

Drugi rt¹

Spomini, odgovori in odgovornosti

Ali lahko staremu imenu Evrope pripišemo kulturno identiteto? Kadar se sprašujemo po genealogiji ali prihodnosti takšne identitete, paradoks aksioma ne dopušča več, da bi ga pozabili: *kulturi je lastno, da ni identična sama s seboj* – in da je treba reči “jaz” ali “mi” v nasprotju *s seboj*. To velja za vsako identifikacijo: ni odnosa do sebe, ki ne bi bil kultura samega sebe kot notranja razlika in izkušnja drugega. Naj bi Evropa bila preprost primer ali eksemplarična možnost tega zakona? Ali smo bolj zvesti dediščini neke kulture, če negujemo razliko do sebe (*s seboj*), ali tako, da se oprimemo identitete, v kateri se ta razlika ohranja *zbrana*? To vprašanje ima kar najbolj zaskrbljujoče učinke na politike kulturne identitete.

ZEMLJEPIS DUHA

Valéry v *Veličini in dekadenci Evrope (Grandeur et décadence de l'Europe)* izziva namišljenega sogovornika, hkrati domačega in še neznanega. V nekakšnem nagovoru mu vrže besedo: “*DANES*”, napisano z veliki tiskanimi črkami, in v njej je izziv: “*No torej, kaj boste naredili? Kaj boste naredili DANES?*” Zakaj te velike tiskane črke? To, o čemer težko razmišljamo in kar danes težko naredimo za Evropo, iztrgano samo-identifikaciji kot ponavljanju same sebe, je enkratnost tega danes,

¹ Besedilo je prevod teksta *L'autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités*, ki je izšel v časopisu *Liber, Revue européenne des livres*, št. 5, oktobra 1990. Gre za časopis, ki, kot pravi Derrida neke drugje, “skuša ubežati pravilo, kajti na nenavaden način je istočasno inseriran v druge evropske časopise (*Frankfurter Allgemeine Zeitung, l'Indice, El País, le Monde*) in istočasno v štiri jezike”. Tekst je nastal na podlagi avtorjevega prispevka za kolokvij *Evropska kulturna identiteta, ki je potekal spomladi leta 1990 v Torinu in mu je predsedoval italijanski filozof Gianni Vattimo. Leto zatem je z enakim naslovom izšla pri*

založbi Minuit daljša različica teksta, objavljenega v *Liber*, ki mu je Derrida pridružil še krajši intervju *Odložena demokracija (La démocratie ajournée)*. Časopis za kritiko znanosti je objavil recenzijo te knjige (št. 142-43) in prevod intervjua (št. 144-45). (Op. ur.)

² *Cap* iz naslova, katerega etimologijo in iz nje izhajajočo večpomenskost Derrida tu pojasnjuje, je v nadaljevanju glede na kontekst in avtorjev poudarek slovenjen z enim od navedenih pomenov, največkrat kot *rt* ali kot *smer*. Na nekatere besede v nadaljevanju besedila, ki v francoščini ohranjajo etimološko povezavo z latinskim *caput* in jih prevod ni ohranil, je opozorjeno z navedkom izvirnika. (Op. prev.)

nekakšnega nenavadnega nastopa Evrope. Ali je kak povsem nov evropski "danes", katerega novost ni podobna temu, kar imenujejo – program je znan in je med najnesrečnejšimi – "nova Evropa"? Pasti tega tipa niso pasti govornice in srečujemo jih na vsakem koraku. Ali torej obstaja neki evropski "danes" onstran izčrpanih, izčrpujočih, a nepozabnih programov *evrocentrizma* in *anti-evrocentrizma*? "Danes" si ne želimo več niti prvega niti drugega. Za katero "kulturno identiteto" onstran teh predobro znanih matric moramo torej odgovarjati? Pred kom, pred katerim spominom, za katero obljubo? In ali je "kulturna identiteta" dobro izbrana beseda za ta "danes"?

Naslov je *rt (cap)*, glava poglavja, kar je na čelu. "*Drugi rt*" najprej spomni na navigacijsko govorico. Na morju ali v zraku se plovilo usmeri (*fait cap*): na primer proti drugi celini, proti začrtanemu cilju. Smer lahko tudi spremenimo ("*changer le cap*"). Beseda (*caput, capitis*), ki pomeni glavo ali ekstremni del ekstremitete, cilj in konec, končno, poslednje, končino, *eshatološko* nasploh, v navigaciji označuje pol, konec, *telos* usmerjenega, urejenega, preračunanega gibanja:² najpogosteje od nekoga, saj je najpogosteje *človek* tisti, ki odloča o smeri, o naprej moleči konici, ki je on sam, kljun na čelu ladje ali letala, ki ga pilotira. *Kapitan* ukazuje posadki, on ima v rokah krmilo in ročico, on je *na čelu* posadke in strojev.

