
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 zauzumlje 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 kontinenata 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 međuodnose 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 drugim 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, uzimajući 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 reaproprijaciju 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 nacrtnu, 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-
hovah 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 phéno-
mène*, PUF, Paris, 1967.; *L’ écriture et la différence*, Seuil, Pa-
ris, 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.; *Passions, 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-Nehajev, 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 tijekove 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 “brzjavu” od deset točaka koje bi trebale podsjetiti Fukuyamu da liberalna demokracija i tržišno gospodarstvo nisu stvorili ni približno savršen svijet, niti je čovječanstvo 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 očajanja 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 pronalazanja 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.