

IZVORNI ZNANSTVENI RAD

LUKA BEKAVAC (Zagreb)

ZNAK, SMRT I SVJEDOK

BLANCHOTOVA PASIJA

UDK 821.133.1-3.09Blanchot, M.

Tekst se, na tragu Derridaova komentara (*Demeure*), bavi teorijskim implikacijama posljednje Blanchotove proze (*L'instant de ma mort*) i problemima koje aktivira mogućnost njezina polemičkoga čitanja kao svjedočanstva. Napetost između subjekta, teksta i smrti istražuje se kao naratološko, ali i etičko pitanje, s naglaskom na aporijama koje izaziva uporaba teksta (potpisa, autobiografije, svjedočenja, osobnog imena) kao indeksa izvantekstovne singularnosti.

147

DERRIDA, ČITATELJ BLANCHOTA

Maurice Blanchot je – podjednako svojim fikcijama i kritikama – bio stalan, iako pokatkad slabo vidljiv dijaloški partner Jacquesu Derridau. Nije teško iščitati niz ključnih momenata njegovih spisa s kraja 1960-ih kao radikalne elaboracije dvadesetak godina strijih Blanchotovih teza; jednako tako, nakon objavljivanja prvih Derridaovih radova, postaje sve jasniji efekt njegove misli na samoga Blanchota, pa se njihov odnos tijekom sljedeća tri desetljeća razvija kroz niz složenih međusobnih utjecaja.

Prva Derridaova ekstenzivnija čitanja Blanchota – poduzeta krajem 1970-ih, uknjižena 1986. u zbirci *Parages* – umnogome su se nastavljala na problematiziranje pojma *parergona*, mjesta neodlučnosti između izvanjskosti i unutrašnjosti umjetničkog djela. Derrida o Blanchotovim prozama 1940-ih ponajprije raspravlja kroz problem okvira teksta i fenomena *mise en abyme* kao pounutrenoga parateksta, okvira koji pokušava definirati tekst, a upisan je u sam tekst, ili predstavlja unutrašnji dio teksta koji sam tekst »projicira« prema van, izazivajući time stanovite paradokse. Problem povijesnosti u načelu izostaje iz tih analiza; u samim Blanchotovim tekstovima prisutan je krajnje implicitno.

Mnogo godina kasnije Blanchot objavljuje vrlo kratku i žanrovski nedefiniranu prozu *Trenutak moje smrti* (*L'instant de ma mort*, 1994; ovdje prema Blanchot 2000), koja izaziva Derridaa na vrlo ekstenzivno čitanje (*Demeure: Fiction et témoignage*, 1995, ovdje prema Derrida 2000) – na komentar koji nastoji iscrpiti taj minijaturni i prividno vrlo jednostavan tekst do kraja, prateći ga, posve doslovno, od riječi do riječi. Vizura čitanja ovdje se mijenja na više načina: sam je tekst po nekim izvedbenim detaljima začudan, ali se na jednoj razini može čitati kao autobiografski, »nefiktionalan« ispis s vrlo jasno definiranim povijesnim kontekstom »događaja« koji opisuje. Stoga Derrida u svom komentaru bitnu težinu postavlja upravo na tu razinu: na problem odnosa svjedoka i događaja te problem uvjeta mogućnosti »autentičnoga« svjedočenja.

Nastojat ću, služeći se Derridaovim čitanjima i Blanchotovim teorijskim radovima, pristupiti *Trenutku moje smrti* iz dvije perspektive: 1) razmotrit ću njegovu strukturu s obzirom na probleme odnosa subjekta i teksta te mogućnosti utvrđivanja istinitosti ili fikcionalnosti iskaza koji teži statusu svjedočanstva; 2) skicirat ću složen odnos instancija subjekta (svjedoka), teksta (svjedočanstva), te smrti (kao svjedočenog događaja, »iskustva«, ali i kao principa koji djeluje u samom tekstu), uz ukazivanje na moguću političku i »polemičku« vrijednost tih teorijskih problema.

Promislit ću, dakle, implikacije priče koja se, uz gruba sažimanja, može prepričati ovako: u ljeto 1944. vojska okupatora pri povlačenju iz Francuske zaustavlja se u jednom selu, kod »velike kuće« (*le Château*), suočava neimenovanog mladića koji stanuje u njoj s dokazima o njegovoj suradnji s Pokretom otpora te ga osuđuje na strijeljanje. Pred streljačkim vodom mladić doživljava trenutak koji nije podložan analizi – možda smrt, možda ekstazu, teško objašnjiv osjećaj koji ostaje uz njega i zauvijek mijenja ono što mu je ostalo od života. Izvršenje kazne je u posljednji tren zaustavljeno iznenadnim napadom »drugova« tog mladića; u metežu, jedan od vojnika iz streljačkoga voda pušta osuđenika da pobjegne, pri čemu se otkriva da u pitanju nisu Nijemci nego Rusi – vojska prebjegloga generala Vlasova. Mladić u bijegu pomišlja na to kako je »nepravедno« pošteđen, zajedno sa svojim domom i obitelji, samo zato što je – zbog »dvorca« u kojem živi – čak i za Ruse bio »plemić«, »*Seigneur*«; okolne su kuće bile spaljene, a njihovi stanovnici pobijeni. Njemu je otuđen samo jedan rukopis, čiji sadržaj ostaje nepoznat; nakon rata, u Parizu, mladić susreće Malrauxa, koji je proživio donekle slično iskustvo, također izgubivši jedan spis o umjetnosti, ali koji je, za razliku od mladićeve, bilo »lako rekonstruirati«.

Ova priča nije sasvim nova; *Trenutak moje smrti* može se čitati kao »fakcijska« ekspanzija jezgre koja je u kondenziranom obliku, te u kontekstu koji mnogo snažnije signalizira pripadnost fikciji, bila predstavljena u *La folie du jour* (1949):¹

Nedugo zatim, buknuo je sve ludilo svijeta. Natjerali su me uza zid, kao i mnoge druge. Zašto? Bez razloga. Puške nisu opalile. [...] Svijet je oklijevao, pa zatim ponovno uspostavio svoju ravnotežu. Kako mi se vraćao razum, s njim je došlo i sjećanje te sam spoznao da sam, čak i tijekom najgorih dana, kada mi se činilo da sam sasvim i potpuno očajan, bez obzira na sve, i gotovo neprestano, iznimno sretan. To me navelo na duboko razmišljanje. Ono što sam otkrio nije bilo ugodno. (Blanchot 1999b: 191–192)

Međutim, ovdje je forma izlaganja ipak znatno drugačija, a postoji i niz implikacija koje ostaju implikacije čak i u beskrajno iscrpnom Derridaovu čitanju. Derrida, naime, zaobilazi najneposredniji problem koji »povijesno« čitanje Blanchota povlači za sobom: to je, igrom slučaja, ponovno problem parateksta, koji je u prošlim čitanjima Blanchota igrao presudnu ulogu.²

¹ O promjenama naslova dotičnog teksta, problemima njegova žanrovskog određenja (i pojma *récit*) te njegovoj autorefleksivnosti i pripovjednim paradoksima vidi *La loi du genre* (Derrida, 1986: 249–287). Vrijedi pogledati tekst i zbog tema uspostave subjekta svjedočenja te iznude koherentnog iskaza o proživljenom iskustvu.

² Paratekstualno čitanje koje je u ranijim susretima Derridaa i Blanchota bilo strogo formalističko u ovom slučaju moglo bi poprimiti i jasnu historiografsku dimenziju te postati u izraženoj mjeri i političko. *Trenutak moje smrti* čitljiv je, naime, i kao polemički hipertekst u odnosu na cijeli niz ranih Blanchotovih tekstova, kao i komentara kojima su ti tekstovi kasnije izlagani. Blanchot je tijekom 1930-ih pripadao krugovima disidenata reakcionarnog pokreta Action Française, te objavljivao kritičke, ali i političke tekstove u tiskovinama francuske ekstremne desnice. »Mladi maurrasovci« o kojima je bila riječ predstavljali su »nonkonformističku« i radikalno antimaterijalističku i antidemokratsku tendenciju – prema Sternhellu (1996: 236), list »Combat« je krajem 1930-ih opisao svoj sadržaj sloganom: »Istinskim nacionalizmom protiv moći novca, istinskim socijalizmom protiv demokracije« – a među njima su se našla i teško inkriminirana imena (Jean-Pierre Maxence, Maurice Bardèche, Robert Brasillach), pa Sternhell tumači »duhovnu revoluciju« 1930-ih kao simptom antimaterijalizma koji se simultano manifestira kao antiliberalizam, antidemokratizam, socijalistički antimarksizam te konačno fašizam.