"Drugi *rt*" bi lahko namigoval, da obstaja druga smer ali da je treba spremeniti cilj (včasih z zamenjavo kapitana, zaradi starosti ali spola), vendar tudi, da se spomnimo drugega rta, *na drugi rt*. *Rt* ni le naš, ampak je tudi *rt drugega*, pred katerim moramo odgovarjati in ki morda zarisuje pogoj identitete, ki ni uničevalski egocentrizem – sebe in drugega. Toda onstran *našega rta* moramo imeti v mislih ne le *drugi rt* in predvsem *rt drugega*, temveč tudi *drugo rta*, v odnosu identitete do drugega, ki se ne pokorava več obliki, znaku ali logiki rta niti *proti-rta* – ali obglavljenja. Četudi je naslov *rt* ali glava poglavja, me je naslov tega razmišljanja usmeril bolj proti drugemu rta. V njem razbiram, kar je mogoče izpeljati iz slovnice in skladnje rta, iz razlike v spolu, se pravi tudi iz kapitala (*le capital*) in prestolnice (*la capitale*). Kako lahko neka kulturna identiteta odgovorno – do sebe, do drugega in pred drugim – odgovarja na dvojno vprašanje kapitala in prestolnice?

V "danes", ki ga Valéry piše z velikimi tiskanimi črkami, se Evropa nahaja v trenutku svoje zgodovine (če sploh ima kakšno, ki jo je mogoče identificirati), zgodovine svoje kulture (če se v spominu nase sploh lahko identificira in odgovarja zase), v katerem se zdi vprašanje rta neizogibno – in to ne le zaradi vsega, kar se je minule mesece pospešeno dogajalo na Vzhodu ali v sredini Evrope. To vprašanje se zdi tako staro kot Evropa sama, toda izkušnja *drugega rta (l'autre cap)* ali drugega

samega rta (l'autre du cap) se zastavlja na nov način, ki ni "nov kot zmeraj", ampak novo nov. Kaj pa, če je bilo to, Evropa, odprtost neki razsrediščeni zgodovini, v kateri je sprememba smeri, odnos z drugim rtom ali z drugim rta občuten kot zmeraj mogoč? Odprtost in neizključnost, za kateri naj bi bila Evropa na neki način odgovorna? Zgodovina neke kulture brezdvoma predpostavlja smer, ki jo je mogoče identificirati, neki *telos*, okoli katerega se združujejo gibanje, spomin in obeti, pa četudi kot razlika *s seboj*. Toda zgodovina predpostavlja tudi, da smer ni dana vnaprej in enkrat za vselej. Enkratnost drugega "danes" mora biti pričakovana kot nekaj, česar ni mogoče anticipirati, obvladati, identificirati, kot nekaj, o čemer še nimamo spomina. Naš stari spomin nam kljub temu pripoveduje, da je treba smer tudi anticipirati in varovati, kajti motiviran z neanticipabilnim ali povsem novim – kar lahko postane tudi slogan – se lahko povrne fantom najslabšega, ki smo ga že identificirali. Biti moramo nezaupljivi torej *tako* do ponavljajočega se spomina *kot tudi* do ireduktibilne novosti.

Evropo maje potres s tako problematičnimi imeni, kot so *perestrojka*, *demokratizacija*, ponovno združevanje, vstop v *tržno ekonomijo*, dostop do političnega in ekonomskega liberalizma. To tresenje tal po definiciji ne priznava meja. S ponovno zastavitvijo vprašanja evropske kulturne identitete opozarja na tisto, kar je Evropo *zmeraj* istovetilo z rtom. Od zmeraj, in ta "zmeraj" pove nekaj o vseh današnjih dneh v spominu Evrope, v spominu nase kot evropske kulture. Evropa se je v svoji geografiji in v tem, kar so pogosto, tako kot na primer Husserl, imenovali njena *duhovna geografija*, istovetila z rtom, z izhodiščem za odkritje, izum in kolonizacijo, *bodisi* kot štrlina celine, na zahodu ali jugu, *bodisi* kot samo središče tega jezika v obliki rta, Evropa sredine, stisnjena, zbrana v svojem spominu, komprimirana kot grško-germanska os, v središču središča rta.

Evropa ni le zemljepisni rt, ki si je zmeraj nadeval podobo ali obliko duhovnega rta, hkrati kot načrta, naloge ali neskončne, se pravi univerzalne ideje, spomina nase, ki se zbira in akumulira, se kapitalizira v sebi in zase. Svojo podobo, svoj obraz, svojo obliko in svoj kraj, svoje dogodevanje, z naprej štrlečo konico – falusa, če hočete – je zamenjala za svetovno civilizacijo ali človeško kulturo nasploh. Ideja eksemplarične naprej štrleče konice je ideja evropske ideje, njen *eidōs*, hkrati kot *archē* – ideja začetka, vendar tudi poveljevanja (končina kot glava, kraj povzemajočega spomina in odločanja, kapitan) in kot *telos*, konec, meja, ki sklene, na koncu izvršitve, na kraju izpolnitve. Konica je hkrati začetek in konec, deli se kot začetek in konec. To je kraj, od *koder* in *glede* na katerega se vse dogaja. Evropa neguje svojo lastno identiteto v podobi rta, v biti za sebe svoje lastne razlike kot razlike *s seboj*.

RT DRUGEGA, DRUGO RTA

Zdi se, da je stara Evropa, kar zadeva lastno identifikacijo, izčrpala možnosti diskurza in protidiskurza. Morda imajo oblikovanje, uveljavljanje, prisotnost identitete same po sebi (nacionalne ali ne, kulturne ali ne – toda identifikacija ni nikoli naravna) zmeraj kapitalno obliko ladijskega kljuna: naprej štrleča konica in kapitalizirajoča rezerva. Od Hegla do Valéryja, od Husserla do Heideggera je ta *tradicionalna* govornica, kljub razlikam, ki ločijo te velike zglede, *moderna*. Izvira iz časa, ko se Evropa uzre na *horizontu*, od njenega konca (horizont je po grško meja), odkar je njen konec skorajšnji. Kot eksemplarna in eksemplarištična, je to že *tradicionalni diskurz moderne*, ki je zaradi tega priokusa konca, če ne celo smrti, tudi govornica anamneze.

