

Катарина З. Милић¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за романистику

ИДЕНТИТЕТ, АЛТЕРИТЕТ И ЈЕЗИК У ПОСТКОЛОНИЈАЛНОМ КОНТЕКСТУ: РОМАН ЉУБАВ, ФАНТАЗИЈА АСЈЕ ЏЕБАР

У раду испитујемо проблематику појма *идентитет* поставивши у центар интересовања најпре питање епистемолошке природе његовог конституисања кроз однос са Другим, дакле кроз осветљавање питања алтеритета и релационе природе наведеног појма. Идентитет се у специфичном постколонијалном и социо-политичком контексту и у односу Француске и Алжира успоставља кроз процес социо-културолошке идентификације са датом лингвистичком заједницом, што нас наводи на проматрање улоге језика у самој потрази за идентитетом. Роман *Љубав, фантазија* Асје Џебар сведочи о преиспитивању Сопства и могућности самопотврђивања језиком и писањем које се успоставља као манична идеја и потреба аутора-наратора. Циљ нам је, дакле, да прикажемо проблематику идентитета у постколонијалном контексту, и то кроз питање језичке „припадности” и самог статуса и значаја језика у специфичној историјској и културолошкој ситуацији, а то је Алжир у 20. веку као француска колонија која наметнут статус француске покрајине исто тако насилно губи.

Кључне речи: идентитет, језик, алтеритет, Алжир, Асја Џебар.

У роману *Љубав, фантазија* Асје Џебар објављеном 1985. године питање трансфигурисаног и жељеног идентитета присутно је у виду потраге за сопством уз помоћ језичког препознавања и проналажења у самом процесу писања. Чин писања у овом случају постаје простором преиспитивања, те се говорни субјект ствара кроз перформативну природу језика. У исто време, ово „самоисписивање” шири се на глобални историјски план, па се кроз један глас конституише идентитет читавог алжирског народа у односу на француски. На тај начин се успоставља релациони идентитет Алжираца у односу на центар моћи – Француску, те се у овом референтном оквиру укрштају индивидуална и колективна историја Алжира почевши од 1830. године, која представља трауматски моменат започињања колонизације, и то наспрам слике и латентног присуства колонизатора као регулатора самог историјског процеса. Осим тога, у једном мултикултуралном друштвеном оквиру неизбежно се умножавају и питања припадности, грађанства, националности, и то

1 kata.milic.kg@gmail.com

све у контексту (само)идентификације, што доводи до великих ломова у Субјекту. У том смислу, национална припадност као *име, знак и знамење* означава искључиво грађанску припадност, а доводи и до замућења представе о сопственом идентитету: шта, пита се Дерида, значи бити франко-магребљанин? У веома сложенем социо-политичком контексту Алжира, конфликт настаје управо у оном тренутку у ком је улога грађанина Француске пред законом, додељена и одузета по апсолутној вољи тог закона, те је управо то грађанство „нестално, скорашње, угрожено, и вештачко како то никад није било. [...] А нарочито када се тај грађански статус добије у току живота [...] као и када се такође, и то пре свега, у *шоку живоћа* изгуби [...]” (Derida 1996: 33). Сходно томе, наше инсистирање на питању језика као грађе идентитета у већ поменутиим аспектима чини се неопходним, посебно уколико се то питање удвостручује епистемолошким значајем појма алтеритета.

Идентитет: у односу на шћа?

