



GOSPODAR I ROB

Hermeneutika i poststrukturalizam¹

Vladimir Biti

(Odsjek za kroatistiku, Filozofski fakultet – Zagreb)

U članku se nastanak hermeneutike izvodi iz romantičarskog relativiranja oštre prosvjetiteljske razlike između sadašnjosti i prošlosti. Na isti način, stoljeće i pol kasnije, poststrukturalisti relativiraju strukturalističku binarnu opoziciju što pokazuje da, unatoč oštroj polemici među njima, između hermeneutike i poststrukturalizma ipak postoji važna dodirna točka. No preko sličnosti, među njima se kroz distribuciju moći unutar opozicije obnavlja i razlika. Dok hermeneutika uporno nastoji zauzeti položaj moći prema svom oponentu, poststrukturalizam se te moći isto tako uporno nastoji odreći u oponentovu korist. U mjeri u kojoj tako dosljedno utjelovljuju hegelovske uloge Gospodara i Roba umjesto da ih problematiziraju, oba se nastojanja ispostavljaju jednako reduktivnima.

Ključne riječi: hermeneutika, poststrukturalizam, gospodar, rob

¹ Prijevod uvodnog izlaganja za tematsku sekciju “Comparative Literature in Transition: Methods, Approaches, Concepts” održanog u Veneciji na jubilarnom skupu o 50. obljetnici International Comparative Literature Association pod naslovom *It Started in Venice: Legacies, Passages, Horizons* 23. rujna 2005. Reference su prilagođene engleskom jeziku na kojemu će biti objavljen zbornik skupa i nisam ih u ovom prijevodu mijenjao.

ROMANTIČARSKI OBRAT: “RAZLIKA UNUTAR”

Koliko god se znatnima mogu s pravom doimati razlike među poststrukturalističkim teoretičarima sve do odbijanja nekih od njih da ih se uopće zove poststrukturalistima, suprotstavljanje hermeneutici doima se neospornom zajedničkom značajkom. Djelujući kao najugledniji zastupnik tzv. reprezentacijske paradigme, hermeneutika se izdašno oslanja na pojmove poput ja, svijesti, iskustva ili života pretpostavljajući njihov temeljan, samorazumljiv karakter. Usprkos oštrim i opravdanim poststrukturalističkim napadima na tu neosnovanu pretpostavku, bilo bi pogrešno smatrati da hermeneutika ne izvrgava te pojmove nikakvoj kušnji. Budući da se ona na modernoj povijesnoj sceni pojavljuje upravo s namjerom da zaliječi pukotine nastale u slijedu razgradnje naslijeđenoga horizonta svijeta, propitivanje je uvriježenih pojmova jedna od njezinih najvažnijih zadaća. Konačno, tko bi se bavio tumačenjem usred nepomućena stanja prisnosti sa sobom? Tijekom njemačkog romantizma, razdoblja za koje se obično drži da je stvorilo modernu hermeneutiku, izvjesnost je zajedničkog naslijeđa čovječanstva očito bila nestala pod pritiskom otkrivene rasne, društvene, religijske i kulturne raznolikosti svijeta. No koliko god se u danim okolnostima moglo činiti važnim spasenje “uzdrmane” zajedničke prošlosti, poduzeto kako bi se obnovilo jedinstvo rastrgana svijeta iznenada ovisna o perspektivi, svi pokušaji koji su težili dovršenju takva pothvata bili su suočeni s konstitutivno zakašnjelom (*nachträglich*) pozicijom s obzirom na uvjete koje su težili obnoviti.

U oštroj oporbi prosvjetiteljima koji su spokojno i ponosno uživali prednost odraslih potomaka, krunska je opsesija romantičara bilo pitanje kako se osloboditi premoći toga prosvijećenog “uračunljivog subjekta” za koji se držalo da je jedini sposoban predstavljati sebe i druge. Po romantičarima, navodna uračunljivost (koju je Kant zvao *Mündigkeit* ili punoljetnost) toga subjekta dugovala je svoj nastanak vrlo problematičnom prevladavanju nedostatno uračunljivog (ili *unmündig*, nepunoljetnog) drugog. To znači da je prosvjetiteljska doktrina bila zasnovana na jasnoj crti razdvajanja između sadašnjosti i prošlosti, Zapada i Istoka, muškarca i žene, razuma i osjetila kao da potonji dijelovi više ne pridonose tvorbi prethodnih pa njihovo obezvjeđivanje stoga i ne šteti integritetu subjekta. Ali slijedimo li tezu romantičara, sve dok nesmjestiva *unutarnja* drugost ja ostaje zatumljena u korist opredmećene *vanjske* drugosti, pokazat će se da je promovirani uračunljivi subjekt zapravo podčinjen potisnutom unutarnjem odnosu s drugim, a to u konačnici znači sve samo ne suveren. Na taj način, s romantičarskog

gledišta, potkopavajuća razlika *unutar* ja odnosi premoć nad učvršćujućom razlikom *između* ja i drugog. Mi uvijek-već predintencionalno *oponašamo* drugog prije no što postanemo sposobni intencionalno ga *prikazivati*.²

