

## 6. VAVILONSKA JAMA ILI: DRUŠTVO KOJE JE POBRKALO POLITIKU I KULTURU

Može li se kultura prevoditi? Ne suočavamo se često sa pitanjem koje postaje utoliko teže što je na njega lakše odgovoriti: ne. Kultura se ne može prevoditi, to možemo tvrditi sa sigurnošću. Sva naša iskustva – kako obostrana tako i onostrana – prevedena su na jezik kulture, no sâmo iskustvo kulture više ne pronalazi jezik na koji bi se još moglo prevesti. Kultura je neprevodiva zato što sâma predstavlja ultimativni prevod.

Do te spoznaje došli smo putem kojim nas je vodilo drugo pitanje: kako se to prevođenju – tom relativno skromnom pojmu jezičke i društvene prakse – danas pripisuje toliko važna društvena i emancipatorska uloga? Odgovarajući na njega, desilo nam se nešto neobično. Usput smo

izgubili pojam društva, ili, bolje rečeno, on se rasplesao u drugom pojmu: u pojmu kulture. Tamo gde je bilo društvo, nastala je kultura. Sudbina pojma prevođenja odslikava taj proces preobražaja poput neke vrste simptoma.

S početka, prevođenje je u svom čisto književnom obliku, dobilo jasan društveni značaj: ono se nalazilo u Humboltovom nalogu za stvaranje nacionalne kulturne zajednice. Potom smo prevođenje našli kao neku vrstu *terminus technicus* u sveobuhvatnom projektu društvene emancipacije – koncipirano u okviru društvene kritike inspirisane marksizmom, odnosno psihoanalizom. Najzad, ono je u obliku “kulturalnog prevođenja” postalo koncept jedne nove, transnacionalne kulture i upravo kao takvo – model univerzalne emancipacije.

U toj pojmovno-istorijskoj perspektivi i nema nikakvog smisla govoriti o društvenom značaju prevođenja kao da je reč o jednom od njegovih – manje ili više važnih – obeležja. Danas je prevođenje u jednako maloj meri društveno kao u Humboltovo doba. Onomad je bilo nacionalno. Danas je kulturalno, što znači, kako transnacionalno tako i transsocijalno. “Nacija”, “društvo”, “kultura” u tom kontekstu nisu nikakva epohalna pripisivanja u dijahroničnom smislu, već upravo paradigme koje nam danas govore još samo to na koji način prevodi treba da budu više od prevoda. U čemu se sastoji ona nacionalna, društvena ili kulturalna viša vrednost pojma prevođenja, što se više ne dá svesti na višejezičnu stvarnost? Paradigme stvaraju neku vrstu perspektive, pogleda sa Vavilonske kule, koji se u istorijskom vremenu stalno menja. U jednoj

od tih perspektiva – iz ugla kulture – opazili smo nacrt današnje “postemancipatorske” emancipacije, ali ne kao višu vrednost prevođenja, već kao sâmo – kulturalno – prevođenje. Kao da emancipacija nije krajoлик koji se vidi sa Vavilonske kule, nego sâma ta kula.

“Svako prevođenje je neodređeni, beskonačni zadatak”, napisao je Fridrih Šlegel (Friedrich Schlegel).<sup>1</sup> Kao takvo, ono se savršeno uklapa u predstavu postmoderne i postkolonijalne emancipacije. Ono se prema starom idealu revolucionarne politike, poput Benjaminskog prevođenja, odnosi naime kao njegov dalji kulturalni život. Drži se skromno u pozadini, ne autorizuje nikakav ideološki sadržaj ni društvene činioce, niti je odgovorno za stvarnost; pošto u današnje vreme više ne postoji stabilan original koji bi izdao, niti autoritativna instanca što bi ga zbog neverstva mogla pozvati na odgovornost, uvek se sme pozivati na svoju besprekornu nevinost. Upravo kao izraz idealne nesavršenosti, pojam prevođenja tako najbolje odgovara potrebama postmoderne politike emancipacije, koja je iz svog strateškog programa odavno izbacila zaposedanje starih centara moći – pre svega nacionalne države. Pošto se više ne mora pribojavati nikakvog sudbinskog poraza i svuda donekle sme pobediti, još se može osećati nadmoćnom spram najgrđe realnosti i jednog od svojih najvećih neprijatelja – nacionalizma. Svuda pronalazi blasfemičnu pesmu, jeretički pozorišni komad, ikonoklastičnu izložbu, ili transgresivni *performance*, što su uvek uspešno subvertirali dati nacionalizam. Prave žrtve tih nacionalizama, one milione mrtvih i proteranih, ipak prepušta rigidnim i esencijalističkim identitetima, koji se smatraju prevaziđe-