Ако и покушамо да промислимо или концептуализујемо појам идентитета, суочавамо се са бројним потешкоћама и принудама које намеће савремена културолошка ситуација, посебно у доменима социополитичких питања која се тичу плуралитета и различитости, а која утичу на то да се о сваком савременом проблему мора мислити „у множини”. Когнитивни напор савременог Субјекта, у том случају, усмерен је ка прикупљању остатака и фрагмената некадашњег Једног и Целог, самим тим и препознатљивог, а затим и његовом реконструисању. Ако пођемо од становишта да су култура и идентитет групе и појединца утврђени у представи/слици самих себе и *помоћу* представе/слике самих себе (Volenbek 1994: 20), већ у следећем тренутку схватамо да је та слика мозаична, јер је сваки ентитет у том друштву фрагментисан, а сваки се фрагмент хоће аутономним. Тако комплексно друштво бори се против централизујуће и центрипеталне тенденције, а истовремено се опире даљем фрагментисању, што потврђује и Лешић говорећи да је свака култура, а посебно модерна култура, *a priori* стратификована, нијансирана и дисонантна (Lešić 2006: 87). Процес стратификације, укрштања и распоређивања елемената на лествици моћи, догађа се у све чешћем сусрету различитих култура, које свој статус аутономних мењају у хетерономне, а управо је критеријум *моћи и контроле* онај који дефинише чланове дихтомије *наша култура/њихова култура*, као у случају колонизације као екстремном виду узурпације Другог и његове позиције.

Поменуто позиционирање обезбеђује се уз помоћ још једног концепта који омогућава препознавање и учвршћивање дате културе, а реч је о појму *традиције* који потврђује дијахронијски аспект с почетка. Према Шкорићу, сам појам традиције садржи два неопходна конститутивна елемента: с једне стране, то је *историјска свесћ*, односно перцепција и искуство хронолошког времена; с друге стране, то је *друштвена свесћ*, која се заправо односи на однос према културолошким процеси-

ма и праксама који омогућавају *наслеђивање* које се временом претвара у колективни идентитет (Škorić 2008: 11). Дакле, и концепт *традиције* је у спрези са принципом континуитета који је иманентан његовој структури. Штавише, он омогућава појму традиције да се затвори и да временом постане отпорнија на сваку врсту промене, па долази до формирања залеђених културолошких структура чије би нарушавање тражило још јачу узурпирајућу снагу.

Било да је у питању *истости*, која омогућава процес идентификације са осталим члановима групе и самом групом, или *иџсеџиџеџи*, који се остварује у процесу аутентификације, препознавања себе као појединца који није исто што и други појединац, идентитет се успоставља у свом временском облику. Заправо, идентификација представља процес репетитивног карактера, поновног идентификовања истог, препознавања једне ствари више пута (Riker 2004: 141). Процес самопрепознавања, међутим, осим континуитета и истости захтева и прекид тог континуитета између прве и последње етапе развоја оног ког сматрамо појединцем, а читава проблематика личног идентитета се састоји у потрази за стабилизацијом и проналаском константе која ће му омогућити значење перманентности у времену (Riker 2004: 142–143). Стога се стабилност идентитета више не сматра статичном, већ му је потребна компонента динамичности не би ли се стабилизовао (Dudaš 2006: 167), при чему се спроводи присвајање културолошких модела, њихово манифестовање и одржавање, као и асимилација значења које у себе уписује једна култура (Žikić 2012: 71). У овој могућности да се идентитет одржи и стабилизује и у оквирима „друге” културе лежи и обећање на које се ослања постколонијална одлука о превазилажењу образаца задатих процесом колонизације. Међутим, оно што чини постколонијално „стање” као превазилажење трауме колонијализма, мада је присутно и непрестано преиспитивање и враћање на њу, заправо је проналажење начина да се превазиђу модели мишљења произишли из тог контекста. У прилог томе, каже Спивакова: „А ја сам независна. Зато сам, у најпрецизнијем смислу речи, постколонијална”² (Spivak 1988: 269). Стога је политика империјализма најчешће виђена из позиције оних над којима је опробана примена вредносних оцена њих самих из перспективе Запада, као и примена модела базираних на односу центар/периферија, који су ништа друго до модели расизма, империјализма и етноцентризма (Said 2008: 25), а које постколонијализам као такав тежи да превазиђе.

С друге стране, као генерализоване категорије, каже Бугарски, језик и култура узајамно се прожимају, будући да нема културе без језичког израза, нити језичког израза без културолошког садржаја, те се језик у тој спрези показује не само као средство културолошког исказивања, већ и као њен генеративни принцип: језик није само статични и референтни оквир културе, већ и њено динамично и конститутивно начело (Bugarški 2006: 34). Именовање и означавање је, наиме, само по себи

2 Превод аутора.