Međutim budući da romantičari na opisan način premještaju prosvjetiteljski pojam drugoga s ovlašćujućeg položaja *objekta* na uvijek-već razvlašćujući položaj *drugog ja*, oni gube mogućnost dokazivanja drugog u pouzdanim terminima očevida. To je razlog *zašto* hermeneutika, umjesto vizualnog registra znanstvenog promatranja iz prve ruke, otpočетка operira u auditivnom registru ljudskog razumijevanja iz druge ruke. Ona u-prisutnjuje/pri-kazuje/pred-stavlja (*ver-gegenwärtigt, dar-stellt, vor-stellt*) nešto što je odsutno čineći to prezentnim u vremenskom i prostornom, vanjskom i unutarnjem značenju riječi (*gegenwärtig, vorhanden, dargestellt, vorgestellt*), ali i u političkom značenju “zastupanja” (*stellvertreten*) nekoga tko nije dostupan. No kako strukturno odsutni pol očividno ne može govoriti sam za sebe, problem koji je trajno progonio hermeneutiku i izranjao na različitim točkama njezine povijesti jest govori li tumač u konačnici u ime onoga što tumači ili ipak samo u svoje ime. Jedanput zamućena uvlačenjem unutar ja, granična crta između ja i drugog pokazala se tako kao postojan izvor pomutnje naizgled razdvojenih strana koje sad *istodobno podrazumijevaju i isključuju jedna drugu*. Ja i drugi očituju se odjednom ni kao identični niti kao različiti (*weder-noch*) ili, alternativno, i kao identični i kao različiti (*sowohl-als-auch*). Obje te vrste odnosa stvaraju posve drukčiji ishod od prosvjetiteljske ili-ili (*entweder-oder*) opreke koja se može prevesti otprilike kao: “Ja/mi (tj. Sadašnjost, Zapad, muškarac, razum) stječemo identitet na temelju nadmoći nad njom/njim/njima (tj. prošlošću, ženom, Istokom, osjetilima).” Ustanovljujući prioritet razvlašćujuće *razlike unutar* nad ovlašćujućom *razlikom između*, hermeneutika jednom riječi uvodi istančaniji,

² “Za razliku između “razlike unutar” i “razlike između” usp. Mark Currie, *Difference*, London i New York: Routledge, 2004, 93. Autor tvrdi da ju je preuzeo iz suvremene feminističke teorije u SAD. Iako se Currie o tome ne očituje, bilo bi zanimljivo povezati tu njegovu razliku s Freudovom razlikom između *identifikacije* (emocionalne veze s drugim kao uzorom kojemu se ja želi prisposobiti) i *žudnje* (libidinalne spone s drugim kao predmetom kojega ja želi posjedovati). Koliko znam, najbolje diskusije ove Freudove razlike nude Mikkel Borch-Jakobsen, *The Freudian Subject*, Stanford, CA., Stanford University Press, 1988, osobito 164ff., i Diana Fuss, *Identification Papers*, New York i London: Routledge, 1995, 11ff. Oboje tvrde kako “imati drugog” (što je odnos) i “biti drugi” (što je neodnos jer je predsvjestan) ne mogu biti jasno razdvojeni jer se jedno stalno vraća u drugome. Kao što ću pokušati pokazati, isto vrijedi za razdvajanje “razlike između” i “razlike unutar”. Unatoč velikim naporima uložanim da bi mu se dijelovi odvojili, ni to se razdvajanje u konačnoj analizi ne da održati.

složeniji i zahtjevniji odnos *ni-niti* i *isto-tako-kao* između ja i drugog (ili identiteta i razlike) umjesto prijašnjeg *ili-ili* odnosa među njima.