Zbog nedostupnosti tadašnjih Blanchotovih tekstova mnogi kritičari donose konačan sud na temelju kompromitantnoga konteksta. Drugi (vidi Cools 1995) vraćaju se tekstovima te pronalaze tragove ekstremne političke misli koja se frazeološki nesretno podudara s retorikom nacizma, ali ima posve drugačije intencije. Radikalna konzervativizam predratnoga Blanchota čitljiv je kao svojevrsna »antimodernistička« reakcija na paraliznu demokracije pred pojavom stvarnog nasilja, budući da »mlada desnica« u svojoj okolini ne prepoznaje samo političku nego i »metafizičku« krizu. Blanchotov antinacistički »revolucionarni nacionalizam« i poziv

Ovdje neću detaljnije razmatrati razloge zbog kojih se Blanchot, u tekstu čija je temeljna »tema« nesvodiva na povijesnost, suptilno ideologijski pozicionira u povijesno ograničenoj mreži političkih odnosa. Otpočet ću analizu usredotočivanjem na mjesto koje u *Trenutku moje smrti* zauzima »on« / »ja«, pripovijedani i pripovjedni subjekt, koji se u određenim žanrovskim vizurama može čitati kao transpozicija Blanchota.³

PASIJA SVJEDOČENJA – PASIJA KNJIŽEVNOSTI (PITANJE ŽANRA)

Trenutak moje smrti, uz određenu interpretativnu grubost, može se čitati kao svjedočanstvo: forma koja razotkriva neke fundamentalne probleme jezične obrade iskustva ili, šire, tekstualnog posredovanja prošlosti. Derridaova se rasprava *Demeure* svojim središnjim dijelom bavi poteškoćom žanrovskog određenja *Trenutka moje smrti* – kako s obzirom na njegovu interakciju s ostatkom Blanchotova opusa, tako i s obzirom na mogućnost njegove stvarne »uporabe«, referencijalne »aplikacije« na biografski kontekst: »Ne znam pripada li ovaj tekst [...] prostoru književnosti, je li on fikcija ili svjedočanstvo te, iznad svega, u kojoj mjeri stavlja sve te distinkcije pod upitnik ili ih

150

na »duhovnu revoluciju« i odbacivanje parlamentarizma, kapitalizma i socijalizma nema u ishodištu čežnju za autoritetom, nego gotovo mističnu težnju transcendiranju racionalno strukturirane političke zbilje. U tom smislu Blanchota se prije može smatrati eskapistom, uvjetno »antimodernistom« ili pak anarhistom, nego apologetom desnice ili maurrasovskim monarhistom, a u njegovoj kasnijoj glorifikaciji nekih »revolucionarnih« političkih trenutaka (poput svibnja 1968) čitljivo je nihilističko oduševljenje istinskim političkim činovima kao »disruptima« političkog sustava i poništenjima državnih aparata i zakona.

Sam Blanchot piše (prema Lasić 2001: 403): »Neću braniti tekstove koje sam tada objavljivao. Nema dvojbe da sam se promijenio. Kako mi se čini, promijenio sam se pod utjecajem pisanja (pisao sam tada *Thomas l'Obscur* i *Aminadab*), ali i spoznavajući događaj (suradio sam tada u dnevnom listu koji je vodio jedan Židov i mi smo primili mnogo njemačkih židovskih emigranata). Nacizam i antisemitizam uvijek su mi se činili čistim zlom za koje smo bili loše pripremljeni. [...] Vidio sam tada Europu, a možda i svijet, podvrgnute najgoremu. Moja je odluka bila izravna. Što god bi se moglo dogoditi, naša je dužnost bila da u Francuskoj održavamo žarišta otpora, barem intelektualnog otpora. Zbog toga sam odbio otići u London kad su mi to ponudili. Otuda moj susret sa Georgesom Batailleom i tajna djelatnost o kojoj nikada nisam govorio i neću govoriti. Ali osjećaj užasa nije me napustio.«

³ Odgodeno smaknuće o kakvom pripovijeda *Trenutak moje smrti* Blanchot je preživio 20. srpnja 1944 (prema Blanchotovu pismu Derridau, uoči pedesete »obljetnice« toga neuspjelog strijeljanja; vidi Derrida 2000: 52).

potresa.« (Derrida 2000: 26) Blanchotovi su radovi oduvijek predstavljali prostor diskurzivnog raslojavanja – od sofisticiranog prepletanja teorijskih promišljanja proze i pisanja samih proza, preko uprizorenja nekih teorijskih problema (u) prozama, do problematičnih fragmenata tekstova koji su plutali iz teorijskog u prozni kontekst i natrag.⁴ »Razlika između 'romana', 'récita' i 'kritike' kod Blanchota progresivno slabi sve do *L'attente l'oubli*, gdje progovara sam jezik« (Foucault 1997: 26): to je prvi Blanchotov veći rad koji se radikalno otvara radu fragmentarnoga, rasijavanju u »arhipelag« tekstova, koji se svojom arhitektonikom opiru značenjskom zatvaranju i načelnoj ideji sustava, a kasnije Blanchotove knjige nastavljaju slijediti taj put između disciplinarnih granica.

U smislu žanrovske definicije, *Trenutak moje smrti* nas također postavlja pred nejasnu i dvosmislenu situaciju. Ovdje, međutim, problem nije u fragmentarnosti ili tipografiji koja potkopava uvriježene klasifikacijske sheme; problem je u prividnoj jednostavnosti i snazi implikacije koja, u ukazivanju na ostatke Blanchotova opusa, djeluje kao iznimno zgusnuta, gotovo kristalizirana elipsa. Zbog svega toga taj se tekst opet doima i poput neke vrste sažimanja, možda i »zatvaranja« jedne bibliografije, pa čak i poput otkrivanja mogućega biografskog ishodišta niza kasnije razvijanih teorijskih teza. Međutim, referencijalno »opredjeljenje« tog teksta ostaje nejasno; u nedostatku eksplicitnih paratekstualnih determinativa kakvi su se vezivali uz ranije Blanchotove »fikcije« (ali nerijetko i opozivali u naknadnim izdanjima), mogli bismo, naizgled neutralno, taj tekst odrediti kao *récit* te se u definiranju te forme vratiti pola stoljeća unatrag, na Blanchotov tekst *Pjev sirena*.⁵

Récit za Blanchota zauzima posve jedinstveno mjesto između fikcije i istine: to je »pripovijest o nekom iznimnom događaju koji izmiče formama

⁴ *L'attente l'oubli* (1962) većinom se svojih fragmenata, kao i ključnim točkama poput uvodnih i završnih dijelova, predstavlja kao (dobrim dijelom dijaloški uobličena) fikcija; međutim, njezin je velik dio najprije bio objavljen u zborniku radova posvećenom Heideggeru. *L'entretien infini* (1969), najopsežniji Blanchotov rad, otvara se istoimenim dijalogom nepotpisanih sudionika, koji je 1966. samostalno objavljen kao *récit*; u nastavku knjige konvencionalnije oblikovani teorijski pasaži smjenjuju se s dijaloškim poglavljima. U *L'écriture du désastre* (1980) naizmjenice se nižu fragmenti teorije i fikcije, a među potonjima je i zakučast, autobiografski intoniran diptih *Une scène primitive*, ranije objavljen u časopisu kao žanrovski nedefiniran tekst. Možda najproblematičnija knjiga, *Le pas au-delà* (1973), prividno uspostavlja jasnu razliku između teorijskih blokova i fikcije (koja je, štoviše, tiskana u kurzivu); međutim, uloga tipografije postupno se relativizira, da bi se u konačnici opsežni dijalozi i poetski fragmenti tiskali bez kurziva, a neki odlomci ponavljali kroz knjigu i u kurzivu i bez njega.

⁵ *Le chant des sirènes* (1954), pretiskan u *Le livre à venir* (1959); ovdje prema Blanchot (2003: 3–10).

svakodnevnog vremena i svijetu obične istine, možda i svake istine. Ona upravo zato toliko ustrajno odbacuje sve što bi je moglo povezati s frivolnošću fikcije.« (Blanchot 2003: 6) Uz *récit* je vezana vrsta singularnosti koja se u velikoj mjeri opire »poopćivosti« fikcije i približava se formama autobiografije, ispovijesti ili svjedočanstva: »Nešto se dogodilo, nešto što je netko proživio i zatim priča o tome, upravo kao što je Odisej morao proživjeti događaj i preživjeti ga da bi postao Homer koji ga pripovijeda.« (*ibid.*)

Čin svjedočenja koji se, u određenoj perspektivi, poklapa sa »žanrom« *récita* povezan s jedne strane sa činjenicom svoje jezične artikulacije, a s druge s neponovljivošću svjedočenog događaja i subjekta koji ga je percipirao, predstavlja možda i najbitniji ključ u Derridaovu čitanju *Trenutka moje smrti* – pripovjedni problem koji se zatim svojim implikacijama širi i prema problemima odnosa događaja i činjenice, odnosno historiografske medijacije povijesti.

152

Cjelokupna problematika svjedočenja u Derridaovu *Demeure* čvrsto je povezana s ranijim kritikama metafizike prisutnosti. Svjedočenje, naime, nije posve svodivo na problem pripovijedanja: ono upućuje na superiornost izvantekstovne prisutnosti, koja u presudnoj mjeri određuje »sudbinu« tekstovnog iskaza. Stoga Derrida podsjeća na to da svjedočenje nikada nije samo »iznošenje informacija«, proces referencije; ono je uvijek čin, postupak kojim nudimo svoj iskaz (ili svoje tijelo), »izlažemo« (se) u nekom prezentu. U tom smislu, »fokalizacija« svjedočenja apsolutno je singularna: doslovno i u strogom smislu, ja svjedočiti mogu samo o onome o čemu ne može nitko drugi; svjedočenje je uvijek čin jedne i stoga bitno nezamjenjive osobe. U jednako strogom smislu, upravo zbog točaka na koje se oslanja ontologija svjedočenja, doslovno dokazivanje krivokletstva i laganja teorijski je nemoguće: budući da nitko ne može svjedočiti umjesto drugoga, »za« drugoga, u svjedočenje se može samo vjerovati, nitko ne može »verificirati« ono što ima biti posvjedočenim, jer istina svjedočenja nije strukturirana poput korespondencije misli i stvari, odnosno intersubjektivno provjerljive informacije. Zbog singularnosti na kojoj svjedočenje počiva, tajna u njegovoj jezgri ostaje neprobojna. Tajna nije skrivena; istina svjedočenja, kako je spomenuto, nije *homoiosis*, ali ni *aletheia*, podložna igri zastiranja i razotkrivanja sadržaja, jer nije svodiva na svoj sadržaj niti je odvojiva od stanovite »performativnosti«. »Tajna« nije »prevodiva« zato što izmiče diskurzivnoj obradi, zato što je »tuda govoru«, neodvojiva od singularne prisutnosti bića koje ju »čuva«. ⁶

⁶ O tajni i pasiji u ovom kontekstu, vidi Derrida (2002a), pogotovo 24–27.