ствар културе. Из тог разлога се о појмовима културе, традиције и идентитета не може одвојено говорити, и све то у спрези са питањем језика као њиховим онтолошким условом. Управо зато се као један од начина реконструисања изгубљеног идентитета, поставља и сам процес писања који кроз бележење омогућава материјализацију тренутака у којима се манифестују фрагменти разобличеног Ја. Ова анахронична тенденција, која се успоставља у циљу реконструкције сопства, заправо је сасвим витална, животна потреба за афирмацијом и рекапитулацијом једног живота који жели бити посматран у својој укупности.

Питање језика, као манифестације проблематике идентитета, један је од најчешћих проблема у франкофоним књижевностима³, а посебно у књижевности Алжира на француском језику. Реч је, дакле, о питању које је:

[...] онтолошко? историјско? психоаналитичко? политичко? [...] Питање које [...] је само по себи нераздвојиво од могућности или немогућности остварења националног и културолошког идентитета и, још тачније, од статуса такозване *франкофоне* књижевности и њеног односа (који је узнемирујуће нејасан) према француској књижевности⁴ (Bensmaïja 2002: 65).

Управо тај осећај „узнемирујуће нејасности” обележава литературу ван Француске, а реч је о искуству мистериозног и тајанственог односа према самом себи кад се једном нађе у већ поменутом моделу алтеритета, али и према Другом, који се у овом случају намеће као центар и референтна тачка која одређује позицију и статус маргиналног у односу на себе. Овакав референтни модел установљава конституисање идентитета које *захтева* постојање Другог, потврдивши се у лакановском моделу психологизације Субјекта који је успоставио радикалну хетерономију људског бића. Тако се увезују и колонизатор и колонизовани, литература првог и литература другог, и то уз однос субалтернације. Осим тога, треба нагласити да писци Магреба често говоре о искуству отуђености представљајући га као анксиозност спрам Француске као „моћне матице”, као наметнутог референтног модела, али и као анксиозност и амбивалентност према себи самима. Парадокс у коме су се нашли писци Магреба симптом је амбивалентног односа према себи и према Француској, и сигнализира да је *њихова сојственена* књижевност заправо резултат потребе и неопходности писања, те се писање успоставља као медијум проналажења сопства у оквиру дозвољеног и могућег начина артикулације те исте потребе. Готово код свих писаца Магреба присутно је веома доминантно осећање „константне издаје”, услед немогућности да се пише а да то није на француском, осећајући да „живе у несразмери

3 Израз „франкофоне књижевности” већ сам по себи проблематизује питање језика као конститутивног елемента једног идентитета, посебно у контексту колонијалних освајања, у овом случају француских, када се наметањем језика, као наметањем културе, остварује један вид потчињавања. Овај израз у себи сублимише идеју мултикултуралности и мноштва, али представља и израз моћи у односу на потчињеног Другог, те је и суштински политизован.

4 Превод аутора.

више језика и да пишу на само једном. [...] Како бити свој у језику Другог?” (Bensmaïja 2002: 67).

Узевши у обзир да је језички израз оно што омогућава постојање књижевног текста, и прихвативши постструктуралистичко проглашавање супрематије језика ван ког ничега нема и „који је пре мене” (Derida 2006: 18), у тако компликованом односу идентитета и језика алжирски писци траже начин да саопште себе и у своје име кроз језичке парадигме „туђег” идентитета. Када писање постане перформативни чин језика (Derida 2006: 16), није ли исписивање себе на језику Другог потврђивање његове надмоћи и прихватање двочланог модела у који се против воље бива увучен? У овом питању се налази све издајство алжирских писаца и жртвовање сопственог језика зарад олакшања првобитне трауме и покушаја искупљења нанетог зла.