NAJAVA POSTSTRUKTURALIZMA: *ISTO-TAKO-KAO* I *NI-NITI*

Upravo to je mjesto gdje prepoznajem “zonu dodira” između hermeneutike i poststrukturalizma. Poznato je da se poststrukturalisti odvajaju od svojih strukturalističkih preteča upravo potkopavajući njihovu binarnu opreku kao prividno neutralan mehanizam izjednačavanja inače nesumjerljivih identiteta. Kao što potvrđuje de Saussureova slavna analogija između jezičnog entiteta i vlaka ili šahovske figure, svođenje identiteta samo na njihovu relacijsku ili razmjensku vrijednost prazni ih od njihove naslijeđene osobitosti (uporabne vrijednosti) i stoga, paradoksalno, umanjuje njihovu razlikovnu kakvoću. Gilles je Deleuze u *Razlici i ponavljanju* kritizirao strukturalizam zato što pretvara razliku u visoko apstraktan oblik opreke koji zanemaruje pravi raspon njezine mnoštvenosti i raznolikosti, tj. svekoliku istančanost, različite razmjere i nijanse koje je karakteriziraju čim se liši “središta i podudarnosti”.³ U isto vrijeme, Jacques Derrida protumačio je binarnu opreku kao odnos moći u kojemu jedan, privilegiran ili premoćan član vlada drugim, podčinjenim i slabijim. Upozorio je da jedan identitet kao sastavnica opreke nužno nameće parametre u kojima drugi, oprečni identitet stječe svoju razlikovnost.⁴ Ne postoji neutralan treći član koji bi odredio odnos između dva člana, nego umjesto toga *jedan od suprotstavljenih članova uzurpira mjesto trećeg člana* kradomice postavljajući svoje parametre. Držeći da je binarna opreka takav neutralni treći član, strukturalizam se u konačnici vezuje za liberalističku doktrinu, poznatu po ideologiji ugovorno utemeljene razmjene među partnerima gdje se računa jedino najuvjerljiviji argument. No s poststrukturalističkog gledišta svaki zajednički jezik a priori podčinjava, jer diskriminativno proizvodi zajedno s *identičnim* subjektima one za koje se drži da su *drugi*. Kako bi uveli političko-etički obilježen pojam Drugoga u “nedužnu” strukturalnu opreku Foucault, Lacan i Derrida, umjesto da rabe pojam jezika utemeljen na samorazumljivom uvjerenju o

³ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, pr. P. Paton, London: Athlone Press, 1994, 56.

⁴ Derrida razrađuje tu tezu u čitanju de Saussureove “proturječne logike” u *Of Grammatology*, pr. Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976, 46ff. (*De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, 67ff.) kao i u čitanju Rousseaua u istoj knjizi, 101ff. (141ff.)

zajedničkoj ljudskosti, preferiraju rabiti diskurz, iskaz ili performativ, koji svi podrazumijevaju kao neukidivu matricu isključenja.⁵ Njihova je poanta da su ljudi mogući samo po cijenu čudovišta ili, drukčije rečeno, nijedan se identitet, bilo individualan ili kolektivni, ne može politički ustanoviti bez etički uznemirujućeg preostatka. Takva nesvodljiva razlika s obzirom na Potpuno Drugog, koja uvodi rascjep *unutar* ljudskog identiteta ili tvorbe subjekta, prethodi svim svodljivim razlikama *između* ljudi. Formulirajmo problem još jedanput s Françoisom Lyotardom koji tu nesvodljivu razliku zove *différend*:

Za razliku od parnice, *différend* bi bio slučaj sukoba između (barem) dvije stranke koji se ne može ravnopravno riješiti zbog manjka pravila suđenja koje bi se dalo primijeniti na oba argumenta. Legitimnost jedne strane ne podrazumijeva nedostatak legitimnosti druge. No primjena jedinstvenog pravila suđenja na obje strane, da bi se poravnao *différend*, kao da je on parnica oštetio bi (barem) jednu od strana (a obje ako nijedna ne priznaje pravilo).⁶

Upravo to inzistiranje na nesumjerljivoj etičkoj razlici kao uvjetu mogućnosti sumjerljive političke razlike ustanovljuje po mom mišljenju "zonu dodira" između poststrukturalizma kao potomka strukturalizma i hermeneutike kao njegove prethodnice. Naposljetku, paradoks da nešto što dolazi poslije može pojmovno prethoditi onome čemu navodno slijedi samo priziva Derridaovu dekonstrukciju strukturalističke opreke u skladu s tzv. logikom dometanja.⁷ Slijedeći tu nit, Mark Currie je primijetio da su koordinate poststrukturalističkog pojma razlike: uglavnom predaussureovske. Drugim riječima, ako se nekoć činilo da je poststrukturalizam ponikao iz strukturalizma ili da je poststrukturalistički pristup filozofiji počivao na jezičnim premisama /.../ sad izgleda kao da navodni izvori razlike u Saussureovu *Tečaju* zapravo uopće nisu bili izvori i da je ono za što se često drži da je došlo poslije (poststrukturalizam) zapravo demonstracija onoga što je uopće tek proizvelo navodne izvore.⁸

⁵ Usp. Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, London i New York: Routledge, 2000, 161.

⁶ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, pr. G. van den Abbeele, Manchester: Manchester UP, 1988, XI.

⁷ O pojmu dometka v. J. Derrida, op. cit., 144ff. (208ff.).

⁸ Mark Currie, op. cit., 8.

Nikakvo onda čudo što Currie u nastavku otkriva podudarnost između poststrukturalističkog pojma nedokučivoga Drugog koji izmiče svim tumačenjima i hermeneutičkog pojma osjećaja za koji ne postoje adekvatne riječi tako da stječe kvalitetu neizrecivosti. (97f.)