Kako, dakle, imperativi »prezenta« i »prisutnosti« u svjedočenju određuju njegovu formu i istodobno je potkopavaju? Svjedočenje je, kako smo rekli, potpuno definirano metafizikom prisutnosti; svaka tehnička proreza subjekta koja vremenski premješta svjedočenje (poput snimke) mora se eliminirati – u jednom trenutku, treba spojiti prisutni subjekt sa činom svjedočenja (na čemu su i utemeljene konkretne performativne formule svjedočenja, zakletve itd.): nužan je prezent iskaza, ne samo u smislu prisutnog tijela/bića nego i vremena svjedočenja. Pojam prezenta izoštren je do točke jednoga nedjeljivog trenutka: svaka difuzija tog trenutka, ili onoga što biva svjedočenim (bilo to iskustvo ili »izloženo tijelo«), destruiira istinosnu vrijednost svjedočenja.

Međutim, ta vremenska dimenzija koja je neodvojiva od propozicija svjedočenja kompromitira njegovu strukturu. Problem prirode iskustva svjedoka, koje se uspostavlja sukcesijom i sintezom određenih trenutaka, predstavlja samo prvu poteškoću. Na »izlaznoj točki« tog empirijskog *in-puta*, autentično iskustvo samoprisutnoga subjekta, čija vrijednost potpuno ovisi o nedjeljivom trenutku, može se posredovati i »dati« samo u formi koja je nužno »odgođena«, »diferancirana«, tehnički reproduktivna (drugim riječima, po svemu *neautentična*): u jezičnoj formi, formi teksta, tj. »pisma prije slova«. Nedjeljiv trenutak i singularna prisutnost preduvjeti su valjanog svjedočenja; upravo zbog toga, samo svjedočenje, iskaz kojim se ono materijalizira, ali u bitno ponovljivom obliku, nevezanom uz »sada-i-ovdje«, nužno je nemoguće uskladiti s preduvjetima koji ga obvezuju. Tekstualnost je uvijek ruptura prezenta i svake temporalnosti: »sada« u tekstu ne postoji, pa je »trenutak« stoga strukturalno neposvjedočiv.⁷

Od svjedočanstva se, međutim, posve paradoksalno, očekuje upravo to da iz svoje singularnosti bude »poopćivo« – ono je funkcionalno tek kroz svoju načelnu reproduktivnost (»bilo tko bi, na istom mjestu, u istim okolnostima, vidio ono što sam vidio ja«: to je forma kojom se materijal svjedočenja uspostavlja kao intersubjektivno upotrebljivo). Ključna je riječ, očito, »načelno« – iskustvo kao »materijal« svjedočenja ne može se poopćiti, niti u njemu bilo tko može sudjelovati (ne samo, kako smo vidjeli, zbog njegove naknadnosti): načelna reproduktivnost odnosi se na jezičnu strukturu iskaza svjedoka. Svjedočanstvo je »beskonačno tajno i beskonačno javno«

⁷ Pišući o Blanchotu s obzirom na drugačiji skup problema, Foucault (1997: 13) o znakovnosti kao mjestu raslojavanja subjekta piše: »'Ja mislim' vodilo je do nedvojbene izvjesnosti 'ja' i njegova postojanja; 'ja govorim', s druge strane, ostavlja za sobom to postojanje, raspršuje ga i briše te razotkriva samo prazno mjesto na kojem se nalazilo.«

(Derrida, 2000: 41), jer u svom »ishodištu« (iskustvu) mora biti apsolutno neponovljivo, dok u svom »odredištu« (iskazu) mora biti upravo nužno ponovljivo – ono zapravo živi jedino kroz jezičnu tehniku svoje izvedbe (»čim je rečenica ponovljiva [...] već je podatna instrumentalizaciji i aficirana tehnologijom«, *ibid.*, 42), kroz element svoje poopćivosti koji mora biti potpuno isključen u »mjestu« nastajanja svjedočanstva.

To je ključna i nerješiva aporija, »pasija« svjedočenja: nemogućnost njegove realizacije skriva se u nuždi da bude uobličeno kao iskaz, jezični čin; »tehnika« kojom se svjedočenje realizira, kao jezična formalizacija iskustva, nužno kompromitira jasne demarkacijske linije između fikcije, laži i istine. Znakovni sustav kao takav ne funkcionira na temelju singularnog i prisutnog, on potire te kategorije svojim postojanjem kroz razlike: »koristeći« taj sustav da bih potencijalnom primatelju poruke omogućio razumijevanje svog iskaza, ja transponiram svoje singularno u pluralni plan. Svaki jezik podrazumijeva drugoga, neko »mi«, kolektivnost – to je razlog one bitne »javnosti« i »političnosti« svjedočenja, zbog kojega doslovno tajno svjedočenje ne postoji. Čin svjedočenja oslanja se na recipijenta koji ga razumije, »zajedničku kompetenciju«, što svemu dodaje još jednu nijansu težine, te u političkom smislu postaje »dramatičan problem« (*ibid.*, 35). Međutim, »egzemplarnost« mog svjedočenja kao jezične refrakcije iskustva ujedno ostaje i jedino što je za nas »izlučivo« iz testimonijalnog iskaza; sama »jezgra« svjedočenja nužno ostaje nedostupna. Stoga istina svjedočanstva »uvijek ide ruku pod ruku barem s *moгуćnošću* fikcije, krivokletstva i laži. Kada bi se ta mogućnost eliminirala, više ne bi bilo moguće nikakvo svjedočanstvo.« (*ibid.*, 27)

* * *

Pripovijedanje u Blanchotovu tekstu organizirano je upravo oko problema odnosa subjekta i vremena – jedne od nesavladivih aporija svjedočenja. Derrida na drugom mjestu (2002b) upućuje na problem tog odnosa te komentira svjedočenje kao zahtjev za »zaustavljanjem vremena« – zakletvom na to da su prezentan subjekt koji pripovijeda i vremenski premješten pripovijedani subjekt jednaki. *Trenutak moje smrti* je uprizorenje tog problema: *récit* je is-pripovijedan u formi komentara tuđeg iskustva od prve (»Sjećam se jednog mladića...«, Blanchot 2000: 2) do posljednje rečenice. Anakolut posljednje rečenice, u kojem se treće lice iznenada spaja s prvim, koje »prisvaja« cjelokupno is-pripovijedano iskustvo, predstavlja možda i najproblematičniji trenutak teksta – mjesto koje najviše zaziva »povijesnu« interpretaciju

opisanih događaja s obzirom na njihovu političku težinu, ali i mjesto koje prenosi odnos između dva (ili tri) identiteta upletena u priču na novu razinu.⁸ Točka u kojoj su ta dva »ja« identična može biti samo točka svojevrsne bezvremenosti, »apsolutna anakronija razglobljenog vremena« (Derrida 2000: 61) – drugim riječima, razina teksta ili smrti.

Tekstualno »utjelovljenje« destabilizira svjedočanstvo jer su u njemu uvijek prisutne tri instancije: (neuspostavljivi) »prezentni« subjekt, »odživljeni« subjekt u prošlosti te unutartekstovna instancija pripovjedača; ne radi se stoga samo o dobroj razlici »mladog« i »starog« čovjeka nego i o ontološkoj razlici – neukidivosti rada teksta u svjedočenju, koja i nagoni Derridaa na tvrdnju da »neknjiževno svjedočanstvo ne predstavlja dokaz ništa više od svjedočanstva u formi književne fikcije«, iako »njihov autor, uvijek jedini svjedok onoga o čemu govori, može govoriti istinu ili lagati« (*ibid.*, 56). Teksturu interferencija između tih razina i problema istinitog i lažnog on naziva samom »teksturom književnosti i svih pasija koje ona trpi i izdržava« (*ibid.*); »igra ta tri ja jest pasija književnosti kao pasija smrti i sućut između te tri instancije (autora, pripovjedača, lika); to je pasija u književnosti, ono što perverzna granica između *Dichtung und Wahrheit* ispašta, trpi, tolerira i kultivira« (*ibid.*, 72).

Odgoda i razlika u ishodištu ostaju ključni za filozofiju svjedočenja: niti autor/svjedok niti pripovjedač ne mogu se poistovjetiti s onim »ja« koje je predmet svjedočenja. Blanchot svjedoči »umjesto svjedoka koji ne može biti za tog drugog svjedoka koji je bio mladić, koji je pak on sam« (*ibid.*, 66). Svako je svjedočenje, dakle, u određenom smislu fikcija svjedočenja; da nije tako, ono bi bilo materijalan dokaz. Međutim, kako smo vidjeli,

bez *mogućnosti* te fikcije, bez spektralne virtualnosti toga simulakruma [...] ne bi bilo moguće istinito svjedočenje. Prema tome, mogućnost književne fikcije opsjeda takozvano istinito, odgovorno, ozbiljno, pravo svjedočanstvo poput njegove vlastite mogućnosti. Ta opsjednutost je možda pasija sama, mjesto pasije književnoga pisma (*ibid.*, 72).