Конституисање идентитета и улога језика у роману Љубав, фантазија

Писање, као језички чин у деридијанском смислу, а као и феноменолошко свођење идентитета као таквог, једна је од упоришних тачака овог романа. Промисљање језика, одлучивање о избору језика на ком ће се писати, придружује се самом појму *писања*, формирајући тако други аспект једне исте проблематике која је сама по себи комплекснија него што се може многобројним аспектима представити, а реч је, као што смо већ рекли о питању идентитета, али и о потрази за њим и напору да се исти реконструише. Пошто се у роману напоре одвија конституисање идентитета на личном и на колективном плану, обе тежње су истовремено уписане у структуру и тематику романа, па се поетички формирају две комплементарне тенденције – аутобиографска и историографска. На тај начин, двоструко је подржана идеја темпоралности, дакле потребе за континуитетом, када се говори о идентитету. Штавише, наративизована историја Алжира постаје саставни део идентитета појединца, али није ли Историја заправо исто што и аутобиографија једног колективног субјекта? Било како било, као што наративизовани лични идентитет собом обухвата колективитет, једно „Ми” у роману повремено се умножава у више гласова, да би се напослетку асимиловало са нараторовим „Ја”: „Моја фикција је ова аутобиографија која се исцртава, отежана под теретом наслеђа које ме поробљава”⁵ (Djebbar 1995: 104). Отежано традицијом, *Ја* постаје све мање појединачно и открива се као носилац свих парадигми стечених рођењем у датом језику: „Како да кажем *ја*, када би то значило презрење свих формула-велова које одржавају индивидуалност у колективном постојању?” (Djebbar 1995: 223). Стога би сваки начин који омогућава да идентитет као такав постоји, створио парадокс и амбивалентност осећања спрема одабраних ортопедских помагала – колико

5 Сви цитати из дела Љубав, фантазија су превод аутора.

су потребна, толико стварају презрење и одбојност услед освешћивања њихове неопходности.

Видимо, дакле, од каквог је значаја сам чин писања, који ауторка поставља и интерпретира као онтолошки предуслов постојања идентитета. У том случају се све идентитарне категорије нужно смештају у простор књижевности, дакле уметности, а сама естетска димензија дела постаје њихова феноменолошка реализација. Писање као језички и егзи-стенцијални чин има, сходно томе, најзначајније место у роману, будући да се кроз исписивање одвија и далеко важнији, самопотврђујући спелеолошки подухват чији је циљ изградња идентитетске позиције у односу на две референтне тачке, две територије и два језика. Когнитивна метафора, којом се конотира стање Субјекта у оваквој „постколонијалној” ситуацији, више није круг са једним центром, већ елипса са своје две жиже. А мозаичност идентитета не даје могућност да се уочи целина, већ напротив – инсистира се на сваком појединачном фрагменту и његовој специфичности. Већ поменута фрагментисаност и аутономија фрагмената, с друге стране, само омогућавају вишегласје спрам једне говорне позиције, артикулацију гласова предака спрам ћутања говорног субјекта који је представљен као резонантна кутија:

Кад бих и успела да је напишем, љубав би се само примакла тачки понора: ту ризикујем да ослободим крике, оне јучерашње и оне из прошлог века. Али ја желим само исписивање трансхуманитета, док, кроз путовања, испуњавам своју утробу бескрајном тишином (Djebar 1995: 93).

У текст се, наиме, у оваквој увишеструченој перспективи читавају дијалогске, транстекстуалне и транскulturолошке вредности писања, које уоквирују плурализам гласова и идентитарних позиција артикулисаних кроз јединствену нараторску и говорну инстанцу.

Одабир између два језика, читање и писање на једном од њих, до-словно представља делање, материјализовано у простору – другачији покрет, издужено писмо, писање здесна на лево, другачије држање тела:

И записивање непознатог текста се обрушава у огледалу патње, нудећи ми свог нестајућег двојника на арапском писму, које се одмотава здесна на лево; [...] Да бих могла да читам, морам да искренем тело, да зароним лице у Сенку, [...] да ослободим прастара мрмљања, крваву геологију (Djebar 1995: 69).