OBRNUT ODNOS MOĆI: OD POLITIKE DO ETIKE

Koliko god nam se, ipak, instruktivnom činila ta sličnost između poststrukturalizma i hermeneutike, da bi se uvažila naznačena složena suovisnost između identiteta i razlike, ne bismo smjeli izgubiti iz vida ni važne razlike među njima. Nasuprot poststrukturalizmu, hermeneutika počiva na reprezentacijskoj premisi o predjezičnoj stvarnosti zajedničkog iskustva do čijeg rascjepkavanja dolazi tek s ideološkom podjelom, kulturalnom diferencijacijom i institucijskom parcelizacijom jezika. Nasuprot strukturalizmu, tako, koji pažljivo čisti jezik od svake podjele i sukoba, hermeneutika *uvodi u njega moć*, ali za razliku od poststrukturalizma, ona je uvodi kao *izvanjsko strateško nasilje* nametnuto u određenom povijesnom trenutku u osnovi konsenzualnoj naravi jezika. U hermeneutički shvaćenom homogenom povijesnom vremenu, prema tome, to navodno temeljno suglasje koje je nekako izguljeno jednoć “na početku” povijesti jezika treba strpljivo obnoviti jednoć na njezinu “kraju”. To bi se trebalo dogoditi kroz kontinuiran proces međusobnog sporazumijevanja ili, da to kažemo s Habermasom, pobijajući “neprirodno” komunikacijsko nasilje kroz sve bolju razmjenu racionalnih argumenata. Ta hermeneutička koncepcija mukotrpnog, ali trijumfalnog povratka vlastitom pravom ja kroz posrednički proces interakcije između ja i drugog nalazi očito utočište u Hegelovoj dijalektici Gospodara i Roba iz *Fenomenologije duha*.⁹ Najprije ratna, čak smrtna razmjena udaraca među Gospodarom i Robom, glasi ta utjecajna filozofska parabola, korak po korak završava u skladnom zrcalnom pretvaranju njihova ja u mi, njihova mi u ja. Ili, kažemo li to sa samim Hegelom, “oni se priznaju kako priznaju jedan drugog” (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*).¹⁰

Upravo taj prelazak s asimetrije nasilja na simetriju pomirenja, koji povezuje hermeneutičko objašnjenje povijesti jezika s Hegelovom dijalekti-

⁹ Usp. B. Hanssen, op. cit., 186ff.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford and New York, Oxford UP, 1977, 112.

kom priznanja, doima se iz poststrukturalističke perspektive krajnje problematičnim. Dijalektičko objašnjenje bitke na smrt između ja i drugoga, naime, napokon pretvara toga drugoga u čistu povlasticu ja, pukog pridonositelja gospodarskom vlasništvu potonjeg. Koristeći svoju neprispodobivu pokretljivost da kolonizira čvrsto smještenog drugog, “imperijalni subjekt gradi Carstvo Istoga ustoličujući u njegovu središtu tiranskog diktatora, ‘njegovo veličanstvo ego’”.¹¹ Promatra li se iz tog kuta, Hegelova parabola ja koje, nakon opsežnog puta kroz drugog, konačno ovoga asimilira u obuhvatno i homogeno “mi” pokazuje se kao filozofsko opravdanje zapadnjačkog kolonijalizma. Po Robertu Youngu, Hegelova parabola Gospodara i Roba “oponaša na pojmovnoj razini zemljopisno i ekonomsko usisavanje neeuropskog svijeta od strane Zapada”.¹² Drugim riječima, Hegel i njegovi sljedbenici kao Freud ili Sartre primjerice, kao da ne uviđaju veoma važnu poantu da se oblikovanje nečijeg ja putem drugoga ne odvija jednako uspješno iz Gospodareve i Robove perspektive. Isto pregovaranje sadrži dvije vrste identifikacije (Gospodar predstavlja ili “ima drugoga” dok Rob oponaša ili “biva drugim”) i završava bitno različitim ishodima. U slučaju Gospodara (rasni, rodni, kulturni i seksualni) drugi je prisiljen postupno se pokoriti neupitnoj zrcalnoj slici (bijelog, muškog, zapadnjačkog i heteroseksualnog) ja, pozvan je prilagoditi se projiciranom idealu ako ne želi biti isključen, prezren ili kažnjen. Zbog toga je veliki povijesni slijed zamišljen kao glatki teleološki horizont crta koje se sastaju: sva silna raznolikost naposljetku se prevodi u sveobuhvatno jedinstvo, sve postojeće razlike upijaju se u istost kao okvir koji ozakonjuje njihov razlikovni identitet – a ostatak koji strši valja ostaviti postrani i uništiti kao *quantité négligeable*. Ukoliko se ne podvrgava asimilaciji, taj se “ostatak Zapada” premješta na položaj *drugi od asimiliranog drugog*. Kad je “preostali” drugi tako jedanput isključen iz polja kulturalne raspoznatljivosti i prema tome učinkovito lišen bilo kakva pristupa subjektivnosti, široko je otvorena cesta za krupnu simboličku kapitalizaciju osvajačkog idealnog ja unutar zacrtanog polja. Lacan nije oklijevao da na slijedeći način poantira zastrašujuće falocentričke posljedice tako izvedene imaginarne identifikacije: “Kako to da nitko nikad nije pomislio da to poveže [...] s učinkom erekcije? Zamislite tetovažu *ad hoc* unesenu na spolni organ u stanju mirovanja, a koja, ako tako smijem reći, usvaja

¹¹ Diana Fuss, op. cit., 145. Završni je citat preuzet iz Freudova eseja *Pjesnik i sanjarenje*.