Autorefleksivnost *Trenutka moje smrti*, dakle, aktivira probleme prisutne pri svakom filozofijskom razmatranju književnosti. Taj je tekst, naravno, nemoguće svrstati u historiografiju, ali se fikcija doima gotovo jednako neprikladnom odrednicom; na prvi pogled čini se da pripada onoj »nefikcionalnoj književnosti« o kojoj piše Searle (1979: 58–59). On fikciju definira

⁸ O »ne-tropu« anakoluta kao mjestu destabilizacije odnosa fikcije i stvarnosti te figuri raslojavanja subjekta, vidi Derrida (2002b), posebno 168–169, 181–182, 196–197.

kao »pseudoizvedbu koja se sastoji od pretvaranja da pripovijedamo neki niz događaja« (*ibid.*, 65); budući da je »pretvaranje« bitno intencionalna kategorija, »kriterij identifikacije nekog teksta kao fikcionalnog djela nužno mora prebivati u ilokucijskim intencijama autora. Ne postoji osobina teksta, sintaktička ili semantička, koja bi tekst odredila kao fikciju.« (*ibid.*) Stavimo li u zgrade cjelokupan kompleks problema vezanih uz odnos intencionalnosti i znakovnosti, koji Searle ovdje ne spominje,⁹ možemo utvrditi da Derrida taj problem formulira drugačije, ali suglasno: »Literarnost nije intrinzično svojstvo ovog ili onog diskurzivnog događaja« (2000: 28) – drugim riječima, književnost nema svoju »esenciju« niti »supstanciju«, samo »funkcije«. U tom polju diskurza definiranje granice književnosti načelno pripada zakonskim, izvanknjiževnim instancijama: »materijal« književnosti može simulirati pripadnost strukturama svjedočanstva, povijesnog dokumenta, pa i same književnosti, a konačan sud i formalna definicija teksta dolaze »izvana«. Književni tekst kao čin uspostavlja se tek prema heteronomnom zakonu koji ga definira – samo njemu duguje svoje »književno« postojanje; istodobno, svaki književni čin postoji samo ako krši taj zakon, ako deformira ili prekoračuje okvir koji je njime uspostavljen.¹⁰

156

Trenutak moje smrti je tekst koji izrijekom problematizira svoju referencijalnost i kompromitira rad mehanizama koji definiraju neki iskaz kao književnu fikciju ili historiografsku istinu; međutim, budući da se književni prostor oblikuje stalnim uspostavljanjem i kršenjem zakona, svaki drugi tekst ono specifično »književno« u sebi također pronalazi u igri granicom, odnosno – u širem smislu – u svojim metafizijskim kapacitetima. Pasija »implicitira trpljenje neodređene ili neodlučive granice, na kojoj nešto, nekakvo X – primjerice, književnost – mora podnijeti ili tolerirati sve« (*ibid.*), upravo zbog toga što to X »nije identično samome sebi«; drugim riječima, prostor te »pasije« formalne neodredivosti možda predstavlja bitnu osobinu, »svojstven prostor« književnosti (*ibid.*, 36). Međutim, budući da »pasija« o kojoj je riječ zapravo traje za svako tekstualizirano »tijelo«, pretendiralo ono na istinu ili ne, ona se jednako koliko na književnost odnosi i na historiografiju.

⁹ Derrida je, kako je poznato, inzistirao upravo na tim problemima te ih tematizirao u nizu radova – od *Glasa i fenomena* do predavanja *Potpis događaj kontekst* (1971), kojim počinje izravna polemika s teorijom govornog čina, a zatim i sa samim Searleom; vidi *Limited Inc* (1988).

¹⁰ Usp. *La loi du genre* (v. bilj. 1) i *Devant la loi* (prva verzija u A. Phillips Griffiths [ur.]: *Philosophy and Literature*, 1984).

SEMIOTIKA SMRTI I *PISMO PROPASTI*

U središtu problema svjedočenja – uvjeta njegove mogućnosti i nužnosti njegove nemogućnosti – stoje aporije pripadne metafizici prisutnosti, koje se najflagrantnije manifestiraju u sučeljavanju prezentnoga bića i fenomena teksta. Taj se problemski sklop komplicira uvođenjem smrti u raspravu: »efekti« teksta i smrti na izvantekstovni i unartekstovni subjekt (ako potonji postoji) bitno utječu na Blanchotovo (ponovno implicitno polemičko) promišljanje holokausta, vremena i zaborava.

Blanchotovo promišljanje tekstualnosti počiva na »hegelovskoj« semiotici – predodžbama znaka kao negacije, »smrti« živoga, imenovanja kao »ubojstva«, *Aufhebung* bića iz razine postojećeg u određen stupanj idealizacije:

Da bih mogao reći »ova žena«, moram joj na neki način oduzeti njezinu stvarnost krvi i mesa, učiniti je odsutnom, razoriti je. Riječ mi daje biće, ali mi ga daje lišeno bitka. Riječ je odsutnost toga bića, njegovo ništavilo, ono što od njega ostane nakon što je izgubilo bitak. (Blanchot 1999a: 379)

Takav karakter znakovnosti, njezina bliska ali teško razmršiva veza sa smrću, predstavlja točku na koju se, iz posve drugačije perspektive, nadovezuje Derrida u svojoj studiji problema znaka u Husserlovoj fenomenologiji, *Glas i fenomen (La voix et le phénomène, 1967)*. Usporedimo sljedeće citate:

Kada govorim, smrt govori u meni. [...] Izgovaram svoje ime, i to je kao da pjevam vlastitu nadgrobnu žalopojku: odvajam se od samoga sebe, više nisam niti svoja prisutnost niti svoja stvarnost, nego objektivna, impersonalna prisutnost, prisutnost mojega imena koje me nadilazi te čija mi okamenjena nepokretnost služi poput nadgrobnoga spomenika. (Blanchot 1999a: 380)

Riječ *Ja* shvaćamo ne samo kad je njen »autor« nepoznat već i kad je potpuno fiktivan. I kad je mrtav. Idealnost *Bedeutung*a ovdje ima strukturalno testamentarnu vrijednost. [...] Značenjska vrijednost *Ja* ne zavisi od života govornog subjekta. [...] Moja smrt je strukturalno nužna za izgovaranje riječi *Ja*. [...] Iskaz »ja sam živ« nosi sa sobom moje biti-mrtav i njegova mogućnost zahtijeva mogućnost da sam mrtav. (Derrida 1989: 108)

Stoga svako ispisivanje »ja«, svaki pokušaj transpozicije subjekta u tekst, predstavlja kristalizaciju i smrt tog subjekta – prestanak života kojim se ujedno dokida mogućnost svake buduće smrti: »U govoru umire ono što govoru daje život; govor je život te smrti, on je 'život koji podnosi smrt i

u njoj se održava'.« (Blanchot 1999a: 383)¹¹ U strogoj raščlambi, diferencijalnost jezičnog sustava nužno potire svaku singularnost, dakle i svaki subjekt i identitet: jezik je misliv kao neka vrsta »svijesti bez subjekta« koja »ustrajava u igranju svoje igre bez čovjeka koji ju je stvorio« (*ibid.*, 384); utoliko i tu »smrt« u jeziku treba shvatiti kao »univerzalnu anonimnost«, potpunu desubjektivaciju i »egzistenciju bez bića«, u kojoj je smrt, budući da predstavlja uvjet znakovnoga postojanja, misлива upravo kao »nemogućnost umiranja« (*ibid.*).

Disparatnost iskustva subjekta i tekstualne forme svjedočenja u kojoj se ono mora izložiti izravno se nadovezuje na narativne jezgre *Trenutka moje smrti* te njegove povijesne implikacije: otvara problem odredbe pripovjedne instancije prisutne u tekstu i njezinog odnosa prema autoru i izvantekstovnom svijetu uopće te definira odnos tih dvaju »subjekata« i njihove razlike s obzirom na smrt koja je djelatna u tekstu i smrt koja je djelatna u svijetu.

Vratimo se na trenutak specifičnoj formi *récita* i problemima koje ona postavlja pred mišljenje odnosa teksta i njegova »predmeta« – pripovjednog posredovanja događaja. »*Récit* nije pripovijedanje nekog događaja nego sam taj događaj, približavanje toga događaja, mjesto na koje je zazvan da se dogodi, (kao) događaj koji se tek treba dogoditi.« (Blanchot 2003: 6) Riječ je o ozbiljnom narušavanju tradicionalno shvaćene referencijalnosti, prekidu odnosa između izvantekstovnog događaja i teksta kao njegove refleksije, u korist pokušaja mišljenja ili uprizorenja događaja u tekstu, događaja teksta: pripovijedanje »ne 'pripovijeda' ništa do samo sebe i, istodobno s tim pripovijedanjem, stvara ono o čemu pripovijeda, [...] zaposjeda točku ili okosnicu u kojoj se zbiljnost koju *récit* 'opisuje' može bezgranično preplesti sa zbiljnošću njega samoga kao *récita*.« (*ibid.*, 7) Međutim, kakva je priroda »zbiljnosti« koja postoji samo u tekstu, struktura događaja koji bi se morao iskusiti potpuno drugačijom logikom od one koju poznajemo iz našega »stvarnog« iskustva?

Uvijek još u budućnosti, uvijek već u prošlosti [...] takav je događaj kojemu *récit* predstavlja pristup. Taj događaj izvrće slaganje vremena naglavce, ali ipak potvrđuje vrijeme, poseban način kojim se vrijeme može ozbiljiti, jedinstveno vrijeme *récita* koje se uvodi u življeni život pripovjedača tako da ga transformira [...]. (*ibid.*, 10)

Temeljni problem u mišljenju teksta predstavlja nužnost stalne svijesti o tome da se radi o sustavu čija je ontologija bitno drugačija od ontologije

¹¹ Blanchot parafrazira predgovor *Fenomenologiji duba* (usporedi Hegel 1987: 23).

življenog iskustva. Tip »izvedbe«, odnosno znakovnoga »čina« koji predstavlja *récit*, »treba odijeliti od pojma prisutnosti koji se uvijek pridružuje performativu«; to je »ne-predstavljanje događaja, njegova prisutnost bez prisutnosti« (Derrida 1986: 189). Ali što je, dakle, ono što ipak (ponekad naivno) percipiramo kao »subjekt« u tekstu, ili barem njegov odraz? Blanchot tu nepostojanu prikazu naziva »*le neutre*«: to je »pripovjedni glas« koji katkada naziva i »*le il*«, ali ga nikada ne misli kao »treće lice, niti kao jednostavnu krinku impersonalnosti« (Blanchot 1969: 563); njegova se »neutralnost« odnosi na rad teksta, on je »upleten u funkcioniranje svakoga jezika« (Blanchot 1992: 73). Autor može doživjeti kontakt s njim kao prelazak s »ja« na »on«, ali nije riječ o zamjeni nekog subjekta drugim, jer *le neutre* nije subjekt nego funkcija premještanja svakoga subjekta, pa je svako pisanje zapravo transfer u formu koja je radikalno desubjektivirana, ali koja ipak predstavlja »supstrat« iskaza.¹²

¹² Blanchotov »*le il*« može se povezati i s Levinasovim pojmom »*il y a*« (1993: 15–18, 93–105). *Il y a* je »anoniman i impersonalan tijek bivanja koji prethodi svakom biću« (Blanchot 1999a: 288), formula »egzistencije bez egzistenta« koja je »vječna« jer »nema početne točke« (Levinas 2003: 49), pa nije »niti bitak niti ništavilo« (Blanchot 1995: 65), nego »amorfna, nediferencirana pozadina« na kojoj se artikulira sfera fenomena koja je dostupna našoj percepciji. Levinas uspoređuje *il y a s* »pustom i praznom« zemljom iz Knjige Postanka (1, 2) koja prethodi svakoj strukturiranoj i individualnoj egzistenciji. U drugom opisu *il y a* (Levinas 2003: 49) zaziva se i Kratil, koji je »prigovarao Heraklitu što je rekao [...] da nije moguće dvaput ući u istu rijeku, jer je sam smatrao (da nije moguće ući) niti jedanput« (Diels 1983: II, 70), budući da se u njoj »ne može konstituirati niti puka čvrstoća jedinstva, oblik svakog egzistenta« (Levinas 2003: 49).

