

JACQUES DERRIDA: DRUGI SMJER



Biblioteka STUDIJE, knjiga 1.

Naslov izvornika:
Jacques Derrida: L'AUTRE CAP
© 1991 Les Éditions de Minuit, Paris

S francuskoga preveo:
Srđan Rahelić

Objavlivanje ove knjige novčano je podupro Francuski institut u Zagrebu u okviru programa pomoći nakladništvu Ministarstva vanjskih poslova Republike Francuske.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 130.2(4)"199"

DERRIDA, Jacques

Drugi smjer / Jacques Derrida ;
uredili Zdenko Zeman, Marko Zlomislčić ; <s
francuskoga preveo Srđan Rahelić>. -
Zagreb : Institut društvenih znanosti Ivo
Pilar, 1999. - 114 str. ; 24 cm. -
(Biblioteka Studije ; knj. 1)

Prijevod djela: L'autre cap.

ISBN 953-6666-07-3

990623055

ISBN 953-6666-07-3

Jacques Derrida

DRUGI SMJER

Uredili:
Zdenko Zeman
Marko Zlomislić

Institut
društvenih znanosti
Institute
of Social Sciences

IVO PILAR



Zagreb, 1999.

Marko
ZLOMISLIĆ

Zdenko
ZEMAN

SMJERANJE PREMA
DRUGOM:
DRUGI SMJER
JACQUESA DERRIDE

Teško da je potrebno posebno obrazlagati tvrdnju da se pitanje *identiteta* pokazuje nezaobilaznim izazovom, koji se – u ovom ili onom obliku, kao manje ili više raspoznatljiva i hitna zadaća – postavlja pred svako ljudsko biće i pred sve nad-pojedinačne, društvene konfiguracije i strukture u kojima ljudi žive svoj život uz druge, s drugima i za druge. Iako je, dakle, svagda na dnevnom redu, to se pitanje u posebno zaoštrenom i neodgodivom, često i preko praga boli pojačanom obliku postavlja tek u onim situacijama koje običavamo nazivati *prijelomnima* – u prilikama, dakle, koje, mijenjajući i redefinirajući zatečene životne okvire i konstelacije, korjenito osporavaju i dovode u pitanje i naše mjesto i samorijentiranje u njima, ponekad i uz prijetnju onomu što je tu još i “prije” same samointerpretacije – “golom” fizičkom opstanku.

Tekstovi francuskoga filozofa Jacquesa Derride koje ovdje nudimo čitatelju bave se ponajprije pitanjem identiteta. Iako su, naime, izvorno ispisani i objavljeni još 1989. i 1990. godine¹, u posve određenom, povijesnim događajima bremenitom kontekstu – na pozadini dvjestote obljetnice Francuske revolucije (1989.) i očekivanja monetarnog i političkog ujedinjavanja Europe (1992.) te u sjenu uznapredovalih procesa samoraspadanja real-socijalističkih režima u Istočnoj Europi i ondašnjem Sovjetskom savezu – ti tekstovi svojom am-

bicijom i dalekosežnim implikacijama odlučno prekoračuju neposredne prostorno-vremenske okvire svoga nastanka. Jer, iako je u njima, barem na prvi pogled, riječ ponajprije o Europi “danas” i problematici medija, Derridi je, slobodni smo reći, u njima stalo ne toliko do analize stanja stvari u današnjoj Europi koliko do dubinske raščlambe pretpostavki svake moguće rasprave o njoj; od analize pojedinačnih viđenja i “slikâ” Europe više ga zanimaju uvjeti i osebujna logika samog diskursa, koji – misleći Europu sredstvima logike koja je rođena i othranjena u njoj samoj – nužno dovodi u odnos opće i posebno.

Ustvrdivši da je Derridi stalo ponajprije do raščlambe diskursa o Europi, ne mislimo međutim nikako ustvrditi da Europa pritom igra tek ulogu pukog povoda, kulise ili izvanjskog okvira njegove rasprave. Naprotiv, izoštravanje optike temeljnog pitanja odmah se vraća k samoj Europi i “povratno” je obvezuje, jer pitanje Europe je, prema Derridi, “pitanje koje će uvijek ostati aktualno”.² On će, štoviše, polemički zaoštreno ustvrditi i da smo – povijesnoj starosti Europe unatoč – “mi Europljani... mlađi no ikad budući da određena Europa još ne postoji”, te se, povrh toga, valja zapitati: “je li (ona) ikada postojala?” (Lc, 14). Unatoč svojoj poopćivosti i dalekosežnim implikacijama, svojstvenim jednom tako temeljnom pitanju, refleksija o identitetu i njegovim aporijama u istom je potezu, dakle, i posve određena, neodgodiva zadaća za Europu *hic et nunc*.

Komentirajući Derridin diskurs o Europi mogli bismo, načelno gledano, krenuti u barem dva različita smjera. Njegovo bismo tematiziranje Europe, naime, mogli pokušati usporediti s varijacijama drugih eminentnih autora na istu temu (neke od njih čitatelju su dostupne i u hrvatskom prijevodu, primjerice tekstovi, zbirke tekstova ili cjelovite knjige H. G. Gadamera, E. Morina, P.

Sloterdijka i drugih). S druge strane, nadaje se i mogućnost smještanja Derridina diskursa o Europi u širi kontekst njegova vlastita mišljenja. Obje bi te zadaće međutim implicirale raspravu koja bi svojom širom fokusiranošću nedvojbeno posve rasplinula smjer do kojeg je Derridi posebno stalo u tekstovima koji su pred nama. Utoliko one značajno prelaze okvire koje smo si ovom prigodom skloni zadati. Ne osporavajući važnost navedenih interpretacijskih smjerova, ali ne zaboravljajući ni ono što nas ovdje ipak ponajviše zanima – Derridino koncipiranje aporijâ identiteta – u ovom se “uvodu” odlučujemo za treći smjer: za rekapitulaciju teza koje u predloženom shvaćanju identiteta držimo posebno važnim i poticajnim.

No prije prelaska na ono glavno nije zgorega podsjetiti i na Derridinu reputaciju “kontroverznog” mislioca, čije su osobno stajalište i opsežan spisateljski opus³ široko respektirani, ali i žustro osporavani, pri čemu rasprava preskače granice uže akademske zajednice. Među najozbiljnije prigovore koje mu upućuju njegovi najžešći osporavatelji spadaju oni koji mu pripisuju relativizam, nihilizam, antihumanizam i slično, no Derrida te prigovore čini upitnima već i samom činjenicom svoje vrlo žive i kontinuirane zainteresiranosti za velik broj socijalnih, političkih, kulturnih i inih problema i pitanja današnjice, o kojima – ulažući, čini se, gotovo neiscrpnu energiju – ekstenzivno piše i odlučno zauzimalje vrlo razgovjetne i jasne, nimalo “nihilističke” ili indiferentne stavove. U grupu takvih tekstova, na koncu, spadaju i radovi o kojima je ovdje riječ.

Uvodno svakako treba registrirati i činjenicu neznatne recepcije Derridina djela u Hrvatskoj. Tomu je svakako pridonijelo i nepostojanje prijevoda njegovih važnijih djela na hrvatski jezik – uz jednu važnu iznimku: prijevod djela *De la grammatologie* (1967.).⁴ Na sreću, i tvrdnju o nepo-

stojanju recepcije Derridina djela relativizira jedna značajna iznimka. Riječ je o zagrebačkom časopisu *Pitanja*⁵ na čijim su se stranicama već od 1969. godine počeli pojavljivati prijevodi nekih Derridinih tekstova i ulomaka iz djela.⁶ Na žalost, ovaj rani proboj derridijanskog diskursa nije, koliko nam je poznato, ostavio vidnijeg traga u hrvatskoj filozofiji (o književnoj produkciji pak ne možemo suditi).

* * *

Doslovan prijevod naslova knjige koja je pred nama, *L'autre cap*, glasio bi: *Drugi rt*. No držeći se (pre)čvrsto slova, zacijelo bismo promašili duh ili smisao cjeline koja stoji iza tog naslova. Naime, riječ *le cap* u francuskom jeziku ponajprije znači rt, no koristi se i u mnogim drugim sintagmama, koje često rabi i sâm Derrida: primjerice, *faire cap* – odrediti smjer, usmjeriti se ili pak *changer de cap* – promijeniti smjer. Uz to, *le cap* u prenesenom smislu znači još: glava, krajnja točka, krajnost itd. Derrida obilno koristi semantičke potencijale te riječi i, štoviše, na njima gradi značajne dijelove svoje argumentacije. Pritom se posebno izdvajaju dva značenja: *le cap* kao rt, odnosno zemljopisna točka u kojoj se kopno izdužuje, “izbacuje” u more (u tom je smislu i Europa shvaćena kao posebno mjesto, izbočeni vrh euroazijskog kontinenta), no za Derridu se mnogo važnijom pokazuju simbolika i značenja koja proizlaze iz činjenice da svaki rt svojom izbočenošću u more ujedno pokazuje i *preko granica* kopna, preko mora (i neizvjesnosti pučine), *prema* nečemu *drugom*, prema nekom drugom kopnu.

Budući da hrvatska riječ *rt* nema potrebne dvoznačnosti, odlučili smo se Derridin *L'autre cap* prevesti kao *Drugi smjer*. Izabrali smo, dakle, važnije od dvaju spomenutih značenja jer Derridino je shvaćanje identiteta najuže povezano up-

ravo s logikom (pokazivanja) smjera, smjerenja, (pre)usmjeravanja, navigacije...

Derridino stajalište u *Drugom smjeru* mogli bismo, barem za početak, označiti kao inter-nacionalizam. Način na koji je ispisana ta preliminarna odrednica nije nimalo slučajna: crticom – koja ujedno spaja i razdvaja osnovne sastavnice te riječi – želimo, naime, sugerirati da se tu ne radi o uobičajenom shvaćanju internacionalizma, odnosno o koncepciji koja bi vlastitost nacije težila oslabiti ili čak poništiti u nekakvu nivelirajućem, nad-nacionalnom zajedništvu koje bi brisalo specifične razlike i posebnosti uključenih nacija. S druge strane, koliko god inzistirao na očuvanju i poštivanju vlastitosti, Derrida ujedno odlučno odbacuje i svaku vlastitost koja bi bila zatvorenom u sebe, odnosno autarkičnom i autističnom, razriješenom konstitutivnih sveza s drugim(a). U tom smislu on nastoji pokazati da neka kultura ili nacija nikad ne mogu posjedovati identitet koji bi se mogao nazvati *posve* ili *isključivo* vlastitim. On, štoviše, drži da uvid o vitalnom udjelu drugih u *svakoj mogućoj* vlastitosti ne treba samo spoznajno dohvatiti nego i najskrupuloznije poštivati i nastojati primijeniti u stvarnom političkom životu.

Derrida polazi od tvrdnje da su identitet i identifikacija *kulturne* činjenice. Stoga je i nacionalni identitet prije kulturna značajka i svojstvo nego nešto što bismo mogli nazvati prirodnim. On tvrdi: “identifikacija je uvijek kulturna, ona nikad nije prirodna, ona je izlaz izvan sebe u sebi, razlika *sa sobom* prirode” (Lc, 31). Iako su kultura i priroda jasno razlikovane, tu nije riječ o razlici kao pukoj suprotnosti, niti pak o posve jasnom i odjelitom razlikovanju. Jer kultura naprosto jest *s* prirodom i *u* prirodi, no ujedno je i nešto različito od nje – u smislu da je pomiješana s prirodom, ali nikad ne postajući posve “prirod-

nom”. Čini se kao da priroda proizvodi kulturu kao svoje drugo te se širi i raspodjeljuje u to svoje drugo, ali kao drugo koje uvijek ostaje *s* njom i *u* njoj, kao njezin bitan sastavni dio. Tako bismo, zajedno s Derridom, mogli ustvrditi – prividno paradoksalno – da je kultura prirodan proces za ljude i druga živa bića, proces u kojem identifikacija zapravo tek biva mogućom.

Budući da je kulturne naravi, identitet svagda implicira *razliku*. Riječ je o *unutrašnjoj* razlici, o imanentnom raslojavanju koje identitet nacije ili nacionalne kulture očituje kao vlastitu kulturu ali i kao kulturu drugoga, bez jednostavna ili jednoznačna izvora (usp. Lc, 17). Time Derrida sugerira tvrdnju da ako je nečiji identitet svagda kulturne naravi⁷, onda niti identitet nacije nikad ne može biti posve “čistim”. Identitet nije razriješen sveza s drugim kulturama, s prošlošću, sadašnjošću i budućnošću, pa stoga nikad ne može biti posve autonomnim. Ovdje se, po svemu sudeći, pretpostavlja da se kulture razvijaju i mijenjaju na dvostrukoj, sinkronijsko-dijakronijskoj crti: kulture današnjice rezultat su vlastita razvoja i razvoja međudjelovanja s prošlim kulturama. U tom će smislu Derrida ustvrditi da je svaki nacionalni identitet svagda *otvoren* onom *drugom* – bar kao prošlosti, naslijeđu itd. – otvoren, dakle, svemu onomu iz čega izrastaju današnja kultura i identitet.

Europa je samu sebe dosad definirala tako da u sebi sadrži unutrašnje razlike, primjerice, različite kulture koje tvore njezinu cjelinu. Ali te su razlike okupljene i zatvorene unutar jedne ovojnice ili, ako se baš hoće, pod jednim čvrstim jarmom, koji Europu odsijeca od ostatka svijeta. Derrida tako ustvrđuje da Europa:

“identificira samu sebe, sa samom sobom, ona upravo tako identificira svoj vlastiti kulturni identitet, u bitku za sebe onoga

što joj je najviše svojstveno, u njezinoj vlastitoj razlici kao razlici sa sobom, razlici prema sebi koja ostaje razlika s njom samom, pored nje same: da, razlika *sa sobom*, sa *sobom* koje se čuva i skuplja u svojoj vlastitoj razlici, u svojoj razlici od drugih, ako možemo reći, kao razlici prema sebi, razlici *sebe* za sebe, u iskušenju, riziku ili prilici da kod sebe sačuva turbulenciju onog *s*, da je smanji u jednostavnu unutrašnjost *i*, od budnih straža bitka dobro čuvanu, granicu” (Lc, 30).

Derrida nastoji pokazati da su razlike u Europi – poput onih između različitih zemalja i etničkih grupa, pa i onih između različitih regionalnih identiteta unutar svake nacije, kao i velikih razlika sadržanih u samoj *ideji* Europe tijekom njezinih mijena i razvijanja prema njezinu *telosu* – da su, dakle, sve te razlike sabrane u imenu, ideji i identitetu Europe. Svaka nacija ili regija, svaki moment u razvojnom procesu Europe, čine (u sebi potpune) dijelove cjeline Europe. Jer svaki je element, na ovaj ili onaj način, dijalektički uvučen u nju, kao konstitutivni dio cjeline i njezina sadašnjeg bića. Tako je Europa samoizdiferencirana, no te su razlike sadržane u njoj, one su *unutrašnje* njezinu biću. Te interne granice, uključujući i različite razvojne momente njezine ideje, okružene su i branjene njezinom granicom i cjelinom te ideje, koja zaokružuje Europu i njezino sebi-predstavljeno vlastito biće.

Derrida misli da je Europa stoljećima samu sebe identificirala upravo na taj način. Njezino identificirajuće samopredstavljanje poprimilo je pak “kapitalni oblik” – oblik kojemu, bar načelno, teži svako samoidentificiranje. Pod kapitalnim oblikom Derrida misli to da Europa samu sebe identificira kao “predvodnički lik izbočene točke i kapitalizirajuće pričuve” (Lc, 31).

Pritom pojam kapitala ima dva osnovna značenja. Prvo od njih pokriva riječ *la capitale*, sa značenjem istaknute, izbočene, napredne točke, zemljopisnog mjesta odlikovanog privilegijom glavne ili središnje zemlje, onog (mjesta) koje vodi ili pokazuje prema nečem posebnom. Takvo je shvaćanje formulirao još Paul Valéry, no on je, prema Derridi, ovaj oblik i značenje kapitala također pobrkao s drugim oblikom i značenjem, s *le capitale*, kojim se pak označuju pričuva ljudskosti ili duhovnosti kao i vođenje čovjeka (čovječanstva) u tom smislu. Metafora glavne, vodeće figure ili lika, uključuje ideju *le capitale* kao središnje pričuve duhovnosti svojstvene ljudskosti (usp. Lc, 30–31).

Kapitalni oblik identiteta vođen je i artikuliran onime što Derrida nazivlje *kapitalnom logikom*. Iako mnogi filozofi filozofiraju u ključu te logike, najzorniji primjer u tom smislu, prema Derridinu mišljenju, predstavlja upravo Paul Valéry, odnosno shvaćanje Europe kakvo je “Valéry Mediteranac, Valéry Europejac” (Lc, 90) formulirao u svojim povijesnim i političkim radovima. On, naime, nastoji artikulirati logiku kojom će *primjer* ili *primjerno* postati *univerzalnim usmjerenjem* za sve nacije i narode svijeta.

Kapitalna logika povezana je s kontekstom *krize* Europe. Valéry, naime, drži da prijetnja koja ugrožava identitet Europe nije fizičke naravi, nego se radi o *duhovnoj* pogibelji, o prijetnji samom *duhu* Europe. Jer ugrožena je *univerzalnost* za koju je Europa odgovorna, njezina kapitalna pričuva, *le capital* i *la capital*. Prema Valéryju, kulturni se kapital, kao idealni ili duhovni kapital, nalazi u krizi ponajprije zbog nestanka ljudi sposobnih za odgovorno pamćenje onoga što vide, slušaju, čuju i čitaju (usp. Lc, 69).

Pojam kapitalne logike postat će jasnijim promotri li se поближе Derridina definicija naciona-

lizma, fenomena povezanog s borbom nacija ili kontinenta u svrhu ovladavanja svjetskom kulturom i/ili duhovnošću. Derrida ustvrđuje:

“... nacionalna hegemonija se ne zahtijeva... uime neke empirijske nadmoći, odnosno obične posebnosti. Eto zašto nacionalizam, nacionalna afirmacija, kao bitno moderna pojava, uvijek jest filozofem. Nacionalna hegemonija se *predstavlja*, zahtijeva, ona pretendira na opravdanje uime privilegije u odgovornosti i pamćenju univerzalnoga, dakle transnacionalnog, čak i transeuropskog – i, na koncu, transcendentalnog ili ontologijskog. Logička je shema tog argumenta pokretač te nacionalne samoafirmacije, nuklearni izražaj tog nacionalnog 'ja' ili 'subjekta', da to suhoparno izrazimo: 'Ja sam (mi smo) toliko više nacionalan nego europski, toliko više europski nego transeuropski i međunarodni, nitko nije više kozmopolit i autentično univerzalan nego ovaj, nego taj 'mi', koji vam govori'. Nacionalizam i kozmopolitizam uvijek su bili dobar par, koliko god se to činilo paradoksalnim... Po logici tog 'prijestolničarskog' i kozmopolitskog diskursa, nekom narodu ili idiomu bilo bi svojstveno da za Europu bude rt, a Europi bi, analogno, bilo svojstveno da se poput rta izboči za univerzalnu bit čovječanstva... Izbočiti se, naravno, znači *predstaviti se*, dakle identificirati se i nazvati se imenom. Izbočiti također znači i izbaciti se naprijed, gledajući ispred sebe... anticipirati, preduhitriti... preduhitriti preuzimljući inicijativu, ponekad i na ofenzivan način... Europa se smatra izbočinom – avangardom zemljopisa i povijesti. Ona je izbo-

čena poput izbočine i prema nekom drugom nije nikad prestajala poduzimati prvi korak...” (Lc, 48–50).

Kapitalna logika očituje se, dakle, u onih nacija koje svoj nacionalni ponos manifestiraju interpretirajući sebe kao mjesto i priču univerzalnog. U tom smislu, dakle, nacionalizam ide ruku pod ruku s kozmopolitizmom. Kapitalna forma identifikacije također se razrađuje u *arhe-teleologijskom* programu (usp. Lc, 31). Kao što smo vidjeli, Europa samu sebe uzimlje kao “glavu” duhovnosti, a njezina se zadaća, proizašla iz tako shvaćena identiteta, sastoji u pamćenju i skupljanju ideje beskonačnosti ili univerzalnosti. Stoga Derrida ustvrđuje da je “Europa također pomiješala svoju sliku, svoje lice, svoj lik, pa čak i svoje mjesto... s izbočenom točkom... dakle još jednim rtom za svjetsku civilizaciju ili ljudsku kulturu općenito. Ideja izbočene točke *egzemplarnosti* jest europska *ideja ideje*, njezin *eidos*, ujedno kao *arché*... i kao *telos*...” (Lc, 28–29).

Arché jest ideja početka i zapovijedanja, što implicira sjećanje na početak te na njegov utjecaj i upravljanje tijekom razvijanja ideje. *Telos* je pak ideja kraja, što podrazumijeva cilj koji valja dostići, granicu ideje Europe, završno postignuće Europe u njezinu krajnjem cilju, kojim se Europa potpuno ozbiljuje i dovršava. A kad je ideja jednom uistinu dovršena, gotovo je i s razlogom i smislom njezina kretanja. Tako europsko samo-identificiranje kao “glavne zemlje” i napredne, vodeće točke svijeta uključuje početak u liku vodeće točke te daljnje napredovanje i samokapitaliziranje koje, na koncu, vodi k samoizvršenju, samoispunjenju i samodovršenju. Kad je, dakle, riječ o vodećoj točki, sve što je kulturno i duhovno važno ima početi, razvijati se, dovršiti i smiriti u njoj te, u konačnici, ovladati i ostatkom svijeta.

Jedan od problema svojstvenih takvoj ideji Europe leži, dakako, u tomu što ona – na koncu konca – mora dospjeti do glave, do kraja, do smrti vlastita identiteta, a time i do smrti europskog duha. Kad se ideja pokaže dosegnutom ili barem blizu potpunom ispunjenju, kad je prošla svoj put i više ne izgleda isplativom, ili kad su Europa i njezine pričuve ljudske duhovnosti ugroženi, mislioci podižu glas i izvikuju vijest o “krizi” (usp. Lc, 34–35).

Temu “krize” Derrida nalazi razasutu i razvijenu uzduž i poprijeko većeg dijela moderne filozofije.⁸ U *Drugom smjeru* spominje se hegelijanski moment krize, koji je zahtijevao povratak europskom identitetu kad je europska filozofija korespondirala s povratkom duha Apsolutnom Znanju. Hegelijansku temu kraja povijesti nedavno je, podsjeća nas Derrida, ponovno oživio, koju godinu prije Zaljevskog rata, Francis Fukuyama, jedan od savjetnika zaposlenih u Bijeloj kući.⁹ On je, naime, “proglasio” kraj povijesti jer se, kako mu se učinilo, cijeli svijet pripremao usvojiti bitno europski model tržišne ekonomije i liberalne, parlamentarne demokracije, htijući ga učiniti univerzalnim uzorom. Sve su svjetske nacije, prema tom nacrtu, bile spremne slijediti vodstvo zapadnih demokracija (usp. Lc, 35–36). Iz toga pak slijedi da je Europa na posljetku obavila posao svjetskog vođe, podignuvši ostatak svijeta na kulturnu i duhovnu razinu zapadnih demokracija, ili barem do onog uskog, ali ravnog i pravičnog puta kojim se nužno pristiže do te razine. Složimo li se s navedenim gledištem, tad je Europa ugrožena već i samom činjenicom da ostali dijelovi svijeta napreduju i stoga prijete njezinim svrgavanjem s prijestola kapitala svjetskog duha. Nadalje, postavlja se jedno još važnije pitanje: što je Europi činiti sad kad je dosegnula granice vlastita identiteta i ideje, sad kad je njezina duhovna

misija dovršena – čime je, naravno, i njezina povijest prispjela svome kraju?

Derrida, dakako, ne misli da trebamo ostati pri tezi o kraju povijesti. Jer ta teza implicira da su sve borbe došle do kraja, da su svijet i posao ljudskog uređivanja i organiziranja svijeta posve dovršeni.¹⁰ Ne naviješta li takvo mišljenje, uz potporu Zaratustrina posljednjeg čovjeka, i kraj ljudskog duha? Zašto se smiriti s mišlju ravnoteže i njome impliciranom tvrdnjom da je život čvrsto usmjeren proces s jasno određenim ciljem? Što onda preostaje budućnosti? Taj pogled prije ohrabruje mračno doba stagnacije nego vječno vraćanje života. Nema nikakve dvojbe da povijest pretpostavlja *telos*, ali naše kulturno identificiranje, ako treba imati budućnost, također pretpostavlja da kraj nije (za)dan. Derridinim riječima:

“Kao svaka povijest, i povijest kulture nedvojbeno pretpostavlja smjer koji se može identificirati, *telos* oko kojeg se kretanje, sjećanje i obećanje, identitet, pa bilo to i kao razlika prema sebi, sanjaju okupiti: *otići naprijed u anticipaciji...* Ali povijest također pretpostavlja da smjer nije dan, da ga se ne može unaprijed i jednom za svagda identificirati. Ponovna irupcija, jedinstvenost drugog *danas* trebala bi biti očekivana *kao takva* (ali *kao takav*, fenomen, je li bitak *kao takav* jedinstvenog i drugog ikada moguć?), ona bi trebala biti anticipirana kao nepredvidljiva, kao *nemoguća anticipacija*, neizmjerljiva, koju je nemoguće identificirati, ukratko, kao nešto o čemu još nemamo sjećanje” (Lc, 22–23).

Povijesti našeg nacionalnog i kulturnog identiteta treba, dakle, pristupiti kao nečemu što je otvoreno budućnosti, tom horizontu nemogućih mogućnosti. To, drugim riječima, znači da ne trebamo – štoviše, da ne smijemo! – htjeti unaprijed

određivati kakav će naš nacionalni identitet biti u budućnosti, nego mu naprotiv moramo dopustiti mijenu i rast u skladu s njegovom vlastitom naravi i naravi svih ljudi kojih se on tiče. Stoga će identificiranje Europe, ili identificiranje bilo čega, u Derride biti označeno kao ono što je “otvorenost identiteta samoj svojoj budućnosti” (Lc, 38). To je, dakle, jedino usmjerenje o kojem bi Europa trebala skrbiti – pogled prema otvorenosti onoga što se može pojaviti u skladu s njezinom naravi, a što je nešto posve drugo od današnjeg usmjerenja ideje Europe, ili od bilo koje ideje bilo čega danas. Usmjerenje ili *telos* jest drugo (Europe i Europejaca, nas, njih, svakoga i svačega) što može nastati u svojoj jedinstvenosti, ali samo pod uvjetom da nije pred-određeno, da nije određeno unaprijed. Pred-određivanje je, dakako, nužnim učinkom svake konceptualne sheme ili modela, poput liberalne paradigme demokracije i kapitalizma, koja sve što ima doći interpretacijski steže u vlastiti odnošajni okvir, umjesto da naprosto dopusti, ili barem nastoji dopustiti, da se jedinstvenost svakog bića pojavi na vlastiti način i u vlastitoj slavi.¹¹ I dok očekujemo neočekivano – ako bi budućnost trebala biti ono što uvijek iznova provaljuje kao novo i jedinstveno, i stoga bez ikakva usmjerenja u vidu¹² – također moramo moći anticipirati to smjerenje k budućnosti, da bismo spriječili vraćanje starih oblika nacionalizma, eurocentrizma i retorike u liku “novoga”.