1) Primavesi, str. 123.

nim, i njihovim političkim i militarističkim institucijama, u krajnjoj liniji, ovoj ili onoj nacionalnoj državi.

Postkolonijalna teorija je notorno antinacionalistička. U empatijskom smislu, njen antinacionalizam dolazi do izražaja i u pojmu kulturalnog prevođenja, koji ne predstavlja samo normativni kontrapunkt nacionalističkoj identifikaciji nego i izazov njenoj političkoj praksi – posredstvom konstrukcije radikalno hibridnog prostora u kome postaje nemoguće zahtevati čist, esencijalni identitet. Glavni problem takvog emancipatorskog projekta pominjali smo više puta: on više ne nalazi realno mesto gde bi se hibridni identiteti, koje je postkolonijalna teorija koncipirala kao apsolutno singularne, mogli politički artikulirati; nedostaje mu politički oblik koji bi svoju kulturalnu misiju mogao da sprovede u konkretnu istorijsku realnost; ukratko, nedostaje mu država, a ona još uvek može biti samo nacionalna. No, postkolonijalna teorija upravo sa tim ne želi da ima ništa. Zato antinacionalizam, koliko god se ispoljavao glasno i *kulturalno*, politički nužno ostaje nem. Upravo u toj depolitizaciji najoštriji kritičari postkolonijalne teorije prepoznaju konačni neuspeh kako nje same tako i njenog emancipatorskog projekta.<sup>2</sup> Umesto da unapređuje, ona ometa ono što slovi za najvažniji politički zadatak našeg vremena – artikulaciju potpuno inkluzivnih i egalitarnih političkih principa, koji, iako specifični za posebnu situaciju u kojoj se deklarišu, ipak transcendiraju svoje neposredno kulturno okruženje.

U svetu poznog kapitalizma kultura je najzad izgubila autonomni status koji je nekada uživala pored drugih oblasti društvenog života. Frederik Džejmson,

2) Hallward, str. 128.

jedan od najčuvanijih teoretičara i kritičara postmoderne, koji je i postavio tu dijagnozu, želi da to rastakanje autonomne sfere kulture ne zamišljamo kao pukonestajanje ili izumiranje, već, naprotiv, kao neku vrstu eksplozije: kultura doživljava ekspanziju kroz čitavo područje socijalnog, sve do tačke u kojoj možemo reći da je čitav naš društveni život – od ekonomske vrednosti, preko državne moći, pa sve do same psihičke strukture svih nas – postao “kulturalan” u jednom do sada nereflektovanom smislu.<sup>3</sup> Odricanje od sopstvene, jasno ograničive sfere, kojoj je lako odrediti mesto, kulturi nije nimalo naškodilo. Naprotiv, u svojoj sveprisutnosti, ona čak dostiže dominantnu poziciju u društvu. Na sebi svojstven način prožima postmoderno društvo kako su to činile “religija u srednjem veku, filozofija u Nemačkoj ranog devetnaestog stoleća ili prirodne nauke u Velikoj Britaniji viktorijanske ere”.<sup>4</sup>