Levinas je taj pojam razvio u želji za revidiranjem heideggerovskoga problema ontičko-ontološke diferencije uz istodobnu »duboku potrebu za napuštanjem klime [Heideggerove] filozofije« (*ibid.*, 19). Stoga funkciju *il y a* treba razlikovati od Heideggerova »*es gibt*« (»ono što daje da ima«, »davanje, koje daje samo svoj dar, a samo sebe pri tome ipak uzdržava«, vidi Heidegger 1996c: 426), te »popratnih konotacija obilja i darežljivosti« (Levinas 2003: 10); priroda *il y a* je »pustinska, napasna i užasna«, a njezina je najizrazitija osobina »neljudska neutralnost« (*ibid.*, 11). Neki od Levinasovih opisa *il y a* ipak imaju mnogo sličnosti s Heideggerovim opisima tjeskobe koja »otkriva Ništa« (1996b: 107–109), ali je mjesto tih opisa u pripadnim filozofemima bitno različito. *Il y a* je »ono što romori na dnu samoga ništavila« (Levinas 2003: 94), blisko »iskustvu noći« koje Levinas suprotstavlja »dnevnom« iskustvu (odnosno iskustvu kao takvom), utemeljenom na percepciji jasno strukturiranih i razgraničenih egzistenata. U »noći« *il y a* postoji još samo svijest o prisutnom i postojećem, koje se zbog apsolutne nemogućnosti artikuliranja gotovo izjednačava s ništavilom: više ne predstavlja neki »sadržaj«, nego »samu atmosferu prisutnosti«, nalik »polju sila« (*ibid.*, 104). Takva »noć« rezultira »nestankom svih stvari i nestankom mene«: »ono što zovemo jastvom i samo je potopljeno u noći; ona ga preplavljuje, depersonalizira, guši« (*ibid.*, 95), pa kao rezultat ostaje »impersonalna forma« *il y a*, »esencijalna anonimnost«, svijest čija je subjektivnost poništena, ali time, umjesto nesvijesti, dovedena u stanje »*impersonalne budnosti*« (*ibid.*, 98).

Pripovjedni glas je »neutralan glas koji izgovara djelo s onoga mjesta bez mjesta na kojem djelo štiti« (Blanchot 1969: 565), »afoničan« glas koji se utoliko razlikuje od predmeta proučavanja naratologije, ideje organiziranog pripovijedanja događaja koji moraju biti podložni narativizaciji. *Le neutre* izmiče »policijskom pitanju« koje od jasno definiranog subjekta zahtijeva da »ispriča točno ono što se dogodilo«. ¹³ Taj glas »nema fiksiranoga mjesta« (Derrida 1986: 150), »ne može se utjeloviti: on svakako može posuditi glas od nekog razložno odabranog lika [...], ali je uvijek različit od onoga tko govori«; možemo ga nazvati »spektralnim, sablasnim« (*ibid.*, 151).

Le neutre stoga ujedno implicira i »djelovanje« kroz trpljenje – apsolutnu pasivnost;¹⁴ on je zarobljen u »pasiji«, trpljenju koje jest, i to u najužem smislu, iskustvo, ali bez gospodarenja tim iskustvom, bez aktivnoga subjekta koji bi predstavljao žarište i, s vremenom, arhiv takva iskustva. »*Neuter*, niti jedan niti drugi« (Blanchot 1992: 74), instancija koja »otupljuje oštricu negacije« (*ibid.*, 77), jest »singularno mjesto pasije s onu stranu opreke aktivnog i pasivnog« (Derrida 2000: 31). Takva pasija neodređenosti i neodredivosti, budući da je locirana u tekstu, izravno doziva u sjećanje dobro poznat Derridaov »ne-pojam«, »niti riječ niti koncept«, koji također izmiče

»Egzistencija bez svijeta«, misliva nakon što se iz ontologije ukloni temeljna binarnost bitka i nebitka, predstavlja oblik »impersonalnosti *par excellence*«. Takva impersonalnost za Levinasa ima izrazito zlokobne konotacije: »Dodir *il y a* je užas«, »poput neodređene prijetnje samoga prostora, lišenoga funkcije stjecišta predmeta« (*ibid.*; pojam *horreur* ponavlja se u gotovo svakom opisu *il y a*); Blanchot preuzima naglašenije »tehničke«, formalne elemente pojma, koji se umnogome poklapaju s njegovom koncepcijom »književnog prostora«, a »stravu« koja prati pripadnu impersonalnost pokušava dočarati svojim proznim izvedbama. Levinas u tom smislu izdvaja drugo poglavlje *Thomas l'Obscur*, gdje je *il y a* »opisan« kao »prisutnost odsutnosti, noć, rastvaranje subjekta u noći, užas postojanja« (*ibid.*, 103). Levinas dodaje da je, »kao prisutnost odsutnosti, *il y a* iznad kontradikcije« (*ibid.*, 105); mi bismo mogli dodati da su ideje ustrajavanja u kontradikciji bez potiranja bilo kojega njezina elementa, radikalne nediferenciranosti fenomena, te ukazivanja na »užas« kao efekt neutralnosti i impersonalnosti, možda dojmliivije – manje ilustrativno, više performativno – realizirane u kasnijim Blanchotovim prozama ili »hibridnim« tekstovima (uz navedene, *Au moment voulu*, 1951, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 1953, *Le dernier homme*, 1957). Vidi i Fagenblat (2005).

¹³ Tematizaciju osujećenja takva zahtjeva nalazimo u *La folie du jour*. U sličnom smislu, Foucault (1997: 44) poetično opisuje Blanchotove *révélés* kao tragove pogleda koji »na nepostojanom pragu smrti polazi u potragu za potopljenom prisutnošću te pokušava iznijeti njezinu sliku natrag na dnevno svjetlo, ali dobavlja samo ništavilo u kojem se potom može pojaviti pjesma«. Taj se opis, međutim, može primijeniti na bilo koji tekst, ne samo na Blanchotove proze.

¹⁴ »Htjeti pisati: kakva besmislica. Pisanje predstavlja slabljenje volje, gubitak snage« (Blanchot 1995: 11) te – kao i smrt – »pretpostavlja brisanje, slabljenje subjekta« (*ibid.*, 14).

oprekama aktivnoga i pasivnoga: drugo ime »pasije« neutera moglo bi biti *différance*.¹⁵

Ovakva koncepcija tekstualnosti postavlja velike probleme pred mišljene forme poput »nefikcionalne književnosti« ili autobiografije. Svi žanrovi čiji kodovi bitno pretpostavljaju određenu izomorfiju unutartekstovnog i izvantekstovnog »ja«, te počivaju na uvjerenju o mogućnosti tekstovne refleksije zbiljske događajnosti, izlažu se nizu aporija ako ih pokušamo sagledati kroz opisan teorijski kompleks, jer »pisati znači odreći se vlasti nad sobom i nošenja bilo kakvog osobnog imena« (Blanchot 1995: 121). U tom smislu, autobiografija je usko povezana s problemom svjedočanstva – jednako utemeljena na singularnom »ja«, iskustvu koje mu pripada, te uvjerenju o mogućnosti zadržavanja autentičnosti pri transpoziciji subjekta i iskustva u tekst – konačno, jednako ranjiva pred analizom koja radikalno odvaja tekst od metafizike prisutnosti.

* * *

Mnogi Blanchotovi tekstovi mogli bi se pripisati *Trenutku moje smrti* kao ekstenzivni epigrafi: on ne samo da ponavlja, sažima ili eliptično referira na mnoštvo ranije razmatranih problema nego pruža i biografsko uporište tumačenju nekih tema kojima se Blanchot opsesivno bavio. Derrida iz tog mnoštva bira *Pismo propasti* (*L'écriture du désastre*, v. bilj. 4), težak, fragmentaran i aporetičan rad prepun prepoznatljivo blanchotovskih oksimorona koji ipak pruža uvjerljive razloge za primjenu u implicitno »političkom« čitanju, kakvo, čini nam se, poduzima Derrida.