Toda prav za ta diskurz moderne tradicije moramo odgovarjati. Kapitalizirajoči spomin, ki ga ohranjamo nanjo, je tudi odgovornost za to zapuščino. Nismo je izbrali, vsiljuje se nam tem bolj imperativno, ker je jezik našega jezika. Kako odgovoriti? Kako sprejeti protislovno odgovornost, ki nas vpisuje v neke vrste *double bind*: prevzeti vlogo varuhov neke ideje o Evropi, neke *različnosti* Evrope, ki je prav v tem, da se ne zapira v lastno identiteto in v zglednem napredovanju k tistemu, kar ni ona, k drugemu rtu ali rtu drugega, ali celo, in to je nemara nekaj povsem drugega, drugemu rta, kar bi pomenilo preseganje te moderne tradicije, drugo strukturo obale, drug breg? Mar naj bi pošteno odgovarjati *za* ta spomin in torej dosledno odgovoriti *na* to dvojno zapoved pomenilo ponavljati ali prekiniti, nadaljevati ali nasprotovati? Ali nemara poskusiti iznajti *drugo* gesto, ki spomin predpostavlja prav za določitev identitete, izhajajoč iz drugosti, drugega rta in drugega rta (*l'autre cap et l'autre du cap*), iz povsem drugega brega? Ta hipoteza ni le klic v smeri ali, od koder se to kaže kot protislovno in nemogoče. Ne, to se dogaja zdaj. Ne da bi bil dan, ta dogodek nastopa kot tisto, kar prihaja, se išče ali se obeta *danes*, v Evropi, kot danes neke Evrope, katere meje niso določene, še ime ne, saj Evropa v tem smislu ni drugega kot paleonim. Če se danes kaj dogaja, se dogaja tam, v tem dejanju spomina, ki je izdaja reda kapitala za zvestobo drugemu rtu in drugemu rta. In to se napoveduje v trenutku, za katerega beseda *kriza*, kriza Evrope ali kriza duha, morda ni več ustrezna.

Samozavedanje, *Selbstbesinnung*, ponovno prisvajanje kulturne identitete kot kapitalnega diskurza, se je v tradiciji moderne razgrnilo kot trenutek, ki so ga poimenovali kriza, trenutek odločitve, trenutek *krinein*, hip še nemogoče in pritažene, skorajšnje in preteče odločitve.

Kriza Evrope kot kriza duha, pravijo vsi, v trenutku, ko se zarisujejo meje, obrisi, *eidōs*, konci in razmejitve, končnost

Evrope, se pravi v trenutku, ko je zaloga idioma, kapital neskončnosti in občosti v nevarnosti. Ta kritični trenutek lahko dobi različne oblike. Kljub hudim razlikam označujejo vse isto analogijo. Bila je oblika heglovskega momenta, ko se evropski diskurz uglasi z vračanjem duha k sebi v absolutnem vedenju, s tistim koncem zgodovine, ki danes omogoča klepetavo zgovornost nekega svetovalca Bele hiše, ki medijsko hrupno razglašča omenjeni konec, češ da postaja evropski model tržne ekonomije, parlamentarnih in kapitalističnih demokracij univerzalno priznan model in se vse države – nacije planeta pripravljajo, da se nam pridružijo v moštvu na čelu, na konici napredka.

Bila je tudi husserlovska oblika “krize evropskih znanosti”, ali “krize evropskega človeštva”: teleologijo, ki usmerja zgodovino te krize, vodi ideja transcendentale skupnosti, se pravi subjektivnost nekega “mi”, katerega zgledna figura je Evropa. Od nastanka filozofije naj bi prav ona kazala smer.

V istem trenutku – in to kakšnem trenutku – leta 1935-1936 pa se je zgodil tudi heideggrovski diskurz, ki obžaluje *Ent-machtung* duha, se pravi odstavitev Zahoda, in ki, kljub njegovemu nasprotovanju kartezijansko-husserlovskemu transcendentalnemu objektivno-subjektivizmu, nič manj ne kliče k razmišljanju o nevarnosti kot nevarnosti *duha*, duha kot zahodno-evropske zadeve, v zatiranem središču, v evropski *Mitte*, med Ameriko in Rusijo.

V istem trenutku, med dvema vojnama, Valéry definira krizo duha kot krizo evropske identitete. Valéry je sredozemski duh. Zaradi tiste besede “kapital”, ki me počasi pelje proti najbolj oklevajoči, trepetajoči, ločeni točki, hkrati nedoločljivi in določeni točki, jaz, ki prihajam iz Alžirije, z druge obale, če ne z drugega rta (z obale, ki ni niti francoska niti evropska, ne romanska ne krščanska), poudarjam, da je njegov opus delo Evropejca grško-rimskega Sredozemlja, ki mu je Italija domača tako po rojstvu kot po smrti. Beseda “kapital” kapitalizira v istem telesu idioma, če lahko tako rečem, dve vrsti vprašanj, *vprašanje z dvema spoloma (deux genres de questions, une question à deux genres)*.