Opšta kulturalizacija celokupnog društvenog života nije samo objektivna datost postmodernog sveta. Ona je postala i simptom refleksije. Kritičari britanskih *Cultural Studies*, poput Frensis Malherna (Francis Mulhern) na primer, upućuju na sličan fenomen u teoriji kulture.<sup>5</sup> I tu kultura postaje diskurzivni autoritet društvenih odnosa – i to zahvaljujući osobnosti *Cultural Studies*, po kojoj se one razlikuje od ostalih teorija ili sociologija kulture: naime zbog osobine da analitički objekat, kulturu, postulira kao subjekt. Tu autoreferencijalnost kulture, njen običaj da govori o samoj sebi, Malhern naziva “metakulturom”: diskurs u kome se kultura, kako god definisana, u svojoj opštosti i u odnosu na egzistencijalne uslove, čini predme-

3) Vidi Jameson, str. 48.

4) Vidi Eagleton, str. 126.

5) Vidi Mulhern, str. 156 i XIV.

tom sopstvene refleksije. U svojoj sposobnosti da generiše metakulturalni diskurs, *Cultural Studies* po Malhernu liče na staru kulturalnu kritiku, protiv čije tradicije su se borile: i *Cultural studies* i stara kulturalna kritika kulturu posmatraju kao nezapaženu društvenu istinu, koja je opet, sa svoje strane, potpala pod uticaj politike. No, njihova suštinska zajednička odlika leži u utopijskom impulsu da razreše napetost u odnosu između politike i kulture. Taj pokušaj, upozorava Malhern, završiće se u kulturalističkom rastakanju same politike. Kulturalizacija se poima kao oblik depolitizacije.

Gajatri Spivak formuliše sličnu kritiku *Cultural Studies*. Pri tom se direktno poziva na Džejmsonovu tezu o eksplozivnom širenju kulture na sve sfere postmodernog društva. "Rekodirati promenu u odnosu kapitala kao kulturalnu", piše Spivak, "predstavlja stravičan simptom *Cultural Studies*, a osobito *Feminist Studies*. Sve je pretvoreno u kulturu. Nadam se da će čitatelj primetiti razliku između ove i Džejmsonove izjave."<sup>6</sup> Razlika je naravno u reči "pretvoreno". Kod Džejmsona je, naprotiv, sve "postalo" kultura. Kulturalizacija za Spivak nije socijalni faktum, već simptom Džejmsonove metodologije koja sve proglašava kulturom. Ono što Džejmson posmatra kao kulturu – u obliku njene heterogenosti i relativizma – Spivak smatra samo jednom, i to vladajućom, zapadnom kulturom.<sup>7</sup> Slično kao Aijaz Ahmad, ona Džejmsonu prebacuje univerzalizaciju sopstvenog – partikularnog – kulturalnog iskustva. Ta kritika implicitno važi i za pojam kulturalnog prevođenja, odnosno hibridnosti kod Džudit Batler i Homi Babe. Pozicija prema kojoj se

6) Spivak, "Kritika postkolonijalnog uma".

7) Isto.

kultura više ne posmatra kao esencijalistički totalitet, jedinstven i homogen, već kao beskonačni proces *cross-cultural translation* (Batler), za Spivak je partikularna – ali privilegovana – pozicija vladajuće kulture.

U svom teorijskom stavu Spivak ostaje dosledna dualizmu politike i kulture. To, pre svega, dokazuje njen pojam “strateškog esencijalizma”. Iza toga nalazi se njena spoznaja o nedostatku kritičkog mišljenja u politici: esencijalistički identitet, doduše, možemo teorijski iz temelja dekonstruisati bez po muke, ali će on na razini političke prakse ipak nesmetano funkcionisati, kao da nikada nije čuo za svoj “tek izumljeni” karakter. Spivak zna da se svestan politički angažman ne sme uzdići nad tom jednostavnom istinom, koja se uprkos tome često zaboravlja, jer pored jezika teorije postoji i jedan drugi jezik, to jest tekstualnost: jezik politike. Njegovi pojmovi – poput recimo pojma nacionalne države – ne mogu se zameniti pojmovima kulture. No, komunikaciju među tim jezicima ona smatra principijelno mogućom; to što se ona može predstaviti samo kao precizan prevodilački rad, razume se samo po sebi. Pa ipak, takvo prevođenje moglo bi imati posve emancipatorske efekte. No, zbog toga pojam prevođenja Gajatri Spivak još ne smemo pomešati sa Babinim konceptom kulturalnog prevođenja. Kod nje ga je jezik kulture postao univerzalni jezik svih ljudskih iskustava, zbog čega više i nije (povratno) prevodiv na neki drugi jezik, poput, recimo, jezika politike. On već predstavlja jezik politike i emancipacije upravo kao jezik kulture.