Pismo propasti se u nekim svojim »dionicama« eksplicitno bavi temama pisma, autobiografije i smrti – problemskim jezgrama *Trenutka moje smrti*. Autobiografija je žanr koji kodificira tekstualno »presretanje« smrti: »pogrebni govor i pismo ne slijede smrt; oni obrađuju život u onome što zovemo autobiografijom. A to se zbiva između fikcije i istine.« (Derrida 1988: 44) Tekst, kako smo vidjeli, ima podvojen efekt destrukcije i kristalizacije (tipičan za hegelovski *Aufhebung*) kojim djeluje na subjekt: jezik spašava subjekt od smrti time što ga iznosi iz života. Autobiografija je stoga uvijek ujedno i autotanatografija: »Pisati svoju autobiografiju, bilo zbog toga da bismo nešto priznali ili da bismo se upustili u autoanalizu, ili da bismo se

¹⁵ Vidi *La différence* u: *Marges de la philosophie* (1972).

izložili, poput umjetnine, svačijem pogledu, možda znači nastojati preživjeti, ali beskonačnim samoubojstvom.« (Blanchot 1995: 64)

Drugim riječima, ovdje se razmatra paralelizam efekata koje smrt ima na život, a tekst na subjekt. Motiv smrti, kako smo vidjeli, djelatan je u samoj strukturi jezika: svjedočenje o svom životu semiotički je jednako svjedočenju o svojoj smrti, jer i jedno i drugo podrazumijevaju otklon od prisutnog subjekta u impersonalnost znaka. Dovoljno se prisjetiti naravi iskustva kakvo je trebalo biti posvjedočeno *Trenutkom moje smrti*: ako se radi o nedoživljenom iskustvu, nemogućem »iskustvu smrti«, tada je »mjesto« s kojega se svjedoči upravo mjesto te smrti koja je »preživljena«. Svaki je svjedok, piše Derrida, po logici stvari »*survivant*«, netko tko je preživio ono o čemu treba svjedočiti. Kompleksan pojam »preživljavanja«, nerijetko zazivan upravo kroz doslovnu sliku povratka iz mrtvih i biblijsku figuru Lazara, provlači se kroz cijeli Blanchotov kritički i prozni opus, kao i njegove komentare (Hart, 2003; Derrida, 1986: 117–218). U suglasju s idejama teksta kao prevladavanja identiteta i mjesta simultane smrti i besmrtnosti, sam Blanchot to stanje »preživljavanja« ili življenja u tekstu opisuje ovako: »Preživjeti [*survivre*]: ne živjeti, ili se – ne živjeti – održavati bez života u stanju čistoga suplementa, pokreta nadomještanja života ili, radije, zaustaviti umiranje zaustavljanjem koje ga ne zaustavlja – koje ga, naprotiv, tjera da *traje*« (Blanchot 1992: 135), a to je ustrajavanje u smrti, kako smo vidjeli, tekst: »živjeti bez života, kao i umirati bez smrti: pisanje nas napućuje tim zagonetnim propozicijama« (Blanchot 1995: 136).

162

Tekst po svojoj prirodi djeluje mehanizmima fantazmatskog i »spektralnog«: tekstualizirano svjedočenje ili autobiografija mogu upravo tom logikom prevladati opreku fikcije i istine. Neobična i teško misliva forma iskaza »*x* bez *x*« provlači se kroz cijeli Blanchotov opus (najrigoroznije kroz *Le pas au-delà*) kao tipičan stilet u susretu s nesavladivim problemom »opisa smrti«, ali i kao forma »onkraj svake dijalektike« (Derrida, 2000: 90) simptomatična za »supstrat« same tekstualnosti, za *le neutre*. Taj supstrat svojim aporetičnim formama daje temelj jednom drugom poretku referencije, u kojem »nedoživljeno iskustvo« može prispjeti, dogoditi se i iskusiti, mimo i preko okvira adekvacijskog modela istine i metafizike prisutnosti koja ga oblikuje – tekst mu omogućuje da se dogodi »virtualno«, ali bez istodobnog suprotstavljanja faktualnom (*ibid.*, 91–92).

Smrt je, dakle, u tekstu uvijek već na djelu, jer u njega ulazimo kao »mrtvi«, dok u zbilji, za predznakovno iskustvo, figurira kao »neopisiv« trenutak, bitno uskraćen svakom subjektu koji bi ga mogao nastojati doživjeti jer se sastoji upravo od ukidanja subjekta kao mjesta sinteze iskustva. Derrida na

to ukazuje i stilističkom analizom načina kojim Blanchot taj »trenutak svoje smrti« stavlja u zagrade, »epohalizira«, relativizira upitnicima i rečenicama bez glagola (*ibid.*, 63–64). Cijeli je diskurz o smrti nužno »modalan« – jednako kao i diskurz o budućnosti (*ibid.*, 68–69); usmjeren je »nemogućoj nužnoj smrti« (Blanchot, 1995: 67–71), aporetičan jer počiva na »nedoživljenom iskustvu«, događaju koji se već zbio, ali se nije formirao kao iskustvo koje je u određenom trenutku bilo »pripadno« nekom samoprisutnom subjektu. »Pisati znači prestati situirati smrt u budućnost – smrt koja je uvijek već prošla; pisati znači prihvatiti da se mora umrijeti bez dovođenja smrti u prisutnost i bez dovođenja sebe u prisutnost pred njom.« (*ibid.*, 66)

Svojoj se smrti najviše možemo približiti svjedočenjem »neposrednom približavanju svoje smrti, njezinom *trenutku* kao *odgođenoj neposrednosti*« (Derrida 2000: 46). Smrt je »*en instance*«, fenomen od kojega nas dijeli jedna bitna (ne nužno vremenska) odgoda: fenomen koji je na samom rubu dolaska, »prispijeća«, »isporuke«, ali koji ostaje u »pasiji« neizvjesnosti, na rubu realizacije, u stalnom iščekivanju.

Umiranje znači: već si umro, u pradavnoj prošlosti, od smrti koja nije bila tvoja, koju dakle nisi niti spoznao niti doživio, ali pod čijom prijatnom vjeruješ da si pozvan u život; stoga je odsada očekuješ u budućnosti, konstruiráš budućnost da bi je konačno učinio mogućom – mogućom poput nečega što će se dogoditi i što će pripadati domeni iskustva (Blanchot 1995: 64).¹⁶

Blanchot je, kako vidimo, smrt tematizirao na isti način u rasponu od 1940-ih do 1990-ih. U *Književnosti i pravu na smrt*¹⁷ stoji:

Dok god živim, smrtn sam čovjek, ali kada umrem, prestavši biti čovjek također prestajem biti smrtnim, više nisam sposoban umrijeti, i moja me smrt, koja mi predstoji, užasava jer je vidim onakvom kakva jest: to više nije smrt, nego nemogućnost umiranja (1999a: 392).

U *Pismu propasti* umiranje je

neprestano neposredno približavanje [...] onoga što se uvijek već dogodilo (1995: 41).

¹⁶ Ovdje možemo samo upozoriti na iznimnu bliskost ovakve analitike smrti s Levinasovim mišljenjem, u kojem se »misterij smrti« također promatra kao »vječno budući« događaj »u odnosu prema kojem subjekt više nije subjekt«, kao »iskustvo pasivnosti« koje predstavlja »granicu« svih kompetencija subjekta. Vidi Levinas (2003), posebno 70–72.

¹⁷ *La littérature et le droit à la mort*, u: *La part du feu* (1949), ovdje prema Blanchot (1999a).

Naposljetku, završne rečenice prvog dijela *Trenutka moje smrti*, obuhvaćene jednim navodnicima (»Živ sam. Ne, mrtav si'«, Blanchot 2000: 8), mogu ukazivati na susret pripovjednog i pripovijedanog »ja«, ali i na poziciju subjekta koji se samome sebi doima izuzetim iz prijetnje smrti: njegova mu smrt već »pripada«, samo je vremenski premještena, ali u trenutku kada se dogodi, moći će se samo susresti sa samom sobom, već otprije realiziranom – a ne sa živim subjektom koji bi poništila. »Trenutak moje smrti odsada zauvijek neposredno predstoji«, piše Blanchot (*ibid.*, 10), »kao da se smrt izvan njega odsada mogla još samo sudariti sa smrću u njemu« (*ibid.*, 8).

* * *

Pismo propasti predstavlja najsnažniju analitičku potku čitanja *Trenutka moje smrti* i zbog tematskih nizova koji se mogu smatrati više ili manje eksplicitnom polemikom s Heideggerovim promišljanjima istine i smrti. Heidegger predstavlja istinski paradigmatičan primjer »kompromitiranog intelektualca«, koji je (za razliku od »problematičnog«, ali u krajnjoj konzekvenciji neodredivog Blanchota) bio izravno povezan s NSDAP-om, prošavši ubrzo nakon toga i svoj put razočaranja i distanciranja, ali ne i eksplicitnog »preobraćenja«. Blanchot se, naravno, ne poziva na »dnevno-političku« razinu čitanja Heideggera, ali teško je previdjeti razloge za osobno suprotstavljanje najvećoj filozofijskoj sablasti u službi totalitarizma; stoga će i njegove »kritike« Heideggera radije poprimati oblik preispisivanja u cilju neizravne destabilizacije, a ne nedvosmislenog političkog i etičkog obračuna.

»Propast« iz naslova Blanchotove knjige odnosi se prije svega na »holokaust, *apsolutni* povijesni događaj [...] – ono konačno zgarište gdje se zapalila cijela povijest, gdje je pokret Značenja progutan« (Blanchot 1995: 47). Holokaust je mjesto koje nužno radikalizira mišljenje povijesti jednako koliko smrt nužno radikalizira mišljenje subjektivnosti. Ova poredba nije proizvoljna; pažljivo čitanje fragmenata posvećenih pojmu *désastre* upućuje na suptilne paralele u strukturama osobne i kolektivne smrti:

Propast ne stavlja mene pod upitnik, nego poništava pitanje, čini da ono nestane – kao da, zajedno s pitanjem, i »ja« nestajem u propasti koja nikada ne nastupa. Čin nestanka, strogo govoreći, nije činjenica, nije događaj; on se ne zbiva, ne samo zbog toga što ne postoji »ja« koje bi prošlo kroz to iskustvo, nego zato što [...], budući da se propast uvijek zbiva nakon što se već zbila, ona ne može postati predmetom nikakvog iskustva. (*ibid.*, 28)

Propast upropaštava sve, istodobno sve ostavljajući netaknutim. Ona se ne tiče nikoga određenog; »ja« nisam izložen njezinoj prijetnji, nego pošteđen, ostavljen po strani. (*ibid.*, 1)

Propast, ono neproživljeno. To je ono što izmiče samoj mogućnosti iskustva – to je granica pisma. Moramo to ponoviti: propast de-skribira. Što ne znači da je propast, kao sila pisma, isključena iz njega, da je izopćena iz pisma ili ekstratekstualna (*ibid.*, 7).