KAPITAL, PRESTOLNICA

1. Vprašanje prestolnice (*la capitale*). Ali odslej obstaja vsaj simboličen kraj za evropsko kulturno prestolnico, te Evrope, ki se je dolgo pojmovala kot prestolnica človeštva ali planeta in ki se tej vlogi, kot verjamejo mnogi, ne bo odrekla, dokler bo zgodba o planetarizaciji evropskega modela količkaj verjetna? Uradne prestolnice evropske kulture seveda ne bo. Vprašanje torej napeljuje na boje za kulturno hegemonijo. S pomočjo

prevladujoče moči nekaj idiomov, nekaterih industrij kulture, s pomočjo izrednega naraščanja novih medijev, časopisov in založb, prek Univerze, s pomočjo tehno-znanstvenih oblasti, so se začele strahovite vojne, na nove načine, v položaju, ki se naglo spreminja in kjer se centralizatorski nagibi ne izražajo vedno prek države (previdno lahko celo upamo, da nam v nekaterih primerih stare državne strukture pomagajo v boju proti zasebnim in transnacionalnim imperijem).

Prav ob upoštevanju novosti teh oblik kulturne prevlade, pa tudi geografsko političnih polj, ki se ponujajo pohlepu od perestrojke naprej, od uničenja berlinskega zidu, od časa tako imenovanih demokratičnih gibanj in vseh drugih tokov, ki preplavljajo Evropo, moramo vprašanje hegemonске centralnosti ponovno obdelati znotraj problematike, ki so jo preoblikovale tehno-znanstvene in ekonomske danosti na področju produkcije, prenosa, struktur in samih učinkov diskurzov, v katerih skušamo formalizirati to problematiko: zadevajo tudi obličje teh, ki te diskurze proizvajajo ali zastopajo – te, ki smo jih nekoč imenovali intelektualci.

Evropska kulturna identiteta se ne more razpršiti v množico idiomov ali majhnih ljubosumnih in neprevedljivih nacionalizmov; ne sme se odreči velikim prevodnim in komunikacijskim avenijam, torej avenijam mediatizacije. Prav tako pa ne sme sprejeti hegemonstva neke prestolnice, ki s pomočjo transevropskih kulturnih aparatov, državnih ali ne, nadzira, uniformira, normalizira, podrejšajoč diskurze in umetniške prakse situumljivosti, filozofskim ali estetskim normam, kanalom učinkovite in takojšnje komunikacije, raziskavam odstotkov občinstva ali komercialne rentabilnosti, ki s ponovnim vzpostavljanjem lahkih, demagoških in vnovčljivih konsenzov s pomočjo mobilnih medijskih mrež, povsod navzočih in izredno hitrih, v trenutku prestopijo vse meje in namestijo medijsko centralo v novem imperiju, kjerkoli in kadarkoli. *Remote control*, kot v angleščini pravimo za TV, daljinsko vodena povsodnost, malone takojšnja in absolutna. Kulturne prestolnice odslej ni več potrebno vezati na geografsko politično, vprašanje prestolnice pa kljub temu ostaja nedotaknjeno in tem bolj pereče.

In toliko hujše protislovje: tako imenovana demokratična gibanja se v veliki meri širijo prav *na račun* te nove tehno-medijske sile, tega naglega in neustavljivega kroženja podob, idej, modelov in diskurzov. Medijske avenije se odpirajo v imenu svobodne razprave, ki meri na konsenz, v imenu neke določene demokracije. O boju proti njim, zato da bi jih parcelizirali, marginalizirali, zapirali, prepovedovali in trgali, ni govora. Toda tudi tu, tako kot drugod, ukaz ostaja dvojen in protisloven: treba je paziti, da se centralizatorska avtoriteta ne bi obnovila, ne da bi pri tem manjšinske razlike, neprevedljive

idialekte, nacionalistična nasprotja, šovinizme idioma negovali zaradi njih samih. Odgovornost je v tem, da se ne odpovemo nobenemu od teh dveh imperativov. Izumiti je torej treba diskurze, politično institucionalne prakse, ki bodo imele vpisano zavezništvo dveh pogodb: prestolnica in drugo prestolnice. Vzpostaviti odgovornost, ki bi odgovarjala za in na oba protislovna ukaza, se resda zdi nemogoče. Toda prav tako je res, da ni odgovornosti, ki ne bi bila izkušnja nemogočega. Kadar se kaka odgovornost izvaja v redu možnega, sledi pobočju, izvaja program. Ne izhaja več iz praktičnega uma ali odločitve: postajati začne neodgovorna. Če pustimo ob strani vsa posredovanja, je moč reči, da mora evropska kulturna identiteta kot identifikacija nasploh, če naj bo enaka *sebi in svojemu drugemu*, v skladu z lastno čezmerno različnostjo "s seboj", pripadati tej izkušnji nemogočega.

V skladu s katero novo topologijo naj bi se danes zastavljalo vprašanje vsaj simboličnega kraja evropske kulturne prestolnice, kraja, ki ne bi bil niti politično-državno-parlamentaren niti center ekonomskega ali administrativnega odločanja, niti določen s svojo zemljepisno središčno lego, z velikostjo letališča ali zmogljivostmi hotelske infrastrukture po meri volumna Evropskega parlamenta (spomnimo se znamenitega tekmovanja med Brusljem in Strasburgom)? Hipoteza te prestolnice zmeraj zadeva jezik, ne le prevlado enega nacionalnega jezika ali idioma, temveč prevlado koncepta jezika ali govorice, idejo idioma, ki jo je treba uresničiti.

