veštačkim“ održavanjem života. U tom smislu, čovek postaje ono što jeste, kaže Nansi, kroz smrt Boga koja je upravo to i značila – jedan tehničar.⁷⁸ Analogija sa telom poslužila mu je za kritiku Šengena i uopšte zatvorenosti, a pogotovu u vremenu migrantske krize.⁷⁹ Nansijeva teza se sastoji u tome da identitet, koji je poput kamena – tvrd, krut, neprobojan, statičan, više nije identitet. On je disfunkcionalan bez upada, bez „uljeza“. Kao što mu je primer sa srcem i rakom poslužio da ogoli priču o telu kao homogenoj celini, tako je, on smatra, i sa čitavim identitetom.⁸⁰ Primer sa Šengenom poslužio mu je da predstavi problematiku „zatvorenih“ političkih sistema. Upad se tretira kao zlokobni upad u sistemima koji imaju tendenciju da homogenizuju svet, što svakako nije slučaj samo sa Šengenom. Primer koji smo naveli sa izbeglicama, iz Nansijeve perspektive, pokazuje da upad mora biti nasilan upravo zato što je sistem u koji se upada pretendovao na homogenizaciju.⁸¹ Naravno da svaki upad onda izaziva šok, izaziva potres, unosi nered u homogeni prostor. Međutim, društvo koje je imunizovano, zbog date imunizacije, doživljava stranca kao biološku pretnju ili bolest. U tom smislu, ksenofobija se može razumeti, ali ne i opravdati. Homogeni sistem tog tipa proizvodi uljeza, proizvodi neprijatelja. No, treba se osvrnuti i na sam pojam upada: „[R]eč *uljez* uvek se odmah odnosi na svojevrsnu pretnju. I znate, primetio sam da psihoanalitičari često koriste reč *upad* kako bi govorili o fenomenima koji se javljaju u svesti ili u nečijem umu na način koji je nasilan, preteći, čak i halucinatoran, i oni se

⁷⁷ Nancy, Jean-Luc, *The Intruder*, str. 30.

⁷⁸ Isto, str. 31.

⁷⁹ „Imajte na umu da ovo pišem u avgustu 2017. godine, dok izbeglice i migranti iz Sirije, Sudana i drugih mesta bivaju i dalje potiskivani sve do Evrope i dalje – i dok bivaju potiskivani protivpritisicima nazad preko granica, pa čak i u more – dok između zemalja Evrope vladaju neprestane tenzije oko cirkulacije, razmene i evaluacije robe poznate kao 'radna snaga' ili 'sposobnost'. Dok se sam 'rad' neprestano izmešta, delokalizuje, revalorizuje, transplantira i kalemi na forme koje su sve udaljenije od onih koje smo tako dugo povezivali sa ljudskim radom“. Isto, str. 42.

⁸⁰ Nancy, Jean-Luc & Ana Samardžija, „Toward Nancy“ in: Jean-Luc Nancy, *The Intruder*, Fordham University Press, New York, 2024, str. 53.

⁸¹ Isto, str. 52.

nazivaju upadima”.⁸² Preteći signal koji biva aktiviran kada imamo reč „upad“ na repertoaru, u pogledu Nansijeve filozofije tela ili Valdenfelsove responzivne fenomenologije, pada u vodu u trenucima kada spoljašnje i unutrašnje postane prepleteno, kada se vlastito i strano pokaže međuzavisnim. Tada upad ne da postaje poželjan, nego postaje konstitutivan.⁸³ Pored homogenosti sistema koji funkcioniše na odbijanju i ostavljanju izbeglica na milost i nemilost statusa *homo sacer*-a, veći problem koji se pojavljuje unutar homogenog sistema jeste ista rigidnost identiteta koja pretenduje na prisvajanje, odnosno asimilaciju. Kroz prisvajanje, Nansi vidi niveliranje, brisanje razlika i samim tim ukidanje stranosti stranca:

Svi se slažemo oko neophodnosti prihvatanja stranca. Možemo čak reći da je to ono što želimo, ali postoji upravo određeni način insistiranja na tome, isticanja – pa i normalizovanja, pretvaranja toga u normu – tog prihvatanja stranca, prihvatanja razlika, poštovanja drugoga, itd. Način koji se, na kraju, svodi na to da se ponašamo kao da nikakve stranosti ili tudosti uopšte nema. To je kao kada bi neko želeo da se pretvara da crnac nije crn. I zato sam sebi u tom trenutku rekao da je ono što bih želeo da uradim zapravo da kažem šta u strancu treba da ostane strano, šta treba da ostane tuđe, jer on inače nije stranac, nije tuđin.⁸⁴

Čini se da je ovo mesto slaganja Nansija i Valdenfelsa u pogledu činjenice da se asimilacija skriva i u najboljim namerama i da se svaki asimilativni pristup završava ukidanjem stranog uopšte. Afirmacija liberalnog poretka, koju Nansi ovde kritikuje, stranca lišava, valdenfelsovski rečeno, *viška* o kojem smo govorili. A strano funkcioniše upravo kroz dati višak. Posledično, strano biva lišeno sopstva.