Kada nam se propast približi, ona ne prispijeva. Propast je neposredna blizina propasti, ali budući da budućnost, onakva kakvom je zamišljamo u poretku življenoga vremena, pripada propasti, propast ju je uvijek već povukla ili odvratila; propast nema budućnosti, jednako kao što nema niti vremena niti prostora u kojem bi se ostvarila. (*ibid.*, 1)

Nije potrebno ekstenzivno razjašnjavati preklapanja između ovakvih opisa propasti i Blanchotovih teza o smrti. Propast kao »nepredstavljivo«, »ne-događaj« koji ne pripada sferi fenomena niti temporalnosti, koji nema prezenta (mjesto niti vremena), kao sila koja djeluje u tekstu, kao mjesto nedostupno iskustvu jer premješta subjekt tog iskustva – sve su to točke u kojima se smrt ponovno vraća u raspravu.

Derrida (2000: 51) upućuje na Heideggerov *Dasein* kao kategoriju koja »singularizira« postojanje i iskustvo te pripada filozofijskoj tradiciji »gospodarenja smrću« čiji je krajnji cilj apoteoza subjekta i »autentična egzistencija«. Iako »slabimo Heideggerovu misao kada 'bitak-k-smrti' tumačimo kao potragu za autentičnošću kroz smrt« (Blanchot 1995: 117), Heidegger čini smrt neodvojivom od »osobnoga«: »nemoguće« koje smrt predstavlja za čovjeka svodi na »moguću« mjeru. Za Blanchota je, naprotiv, smrt »nemogućnost svake mogućnosti« (*ibid.*, 70): koncept *Daseina* narušava upravo pisanje te »smrt« koja je djelatna u tekstu kao »erozija i pražnjenje svjesnoga subjekta, gospodara žive prisutnosti« (Caputo, 1997: 78). Smrt neutralizira sve »pozitivne sposobnosti« subjekta (*ibid.*, 85), pa se time izjednačava s drugim formama destabilizacije samoprisutnosti, poput anonimnosti, »pripovjednog glasa«, »propasti« te – prije svega – teksta. Svi oni, u odnosu na subjekt, djeluju kao prostori »radikalne pasivnosti«; smrt, kao »svjedočanstvo prošlosti bez prezenta, nikada nije individualna« (Blanchot, 1995: 66).¹⁸

Upravo zbog toga što »ja« ne može aktivno umrijeti, zbog toga što se smrt nikada ne događa »meni« (budući da je ona trenutak u kojem »ja« prestaje postojati kao mjesto iskustva), smrti možemo svjedočiti jedino kao smrti (za) drugoga. Caputo stoga i problem biblijskoga »ne ubij« tumači kao zabranu upletanja u smrt, nastojanja aktivnog ovladavanja smrću, zabranu

¹⁸ U kritici Heideggerova pojma smrti Blanchot se inspirira Levinasovim predavanjima o *Sein und Zeit* (Collège Philosophique, 1946–1947). Vidi Levinas (2003: 70).

»postvarenja« te smrti kojom bi se ona, iz svoje vremenske strukture vječne izmještenosti i »nadolaska«, silom dovela u prezent (misao bitka-k-smrti svakako bi pripadala takvoj vrsti »gospodarenja« smrću). Smrt je »*le pas au-delà*« o kojemu piše Blanchot: korak koji se ne može načiniti, ne samo zbog toga što »onostrano« ne postoji kao prostor u koji se prezentnost može transponirati nego i zbog toga što na to mjesto u kojem (ne) postojimo još samo u figurama »neutera«, anonimnog, mrtvog, tekstovnog, možemo doći samo »ne-korakom«, putem »pasivnosti pasivnije od pasivnosti« (Caputo, 1997: 82), a ne korakom koji aktivno poduzimamo i kojim nekamo, kao prisutno biće u nekom prezentu, aktivno dospijevamo.

Ontologija mesijanskoga, tvrdi Caputo (*ibid.*, 81–82) čitajući *Pismo propasti* (Blanchot, 1995: 141–142), podudara se s ontologijom smrti i može se čitati kao polemika s Heideggerom s pozicija »židovske mesijanske misli« (*ibid.*), kojoj pripada forma mišljenja onoga »u dolasku« – odnosa između događaja (*événement*) i njegove »nedogađajnosti« (*inavènement*). Blanchot razlikuje »obično«, »življeno« vrijeme od »drugoga« vremena – vremena smrti i jezika, vremena bez »prezenta«, koje se ne sastoji od prošlosti i budućnosti kao nečega prisutnog što je jednostavno sekvencijski izmješteno u »ne-više« ili »ne-još«. »Drugo vrijeme« sastoji se od »*tout autre*« prošlosti i budućnosti, a prva je osobina takve budućnosti upravo bitna zapreka »stjecaju«, »događaju« onoga što ona »sadržava«. ¹⁹

Takva atemporalnost čini smrt mislivom i iskusivom jedino u formi smrti drugoga: struktura propasti jednaka je strukturi osobne smrti, ali subjekt koji propast zahvaća nije individualan, nego kolektivan ili transpersonalan

¹⁹ Sve navedeno povezano je i s Blanchotovom eliptičnom kritikom Heideggerova mišljenja istine (usporedi *Sein und Zeit* § 44 ili Heidegger 1996a). Pozivanjem na etimološke analize kojima bi se moglo osporiti Heideggerovo »privativno« tumačenje pojma *aletheia* (Blanchot 1995: 93–97), istina se dovodi u usku vezu s lutanjem (*ale*) ili zaboravom (*letbe*) i približava nizu spomenutih »desubjektiviranih« pojmova. »Zaborav u istini« nije »niti negativan niti pozitivan: pasivan zahtjev koji niti otvara put k prošlosti niti ga zatvara nego nas, označujući u njoj ono što se nikada nije dogodilo (jednako kao što u onome što tek dolazi naznačuje ono što nikada neće moći pronaći svoje mjesto u nikakvoj sadašnjosti), upućuje na nehistorijske forme vremena, na drugo svih glagolskih vremena, na njihovu vječnu ili vječno privremenu neodlučivost, lišenu sudbine, bez prisutnosti« (*ibid.*, 85). Takav zaborav, kao istina u »drugom vremenu« i drugo u odnosu na (vremenski i prostorno) prezentno biće, suprotstavljen je ideji istine kao restitucije ili razotkrivanja zaboravljenog bića; on otvara ono što je Blanchot opisao kao književni prostor te »za sebe stvara operatora: impersonalno treće lice, subjekt bez subjektivnosti« (*ibid.*), *le neutre* koji u atemporalnom tekstu nadomješta subjekt. U svakom »drugom« od sebe – u zaboravu, smrti ili tekstu – singularno prisutno biće zauzima »mjesto bez mjesta« na kojem postaje ne-prisutno, desubjektivirano i pluralno.

(ako se odnosi na civilizaciju). Drugim riječima, dok mi je »moja smrt« bitno nedostupna i uskraćena, smrt drugoga, »propast« koja zahvaća one koji nužno ostaju nijemi prema njoj, možda može ostati sadržajem svjedočenja: uspostavljanje diskurzivnog odnosa prema propasti ostaje jedna od temeljnih težnji *L'écriture du désastre* (»Kako možemo učiniti misao skrbnicom holokausta, u kojem je bilo izgubljeno sve, uključujući skrbničku misao?«, *ibid.*, 47). Blanchotovo promišljanje Levinasove kategorije »drugoga« kao »beskonačnoga«, stalnog pritiska čistog alteriteta koji ništi moje jastvo i potire »totalitet« individualnog uopće, pa time i sam predstavlja jednu od formi »desubjektivacije« poput smrti ili pisma, nadilazi okvire ovoga teksta. Međutim, misao prema kojoj drugi ujedno predstavlja agens tvorbe identiteta i agens njegove razgradnje, pri čemu ostaje jedini »medij« suočavanja s vlastitom smrću, nosi sa sobom implikacije koje predstavljaju završnu točku našeg čitanja, svojevrsno mjesto susreta između Blanchotove eshatološke i etičke misli. Taj isti drugi, koji

nema nikakva značenja izvan beskonačne pomoći koju mu dugujem – koji treba biti bezgraničan poziv u pomoć na koji se ne može odazvati nitko osim mene – ne čini me nezamjenljivim; još me manje čini jedinstvenim. Naprotiv, on me navodi da nestanem u beskonačnom pokretu služenja u kojem sam samo privremeno singularan, u kojem sam simulakrum cjeline (*ibid.*, 21).

TAJNA (IZMEĐU ISKUSTVA I TEKSTA)

Figura zrcaljenja, intenziviranje napetosti između pripovjednog i pripovijedanog »ja«, nemogućnost izjednačavanja izvantekstovnog i unutartekstovnog subjekta (ako potonji uopće postoji kao takav, a ne kao efekt nesvodive impersonalnosti pisma) uz problem spoznajnog artikuliranja i naknadnog jezičnog posredovanja iskustva, predstavljaju najbolnije točke svakoga diskurza koji pretendira na vrijednosti »istine«. Istina, dakako, postoji, kao i fikcija: čini se da u to ne sumnjaju niti Blanchot, niti Derrida; međutim, spisi obojice uporno i nemilosrdno svjedoče o nemogućnosti uspostavljanja jasnih determinativa fikcije i istine na razini teksta te nepopustljivo inzistiraju na aporijama u strogom filozofijskom promišljanju teksta koje nastaju svaki put kada tekst – u formi potpisa, autobiografije, svjedočenja ili osobnog imena – nastojimo »upotrijebiti« kao indeks neke izvantekstovne singularnosti.