¹² Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, New York i London: Routledge, 1990, 3.

razvijenu formu u drugom stanju.”¹³ Usporedo s falocentričnim konotacijama, lako se daju zamisliti i one logocentrične i etnocentrične.

Ali s gledišta Roba, kao što pokazuje Du Boisovo i Fanonovo preispisivanje Hegelove “ključne priče”, umjesto da trijumfalno odrazi sebe u drugom, (obojeno) ja prisiljeno je mimetički inscenirati (bijelog) drugog, usvojiti ga kao Ja-ideal, očajnički čeznuti da se zamijeni s njim iako je to, nažalost, iz očitih razloga urođene rasne, spolne ili kulturalne razlike nemoguće postići. Umjesto “likujuće” samospoznaje, glasi Fanonova trpka analiza, to vodi patološkim posljedicama, pretvara izjalovljeno ja u odbojni objekt stalne opsjednutosti, samopredbacivanja i kažnjavanja.¹⁴ Budući da mu nedostaju pretpostavke za Gospodarevu preobrazbu iz subjektivne izvjesnosti u objektivnu istinu, po Du Boisu,

Crnac je vrsta sedmog sina, rođen s velom i obdaren drugim pogledom u ovom američkom svijetu – svijetu koji mu ne nudi istinsku samosvijest, već mu jedino daje da vidi sebe kroz otkriće drugog svijeta. Poseban je to osjećaj, ta dvostruka svijest, osjećaj stalnoga gledanja sebe očima drugoga, mjerenja vlastite duše vrpcom svijeta koji uvijek promatra sa zabavnim prezirom i sućuti.¹⁵

Budući da je nepovratno iznutra podvojeno, Robovo ja stalno je proganjeno nedostižnim “sablasnim” drugim.

Moja teza sad glasi: Ako hermeneutika odlučno zauzima Gospodarevo motrište karakterizirano ustrajnom *razlikom između* identiteta Gospodara i njegova drugog, poststrukturalizam nedvosmisleno slijedi Robovo gledište obilježeno upornom *razlikom unutar* Robova vlastitog identiteta. To znači da poststrukturalizam dosljedno i neumorno provodi “žrtvenu logiku”.¹⁶

¹³ Jacques Lacan, “On the Gaze as *Objet petit a*”, in *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. A. Sheridan, London, Hogarth Press, 1977, 88. Lacan se trudi razlikovati imaginarnu (zrcalnu) identifikaciju malog d (drugog), koju odbacuje, od simboličke (jezične) identifikacije s velikim D (Drugim) kojoj se priklanja. Budući da je to razlikovanje u konačnici samo nastavak uvedene Freudove razlike, pokazuje se jednako neodrživim. Za njegovu instruktivnu dekonstrukciju v. npr. D. Fuss, “Fallen Women”, op. cit., 57ff.

¹⁴ Frantz Fanon, “The Negro and Recognition”, u *Black Skin, White Masks*, pr. C. L. Markman, New York: Grove Weidenfeld, 1967, 210ff.

¹⁵ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York: Vintage, 1990, 8.

¹⁶ Usp. Alison Weir, *Sacrificial Logics. Feminist Theory and the Critique of Identity*, New York i London: Routledge, 1996. Po toj logici, da bi se ustanovio, svaki identitet nužno žrtvuje sve što mu se ne prilagođava. “Identitet je proizvod žrtvene logike, logike dominacije.” (3) Ali sam taj identitet treba biti žrtvovan da bi se sačuvala drugost drugog potisnuta zrcalom slikom ja. Riječju, žrtvena logika završava beskonačnim procesom uzastopnih negacija.

Kako se u okviru ocrtane nerazrješive suovisnosti između Gospodara i Roba, međutim, jedna vrsta razlike ne može otarasiti druge, to može poslužiti kao objašnjenje naznačene “zone dodira” između poststrukturalizma i hermeneutike: oni su *nerazmršivo međusobno povezani*. Ali u prenaplašavanju nedokučivoga Drugog, poststrukturalisti su bili jednako odlučni kao i hermeneutičari prije njih da se *riješe te neugodne međuovisnosti*, da oslobode Potpuno Drugog od njegova nužnog antipoda, konkretnog i personaliziranog (rasnog, spolnog i kulturalnog) drugog. Emmanuel Lévinas, čija uporna hipertrofija pounutrenog ja-ideala zaziva analogiju s Fanonovom spomenutom analizom “unatoč očitim razlikama koje odvajaju jednu od druge”,¹⁷ može se držati primjernom figurom kad je u pitanju nadomještanje osobitog (vanjskog) *l'autrui* općim (unutarnjim) *l'autre*. Snažno se suprotstavljajući hegelovskom imperijalnom ja koje podvrgava vanjskoga drugog svojem u nalogodavnom spekularnom pogledu, Lévinas poduzima pozorno razrađeno i veoma utjecajno preispisivanje odnosa između Gospodara i Roba u parametrima neuzajamnosti, tako da oponira politički osvajačkoj asimilaciji drugosti etički odgovornim unutarnjim “zamjenjivanjem za drugoga”.¹⁸ No budući da je konstitutivno spriječena da ikad bude ostvarena, ta se zamjena nažalost, kao što je bio slučaj s Fanonovim crnačkim ja, pretvara u beskonačnu i opsesivnu, gotovo patološku zadaću.