Utvdili smo, dakle, da opisani oblik identifikacije i eurocentrizma kao nacionalizma (ili *mutatis mutandis* rasizma) nema budućnosti, jer sam sebi dosuđuje kraj. Derrida spominje dvije varijante nacionalizma koje svojim i drugim narodima također ne mogu obećati nikakvu budućnost: nacionalizam krvi i nacionalizam rodnog tla, te zaključuje da te inačice, kao i nacionalizam uopće, nužno siju sjeme mržnje i vode prema onomu

što s punim pravom držimo zločinom, pa već i stoga poništavaju svaku nadu u budućnost.¹³ Oni koji dijele te i takve poglede – koji su samo varijacije kapitalnog oblika nacionalizma – misle vlastiti nacionalni identitet polazeći od vlastite idiomatičnosti ili “ispravnosti” te onda tu “ispravnost” dovode u odnos prema drugim nacijama kao različitim od njih, “ispravnih”¹⁴. Tu je, dakle, riječ o odveć jasnoj dihotomiji: mi – oni¹⁵. To stajalište od početka zauzumlje stav suprotstavljenosti i stoga lako vodi do postavke o “nama” *protiv* “njih” i tomu pripadnih nasilnih odnosa. Ono ne obećaje nikakvu budućnost jer početno suprotstavljanje u konačnici smjera prema uništenju drugih i samouništenju. No s kakvim onda stajalištem možemo i moramo početi, želimo li osigurati i/ili dopustiti budućnost našeg ali i svakog drugog nacionalnog i kulturnog identiteta? Drugim riječima, “za koji 'kulturni identitet' moramo biti odgovorni? Pred kim?” (Lc, 19). Derrida skicira odgovor i na to pitanje:

“A da je to Europa, otvorenost prema povijesti za koju se promjena smjera, odnos prema drugom smjeru ili drugom od smjera, osjeća kao uvijek moguća? Otvorenost i ne-isključenje za koje Europa na neki način čak snosi odgovornost? Za koje *bi* Europa, na neki temeljni način, *bila* sama ta odgovornost?” (Lc, 22)

Vidjeli smo da Derrida identitet drži kulturnom činjenicom, samoodređivanjem jedne kulture (ili nacije, rase itd., što sve, prema njegovu mišljenju, i nisu drugo nego kulturom generirani entiteti). Ako imamo biti odgovorni za budućnost, onda se moramo moći samoidentificirati kao sposobni za tu odgovornost, tj. kao otvoreni budućnosti nas samih, kao drugih i drukčijih od onoga što smo sad, s različitim identitetom i otvorenošću prema drugima u našoj sadašnjosti –

prema drugim nacijama, kulturama, religijama itd. “Drugi smjer” za Derridu izražava to da bi nam mogla ustrebat *temeljita promjena smjera*, ali i to da – osim nas, i uz nas – postoje drugi, s vlastitim identitetima: drugi prema kojima se *moramo* postaviti s punom odgovornošću. Odgovaranje na drugo i drukčije smjerenje moglo bi, prema Derridi, biti “možda prvim uvjetom identiteta ili identifikacije koja nije destruktivni egocentrizam – prema sebi i drugome” (Lc, 20–21).

Sav taj govor o obećanju budućnosti vodi do pojma *drugog od smjera*. Jer ne samo da moramo biti odgovorni prema našem smjer(anj)u ili identitetu, prema našem drugom i drukčijem usmjerenju i identitetu u budućnosti (anticipirajući ono što se ne da anticipirati) te, na koncu, i prema drugima u sadašnjosti, nego također moramo biti odgovorni i prema onom drugom od samog smjerenja, kao “odnosu identiteta prema drugom koje više ne sluša formu, znak ili logiku smjera, pa čak ni logiku protu-smjera” (Lc, 21). Ne smijemo, dakle, činiti nasilje ni onomu što nadilazi određenost smjerenjem, što uopće ne smjera. Moramo priznati i potvrditi da je naše trenutačno kulturno određenje prekratko da bi obuhvatilo veći dio našega bića, veći dio onoga što možemo postati u budućnosti, naše međudnose s drugima (nacijama, državama, institucijama itd.). Moramo, drugim riječima, prepoznati i prihvatiti činjenicu da jesmo s drugima i s drugim aspektima nas samih (koji ne mogu biti unaprijed određeni), s drugostima naše budućnosti i prošlosti, na koncu i s drugima koji su sad s nama, uz nas i oko nas. Kako bismo se, dakle, uopće mogli identificirati a da ne preuzmemo odgovornost za druge kao i za sebe same?

Stoga se postavlja pitanje: kako pri samoidentificiranju manifestiramo taj osjećaj odgovornosti prema drugom? Derrida ustvrđuje da je tu po-

trebna *dvostruka obvezanost, dvostruka odgovornost*.¹⁶ Jedna strana te obvezanosti zahtijeva odgovornost prema zaštiti ideje Europe ili ideje njezinih sastavnica, pojedinih nacija-država, kao različitih, uzajamno nesvodivih i opremljenih vlastitom ispravnošću i vlasništvom. Druga strana obvezanosti zahtijeva pak da se Europa, ili svaka nacija-država unutar njezinih granica, ne okreće isključivo sebi. Jer takvim bi se samozatvaranjem, uostalom, odrekla i vlastita odvijanja u budućnost, u ono što još nije, a što uključuje kako otvorenost prema budućnosti vlastita samopostajanja tako i priznavanje prava drugih na njihov identitet i pripadno samopostajanje. Derrida tomu dodaje da bismo također trebali biti otvoreni i prema drugom od smjerenja, što se u ovom kontekstu odnosi na ono “što bi se nalazilo s onu stranu te moderne tradicije, neku drugu strukturu palube, drugu obalu” (Lc, 33)¹⁷. U toj projekciji, dakle, svaka nacija biva odgovornom za vlastiti identitet ali *ujedno* i za dobrobit svih drugih nacija u njihovoj jedinstvenosti. Poštujući dvostruku obvezu, svaka svjetska nacija, i Europa kao cjelina, rade u interesu budućnosti, jer stvaraju ono bez čega, prema Derridi, budućnosti uopće nema – odnose obilježene uzajamnom otvorenošću i poštivanjem.

Ovakvo shvaćanje odgovornosti razlikuje se, dakako, od shvaćanja nacionalne i europske odgovornosti artikuliranog definicijom nacionalizma i kapitalne logike. Kao što smo vidjeli, postojao je europski osjećaj odgovornosti za ostatak svijeta utoliko ukoliko je Europa bila kapitalom, u oba smisla toga pojma. Derrida, tako, pristaje na afirmiranje Valéryjeve kapitalne logike (usp. Lc, 68), no ujedno pokazuje da tu logiku treba znatno preoblikovati, odnosno dopuniti jednom drugom i drukčijom logikom ili strategijom, koja će omogućiti preuzimanje odgovornosti za druge

kao druge. Igrajući vodeću ulogu, Europa je, kao što je poznato, preuzela odgovornost svojstvenu svom egzemplarnom statusu, ali je pritom vrlo malo učinila za potvrđivanje identiteta ili kultura drugih nacija, rasa i kontinenata. Unapređujući sebe i vlastitu intenciju – onakvu kakvom su je, primjerice, dešifrirali Valéry ili Fichte – Europa je nakanila sve države svijeta učiniti što sličnijima sebi. Ona se, drugim riječima, nije htjela otvoriti niti smjerenjima drugih, niti vlastitom drukčijem usmjerenju.

Derrida međutim izriče tezu o *drugosti kao izvorištu vlastitosti i identiteta*. Otvorenost prema drugom kao drugom te prema drugom i drukčijem smjeru vlastitosti jest jedini način na koji se može biti odgovornim u smislu u kojem Derrida razumije odgovornost. Dva opisana značenja kapitala moraju, dakle, biti preoblikovana u korist drugog usmjerenja i smjerenja drugih, a u korist budućnosti svih. Ali iz toga nužno slijedi pitanje: što u tom slučaju preostaje pojedinačnom identitetu?

Identitet svake nacije ili Europe u cjelini pokazuje se, prema Derridi, posve aporijskim, tj. otvorenim i neodlučenim u bilo kojem završnom smislu – čime se tek otvara horizont budućnosti. Ali što je u tomu aporijsko? Aporija identiteta proizlazi iz zahtjeva dvostruke obvezanosti. Hoće li biti odgovornom za sebe i za druge, Europa stoji pred zadaćom određenom *proturječnim imperativima*. Aporija, dakle, izvire iz proturječja između naloga koji se uzajamno isključuju, a ipak moraju – da bi se dalo pravo i sebi i drugima – biti uzeti i izvršeni *zajedno*, u jednom te istom potezu.

Da bi širenje europskog kulturnog identiteta na ostatak svijeta bilo legitimnim, ono, drži Derrida, mora udovoljiti još jednom aporijskom zahtjevu. Govoreći o Europi, on, naime, ustvrđuje da

ona nikako ne bi smjela rekonstituirati centralizirajuću hegemoniju ili kapitalni status, niti bi smjela naglašavati i pojačavati svoje unutrašnje granice, odnosno poticati razlike među manjinama, niti manjine trebaju umnožavati neprevodive dijalekte i nacionalne antagonizme – iako manjine, dakako, valja bezuvjetno poštivati. Derrida, zapravo, nastoji pokazati da moramo izmisliti *novе geste* – geste koje će u sebi uključiti oba proturječna imperativa ili obećanja. To, dakako, implicira već spomenutu korjenitu transformaciju kapitalne logike ili njezinu preobražujuću, nipošto puko kozmetičku dopunu (usp. Lc, 45–46).

Ako netko ili nešto uopće posjeduje identitet, uvijek se radi o nekom obliku kapitala. No Derrida bi htio denuncirati kako Europu, koja pretendira na ulogu kapitala na planetarnoj razini, tako i mjesta koja, poput Pariza, hoće igrati ulogu kulturnog kapitala Europe, pa onda i cijeloga svijeta. To bi razotkrivanje trebalo pripomoći dospijevanju s onu stranu kulturne hegemonije ili centralizacije, što, uzimajući i likove privatne moći, poput moći *businessa*, medija i tomu slično, vodi k standardiziranju poput onog izvršenog u modelima liberalne demokracije i kapitalizma ili europske kulture uopće – kao univerzalnog modela/uzora koji bi “ostatak” svijeta, dakle, trebao naprosto slijediti (usp. Lc, 40–41). Takvoj hegemoniji i standardizaciji, jedva da je potrebno podsjećati, kronično nedostaje osjetljivosti i odgovornosti za tuđe kulture i posebnosti. Tako je Europa preuzela i suvereno izvršila zadaću univerzalizacije vlastite kulture, ostajući pritom uvijek *ispred* drugih, izvučenom i izbačenom *naprijed*, baš poput rta.

Protiv te hegemonizirajuće i standardizirajuće uloge, koja vlastitu posebnost stilizira u općost – da bi onda tu i takvu “općost” svima nametnula kao mjerodavni kalup – Derrida potvrđuje onu

dvostruku, proturječnu zadaću: *imperativ dvostrukosti koja združuje univerzalnost i individualnost*. Nalog univerzalnosti sam po sebi vodi kapitalizirajućem učinku hegemonizacije, centralizacije i standardizacije i, konzekventno, odsutnosti poštivanja jedinstvenosti drugih. Ako pak neka nacija, slijedeći obratne impulse, potvrđuje samo razliku ili individualnost, to je nužno vodi k samozatvaranju koje je, na koncu, razrješava svih bitnih sveza i odnošaja s drugim nacijama ili identitet Europe u cjelini oslobađa svake sveze s ostatkom svijeta. Držati se “samo za sebe” – to nužno vodi k stavu suprotstavljanja drugima, stavu oslobođenom smisla za odgovornost prema drugim nacijama ili prema svijetu u cjelini.

Potrebna je, dakle, svojevrsna “mješavina” onih dvaju proturječnih imperativa, držanje koje će *istodobno* poštivati i individualnost i univerzalnost. Derrida stoga predlaže koncepciju identiteta utemeljenog na singularnosti i jedinstvenosti svog “posjednika”, ali ujedno i na odnosu s drugima i otvorenosti prema njima, kao zasebnim, individualnim entitetima. U tom smislu on piše “da europski kulturni identitet, kao identitet ili identifikacija uopće, ako mora biti jednak *sebi i drugome*, kao mjeri svoje vlastite neumjerene razlike 'sa sobom', pripada, znači *mora* pripadati, tom *iskustvu nemogućeg*” (Lc, 46–47)¹⁸.

To iskustvo i eksperiment nemogućeg jest, dakako, *iskustvo aporije*. Aporija, uopćeno gledano, bitno ograničuje nečiju sposobnost dohvaćanja i iskušavanja nečega. To, dakle, znači da nečiji identitet, bilo da je riječ o pojedinim nacijama ili Europi u cjelini, nikad nije dan ili uhvaćen u čistom i cjelovitom, završenom iskustvu. On nikad ne može biti iskušan u svojoj cjelovitosti naprosto zato što takva cjelovitost ne postoji – identitet nikad nije prisutan “kao takav i u sebi”. To je, i u slučaju Europe, zapriječeno njezinim unu-

trašnjim razlikama i drugošću u budućnosti i prošlosti te njezinim odnosima prema drugima u svijetu koji je okružuje. Europa nema jednom za svagda dovršen, odnosno “čist” i odjelit, jasno razgraničen identitet, jer on se dijeli u raznim smjerovima i stratificira na različitim razinama. No hoće li uopće imati budućnost, novi identitet Europe mora istodobno uzeti u obzir suprotstavljene zahtjeve singularnosti i univerzalnosti. Niti taj novi identitet nikad se, međutim, neće dati fiksirati i iskušati na posve jasan i razgovjetan način – neodluč(e)nost ili, točnije, *neodlučivost*, sustiže ga iz obzora otvorenosti onome što je moguće tek na nemoguć način: vlastitoj drugosti i drugosti drugih. Stoga “iskustvo identiteta ili kulturne identifikacije može predstavljati samo otpornost na te antinomije” (Lc, 70). To, dakle, znači *živjeti i trpjeti* nepodijeljenu, simultanu odgovornost prema pojedinačnom i univerzalnom – odgovornost izloženu stalnoj mijeni i nikad slobodnoj od nesigurnosti oko vlastite mjere.

Proturjeđe univerzalnosti i singularnosti, prema Derridi, dolazi do svijesti na još jedan krucijalan način, koji on kvalificira kao “kapitalni paradoks univerzalnosti”:

“Vrijednost univerzalnosti tu kapitalizira sve antinomije jer se mora povezati s vrijednošću *egzemplarnosti*, koja univerzalno upisuje u samo tijelo posebnosti, idioma ili kulture... Poprimila nacionalni oblik ili ne, rafiniran, gostoljubiv ili agresivno ksenofobičan, samoafirmacija nekog identiteta uvijek pretendira odgovoriti na poziv ili određenje univerzalnog. Taj zakon ne trpi nikakvu iznimku. Nijedan se kulturni identitet ne predstavlja kao neprozirno tijelo neprevodivog idioma, nego naprotiv uvijek kao nezamjenjiv *upis* univerzalnog u posebno, *jedinstveno svjedočan-*

stvo ljudske biti i onoga što je svojstveno čovjeku. Svaki put se radi o diskursu *odgovornosti*: ja imam, jedinstveno 'ja' ima odgovornost da svjedoči za univerzalnost. Svaki je put egzemplarnost primjera jedinstvena” (Lc, 71–72).

Kapitalnu logiku, koju Derrida pripisuje svakoj samoafirmaciji identiteta (nacije ili kulture), i koja stoga oblikuje i nacionalizam, ili barem nacionalizam kako ga shvaćaju Valéry i Fichte, konstituiraju, dakle, proturječni zahtjevi i zakoni pojedinačnog i univerzalnog. No spomenuti su mislioci svoju odgovornost za univerzalno razumjeli kao onu koja univerzalno naprosto preuzimlje u pojedinačnost vlastite nacije i stvara hegemoniju, centralizaciju i standardizaciju. Njihova nacija ili kultura jest jedina pojedinačnost koja je poštivana u samoj sebi upravo stoga što monopolizira samoupisivanje univerzalnog – ona je, dakle, *primjer*. Ostatak svijeta treba se promijeniti prema tom primjeru/uzoru, žrtvujući – u ime odgovornosti prema egzemplarnoj naciji ili kulturi – sve svoje kulturne posebnosti i specifične razlike. Uzor-nacija pak svoju zadaću primjera, bar načelno, preuzimlje u dobroj vjeri.

No spomenutim misliocima kapitalne logike promakli su, drži Derrida, neki važni aspekti njihova vlastita mišljenja. Oni nisu reflektirali ono što on nazivlje “paradoksom paradoksa”. Prvi se paradoks sastojao u upisivanju univerzalnosti u pojedinačnost jedne jedine nacije. Drugi paradoks – paradoks paradoksa – čini se, leži u tomu što se univerzalno, kao što tvrdi Husserl, upisuje u ono najpojedinačnije, u samog individualnog mislioca, filozofa.¹⁹ Kapitalna logika očito miješa univerzalno i pojedinačno u čudnu mješavinu, koja se Derridi, izgleda, prilično sviđa: primjerna nacija je, dakle, nerazlučivo isprepletena s univerzalnim, ona je obilježena ili pozvana od univer-

zalnog (koje Derrida shvaća kao cjelinu svijeta, odnosno svijet svih nacija). No ako je Husserl doista u pravu, onda istinski kapital i *primjerno utjelovljenje* univerzalnog jest upravo pojedinac, odnosno filozof, kao njegov emfatički, za upis univerzalnoga preparirani (životni) oblik. Osoba je, dakle, ujedno i pojedinačna i univerzalna, što vrijedi i za naciju u već opisanom smislu. Ali u drugom smislu, ako, dakle, sâm filozof jest primjer, njegova mu je nacija istodobno podređena i nadređena, u isti mah i univerzalna i singularna. Stoga se postavlja pitanje: gdje, zapravo, počinju i završavaju pojedinačno i univerzalno? Kad bismo to kojim slučajem znali, mogli bismo precizno odrediti identitet kulture ili nacije. No paradoks paradoksa i neprepoznate implikacije kapitalne logike rezultiraju osebnim samorasipajućim otvaranjem:

“Počevši od tog paradoksa paradoksa, lančanim širenjem fizije, svi prijedlozi i sve naredbe se dijele, smjer se raspolavlja, kapital gubi identitet: on se odnosi prema samom sebi ne samo skupljajući se u razlici *sa samim sobom* i s drugim smjerom, s drugom obalom rta, već i u otvaranju koje se više ne može skupiti. On se otvara, već se počeo otvarati... počeo se otvarati *drugoj obali nekog drugog smjera*... Ali je... odjednom *samim tim* počeo pogađati... počeo čuti drugo *od* smjera uopće. Još radikalnije... počeo se otvarati, ili, još bolje, počeo je biti pogođen otvaranjem a da se sam ne otvori prema drugome, prema drugome koje smjer čak ne može dovesti k sebi kao *svoje* drugo, *drugo sa sobom*” (Lc, 74–75).

Derrida, dakle, tvrdi da identitet pojedinačnosti (osobe, nacije ili kulture) jest otvoren drugom i ujedno otvoren drugim/od drugog. Da bi čula

poziv univerzalnog i da bi njime bila otvorena, pojedinačnost mu već unaprijed mora biti nekako pred-otvorenom. Derrida nas podsjeća da ta otvorenost prema drugom postoji oduvijek. Svaka je od tih dviju “strana”, dakle, već oduvijek otvorena prema drugoj i ujedno njome otvorena. Zato je u Derridinu koncipiranju dvostrukog imperativa, koji izrasta iz te primordijalne situacije svijeta, svaki od imperativa nerazmrsivo isprepleten s onim drugim, podijeljen u sebi i vazda drugi od sebe sama, uzimljući nužno u obzir i ono drugo.

Dvostruki imperativ koji konstituira identitet reflektira temeljnu zbilju odnosa prema drugom. Kultura jest to što jest, ali ujedno jest i drugo, i utoliko je de-identificirana u svom aporijskom identitetu. Ali drugo nije apstraktna bit ljudskosti ili neki drugi oblik univerzalnog. Kultura je ono što jest upravo u svojoj jedinstvenoj pojedinačnosti, koja je neprestance otvorena prema vlastitoj budućnosti. Ona također uzimlje u obzir zbilju i njezine naloge utoliko što nužno stupa u odnose s drugim pojedinačnim kulturama ili nacijama. Pojedinačnost je pomiješana s univerzalnim upravo u onoj u mjeri u kojoj je svaka nacija otvorena svakoj drugoj pojedinačnoj naciji i zajednici nacija kao cjelini.

Tema pojedinačnosti i univerzalnosti dolazi do izražaja i u Derridinoj raspravi o odgovornosti. Odgovornost se, prema njegovu mišljenju, raspada u tri vrste odgovora koji se uzajamno obuhvaćaju. Prva dva tipa stoje u čvrstoj svezi s pojedinačnim. Netko je odgovoran “za” sebe, za ono što govori ili čini. Tako je i nacija odgovorna za sebe, za svoje djelatnosti, identitet, ideju o sebi itd. Ali to pretpostavlja da je ona već u odnosu prema drugom. Tako se biva odgovornim (i) “prema” drugom. To, dakle, valja držati odnosom dviju pojedinačnosti koje su odgovorne jed-

na drugoj i svaka za sebe.²⁰ Odgovornost “prema” drugom povezana je pak s tim da se s drugim postupa *pravedno*. Derrida pravdu razumije kao ireducibilnu afirmaciju drugog: “... beskonačna 'ideja pravde', beskonačna jer je ireducibilna, ireducibilna jer se duguje drugom, duguje drugom prije bilo kakva ugovora, jer je došla... dolazak drugog kao pojedinačnosti koja uvijek ostaje drugo. Ta se 'ideja pravde' čini ireducibilnom u svom afirmativnom karakteru...”²¹

Treći tip odgovornosti jest onaj u kojem netko odgovara “pred” drugim. Derrida drži da riječ “pred” “označuje prijelaz k institucijskoj instanciji drugosti. Ona više nije pojedinačna, nego univerzalna u svom načelu”.²² To, očito, izražava univerzalnu stranu imperativa. Odnos prema drugom kao pojedinačnosti uvijek je pomiješan s odnosom prema univerzalnom kao zakonu. U ovom slučaju univerzalnost bi bila utjelovljenom u međunarodnom pravu, tribunalu nacija ili svjetskoj zajednici nacija. Tako se odgovornost pravednosti prema drugom, u načelu, uvijek zbiva u kontekstu i pod utjecajem međunarodne zajednice, odnosno odgovornosti pred njom. Nacija ili kultura moraju biti sigurne da postupaju pravedno prema univerzalnoj zadaći što je ustanovljena jedinstvom nacija u njihovim uzajamnim odnosima.

Na koncu, uzmimo si slobodu zamišljanja kako bi svijet izgledao da je Derrida kojim slučajem *već danas* u pravu. Postojeće nacije-države bile bi i nadalje držane ireducibilnim pojedinačnostima. Ali svaka bi nacija sebe vidjela u svjetlu otvorenosti prema drugima i dopuštenja da bude otvorena od drugih, pa njezin identitet ne bi bio dan na posve određen, jednom za svagda okamenjen način. Jer identitet, ponovimo još jednom, dolazi od drugog: *svatko se samoodređuje time što je odgovoran za drugo*. “Misija” svake nacije sastojala bi se u ustrajnom prakticiranju pravednog postupanja

prema drugima, što implicira odlučno priznavanje i potvrđivanje jedinstvenosti drugog, njegova jedinstvena postajanja i mijene. Tako je Derrida autonomiju svake nacije doveo u pitanje, barem u uobičajenom smislu sposobnosti postupanja “kako se komu sviđi”. Jer:

“... odgovornost nam zadaje našu slobodu a da je ne ostavlja s nama... I mi vidimo da ona dolazi od drugog. Ona nam je zadana drugim, od drugog, prije nego što nam bilo kakva nada u reappropriaciju dopusti da pretpostavimo tu odgovornost u prostoru onog što se može nazvati autonomijom... Ono što dolazi prije autonomije, mora onda autonomiju i nadilaziti, odnosno pobijediti je, preživjeti, i beskrajno nadmašiti.”²³

Nacija ne može zauzeti položaj u kojem će djelovati onako “kako joj se sviđi”, ako to toliko utječe na druge nacije i na “ostatak” svijeta. U tom su nactu, dakle, sve nacije uzajamno otvorene i jedna od druge zahtijevaju djelovanje u skladu s pravednošću – to je sadržaj “misije” i identiteta svake od njih. Međunarodno pravo i druge međunarodne institucije također posjeduju moć nadređenu suverenitetu pojedinih nacija. Svaka je nacija odgovorna pred reprezentantima zajednice nacija, međunarodnim tijelima. Derrida bi takve institucije nazvao utjelovljenjima “Nove Internationale”. To se, kako on piše:

“... odnosi na duboku, kroz dugo razdoblje projiciranu transformaciju međunarodnog prava, njegovih koncepcija i polja intervencije... međunarodno pravo bi trebalo proširiti i razlučiti svoje polje tako da u se uključi, ili da barem bude konzistentno s idejom demokracije i ljudskih prava koja proklamira, *svjetskog* ekonomskog i

društvenog polja, s onu stranu suverenite-
ta država i fantomskih država...²⁴

Tako bi – za početak barem u društvenom i
gospodarskom području – svaka nacija bila drža-
na odgovornom pred međunarodnom zajedni-
com za osiguravanje odnosa u kojima bi se očito-
valo pravedno uzajamno postupanje. Krajnji cilj
je dospijevanje do globalne zajednice koja bi bila
ujedinjena u zadaći bivanja odgovornom, dakle
pravednom prema jedinstvenosti i dobrobiti svih
i svake nacije, ali i svih onih koji žive unutar nji-
hovitih granica, uključujući i ne-ljudska bića. Glo-
balna zajednica, svaka nacija kao cjelina, i svaki
pojedinaac, bili bi, dakle, odgovorni za dobrobit
svakog jedinstvenog bića ili grupâ bića – primjeri-
ce, religijskih grupa, manjinskih grupa, uključu-
jući ne-ljudske pojedince i grupe, s njihovim vla-
stitim “kulturama” i “politikama”. Cilj je – u ko-
rist pravde – umnožiti, naglasiti i bezuvjetno po-
štivati razlike gdje god one postojale. Ono za čim
težimo jest, dakle, san o jedinstvu u razlici.²⁵

BILJEŠKE

¹ Tekst “Drugi smjer” (*L’ autre cap*) izvorno je objavljen u:
Liber. Revue européenne des livres, br. 5, listopad 1990., a
“Odgodena demokracija” (*La démocratie ajournée*) u: *Le*
Monde de la Révolution française, br. 1, siječanj 1989.

² Jacques Derrida, *L’ autre cap*, Les éditions de minuit, Pa-
ris, 1991., str. 11 (u daljnjem tekstu: Lc, broj stranice).