Podčrtajmo splošnost, ne da bi navajali kakršenkoli primer: znotraj te strategije, ki skuša kulturno identiteto urediti okoli prestolnice, ki je še toliko močnejša, ker je mobilna, evropska v hiper- ali supra-nacionalnem smislu, nacionalne hegemonije niso nikoli zahtevali v imenu empirične superiornosti, se pravi v imenu preproste posebnosti, ampak (in prav zato je nacionalizem, nacionalno uveljavljanje kot filozofem) v imenu privilegija glede odgovornosti in spomina na univerzalno, torej na transnacionalno ali transevropsko in končno transcendentalno, v imenu "tem bolj nacionalno, ker je evropsko, tem bolj evropsko, ker je transevropsko, kozmopolitsko in internacionalno". Po logiki tega "kapitalističnega" diskurza naj bi bilo takemu narodu ali idiomu lastno, da je smer za Evropo; Evropi pa naj bi bilo lastno, da je smer za obče bistvo človeštva. Ker govorim francosko in da ne bi sprožil kakršnekoli mednarodnega *polemos*, navajam skupno govorico vseh večin Republike Francije. Za Francijo, se pravi za Pariz, za Pariz vseh revolucij in za današnji Pariz, vse zahtevajo vlogo avantgarde, na primer glede ideje demokratske kulture, se pravi svobodne kulture, kulture, utemeljene na ideji človekovih pravic, ki naj bi jih, pa naj danes trdijo Angleži, kar hočejo, izumili v Franciji, človekovih

pravic, med katerimi je tudi "svoboda mišljenja", kar pomeni, še enkrat navajam Valéryjevo *Svobodo duha*, "svobodo objavljanja" ali "svobodo poučevanja".

Uradni dokument, ki prihaja iz zunanjega ministrstva (Državni sekretariat za mednarodne kulturne odnose) v trenutku, ko naj bi na prepričljiv način definirali "evropsko kulturno zgradbo", izpiše stavek s Kongresa o evropskem kulturnem prostoru (Stuttgart, 18. junij 1988), ki povezuje motive osvajanja, uveljavljanja in duha, "Duha", ki je med drugim, poleg "Brite" in "Race" (angleška beseda, ki pomeni tudi "tekmovanje" in "konkurenco"), tudi naslov, ime enega izmed programov tehnološkega razvoja Evropske skupnosti: "*Ni politične ambicije brez predhodnega osvajanja duhov: zatorej mora biti kultura tista, ki mora uveljaviti občutek enotnosti, evropske solidarnosti.*" Besedilo omenja tudi "odločilno vlogo" Francije v "kolektivnem ozavedenju" in navaja sporočilo ministrskega sveta, ki ugotavlja, da "francoska kultura" "poučuje druge, naj gledajo na Francijo kot na ustvarjalno deželo, ki pomaga pri izgrajevanju sodobnosti" in natančneje (podčrtujem besedišče odgovora, odgovornosti in danes): "*Le-ta (Francija in francoska kultura) daje odgovore prav za danes, in to je tisto, kar od nje pričakujemo.*" Francoska kulturna identiteta naj bi bila torej *odgovorna* za evropski danes, s tem pa kot zmeraj tudi za transevropskega, zunajevropskega. Isto besedilo opozarja tudi, da mora Francija "*ohraniti svoj avantgardni položaj*". Avantgarda je zelo lepa beseda, če jo omejimo na njeno strateško-vojaško kodo ali ne: združuje podobo premca, falične štrline, ki moli naprej kot kljun, kot pero, kljun peresa, je potemtakem podoba rta in *garde*, spomina, ponovnega zbiranja, odgovornosti gardista, še posebej če gre za ohranitev, "konservacijo", kot pravi to uradno besedilo, "avantgardnega položaja". Gre seveda za državni diskurz, vendar čuječnosti ne gre namenjati samo njim. Tudi evropski projekti za najboljšimi namerami, izrecno pluralistični, demokratični in tolerantni, lahko v tej lepi tekmi za "osvojitve duhov" podležejo skušnjavi vsiljevanja homogenosti enega medija, norm razprave, diskurzivnih modelov.

To se lahko zgodi preko konzorcijev časopisov, revij, mogočnih evropskih založniških hiš (projekti, ki se danes množijo, kar je dobro, seveda če se naša pozornost ne uspava; naučiti se moramo odkrivati nove oblike prevzema kulturne oblasti, da bi se jim lahko uprli). To se prevaja tudi preko novega univerzitetnega prostora in predvsem preko filozofskega diskurza, ki se z navideznim zavzemanjem za transparentnost ("transparentnost" je poleg "konsenza" ena ključnih besed "kulturnega" diskurza, ki sem ga pravkar navajal) in soglasnost demokratične razprave, komunikacije v javnosti, "komunikacijskega delovanja" nagiba k produkciji modela govornice, ki

ustreza tej komunikaciji. Na ta način se utegne tudi nagibati k reduciranju, diskreditiranju, dvomu ali celo k zatiranju vsega, kar v praksi ali teoriji zapleta, pregiba, na novo določa ali celo izprašuje ta model ali to idejo govornice. Pomislimo na nekatere retorične norme, ki obvladujejo analitično filozofijo, ali na to, kar v Frankfurtu imenujejo "transcendentalna pragmatika". Ti modeli so tudi modeli institucionalnih oblasti, ki niso omejene na Anglijo ali Zahodno Nemčijo.