DERRIDAOV “MESIJANIZAM BEZ MESIJE”: GOSPODAR U RUHU ROBA

Zacijelo, Lévinasovo etičko prikazivanje ja kao permanentnoga stranca samome sebi¹⁹ nije ni izdaleka jedino među njegovim suvremenicima koje je očajnički opčinjeno utjelovljenom radikalnom drugosti. Iako na različite načine, mnogi poststrukturalistički teoretičari inzistiraju na vrsti razvlašćujuće a priori strukture: na primjer Lacan na *le réel*, Lyotard na *différend*, Foucault na *le dehors* ili Derrida na *différance*. Izdvojimo li samo Derridaov primjer, upisivanje diferencije u obliku tragova, proboja, pomaka, odgoda i

¹⁷ B. Hanssen, op. cit., 201.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, pr. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, 99ff.

¹⁹ Po Lévinasu (op. cit., 81) opsesija Drugim upisana je u svijest ja kao “nešto strano, neka neravnoteža, delirij koji razgrađuje tematizaciju, izmiče načelu, podrijetlu i volji”.

nabora neprestance razvlašćuje svaki identitet. Kao teško raspoznatljivo očitovanje hipotetičke prvobitne sile koja traži hitno priznanje, diferencija kroz taj skriveni upis podsjeća svaki identitet na zatumljivanje u osnovi njegove metafizičke potpunosti. Uzmemo li linearni vremenski horizont povijesti kao uzornu “hermeneutičku” instancu takva identiteta, Derrida opetovano pokazuje kako je nemoguće postaviti njezin početak u prošlosti, a da ga uvijek-već ne okužimo njegovim učincima u sadašnjosti. Ako npr. netko pokuša, kao Freud u *Totemu i tabuu*, objasniti ustanovljenje moralnog zakona iz kompleksa krivnje mitske braće nakon što su počinili oecumorstvo, nameće se pitanje kako su se braća mogla osjećati krivima *prije* no što je bio ustanovljen moralni zakon. Da bi okajavali svoj zločin, morali su prekršiti neki već postojeći zakon. Ali zakon nije mogao postojati prije no što ga je povijest uvela u postojanje.²⁰ Isti paradoks vrijedi za suprotne pokušaje da se povijest objasni iz zakona (umjesto zakon iz povijesti) i to stoga jer sam zakon, kao što pokazuje Kafkina parabola *Pred zakonom*, vuče svoj konstitutivni autoritet iz “povijesti” kojoj se nikako ne može dokraja ući u trag. Na taj način odnos između (pripovjedne) povijesti i (znanstvenog) zakona uhvaćen je u tračnice tzv. neodlučnosti. Jedno “sablasno” progoni drugo.

Ono što pak objašnjava neraspletivu međuovisnost razdvojenih zakona i povijesti, početka i kraja ili prošlosti i sadašnjosti – jest upravo diferencija, tj. “zakon zakona” koji uvodi razliku između zakona i povijesti i sve druge razlike, ali sam *odolijeva bilo kakvu razlikovanju*.²¹ Osebjuna fraza “zakon zakona” kao da aludira na Lévinasovu etiku koju je Derrida svojedobno obilježio kao “etiku etike”²² jer počiva na ideji nepovratne prošlosti (*passé immemorial*),²³ “strukturno nesvjesne” svakom pokušaju da se prošlost rekonstrukcijom povrati. Budući da je diferencija jednako kao ta nepovratna prošlost smještena onkraj povijesne utvrdivosti, locirana u prošlosti takoreći iza leđa povijesti, obećava jednako tako neutvrdivu, diskontinuiranu budućnost koju Derrida, na tipično preoznačujući način, naziva *à-venir*, što-tek-treba-doći. U Derridaovu poznom djelu *mesijansko obećanje* (te budućnosti), zajedno s preispisanim antropološkim pojmom dara ili davanja (*le don*) ili

²⁰ Jacques Derrida, “Préjugés – devant la loi”, u Jacques Derrida et al., *La faculté de juger*, Paris: PUF, 1985, 116ff.

²¹ Isto, 121.