³ Iz opsežne Derridine bibliografije ovdje izdvajamo samo
neke naslove: *L’ origine de la géométrie*, de Husserl (prijevod i predgovor: Jacques Derrida), PUF, Paris, 1962.; *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.; *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967.; *L’ écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.; *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.; *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.; *Glas*, Galilée, Paris, 1974.; *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978.; *Parages*, Galilée, Paris, 1986.; *De l’ esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.; *Psyché. Invention de l’ autre*, Galilée, Paris, 1987.; *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987.; *Mémoires pour Paul de*

Man, Galilée, Paris, 1988.; *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990.; *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1991.; *Pas-sions, Sauf le nom, Khôra*, Galilée, Paris, 1993.; *Apories. Mourir-s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris, 1993.; *Politique de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.; *Mal d'archive: une impression freudienne*, Galilée, Paris, 1995.; *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996.; *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris, 1996.

⁴ Usp. J. Derrida, *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976. (prijevod: Ljerka Šifler-Premec).

⁵ Časopis *Pitanja*, posvećen problematici znanosti i tekstualnim istraživanjima (kako nas informira njegov podnaslov), u tom su zanimljivom razdoblju (od 1969. godine) uređivali Branko Bošnjak i Stanko Posavec (glavni i odgovorni urednici), a u uređivanju su uz njih sudjelovali i Darko Kolibaš (autor većine prijevoda i nekoliko tekstova o Derridi i/ili povodom Derride), Ivan Rogić-Ne-hajev, Zdravko Poznić, Josip Brkić, Marija Peakić-Žaja, Slobodan Šnajder...

⁶ Radi se o sljedećim Derridinim tekstovima: "Elipsa" (*Pitanja*, br. 4, rujan 1969., str. 246–251); "Razluka" (*La différence*) (predavanje izgovoreno u Francuskom filozofskom društvu, 27. siječnja 1968.) (br. 9, veljača 1970., str. 735–752); "Razlom" (odjeljak iz *De la grammatologie*, Paris, 1967.) (br. 10–11, ožujak-travanj 1970., str. 817–825); "Freud i scena pisanja" (br. 26/27, srpanj-kolovoz 1971., str. 731–748) itd. Nije ovdje zgorega spomenuti i da se interes uredništva *Pitanja* nije zaustavljao na Derridinu mišljenju, nego je bio okrenut i drugim srodnim zbivanjima na onodobnoj francuskoj intelektualnoj sceni. Tako je u *Pitanjima* u istom razdoblju, primjerice, objavljeno i više tekstova posvećenih časopisu *Tel Quel* (br. 5, listopad 1969.), a mnogo je pozornosti posvećeno i Jacquesu Lacanu (br. 15, kolovoz 1970.; br. 18/19, studeni-prosinac 1970., br. 26/27, srpanj-kolovoz 1971.) itd., itd. Ovime vjerojatno nije iscrpljen popis prevoditeljskih i komentatorskih akvizicija uredništva *Pitanja* iz razdoblja nakon 1969. godine, no obuhvatnije istraživanje tog zanimljivog odsječka hrvatske duhovne i kulturne povijesti moramo, na žalost, ostaviti nekomu drugomu.

⁷ Taj stav Derrida iskazuje na dogmatski način. Možda je riječ o zaključku proizašlom iz duga razmišljanja i obilne empirijske evidencije, a možda i nije. No i sâm Derrida

da može cjelinom svoje egzistencije biti zornim “dokazom” onoga o čemu govori, jer on je, kao što je poznato, alžirski Židov koji je nedvojbeno postao dijelom europske kulture, s kojom se i identificira do određenog stupnja. On, naime, piše: “Ja sam Europljanin, ja sam, bez sumnje, europski intelektualac... Ali nisam, niti se osjećam *potpuno* Europljaninom. Čime želim reći, stalo mi je do toga ili *moram* reći: ne želim i ne moram biti *potpuno* Europljanin. Pripadnosti 's punim pravom' i 'potpuno' morale bi biti nespojive. Moj kulturni identitet, onaj u čije ime govorim, nije samo europski, on nije identičan sebi samome, i nisam 'kulturni' *potpuno*. Ako bih, u zaključku, izjavio da se, *među ostalim*, osjećam Europljaninom, bih li samom tom izjavom postao više ili manje Europljanin? Oboje, nema sumnje.” (Lc, 80–81).

Ovo stajalište svakako dobro ilustrira Derridinu poantu da nečiji identitet čini kultura. Jer on je čovjek rođen u Africi, ali čovjek koji se ujedno osjeća Europljaninom, ponajprije poradi svoje naobrazbe, ili, točnije, on je čovjek koji je rođen u Alžiru i koji se osjeća Francuzom. On je, dakle, preuzeo identitet Francuske i Europe, što ne znači ništa drugo nego da je primio njihovu kulturu. Razlikovanje afričkog i europskog identiteta jest kulturno. Budući da osjeća kako u potpunosti pripada Europi, ali da ujedno nije u potpunosti (“skroz-naskroz”) Europljaninom, Derrida, čini se, drži da u njemu ima još nešto od rodne Afrike. No time on možda implicira i to da u sebi još uvijek ima i nešto od svoje jedinstvene naravi, koju nije dohvatila nikakva kultura. Time on – anticipirajmo daljnje tjekeve argumentacije – možda također implicira da u sebi ima jedinstvenu prirodu koja još nije “nastala”, nego tek ima doći – prirodu, dakle, koja je bitno “budućnosna”. Isto, dakako, vrijedi za identitete Europe i Afrike, koji tek imaju nastati, jer narav ljudi obaju kontinenata stvorit će nove kulture. Utoliko, dakle, niti sâm Derrida nije, niti može biti potpuno određen Afrikom i Europom današnjice.

⁸ U tom se smislu on u djelu *De l'esprit. Heidegger et la question* (Galilée, Paris, 1987.) bavi Heideggerom. Husserlovi pogledi na krizu spominju se u Lc, 36.

⁹ Usp. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (1989.); hrvatski prijevod: *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (prev. Rajka Rusan Polšek), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.

¹⁰ Derrida piše “brzjav” od deset točaka koje bi trebale podsjetiti Fukuyamu da liberalna demokracija i tržišno gospodarstvo nisu stvorili ni približno savršen svijet, niti je čovječansvo doseglo ravnotežu u kojoj više ništa ne bi trebalo učiniti, primjerice, u svezi pravde. On, dakle, piše: “Označimo jednim imenom ono zbog čega bi stvaranje euforije oko liberalno-demokratskog kapitalizma moglo riskirati da bude nalik najsljepijoj i najdelirantnijoj od svih halucinacija, ili čak sve blistavijoj hipokriziji u njezinoj formalnoj i jurističkoj retorici ljudskih prava. To neće biti stvar pukog akumuliranja onoga što Fukuyama zove 'empirijskom evidencijom', neće dostajati uprijeti prstom na gomilu nepobitnih činjenica koje bi tu sliku mogle opisati i denuncirati. Presažeto postavljeno pitanje ne bi čak bilo pitanje analize s kojom bi onda trebalo nastaviti u svim tim smjerovima, nego pitanje *dvostruke interpretacije*, konkurirajućih čitanja koja, čini se, priziva sama slika, obvezujući nas na povezivanja. Ako je dopušteno imenovati te kuge 'novog svjetskog poretka' u brzjavu od deset riječi, moglo bi se izabrati sljedećih deset: 1. Nezaposlenost..., 2. Masovno isključivanje beskućnika iz bilo kakva sudjelovanja u demokratskom životu... deportiranje tolikih izbjeglica, osoba bez države..., 3. Okrutni ekonomski rat... kontrolira sve..., 4. Nemogućnost ovladavanja proturječjima u koncepciji, normama i zbilji slobodnog tržišta (barijere protekcionizma i intervencionistički ratovi kapitalističkih Država u svrhu zaštite njihovih nacionalnih interesa, ili čak Zapadnjaka ili Europljana uopće, od jeftinog rada..., 5. Narastanje vanjskog duga i drugih povezanih mehanizama koji izgladnjuju ili dovode do očajja velik dio čovječanstva..., 6. Industrija oružja i trgovina... pripisani su normalnom reguliranju znanstvenog istraživanja, gospodarstva i socijalizacije rada u zapadnim demokracijama..., 7. Širenje... nuklearnog naoružanja..., 8. Međuetnički ratovi..., 9. ... mafija i karteli droge na svim kontinentima..., 10. ... aktualno stanje međunarodnog prava i njegovih institucija...”, J. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (prev. Peggy Kamuf), Routledge, New York and London, 1994., str. 80–84.

¹¹ Važnost *dekonstrukcije* i/kao suspendiranja i ponovnog pronalazjenja zakona, načela, zahtjeva, imperativa, vrijednosti itd., ovdje podiže glavu. Derridin pojam dekonstrukcije valjalo bi, čini se, shvatiti kao “... obećanje dru-

gome u ime iskrene namjere onesposobljavanja teorijskih i konkretnih konstrukcija, da bi se potisnutim bićima i aspektima bića dopustilo da naprosto budu, odnosno da se emancipiraju, u nadi pronalaženja prikladnijih i složenijih određenja i institucija. Čak i te nove konstrukcije podliježu beskrajnom prerađivanju, opozivanju i opetovanom pronalaženju u namjeri da se svakom biću omogući slobodan cvat. Tako dekonstrukcija mora gledati u budućnost, no ujedno je mora ostaviti otvorenom, da biću ne bi nametnula nepotrebna ograničenja, te mora biti pažljiva s namjerom nikad posustalog pokušaja oslobađanja bića – prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Dakle, to obećanje, taj 'da' izrečen drugome, izrečen je sad i pamti to obećanje afirmacije ustrajnošću koja seže u budućnost” (M. Zlomislić, *Beyond Restricted Economy: Towards a Postmodern Ethic*, magistarski rad na Brock University, Kanada, 1992. /neobjavljeno/, str. 42–43).

¹² Ilustriranju tražene otvorenosti prema budućnosti i za budućnost te postajanja drugim može pripomoći i ulomak iz Nietzschea: “... ti si uvijek različita osoba – kao što su to i sve tvoje sadašnje 'istine', poput kože, ... koja je skrivala i pokrivala velik dio onoga što ti još nije bilo dopušteno vidjeti... Kad nešto kritiziramo... to je... dokaz životnih snaga koje u nama rastu i mijenjaju kožu. Mi negiramo i moramo negirati jer nešto u nama hoće živjeti i potvrđivati – nešto što možda još ne znamo ili ne vidimo.” (F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 307) Čini se da Derrida preuzima ova određenja kad dekonstrukciju misli kao afirmaciju i kao mogućnost pravde.

¹³ Usp. J. Derrida, *Specters of Marx*, str. 169.

¹⁴ Usp. J. Derrida, *Aporias* (prev. Thomas Dutoit), Stanford University Press, 1993., str. 54.

¹⁵ Rasizam, koji valja držati dijelom ili produžetkom nacionalizma, Derrida definira kao devijantno (pro)nalazjenje drugog – pronalaženje koje (se) zatvara u krug istosti i stoga drugo nužno isključuje (usp. P. Kamuf (ur.), *A Derrida Reader. Between the Blinds*, Columbia University Press, New York, str. 220 /bilj. 11, uz esej: “Psyche: Inventions of the Other”/). U raspravi naslovljenoj “On Reading Heidegger: an Outline of Remarks to the Essex Colloquium”, *Research in Phenomenology*, 17 (1988.), Derrida pak ideologiju rasizma definira kao ge-

netičku ili biologističku ideologiju zamućivanja razlika; tu nije riječ o ideologiji razlike i različitosti, nego o ideologiji homogenosti i hegemoniziranja, s jednim važnim ograničenjem – rasisti povlače jednu ili dvije crte, “stvarajući” tako homogenizirane skupove neizdiferenciranih društava, grupa i struktura (usp. str. 183).

- ¹⁶ Obveza i odgovornost za Derridu su gotovo istoznačnice, jer nema odgovornosti koja bi bila utemeljena u autonomiji.
- ¹⁷ U *Specters of Marx* Derrida tako poziva na novo promišljanje nacije-države, građanstva i nacionalnog suvereniteta (usp. str. 94).
- ¹⁸ Za raspravu o aporiji vidi “Derrida’s Aporia, Derrida’s Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, u: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992.
- ¹⁹ Usp. E. Husserl, *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990., str. 23.
- ²⁰ J. Derrida, “Politics of Friendship”, *The Journal of Philosophy*, vol. 85 (1988), str. 638, 639.
- ²¹ J. Derrida, *Force of Law*, str. 25.
- ²² J. Derrida, “Politics of Friendship”, str. 639.
- ²³ J. Derrida, “Politics of Friendship”, str. 634.
- ²⁴ J. Derrida, *Specters of Marx*, str. 84.
- ²⁵ Usp. J. Derrida, “On Reading Heidegger”, str. 185.

Jacques
DERRIDA

DANAS

Velikodušno mi predlažući da u knjizi – brošuri ili knjižici – objavim ono što je najprije bio novinski članak, Jérôme Lindon me naveo na razmišljanje o vezi između slučaja i potrebe. Dosad nisam usmjerio odgovarajuću pozornost na činjenicu da je jedan članak, “Drugi rt”, znatno opsjednut pitanjima novina i knjige, izdavaštva, tiska i medijske kulture, bio, naravno, objavljen u novinama (*Liber. Revue européenne des livres*, listopad 1990, br. 5), ali neobičnim novinama koje pokušavaju umaknuti pravilu, budući da su na neuobičajen način umetnute u druge europske novine (*Frankfurter Allgemeine Zeitung, l’Indice, El Pais, le Monde*) i izlaze na četiri jezika istodobno.

Ali dogodilo se, sasvim slučajno, da je jedan drugi članak, “Odgođena demokracija”, koji se u dubini bavi analognim problemima, prije svega tiskom i izdavaštvom, novinama, knjigom i medijima (u njihovu odnosu prema javnom mnijenju, prema slobodama, prema ljudskim pravima, prema demokraciji – i prema Europi), objavljen godinu dana ranije u *drugim*, ali također istim novinama, odnosno u *le Mondeu*, pa onda još i *odvojeno*, u prilogu jednog neobičnog broja: prvog broja časopisa *Monde de la Révolution française* (siječanj 1989.) koji se pojavio dvanaest puta u godini dvjestote obljetnice Revolucije. Osim podjele tema i zbog te *situacije* (novine u novinama, ali također i *izdvojene* novine), ja sam dakle zamislio

da ima nekakvog smisla ta dva članka, takva kakva jesu, smjestiti jedan pored drugoga i pod istim svjetlom. Upravo je *dan*, pitanje ili razmišljanje o *danu*, rezonancija riječi *danas*, ono što je tim člancima ponajviše zajedničko – u njihovu tadašnjem datumu, tadašnjem danu. Jesu li hipoteze i prijedlozi na koje sam se na taj način odvažio samim tim datirane današnjim datumom, u jeku rata nazvanog “Zaljevskim”, u trenutku kada problemi prava, javnog mnijenja i medijske komunikacije, između ostalih, doživljavaju hitnost i težinu koju svi poznajemo? Na čitatelju je da prosudi.

Danas je prva riječ “Odgođene demokracije”. Čak iako nije i posljednja – samo to ne – ona ulazi u odnos s onim što čudno odzvanja u uzviku Paula Valéryja, a što je na početku “Drugog rta” citirano i što se tu i tamo ponovno navodi: “Što ćete raditi DANAS?”

29. siječanj 1991.

Jacques
DERRIDA

DRUGI SMJER

Sjećanja, odgovori i
odgovornosti

Neki skup uvijek daje sve od sebe da zaboravi rizik kojemu se izlaže: da bude samo jedan od spektaklâ prilikom kojih se, u dobrom društvu, jedan za drugim redaju govori ili disertacije o općoj temi.* Upravo *kulturni* spektakl, na primjer, ili prikazivanje, osim ako to ne ostane vježba o onome što tako opskurnom riječju zovemo “kultura”. I o pitanju koje će uvijek ostati aktualno, pitanju Europe.

Da taj susret ima neke šanse izbjeći ponavljanje, bilo bi to u mjeri u kojoj bi neka *iminencija*, istodobno sreća ili opasnost, na nas vršila pritisak.

Koja iminencija? Nešto jedinstveno se događa u Europi, u onome što se još uvijek naziva Europa iako čak više ni ne znamo *što* se zapravo tako zove. Naime, kojem konceptu, kojem stvarnom pojedincu, kojem entitetu valja danas pripisati to ime? Tko će ocrtati njegove granice?

Odbijajući i analogiju i anticipaciju, ono što se na taj način najavljuje čini se bez presedana. Tjeskobno iskustvo iminencije kojim prolaze dvije proturječne istine: veoma stara tema kulturnog identiteta općenito (prije rata bismo možda govorili o “duhovnom” identitetu), veoma stara tema europskog kulturnog identiteta sigurno sadrži starinu iscrpljene teme vrijednu poštovanja. Ali ta je “tema” možda sačuvala djevičansko tijelo. Ne bi li njezino ime skrivalo nešto što još nema lice?

Nadajući se, strahujući i dršćući pitamo se čemu će to lice biti nalik? Hoće li još uvijek nalikovati? A na ono neke *persone* za koju vjerujemo da je poznajemo, Europe? I da njegova ne-sličnost ima neke crte budućnosti, hoće li ona umaknuti monstruoznosti?

Nada, strah i drhtaj odgovaraju znakovima koji nam pristižu odasvud iz Europe gdje se, upravo u ime identiteta, kulturnog ili ne, od ovog trenutka oslobađaju, miješaju najgore vrste nasilja koje predobro poznajemo a da još nismo o njima promislili, zločini ksenofobije, rasizma, antisemitizma, vjerskog ili nacionalističkog fanatizma, ali se također miješaju, a u tome nema ničeg slučajnog, i s dahom, disanjem, sa samim "duhom" obećanja.

Kao početak povjerit ću vam jedan osjećaj. Već se radi o rtovima - i obalama na kojima se imam namjeru zadržati. Taj osjećaj staroga Europljanina pomalo opterećuje. Točnije, nekoga tko svojim rođenjem nije u potpunosti Europljanin, budući da dolazim s južnih obala Sredozemlja, ali se s godinama sve više smatra vrstom europskoga nad-pokulturenog, nad-koloniziranog mješanca (latinske riječi *kultura* i *kolonizacija* imaju zajednički korijen upravo tu gdje se radi o onome što se događa korijenima). Sve u svemu, možda je to osjećaj nekoga tko je, već od škole u francuskom Alžiru, morao pokušati kapitalizirati starost Europe istodobno čuvajući nešto bezosjećajne i neprolazne mladosti druge obale. Zapravo, sva obilježja naivnosti koja je još nesposobna za tu drugu starost od koje ju je francuska kultura vrlo rano odvojila.

Taj osjećaj starog anakronog Europljanina, mladenačkog i umornog od svoje vlastite dobi, pretvorit ću u *prvi aksiom* ovog kratkog izlaganja. I reći ću "mi" umjesto "ja", drugi način da krišom s osjećaja prijedem na aksiom.

Mi Europljani mlađi smo no ikad budući da određena Europa još ne postoji. Je li ikada postojala? Ali mi smo od onih mladih ljudi koji se u ranu zoru ustaju stari i umorni. Već smo iscrpljeni. Taj *aksiom svršenosti* predstavlja roj ili napad pitanjâ. Od koje iscrpljenosti mladi stari-Europljani poput nas moraju ponovno krenuti? Moraju li iznova započeti? Ili *odlazak* iz Europe, odvojiti se od stare Europe? Ili pak krenuti prema nekoj Europi koja još ne postoji? Ili krenuti da bi stigli u Europu korijena koju bi, sve u svemu, trebalo obnoviti, iznova pronaći, iznova stvoriti tijekom velikog slavlja “ponovnog susreta”?

“Ponovni susret” je danas službeni izraz. Pripada kodu francuske kulturne politike u Europi. Ministarski govori i dokumenti obilno se njime koriste. Tada komentiraju jedan govor François Mitterranda: “Europa”, rekao je predsjednik Republike (možda čak u vrijeme dok je predsjedavao Europskom zajednicom), “kako se vraća kući, vraća u svoju povijest i svoj zemljopis”. Što to znači? Je li to moguće? Je li poželjno? Zar se upravo to *danas* najavljuje?

Zasad neću čak ni pokušati odgovoriti na ta pitanja. No odvažit ću se na *drugi aksiom*. Vjerujem da on prethodi samoj mogućnosti davanja smisla takvim tvrdnjama (poput one o “ponovnom susretu”, na primjer) i takvim pitanjima. Unatoč naklonosti i uvjerenju koje bi me ovdje trebalo potaći na genealošku analizu koncepta identiteta ili kulture – kao i samog imena Europa – moram od toga odustati budući da mi vrijeme i mjesto to ne dopuštaju. Ipak moram, na pomalo dogmatski način – i to je moj drugi aksiom – formulirati vrlo strogu potrebu čije posljedice mogu imati utjecaj na čitavu našu problematiku: *nekoj je kulturi svojstveno da nije identična samoj sebi*. Ne da nema identiteta, već da se ne može identificirati, reći “ja” ili “mi”, da može poprimiti oblik sub-

jekta samo u ne-identitetu prema sebi ili, ako vam je draže, u razlici *sa sobom*. Ne postoji kultura ili kulturni identitet bez te razlike *sa sobom*. Čudna i pomalo nasilna sintaksa: “sa sobom” također znači “kod sebe” (*sa* znači “kod”, *apud hoc*). U tom bi slučaju razlika prema sebi, ono što se razlikuje i otklanja od samog sebe, bila također i *razlika (od) sa sobom*, razlika u isto vrijeme unutarnja i nesvodljiva na “kod sebe”. Ona bi tako neumoljivo okupljala i razdvajala taj dom “kod sebe”, ustvari bi ga okupljala, stavljala u odnos prema samom sebi jedino u mjeri u kojoj bi ga otvarala tom otklonu.

To se obratno ili uzajamno može reći za svaki identitet ili za svaku identifikaciju: nema odnosa prema sebi, identifikacije *sa sobom*, bez kulture, ali kulture sebe *kao* kulture *drugoga*, kulture dvostrukog genitiva i *razlike prema sebi*. Gramatika dvostrukog genitiva također označava da neka kultura nikada nema samo jedno jedino podrijetlo. Monogenealogija bi u povijesti kulture uvijek bila mistifikacija.

Neće li Europa od jučer, od sutra ili od danas biti samo primjer te zakonitosti? Primjer među drugim primjerima? Ili pak njezina egzemplarna mogućnost? Jesmo li vjerniji naslijeđu kulture njegujući razliku-prema-sebi (*sa sobom*) koja čini identitet ili držeći se identiteta u kojem se ta razlika održava *na okupu*? To pitanje može proširiti zabrinjavajuće učinke na sve govore i na sve politike kulturnog identiteta.

U svojim “Bilješkama o veličini i opadanju Europe” čini se kao da Valéry provocira poznatog sugovornika, u isto vrijeme bliskog i još uvijek nepoznatog. U nekoj vrsti uzvika, poput početnog udarca pitanja koje ga više neće ostaviti na miru, Valéry mu upućuje riječ “danas”. “DANAS”, riječ je napisana *velikim* slovima¹, danas se povećava poput samog izazova. Velik, *kapitalan*

izazov je *današnji dan*: “Pa dobro! Što ćete raditi? Što ćete raditi DANAS?” (*Djela*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. II, str. 931).

Zašto bi *današnji dan* zavređivao velika slova? Zbog toga što baš to što nam je teško danas raditi i misliti za Europu, za jednu Europu otkinutu od autoidentifikacije kao ponavljanja sebe, upravo je to jedinstvo “današnjice”, određeni događaj, neobičan dolazak Europe, sada ovdje. Postoji li neko potpuno novo “danas” Europe koje sadrži neku novost koja pogotovo ne sličí onome što smo zvali – to je jedan drugi poznati program, i jedan od najzlokobnijih – “Novom Europom”? Zamke toga tipa, a one nisu samo jezične, susrećemo na svakom koraku, one su na rasporedu. Postoji li, dakle, neko potpuno novo “danas” Europe s onu stranu istrošenih programa, iscrpljujućih ali nezaboravnih (ne možemo i ne smijemo ih zaboraviti jer oni nas ne zaboravljaju) programa *eurocentrizma* i *anti-eurocentrizma*? Zloupotrebljavam li “mi” ako započinem riječju da *danas* – budući da ih sada znamo napamet i kroz njihovu istrošenost, zato jer su ti nezaboravni programi iscrpljujući i iscrpljeni – više ne želimo ni eurocentrizam ni anti-eurocentrizam? Osim tih previše poznatih programa, za koji “kulturni identitet” moramo biti odgovorni? Pred kim? Pred kojim pamćenjem? Za koje obećanje? A “kulturni identitet”, je li za “danas” to dobra riječ?

Neki je naslov uvijek smjer. To je glava poglavlja, također i zaglavlje. Predlažući naslov “Drugi smjer” za kratka i gotovo improvizirana razmišljanja, mislio sam najprije na avion, na jezik zračne i pomorske navigacije. Na moru ili u zraku plovilo ili zrakoplov “određuje smjer”: “određuje smjer prema”, prema drugom kontinentu, na primjer, prema svojoj destinaciji koju međutim može i promijeniti. Na mome se jeziku kaže “odrediti smjer”, ali i “promijeniti smjer”². Riječ

“rt” (*caput, capitis*) koja znači, to vam je poznato, glava ili krajnost krajnosti, cilj i svršetak, kraj, nešto zadnje, posljednje, posljednju krajnost, općenito *eshaton*, u navigaciji označava pol, kraj, *telos* usmjerenog, proračunatog, promišljenog, slobodnog, naređenog kretanja – najčešće od *nekoga*. Jer nije žena ta koja odlučuje, već uglavnom, a posebice za vrijeme rata, *muškarac* određuje smjer, odlučuje o izbočenom šiljku koji je on sam, pramac, na čelu broda ili aviona kojim upravlja. Eshatologija i teleologija, to je muškarac. Upravo *on* daje naredbe posadi, drži kormilo ili upravlja avionom, ukratko, nalazi se na čelu koje i on sam predstavlja, na čelu i posade i stroja – i često ga zovemo *kapetanom*.

Izraz “drugi smjer” može isto tako pretpostaviti da se najavljuje neki drugi smjer ili da treba promijeniti odredište. Promijeniti smjer, to može značiti promijeniti cilj, odlučiti o drugom smjeru³ ili pak promijeniti kapetana, ako ne i, a zašto ne, dob ili spol kapetana, prisjetiti se čak da postoji drugi rt, rt koji nije samo naš već drugi, ne samo onaj koji prepoznajemo, izračunavamo, o kojem odlučujemo nego i *rt drugoga*, pred kojim moramo odgovarati, na koji moramo i *kojeg* se moramo *prisjetiti*, budući da je rt drugoga možda prvi uvjet identiteta ili identifikacije koja nije destruktivni egocentrizam – sebe i drugoga.