Мрмљања и крици, прастаре ономотопеје и магијске формуле, представљају моменат превазилажења језичког и рационалног и прелазак у домен пре-рационалног и афективног, митолошког искуства и физичког присуства на свету, ван језичког ограничења, зарад ширег семиотичког поља означавања. Митолошко дешавање је ритуално дешавање, сакрална и магијска пракса сједињавања са Бићем кроз крик, звук у свом чистом облику, ван традиције и ван конвенције, миловање Бића и исконски додир са природом:

Није битно који је језик у питању, али шта учините кад се суочите са смрћу која вам се кревељи? Шта учини сликар? Шта учини писац? Како то објасни? Деси му се да се некако скамени, а писање је покрет. [...] У писању постоји нешто немогуће; рукопис се повлачи, а онда на његово место долази крик, и тишина (Djebar 1995: 34).

Нараторова потрага за пореклом је изворна људска потреба за контактом, регресивни покрет ка сигурној унутрашњости мајчине утробе, а тај контакт је пре свега језички контакт. У писању ове ауторке се, стога, не учитава потреба да се пониште сви знаковни и симболични односи и да се определи за један систем означавања, већ да се омогући поновни митски и наивни доживљај стварности и исконски контакт са њом, те да се у том правцу крене у потрагу за поновном наивношћу у интерпретацији знакова и симбола. У том смислу је говор тај који омогућава тишину и призива целокупност искуства, тако да она постаје подстицај за контемплацију бића и поетско-онтолошку артикулацију света.

У постмодерном погледу на свет, који умногоме одговара и доприноси постколонијалној методологији, често се појављује и концепт *сећања* као још један начин говорења о идентитету, па се његова реконструкција често ослања на фрагменте некадашњег искуства који се подводе под појам меморије и који, притом, буду чешће неочекивани него тражени: „У једној празнини мог мирног сећања изненада се појави успомена на једно врело и бесконачно лето” (Djebar 1995: 20). Интензитет овог сећања на *бесконачно* лето упућује на искуство нетемпоралности – психички живот човека, а посебно његова сећања не познају логику хронологије и феноменолошког времена, већ су збркана у субјективној и неограниченој садашњости, те се актуалност и присутност некадашњих искустава доживљавају као садашња и присутна. Стога, сам концепт *сећања* је заправо празан, али ипак динамичан, јер кроз њега пролазе остаци реалности у виду афективних представа уз помоћ којих човек (а то је можда и једини начин) може имати увид у сопствену прошлост.

Трауматични моменти су, ипак, они који се најинтензивније враћају у свест човека, те су стога искуства *бола* и *насиља* она која се доживљавају најстварније. У постколонијалном контексту, искуство потчињавања и колонизације као вид насиља, присутни су у виду последица у оном смислу у ком је сећање на претходна искуства и даље актуелно и присутно са истом јачином као када је трауматски моменат доживљен. Траума произишла из контакта *мене* и *Друџоџ*, у виду насиља као наметнуте ситуације у којој се угроженост преноси на егзистенцијални план, дакле питање је *преживљавања*, представља сукоб два поларитета, те се веома често доживљава као једна врста сексуалног контакта између мушког и женског принципа, а колонијално освајање представља се као сексуално насиље: „Тај непознати свет, у који су продирали готово сексуално, тај свет је непрестано врштао читавих двадесет или двадесет пет година, после пада Неосвојивог Града...” (Djebar 1995: 84). На тај начин се нарација поставља као позадина феминистичког духа, који усложњава

поменути модел алтеритета, па се наративни глас допуњује нарацијама жена, Алжирки које у целости представљају Алжир-жену вођену инстинктом опстанка и принципом виталности спрам Француске-мушкарца који свој принцип виталности доводи у други екстрем.