Valdenfelsov pristup je primarno fenomenološki i usmeren na strukturu poretka. Njegov cilj je da razotkrije granicu poretka koja se transformiše pod *žakom* onog što je izvanredno. Fokus je na *responzivnosti*: kontinuiranom redefinisaju granica kroz asimetriju u kojoj stranac uvek zadržava svoj neprisvojeni ostatak. Sa druge strane, Nansi polazi od radikalne materijalnosti tela. Kod njega stranost nije samo strukturalna heterogenost, već biološka i ontološka činjenica: biti subjekt znači biti *uljez* u sopstvenoj koži. Dok Valdenfels analizira kako poredak *odgovara* na strano, Nansi

⁸² Isto.

⁸³ „[O]vo je upravo granica identiteta, ali identitet ne postoji osim, istovremeno, i kroz nešto od tog upada”. Isto, str. 53.

⁸⁴ Isto, 50.

pokazuje da je samo postojanje uvek već izloženo stranom, bez mogućnosti povratka u sigurnost zatvorenog identiteta. Čak i u ovim poslednjim rečenicama možemo pronaći prostor u kojem bi se dati autori pre slagali nego razilazili. Recimo, samo postojanje izloženo stranom bez mogućnosti povratka neodoljivo podseća na Valdenfelsovo insistiranje na tome da se u trenutku pogođenosti stranim naše iskustvo menja – mi postajemo stranci sebi samima – ali i na Levinasovu tezu da je stranac pre poput Avrama koji se nikada ne vraća kući, nego Odiseja koji napušta Itaku i onda se vraća nazad, a sa kojom se Valdenfels nominalno slaže.⁸⁵ Drugim rečima, poenta istraživanja, jeste da se pokaže mogućnost zajedničkog čitanja ova dva autora koja međusobno proširuju horizonte. Stranost tela, kako kod Valdenfelsa, tako i kod Nansija podrazumeva već strano telo. Nema neke univerzalne stranosti koja bi bila apstraktna plutajuća odrednica. U svakom slučaju, nema stranosti bez stranaca.

⁸⁵ Levinas, Emanuel, „Trag Drugog“ (prev. B. Romčević), *Rč*, no. 71/17, 2003, str. 396.

Literatura

- Derrida, Jacques, *On Touching – Jean-Luc Nancy* (Trans. C. Irizarry), Stanford University Press, California, 2005.
- Drury, Shadia, B. *Chauvinism of the West. The Case of American Exceptionalism*, Palgrave Macmillan, Cham, 2024.
- Fuko, Mišel, *Nadžirati i kašnjavati* (Prev. A.A. Jovanović), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1997.
- Hegel, G.V.F., *Fenomenologija duba* (prev. N.M. Popović), BIGZ, Beograd, 1986.
- Huserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije* (prev. D. Prole), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2020.
- Kouba, Petr, „Body-Owness and Foreigness, (trans. I. Guiterrez), in: Petr, Kouba, *Margins of Phenomenology*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen, 2020, str. 163-177.
- Levinas, Emanuel, „Trag Drugog“ (prev. B. Romčević), *Reč*, no. 71/17, 2003, str. 393-406.
- Matić, Mladen, *Antropologija stranog: Niče i Kami*, Završni rad, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 2024.
- Mbembe, Ašil, *Politike neprijateljstva* (prev. S. Miletić), FMK, Beograd, 2019.
- McLaughlin, Emily, *Yves Bonnefoy and Jean-Luc Nancy. Ontological Performance*, Oxford University Press, 2020.
- Merlo-Ponti, Moris, *Vidljivo i nevidljivo* (Prev. K. Bojanović), Akademska knjiga, Novi Sad, 2012.
- Nancy, Jean-Luc & Ana Samardžija, „Toward Nancy“ (Trans. J. Fort), in: Jean-Luc Nancy, *The Intruder*, Fordham University Press, New York, 2024, str. 47-55.
- Nancy, Jean-Luc, „Corpus“ in: Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Trans. R.A. Rand), Fordham University Press, New York, 2008, str. 2-121.
- Nancy, Jean-Luc, „On the Soul“ in: Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Trans. R.A. Rand), Fordham University Press, New York, 2008, str. 122-135.
- Nancy, Jean-Luc, *The Intruder* (Trans. J. Fort), Fordham University Press, New York, 2024.
- Niče, Fridrih, *Tako je govorio Zaratustra* (Prev. R. Herman), IP knjiga, Beograd, 2001.
- Niče, Fridrih, *Vesela nauka* (prev. M. Tabaković), Dereta, Beograd, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, „Sumrak idola“, u: Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola, Ecce Homo, Dionizovski ditirambi* (prev. D. Ljubimir), Demetra, Zagreb, 2004, str. 3-85.

Plato, *Phaedo* (trans. D. Gallop), Clarendon Press, Oxford, 2002.

Prole, Dragan, „Izazov stranog u responzivnoj fenomenologiji“ u: Bernhard Valdenfels, *Topografija stranog*, Stylos, Novi Sad, 2005, str. 257-264.

Prole, Dragan, „Strano kao pokretač filozofiranja“, u: Bernhard Valdenfels, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010, str. 145-162.

Ricœur, Paul, *Husserl. An Analysis of His Philosophy* (Trans. E.G. Ballard), Northwestern University Press, 1967.

Valdenfels, Bernhard, *Osnovni motivi fenomenologije stranog* (prev. D.Prole), IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2010.

Valdenfels, Bernhard, *Topografija stranog* (prev. D. Prole), Stylos, Novi Sad, 2005.

Waldenfels, Bernhard, „The Boundaries of Orders“, *Philosophica* 73, 2004, str. 71-86.

Waldenfels, Bernhard, *The Question of the Other*, The Chinese Univeristy of Hong Kong, 2007.