Gre torej za skupni prostor, za nekakšen dogovor tiska, založništva, medijev in univerze, filozofije univerze in filozofije na univerzi.

2. To vprašanje *prestolnice* se lahko naveže na novo vprašanje *kapitala*. Zahteva namreč kulturo, ki izumlja drug način branja in analiziranja *Kapitala*, Marxove knjige, in kapitala nasploh, pri čemer se je treba izogniti tako grozljivi totalitarni dogmatiki, ki so se ji nekateri med nami znali upirati vse do zdaj, kot tudi protidogmatizmu, ki se danes vgrajuje na levici in na desnici, in gre celo tako daleč, da izganja besedo "kapital", pa tudi kritiko nekaterih učinkov kapitala kot diaboličnih ostankov nekdanje ortodoksije. Treba je imeti pogum in bistrost za *ново* kritiko *novih* učinkov kapitala (v še neznanih tehnosocialnih strukturah). Ta odgovornost pade; *nas doleti*, najprej pa doseže tiste, ki niso nikoli popustili pred marksističnim zastraševanjem. Kot beseda "*cap*", kot besedi "kultura" (iz "kolo" kot "kolonija", "kolonizacija") in "civilizacija", je tudi beseda "kapital" latinskega izvora. Akumulacija organizira večpomenskost okoli osrednje zaloge (tudi same kapitalne) nekega idioma. Omenjanje jezika, v katerem pišem, opozarja na tale zastavek: vprašanje idiomov in prevoda, filozofije prevajanja, ki bo prevladala v Evropi in ki se bo morala izogibati tako nacionalističnim nestrpnostim jezikovnega razlikovanja na eni strani kot na drugi nasilni homogenizaciji jezikov, nevtralnosti prevajalskega medija, navidezno transparentnega, metalingvističnega, občega.

VSI KAPITALI, KI SI JIH LAHKO ZAMISLIMO

Svoboda duha je izšla leta 1939, na predvečer vojne. Valéry je opozoril na neposredno grožnjo potresa, ki tega, kar imenujemo Evropa, ne bo le raztreščil, temveč bo Evropo uničil prav v imenu tiste ideje o Evropi, ki ji je skušala zagotoviti hegemonijo. To, kar imenujemo zahodne demokracije, pa je po drugi strani v imenu neke druge ideje o Evropi preprečilo določeno poenotenje celine tako, da je uničilo nacizem, ki se je za kratek, a odločilen čas združil s Sovjetsko zvezo. Neposredna grožnja leta 1939 ni zadevala le strahovite kulturne konfiguracije Evrope,

ki bi se oblikovala s pomočjo izključitev, priključitev in iztrebljenj. Ta grožnja je bila tudi pretnja vojne in zmage, po kateri bo porazdelitev kulture zamrznjena, čas kvazinaturalizacije meja, v kateri so intelektualci moje generacije preživeli obdobje svojih odraslih let. *Dandanašnjik (le jour d'aujourd'hui)* z uničenjem berlinskega zidu, s perspektivo združitve Nemčije, perestrojko in vsemi "demokracijskimi" gibanji, z legitimnimi, a včasih zelo dvoumnimi težnjami po nacionalni suverenosti, je denaturalizacija teh strahovitih delitev. *Danes* ponovno prevladuje občutek neposredne grožnje, upanja in pretnje, groze zaradi možnosti novih vojn neznanih oblik, vrnitve starih ali novih oblik verskega fanatizma, nacionalizma ali rasizma.

V tem besedilu o neposredni grožnji, katerega zastavek je prav usoda evropske kulture, Valéry posebej opozarja na besedo *kapital*, in to prav takrat, ko definira kulturo – in Sredozemlje. Omenja navigacijo, menjavo, "isto ladjo", ki je prinašala "blago in bogove; ideje in postopke": "Tako je nastal zaklad, ki mu naša kultura dolguje skoraj vse, vsaj v njenih izvorih; rečem lahko, da je bilo Sredozemlje pravi stroj za izdelovanje civilizacije. Vse to pa je ob spodbujanju poslov nujno porajalo tudi svobodo duha. Na obalah Sredozemlja najdemo torej tesno povezane: duh, kulturo in trgovanje."

Potem ko je to analizo razširil še na porenska mesta in vse do hanzeatskih pristanišč, drugih "strateških položajev duha", ki jih je zagotovila povezanost banke, obrti in tiska, je Valéry spravil v pogon polisemijo besede kapital, ki s presežno vrednostjo obogati pomen spomina, kulturne akumulacije, zaupniške vrednosti. Valéry privzame retoriko teh tropov, na katere napotujejo figure kapitala, ne da bi jih bilo mogoče prikleniti na kako lastnost dobesednega pomena. Kateri moment v tej semantični ali retorični kapitalizaciji vrednosti "kapitala" je najbolj zanimiv? Moment, ko regionalna ali partikularna nujnost kapitala proizvede ali terja zmeraj ogroženo produkcijo občega. Evropska kultura je v nevarnosti, kadar je ta idealna občest, idealnost občega kot proizvodnja kapitala ogrožena: "Kultura, civilizacija, to sta precej nejasna pojma, ki ju lahko skušamo razlikovati, postaviti nasproti ali povezati. Ne bom se zadrževal pri tem. Po mojem mnenju gre, kot sem vam povedal, za kapital, ki se oblikuje, ki se troši, propada kot vsi kapitali, ki si jih lahko zamislimo – in med katerimi je nedvomno najbolj znan tisti, ki ga imenujemo naše telo..." (Podčrtal Valéry.)