Politička teorija Ernesta Lakloa naziva se i “postfundacionalizam”.<sup>8</sup> Time se htelo reći da društvo više ne-

8) Vidi Marchart.

ma osnov i da u svojoj političkoj suštini kruži oko praznog mesta. Za Lakloa, ono je zauzeto hegemonijom. Kod Babe i Batler ono se (re)artikuliše procesom kulturalnog prevođenja, kroz šta se odvija i emancipacija. To baca novo svetlo na metaforu Vavilonske kule, čije je survavanje, kao što je poznato, i prouzrokovalo neophodnost prevođenja. Zar iz toga ne proističe da se nakon “smrti temelja” ni na mestu srušene kule više ne nalazi nikakav fundament? Kako da prevodimo, ako se na tome više ne može graditi? Očito prevodimo “bestemeljno”. Kopamo dakle jamu Vavilonsku. “Naredak se mora desiti”, piše Kafka. I emancipacija, dodajemo.

Da bismo na kraju predočili opasnosti emancipacije koja je postala neprevodivi jezik kulture, podsetimo se čuvenog psihijatrijskog slučaja “kulturalnog prevođenja”:

Doktor P., pacijent Olivera Saksa (Oliver Sacks), razvio je neobičan simptom – pomešao je svoju ženu sa šešikom.<sup>9</sup> Svaki put kada bi hteo da stavi šešir, posegao bi za svojom suprugom. Usled obojenja mozga, doktor P. je izgubio moć vizuelne percepcije, ili preciznije: sposobnost da vidi određene stvari. Dok je, na primer, znao da previdi lica i scene, njegova sposobnost vizuelizacije različitih apstraktnih šema ostala je netaknuta, ili je čak postala još izoštrenija. Uprkos bolesti, Saksov pacijent mogao je skoro nesmetano – bio je profesor muzike u muzičkoj školi – da nastavi da radi. Nasuprot tome, u svakodnevnom životu, ili kod kuće, više nije mogao učiniti ništa, ukoliko svoje

9) Vidi Sacks, str. 23–41; naročito str. 34



radnje ne bi preveo u bilo kakvu pesmu. Tako je čitavo vreme pevao – pesme hranjenja, oblačenja i svlačenja, pranja, pesme o svemu mogućem. Jer, mesta na kojima su se ranije nalazile slike i predstave, bila su ispunjena muzikom. Pri tom se dr. P. uopšte nije osećao loše. Čak je tvrdio kako se nikada nije osećao bolje.

To što je za dr. P. bila muzika – univerzalni jezik njegovog života – u današnjim visoko razvijenim, post-modernim zapadnim društvima postala je kultura. Ni tu ljudi ne mogu učiniti više ništa ako to ne prevedu u određenu kulturu. Tako imaju ne samo kulturu ishrane, spavanja, oblačenja, kupovine ili tela, već na prvom mestu i, kako se veruje, sve napredniju – demokratsku! – političku kulturu, koja već sada obećava da će u dogledno vreme iskoreniti sve opasnosti društvenih sukoba na svetu.

Jadni dr. P. imao je i hobi. Nije bio nadaren samo kao pevač nego i kao slikar. Njegova platna, na početku naturalistička i realistička, s vremenom su postala sve apstraktnija, čak potpuno geometrijska i kubistička.

Saks je o tom fenomenu diskutovao sa suprugom dr. P. i ukazao joj na rastući besmisao u novijim delima njenog muža. Ta platna za Saksu nisu predstavljala ništa drugo do gomilu haotičnih linija i nabacanih mrlja u boji bez ikakve logike.