Ali osim na *naš smjer*, ne treba se podsjećati samo na *drugi smjer*, a pogotovo ne na *smjer drugog*, nego možda i na *drugo od smjera*, to jest na odnos identiteta prema drugom koji više ne sluša formu, znak ili logiku smjera, pa čak niti anti-smjera – ili dekapitacije. Pravi bi nas naslov ovih razmišljanja, iako je naslov, dakle, smjer ili glava poglavlja, prije usmjerio prema drugome *od smjera*. Odabirom ću izvesti oblike svih mojih prijedloga gramatike i sintakse smjera, razlike u rodu, što znači i *kapitala* i *prijestolnice*⁴. Kako “eu-

ropski kulturni identitet” može na odgovoran način – odgovoran za sebe, za drugog i pred drugim – odgovoriti na dvostruko pitanje *kapitala i prijestolnice?*

Europa se danas, u *današnjici* koju Valéry piše velikim slovima, nalazi u jednom trenutku svoje povijesti (*ako* ona uopće ima *neku* koju se može identificirati), povijesti svoje kulture (ako se ona ikad može identificirati kao takva, ista, i odgovarati za samu sebe u sjećanju same sebe), u kojem se pitanje smjera čini neizbježnim. Kakav god bio odgovor, pitanje ostaje. Čak ću reći da tako mora biti: ono mora ostati, čak i poslije bilo kakvog odgovora. Uostalom, danas nitko ne misli izbjeći takvo pitanje, i to ne samo nakon ovog što je započelo ili, bolje rečeno, ubrzalo se posljednjih mjeseci na istoku ili u središtu Europe. To je pitanje također vrlo staro, staro koliko i povijest Europe, ali iskustvo *drugog smjera* ili drugog *od smjera* postavlja se na apsolutno nov način, ne nov “kao i obično”, već na nov način nov. A da je to Europa, otvorenost prema povijesti za koju se promjena smjera, odnos prema drugom smjeru ili drugom od smjera osjeća kao uvijek moguća? Otvorenost i ne-isključenje za koje Europa na neki način čak snosi odgovornost? Za koje *bi* Europa na neki temeljni način *bila* sama ta odgovornost? Kao da je sam koncept odgovornosti na neki način, sve do svoje emancipacije, odgovoran za europski matični list?

Kao i svaka povijest, i povijest kulture bez sumnje pretpostavlja smjer koji se može identificirati, *telos* prema kojem kretanje, sjećanje i obećanje, identitet, pa bilo to i kao razlika prema sebi, sanjaju da se okupe: *otići naprijed* u *anticipaciji* (*anticipatio, anticipare, antecapere*). Ali povijest također pretpostavlja da smjer nije *dan*, da se ne može unaprijed i jednom zauvijek identificirati. Ponovna irupcija, jedinstvenost drugog *danas* tre-

bala bi biti očekivana *kao takva* (ali *kao takav*, fenomen, je li bitak *kao takav* jedinstvenog i drugog ikada moguć?), ona bi trebala biti anticipirana *kao* nepredvidljiva, *kao nemoguća anticipacija*, neizmjerljiva, koju je nemoguće identificirati; ukratko, kao nešto o čemu još nemamo sjećanje. Ali naše nam staro sjećanje govori da treba *također* anticipirati i sačuvati smjer, jer pod motivom, koji može postati slogan, nečega što se ne može anticipirati ili nečeg apsolutno novog možemo strahovati da vidimo kako se vraća fantom najstrašnijeg, onaj kojeg smo već identificirali. I predobro poznajemo “*ново*”, u svakom slučaju staru retoriku, demagogiju, psihagogiju “*novoga*” – a ponekad i “*novog poretka*” – čudnog, djevičanskog, onog koje se ne može anticipirati. Moramo se dakle čuvati *i* sjećanja koje se ponavlja *i* svega drugoga apsolutno novog *i* anamnezijske kapitalizacije *i* anamnezijskog izlaganja onome što apsolutno više ne bi bilo moguće identificirati.

Maločas sam aludirao na potres koji je uzdrmao Europu koju zovemo Srednjom i Istočnom, pod tako problematičnim imenima *perestrojke*, *demokratizacije*, *reunifikacije*, ulaska u *tržišnu ekonomiju*, pristupa političkom i ekonomskom liberalizmu. Upravo je taj potres, koji po definiciji ne poznaje granice, bez sumnje neposredni uzrok teme odabrane za ovu raspravu o “europskom kulturnom identitetu”. Želio sam podsjetiti što je Europu *uvijek* identificiralo s rtom. Oduvijek, a to “*uvijek*” nešto govori o svim danima današnjice u sjećanju Europe, u sjećanju sebe kao kulture Europe. U svom fizičkom zemljopisu i u onome što se često nazivalo, kao što je to činio Husserl na primjer, *duhovni zemljopis*, Europa je uvijek samu sebe prepoznavala kao rt, *ili* kao krajnje izbočenje kontinenta, na zapadu i na jugu (svršetak kopna, izbočena točka Finistèrea⁵, Europa Atlantika ili grčko-latinsko-iberske obale Sredozemlja),

polazna točka za otkrića, izume i kolonizaciju, *ili* kao samo središte tog jezika u obliku rta, Europa iz središta, stisnuta, čak komprimirana uz grčko-germansku osovinu, u središtu središta rta.

Uostalom, upravo tako je Valéry *opisivao i definirao* Europu: kao rt; i ako je taj *opis* imao oblik *definicije*, to je zato jer je koncept odgovarao granici. To je sva povijest tog zemljopisa. Valéry *promatra* Europu, u njoj vidi lice, *personu*, smatra je glavom⁶, odnosno rtom. Ta glava ima i oči, okrenuta je na određenu stranu, pozornost promatra horizont i bdije nad jasno određenim smjerom:

“Od svih tih ostvarenja, najbrojnija, najčudnija, najplodnija je ostvario jedan prilično sužen dio čovječanstva, i na vrlo malom području u odnosu na cjelinu naseljenih područja.

Europa je bila to privilegirano mjesto; Europljanin, europski duh, autor tih čuda.

Što je dakle ta Europa? Neka vrsta rta starog kontinenta, zapadni dodatak Aziji. Ona prirodno gleda prema zapadu. Na južnoj joj je obali čuveno more čija je uloga, trebao bih reći funkcija, bila čudesno uspješna u elaboraciji tog europskog duha koji nas zanima.”⁷

Rt, zemljopisni “rtić”, “dodatak” tijelu i “azijskom kontinentu”, eto što *je* u Valéryjevim očima sama bit Europe, njezin *stvarni bitak*. I u istodobno provokativnom i klasičnom paradoksu te gramatike prvo pitanje bitka i vremena *bit će* teleološko, ili radije protu-teleološko: ako to *jest* njezina *bit*, hoće li Europa jednog dana postati ono što *jest* (nešto sitno, sve u svemu rtić ili dodatak) ili će pak ustrajati u onome što nije njezina bit nego njezin *privid*, to *jest*, pod glavom, “mozak”? A istinski *telos*, najbolji, ovdje ne bi bio na strani

biti, već privida. Upravo za to pitanje Valéry, i kao u prolazu, voli reći da je “kapitalno”:

“Jer aktualni trenutak sadrži to kapitalno pitanje: hoće li Europa sačuvati svoju apsolutnu nadmoć u svim područjima?

Hoće li Europa postati *ono što ona zapravo jest*, odnosno maleni rt azijskog kontinenta?

Ili će pak Europa ostati *ono što se ona čini*, odnosno dragocjeni dio zemaljskog univerzuma, perla sfere, mozak prostranog tijela?”⁸

Na trenutak prekidam rekapitulaciju svih rto-va ili glava poglavljâ kako bih pribilježio da su na ovom okruglom stolu u velikoj većini prisutni *muškarci* i građani Zapadne Europe, pisci ili filozofi, po klasičnom modelu europskog intelektualca: čuvara kojeg se smatra odgovornim za sjećanje i kulturu, građanina koji je zadužen za neku vrstu duhovne misije Europe. Nema Engleza, iako je angloamerički jezik danas drugi opći jezik koji je predodređen da udvostruči sve svjetske idiome, i to je jedan od temeljnih problema današnje kulture, posebno europske kulture kojoj angloamerički i jest i nije njezin jezik (kad se neki francuski intelektualac nađe u Moskvi, ja sam to iskustvo doživio i ono nam je svima tako zajedničko, angloamerički ostaje jezik posrednik, kao što je zapravo on to i ovdje za dvoje od nas, za Agnès Heller i Vladimira Bukovskog koji zapravo ne dolaze ni iz Mađarske ni iz SSSR-a, nego s velikih anglosaksonskih sveučilišta). Mi smo dakle ovdje u velikoj većini predstavnici muškog spola kontinentalne točke europskog rta, u onome što se zove europskom zajednicom, sa sredozemnom dominantom. Slučaj ili potreba, te su crte istodobno i diskriminatorne i značajne. One se barem čine amblematskim i ono na što sam se ovdje oklijevao odvažiti pod nazivom “rta”, *drugog*

rta ili drugog *od rta*, upisalo bi se, barem zaobilazno, u taj znak.

Europa nije samo zemljopisni rt koji si je uvijek pridavao izraz ili lik duhovnog smjera istodobno kao projekt, zadaću ili beskonačnu, odnosno univerzalnu ideju: sjećanje na sebe koje se okuplja i sakuplja, kapitalizira se u sebi i za sebe. Europa je također pomiješala svoju sliku, svoje lice, svoj lik, pa čak i svoje mjesto, svoje događanje, s izbočenom točkom koju, ako baš hoćete, zovemo falusom, dakle još jednim rtom za svjetsku civilizaciju ili ljudsku kulturu općenito. Ideja izbočene točke *egzemplarnosti* jest europska *ideja ideje*, njezin *eidos*, u isto vrijeme kao *arhè* – ideja započinjanja ali također i naređivanja (rt kao glava, kao mjesto kapitalizirajuće memorije i odlučivanja, opet kapetan) – i kao *telos* – ideja svršetka, granice koja izvršava ili postavlja kraj, na kraju dovršenja, na cilju ishoda. Izbočena točka je u isto vrijeme i početak i kraj, ona se dijeli kao početak i kraj, to je mjesto iz kojega i prema kojemu se sve događa. (Kad Heidegger definira mjesto, *Ort*, on podsjeća da na visokonjemačkom ili staronjemačkom idiomu *Ort* znači vršak koplja, mjesto na kojem se na kraju krajeva okupljaju i udružuju snage; a kad o pitanju kaže da je ono pobožnost misli, podsjeća da *fromm*, *Frömmigkeit* dolaze od *promos*, ono što dolazi na prvom mjestu, ono što *odvodi* ili vodi prethodnicu neke bitke.)⁹

Europa se određuje i usavršava uvijek upravo u liku *zapadnog* rta i *krajnje* točke, identificira se baš s tim likom, identificira samu sebe, sa samom sobom, ona upravo tako identificira svoj vlastiti kulturni identitet, u bitku za sebe onoga što joj je najviše svojstveno, u njezinoj vlastitoj razlici kao razlici sa sobom, razlici prema sebi koja ostaje razlika s njom samom, pored nje same: da, razlika *sa sobom*, *sa sobom* koje se čuva i okuplja u svo-

joj vlastitoj razlici, u svojoj razlici od drugih, ako možemo reći, kao razlici prema sebi, razlici *sebe* za sebe, u iskušenju, riziku ili šansi da kod sebe sačuva turbulenciju onog *sa*, da je smanji u jednostavnu unutaraju granicu koju dobro čuvaju budne straže bitka.

Morao bih sam prekinuti to podsjećanje i promijeniti smjer. Poznat nam je taj program razmišljanja i samopredstavljanja Europe. Ponavljam, stari smo. Čini se da je stara Europa iscrpila sve mogućnosti diskursa i kontradiskursa o svojoj vlastitoj identifikaciji. Dijalektika u svim svojim temeljnim oblicima, pa i onim koji podrazumijevaju ili uključuju antidijalektiku, uvijek je bila u službi te autobiografije Europe, čak i kad je mogla poprimiti izgled ispovijedi. Jer priznanje, krivnja, samooptužba ništa više ne izmiču starom programu nego slavljenje sebe. Možda identifikacija općenito, stvaranje i afirmacija identiteta, predstavljanje sebe, prisutnost identiteta u sebi (nacionalnog ili ne, kulturnog ili ne – ali identifikacija je uvijek kulturna, ona nikad nije prirodna, ona je izlaz izvan sebe u sebi, razlika *sa sobom* prirode) uvijek je kapitalan oblik, predvodnički lik¹⁰ izbočene točke i kapitalizirajuće pričuve. Neću vas, dakle, samo zbog nedostatka vremena ovdje poštediti odvijanja protuprograma koji je suprotan tom arheo-teleološkom programu svakog europskog razgovora o Europi. Primjećujem samo da je od Hegela do Valéryja, od Husserla do Heideggera, unatoč svim razlikama koje međusobno dijele veliki primjeri (pokušao sam ih drugdje pokazati, na primjer u knjizi *O dubu*), taj *tradicionalni* diskurs *već* diskurs *modernog* Zapada. On je datiran. On je najaktualniji, ništa nije aktualnije, ali već je datiran – i ta aktualnost omogućuje pojavu blisko uznemirujuće, diskretne ali neumoljive bore, same stigme anakronije koja označava dan svih naših dana, naših kretnji, naših razgovora, naših

javnih ili privatnih osjećaja. On datira iz doba kad se Europa vidi *na horizontu*, odnosno od njezina svršetka (a *horizont* na grčkom znači kraj, limit), od neizbježnosti njezina kraja. Taj stari egzemplarni i egzemplaristički diskurs o Europi već je *tradicionalni diskurs moderniteta*, a također i diskurs anamneze zbog tog apetita prema kraju¹¹, ako ne i prema smrti koja predstavlja njezinu vlastitu smrt.

No moramo sami biti odgovorni za taj diskurs moderne tradicije. Mi s kapitalizirajućim sjećanjem, kakvo o njoj imamo, čuvamo odgovornost za to naslijeđe. Tu odgovornost nismo sami izabrali, ona nam se nameće tim imperativnije jer je ona, kao druga, i od druge, jezik našeg jezika. Kako ispuniti tu odgovornost, tu kapitalnu zadaću? Kako odgovoriti? A pogotovo kako ovdje ispuniti neku odgovornost koja se najavljuje kao kontradiktorna budući da nas od početka igre upisuje u neku vrstu neizbježno dvojake obveze, *double bind*? Naredba nas zaista razdvaja, uvijek nas stavlja u pogrešku ili u nedostatak jer udvostručuje *ono što se mora*: moramo postati čuvari jedne ideje Europe, jedne različitosti Europe, *ali* jedne Europe koja se sastoji upravo u nezatvaranju u vlastiti identitet i u egzemplarnom kretanju prema nečemu što nije ona, prema drugom smjeru ili smjeru drugog, pa čak, i to je možda nešto sasvim drugo, drugom *od* smjera koje bi se nalazilo s onu stranu te moderne tradicije, neka druga struktura palube, druga obala.

Vjerno odgovarati *za* to sjećanje, pa onda i strogo odgovoriti na tu dvostruku naredbu, bi li se to trebalo sastojati od ponavljanja ili prekidanja, od nastavljanja ili suprotstavljanja? Ili pak od pokušaja da *izmislimo neku drugu gestu*, zapravo obuhvatniju, trajniju gestu¹² koja pretpostavlja upravo sjećanje kako bi pripisala identitet od dru-

gosti, od drugog smjera i drugog od smjera, od neke sasvim druge palube?

Ova posljednja hipoteza, prema kojoj ću se radije usmjeriti, nije samo hipoteza ili poziv onome što se u isto vrijeme daje kao proturječno ili nemoguće. Ne, mislim da *se to sada događa*. (Ali zbog toga treba također početi misliti da to “sada” nije ni sadašnjost, ni aktualnost, ni sadašnjost neke aktualnosti.) Ne da se to događa, da se već dogodilo, ne da je to *sadašnjost* već dano. Prije vjerujem da se taj događaj zbiva kao ono što dolazi, što se traži ili obećaje *dan*, u Europi; danas jedne Europe čije granice nisu dane – pa čak ni samo ime, budući da je Europa ovdje samo *paleonimski* naziv. Ja mislim da ako danas postoji događaj, on se događa ovdje, u tom činu sjećanja koji se sastoji u varanju određenog poretka kapitala kako bi bio vjeran drugom smjeru ili drugom smjera. I to se događa u trenutku za koji riječ “kriza”, kriza Europe ili kriza duha, možda više nije prikladna.

Osvješćivanje, razmišljanje kroz koje, obnavljajući poznavanje, pronalazimo svoj “smisao” (*Selbstbesinnung*), to ponovno obuhvaćanje europskog kulturnog identiteta kao *kapitalnog* diskursa, taj trenutak buđenja uvijek se u tradiciji moderniteta razvijao u trenutku i kao sam trenutak onoga što smo nazivali *krizom*. To je trenutak odluke, trenutak *krinein*, dramatični časak još nemoguće i napete, neizbježne i prijeteće odluke. Svi kažu kriza Europe kao kriza duha, u trenutku kad se ocrtavaju granice, obrisi, *eid*, svršeci i rubovi, svršenost Europe, odnosno kad je kapital beskonačnosti i univerzalnosti koji se nalazi u pričuvu u idiomu tih granica okrnjen ili u opasnosti.

Za koji ćemo se trenutak zapitati u čemu se *dan* sastoji prijetnja. Taj kritični trenutak može poprimiti nekoliko oblika, koji svi, unatoč razlikama, ponekad i velikim, specificiraju “logiku”

koja je u svojim temeljima analogna. On je barem imao oblik hegelijanskoga trenutka u kojem se europski diskurs slaže s povratkom sebi duha u Apsolutnom Znanju, u tom “kraju povijesti” koji danas može dati prostora brbljavoј elokvenciji – onoj jednog savjetnika Bijele kuće, na primjer [bilo je to, podsjećam, prije rata koji zovemo Zaljevskim: Zaljev, je li to Rt ili nije, negativ ili drugo Rta?], kad je uz veliku medijsku buku najavio “kraj povijesti”, budući da je uglavnom europski model tržišne ekonomije, liberalnih, parlamentarnih i kapitalističkih demokracija, vjeruje se, u najpovoljnijem položaju da postane općepriznati model, sve države-nacije na planetu žure se da nam se pridruže u tom predvodničkom klupku, sasvim na čelu, na krajnjem vršku naprednih demokracija, tamo gdje je kapital na vrhu napretka.

Postojao je također i husserlovski oblik “krize europskih znanosti” ili “krize europskog čovječanstva”: teleologija koja analizu povijesti, pa i samu povijest, odvodi od te krize, od prekrivanja transcendentalnog motiva s Descartesom i od njeга, vođena je idejom transcendentalne zajednice, odnosno subjektivnošću jednog “mi” čije bi Europa u isto vrijeme bila i ime i egzemplarni lik. Ta bi transcendentalna teleologija od samih početaka filozofije pokazivala smjer.

U isto je vrijeme, i to kakvo, 1935.-1936. godine, postojao heideggerovski diskurs koji žali nad *Entmachtungom* duha. Nemoć, postajanje-nemoćnim duha, ono što ga nasilno lišava njegove moći nije ništa drugo doli dokidanje (*Entmachtung*) europskog Zapada. Upravo u trenutku kad se suprotstavlja transcendentalnom sub-objektivizmu ili karteziјansko-husserlovskoj tradiciji kao svom simptomu, Heidegger nas ništa manje ne poziva na promišljanje temeljne opasnosti kao opasnosti *duha* i duha kao stvari europskog Zapa-

da, u pritisnutom središtu stolarskog škripa, u *Mitte* Europe, između Amerike i Rusije.¹³

U isto vrijeme, hoću reći između dva rata, od 1919. do 1939., Valéry *krizu duba* definira kao krizu Europe, europskog identiteta i, još preciznije, europske kulture. Izabravši za danas određeni smjer rta i kapitala, zaustavit ću se na trenutak na Valéryju: zbog nekoliko razloga koji se svi dotiču kapitalnog vrška, žarišta kapitala.¹⁴

Valéry je mediteranski duh. Na što mislimo kad govorimo o “Mediterskom jezeru”? Kao i sva imena o kojima govorimo, kao sva imena općenito, ova označavaju istodobno granicu, negativnu granicu i šansu, odgovornost koja se možda sastoji u tome da od imena kojeg smo se prisjetili, od memorije imena, od idiomatske granice stvorimo šansu, odnosno otvorenost identiteta samoj svojoj budućnosti. Da je čitavo Valéryjevo djelo djelo Europljanina grčko-rimskog Mediterana bliskog Italiji svojim rođenjem i svojom smrću, to naglašavam bez sumnje stoga što se danas nalazimo u Torinu, latinskom mjestu Sjevernog Mediterana. Ali ta me obala Mediterana također zanima, mene koji dolazim s druge obale, ako ne i s drugog rta (obale koja uglavnom nije ni francuska, ni europska, ni latinska, ni kršćanska), i zbog te “kapitalne” riječi koja me polako usmjerava prema najnesigurnijoj, najdrhtavijoj, najpodjeljenijoj točki koja se u isto vrijeme ne može odlučiti i koja odlučuje o mom govoru.

Ta “kapitalna” riječ, naime, u tijelu idioma i u istom tijelu, ako mogu reći, kapitalizira dvije vrste pitanja. Točnije: *dvije vrste jednog pitanja*.

1. Ono se najprije pojavljuje u *ženskom obliku*: u pitanju prijestolnice.¹⁵ Daleko smo od toga da ga danas možemo rasvijetliti. Postoji li od ovog trenutka neko *mjesto* za europsku prijestolnicu kulture? Može li se projicirati barem neki simbolički centar u srcu te Europe koja se dugo smatra-

la prijestolnicom čovječanstva ili planeta i koja bi se danas odrekla te uloge, misle neki, jedino u trenutku u kojem se bajka planetarizacije po europskom modelu čini dosta vjerojatnom? U tom se obliku pitanje može činiti brutalnim i istrošenim. Naravno da neće postojati službena prijestolnica europske kulture. Nitko na to ne misli, nitko na to ne bi pristao. Ali neizbježno pitanje prijestolnice samim tim ne nestaje. Ono odsad daje znak prema borbama za kulturnu hegemoniju. Preko etabliranih i tradicionalno dominantnih moći nekih idioma, nekih kulturnih industrija, kroz fantastičan rast novih medija, novina i izdavaštva, kroz sveučilište, kroz tehničko-znanstvene moći, kroz nove "kapilarnosti" već su započela ponekad gluha, ali uvijek surova natjecanja. Ona se odsad odvijaju na nove načine, u situaciji koja se brzo mijenja i u kojoj centralizatorski impulsi ne prolaze uvijek kroz države (jer se čak može dogoditi, tome se možemo oprezno nadati, da nam u nekim slučajevima stare državne strukture pomažu u borbi protiv privatnih i transnacionalnih carstava). Pomislimo na novost tih načina kulturne dominacije kao na zemljopisno-politička polja koja se nude pohlepi nakon *pere-strojke*, rušenja berlinskog zida, pokreta zvanih demokratskima i svih više ili manje virtualnih strujanja koja prolaze Europom: upravo se tada pojavljuje pitanje prijestolnice, odnosno hegemonijske središnjosti. To da se taj centar više ne može stabilizirati u tradicionalnom obliku metropole bez sumnje nas obvezuje da zabilježimo ono što se danas događa gradu. Ali to ne briše referenciju na svaku prijestolnicu, upravo suprotno. Ta se referencija mora objasniti i premjestiti u unutrašnjost problematike koja je dubinski promijenjena tehničko-znanstvenim i tehničko-ekonomskim podacima, onima koji između ostalog utječu i na produkciju, prijenos, strukturu i učinke samih di-

skursa u kojima pokušavamo formulirati rečenu problematiku, isto kao što utječu na lik onih koji proizvode ili javno drže te govore, to jest na nas same ili one koje smo nekada mirno zvali intelektualcima.

Prva napetost, prva proturječnost, dvostruki nalog: *s jedne strane*, europski kulturni identitet ne može se raspršiti (a kad kažem “ne može” to bi trebalo značiti i “ne smije” – taj se dvostruki režim nalazi u središtu teškoće). On se ne može i ne smije raspršiti u prašinu provincija, u mnoštvo zatvorenih idioma ili malih ljubomornih i neobjašnjivih nacionalizama. On ne može i ne smije odustati od mjesta velikog prometa, od najvećih avenija prevođenja i komunikacije, pa dakle i medijizacije. Ali, *s druge strane*, on ne može i ne smije prihvatiti prijestolnicu centralizatorskog autoriteta koji putem transeuropskih kulturnih aparata, kroz izdavačku, novinarsku, akademsku koncentraciju, bile one državne ili ne, kontrolira i uniformira te umjetnički govor i praksu potčinjava mreži inteligibilnosti, filozofskim ili estetskim normama, kanalima učinkovite i trenutne komunikacije, istraživanjima postotaka slušanosti i gledanosti ili pak komercijalne isplativosti. Jer obnavljajući mjesta lakih i demagoških konsenzusa, kao i onih koji se “mogu prodati”, kroz pokretne, sveprisutne medijske mreže iznimne brzine, prelazeći u isto vrijeme sve granice, jedna bi takva normizacija bilo gdje i u svakom trenutku smjestila kulturnu prijestolnicu, hegemonski centar, centralu i medijsko središte novoga *imperiuma*: *Remote control*, kako se na engleskom kaže za televiziju, televođena posvudašnjost, gotovo trenutačna i apsolutna. Odsad više nemamo potrebu vezati kulturnu prijestolnicu za neku metropolu, neko mjesto ili zemljopisno-političko područje, ali pitanje prijestolnice ostaje otvoreno i tim nas više opsjeda od svoje “politike” (koja

možda više ne čini ono što bi zavređivalo to ime), više se ne veže uz *polis* (grad, općinu, akropolu, četvrt), pa čak niti uz tradicionalni koncept *politeia* ili *res publica*. Možda smo se odvažili u područje ili topologiju koju nećemo zvati ni političnom ni apolitičnom nego, kako bismo oprezno upotrijebili staru riječ za nove koncepte, “kvazipolitičnom”: opet Valéryjev kvazicitat koji ga je nad-naslovio “Kvazipolitički eseji”, serija tekstova posvećenih krizi duha kao krizi Europe.