"Kot vsi kapitali, ki si jih lahko zamislimo": analogija opravičuje retoriko kapitala. Sam bi podčrtal "naše telo", "najbolj znan" kapital, tisti, ki naj zagotovi najbolj dobeseden pomen glave ali končine: telo, tako imenovano lastno, "naše telo", *seksuirano* ali ločeno s spolno razliko, je eden izmed krajev tega vprašanja: kraj jezika, idioma in rta.

Valéryjeva diagnoza zadeva krizo, ki ogroža kapital kot kulturni kapital, *“pravim, da je kapital naše kulture v nevarnosti”*. Kot zdravnik Valéry analizira simptom *“povišane temperature”*. Zlo nahaja v strukturi kapitala, ki predpostavlja hkrati materialno kulturo in človeški obstoj. Retorika je hkrati kulturalna, ekonomska, tehnična, znanstvena in vojaško strateška: *“Iz česa je sestavljen ta kapital, Kultura ali civilizacija? Tvorijo ga predvsem stvari, materialni predmeti – knjige, slike, instrumenti itd., ki imajo svojo predvidljivo trajnost, svojo krhkost, svojo manjkavost, ki je lastna stvarjem. Toda ta material ne zadošča. Hektar plodne zemlje ali stroj nista nič bolj kapital kot palica zlata, če ni ljudi, ki bi ju potrebovali in se ju znali posluževati. Zapomnite si ta dva pogoja. Da bi bil material kulture kapital, tudi on zahteva obstoj ljudi, ki ga potrebujejo in ki ga lahko uporabijo – se pravi ljudi, ki bi bili lačni spoznavanja in moči notranjih sprememb, lačni razvoja svoje občutljivosti; in ki bi po drugi strani znali privzeti in negovati toliko navad, intelektualne discipline, dogovorov in praks, da bi lahko uporabljali orožarno dokumentov in instrumentov, ki so jih akumulirala stoletja.”* Govorica spomina (ustvarjanje zaloge, akumulacija) se križa tako z ekonomsko kot s tehnološko govornico polemologije (*“spoznavanje”, “inštrumenti”, “moč”, “orožarna”*). Nevarnost preti *“idealnosti”* kapitala: naš *“idealni kapital”*, pravi Valéry. Idealnost je odvisna od tega, kar se v sami kapitalizaciji raz-mejuje, prestopa meje čutne empirije, da bi odprlo vrata neskončnemu in ustvarilo obče. Program te logike poznamo. Kot strokovnjaki, kakršni smo, bi ga lahko formalizirali, mi, stari evropski filozofi. Te logike tukaj nočem kritizirati. Podnjo bi se bil celo pripravljn podpisati: vendar z eno roko, drugo hranim za pisanje ali iskanje česa drugega, nemara zunaj Evrope.

Kar preti evropski identiteti po tej kapitalni logiki, ne preti Evropi, ampak občosti, za katero odgovarja in katere hram, kapital ali prestolnica je. To, kar spravlja kulturni kapital v krizo, je izginotje teh ljudi, ki so *“znali brati: vrlina, ki je izgubljena”*, teh ljudi, ki *“so znali slišati in celo poslušati”*, ki *“so znali videti”*, *“ponovno prebrati”*, *“ponovno prisluhmiti”*, *“ponovno pregledati”* – z eno besedo, teh ljudi, sposobnih tudi ponavljanja in spomina, ki so znali odgovarjati *za in na* to, kar so enkrat že slišali, videli, brali, vedeli.

OBČOST EDINSTVENEGA: ISTA IN DVOJNA DOLŽNOST

Kar se je oblikovalo v *“trdno vrednost”*, je s tem odgovornim spominom proizvedlo absolutno presežno vrednost, namreč

povečanje nekega občega kapitala: “*Obči kapital se je z njim povečeval.*”

Potem ko sem temu diskurzu pritrdil s pogledom, usmerjenim drugam, drvim k mojemu sklepu (takšno drvenje je tudi gesta glavarja, ki nas pošilja nositi glavo na prodaj) o tem paradoksu. V njem se križajo antinomije, zaradi katerih ni splošne rešitve, samo nehvaležna suhoparnost aksioma: izkušnja kulturne identifikacije ne more biti drugega kot vztrajanje teh antinomij. Če bi šla mimo tega vztrajanja, če ne bi ohranila znamenj te preizkušnje, bi bilo izumljanje novega nevarna in neodgovorna mistifikacija.

Vrednost občega kapitalizira vse antinomije, ker se mora povezati z antinomijo *z glednosti*, ki vpiše obče v telo posameznega, nekega idioma ali neke kulture, naj je to posamezno nacionalno, državno, federalno ali konfederalno. Naj samozastrjevanje identitete dobi nacionalno obliko ali ne, naj bo pretanjeno, gostoljubno ali agresivno ksenofobno, vedno bo zase zahtevalo, da mu pripišemo občost.