“Ah, kakvi ste vi doktori filistri”, povikala je ona. “Zar ne vidite njegov *umetnički razvoj*?”

Naravno da ono što je zapravo napredovalo nije bila umetnost, već bolest, zabeležio je Saks.

Kada budemo proslavljali narednu kulturološku pobjedu nad rigidnim nacionalizmom – jeretički roman ili subverzivni pozorišni komad, možda bi trebalo da se prisetimo sudbine jadnog doktora P. Moglo bi se, naime, desiti da smo savremenici napretka sopstvene političke patologije.

No, o kakvoj se vrsti bolesti radilo u nezaustavljivim, progresivnim patnjama nesretnog doktora P., pogrešno protumačenim kao umetnost? Oliver Saks nam odaje i to: potpuni gubitak leve strane vidnog polja. Čovek je oslepeo sa leve strane.

## NI JEZIK MATERINJI

U poznatom radio interviewu koji je 1964. dala Günteru Gausu Hannah Arendt je na pitanje, što je ostalo od Evrope prehitlerovskog vremena, odgovorila: "Ostao je jezik." Cijeli razgovor naslovljen je prema tom odgovoru: *Što ostaje? Ostaje meterinji jezik.*

Danas ne ostaje ni to, ni materinji jezik. Postavim li sebi dakle slično pitanje, što je ostalo od svijeta prije milenijske prekretnice, od svijeta dvadesetog stoljeća, ili sasvim konkretno i sasvim osobno, što je ostalo od svijeta mog djetinjstva i mladosti u komunističkoj Jugoslaviji, što je ostalo od iskustva propasti te ideologije i te države, od iskustva postjugoslavenskih ratova, nove Hrvatske, takozvane tranzicije, od iskustva emigracije..., neću moći ponoviti odgovor Hannah Arendt.

Ona je vjerovala u autentičnost jezika. Osjećala je da je odlaskom u emigraciju i nuždom govorenja i pisanja na drugim jezicima izgubila nešto nenadoknadivo. "Ogromna je razlika između materinjeg i nekog drugog jezika", kaže. Na njemačkom znade veliki broj njemačkih pjesama naizust, stalno joj se motaju negdje u primozgu – *in the back of my mind*, naglašava na engleskom. U njemačkom se usuđuje izreći stvari koje se nikada ne bi usudila u engleskom. Njemački jezik za nju je ono najbitnije što je ostalo nakon hitlerovske katastrofe, jer, kaže, nije jezik taj koji je poludio. Na koncu: "Nema zamjene za materinji jezik."

Nije tako. Barem za mene danas nije tako. Gdje je onaj jezik koji sam svojedobno zvaao materinjim jezikom? Je li ostao ondje gdje sam ga ostavio? Je l' još čeka na mene da mu se vratim? Taj moj materinji jezik otišao je svojim putem. Svojim? Zapravo, otišao je onamo kamo su ga odveli. Pa smo danas, kada se ponovo susrećemo, jedno drugome stranci. On mi ne vjeruje na riječ, a ni ja njemu, čak i kada se savršeno razumijemo. Oboje točno znamo što mislimo kada nešto kažemo. Pa ipak, kada kažem "hiljada" on mi odmah okrene leđa. Naravno da zna što mislim kada kažem "hiljada", ali razlika je jača. Koja razlika? Svi znamo, duga je to priča. Pritom nisam ni ja nevin. "Hiljada" doista ne pripada mom materinjem jeziku. Nekada sam zapravo govorio "tisuća", u djetinjstvu, mladosti, u školi i na fakultetu, kao i u tekstovima i prijevodima koje sam objavio u bivšoj Jugoslaviji i novoj Hrvatskoj. "Hiljada" sam počeo govoriti tek u emigraciji.