Агресор и колонизатор, Други који је непријатељ, у самом тексту је персонализован и објективизиран кроз назив „Француска”, који се доживљава дословно као особа, као човек са вољом за делање и људском природом, као свест која одлучује о својим поступцима. На тај начин се та иста Француска позива на одговорност спрам вољно и прорачунато учињених поступака: „И изнова је Француска надошла и спалила све. [...] Француска одлучи да спусти сав народ до долине. [...] Мало пред зору, непријатељ нас је опколио” (Djebbar 1995: 168).

Међутим, с друге стране, Француска-освајач је истовремено и деперсонализована, тако да се истинско, право освајање одвија помоћу предмета из свакодневице, предмета-знакова просторно измештених из културе и свакодневице освајача и инкорпорираних у простор и свакодневницу колонизованог:

Назирала сам блиставо дрво намештаја у полумраку; губила сам се у посматрању свињског меса окаченог у дну кухиње; црвене, кариране кухињске крпе, тако закачене, изгледале су као прави украс; загледала сам слику Девике Марије окачену изнад једних врата... Жандар и његова породица су ми се одједном учинили као пролазне сенке које су се задесиле на овом месту, али су зато ове слике, ови предмети, ово месо били прави окупатори! Јер, за мене, француске куће су имале другачији мирис, светлост им је била тајновита – тако да моје око и даље бива задивљено простором „Других” (Djebbar 1995: 38).

Семиотички гледано, ови предмети заиста јесу знаци, маркери „друге” културе, просторни означитељи западноевропске традиције, именитељи који у себи носе њен религиозни, естетски, историјски, уопште узев културолошки садржај.

Ако с једне стране постоји тенденција да се разумеју и тумаче сви непознати знаци као објаве *другог* идентитета, на исти начин се поступа и са сопственим идентитетом у циљу самотумачења и самоспознаје. Тако је роман уобличен аутобиографским дискурсом који непрестано сведочи о преиспитивању *Ја* и могућности самопотврђивања језиком и писањем које се успоставља као манична идеја и потреба аутора-наратора. Наративном гласу овог романа често се придружују *гласови* предака, па се језик у том смислу доживљава као некропољ и писац свој глас само позајмљује мртвима:

Жене, језивим јечањем, импровизују, обраћајући се другом полу, као да проговарају чудним ратним брбљањем. Очигледна нечовечност ових крикова, цврчање мелодије која опседа, хијероглифи заједничког и дивљег гласа: наше писце прогања ово мрмљање (Djebbar 1995: 83).

Ако, с једне стране, *нечовечности ових крикова* сведочи о инфериорности Алжира у односу на Француску и о његовој позицији потчињеног,

с друге стране се успоставља једна друга опозиција – брбљање потчињеног у односу на ћутање оног који потчињава: „Његов рат му се појављује као нем, без писма, без времена за писање” (Џебар 1995: 83). Историја Алжира урезана у њеном језику, али и језику окупатора, сведочи најпре кроз „гласове” из прошлости, „нељудске крике” предака који говоре ван сваке цивилизоване артикулације. Артикулисан језик је заправо сигнал али и симптом рационализације и рационалног као таквог, прозног – дакле схватљивог и саопштљивог, раз-умевања и тумачења, људско објављивање истине. Језик је означитељ овог света, дакле европског и цивилизованог. Спрам тога, егзотичност варварских гласова поистовећује се са бајањем друида и магова, мрмљањем свештеника примитивног племена, магијским изокретањем логике простора и времена и мешањем светова. Ова два „физиолошка” аспекта семиозе која осликавају однос цивилизованог света према варварском разматра Умберто Еко када каже: „Класични рационализам поистовећивао је варваре с онима који не умеју ни да јасно изговарају речи (*barbaros* има такву етимологију, варварин је муцавац)” (Еко 2001: 44). Варварско је, дакле, у целисти смештено ван свих граница цивилизације – и материјалних и идеалних.