Ni monopol ni disperzija, dakle. Razumije se, u tome postoji aporija i ne moramo to sebi prikrivati. Usudit ću se predložiti da će moral, politika, odgovornost, *ako postoje*, uvijek započeti samo s iskustvom aporije. Kad je prijelaz dan, kad neko znanje unaprijed oslobađa put, odluka je već donijeta, kao da kažemo da ne postoji neka koja bi se mogla donijeti: neodgovornost, čista savjest, primjenjujemo program. Možda, i to bi bio prigovor, nikad ne uspijevamo umaknuti programu. Onda to treba priznati i prestati govoriti s autoritetom moralne ili političke odgovornosti. Uvjet te mogućnosti, te odgovornosti jest određeno *iskustvo mogućnosti nemogućeg: ispit aporije* počevši od koje se izmišlja jedina *moguća invencija, nemoguća invencija*.¹⁶

Aporija ovdje poprima logički oblik proturječnosti. Proturječnosti tim veće da je – ako su se pokreti koje zovemo “demokratizacijom” ubrzali – to također u velikoj mjeri zahvaljujući novoj tehničko-medijskoj moći, tom prodirućem, brzom i neodoljivom prometu slika, ideja ili, kako se kaže, modela, toj ekstremnoj *kapilarnosti* diskursa. Kapilarnost: o toj riječi ne moramo donositi neprirodne zaključke da bismo u njoj prepoznali trase koje nas trenutačno zanimaju, u ovoj točki, na ovom šiljku gdje njihova finoća postaje mikroskopska; *u žicama, ciljana*, što je bliže moguće glavi ili vodi, to je gotovo trenutačna cirkulacija, ko-

munikacija, irigacija. Navedena kapilarnost ne prelazi samo nacionalne granice. Znamo da se neki totalitarni sustav više ne može učinkovito boriti protiv unutarnje telefonske mreže čija gustoća prelazi određeni prag kada postaje nemoguće kontrolirati je. No niti jedno “moderno” društvo (a moderno za totalitarizam predstavlja imperativ) ne može dugo odbijati da razvija svoje tehničko-ekonomsko-znanstvene usluge telefonske mreže, odnosno “demokratska” mjesta prijelaza koja su prilagođena da izvrše njegovo vlastito uništenje. Telefon tada za totalitarizam unaprijed postaje nevidljiv oblik i imperativan recept vlastita urušavanja. Jer, osim toga, telefon više ne ostavlja na istom mjestu granicu između javnog i privatnog, ako pretpostavimo da je ona ikad bila strogo određena. On otvara put stvaranju *javnog mnijenja* tamo gdje su mu uobičajeni uvjeti “reklame” zabranjeni, u “pisanom” ili “govornom” tisku, izdavaštvu u svim oblicima. Ukratko, telefonske linije, a uskoro i videofon, neodvojivi su od velikih komunikacijskih kanala, od televizije ili telekripta, i ako su te medijske avenije otvorene u ime slobodne diskusije s ciljem konsenzusa, u ime tradicionalne demokracije, ne može biti govora o borbi protiv njih. Bilo bi antidemokratski parcelizirati, marginalizirati, zatvarati, zabranjivati, prekidati.

Ali ovdje se, kao i svugdje drugdje, onome tko brine za europski kulturni identitet naredba čini dvostrukom i proturječnom: ako treba bdjeti da se centralizatorska hegemonija (prijestolnica) ponovno ne uspostavi, ne treba zbog toga umnožavati granice, odnosno margine i pokrete; minoritarne razlike, neprevodive idiolekte, nacionalne antagonizme, šovinizme idioma ne treba gajiti zbog njih samih. Čini se da se odgovornost danas sastoji u tome da ne odustanemo niti od jednog od obaju proturjećih imperativa. Moramo dakle

pokušati *izumiti* geste, diskurs, političko-institucionalnu praksu koji bilježe vezu tih dvaju imperativa, tih dvaju obećanja, tih dvaju ugovora: prijestolnice i protu-prijestolnice, drugog od glavnog grada. Teško je, čak nemoguće zamisliti neku odgovornost koja se sastoji od odgovornosti *za* dva zakona ili od odgovora *na* dvije proturječne naredbe. Sigurno. Ali ne postoji ni odgovornost koja ne bi bila iskustvo nemogućeg. To kažemo u ovom trenutku kad se jedna odgovornost vrši u okviru mogućeg, prati uspon i izvršava program. Ona od akcije čini primijenjenu posljedicu, jednostavnu primjenu znanja ili umijeća, a od morala i politike tehnologiju. Ona više ne ovisi o praktičnom umu ili odluci. Počinje biti neodgovorna. Žureći brže no što je potrebno i štedeći na posredništvima, reklo bi se da europski kulturni identitet, kao identitet ili identifikacija uopće, ako mora biti jednak *sebi i drugome* kao mjeri svoje vlastite neumjerene razlike “sa sobom”, pripada, znači *mora* pripadati tom *iskustvu nemogućeg*. Međutim, uvijek ćemo imati pravo zapitati se što može biti moral ili politika koja odgovornost mjeri samo mjerom nemogućeg: kao da je činjenje samo onog što je moguće jednako napuštanju područja etike i politike; i obratno, kao da se za preuzimanje autentične odgovornosti treba ograničiti na nemoguće, neprovedive, neprimjenljive odluke. Ako dva pojma jedne takve alternative u isto vrijeme objašnjavaju nerješivu proturječnost i jednaku ozbiljnost, aporija se razmišlja ili kapitalizira u samom središtu i više no ikad nalaže nam da mislimo drugačije ili da napokon promislimo ono što se ovdje najavljuje u enigmatskom obliku “mogućeg” (mogućnosti - nemoguće - nemogućeg itd.).

Upravo smo se u tom smjeru (ako ga je još moguće izreći ili odrediti) pitali kojim bi se novim pojmovima i po kojoj drugačijoj topologiji

danas postavljalo pitanje *mjesta* za europsku prijestolnicu kulture, jednog barem simboličkog mjesta koje ne bi bilo ni strogo političko (povezano s ustanovljenjem neke državne ili parlamentarne institucije), ni središte ekonomskog ili administrativnog odlučivanja, niti grad koji je odabran zbog svog zemljopisnog položaja, zbog veličine zračne luke ili kapaciteta hotelske infrastrukture u odnosu na Europski parlament (poznato natjecanje Bruxellesa i Strasbourga). Neposredno ili ne, hipoteza te prijestolnice uvijek se tiče jezika: ne samo prevalencije nekog nacionalnog jezika ili idioma nego i prevalencije jednog *koncepta* jezika ili govora, ideje idioma koji se koristi.

Suzdržavajući se od toga da ovdje damo bilo kakav primjer, podcrtajmo na trenutak jednu opću crtu: u toj borbi za kontrolu kulture, u toj strategiji koja kulturni identitet teži urediti oko jedne prijestolnice koja je tim jača što je pokretnija, europske u hiper- ili supranacionalnom smislu, nacionalna hegemonija se ne zahtijeva, danas ne više no ikad prije, u ime neke empirijske superiornosti, odnosno obične posebnosti. Eto zašto je nacionalizam, nacionalna afirmacija kao bitno moderni fenomen uvijek filozofem. Nacionalna se hegemonija *predstavlja*, zahtijeva, ona pretendira na to da se opravda u ime privilegije u odgovornosti i sjećanju univerzalnoga, dakle transnacionalnog, čak i transeuropskog – a na posljatku i transcendentalnog ili ontološkog. Logički je nacrt ovog argumenta pokretač te nacionalne samoafirmacije, nuklearni izražaj tog “ja” ili “subjekta”, da to suhoparno izrazimo: “Ja sam (mi smo) toliko više nacionalan nego europski, toliko više europski nego trans-europski i međunarodni, nitko nije više kozmopolit i autentično univerzalan nego ovaj, nego taj 'mi' koji vam govori”. Nacionalizam i kozmopolitizam uvijek su bili dobar par, koliko god se to činilo paradoksal-

nim; i to od Fichtea mogu potvrditi mnogobroj-
ni primjeri. Po logici tog “prijestolničarskog” i
kozmpolitskog diskursa, nekom narodu ili idio-
mu bilo bi svojstveno da za Europu bude rt, a
Europi bi, analogno, bilo svojstveno da se poput
rta izboči za univerzalnu bit čovječanstva. *Izbočiti*
se, to je prava riječ: ona kapitalizira većinu likova
koje ovdje promatramo. Izbočiti se, naravno, zna-
či *predstaviti se*, dakle identificirati se i nazvati se
imenom. Izbočiti također znači i izbaciti se na-
prijed, gledajući ispred sebe (“Europa prirodno
gleda prema Zapadu”), anticipirati, preduhitriti,
baciti se u more ili u avanturu, preduhitriti preu-
zimajući inicijativu, ponekad i na ofenzivan na-
čin. Izbočiti se znači i izložiti se riziku, precijeni-
ti ponekad svoje snage i postavljati hipoteze, nju-
šiti upravo tamo gdje više ne vidimo (Cyranov
nos, rt, poluotok). Europa se smatra izbočinom –
avangardom zemljopisa i povijesti. Ona je iz-
bočena poput izbočine i prema nekom drugom
nije nikad prestajala poduzimati prvi korak: kako
bi navela, zavela, proizvela, dovela, proširila se,
kultivirala, voljela ili silovala, kolonizirala i kolo-
nizirala samu sebe.

Budući da govorim francuski, i kako ovdje ne
bih započinjao nikakav međunarodni *polemos*, ci-
tirat ću jezik koji je najviše zajednički *svim* ve-
ćinama Francuske Republike. Sve one, bez iznim-
ke, za Francusku, to jest, naravno, za Pariz¹⁷, za
prijestolnicu svih revolucija i za današnji Pariz,
zahtijevaju ulogu avangarde – u ideji demokratske
kulture, na primjer, odnosno ukratko: u ideji slo-
bodne kulture, one koja se temelji na ideji ljud-
skih prava, čak međunarodnog prava. Što god da-
nas govorili Englezi, Francuska je izmislila ta
ljudska prava među kojima “*sloboda misli*” “u naj-
običnijoj upotrebi”, opet citiram Valéryja, znači
“*slobodu objavljivanja* ili pak *slobodu obrazovanja*”.¹⁸

Ovdje se, primjerice, referiram na određeni službeni dokument iz Ministarstva vanjskih poslova (Državnog sekretarijata za međunarodne kulturne odnose). Taj vrlo kvalitetan tekst na kompetentan i uvjerljiv način definira ono što se zove "europska kulturna izgradnja". Ali, da bi to napravio, najprije kao moto navodi jednu rečenicu s "Kongresa europskog kulturnog prostora" (Stuttgart, 18. lipanj 1988.) koja udružuje motive osvajanja, nametanja i duha. ("Esprit"¹⁹ je, uostalom, pored "*Brite*" i "*Race*" /engleska riječ koja znači i "utrka" ili "konkurencija"/ vlastita imenica jednog od razvojnih tehnoloških programa Europske zajednice). Naglašavam: "Nema političke ambicije kojoj ne bi prethodilo *osvajanje duhova*: upravo *kulturi* valja *nametnuti* osjećaj europskog jedinstva, solidarnosti." Na stranici koja se nalazi nasuprot ovoj naglašava se "određujuća uloga" koju Francuska igra u "kolektivnom osvješćivanju". Isti dokument kao moto citira i priopćenje s Vijeća ministara koje za "francusku kulturu" kaže da djeluje "učeci druge da na Francusku gledaju kao na zemlju stvaralaštva koja pomaže pri stvaranju modernog" i još preciznije (ovdje naglašavam riječi *odgovor*, *odgovornost* i *današnjica*), "ona [Francuska, francuska kultura] je *odgovorna* upravo za *današnjicu*, i to je ono što se od nje očekuje". Francuski kulturni identitet bi dakle bio *odgovoran* za europsko *danas*, pa dakle, kao i uvijek, i za transeuropsko, izvaneuropsko. On bi bio odgovoran za čitav univerzum: i za ljudska prava i za međunarodno pravo – što po svakoj logici pretpostavlja da je on prvi koji će razotkriti otklone između načela tih prava (čija reafirmacija mora i može biti isključivo bezuvjetna) i konkretnih uvjeta njihove primjene, određenih granica njihova predstavljanja, skretanja ili nejednakosti u njihovoj primjeni radi interesa, monopola ili stvorenih hegemonija. Ta je zadaća uvijek i hitna

i beskonačna u isto vrijeme. U njoj se može biti samo *nejednak* ali postoji nekoliko načina da se ta *nejednakost* odredi, interpretira i “vodi”: u tome je sva politika, i uvijek politika *danas*. I upravo si tu *egzemplarnu* zadaću pripisuje Francuska u načelu govora koji smo upravo citirali (“Ona [Francuska] je odgovorna upravo za današnjicu, i to je ono što se od nje očekuje”). Identitet bi se tako utvrdio u odgovornosti, odnosno, na to ćemo se još vratiti, u određenom iskustvu odgovora koji ovdje nosi svu enigmu. Što znači “odgovarati”? Odgovarati na? Odgovarati za? Odgovarati u ime? Odgovarati pred?

Isti tekst također podsjeća da Francuska mora “sačuvati predvodnički položaj”. “Predvodnica” – riječ je uvijek tako “lijepa”, svodili je mi ili ne na njezin strateško-vojni kôd (*promos*) projektila ili rakete: ona kapitalizira predvodnički lik, lik s pramca, s faličke točke izbočene poput kljuna, poput pera ili njegova vrška, oblik rta, pa dakle *i čuvara* ili sjećanja. Ona dodaje vrijednost uznapredovale inicijative vrijednosti povlačenja: odgovornost čuvara, poziv sjećanja koje se trudi preduhitriti, posebice ako se unaprijed radi o čuvanju, o anticipaciji da bi se “sačuvao”, kao što kaže službeni tekst, “položaj predvodnice”, da se, dakle, samog sebe sačuva kao predvodnicu koja se izbočuje prema naprijed kako bi sačuvala ono što joj pripada, odnosno da se odvaži kako bi sačuvala ono što joj još uvijek pripada, to jest “položaj predvodnika”.

Ovdje se radi o diskursu Države, ali budna se pažnja ne mora vršiti samo na mjestima državnih govora. Europski projekti s najboljim namjerama, očito i namjerno pluralistički, demokratski i tolerantni, mogu u toj lijepoj utrci “osvajanja duhova” pokušati nametnuti homogenost medija, normi za diskusiju, diskurzivnih modela.

To, naravno, može proći kroz konzorcije novina ili revija, kroz moćna europska izdavačka poduzeća. Ti se projekti danas množe i mogli bismo se tome radovati, pod uvjetom da se naša pozornost ne uspava jer moramo naučiti otkrivati kako bismo odoljeli novim oblicima kulturnog osvajanja moći. To također može proći kroz novi sveučilišni prostor i posebno kroz filozofski diskurs. Pod izgovorom da poziva na transparentnost ("transparentnost" je, uz "konsenzus", jedna od ključnih riječi "kulturnog" diskursa na koji sam malo prije podsjetio), na jednoznačnost demokratske rasprave, na komunikaciju u javnom prostoru, na "komunikacijsko djelovanje", takav diskurs teži nametanju jednog jezičnog modela za koji se pretendira da je toj komunikaciji sklon. Pretendirajući da govori u ime razumljivosti, zdravog razuma, općeg smisla ili demokratskog morala, taj diskurs samim tim kao prirodno teži diskreditirati sve ono što komplicira taj model, dovesti u sumnju i ukinuti sve ono što prisiljava, preuvjetuje ili čak ispituje, u teoriji ili u praksi, tu ideju jezika. Upravo bi s tim na umu, između ostalog, trebalo proučavati određene retoričke norme koje prevladavaju u analitičkoj filozofiji ili u onome što se u Frankfurtu naziva "transcendentalnom pragmatikom". Ti se modeli također miješaju s institucionalnim moćima koje nisu ograničene na Englesku ili na Njemačku. Pod tim ili pod drugim imenima one su prisutne i snažne i drugdje, uključujući i Francusku. Ovdje se radi o zajedničkom prostoru, kakav bi mogao biti jedan implicitan ugovor u tisku, izdavaštvu, medijima ili sveučilištu, u filozofiji sveučilišta i u filozofiji na sveučilištu.

2. Bilo je to pitanje smjera kao pitanje *prijestolnice*. Već vidimo kako se ono može vezati uz novo pitanje *kapitala*, uz ono što *kapital* veže s temom europskog identiteta. Da to malo "preura-

njeno” kažem, mislim na nužnost nove kulture koja izmišlja nov način čitanja i analize *Kapitala*, Marxove knjige i kapitala općenito, da o tome vodi računa izbjegavajući istodobno zastrašujuću totalitarnu dogmatiku kojoj su se neki od nas dosad znali oduprijeti, *ali također, i u isto vrijeme*, i kontradogmatizam koji se danas uspostavlja, na desnici i na ljevici, koristeći novu situaciju, ispitujući sve do zabrane riječ “kapital”, čak i kritiku nekih učinaka kapitala ili “tržišta” kao dijaboličnih ostataka starog dogmatizma. Ne bi li trebalo imati hrabrosti i lucidnosti za *novu* kritiku *novih* učinaka kapitala (u nepoznatim tehnološko-znanstvenim strukturama)? Nije li to odgovornost koja pada na *nas*, posebno na one koji nikad nisu popustili određenom marksističkom pritisku? Jednako kao što s posljedicom treba analizirati i tretirati – i to je cijeli problem etičko-političke odgovornosti – otklone između prava, morala i politike, ili između bezuvjetne ideje prava (ljudi ili država) i zbiljskih uvjeta njihove primjene, između strukturalno univerzalističke pretenzije tih regulativnih ideja i biti ili europskog podrijetla te ideje prava (itd.), ne treba li se isto tako marljivo oduprijeti neokapitalističkoj eksploataciji urušavanja antikapitalističke dogmatike u državama koje su je prihvatile?

Na trenutak se moramo zainteresirati upravo za riječ “kapital”, točnije za sadržaj njegova idioma, kako bismo opravdali referenciju na Valéryja. Kao riječ “rt”²⁰, ali također i kao riječi “kultura”, od “*colo*”, kao “kolonija”, “kolonizacija”, i kao “civilizacija” itd., i riječ “kapital” je latinska riječ. Semantička akumulacija koju u ovom trenutku vrednujemo organizira polisemiju oko središnje zalihe jednog idioma, koja je i sama kapitalna. Dajući da primijetimo ovaj jezik, ovaj na kojem se to upravo ovdje kaže, u svakom slučaju na dominantan način, pozornost skrećemo prema jed-

nom kritičnom ulogu: pitanju idioma i prevođenja. Koja će filozofija prevođenja dominirati u Europi? U Europi koja bi odsad trebala izbjegavati i nacionalističko cjepkanje jezičnih razlika i nasilnu homogenizaciju jezika kroz neutralnost prevodilačkog medija koji ima pretenziju biti transparentan, metalingvistički, univerzalan?

Prošle godine, baš ovdje, sjećam se, jedno je ime bilo odabrano za velike europske novine. Kroz blistavu prisutnost pet već postojećih, moćnih dnevnika, te bi nove novine trebale udružiti pet prijestolnica europske kulture (Torino, *l'Indice*; Madrid, *El Pais*; Pariz, *Le Monde*; Frankfurt, *Frankfurter Allegemeine Zeitung* i London, *Times Literary Supplement*). O potrebi tolikih analognih projekata moglo bi se mnogo govoriti. No razmotrimo samo naslov odabran za novi časopis. Na latinskom je. Prihvatili su ga i Nijemci i Englezi. Časopis se danas zove *Liber (Revue européenne des livres)*²¹. Urednicima časopisa je jako stalo, i to s punim pravom, do bogate polisemije toga naziva budući da u svakom broju podsjećaju na njegovu eliptičnu uštedu. Ta polisemija okuplja igru njegovih homonimija i izvedenica u leksičkim korijenima na latinskoj osnovi: "1. *Liber, era, erum*: slobodan (društveno), slobodnog statusa, oslobođen, neovisan, slobodan (moralno); apsolutan, bez prisile, bez ograničenja. 2. *Liber, eri*: Bakhovo ime, vino. 3. *Liber, bri*: unutarinja strana kore drveta koja je služila za pisanje; pismo, knjiga, traktat; zbirka, katalog, novine, kazališni komad."

Ozbiljno i s proračunatom ironijom igrajući na podsjećanje na jezičnu memoriju u trenutku buđenja identiteta europske kulture, praveći se da ga na taj način okupljamo oko slobode, vinove loze i knjige, uspostavljamo alijansu i *u isto vrijeme* iznova potvrđujemo europsko-mediteranski idiom. Da tome pridodam neprevodivi homofon

“oslobodi”,²² “oslobodi se, sebe i druge”, odnosno naredbu koja govori “ti”, imperativno “ti” u performativnom obliku koji je moguć samo u idiomu “mog” vlastitog jezika, bili biste još osjetljiviji na problem na koji želim ukazati. On se tiče nesvodivog iskustva jezika, onog koje ga *povezuje s vezom*, s angažmanom, s naredbom ili obećanjem: prije i s onu stranu bilo kakvog teorijsko-konstatacijskog izraza koji otvara, obuhvaća ili razumije ovo posljednje, afirmaciju jezika, to “ja ti se obraćam i angažiram se na tom jeziku, slušaj me kako govorim na svom jeziku, ja, a ti mi možeš govoriti na svom jeziku, moramo se razumjeti itd.” predstavlja izazov svakom metajeziku, čak ako on upravo zbog toga i samim tim proizvodi učinke metajezika.

Zašto govoriti danas, samo danas, i zašto danas nazivati “danas” u Valéryjevim granicama? Da se to u konačnici može opravdati, u što sumnjam, to bi se učinilo imajući u vidu ono što u Valéryjevu tekstu ima obilježja hitnosti, točnije *iminencije* čije ponavljanje čini se proživljavamo i čiju bismo neumanjivu neobičnost od tog trenutka, naprotiv, i na tim imperativniji način, na osnovi analogije i sličnosti trebali uhvatiti. Po čemu se naše iskustvo iminencije *danas* razlikuje? I, da izdaleka najavim analizu, kako se tada, u Valéryjevo vrijeme, predstavljala iminencija koja je tako *slična* našoj da joj s krivom i na brzinu pridajemo toliko diskurzivnih nacрта?

Sloboda duha objavljena je 1939., uoči rata. Valéry *iminenciju* podsjeća na raskol koji ono što se zove Europa neće samo rastaviti na komadiće, između ostalog. On će također uništiti Europu u ime jedne ideje Europe, jedne Mlade Europe koja je pokušavala osigurati svoju hegemoniju. Same nacije koje zovemo zapadnim demokracijama u ime druge ideje Europe spriječile su određeno europsko ujedinjenje uništavajući nacizam koji je

ograničeno ali odlučujuće vrijeme bio saveznik sa Sovjetskim Savezom. Iminencija 1939. nije bila samo strahovita kulturna konfiguracija Europe sagrađene na isključivostima, pripojenjima i istrebljenjima. Ta je iminencija bila i iminencija rata i pobjede poslije kojih će se okameniti podjela europske kulture, vrijeme kvazinaturalizacije granica u kojoj su intelektualci moje generacije gotovo proveli čitav svoj život odraslih osoba. *Današnji* dan, s uništenjem berlinskog zida, s perspektivom ujedinjenja Njemačke, s još neodlučnom *perestrojkom* i tako raznolikim pokretima “demokratizacije”, legitimnim, ali ponekad podvojenim aspiracijama za nacionalni suverenitet predstavljaju ponovno otvaranje, denaturalizaciju tih monstuoznih podjela. Upravo *danas* postoji isti osjećaj iminencije, nade i prijetnje, tjeskobe pred mogućnošću drugih ratova u nepoznatim oblicima, povratkom starim oblicima vjerskog fanatizma, nacionalizma ili rasizma. To je najveća nesigurnost za pitanje granica same Europe, njezinih zemljopisno-političkih granica (u središtu, na istoku i na zapadu, na sjeveru i na jugu), njezinih takozvanih “duhovnih” granica (oko ideje filozofije, uma, monoteizma, židovskog, grčkog, kršćanskog /katoličkog, protestantskog, pravoslavnog/ i islamskog sjećanja, oko Jeruzalema, Jeruzalema koji je i sam podijeljen, rastrzan, oko Atene, Rima, Moskve, Pariza i treba reći: “itd.”, i svako od imena još treba podijeliti s najpoštovanijom od svih ustrajnosti).

U *Slobodi duha*, tom tekstu o iminenciji čiji je ulog upravo sudbina europske kulture, Valéry šalje odlučujući poziv riječi *kapital* upravo kako bi definirao kulturu - i Sredozemlje. On evocira navigaciju, razmjenu, “isti onaj brod” koji je dovozio “robu i bogove, ideje i metode” (t. II, str. 1086). “Na taj se način, kaže, formiralo blago kojemu naša kultura duguje gotovo sve, barem u

svojim korijenima. Mogao bih reći da je Sredozemlje bilo istinski *stroj za proizvodnju civilizacije*. Ali sve je to neizbježno stvaralo *slobodu duba* stvarajući i poslove u isto vrijeme. *Dub, kulturu i trgovinu* nalazimo, dakle, usko povezane na obalama Sredozemlja” (*ibid.*).

Nakon što smo načelo te analize proširili na gradove na obali Rajne (Basel, Strasbourg, Köln), pa do luka Hanze koje su također “strateški položaji duha” osigurani savezništvom banaka, umjetnosti i tiska, Valéry primjenjuje sređenu polise miju riječi “kapital”. Ona stvara, kaže, svoje interese, ona značenje memorije, kulturne akumulacije, ekonomske ili vjerovničke vrijednosti obogaćuje viškom vrijednosti. Valéry prihvaća retoriku tih tropa, različite figure kapitala ukazujući malo na jednu, malo na drugu, a da ih ne možemo vezati za vlasništvo u doslovnom smislu. Ali ta nedoslovnost ne isključuje hijerarhiju, ona čitav semantički niz ne čini vodoravnim.²³

Koji je najzanimljiviji trenutak u toj semantičkoj ili retoričkoj kapitalizaciji vrijednosti “kapitala”? Meni se čini kad *regionalna* ili *posebna* potreba kapitala proizvede ili pozove proizvodnju *univerzalnog* koja je uvijek u opasnosti. Ali europska je kultura u opasnosti kad se ta *idealna* univerzalnost, sama idealnost univerzalnog kao proizvodnje kapitala, nađe u opasnosti:

“Kultura, civilizacija, to su prilično nejasni nazivi kojima se možemo zabavljati razlikujući, suprotstavljajući ili sjedinjujući ih. Neću se na tome zadržavati. Za mene se, rekao sam vam, radi o kapitalu koji se stvara, koristi, čuva, povećava, propada kao svi kapitali koje možemo zamisliti – od kojih je bez sumnje najpoznatiji onaj koji zovemo *našim tijelom...*” (t. II, str. 1089, podcrtao Valéry).

“Kao svi kapitali koje možemo zamisliti”: na taj se podudaran niz podsjeća kako bi se opravdao rječnik kapitala i na taj način izvedene retorike. A ako ja inzistiram na “našem tijelu”, koje je već podcrtao i Valéry kao u biti *najpoznatiji*, najprisniji od svih kapitala, onaj koji mu daje njegov najdoslovniji ili najsvojstveniji smisao okupljajući se, to smo već vidjeli, što je moguće bliže glavi ili rtu, to je zato kako bi se pokazalo da tijelo, kao takozvano vlastito tijelo, “naše tijelo”, naše *seksualno* tijelo ili tijelo podijeljeno spolnom razlikom, ostaje jedno od nezaobilaznih mjesta problema: kroz njega prolazi i pitanje jezika, idioma i smjera.

Valéryjeva je dijagnoza ispitivanje krize, krize *par excellence*, ako možemo tako reći, one koja kapital kao kapital kulture dovodi u opasnost: “Kažem da je kapital naše kulture u opasnosti” (t. II, str. 1090). Valéry poput liječnika analizira simptome “groznice”, bol smješta u samu strukturu kapitala koji pretpostavlja zbilju stvari, odnosno materijalnu kulturu, naravno, ali također i postojanje ljudi. Valérijevska je retorika ovdje u isto vrijeme i kulturna, i ekonomska, i tehnička, i znanstvena, i vojna – strategijska:

“Od čega se sastoji taj kapital *Kultura ili Civilizacija*? Prije svega od *stvari*, materijalnih predmeta – knjiga, slika, instrumenata itd. koji imaju svoje vjerojatno trajanje, svoju krhkost, svoju nepostojanost stvari. Ali taj materijal nije dostatan. Ne više od činjenice da zlatna poluga, hektar plodne zemlje ili stroj nisu kapitali bez prisutnosti ljudi *kojima su potrebni i koji se znaju njima koristiti*. Zapamtite ova dva uvjeta. Da bi materijal kulture bio kapital, on također zahtijeva postojanje ljudi kojima je potreban i koji se njime mogu koristiti – odnosno ljudi koji posjeduju

žed za znanjem i za snagom unutarnjih transformacija, žed za razvijanjem svog senzibiliteta; i koji, s druge strane, znaju prihvatiti ili izvršavati ono što je nužno od običaja, intelektualne discipline, konvencija i prakse kako bi se koristili arsenalom dokumenata i instrumenata koji se gomilaju stoljećima.