U analizi samih tekstova, međutim, uistinu je teško ostati vjeran takvim teorijskim propozicijama. Njihova je primjenljivost na književnost obrnuto

proporcionalna rigoroznosti kojom ih promišljamo, pa se u susretu s tekstom mnogi razmatrani problemi pokatkad i nenamjerno instrumentaliziraju, a njihovi istinski aporetični krajevi amputiraju radi povećanja analitičke isplativosti. Historiografiji se tako ponegdje implicitno »predbacuje« to što svoj smisao pronalazi u prevladavanju iskustvene magme povijesti narativnim pripitomljavanjem i procesiranjem u tekst, pri čemu najproblematičniji moment ostaje arbitraran karakter stvorenih tekstovnih »podataka« – istinosna vrijednost nečega što je semiotizacijom kvantificirano i prividno stabilizirano te prilagođeno imperativu iskoristivosti. Takav se kritički pristup, jasno, usredotočava na mogućnost istinosne destabilizacije određenoga historiografskog materijala, »prijepisa« faktografije koja okružuje neki povijesni trenutak; primjera radi, takav oblik borbe oko značenja ostaje najizraženiji »politički« moment historiografske metafikcije. Krnji historiografski tekst nije sama prošlost, iako se nerijetko nastoji prikazati takvim; fikcija stoga može »konkurirati« onome što je arhivirano kao »istina«, postavljajući procese proizvodnje takve »istine« pod upitnik te ukazujući na visok stupanj pristranosti i političnosti u njima. Na tome se, međutim, »konflikt« nerijetko iscrpljuje i zaustavlja: dublja struktura tekstualizacije zbilje ne problematizira se, ostaje se na samorazumljivoj mogućnosti beskonačnog suprotstavljanja jednog teksta drugome, bez mikroanalize načina kojim se bilo koji od tih tekstova postavlja prema zbilji. Stvarna »ontološka tenzija« koja prati odnos teksta i povijesti ostaje nepromišljenom, a »dedoksifikacija« tog odnosa postaje novom doksom.

168

Međutim, što se zapravo zbiva kada se svi procesi »pripadni« historiografskoj metafikciji mobiliziraju u prozi koja nije »fikcijska« – koja problematizira subjekt pripovijedanja previše radikalno da bismo je svrstali u »nefiktionalni roman«, ali s njim dijeli potrebu za revizijom nekih činjenica? Blanchotove proze svojom »slabom« formom i žanrovskom neodredivošću pasivno naprežu klasifikacijske okvire znanosti o književnosti do izobličenja te strogo slijede aporetičan korak poznat iz njegovih teorijskih tekstova: narativnost se (zajedno sa svojim subjektom) gotovo stalno destabilizira i dokida, ali preživljava potreba za neizvodivim svjedočenjem, za potkopavanjem ideje čvrste (povijesne) priče, uz istodoban pokušaj ponovnog ispisivanja jedne takve priče. Proces uspostavljanja značenja ne relativizira se radi samodostatne stilske vježbe niti političkoga sofizma (*Trenutak moje smrti* svjedoči o potencijalnoj namjeri vrlo ozbiljne, možda i iskupljujuće revizije povijesti), ali se pripovjedni subjekti destabiliziraju toliko dosljedno da uspostava nove, konkurentne, polemičke »istine« postaje iluzornom. Svaki je diskurz o povijesti ideološki cijepljen, a svako pisanje o svojem ili tuđem

iskustvu potencijalno političko; u tom smislu, *Trenutak moje smrti* paradoksalno zaustavlja i perpetuira onaj impuls totalizacije koji predstavlja nuždu u historiografskom poslu rekonstrukcije događaja i njihova povezivanja u koherentan narativ. Međutim, središnje pitanje ostaje konstrukcija subjekta iskustva i naknadnog pripovijedanja: neprevladive distinkcije sadašnjega i prošlog »ja«, kao i unartekstovnog i izvantekstovnog »ja«. Nedostižno žarište Blanchotova mišljenja čine gotovo nemisliva »prazna mjesta« i »slijepe točke« teorijskog diskurza, koje ostaju bitno nedohvatljive, osuđene na to da budu »tajne« upravo zbog svoje pozicije u odnosu na diskurz kojim ih se pokušava obuhvatiti.

Blanchot ne zanemaruje težinu one funkcije teksta koja se, pokatkad olako, naziva »reprezentacijom« – pronalazi svoj prešućen politički impuls u analizi pripovjednog konstruiranja određenog subjekta s određenim ciljem, ali time ne stavlja pod upitnik samo koherenciju jednoga određenog historiografskog »teksta« nego logiku oblikovanja pripovjednoga teksta uopće, sa sekundarnim naglaskom na historiografiji. Kao vremenski premješten i narativno podvojen »svjedok« vlastita pogubljenja, Blanchot ne pokušava jednostavno ovladati svojom prošlošću, prikazivanjem svojega bivšeg »ja« kao subordiniranoga konstrukta koji je uvelike proizveden tekstualnim mehanizmima historiografije, pa ga sada iz povlaštene perspektive valja »rehabilitirati«; on pokušava uputiti na mjesto koje u svakom tekstu, bez obzira na žanrovsku afilijaciju, »zauzima« subjekt – a to »mjesto bez mjesta« jest prostor u kojem izvantekstovni subjekt više ni ne postoji. U središtu *Trenutka moje smrti*, borbe oko značenja povijesnih zbivanja, skiciranja svojega »ja« u odnosu na iskustvo i tekst koji pišemo, stoji pitanje o mogućnosti očuvanja povijesnog iskustva njegovom transpozicijom u tekst. Provizoran odgovor na to pitanje ostaje i najbitniji ulog cijelog teksta: to nije želja za isповijedanjem jednoga privatnog »neproživljenog iskustva« radi destabilizacije historijskoga makronarativa, nego sigurnost u to da iskustvo nužno ostaje nedostupno tekstu, nesvodivo na tekst, »tajno«. Izvan singularne pozicije svjedoka, koja se i sama rastvara čim progovorimo, još uvijek ne možemo zaniijekati postojanje one zbilje koja nas i čini svjedocima, ali ga ne možemo niti dokazati.

LITERATURA

- Blanchot, Maurice (1969) *L'entretien infini*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1992) *The Step Not Beyond*, Albany: State University of New York Press, prevela Lycette Nelson.
- Blanchot, Maurice (1995) *The Writing of the Disaster*, Lincoln & London: University of Nebraska Press, prevela Ann Smock.
- Blanchot, Maurice (1999a) *Literature and the Right to Death*. U: George Quasha (ur.): *The Station Hill Blanchot Reader*, Barrytown: Station Hill Press, str. 359–399, prevela Lydia Davis.
- Blanchot, Maurice (1999b) *The Madness of the Day*. U: George Quasha (ur.): *The Station Hill Blanchot Reader*, Barrytown: Station Hill Press, str. 189–199, prevela Lydia Davis.
- Blanchot, Maurice (2000) *L'instant de ma mort – The Instant of My Death*. U: Maurice Blanchot: *The Instant of My Death – Jacques Derrida: Demeure: Fiction and Testimony*, Stanford: Stanford University Press, str. 1–11, prevela Elizabeth Rottenberg.
- Blanchot, Maurice (2003) *The Book to Come*, Stanford: Stanford University Press, prevela Charlotte Mandell.
- 170 Caputo, John D. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Cools, Arthur (1995) *Littérature et engagement: Une analyse diachronique des critiques littéraires et politiques de Maurice Blanchot 1931–1943*. <http://www.blanchot.info/blanchot/index.php?option=content&task=view&id=38&Itemid=40>. Stranica učitana 20. prosinca 2005.
- Derrida, Jacques (1986) *Parages*, Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques (1988) *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques (1989) *Glas i fenomen*, Beograd: Istraživačko izdavački centar SSOS, preveo Zoran Janković.
- Derrida, Jacques (2000) *Demeure: Fiction and Testimony*. U: Maurice Blanchot: *The Instant of My Death – Jacques Derrida: Demeure: Fiction and Testimony*, Stanford: Stanford University Press, str. 13–103, prevela Elizabeth Rottenberg.
- Derrida, Jacques (2002a) *Passions: »An Oblique Offering«*. U: *On the Name*, Stanford: Stanford University Press, str. 1–31, preveo David Wood.
- Derrida, Jacques (2002b) *»Le Parjure«*, Perhaps: *Storytelling and Lying*. U: *Without Alibi*, Stanford: Stanford University Press, str. 161–201, prevela Peggy Kamuf.
- Diels, Hermann (1983) *Predsokratovci. Fragmenti*, Zagreb: Naprijed, preveli Zdeslav Dukat, Veljko Gortan i drugi.

- Fagenblat, Michael (2005) *Back to the Other Levinas: Reflections Prompted by Alain P. Toumayan's Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*. <http://www.arts.monash.edu.au/others/colloquy/issue10/fagenblat.pdf>. Stranica učitana 19. studenog 2005.
- Foucault, Michel (1997) *Maurice Blanchot: The Thought from Outside*. U: Michel Foucault: *Maurice Blanchot: The Thought from Outside* – Maurice Blanchot: *Michel Foucault as I Imagine Him*, New York: Zone Books, str. 7–58. Preveo Jeffrey Mehlman.
- Hart, Kevin (2003) *The Gospel of L'arrêt de mort*. http://www.philosophyandscripture.org/Issue1-2/Kevin_Hart/kevin_hart.html. Stranica učitana 17. travnja 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987) *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, preveo Milan Kangrga.
- Heidegger, Martin (1996a) *O biti istine*. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, str. 127–149, preveo Josip Brkić.
- Heidegger, Martin (1996b) *Što je metafizika?*. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, str. 83–125, preveo Marijan Cipra.
- Heidegger, Martin (1996c) *Vrijeme i bitak*. U: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, str. 417–443, preveo Josip Brkić.
- Lasić, Stanko (2001) *Iz moje lektire. Portreti*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Levinas, Emmanuel (1993) *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel (2003) *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, preveo Richard A. Cohen.
- Searle, John (1979) *The Logical Status of Fictional Discourse*. U: *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 58–75.
- Sternhell, Zeev (1996) *Neither Right nor Left. Fascist Ideology in France*, Princeton: Princeton University Press, preveo David Maisel.

Summary

SIGN, DEATH AND THE WITNESS. THE PASSION OF MAURICE BLANCHOT

This article explores the theoretical implications of Blanchot's final narrative, *L'instant de ma mort*, in the light of Derrida's *Demeure*. The text problematises the reading of *L'instant de ma mort* as a testimony, pointing towards the tensions between the subject, text and death, both from narratological and ethical point of view. These problems are examined with emphasis on the aporias ensuing from the use of text (signature, autobiography, testimony, proper name) as an index of extratextual singularity.