²² Jacques Derrida, “Violence et métaphysique”, u *Écriture et différence*, Paris: Minuit, 1967, 164.

²³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, The Hague: Nijhoff, 1961, 136.

Marxovim pojmom sablasti (*das Gespenst*) zauzima mjesto prijašnje diferencije, traga ili neodlučivosti.²⁴ Kao što vrsta neasimiliranog književnog “pamćenja” eksplodira usred Derridaova filozofskog vokabulara da bi preobilježila njegova kodificirana značenja i otvorila ta značenja prema nepoznatim budućim mogućnostima, tako se i od te kvazitranscendentalne strukture unutar naznačena okvira “mesijanizma bez Mesije” očekuje da etički potkopa svaki politički ustanovljen zakon, odluku, sud ili instituciju čineći je dostupnom *nepredvidljivoj* intervenciji budućnosti (nasuprot onoj budućnosti koja je već ukroćena povijesnim horizontom). Derrida čak ne oklijeva nazvati tu sveopunomoćujuću strukturu diferencijacije koja sama odolijeva diferencijaciji *pravdom* ne bi li uspostavio opreku prema pravu (*droit*) koje ju reducira i potiskuje.

No opisani argumentacijski koraci, što ih je Derrida poduzeo od kasnih osamdesetih godina 20. st. naovamo, rezultiraju *snažno asimetričnom binarnom oprekom između etike i politike, pravde i prava, književnosti i filozofije*, oprekom koja nekako ostaje nezapažena i iznenađujuće pošteđena Derridaove inače famozno ustrajne dekonstrukcije. Ipak, ako je sam Derrida štedi, to ne znači da smo mi obvezni slijediti njegovu neuobičajenu kratkovidnost. Odlučimo li ostati vjerni njegovu uobičajenom postupku, upravo suprotno! Tako, kad Derrida izjednačuje svoj pojam pravde s Lévinasovim pojmom etike na osnovi njihove zajedničke nedekonstruktibilnosti,²⁵ on kao da zaboravlja ili potiskuje, prvo, da Lévinas rabi pojam pravde ponajprije da naglasi nešto upravo suprotno, tj. zakonski aspekt izvorne francuske riječi *justice*²⁶ i, drugo, da je on sam nekoć kritizirao Lévinasov pojam etike zato što ne uzima u obzir svoje filozofijsko i povijesno “pamćenje”,²⁷ što oslobađa svoje vapijuće lice od ikakve reprezentacije koja bi umanjila njegovu neodoljivost. Iako je Derrida na taj i druge načine opetovano svraćao pozornost na moguć-

²⁴ Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, London i New York: Routledge, 1996, 36.

²⁵ Točnije, Derrida izbjegava sam pojam etike (jer je kritizirao njegovu uporabu u Lévinasa) i umjesto toga bira “svetost” (*sainteté*) da bi s njom povezaio svoju ideju pravde. Međutim, po objašnjenju samog Lévinasa (u François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon: La Manufacture, 1987, 95.), on je upotrijebio “svetost” umjesto grčkoga pojma etike samo da bi izbjegao njime konotirano podčinjavanje etike ontologiji, a ne da bi promijenio temeljno značenje pojma.

²⁶ Usp. E. Lévinas, *Totalité*, cit., 188. Također *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1986, 132f. i *Éthique et infini*, Paris: Fayard, 1982, 94f.

²⁷ J. Derrida, *Altérités*, cit., 76.

nost nasilne primjene takvoga tobožnjeg “naloga s one strane”,²⁸ njegove pogubne bliskosti sa “zlom pa i najgorim”,²⁹ ipak je on, začudo, u isti mah bezrezervno naglašavao *dobrodošli, neotklonjivi i obvezujući karakter* toga *tout autre* koji ne podliježe nijednom zadovoljavajućem prijevodu, nego jedino *prijemu, odobravanju i pokoravanju*.

Nije stoga bilo posve slučajno kad je jedan od Derridaovih najautoritativnijih američkih tumača John Caputo preveo njegov pojam Potpuno Drugog u ideju Boga srednjovjekovnog filozofa Sv. Anselma. “Bog je po definiciji beskonačan. [...] Božja je mjera biti bez mjere. Bog je čisti izgređ nikad obuhvatljiva i neshvatljiva izgreda, Tko je uvijek više od čega što možemo reći ili misliti...”³⁰ Sam Derrida izdašno potkrepljuje takvo tumačenje kad otvoreno izjednačuje Potpuno Drugog s Bogom tvrdeći npr. da “Bog me gleda, a ja njega ne vidim i moja se odgovornost pojavljuje upravo na osnovi tog pogleda koji me se tiče *Ice regard qui me regard!*”³¹ Budući da takva hipostaza u konačnici služi samo kao instrument autorizacije dekonstrukcije – inače Derrida ne bi tvrdio kako “dekonstrukcija je pravda”³² – čini mi se da se poststrukturalističko zagovaranje Robove perspektive opasno približava hermeneutičkom imperijalnom zagovaranju Gospodareve perspektive. Nekritički rabljen kao kategorički imperativ, “trop Drugoga [...] mora a priori očitovati nepravednost prema kompleksnoj aktivnosti, kreativnosti i angažmanu onih koje oblikuje naprosto kao svoje isturene objekte”.³³ Takvo neželjeno poravnavanje važnih povijesnih, političkih i kultu-