За алжирске писце, језик предака има улогу штита и чувара границе према исто тако туђем свету. Проговоривши језиком другог, француским језиком који је „каприциозан” и брбљив, упућује се на разоткривање, разобличавање, скидање до голе коже и одвајање од штита које је изједначено са аутопсијом на живом и будном човеку:

Говорити о себи ван језика предака, то значи открити се, али не само да би се изашло из детињства, већ дефинитивно себе протерати у егзил. Откривање, тако могуће, постаје, како наглашава мој разговорни арапски, заиста „скинути се потпуно” (Џебар 1995: 224).

Мешање језика, изједначавање *шуђеџ* језика са могућношћу да се пише, доводи до осећања изгнанства и раскида са традицијом, и завршава се стањем унутрашњег егила услед немогућности да се пронађе сопствена слика јер се прешло „са друге стране огледала”. Колико год да је ограничавајућ језик Другог у том смислу, једном када се наметне отвара сасвим ново поље означавања и именована, па се изгнани говорник осврће и на принуде претходног језика које су од њега такође чиниле затвореника: „Као да је наједном француски језик имао очи, и да ми их је дао да прогледам слободно, [...]” (Џебар 1995: 256). Митолошком симболизацијом би се *џрви*, матерњи језик заменио фигуром *џруџоџ* језика-маћехе која, иако туђ, дочекује изгнаног. Стога се у роману покушава да спроведе превазилажење и преиначење првобитног непријатељског обрасца као основног начела колонизаторске и империјалистичке парадигме, зарад стварања простора сарадње и прихватања разлика без било каквих валоризујућих тенденција, у чему се и огледа специфичност (и неопходност) постколонијалне логике и погледа на свет.

Закључак

Проблематика појма идентитета и потрага за истим у роману *Љубав, фантазија* Асје Џебар један је од најзначајнијих момената уобличених кроз једну врсту постколонијалног дискурса који функционише као начин преиспитивања сопства у односу на некадашњи колонијални контекст и наметнуту парадигму *Ја/Други*. Сусрет Француске и Алжира, у виду деструктивног сусрета *Мене и Другог*, посебно се уочава на пољу језика који је као такав обележен историјом, прошлошћу, традицијом, па се у њему самом одвијају сви видови великих културолошких промена, било да су у питању промене психолошке, етичке, социополитичке или историјске природе. Осим тога, као последица најпре просторне узурпације у процесу колонизације, губитак сопства се учитава и временски – кроз искључивање из званичне Историје и одузимање права на сопствену, што се из угла постколонијалне критике представља и као поступак који је најпогубнији по идентитет колонизованог. Стога су у овом роману (и у савременој књижевности Магреба уопште узев) присутни и историографски и аутобиографски дискурс, а и једна и друга димензија романа стављају у први план питање алтеритета, те се ово питање додатно усложњава – осим покушаја да се историјско време забележи у самом чину писања и да се на тај начин подржи илузија о постојању идентитета који би се само фрагментарно забележио и изградио, тај исти идентитет је нужно конституисан у односу на Другог, дакле реферишући на њега.

У описаном контексту, истовремено се учитавају две амбивалентне жеље колонизованог: прва представља неопходност раскринкавања дихотомијског, дакле империјалистичког, модела у виду самосвесног разобличавања наметнуте идеолошке позиције; а друга се односи на свесно превазилажење потребе за таквим позиционирањем и изналажење могућности за поновно стварање Сопства по цену прихватања разлика и у име слободног одабира у његовом конституисању. У првом случају, језички сусрет, као и сусрет на сваком другом пољу између Француске и Алжира, функционише као дијалектика која подржава готово све дихотомије на којима је изграђена свест о западној култури – *ја/Други*, *мушко/женско*, *човек/животиња*, *култура/природа*, *ћушање/говор*, а све оне се учитавају дискурзивно. У другом случају, језички сусрет настоји да превазиђе идеје конфликта и различитости које сугеришу бинарни модели. Оно у чему се састоји превазилажење наметнутих модела и коначни отклон од колонизаторског дискурса је разбијање сраслих структура западне културе, излажење из позиције потчињеног и неометано, слободно прихватање друге културе као могућности стварања нових парадигми, у чему се и огледа основна идеја и могућност опстанка и развоја постколонијалног односа према себи и свету. Друкчије речено, колонизовани субјект, истовремено археолог и ископина, покушавајући да реконструише модел некадашње арматуре сопства, наједном схвати да у рову у коме се нашао има и остатака Другог, колонизатора, који, у конфликту који је сам иницирао, није пак остао неозлеђен. Стога управо