Kažem da je kapital naše kulture u opasnosti.” (t. II, str. 1089-1090).

Jezik sjećanja (stavljen u pričuvu, arhiv, dokumentaciju, akumulaciju) se križa, dakle, i s ekonomskim i s tehnološko-znanstvenim jezikom polemologije (“znanje”, “instrumenti”, “moć”, “arsenal” itd.). Opasnost koja vreba kapital u biti prijeteći “idealnosti” kapitala: našeg “idealnog kapitala”, kaže Valéry. Idealnost proizlazi iz onoga što se u samoj kapitalizaciji obezgraničuje, prelazi granice osjetljive empiričnosti ili partikularnosti uopće, da bi se otvorilo prema beskonačnom i dalo mjesta univerzalnom. Maksimalnost koja, vidjeli smo, nije ništa drugo nego sam duh, europskom čovjeku pripisuje njegovu bit (“Taj skup maksimuma jest Europa”).

Dobro nam je poznat program te logike – ili *analogike*. Mogli bismo ga formalizirati, poput eksperata kakvi jesmo, mi stari europski filozofi. To je jedna logika, logika sama, koju ovdje ne želim kritizirati. Bio bih čak spreman pridružiti joj se: ali samo jednom rukom jer bih drugu sačuvao za pisanje ili traženje nečeg drugog, možda izvan Europe. Ne samo za traženje o načinu istraživanja, analize, znanja i filozofije, što se već nalazi izvan Europe, nego da ne bih unaprijed zatvorio granicu onome-što-će-doći od *događaja*, onome što *dolazi*, onome što možda dolazi i dolazi možda sa sasvim druge obale.

Prema kapitalnoj logici koju ovdje vidimo kako se potvrđuje, ono što prijeteći europskom iden-

titetu ne bi nužno prijetilo Europi nego, u Duhu, univerzalnosti za koju je odgovorna, kojoj je pričuva, kapital ili prijestolnica. Ono što kulturni kapital kao *idealni kapital* (“Prisustvovao sam progresivnom nestanku iznimno dragocjenih bića za redovito formiranje našeg idealnog kapitala...”) dovodi u krizu jest nestanak tih ljudi koji su “znali čitati: vrlina koja se izgubila”, tih ljudi koji su “znali čuti ili čak slušati”, koji su “znali vidjeti”, “ponovno pročitati”, “ponovno čuti” i “ponovno vidjeti” – jednom riječju, ljudi koji su bili sposobni i za ponavljanje i za sjećanje, spremnih da odgovaraju, da odgovaraju *pred*, odgovaraju *za* i odgovaraju *onome* što su prvi put čuli, vidjeli, pročitali, saznali. Tim odgovornim sjećanjem ono što se izgrađivalo u “*čvrstu vrijednost*” (Valéry naglašava te dvije riječi) istodobno je stvaralo i apsolutni višak vrijednosti, odnosno povećanje univerzalnog kapitala: “...ono što su težili ponovno pročitati, ponovno čuti ili ponovno vidjeti tim se ponavljanjem izgrađivalo u *čvrstu vrijednost*. Univerzalni kapital je od toga rastao.” (t. II, str. 1091).

Nakon što sam odobrio ovaj diskurs gledajući u drugom smjeru, želio bih ubrzati svoj zaključak; a ubrzanje je također pokret koji nam glavu pomiče prema naprijed. Radi se baš o tom kapitalnom paradoksu univerzalnosti. U njemu se križaju sve antinomije za koje se čini da ne raspoložemo općim pravilom ili rješenjem. *Imamo, moramo* imati samo nezahvalnu suhoparnost apstraktnog aksioma; odnosno, iskustvo identiteta ili kulturne identifikacije može predstavljati samo otpornost na te antinomije. Kad kažemo: “čini se da ne raspoložemo općim pravilom ili rješenjem”, ne *moramo* li pod tim zapravo podrazumijevati: “*moramo* njima ne raspolagati”? Ne samo “treba” već je apsolutno “potrebno”, i to razoružano objašnjenje je negativan oblik imperativa u kojem

odgovornost, *ako postoji*, čuva mogućnost afirmacije. Raspolagati unaprijed općenitošću nekog pravila kao rješenjem antinomije (odnosno *dvostrukog proturječnog zakona*, a ne opozicije zakona i njegove suprotnosti), raspolagati njome kao nekom danom snagom ili znanošću, kao nekim *znanjem* ili *moći* koji bi prethodili, radi njezina rješavanja, neobičnosti svake odluke, svakog suda, svakog iskustva odgovornosti primjenjujući se kao na slučajeve, to bi bila najsigurnija definicija, ona koja najviše ohrabruje, *odgovornosti kao neodgovornosti*, morala koji je zamijenjen sa sudskim proračunom, politike koja je organizirana u tehnološko-znanosti. Invencija novoga koja ne bi prolazila kroz otpornost antinomije bila bi opasna mistifikacija, besmrtnost *plus* čista savjest, a ponekad i čista savjest *kao* besmrtnost.

Vrijednost univerzalnosti ovdje kapitalizira sve antinomije jer se mora vezati s vrijednošću *egzemplarnosti* koja univerzalno upisuje u samo tijelo posebnosti, idioma ili kulture, bila ta neobičnost individualna ili ne, društvena, nacionalna, državna, federalna ili konfederalna. Poprimila ona nacionalni oblik ili ne, rafiniran, gostoljubiv ili agresivno ksenofobičan, samoafirmacija nekog identiteta uvijek pretendira odgovoriti na poziv ili određenje univerzalnog. Taj zakon ne trpi nikakvu iznimku. Niti jedan se kulturni identitet ne predstavlja kao neprobojno tijelo neprevodivog idioma već naprotiv, uvijek kao nezamjenjiv *upis* univerzalnog u posebno, *jedinstveno svjedočanstvo* ljudske biti i onoga što je svojstveno čovjeku. Svaki puta je to diskurs *odgovornosti*: ja imam, jedinstveno "ja" ima odgovornost da svjedoči za univerzalnost. Svaki je put egzemplarnost primjera jedinstvena. Upravo se zato ona postavlja u niz i dopušta formalizaciju u zakonu. Među svim mogućim primjerima još ću jednom citirati samo onaj Valéryjev jer ga, sve u svemu, smatram jedna-

ko tipičnim ili arhetipskim kao i neki drugi. A osim toga, on ovdje, za mene koji vam govorim, ima čast da na francuskom optuži sam galocentri- zam u onome što ovaj zadržava – to su Valéryjeve riječi – od “najsmješnijeg” i “najljepšeg”. Još uvijek se nalazimo na pozornici iminencije. Godina je 1939. Evocirajući ono što zove “nazivom” Francuske, odnosno još i njezinim kapitalom, jer je vrijednost nekog naziva vrijednost šefa, šešira, rta ili kapitala, Valéry na taj način zaključuje je- dan esej naslovljen *Francuska misao i umjetnost*:

“Završavam rezimirajući vam u dvije ri- ječi svoje osobne dojmove o Francuskoj: naša posebnost (a ponekad i naša smi- ješna strana, ali često naš najljepši naziv), jest da se smatramo, osjećamo univerzal- nima – hoću reći: *ljudima univerzuma*... Obratite pozornost na paradoks: kao spe- cijalnost imati smisao za univerzalno.”²⁴

Ono što se nalazi opisano na taj način, primi- jetit ćemo, nije neka istina ili bit, još manje uvje- renost: to je Valéryjeva “osobna impresija” koju on najavljuje kao takvu, i impresija u povodu *vje- rovanja i osjećaja* (“da se smatramo, osjećamo uni- verzalnim”). Ali ti subjektivni fenomeni (vjero- vanje, osjećaj, impresija povodom njih nekoga tko onda kaže “mi”) ne bi ništa manje stvorili bitne ili konstitutivne crte francuske svijesti u njezinoj “posebnosti”. Taj je paradoks još neo- bičniji no što je Valéry mogao ili htio misliti: nije samo za Francuze rezervirano da se osjećaju “lju- dima univerzuma”, pa čak niti za Europljane, ne- ma sumnje. Husserl je to govorio o europskom filozofu: dokle god je posvećen univerzalnom umu, on je također i “službenik čovječanstva”.²⁵

Počevši od tog paradoksa paradoksâ, lanča- nim širenjem fizije svi prijedlozi i sve naredbe se dijele, smjer se raspolavlja, kapital gubi identitet: on se odnosi prema samom sebi ne samo okup-

ljajući se u razlici *sa samim sobom* i s drugim smjerom, s drugom obalom rta, već i otvarajući se a da se više ne može skupiti. On se otvara, *već* se počeo otvarati i to *treba* zabilježiti, što znači *potvrditi podsjećajući* a ne samo arhivirati ili snimiti neku potrebu koja se zapravo odvija. On se počeo otvarati *drugoj obali nekog drugog smjera*, bio on i nasuprot, čak i u ratu, i bila ta suprotnost i unutrašnja. Ali je on odjednom *samim tim* počeo pogađati, vidjeti da dolazi, a također i počeo čuti drugo *od* rta općenito. Još radikalnije, još ozbiljnije (no to je ozbiljnosti lake i neprimjetne šanse koja nije ništa drugo doli samo iskustvo drugoga), on se počeo otvarati ili radije puštati da se otvori, ili, još bolje, počeo je biti pogođen otvaranjem a da *se* sam ne otvori prema drugome, prema drugom koje smjer čak ne može dovesti k sebi kao *svoje* drugo, *drugo sa sobom*.

Onda je *zadaća* da se odgovori na poziv europskog sjećanja, da se podsjeti što se obećalo u ime Europe, da se re-identificira Europa, *zadaća* bez zajedničke mjere sa svim onim što obično podrazumijevamo pod tim imenom, ali što bismo mogli pokazati kao nešto što svaka druga *zadaća* možda u tišini pretpostavlja.

Ta *zadaća* također nalaže da Europu otvorimo, počevši od rta koji se dijeli jer je i on obala: da je otvorimo prema onome što nije, nikada nije bilo i nikada neće biti Europa.

Ista zadaća nalaže također ne samo prihvaćanje inozemstva da bismo ga integrirali nego i priznavanje i prihvaćanje njegove drugosti: dva koncepta gostoprimitstva koji danas dijele našu europsku i nacionalnu svijest.

Ista zadaća nalaže da *kritiziramo* (“u-teoriji-i-u-praksi”, neprestano) totalitarni dogmatizam koji je, pod izgovorom da kapitalu staje na kraj, uništio demokraciju i europsko naslijeđe, ali i da kritiziramo religiju kapitala koja svoj dogmatizam

uspostavlja pod novim licima, koja također moramo naučiti identificirati – i to je budućnost sama, ona neće postojati na drugačiji način.

Ista zadaća nalaže da njeđujemo vrlinu te *kritike, kritičke ideje, kritičke tradicije*, ali također i da je podvrgnemo, više od kritike ili pitanja, dekonstruktivnoj genealogiji koja je promišlja i nadilazi bez kompromitacije.

Ista zadaća nalaže da prihvatimo *isključivo* europsko naslijeđe ideje demokracije, ali i da prihvatimo da ona, kao i ideja međunarodnog prava, nije nikada dana, da njezin status čak nije status regulativne ideje u kantovskom smislu, nego više nešto što ostaje da se promisli i *da dođe*: ne nešto što će sigurno sutra doći, ne *buduća* demokracija (nacionalna i internacionalna, etatistička ili transetatistička), nego demokracija koja mora imati strukturu obećanja – *pa dakle i sjećanja onoga što budućnost nosi ovdje i sada*.

Ista zadaća nalaže poštivanje razlike, idioma, manjine, posebnosti, ali i univerzalnosti formalnog prava, želje za prijevodom, sloge i jednoznačnosti, zakona većine, suprotstavljanja rasizmu, nacionalizmu, ksenofobiji.

Ista zadaća naređuje toleranciju i poštivanje svega onoga što se ne smješta pod autoritet uma. Može se raditi o vjeri, o različitim oblicima vjere. Može se također raditi o raznim oblicima misli, propitivačkih ili ne, koje želeći promisliti um ili povijest uma nužno prelaze njegov rang, a da zbog te jednostavne činjenice ne postaju iracionalne, još manje iracionalističke. Jer one ipak mogu također pokušati ostati vjerne idealu prosvjetiteljstva, *Aufklärunga* ili *Illuminisma*, ali ipak priznajući svoje granice kako bi djelovale u prosvjetiteljstvu ovoga vremena, ovog našeg vremena – *danas*. Danas, ponovno danas (“Što ćete raditi DANAS?”).

Ta *ista zadaća* sigurno poziva odgovornost, odgovornost da mislimo, da govorimo i djelujemo sukladno tom dvostrukom proturječnom imperativu – imperativu jedne proturječnosti koja ne mora biti jedino prividna ili iluzorna antinomija (pa čak niti transcendentalna iluzija u dijalektici kantovskog tipa), već efektivna i, *u iskustvu*, beskrajna. Ali ona poziva i na poštivanje onoga što odbija određenu odgovornost i, na primjer, odgovara pred bilo kojim ustanovljenim sudom. Znamo da se upravo držeći govor o odgovornosti najstrašniji ždanovizam²⁶ mogao odvijati protiv intelektualaca optuženih za neodgovornost pred tada “predstavljenim” Društvom ili Poviješću, *u tom trenutku*, od ove ili one određene, to jest prisutne države, od društva ili povijesti, ukratko, ove ili one države.

Zaustavljam se jer je kasno, mogli bismo još množiti primjere te dvostruke zadaće. Ono što bi prije svega trebalo napraviti jest razlučiti neobjavljene oblike koju ona danas poprima u Europi. I ne samo prihvatiti nego i zahtijevati ovdje taj ispit antinomije (u oblicima, na primjer, dvostruke prisile, neizrecivog, performativne kontradikcije itd.). Ono što bismo trebali jest priznati joj i tipični ili povratni oblik i neiscrpnu neobičnost – bez kojih nikad neće biti ni događaja, ni odluke, ni odgovornosti, ni morala, ni politike. Ti uvjeti mogu imati samo negativan *oblik* (bez X ne bi bilo Y). Možemo biti sigurni samo u taj negativan oblik. Čim bismo ga promijenili u pozitivnu sigurnost (“pod tim će se uvjetom sigurno dogoditi neki događaj, odluka, odgovornost, moral ili politika”), mogli bismo biti sigurni da se počinjemo varati, čak varati nekog drugog.

Ovdje govorimo tim imenima (događaj, odluka, odgovornost, politički moral – Europa!) “stvari” koje mogu samo prijeći (i koje to *moraju* učiniti) red teorijske određenosti, znanja, sigurnosti,

prosudbe, govora u obliku “Ovo je ono”, općenitije i bitnije red *prezenta* ili *prezentacije*. Svaki put kad ih svodimo na ono što one tako moraju prijeći, dajemo pogrešci, nesvjesnom, nepromišljenom, neodgovornosti, lice čiste savjesti (za koju također treba reći da određena ozbiljna i teška maska izrečene loše savjesti često iskazuje samo dodatnu lukavost: čista savjest, po definiciji, ima neiscrpne izvore, uvijek ćemo ih moći koristiti) koje je vrijedno predstavljanja.

Posljednja riječ. Paradoks paradoksâ, kao lančana fizija koju on širi na naš diskurs, morao bi nas u isto vrijeme potaknuti da uzmemo za ozbiljno staro ime Europe i da ga oprezno, lako, samo pod navodnicima, uzmemo kao najbolji paleonim, u određenoj situaciji, za ono na što (se) podsjećamo ili što (si) obećajemo. Zbog istih bih razloga na sljedeći način koristio riječ “kapital”²⁷: prijestolnica ili kapital. I naravno, riječi “identitet” i “kultura”.

Ja sam Europljanin, ja sam bez sumnje europski intelektualac, volim na to podsjećati, volim sam sebe podsjećati, i zbog čega bih si to branio? U ime čega? Ali nisam niti se osjećam *potpuno* Europljaninom. Čime želim reći, stalo mi je do toga ili *moram* reći: ne želim i ne moram biti *potpuno* Europljanin. Pripadnosti “s punim pravom” i “potpuno” morale bi biti nekompatibilne. Moj kulturni identitet, onaj u čije ime govorim, nije samo europski, on nije identičan sebi samome i nisam “kulturan” potpuno.

Da sam za zaključak izjavio kako se osjećam *među ostalim* Europljaninom, bi li to zbog toga značilo, samom tom izjavom, biti više ili manje Europljanin? Oboje, nema sumnje. Izvucimo zaključke. Na drugima je, u svakom slučaju i na meni *među njima*, da o njima odlučimo.

- * Prije objavljivanja u *Liberu* u skraćenu obliku, ovo je predavanje održano u Torinu 20. svibnja 1990. za vrijeme skupa o “Europskom kulturnom identitetu” pod predsjedanjem Giannija Vattima, uz sudjelovanje Mauricea Aymarda, Vladimira K. Bukovskog, Agnès Heller, Joséa Saramaga, Fernanda Savatera, Vittoria Strade. Bilješke su, jasno, dodane nakon tog događaja.
- ¹ Veliko slovo se na francuskom kaže *lettre capitale*. Počevši od naslova knjige (*cap* – rt), Derrida će se cijelo vrijeme igrati riječima koje u sebi sadrže taj korijen (imenicama *le capital* – kapital ili *la capitale* – prijestolnica ili pak pridjevom *capital, capitale* – glavni, od najveće važnosti, kapitalan), *op. prev.*
- ² Riječ *le cap* na francuskom jeziku znači rt, no koristi se i u mnogim sintagmama kojima se Derrida često služi, na primjer *faire cap* – odrediti smjer, usmjeriti se, ili *changer de cap* – promijeniti smjer. Osim toga *le cap* u prenesenom smislu može značiti glava, krajnja točka, krajnost i sl., *op. prev.*
- ³ Rtu, *op. prev.*
- ⁴ Kad govori o razlici u rodu, Derrida misli na *le capital* – kapital (imenica muškog roda) i *la capitale* – prijestolnica, glavni grad (imenica ženskog roda), *op. prev.*
- ⁵ Finistère, francuski departman koji obuhvaća najizbočeniji dio Bretanje prema Atlantiku, *op. prev.*
- ⁶ Ponovno igra riječi; u originalu ovdje stoji riječ *chef* koja osim značenja šef, ravnatelj, osoba koja upravlja, ima i svoje staro značenje – glava, *op. prev.*
- ⁷ *Kriza duha, Bilješka* (ili *Europljanin*) u *Kvazipolitičkim esejima, Djela*, la Pléiade, t. I, str. 1004. (Neka mi bude dopušteno da u prolazu ukažem na sljedeće: u svezi s onim što se ovdje tiče Europe i Duha, radilo se posebice o Valéryju ili o Husserlu, a još implicitnije o Hegelu i Heideggeru, ova konferencija precizira, pa je dakle u određenoj mjeri i pretpostavljala razmišljanja objavljena u drugim djelima, a očiglednije u djelu *O duhu. Heidegger i pitanje*, Galilée, 1987. Duga bilješka koju ova knjiga posebno posvećuje Valéryju (str. 97) ovdje se, sve u svemu, samo malo produžava. Ona započinje “komparativnu analizu triju diskursa: Valéryjeva, Husserlova i Heideggerova o krizi ili destituciji duha kao duha Europe”, a već je bila pozvana jednim Valéryjevim pitanjem: “Fenomen eksploatacije globusa, fenomen egalizacije tehnika i feno-

men demokracije koji predviđaju *deminutio capitis* Europe, moramo li ih shvaćati kao apsolutne odluke sudbine? Ili posjedujemo određenu slobodu *protiv* te prijetee urote stvari?”, *Kriza duha, Drugo pismo*, t. I, str. 1000).

Na pitanje “Tko je dakle Europljanin?”, odnosno na pitanje naše “distinkcije” i onoga “što nas je najdublje razlikovalo od ostatka čovječanstva”, Valéry odgovara prateći najprije povijest onoga što on zove “glavnim gradom” ili “*Gradom par excellence*”, točnije Rimom, nakon Jeruzalema i Atene. Tih nekoliko stranica zaključuje definirajući *Homo europeusa* drugačijim distinktivnim obilježjima od rase, jezika, običaja. Definira ga i duhom, ali se njegova bit pokazuje, predaje njegovu fenomenološku sliku ekonomsko-metafizičkom određenju (subjektivnom i objektivnom istodobno) bića kao potrebu i želju, rad i volju. Europa je ime onoga što subjekt koji želi ili hoće vodi do njegova mogućeg objektivnog *maksimuma*. Kapital pripada seriji tih fenomenoloških manifestacija.

“U poretku moći i u poretku precizne spoznaje Europa i danas ima puno veću težinu od ostatka globusa. Griješim, nije Europa ta koja pobjeđuje, to je europski Duh čije je Amerika fantastično ostvarenje. [O tom pitanju vidi “Amerika, projekcija europskog duha”, II, str. 987 i dalje]

“Posvuda gdje dominira europski Duh vidimo kako se pojavljuje maksimum *potreba*, maksimum *rada*, maksimum *kapitala*, maksimum *prinosa*, maksimum *ambicije*, maksimum *moći*, maksimum *modifikacije vanjske prirode*, maksimum *odnosa* i *razmjene*.

Skup tih maksimuma je Europa ili slika Europe.

S druge strane, uvjeti tog stvaranja i te začuđujuće nejednakosti očito se nalaze u kvaliteti individua, u prosječnoj kvaliteti *Homo europeusa*. Značajno je da europski čovjek nije definiran ni rasom, ni jezikom, ni običajima, nego željama i širinom htijenja... Itd.” (t. I, str. 1014).

Sigurno smo primijetili, postavljajući na ovaj način pitanje po čemu se Europa *razlikuje* i otad poziva svoju apsolutnu posebnost, da Valéry dobro zna da se mora pozabaviti *imenom* Europe, imenom *Europa*, kao imenom koje je apsolutno vlastito. U toj referenciji, koja ne može promijeniti mjesto, radi se o individui čiji je identitet osoban, možda osobniji od svih europskih osoba: jer

one sudjeluju u tom apsolutnom duhu koji ih čini mogućima. Otud oblik definicije ili opisa: "Taj skup maksimuma je Europa...", a ne ta Europa.

⁸ Tom I, str. 995. Ovdje ću se morati ograničiti na to da u prolazu ili na kraju krajeva predložim program čitanja (popisivanje, obrazloženu indeksaciju, interpretaciju) običaja *kapitalističkog* rječnika i njegovih uloga u Valéryjevu tekstu. Radilo se o povijesti ili o povijesnom znanju, o događaju ili o konceptu, trebalo bi uvijek iznova obuhvatiti "kapitalni trenutak" (II, str. 915). "Temeljni pojam *događaja*" nije bio promišljen ili "iznova promišljen" (II, str. 920) od povjesničara upravo zato što taj "kapitalni trenutak" definicija i čistih i posebnih konvencija koje dolaze zamijeniti značenja konfuznog i statističkog podrijetla za povijest još nije došao" (II, str. 915). Drugim riječima, ono što se povijesti kao znanosti još nije dogodilo, jest upravo kapitalni *događaj* koncepta, mogućnosti razmišljanja koja bi joj prije svega omogućila promisliti *događaj* kao takav. Nešto dalje opet izraz "kapitalnog događaja" opisuje pojavu oblikovanog i identificirajućeg *jedinstva*, koordinacije ili *sustava* odnosa u napretku i organizaciji osjetilne spoznaje. Valéry naglašava: "I oko i opip i djela nalaze se u suodnosu na ploči s nekoliko ulaza, koja je osjetilni svijet, i događa se – kapitalan *događaj!* – da određeni sustav odnosa bude nužan i dostatan da uniformno uskladi sve obojene osjete sa svim osjetima kože i mišića" (II, str. 922). Taj događaj nije samo kapitalan, on je događaj samog *kapitala*, odnosno onoga što zovemo *glavom*.

I osim toga, ili kao posljedica, više od jedino povijesnog *znanja* taj diskurs odmah i u isto vrijeme dotiče i povijesnu *stvar*, samo tkanje događaja, prije svega s europske točke gledišta. Ono što bi promaknulo povjesničarima bilo bi ono što bi se sve u svemu *dogodilo događaju*. "Značajan događaj" koji bi zbog svoje "bitne posebnosti" promaknuo povjesničarima kao i "svojim suvremenicima" jest zasićenje naseljene zemlje i činjenica da je "kroz uroke pisma" sve stavljeno u odnos prema svemu, što znači da "*počinje vrijeme svršenog svijeta*". Politika i povijest ne mogu više spekulirati o lokalizaciji ili o "izolaciji događaja". Nema više lokalne krize ili lokalnog rata. "Dekadencija Europe" (II, str. 927) pripada tom vremenu "svršenog svijeta" koje je ona sama preduhitrila izvozeći samu sebe, europeizirajući, opamećujući, podučavajući, naoružavajući Neeuropljane, to su Valéryjeve riječi,

koji su samo težili da “ostanu onakvi kakvi jesu”. Ovaj posljednji izraz barem daje ton. Čini se da antikolonijalizam ili, ako hoćemo, eurokapitalistički hiperkolonijalizam Valéryja *Velikog Europljanina* ne osuđuje toliko kolonijalizam, već prije unutarnju konkurenciju koja je podijelila europske kolonijalizme i raspršila “golemi kapital znanja” koji su stvorili “napori najboljih europskih glava”: “No, *lokalna* europska politika koja dominira i koja *univerzaliziranu* europsku politiku čini apsurdnom dovela je konkurentne Europljane do toga da izvoze postupke i strojeve koji su od Europe načinili svjetskog sizereana. Europljani su se međusobno otimali za profit od opamećivanja, podučavanja i naoružavanja golemih naroda, okamenjenih u njihovim tradicijama, koji su samo tražili “da ostanu onakvi kakvi jesu”. [...] U čitavoj povijesti nije postojalo ništa gluplje od europske konkurencije na političkom i ekonomskom polju, uspoređene, kombinirane i sukobljene s europskim jedinstvom i savezništvom na onom znanstvenom. Dok su napori najboljih *glava* Europe stvarali golem *kapital* [podcrtao J. Derrida] korisnog znanja, nastavljala se naivna tradicija povijesne politike pohlepe i proračunatosti, i taj je duh *Ma-lo-Euroljanina* kroz neku vrstu izdaje upravo onima za koje se vjerovalo da nad njima dominiramo isporučivao metode i instrumente moći [...] Europa neće imati politiku svoje misli” (II, str. 926).