Ta zakon ne trpi nobenih izjem. Nobena kulturna identifikacija se ne predstavlja kot neprosojno telo neprevedljivega idioma, ampak vedno kot nenadomestljiv *vpis* občega v posamezno, edinstveno *pričevanje* človeškega bistva in tega, kar je lastno človeku. Vsakokrat je govorica *odgovornosti*: imam, enkratni “jaz” ima odgovornost, pričati o občem. Zglednost zgleda je vsakokrat enkratna. Zato se postavi v niz in se pusti formalizirati v zakon. Spet bom navedel Valéryja: obtožuje galocentrizem, ko ta prejme obliko, ki je hkrati najbolj “smešna” in najlepša.

Na istem prizorišču skorajšnjosti leta 1939, ko govori o tem, kar imenuje “naslov” Francije, se pravi vnovič o njenem kapitalu, kajti vrednost nekega pravnega naslova je rt ali kapital, zaključí esej, naslovljen *Francoska misel in umetnost (Pensée et art français)*: “... *Moj osebni vtis o Franciji: naša posebnost (in včasih naša smešnost, toda večkrat naš najlepši naslov) je, da verjamemo v svojo občost, da se čutimo obče* [Valéry torej opisuje neko verovanje in neko občutenje, bolj namero kot resničnost] – *reči hočem: ljudje sveta. Opazujete paradoks: imeti za posebnost občutek za obče.*” (Tudi Husserl je o evropski filozofiji govoril kot o “funkcionarju človeštva”.)

Paradoks je bolj nenavaden, kot je mislil Valéry: biti “človek sveta” ni rezervirano samo za Francoze. Brez dvoma tudi samo za Evropejce ne. Začeni s tem paradoksom paradoksa, z verižno fuzijo, se vse zapovedi razcepijo, rt se razkolje, kapital se razidentificira: njegov odnos do samega sebe ni več samo zbiranje v razliki *do samega sebe* in do drugega roba drugega rta, temveč odpiranje, ki ne omogoča več zbiranja na *drugi obali drugega rta* in na drugem rta (*l'autre du cap*) nasploh,

in še bolj radikalno, na drugem, ki ga v odnosu do sebe ne more več razumeti kot svojega drugega, drugega s seboj (*l'autre avec soi*).

UKVARJATI SE Z DANAŠNJIM RAZSVETLJENSTVOM

Tako je naloga opozarjanja na to, kar se je obljubljal pod imenom Evropa, reidentifikacija Evrope, naloga, ki narekuje tudi njeno odpiranje, izhajajoč iz rta, ki se deli, ker je tudi obala: odpiranje tistemu, kar ni, nikoli ni bilo in nikoli ne bo Evropa. *Ista naloga* narekuje ne le sprejemanje tujca in njegovo integracijo, ampak tudi priznavanje in sprejemanje njegove drugačnosti. *Ista naloga* narekuje kritiko totalitarnega dogmatizma, ki je s pretvezo, da bo naredil konec kapitalu, uničil evropsko demokracijo in dediščino, kritizirati pa je treba tudi religijo kapitala, ki umešča svoj dogmatizem v nove podobe, ki se jih moramo naučiti prepoznavati. *Ista naloga* narekuje sprejetje evropske dediščine neke ideje demokracije, hkrati pa priznanje, da slednja nikoli ni dana: da ni niti regulativna ideja v kantovskem smislu, ampak prej nekaj, o čemer je treba razmišljati in kar še pride: ne jutri, ampak kot nekaj, kar ima strukturo obljube in torej prinaša prihodnost tukaj zdaj. *Ista naloga* narekuje spoštovanje razlike, idioma, manjšine, posameznega, pa tudi občosti formalnega prava, željo po prevajanju, sporazum in soglasje, zakon večine, nasprotovanje rasizmu, nacionalizmu, ksenofobiji. *Ista naloga* ukazuje strpnost in spoštovanje vsega, kar se ne umešča pod avtoriteto razuma.

Lahko gre za vero, za različne oblike vere. Lahko gre tudi za vprašanja ali trditve, ki za to, da bi mislile zgodovino uma, presežejo njegov red, ne da bi pri tem postale iracionalne, še manj iracionalistične; ostanejo lahko celo povsem zveste idealu Razsvetljenstva, *Aufklärung* ali *Illuminisma*, ob priznavanju njegovih meja, da bi se ukvarjala z *današnjim* razsvetljenstvom. *Ista naloga* zahteva odgovornost mišljenja, govorjenja in delovanja v skladu z imperativom, ki se zdi protisloven.

Toda to ne pomeni zagovarjanja pred katerimkoli institucionalnim sodiščem. Dobro vemo, še se spominjamo, da se je lahko ždanovstvo, v primeru intelektualcev, obsojenih neodgovornosti do Družbe ali Zgodovine, ki ju je predstavljala ta ali ona država družbe in zgodovine, skratka ta ali ona Država, izvajalo tudi s pomočjo diskurza o odgovornosti. Predvsem bi bilo treba izluščiti še neznane oblike takšne naloge v današnji Evropi.

Jemati resno staro ime Evrope pomeni nemara tudi jemati ga previdno, v narekovajih, kot najboljši paleonim, v določenih okoliščinah: za tisto, česar se spominjamo, ali za tisto, kar si

obetamo. Misel, da smo evropski intelektualci, nam je lahko vseč, ne da bi to hoteli biti od glave do pet. Se počutiti Evropejca *med drugim*, pomeni to biti *bolj ali manj evropski*? Nedvomno oboje. In iz tega je treba potegniti posledice.

Prevedla Tanja Lesničar-Pučko