та спознаја о постојању последица и са једне и са друге „стране” отвара простор сарадње и могућности прихватања „Другог” и његовог језика као протезе.

Литература:

- Bensmaïja 2002: R. Bensmaïja, «La langue de l'étranger ou la Francophonie barrée», *Rue Descartes*, n° 37, 65–73.
- Bolenbek 1994: G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Leipzig: Insel Verlag.
- Bugarski 2006: R. Bugarski, *Kultura i jezik, u: Lj. Subotić (ured.) IV međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura”*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 31–38.
- Bužinjska, Markovski 2009: A. Bužinjska, M. Pavel Markovski, *Književne teorije XX veka*, Beograd: Službeni glasnik.
- Derida 1996: J. Derrida, *Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris: Galilée.
- Derida 2006: J. Derrida, M. Calle-Gruber, *Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture*, *Armand Colin*, coll. *Littérature*, n° 142, 16–29.
- Djebar 1995: A. Djebar, *L'amour, la fantasia*, Paris: Éditions Albin Michel.
- Dudaš 2006: B. Dudaš, *Kulture i identitet. O njihovom problematičnom odnosu, u: Lj. Subotić (ured.) IV međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura”*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 159–170.
- Eko 2001: U. Eko, *Granice tumačenja*, Beograd: Paideia.
- Žikić 2012: B. Žikić, *Misao, kultura, identitet*, Beograd: SGC.
- Lešić 2006: Z. Lešić, „Mi” i „naša” kultura – i „oni” drugi, u: Lj. Subotić (ured.) *IV međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura”*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 87–90.
- Riker 2004: P. Riker, *Sopstvo kao drugi*, Beograd; Nikšić: Jasen.
- Said 2008: E. Said, *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Spivak 1988: G.C. Spivak, „Who Claims Alterity?“, *Remaking History*, ed. B. Kruger, P. Mariani, New York.
- Škorić 2008: M. Škorić, V. Sokolovska, Ž. Lazar, *Tradicija, jezik, identitet*, Novi Sad: Filozofski fakultet.

Katarina Z. Milić

IDENTITY, ALTERITY AND LANGUAGE IN POSTCOLONIAL CONTEXT: *L'AMOUR, LA FANTASIA*, ASSIA DJEBAR

Summary

Notions such as *Other*, *difference* and *plurality* are inevitable in contemporary philosophy as a logic that goes hand in hand with society and its functioning, so that the socio-political side of reality henceforth has not a single homogeneous field, but remains heterogeneous and fragmented. This is also the case with the subject and its identity, which is built up progressively in language, in discourse and in its immanent knowledge, so that the identity is revealed as a socio-discursively constructed fiction.

In the novel *L'Amour, la Fantasia* of Assia Djebar published in 1985, this question of transfigured and required identity is omnipresent in the form of a quest for self through a linguistic quest and speleological writing. The writing of this writer becomes a space of interrogation and self-examination, so that her enunciating subject is not an I-am, but an I-become-in-writing. Moreover, the reflection on language in this novel, on the choice of language, has joined the notion of writing, thus forming two facets of the same problematic which is in turn much more complex, namely the question of identity – the search for identity and its reconstitution. The aim of this article is therefore an examination of the notion of identity and its epistemology, while placing our centre of interest in the specific postcolonial context and observing the specific relation between France and Algeria in the socio-political and cultural fields.

Keywords: identity, language, alterity, Algeria, Assia Djebar

Примљен 23. новембар 2016. године
Прихваћен 12. априла 2017. године