Na primjer, u komunikaciji s takozvanom drugom generacijom emigranata iz bivše zajedničke zemlje, ljudima koji su se često rodili u emigraciji, odrasli i školovali se ondje i kojima je takozvani materinji jezik tek drugi jezik njihova svijeta života. U prvom, recimo njemačkom, koji su stekli školovanjem i socijalizacijom, artikulira se, u svojoj punini, njihov društveni život. Na tom jeziku oni rade, misle, uspostavljaju sebe kao politička bića, stvaraju umjetnost i kulturu. To je standardni jezik njihove sredine, ali u većini slučajeva ujedno i materinji jezik te sredine. Pored njega oni imaju i svoj materinji jezik na kojemu se odvija socijalno ograničena komunikacija uglavnom unutar obitelji odnosno užeg kruga prijatelja i poznanika. To

je “divlji”, još nestandardizirani jezik, jezik geta, privacije, rudimentarne socijalizacije, ali također jezik intime, temeljnih osjećaja, psihosocijalne drame odrastanja, jezik nesvjesnog. Suvišno je definirati ga. Dovoljno je, naprotiv, ukazati na fundamentalni rascjep unutar samog pojma materinjeg jezika.

Materinji jezik ima zapravo dvije majke, jedna je majka nacija, u stvari institucija nacionalne države, odnosno, ondje gdje te države (još) nema, to su kulturne institucije nacionalnog karaktera. Ta majka je u stvari otac, patrijarhalni subjekt političkog starateljstva, organiziranog obrazovanja, jezične i kulturne standardizacije, kanonizacije, identiteta, naposljetku, subjekt suverenosti. Druga majka je ona “prirodna” majka s kojom komunikacija, interakcija, počinje već u utrobi, ali utrobi nad kojom svoju vlast proteže i društvo, nacija, crkva, država, te koja stoga nije ništa puko tjelesno, prirodno, nego uvijek već materijal – patrijarhalne! – biopolitike. I njezin jezik je u stvari jezik njezina oca, muža. Jezici tih dviju muških majki nikada se ne poklapaju. Štoviše, kada kažemo “materinji jezik” mislimo najmanje dva jezika. Razlika među njima nije primarno lingvistička nego također politička. Utoliko je i odnos između ta dva jezika, koji ne može biti ništa drugo nego neka vrsta prijevoda, također politički odnos. U tom smislu je iskustvo materinjeg jezika neodvojivo od iskustva prevođenja. Govoriti materinjim jezikom znači prevoditi. Prevoditi u materinjem jeziku znači dovoditi u pitanje njegove granice. A to je politički čin.

Prevodeći za jednu bečku galerijsku ustanovu koja svoje izložbe želi približiti gostima iz bivše Jugoslavi-

je došao sam u situaciju da oblikujem jedan jezik koji je, koliko sâm mogu prosuditi, razumljiv najvećem mogućem broju tih ljudi. Taj jezik danas se kolokvijalno zove BCS (Bosnian, Croatian, Serbian) a uskoro će se zvati valjda BCSM (s crnogorskim kao novom nominalnom specifikacijom). Neki ga nazivaju i “srednjejugoslavenskim”. U toj situaciji nisam riječ “tisuća” jednostavno prevodio riječju “hiljada”, nego sam ih počeo upotrebljavati naizmjenice i to prema jednom sasvim proizvoljnom osjećaju: kada bih, primjerice, osjetio da sam u prijevodu nekog teksta u dovoljnoj mjeri zadovoljio takozvanu istočnu varijantu – recimo kada bih se dostatno “nadadakao” – onda bih, da “popravim” odnosno izbalansiram stvar upotrebio “tisuća”, a ne “hiljada” i obrnuto. Slično sam postupao i s nazivima mjeseci, dakle katkada “siječanj”, katkada “januar”. U toj igri, ipak, nikada se nisam odrekao ijekavice, premda, valja priznati, velikom dijelu moje familije upravo je (kajkavska) ekavica materinji jezik. Jesam li dakle izdao materinji jezik? A kojim je jezikom pisao Krleža ako nije mojim materinjim? Njegova je i “hiljada” i “Pijana novembarska noć 1918”. Je li i on bio izdajica svoga materinjeg jezika?