²⁸ Jacques Derrida, *Adieu*, Paris, Galilée, 1997, 65. Što se tiče “drugih načina”, Derrida izriječno upozorava (66) da čista komunikacija s Drugim licem-u-lice (bez posredovanja malog tj. političkog drugog) može rezultirati pogubnim posljedicama, tj. uvesti nemogućnost razlikovanja između dobra i zla, ljubavi i mržnje, davanja i uzimanja itd.

²⁹ J. Derrida, *Force of Law*, cit., 28. Objavljen kao zasebna knjiga *a posteriori*, francuski original sadrži još eksplicitniji dodatak u tom pogledu: “Abandonnée à elle seule, l’idée incalculable et donatrice de la justice est toujours au plus près du mal, voire du pire car elle peut toujours être réappropriée par le calcul le plus pervers. C’est toujours possible et cela fait partie de la folie don’t nous parlions à l’instant. Une assurance absolue contre ce risque ne peut que saturer ou suturer l’ouverture de l’appel à la justice, un appel toujours blessé.” (*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, 61.)

³⁰ John Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington: Indiana UP, 2000, 180, 183. Indikativan je već i sam naslov Caputove knjige.

³¹ “Donner la mort”, u Jean-Michael Rabaté i Michael Wetzela, ur., *L’Ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris: Transition, 1992, 87, 59, 67. *The Gift of Death*, pr.: David Wills, Chicago: Chicago UP, 1995, 91, 57, 67.

³² *Force of Law*, cit., 15.

³³ Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies*, Durham: Duke UP, 1993, 147.

ralnih razlika među konkretnim drugima može naposljetku objasniti zašto Lévinas u *Totalitetu i beskonačnom*³⁴ pripisuje lice istodobno odbojnom “strancu, udovi ili siročetu” i Gospodaru (*le Maître*) koji zauzima visok i nedostupan položaj. On predstavlja “Najvišeg” (*Très Haut*) koji, vireći iza svakog “ljudskog drugog” (*Autrui*), zahtijeva “bezuovjetnu pokornost”.³⁵ Pozdravljajući Drugog, kaže Lévinas, pozdravljam Najvišeg kojemu je podređena moja sloboda.³⁶

Da bi se spriječila tako neočekivana i, barem po mojemu sudu, neželjena preobrazba Roba u (etičkog) Gospodara, valja pažljivo ponovno uvesti u raspravu političku *razliku između* tih dviju ključnih figura današnjih teorijskih rasprava. Moglo bi se naime pokazati da etička zamjena Roba za Gospodara (unutar sebe), umjesto da, kao što je namjeravala, isključi osvajačku političku distancu *između* Gospodara i Roba, u konačnici tu istu razliku ponovno uvodi, afirmira i podržava. Riječju, simbolički neodnos (“biti drugi-kao-uzor”, identifikacija ili *razlika unutar*) i imaginarni odnos (“imati drugog-kao-objekt”, žudnja ili *razlika između*) međusobno su povezani na zamršenije načine od pukoga *ili-ili*. To može objasniti potrebu da se danas ponovno razmotri odnos između poststrukturalizma i hermeneutike.

Primljeno 15. srpnja 2007.

SUMMARY

MASTER AND SLAVE
Hermeneutics and poststructuralism
Vladimir Biti

In the paper the origin of hermeneutics is derived from a romanticist relativization of a sharp distinction between the present and the past during the Enlightenment. A century and a half later poststructuralists are in the same way relativizing a structuralist binary opposition, which shows that, despite of violent polemics between them, there still

³⁴ *Totalité*, cit., 68ff., 103, 281.

³⁵ *Totalité*, cit., p. 23. Za “bezuovjetnu pokornost” v. “Transcendence and Height”, u *Basic Philosophical Writings*, ur. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley i Robert Bernasconi, Bloomington: University of Indiana Press, 1996, 19. Derrida na isti način stapa svakog drugog s Potpuno Drugim: “*Tout autre est tout autre* “. Usp. *Donner*, cit., 68, 76f. *The Gift*, cit., 68, 78.

³⁶ *Totalité*, cit., 335.

exists an important point of contact between hermeneutics and poststructuralism. By way of similarity, through the distribution of power within the opposition, the diversity between them is also being renewed. While hermeneutics is persistently trying to take the position of power in relation to its opponent, poststructuralism is equally persistently trying to get rid of the same power to the opponent's advantage. To the extent in which they so consistently embody the Hegelian roles of a Master and a Slave, instead of problematizing them, both aspirations turn out to be equally reductive.

Key words: hermeneutics, poststructuralism, master, slave