Nikada se kao danas (ovo “danas” iz bilješke datiram trećeg dana rata koji nazivamo Zaljevskim*) dvosmislenost tog govora nije činila toliko rastezljivom od najboljeg do najgoreg. Pogotovo ako pomislimo da je to kasnije bilo upisano u predgovor *Pogleda na aktualni svijet* i u prvi tekst te cjeline – “Bilješke o veličini i dekadenciji Europe” – koja će, prije no što postavi pitanje “DANAŠNJICE” (“Što ćete raditi DANAS?”), osuditi ono što će politika Europe napraviti od svog “kapitala zakona”:

“Europa će biti kažnjena zbog svoje politike, bit će joj uskraćeno i vino, i pivo, i alkoholna pića. I druge stvari... Europa očito aspirira na to da je vodi američka komisija. Cijela je njezina politika usmjerena na to. Kako se ne umijemo osloboditi naše povijesti, u tome će nam pomoći sretni narodi koji je uopće ili gotovo uopće nemaju. Upravo će nam sretni narodi nametnuti svoju sreću. Europa se jasno razlikovala od svih dijelova svijeta. Ne svojom politikom, nego unatoč toj politi-

ci, ili radije protiv nje, Europa je do krajnosti razvila slobodu duha, spojila strast za razumijevanjem sa željom za strogoćom, izmislila preciznu i aktivnu radoznalost i kroz tvrdoglavu potragu za rezultatima koji se mogu egzaktno uspoređivati i dodavati jedni drugima stvorila veoma moćan *kapital zakona* i postupaka. Njezina je politika, međutim, ostala takva kakva jest; posuđivala je od jedinstvenih bogatstava i izvora o kojima sam upravo govorio samo ono što je bilo potrebno da učvrsti tu primitivnu politiku i da joj da strašnije i barbarskije oružje” (II, str. 930, podcrtao J. Derrida).

* Mislilac fikcije, konvencije, releja, telekomunikacija, Valéry je unaprijed bio i mislilac *današnjeg* rata, kad “započinje vrijeme svršenog svijeta”: “Odsad, kad započne bitka u nekom dijelu svijeta, ništa neće biti jednostavnije od toga da se top čuje na čitavoj zemlji. Gromovi iz Verduna *ćut će se* na svojim antipodima. Čak će se moći primijetiti nešto od borbi i od ljudi koji će od sebe samih pogibati na šest tisuća milja, tri stotinke sekunde poslije pucnja.” To su prve riječi kratkog teksta naslovljenog “Hipoteza”, naslov misli koja je izbočena poput hipoteze na temu hipotetskog karaktera svega, Mene kao dijela Svega, od trenutka kad, i od samih početaka, konvencija i relej ugrađuju u nj režim simulacije. Posljednje riječi te “Hipoteze”: “Naš život kao takav ovisi o onome što dolazi u duh, o onome što se čini da dolazi iz duha i što se nameće životu nakon što se nametnulo duhu, ne upravlja li tim životom golema i nesređena količina *konvencija* od kojih je većina implicitna? Imali bismo grdnih problema izraziti i objasniti ih. Društvo, jezici, zakoni, *običaji*, umjetnosti, politika, sve ono što se u svijetu može povjeriti, svaki učinak koji je nejednak svojem uzroku zahtijeva konvencije, odnosno *releje* – iz kojih se zaobilazno uspostavlja neka druga stvarnost, miješa s osjetilnom i trenutačnom stvarnošću, prekriva je, dominira njome – ponekad se kida da bi dopustila pojavljivanje strašne jednostavnosti elementarnog života. U našim željama, našim žaljenjima, našim potragama, u našim osjećajima i strastima, pa sve do napora koje činimo da bismo se spoznali, mi smo igračka nepriputnih stvari – koje čak nemaju ni potrebu da postoje da bi djelovale” (II, str. 942-945, podcrtao Valéry).

⁹ O riječima *fromm* i *promos*, “pobožno” koje također dolazi u prvi plan, u prethodnicu borbe, cf. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, u *Vorträge und Aufsätze*, str. 38, francuski prijevod *Eseji i konferencije*, Gallimard, str. 46 i primjedbe koje ja posvećujem tom pitanju u *O duhu*, str. 149; o riječi *Ort*, mjesto i vršak koplja, cf. osobito Hei-

degger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 37, francuski prijevod *Usmjerenost prema govoru*, str. 41.

- ¹⁰ Izraz koji je ovdje naveden u originalu, *figure de proue* doslovno znači “lik s pramca” kakav su nekad imali stari brodovi. Preneseno je značenje te sintagme predvodnički, glavni lik nekog značajnog (uglavnom povijesnog) događaja, *op. prev.*
- ¹¹ Igra riječima: *Goût de fin* – ukus za kraj ili sklonost prema kraju, za razliku od *fin goût* – istančan ili rafiniran ukus, *op. prev.*
- ¹² Igra riječima: od *un geste* – gesta, do *une geste* –kolekcija epskih pjesama (*chansons de geste*), čime Derrida očito želi naglasiti obuhvatnost pamćenja involviranog u gesti, *op. prev.*
- ¹³ Dopuštam si da i ovdje ukažem na djelo *O duhu. Heidegger i pitanje*.
- ¹⁴ Ženski rod imenice, *la pointe*, odnosi se, između ostalog, na glavu, kraj, vršak..., dok muški rod, *le point*, označuje mjesto, položaj ili oznaku, *op. prev.*
- ¹⁵ Misli se na imenicu *la capitale* – glavni grad (ž. r.), *op. prev.*
- ¹⁶ Pokušavam formulirati upravo nemoguću mogućnost “logike” (ali nju po definiciji nije nikad moguće u potpunosti formulirati) u djelu *Psiha. Invencija drugoga* (Gallilée, 1987.), posebno u prvom eseju te zbirke.
- ¹⁷ Valéry Mediteranac, Valéry Europejac, htio je na jednako egzemplaran način biti mislilac Pariza. U tome nema ničeg čudnog, i ovdje analiziramo upravo tu logiku. U *Prisutnosti Pariza* iz 1937. najplemenitiji i najozbiljniji zadatak ne odgovara samo “promišljanju PARIZA” već i promišljanju identiteta toga glavnog grada (čije ime Valéry piše velikim slovima dvadeset i šest puta na pet stranica) i njegova identiteta sa “samim duhom”, “sviješću stalne duhovne misije”: “Čini mi se da se promišljanje PARIZA uspoređuje ili brka s promišljanjem samog duha” (*Prisutnost Pariza*, II, str. 1012). Valéry je ranije stvorio projekt koji će se ispuniti tek svojom inverzijom, prema samoj logici bitka, *logosa* apsolutnog duha (i) prijestolnice. Duh i prijestolnica se predstavljaju ili prikazuju jedno u drugome. Stanovnik prijestolnice je onda “promišljen” od obitavališta prije nego što misli. Prvi dio: “Evo kako se u meni rađa i obeshrabruje me ta apsurdna želja: misliti PARIZ”. Ali nakon četiri prekrasne

stranice dolazi krajnji trenutak osvješćivanja i preokreta: “Misli PARIZ?... Što više mislimo na njega, više se osjećamo sasvim suprotno, da PARIZ misli nas.” Nešto ranije je “figura” figure vodila analizu te prijestolnice prijestolnicâ. Zapravo je fiksiramo pogledom. Razlikujemo lice, glavu i čelo: “On je stvarna glava Francuske u kojoj ona skuplja svoja najosjetljivija sredstva percepcije i reakcije. Svojom ljepotom i svjetlošću on Francuskoj daje lice na kojem s vremena na vrijeme zabljesne sva inteligencija države. Kad snažni osjećaji obuzmu naš narod, krv udari u to čelo i osvijetli ga svemogućim osjećajem ponosa” (str. 1015).

Osim toga, “egzemplaristička” logika koju ovdje pokušavamo prepoznati potaknula je Valéryja deset godina ranije, u *Funkciji Pariza* (1927.), da tu prijestolnicu ne predstavi samo kao kozmopolitsku metropolu, to je sudbina koju dijeli s drugim *zapadnim* velikim gradovima (“Svaki europski ili američki veliki grad je kozmopolitski”, str. 1007), nego kao prijestolnicu nad prijestolnicama. Ta se prijestolnica “razlikuje” među svim prijestolnicama. Uostalom, “razlika” će biti ključna riječ ovoga diskursa. Pariz *se razlikuje* dvama naslovima koji se kapitaliziraju. *S jedne strane*, on je glavni grad zemlje u *svim* područjima, a ne samo, kao u drugim zemljama, politička *ili* ekonomska *ili* kulturna prijestolnica (“Sam biti politička, književna, znanstvena, financijska, trgovačka, pohotnička i raskošna prijestolnica velike zemlje; predstavljati čitavu njezinu povijest; apsorbirati i čuvati čitavu njezinu mislilačku supstanciju kao i sav utjecaj i gotovo sve mogućnosti i raspoloživosti novca, i sve to, *dobro i loše* za naciju koju okrunjuje, po tome se među svim divovskim gradovima *razlikuje* Pariz” (str. 1008, podcrtao J. Derrida). *S druge strane*, s takvom razlikom, *egzemplarna* prijestolnica, naša prijestolnica nije više samo prijestolnica jedne zemlje već “glava Europe”, pa dakle i svijeta, prijestolnica ljudskog društva uopće, ili još bolje, “ljudske društvenosti”: “Taj Pariz, čiji je karakter rezultat jako dugog iskustva, bezbroja povijesnih promjena, Pariz koji je u razdoblju od tristo godina dva ili tri puta bio *glava* Europe, tri puta okupiran, pozornica oko pola tuceta političkih revolucija, tvorac zadivljujućeg broja glasovitosti, uništavač velikog broja gluposti; i koji postojano zove k sebi *cvijeće i korov ljudskog roda*, koji je postao *metropola različitih sloboda i prijestolnica ljudske društvenosti*” (str. 1009, podcrtao J. Derrida).

Ne smijemo zanemariti niti ustrajnu podvojenost ove procjene niti ponorne potencijale te mnogoznačnosti. Godine 1927. *Funkcija Pariza* govorila je o glavnom gradu sve ono što je u isto vrijeme i “dobro i loše za naciju koju okrunjuje”, dakle za glavu, i “golelim prednostima” je pridruživala “teške probleme koncentracije”: “cvijeću” se, poput fatalnog parazita, pridružuje “korov ljudskog roda”. Ono što razlikuje, ono što *se* razlikuje uvijek je najviše ugroženo, najbolje je najbliže najgorem. Privilegija je po definiciji delikatna situacija u opasnosti. Opasnost dolazi iz inozemstva, ne samo iz europskog inozemstva već i iz inozemstva koje dolazi kontaminirati i iz daljih područja, s ostalih obala, izvan Europe – i što prijete samom duhu, “duhu Pariza” u mjeri u kojoj utjelovljuje sam duh. Naime, odmah nakon što je govorio o “korovu nacije”, Valéry zaključuje: “Rast povjerenja u svijetu, zahvaljujući umoru jasne ideje, *u pristupa-nje civiliziranom životu od egzotičnih naroda, prijete onome po čemu se razlikovao duh Pariza*. Upoznali smo ga kao prijestolnicu kvalitete, i prijestolnicu kritike. Sve nas navodi da strahujemo za te krune koje su izradila stoljeća delikatnih iskustava, prosvjetljenja i odabira” (podcrtao J. Derrida). Deset godina kasnije, uoči rata, Valéry podsjeća na negativne učinke kapitalne “koncentracije”; tome na više ili manje promišljen način pridodaje vrijednost “ljubomore” i služi se – radi se o 1937. godini – izrazom “koncentracijski logor”, logor koji “troši” “svakog Francuza koji *drži do sebe*”. Podcrtavam: “PARIZ se, međutim, vrlo jasno razlikuje od ostalih čudovišta s milijunima glava, NEW YORKA, LONDONA, PEKINGA. [...] naših BABILONA [...] Zato što ne postoji mjesto na kojem se tijekom stoljeća elita jednog naroda u svakom pogledu tako *ljubomorno koncentrirala*, na kojem se bilo koja vrijednost morala potvrditi, podvrgnuti se ispitu usporedbi, suočiti se s kritikama, *ljubomorom*. [...] Taj vrlo dragocjen promet mogao se uspostaviti samo na mjestu na kojem je tijekom stoljeća elita jednog naroda u svakom pogledu bila *ljubomorno* pozivana i čuvana. Svaki Francuz koji *drži do sebe* posvećen je tom *koncentracionom logoru*. PARIZ ga evocira, privlači, zahtijeva, a ponekad i *troši*” (str. 1014–1015).

¹⁸ “Sloboda duha” II, str. 1093. Nekoliko stranica dalje, u prolazu i na pomalo eliptičan način, Valéry navodi opasku koja mi se ovdje čini vrlo velikog domašaja pod uvjetom da je pratimo i s njezinim zaključkom, i možda i

više od onoga što podrazumijeva Valéry. On naime *slobodu* određuje kao *odgovor*:

“...ideja slobode kod nas nije *prva*; ona nikad nije evocirana a da nije provocirana; želim reći da je ona uvijek *odgovor*” (II, str. 1095).

¹⁹ Fr. duh, *op. prev.*

²⁰ U originalu “*cap*”, *op. prev.*

²¹ *Liber* (*Europska revija knjiga*), *op. prev.*

²² Francuski imperativ glagola “osloboditi”, *libère!* – oslobodi! izgovara se isto kao latinska riječ *liber*, *op. prev.*

²³ Logika ovoga teksta također je i *analogika*. Ona zapravo sva proizlazi iz disimetrične analogije između duha i vrijednosti. Duh je, naravno, vrijednost među ostalima, poput zlata, žita ili nafte, ali je on i izvor svih vrijednosti, pa dakle i vrijednosti koja nadilazi vrijednost prethodno nabrojanih stvari, apsolutni višak vrijednosti, pa dakle i ono sublimno bez cijene. Duh je jedna od kategorija izvanserijske analogije i uvjeta, transcendentalno, transkategorijsko čitave ekonomije. On je primjer, i to egzemplaran, primjer *par excellence*. Nema drugog primjera. Kao što Valéry to vrlo dobro kaže na drugi način, zadovoljit ću se skupinom od nekoliko citata o onome što on sam, kao u prolazu, naziva “kapitalnom točkom”: “To je znak vremena [...] tako da je čak hitno zainteresirati duhove za sudbinu Duha, to jest za njihovu vlastitu sudbinu. [...] Imali su povjerenja u duh, ali koji duh, i što su podrazumijevali pod tom riječju?... Ta je riječ nebrojiva jer evocira izvor i vrijednost svih ostalih.” Od tog časa prisutna, imanentna svemu što ne postoji, svim vrijednostima koje je nisu vrijedne, ona bez rizika može ući u analogiju, u paralelizam ekonomije i ekonomiju paralelizma, između kapitala i kapitala. Ona je “upravo to”, “kapitalna točka”, upravo to što se dijeli između dvaju registara ili dvaju režima analogije. Na primjer:

“Govorio sam, čini mi se, o smanjenju i propadanju vrijednosti našeg života koje se odvija pred našim očima; a tom sam riječju “vrijednost” u istom izrazu, pod istim znakom, približavao vrijednosti materijalne i vrijednosti duhovne naravi.

Rekao sam “vrijednost” i upravo o tome želim govoriti; to je kapitalna točka na koju bih želio privući vašu pozornost.

Danas prisustvujemo stvarnoj i divovskoj transmutaciji vrijednosti (da upotrijebimo odličan

Nietzscheov izraz) i dajući ovom predavanju naziv "sloboda duha" jednostavno sam aludirao na jednu od tih temeljnih vrijednosti koje izgleda danas podnose sudbinu materijalnih vrijednosti.

Rekao sam, dakle, "vrijednost" i kažem da postoji vrijednost koju zovemo "duh", kao što postoji vrijednost *nafta, žito* ili *zlato*.

Rekao sam *vrijednost* jer postoji procjena, prosudba važnosti, a također i rasprava o cijeni koju smo spremni platiti za tu vrijednost: *dub*.

[...] Nesretna vrijednost *dub* nimalo ne prestaje opadati. [...] Vidite kako rječnik posuđujem od Burze. [...] Često sam, dakle, bio začuđen analogijama koje se, a da ih želimo najmanje na svijetu, pojavljuju između života duha i njegovih manifestacija te ekonomskog života i njegovih manifestacija. [...] U jednom i u drugom, i u ekonomskom i u duhovnom životu prije svega ćete naći iste pojmove *proizvodnje* i *potrošnje*.

[...] Uostalom, možemo isto tako s obiju strana promatrati i kapital i rad; *civilizacija je kapital* čiji se rast, poput rasta nekih kapitala, može nastavljati stoljećima i koji u sebi apsorbira složene vrijednosti" (II, str. 1077-1082).

Valéry naglašava i čuva se da ovdje ne predloži "običnu, više ili manje poetičnu usporedbu" ili da uz "obična retorička umijeća" ne prijeđe s materijalne na duhovnu ekonomiju. Da bi to ostvario, mora u isto vrijeme potvrditi i iskonski i transkategorijalni karakter koncepta duha koji analogiji, čineći je mogućom, ne pripada u potpunosti. Ne više no što *logos*, sve u svemu, nije jednostavno uključen u analogiju u kojoj, međutim, sudjeluje. I zaista, s onu stranu jednostavne retorike, duh jest *logos*, govor ili riječ, doslovno objašnjava Valéry. Taj se originalni spiritualizam zapravo predstavlja kao logocentriizam. Još preciznije: kao logocentriizam kojemu je mjesto rođenja Sredozemlje. Još bi jednom bilo bolje citirati. Valéry se branio baš od toga da je uz pomoć retoričkog umijeća prešao s materijalne ekonomije na duhovnu pa naglašava:

"Zapravo bi to bilo sasvim suprotno, ako bismo o tome htjeli razmisliti. *Upravo je duh početak*, i nije moglo biti drugačije. Upravo je trgovina duhovima nužno prva trgovina na svijetu, prva, ona

koja je započela, ona koja je neizbježno inicijalna, jer je prije trampe stvari trebalo trampiti znakove, a iz toga slijedi da je znakove trebalo uspostaviti. Nema tržišta, nema razmjene bez jezika; prvi instrument svakog prometa jest jezik; ovdje bismo ponovno mogli izreći (dajući mu u skladu s tim drugi smisao) poznati izraz: “U početku bijaše Riječ”. Bilo je potrebno da Riječ prethodi samom činu prometa. No riječ nije ništa drugo nego jedno od najpreciznijih imena onoga što sam ja nazvao *duhom*. Duh i riječ su gotovo sinonimi u mnogobrojnim upotrebama. Pojam koji se u Vulgati prevodi kao *Riječ* je grčki “*logos*” koji znači i *proračun, prosuđivanje, govor, diskurs, poznavanje*, u isto vrijeme kao i izraz. U skladu s time, rekavši da *riječ* koincidira s duhom ne mislim da sam izrekao herezu, čak niti u lingvističkom smislu.”

Od toga trenutka nije ništa neobično da su “logično” i povijesno ovdje homologni i nerazdvojni: “Ne samo da je to logički nužno već se može i povijesno uspostaviti.” “Regije globusa” koje su favorizirale trgovinu također su i one u kojima je proizvodnja “vrijednosti duha” bila “najranija, najplodnija i najrazličitija”, one u kojima je “sloboda duha” najšire dozvoljavana”. A riječ “tržište” redovito se pojavljuje (barem tri puta na dvije stranice, I, str. 1005–1006) kad se radi o definiranju Europe, “naše Europe koja počinje sa sredozemnim tržištem”, Europe, “tog privilegiranog mjesta”, “europskog duha”, “tvorca tih čuda”. Najbolji primjer, zapravo jedini, a koji je i najmanje zamjenjiv, jest onaj mediteranskog bazena: “primjer” koji nam je “ponudio” zapravo je jedinstven, egzemplaran i neusporediv. To nije dakle primjer između svih ostalih i upravo se zbog toga *logos* i povijest više ne razdvajaju, budući da će taj primjer biti “najčudniji i najdemonstrativniji” (II, str. 1084–1085).

²⁴ Tom II, str. 1058. Tome se ne treba čuditi. Upravo u tom kontekstu, govoreći o filozofiji, Valéry među njima samima snažno artikulira dva prijedloga koja često razdvajamo: *nacionalna crta* i *formalna crta* u filozofiji, u diskursu poput filozofskog jezika, neuništive su i nerazdvojive. Argumentacija ovih nekoliko stranica vrlo je podmukla i zavređivala bi više od jedne bilješke. Uvijek se radi o “promatranju Francuske, uloge ili funkcije Francuske u stvaranju *kapitala* ljudskog duha” (II, str. 1047–1048)(podcrtao J. Derrida). Da to prikažemo još

shematičnije, recimo da ako s jedne strane Valéry daje oblik pogodbe i *hipoteze* – od oblika “nije nemoguće da” ili “to je vrlo moguće” do prijedloga koji se tiče *nacionalne crte* koja bi označila čitavu filozofiju – on upravo egzemplarno gledajući prema francuskoj filozofiji podcrtava *formalnu crtu* i odlučno postavlja *tezu* s tim u vezi. Tu bismo tezu mogli nazvati formalističkom da se ne bojimo da stvari malo ne odrvenimo pružajući lak argument svima onima koji pozornost prema obliku, jeziku, pismu, retorici ili “tekstu” zamjenjuju sa subjektivnim formalizmom i odbijanjem koncepta. Moramo moći uzeti u obzir nacionalnu crtu i formalnu crtu bez nacionalizma i formalizma – i to čak *da bismo* objasnili strategiju rafiniranog otpora prema njima. Koliko god bila zanimljiva, Valéryjeva mi se strategija čini nesposobnom izbjeci dvije zamke. Nacionalna *hipoteza* se neizbježno baca u *tezu* nacionalističkog subjektivizma. Formalistička teza je tu samo da bi služila tom skoku.

Prvi dio, hipoteza: “Apstraktna ili “čista” misao, poput tehničke, vrši se tako da mislilac ukloni ono što mu od njegove nacije ili rase pada na pamet, budući da teži stvoriti vrijednosti neovisne o mjestu ili osobama. Nema sumnje da u metafizici ili moralu nije nemoguće razlučiti, ili misliti da smo razlučili, ono što zaista pripada rasi ili naciji: događa se čak da se čini da ništa bolje ne definira neku rasu ili naciju od filozofije koju je sama stvorila. Pretendiramo da su određene ideje, iako izražene poput univerzalnih, gotovo neizrecive izvan njihova iskonskog podneblja. One u inozemstvu umiru poput iščupanih biljaka ili se čine poput čudovišta. To je vrlo moguće” (II, str. 1055).

Drugi dio, teza. Prije no što podsjetim ili naglasim da se teza predstavlja kao “osjećaj” i otvara zagradom “ispričke”, prisjetimo se datuma ovih stranica: 1939. U te dane uoči govora oružja kad se nacionalistička ili rasistička elokvencija širi Europom snažnije no ikad, Valéry svoje prijedloge o filozofiji, rasi i naciji smiruje u hipotezu. On se također ispričava kad, da bi govorio o svom “osjećaju” i o filozofiji kao “stvari oblika”, taj oblik nužno veže uz nacionalni jezik, posebno i egzemplarno uz francuski jezik:

“Po mom mišljenju (osjećaj za koji se ispričavam), filozofija je stvar oblika. Ona uopće nije znanost i možda se mora odvojiti od svake bezuvjetne veze sa znanošću. Biti *ancilla scientiae* za

nju ne vrijedi ništa više od toga da je *ancilla theologiae*. [...] Uopće ne kažem da imam pravo: što, uostalom, ne bi imalo nikakvog smisla. Kažem [...] da biće koje govori i govori si neki jezik ne može nadići njegova sredstva niti se osloboditi prijedloga i asocijacija koje navedeni jezik podmuklo u njega unosi. Ako sam Francuz čak do same točke moje misli u kojoj se ona stvara i govori samoj sebi, ona se stvara na francuskom, i prema mogućnostima i u sustavu francuskog” (*ibid.*).

Slijede analiza, interpretacija i procjena navedenih mogućnosti u koje se ovdje neću upuštati. U onome što se najuže tiče filozofije, citirat ću samo zaključak – zbog onoga što nam on može dati da danas promislimo, s njegovim autorom i protiv njega: “Uspjeh je neke filozofije u Francuskoj po toj cijeni. Ne želim reći da se ne mogu stvoriti sustavi ideja koji nisu sukladni tom načelu: želim reći da oni nisu stvarno i kao *organski* prihvaćeni. Osim toga, smatram da su u politici i umjetnosti francuske reakcije analogne” (II, str. 1056, podcrtao J. Derrida).

²⁵ Usp. E. Husserl, *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990., str. 23, *op. prev.*

²⁶ Andrej Aleksandrovič Ždanov (1896.-1948.), utjecajan visoki funkcionar sovjetske Komunističke partije koji je za Staljinove vladavine bio odgovoran za program cenzuriranja “buržoaskih devijacija” u književnosti i umjetnosti, *op. prev.*

²⁷ Još jednom podsjećam da na francuskom *la capitale* znači glavni grad, a *le capital* kapital. Obje ove riječi jednako se izgovaraju, odnosno kao riječ *kapital* u hrvatskom, *op. prev.*

Jacques
DERRIDA

ODGOĐENA
DEMOKRACIJA

Što je danas javno mnijenje?*

Danas? Silueta fantoma, opsjednutost demokratske savjesti. Fantom ima prava i moći. Ali kako zaustaviti proturječne zahtjeve? Zbog čega se parlamentarna demokracija mora čuvati onoga što ipak sličići izvoru njezine legitimnosti? Da, imate pravo kada precizirate: danas, na današnji *dan*. Što se tiče *ritma*, *medija*, a prije svega *povijesti* javnog mnijenja, radi se o pitanju *dana*.