Temeljni preduvjet uspješnog prijevoda Humboldt je vidio u vjernosti prevoditelja, ne vjernosti tekstu originala, nego vjernosti svom materinjem jeziku, vjernosti koju je on shvaćao kao patriotsku vrlinu, zadaću obogaćivanja vlastitog jezika, a time i izgradnje vlastite nacionalne zajednice. Među mojim vrlinama nema danas ni jedne patriotske. Štoviše, prevodeći “tisuća” u “hiljada” svjesno sam sabotirao jednu od funkcija aktualnog jezičnog standarda – nacionalnu

identifikaciju. Odbacio sam je kao suvišni uteg koji sputava moju političku volju. Tko sabotira jednu političku zajednicu, čini to u ime druge. Ako je prva, zajednica nacionalno ustrojenog društva, jedinstvenog etničkog odnosno kulturnog identiteta, uključujući jezik, dakle zajednica suverene nacionalne države, onda je druga, izvjesnost njezina manjka, limita, samourušavanja, najava njezina kraja, ukratko nužnosti i mogućnosti druge i bitno drugačije zajednice. Tu izvjesnost dugujem iskustvu emigracije.

U današnjem svijetu (e)migracija nije ni odsustvo, privremeno ili trajno, iz matične zajednice, ni nekakav intermedij između dvije po sebi jednako izvorne, matične zajednice. Ona je modus egzistencije koji je primio navlastiti društveni karakter i koji kao takav inzistira na svojoj političkoj subjektivaciji. Ako (e)migracija također ima svoj materinji jezik, onda on ne može imati formu standardnog nacionalnog jezika, jezika kroz koji se artikulira etnički odnosno kulturni identitet i koji proizvodi i reproducira suverena nacionalna država. Naprotiv, materinji jezik migracije moguće je zamisliti samo kao prijevod, i to ne prijevod između dva standardna nacionalna jezika, nego između dva poretka, između starog poretka nacionalne suverenosti i novog poretka koji se rađa na njegovim ruševinama i koji se artikulira kroz iskustvo globalizacije: u novim oblicima suverenosti, u sferama transnacionalne javnosti, u atipičnim načinima političkog udruživanja i akcije, u iskustvu sveopće deregulacije, nejednakog razvoja, permanentnog izvanrednog stanja itd.

Dakle, prevodeći "tisuća" na "hiljada" i ja sam dokazao svoju vjernost – vjernost tom novom poretku, toj

novoj zajednici koja se rađa iz ruševina starog poretka nacionalne suverenosti. Da ta vjernost pretpostavlja izdaju, vrijedi samo objektivno, iz perspektive poretka s kojim se više ne poistovjećujem. Ne može se izdati nešto u što se ne vjeruje. Ne može se iznevjeriti materinji jezik koji se više ne doživljava kao svoj, nego kao sredstvo, oružje podjarmljivanja. Moj materinji jezik zato je prijevod kao politički čin oslobođenja.

Odvija li se taj prijevod unutar ili izvan materinjeg jezika? Ne znam, niti me to zanima, ali sam siguran da se odvija unutar novoosvojenog prostora slobode, ili još jasnije, kao čin osvajanja slobode. Konkretno, s onu stranu granica danas oficijelnih materinjih jezika ljudi s prostora bivše Jugoslavije; u prostoru zajedničkog jezika koji izmiče načelu suverenosti i svemu što u političkom i kulturnom smislu ide s tim načelom: nacionalna kanonozacija povijesti, književnosti, kulture općenito i naposljetku samog jezika, ukratko, država, nacionalna država.

Već čujem kritičare kako histerično urlaju: to je regresija u prirodno stanje, u divljaštvo u kojem vlada zakon jačega, u kojem je riječ riječi vuk, u kojem bilo tko može uzurpirati jezik, proglasiti se njegovim autorom i jedinim vlasnikom koji s jezikom čini što hoće, koji ga po vlastitoj volji kanonizira i dekanonizira, koji od riječi, bez ikakva reda i logike, miješa ne novi jezik nego otrov smrtni svakoga jezika i svake kulture.

