
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 prijeđem 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, pozorno *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.

Osvješčivanje, 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 njega, 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 kartezijsko-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 proturječnih 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 poslijetku 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 monsturoznih 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 prijeti “idealnosti” kapitala: našeg “idealnog kapitala”, kaže Valéry. Idealnost proizlazi iz onoga što se u samoj kapitalizaciji obez-graničuje, prelazi granice osjetljive empiričnosti ili partikularnosti uopće, da bi se otvorilo prema beskonačnom i dalo mjesta univerzalnom. Maksimalna maksimalnosti 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 prijeti 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 smjekom, 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 gostoprimstva 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 *Mallo-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 napa 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 prijeto 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 pristupanje civiliziranom životu od egzotičnih naroda, prijeto 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.*