1. Mišljenje “javnim mnijenjima” daje manu ili vrlinu nepredvidljivosti: “pokretljiva i promjenljiva”, “teška za upravljati”, govorilo je već *Pismo d’Alembertu*.¹ Ona su, poput “kockica”, istodobno izazov “i snazi i umu”. Stvarno i pravno, mnijenje se može mijenjati *iz dana u dan*. Doslovice *efemerno*², ono nema status jer nije zadržano u stabilnosti, pa čak niti u postojanosti u svojoj nestabilnosti, budući da ponekad ima “duge periode”. Prva se podvojenost tiče *ritma*: da ima vlastito mjesto (ali u tome i jest cijelo pitanje), javno bi mnijenje bilo forum za stalnu i transparentnu diskusiju. Ono bi se suprotstavljalo nedemokratskim moćima, ali također i vlastitom političkom predstavljanju koje mu pak nikad ne bi odgovaralo; ono ima drugi ritam disanja, razmišljanja i odlučivanja. Možemo se također bojati tiranija pokreta mnijenja. Brzina toga “iz dana u dan”, pa čak i u “dugom trajanju”, ponekad utječe na strogost i diskusiju, na vrijeme “osvješćivanja”, s paradoksalnim kašnjenjima mnijenja o predstav-

ničkim instancijama. Glede smrtne kazne, vjerujemo da na taj način znamo (ali uglavnom pomoću ispitivanja javnog mnijenja!) da većine *danas* ne bi bile iste: 1. u parlamentu, 2. za vrijeme izjašnjavanja na referendumu, 3. prigodom “ispitivanja javnog mnijenja” ili socioloških anketa. Za neslaganja ili razlike u ritmu ne nedostaje nam primjera. Kako bi se imigrantima priznalo pravo na glasanje na lokalnim izborima, kampanja koju je pokrenuo “SOS Rasizam”³ mora informirati i uvjeriti mnijenje koje će *zatim* slušati parlamentarna većina; ali predsjednik Republike, u to vrijeme kandidat, *već* je najavio svoje osobno “mišljenje” po tom pitanju i, još bolje, dao svoje mišljenje o aktualnom stanju, zapravo o kašnjenju mnijenja, pa čak i parlamenta, što nije bez učinka na oboje. Zbunjujuća topologija. Kako ovdje odrediti javno mnijenje? *Postoji li ono?* Gdje se ono, i *kao takvo*, može vidjeti? Lutanje njegova vlastita tijela također je i posvudašnjost duha. *Ono kao takvo nije prisutno ni na jednom prostoru.* Nadilazeći izbornu predstavljaju, ono u pravnom smislu nije ni *opća volja*, ni *nacija*, ni *ideologija*, ni skup *privatnih* mišljenja analiziranih prema sociološkim tehnikama ili modernim institucijama ispitivanja. Ono ne govori u prvom licu, ono nije ni objekt ni subjekt (“mi” ili neodređeni subjekt), *citiraju* ga, puštaju da govori, trбуhozbori (“stvarna zemlja”, “tiha većina”, Nixonova “*moral majority*”, Bushov “*main-stream*” itd.), ali taj “prosjeak” ponekad čuva sposobnost da se odupre sredstvima “za upravljanje javnim mnijenjem”, tom “umijeću da ga se promijeni”, koja, kako opet kaže Rousseau, nemaju “ni um, ni vrlinu, ni zakone”.

2. Ali taj bog negativne politologije ne može na danjem svjetlu davati znakove života bez određenog *medija*. *Dnevni* ritam, koji mu predstavlja

temelj, pretpostavlja masovnu difuziju nečeg kao što je *dnevni list*. Ta tehničko-ekonomska moć omogućava mnijenju da se stvori i prepozna kao *javno* mnijenje. Iako se čini da te kategorije danas nisu dovoljno adekvatne, smatra se da dnevnik može osigurati prostor javne vidljivosti koji je sposoban *informirati, formirati, promišljati* ili *izražavati*, pa dakle i *predstavljati* mnijenje koje bi tu našlo prostor za svoju slobodu. Ta korelacija između dnevnog – pisanog ili audiovizualnog – i povijesti javnog mnijenja uvelike nadilazi ono što zovemo “tiskom mnijenja”. Dragocjena, opasna i sve “profinjenija”, ispitivanja se prilagođavaju ritmu koji nikad neće biti ritam političkih ili sindikalnih predstavnika. No ona će svjetlo dana ugledati u tisku koji u odnosu na njih često ima inicijativu i moć. Na posljetku, poznato nam je – a novine *proizvode* novost pojedine vijesti isto koliko je *prenose* – da javno mnijenje u naše doba nije isto što i jučer ili u počecima svoje povijesti.

3. Jer fenomen nikad nije bio *prirodan*, to jest univerzalan. Ništa više nego svakodnevnost, ustalom, kao vodeća kategorija društvenog ritma. Prije no što se zapitamo o pretpostavljenoj “stvarnosti” javnog mnijenja *danas*, kao i o kinematografiji njegova obrisa, moramo se prisjetiti da fantom ima *povijest*: europsku, nedavnu i snažno naglašenu. Naravno, razgovor o mnijenju star je kao svijet: *doxa* ili “mnijenje” (to nije u potpunosti ista stvar) nesumnjivo imaju ekvivalente u zapadnim kulturama. Ali čini se da je povijest *javnog* mnijenja povezana s političkim diskursom Europe. To je moderni *artefakt* (premise Američke i Francuske revolucije daju nam ovdje najvidljiviji znak), čak iako je tradicija političke filozofije pripremila “vrijeme koje valja naglasiti”. Pod tim imenom ili nekim drugim ne vjerujem da se govorilo o javnom mnijenju uzimajući ga ozbilj-

no bez modela parlamentarne demokracije i dok sustav zakona (u Francuskoj: od članka XI. Deklaracije o pravima čovjeka⁴ do Zakona iz 1881. o slobodi tiska) nije omogućio ili obećao stvaranje, izražavanje, a osobito baš “objavljivanje” tog mnijenja *izvan* političkih ili korporativnih predstavničkih tijela.

Ako nije izbornu u svom vlastitom trenutku, mnijenje je, samo ime to govori, pozvano da se izrazi nekom *prosudbom*. To nikad nije znanje već angažirana procjena, dobrovoljni čin, a on uvijek ima oblik “suda” (da ili ne) koji mora vršiti moć kontrole i orijentacije *nad* tom parlamentarnom demokracijom. Ali s točke gledišta čisto političkog odlučivanja, ta značajna moć uvijek ostaje “u moći”. I u nevidljivim granicama. Ona ne postoji ni izvana ni iznutra. Smještena je izvan statutarne predstavljenosti, ali to izvan može se prepoznati kao *neovisno javno mnijenje* samo u parlamentarnim demokracijama i predstavničkim strukturama: *u cilju mogućeg glasa* i intervenciji *u* ili *na* predstavnike. Paradigmatski trenutak: Cahiers de Doléances⁵. Kao područje mogućeg elektorata, javno mnijenje je skup građana pozvanih na *odlučivanje, putem prosudbe*, o temama koje su u kompetenciji pravnih predstavnika, *ali također* i o temama koje im barem prividno izmiču u zonu koja se danas ubrzano širi i diferencira, postavljajući na taj način teška pitanja: o aktualnom funkcioniranju liberalne demokracije, ako ne i o njezinim načelima. Prisjetite se manifestacija za “privatnu školu”, “koordinacija” studenata ili medicinskih sestara, rasprava oko “RU 486”⁶, o SIDI, toksikomaniji ili prezervativima, pa čak i o Scorseseovu filmu⁷ (ovdje govorim o govoru, izjavi ili manifestaciji, tom elementu mnijenja, a ne o bombama određenim da tome stanu na kraj). Ali sve ono što ne spada u red prosudbi, odlučivanja i posebice predstavljanja, *u isto vrijeme* izmiče i

aktualnim demokratskim institucijama i javnom mnijenju kao takvom. Taj je par spojen mogućnošću evaluacije u obliku *prosudbe koja odlučuje* (da ili ne) i vrši se u *predstavljanju*. Anketiranja javnog mnijenja pokušavaju umaknuti tom zakonu nadilazeći izborne teme i trenutačno političke odluke, s jedne strane, a s druge radije množeći procjene u postocima (više ili manje) nego alternative (da ili ne). Ali diskurs se tiče javnog mnijenja *kao takvog* samo ako unaprijed prelazi i u zakonodavnu raspravu i ako "više ili manje" najavljuje "da ili ne". Što tada postaje ta rezerva iskustva, procjene ili čak determinacije ("načini", "ukusi", "običaji") koja ne počiva na prosudbi (da ili ne) ili na predavljanju, u svim značenjima riječi? Upravo tu možemo zapitati autoritet mnijenja - ne u njegovu sadržaju, već u obliku predizbornih prosudbi - pa čak i razliku privatno/javno, čijoj će strogoj podjeli uvijek prijetiti jezik, samo on, od najmanje oznake. Koji javni prostor, pa dakle i politički, napraviti za takav tip pitanja?

"Vlada mnijenja" može se poslužiti mnijenjem, izmisliti ga ili pozivati protiv uspostavljenih predstavnika. Ali to se može učiniti samo u demokraciji koja je barem formalna. Narodna diktatura ili totalitarni režim nisu vlade mnijenja (a ono što se danas rađa u SSSR-u možda je jednostavno javno mnijenje). Novi načini da bi se "održalo u toku", da bi se uhvatio puls mnijenja u nekom gotovo dnevnom ritmu autoriziraju i prisiljavaju određenu vlast (na primjer šefa države ili čak demokratske vlade) da vodi računa o evoluciji prije i izvan njezina izražavanja u parlamentu, u strankama i sindikatima, da primijeti promjene većine prije izbora ili čak prije referenduma. Nije da je mnijenje amorfni rezervoar divlje spontanosti koja bi prelazila granice organizacija (stranaka, sindikata itd.). Ni pasivne ni aktiv-

ne nedavne “koordinacije” studenata ili medicinskih sestara nisu ništa više bile “izmanipulirane” nego što su proizlazile iz neorganizirane spontanosti. Potrebne su, dakle, druge kategorije za vođenje analize – i političke akcije – iznad te skupne alternative. Isto je i s odnosima s institucijama, a posebno s tiskom: javno mnijenje *se ne izražava*, ako pod tim podrazumijevamo da postoji u nekom unutarnjem sudu savjesti *prije* no što se izrazi na svjetlu dana, kao takvo, u svojoj fenomenalnosti. Ono *jest* fenomenalno. Ono nije ništa više *proizvedeno* ili *oblikovano*, čak niti *pod utjecajem* ili *usmjereno*, no što ga jednostavno *promišlja* ili *predstavlja* tisak. Te naivne ili grube interpretacije ukorijenjene su u snažnim filozofskim diskursima. Staviti odgovornost na kušnju, ne znači li to prije svega pokušaj da je iznova promislimo? Filozofska i politička zadaća, teorijska i praktična, teška, ali i opasna zadaća budući da prijeti zadiranjem u sam koncept predstavljanja, u “ideju predstavnika” koju je Rousseau smatrao modernom.⁸ Ali nema li demokrat odgovornost da promisli aksiome ili temelje demokracije? Da ne prestano analizira njezina povijesna određenja, ona koja 1989. možemo odrediti i ona koja ne možemo?

Jer doista se radi o budućnosti demokracije. Dimenzija “javnog” prostora bez sumnje stupa u svoj filozofski modernitet s prosvjetiteljstvom, s Francuskom ili Američkom revolucijom ili diskursima poput Kantova koji *Aufklärung* – napredak prosvjetiteljstva i svjetlosti – povezuje sa slobodom da se um u svim područjima *javno* koristi (iako se um ne svodi na “mnijenje”, koje um isto tako mora kritizirati). U tom postrevolucionarnom modernitetu tehnološko-ekonomska mutacija medija označava još jednu govornu manu. Već od završetka Prvog svjetskog rata, posebno u Njemačkoj, krize koje je radio mogao uvesti u tradi-

cionalni prostor parlamentarne demokracije dale su prostora velikim raspravama (vidi Tönniesovu *Kritiku javnog mnijenja* iz 1922. ili radove C. Schmitta, čiji je utjecaj još živ, citirali ga ili ne, na desnici i na ljevici, u svim analizama javnog prostora, na primjer u Habermasa.⁹ No u to se ovdje ne možemo upustiti i ne zaboravite prisile tiska: one nisu samo kvantitativne već nameću i modele čitljivosti. Svi ulozi o kojima raspravljamo u ovom času koncentriraju se u onom što bih ovdje trebao povjeriti elipsi brzjava. Možemo li u tisku ozbiljno govoriti o tisku? Da i ne, prošvercano). Te rasprave nisu istrošene: pomislite na *trenutačne* međunarodne učinke sutrašnje televizije na javno mnijenje koje smo najprije smatrali nacionalnim. Pomislite na promjene koje uvodi tehnika ispitivanja mnijenja koja doslovno može ići uz televizijski događaj ili, još bolje, proizvesti ga (“Sat istine”!¹⁰). Ta tehnika, naravno, može, poput tiska, dati riječ privatnim manjinama koje su lišene institucionalnog predstavljanja, ispraviti greške i nepravde, ali ta “demokratizacija” nikada, ponovimo to još jednom, ne predstavlja “javno mnijenje” legitimno i bez filtra. “Sloboda tiska” je najdragocjenije dobro demokracije, ali – barem u mjeri u kojoj od toga nismo učinili efektivno pravo u zakonima i običajima – za pitanja koja smo upravo postavili ostaje da se ta temeljna “sloboda” izmisli. *Svaki dan*. Barem. I demokracija skupa s njom.

Koji sustav izmisliti, dakle, kako formalno slobodni tisak ne bi funkcionirao kao cenzura?

Upravo se u poglavlju “O cenzuri” *Društveni ugovor* bavi tom “vrstom zakona” kakav je “sud” javnog mnijenja.¹¹ Ali možemo li ovdje imati povjerenja u opoziciju *forma/sadržaj*? Je li dovoljno dati sadržaj formi kako bi napredovala sloboda tiska, odnosno pravo koje nikad neće ići bez obve-

ze i bez priznavanja slobode “pred tiskom”? Treba sačuvati formalnu strogost, bez koje niti jedno pravo nije pod zaštitom, pa dakle izmisliti i profinjenije načine, različitiije zakonodavstvo, koje bi bilo bolje prilagođeno tehnološko-ekonomskim mutacijama “slobodnog tržišta”. Beskrajna zadaća: ne samo zato što će uvijek trebati učiniti više ili bolje nego zbog *principijelne kontradikcije*. Demokracija mora, naravno, bdjeti da cenzura (u pravnom smislu “kritika koja raspolaže javnom snagom”, kaže Kant¹²) ne osvoji izgubljeni teren. Treba se također boriti protiv učinaka “cenzure” u širem smislu, protiv “nove cenzure”, ako mogu reći, koja prijeti liberalnim društvima, protiv akumulacija, koncentracija, monopola, ukratko, svih kvantitativnih fenomena koji mogu marginalizirati ili svesti na šutnju sve ono što se ne mjeri njihovim mjerilom. Ali isto tako ne možemo *jednostavno* pozivati na pluralizam, širenje, frakcionizam, mobilnost mjesta za filtriranje ili subjekata koji njima raspolažu. Jer društveno-ekonomske sile još uvijek bi mogle zloupotrijebiti te marginalizacije i nedostatak općeg foruma. Kako otvoriti prostor velikim raspravama koji je otvoren većini, a ipak obogaćujući mnoštvo i kvalitetu javnog diskursa, instanciji procjene, “scena” ili prostora vidljivosti itd.? Muka, aporija? Nemoguća i nužna, ta se invencija može najaviti samo polazeći od jednog drugog imperativa: jedinstvo ili “središnjost” demokratskog foruma ne smije se pomiješati s jedinstvom mase, koncentracije, homogenosti ili monopola. Jer, “nova cenzura” je snaga lukavosti, ona kombinira koncentraciju i frakcionalizaciju, akumulaciju i privatizaciju. Ona depolitizira. Osjetljivija u “audiovizualnim medijima”, ta se strahovita logika ne ograničava na njih. Ona djeluje čim neka interpretacija odnosno selektivna evaluacija informira o nekoj “činjenici”. Ne umiče joj ni jedna informacija.

To je preočito u onome što zovemo “kulturnim” tiskom (umjetnosti, književnost, filozofija itd.) i u tim “finim” nadodređenim, nadkodiranim procjenama, koje ne induciraju *trenutačno* javno mnijenje kao politički sud ili izbornu odluku. Svaki put kad neka medijska institucija naređuje tržišne fenomene na masovnoj razini, ona isto tako masivno konfiscira i cenzurira, ona dogmatizira, kakav god bio njezin stvarni eklektizam ili plašt liberalizma, njezine vrline ili mane, plijenila ona ili dosađivala, smatrali je mi profinjnom, vulgarnom ili oboje istovremeno. Kad se jedan jedini sudac, što god mislili o ovom ili onom od njegovih talenata, tu ili tamo vidi prepušten monopolu procjene, filtriranja, iznošenju u javnost, on određuje prodaju u supermarketima kulture. Neko je djelo tada prognano daleko od suda, u noć *gotovo privatnog* ograđenog prostora, ako ne ispunjava uvjete vidljivosti u tom velikom malom zrcalu koje fascinira deformirajući, filtrira i prema sebi okreće toliku energiju, prekida razgovor, navodi tijelo i društveni pogled da se prilagode novoj fiziologiji, i napokon, u inozemstvu projicira posljednje ikone nacionalne kulture. Danas se, u tom razmjeru, neka knjiga mora prodati i, zamislite, pročitati u više od deset tisuća primjeraka ako ne želi biti povjerljiva i *gotovo* privatna prepiska. Rezultat: istraživanja koja se smatraju “teškima”, protivna stereotipiji slike ili naracije, slabo potčinjena normama kulture predstavljanim na taj način “u prosjeku” (u jednini, “mnijenje” uvijek znači “prosjek”) isključena su s pozornice: okultna, lišena *danjeg* svjetla. *Posljedica toga je da ih smatraju* sve “opskurnijim”, “težim”, čak “nečitljivijim” i tako *postaju* ono što se govori da jesu i što se želi da budu: nepristupačna. Ciklus se ubrzava. Što god rekli o kvaliteti naših “kulturnih” medija, je li slučajnost da je naša zemlja u Europi jedna od onih u kojoj se naj-

manje čita? Da su naše knjižnice u strašnom stanju, gotovo sramotnom? I da, to je nerazdvojni problem, škole i sveučilišta, privilegirana mjesta za “stvaranje prosudbi”, prolaze kroz takve teškoće?

Ali nemojmo opet pojednostavljivati. Možda treba računati i s drugim ritmovima i drugim trasama. Možda ne smijemo dopustiti da nas fascinira kvantitativna trenutačnost. Poput škole, i tisak sudjeluje u kvaliteti demokratizacije. Pristup prosjeku često je napredak. Neke novine mogu, ovisno o slučaju, kao najbolje *ili* najgore, naglasiti *ili* razotkriti službene procjene (na primjer one akademskih tijela). Na posljeticu, je li medijska moć ograničena? I nju iz dana u dan procjenjuje publika koja nije uvijek tiha. Heterogena, ona ponekad može samu sebe kritizirati, od jednog do drugog područja svojeg golemog tijela. Ne prosuđujemo li je, uostalom, na duže razdoblje i po kriterijima koji njoj samoj ostaju nerazjašnjeni? Ako pridonosi masovnim uspjesima koje zaboravljamo već slijedećeg mjeseca, ne trči li i ona u zaborav? Neumjesne izbočine koje umiču njezinoj mreži čitljivosti mogu se jednog dana nametnuti bez mogućeg dovođenja u pitanje. Poznato je da za budući put nekog djela važniju ulogu ponekad igra kvaliteta deset čitatelja nego aktualnost deset tisuća kupaca. Što bi naše velike medijske mašinerije učinile od nekog Rimbauda i Lautréamonta, Nietzschea ili Prousta, Kafke ili Joycea iz 1989. godine? Najprije ih je spasila šaka čitalaca (minimalna stopa slušanosti), ali kojih! Možda ova analogija već pati od anakronizma, jer je *unutarnja* priča tih događaja bez sumnje vezana za svoje *izvanjsko* i, negirali to ili ne, za sada već istrošenu strukturu “javnog prostora”. Ali i mala naklada ima svoju šansu: *gotovo* privatna, ona ipak ima pristup javnom prostoru. Između to dvoje nalazi se *samizdat*.¹³ Vodeći računa o nje-

govim ritmovima i kvalitativnim razlikama, poroznost granice između “privatnog” i “javnog” čini se neodređenijom no ikad. Svaki događaj pregovara sa zakonom, kao šverceri i pobunjenici. Prijelaz nikad nije osiguran. Javno mnijenje nije prosjek koji se ne može izračunati, ali u njemu možda postoji nešto što se ne može izračunati. *Ako postoji* to nešto što je jednostavno neizračunljivo, ono se nikad ne *prikazuje*, ne postoji, nikad nije tema neke znanstvene ili filozofske objektivizacije.

Jedini izbor nije dakle koncentracija ili disperzija. Alternativa bi radije bila *unilateralno* ili *multilateralno* u odnosima medija prema “javnosti”, prema “javnostima”. *Odgovornost*, odnosno sloboda *tiska* i *pred* tiskom uvijek će ovisiti o učinkovitosti “prava na *odgovor*” koji građaninu omogućuje da bude više od djelića (privatnog, sve u svemu, i to sve više i više) pasivne i potrošačke “javnosti”, i koje je samim tim neizbježno povrijeđeno. Ima li demokracije bez reciprociteta?

Kako pravu na odgovor dati toliku širinu?

Francuska je jedna od rijetkih zemalja koje priznaju *pravo na ispravljanje* (javnih moći za koje je ono rezervirano) i, šire, *pravo na odgovor*. To je temeljno pravo. Ali možemo ga vršiti (u striktnom pravu, ne govorim o moralu ili politici) samo u vrlo restriktivnim uvjetima. Greška ili falsifikacija, izostavljanje, nasilje u interpretaciji, pojednostavljenje koje zloupotrebljava, retorika insinucije, a također i glupost najčešće ostaju bez javnog i trenutačnog odgovora na radiju, televiziji ili u novinama. I naravno, masovno u knjigama. Čak i kad pravne ili tehničke teškoće unaprijed ne obeshrabruju, odgovor je općenito neutraliziran mjestom, okvirom i kašnjenjem. Dokle god pravo na odgovor ne dobije svu svoju širinu i učinkovitost

(opet beskonačna zadaća), demokracija će isto toliko biti ograničena. Samo u tisku? Naravno, ali tiskak je *danas* posvuda: on (se) u svakom slučaju daje (za) taj dan. On daje svjetlost javnom prostoru, njegovu publicitetu. On daje svjetlost samom danu. *Pravo na odgovor, dakle, jedva da postoji.* Zbog čega tako često hinimo (fikcija *od* demokracije) da ne vidimo nasilje te asimetrije i ono što se u njoj može ili ne može smanjiti? Zbog čega licemjerje, nepriznavanje ili sljepoća pred takvom očiglednošću? Zbog čega je tolika preočiglednost u isto vrijeme jasna kao dan i najmračnija strana demokracija kakve one *sada* jesu?

Budući da dobra volja (nezaobilazna) neće biti dovoljna da promijeni stvari koje više ne ovise o logici jednostavne "savjesti" i pravnom, to jest neadekvatnom konceptu odgovornosti, budući da tehnička sredstva i formalna legalnost (nezaobilazna, ali koja se može usavršiti) neće toj neumjerenosti nikada stati na kraj, budući da, kako se radi o odgovoru i odgovornosti, adresi i destinaciji itd., filozofski koncepti koje smo naslijedili nikad nisu bili dostatni, sjetit ćemo se Francuske revolucije samo ako pozivamo na još neke. Sjećanje obećanja, taj poziv traži novi ton. Nema sumnje da neće biti "revolucionarniji" i da se mora polako razvijati, s onu stranu "revolucionarnog *dana*".¹⁴ Ništa mu ga ne jamči i ne mogu reći više na jednoj stranici.¹⁵

"Još jedan napor".¹⁶

I još nešto, ako dopuštate, isto ono s čim ste mi dali da započnem, *danas*. Dani su već odbrojani: *drugom brzinom* najavljuje se dan u kojem će *dan* završiti. Najavljuje se dan u kojem dan (vidljivost slike i publicitet publike, ali i jedinica dnevnog ritma, ali također i fenomenalnost političkog, ali možda i u isto vrijeme i njegova bit) neće više biti *ratio essendi*, um ili količina teleme-

tateoretskih učinaka o kojima smo upravo govorili.

Je li dan ikad bio mjera svih stvari, kako hini-
mo da mislimo?

U svom prvom izdanju, to mišljenje, jedva se
usuđujem reći ta fikcija, ostaje najpodjeljenija stvar
na svijetu.

BILJEŠKE

* Integralna verzija razgovora (s Olivierom Salvatorijem i
Nicolasom Weillom) objavljenog u skraćenom obliku u
Svijetu Francuske revolucije, br. 1 (mjesečnik, siječanj
1989.).

¹ Usp. Jean-Jacques Rousseau, "Lettre à d'Alembert" (Pi-
smo d'Alembertu), Bibliothèque de la Pléiade, Editions
Gallimard, Paris, 1995., str. 7, *op. prev.*

² Od grčke riječi *ephemeros*: "koji traje jedan dan", *op. prev.*

³ *SOS Racisme*, francuska udruga za borbu protiv rasizma,
op. prev.

⁴ Članak XI. *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* iz
1789. godine glasi: "Slobodan protok misli i mišljenja
jedno je od najvrjednijih prava čovjeka: svatko, dakle,
može slobodno govoriti, pisati, objavljivati, ne isklju-
čujući mogućnost da odgovara za zloupotrebu tih sloboda
u slučajevima koji su određeni zakonom.", *op. prev.*

⁵ Dokument iz 1789., uoči Revolucije, u kojem su skupšti-
ne sazivane za izbor predstavnika općih staleža iznosile
svoje želje i pritužbe, a koje su njihovi predstavnici u
skupštini morali uzeti u obzir, *op. prev.*

⁶ *RU 486*, tableta koja izaziva abortus bez kirurške inter-
vencije, koja je izazvala velike polemike u Francuskoj, *op.*
prev.

⁷ Derrida misli na film *Posljednje Kristovo iskušenje* (1988.)
Martina Scorsesea, koji je pobudio prosvjede diljem
Francuske i čak provocirao bombaški napad na kino u
Latinskoj četvrti Pariza, *op. prev.*

⁸ Usp. J. J. Rousseau, *Društveni ugovor*, knjiga III., pog. XV.
(O zastupnicima ili predstavnicima), Školska knjiga, Za-
greb, 1978., str. 149, *op. prev.*

⁹ Usp. J. Derrida, "The Politics of Friendship" (prev. G.
Motzkin), *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no. 11, str.
632-645, *op. prev.*

- ¹⁰ Politička emisija koja je u vrijeme pisanja ove knjige prikazivana na francuskoj televiziji, *op. prev.*
- ¹¹ Usp. J. J. Rousseau, *Društveni ugovor*, knjiga IV., pog. VII. (O cenzuri), Školska knjiga, Zagreb, 1978., str. 168-169, *op. prev.*
- ¹² U spisu *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793.), *op. prev.*
- ¹³ Samizdat: ruska riječ za "vlastito izdanje". U općem smislu označava sva sredstva potrebna za distribuiranje djela zabranjenih od cenzure, *op. prev.*
- ¹⁴ Tijekom Francuske revolucije obilježavani su "revolucionarni dani" da bi označili, slavili i obnavljali Revoluciju, *op. prev.*
- ¹⁵ Derrida ovdje aludira na dogovor s urednicima *Le Monde de la Révolution française*, prema kojem njegov tekst ne bi opsegom smio prelaziti jednu novinsku stranicu, *op. prev.*
- ¹⁶ Derrida ovdje, čini se, aludira na Markiza de Sadea, odnosno na naslov petog (od sedam) dijaloga ("Francuzi, još jedan napor ako želite biti republikanci") koji čine njegovo djelo *Filozofija u budoaru* (no taj je izričaj moguće pronaći i na nizu drugih mjesta u de Sadeovu djelu), *op. prev.*

Biblioteka STUDIJE, knjiga 1.

Jacques Derrida: DRUGI SMJER

Urednici:

Zdenko Zeman
Marko Zlomislić

Recenzenti:

Cvjetko Milanja
Ivan Rogić

Nakladnik:

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar

Lektura:

Mirna Murati

Korektura:

Josip Burušić

Grafički i tehnički urednik & korice:

Zlatko Rebernjak

Kompjutorska priprema:

TERCIJA, Zagreb

Tisak:

M.A.K.-GOLDEN, Zagreb

Naklada:

1000 primjeraka