Prošlo je vaše vrijeme gospodo! Prošlo je vrijeme kada smo se već pri samom spomenu hobbesovske distopije prirodnog stanja dragovoljno odricali slobode i hrlili pod sigurne skute moćnog suverena. Povijesno iskustvo nas je naučilo, prvo, da ono prirodno sta-



nje kojim nas plaše i ucjenjuju nije horor nekultivirane, još-ne-društvene realnosti nego mehanizma uvijek-već-društvene dominacije, njezin legitimacijski, dakle ideološki manevar; i drugo, da užas totalne dominacije, kakav je došao do izražaja ne samo u totalitarnim društvima dvadesetog stoljeća nego i danas u apsolutnoj hegemoniji neoliberalnog kapitalizma, nije posljedica njezine uspješne realizacije, suviška stvarne moći i sveobuhvatne kontrole nad društvom, nego, naprotiv, učinak njezina neuspjeha, njezine nesposobnosti da ostvari svoj ideal. Zlo totalne dominacije proizlazi iz njezina pokušaja da po svaku cijenu začepi rupe kroz koje otječe smisao njezina opravdanja.

Materinji jezik također je poprište ovog sukoba. Fantazija totalne kontrole nad jezikom, njegove potpune kanonizacije, rigorozno očuvanje, odnosno umjetno proizvođenje njegove izvornosti, autentičnosti, jedinstvenosti itd., simptom je upravo nemogućnosti te kontrole, odnosno imanentne neoriginalnosti, neautentičnosti, trivijalizacije onog jezičnog iskustva koje se artikulira pod imenom standardiziranog materinjeg jezika. Jedno od najružnijih intelektualnih iskustava mog života je iskustvo s lektorima, prvosvećenicima kulta materinjeg jezika, čuvarima njegove tajne, egzektivom njegova nedodirljiva autoriteta. Slika jedne čitave nacije koja se više ne usuđuje izreći ni riječi bez autorizacije ove šačice jezičnih batinaša, bijeda dragovoljne infantilizacije i neslobode također je doprinijela da se zauvijek oslobodim more zvane nacionalna pripadnost.

Smisao lektorskog posla, njegova važnost i nužnost, postali su mi jasni tek u pisanju i objavljivanju na

stranim jezicima. Uloga lektora ne iscrpljuje se u kontroli "ispravnosti" autorova jezika, nego u tome da autoru pomogne izreći svoje misli jasno i razgovjetno, bez ponavljanja, proturječja, previda, odnosno bez budalaština koje se uvijek iznova omaknu čak i najboljim autorima. Lektor nije subjekt znanja jezika koji progoni i ispravlja njegovo neznanje, nego suradnik na stvaranju jezika koji s autorom dijeli i potvrđuje otvorenost, slobodu i društveni karakter jezične prakse.

Do te spoznaje došao sam tek kroz iskustvo stranih jezika. Tek sam govoreći i pišući na stranim jezicima postao svjestan onih dimenzija mog materinjeg jezika koje su mi unutar samog tog materinjeg jezika ostale nevidljive – nužno nevidljive, jer su pretpostavka njegove standardne uporabe, izraz njegova unutarnjeg proturječja, jer su, ukratko, njegova ideološka istina. Ne možeš ne biti u proturječju sa svojim materinjim jezikom. Jer ako nisi, onda ga ni nemaš, odnosno, imaš ga samo još u njegovoj čisto ideološkoj funkciji, kao sredstvo (samo)podjarmljivanja.

Na pitanje, što ostaje, Hannah Arendt odgovorila je: materinji jezik. Možda je njezin odgovor sasvim točan. No, možda i nije stvar u odgovoru, nego u samom pitanju. Zašto bi, naime, bilo toliko važno što ostaje od svijeta koji se srušio? Nije li važnije, što se iz njegovih ruševina rađa? Zaboraviti dakle materinji jezik jednog svijeta koji nestaje nije ono najstrašnije. Puno je gore ne naučiti materinji jezik svijeta koji nastaje.