Mario Tukerić, University of Zagreb, Croatia

Razgloblјeno vrijeme: vrijeme Drugoga – J. M. Coetzee: Čekajući barbare (1980)

Abstract: Broken Time – the Other's Time: J.M. Coetzee‘s Waiting for the Barbarians

In this article we analyze the novel Waiting for the Barbarians, by the South African writer John Maxwell Coetzee. We read the novel from the perspective of some ethical insights of Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, associating them with the emphasized domination of the political in the novel. In this unequal relationship, however, political domination gradually cedes place to the ethical doing, the beginning of which is marked by aporia, that is, by an attempt to reconcile two irreconcilable perspectives: that of loyalty to political authority and that of individual responsibility for the other human being. When the latter takes place, the main character – the unnamed Magistrate – becomes an ethical subject. But this is not an easy process, and in order for this to happen, he must experience physical pain and risk his own life. In doing so, he undergoes the journey from a position of political power to complete disempowering. However, taking responsibility for the other is a much more complex and precarious process than Levinas would have it. As the Magistrate finds out from his own experience, physical suffering and the recognition of immediate death deprive the human being from the possibility of apprehending the world because the body is completely focused on the pain it suffers. Bodily integrity is a precondition of any moral concepts, and identification with the other through pain therefore rarely happens at the subject’s own will and much more often is a result of circumstances. In this particular novel, those circumstances are defined and imposed by politics.

Keywords: ethics, politics, Coetzee, Levinas, Derrida, Other, otherness, justice, identity, aporia

1. Uvod

U članku se bavim romanom Čekajući barbare, južnoafričkog pisca Johna Coetzeeja. Djelovanje i promjenu glavnog lika, neimenovanog Magistrata, dovodim u vezu s etičkim uvidima Emmanuela Levinasa i Jacquesa Derridaa. Iz perspektive Levinasova inzistiranja na apsolutnoj i nesvodivoj drugosti Drugoga, odnosno na potpunom razvlaštenju subjekta i njegovoj bezuvjetnoj odgovornosti za Drugoga kao uvjeta etike, analiziram sličnosti i razlike u postupcima glavnog lika, a iz perspektive Derridaovih pojmova aporije i razgloblјenosti čitam nastojanja glavnog lika da pomiri naizgled nepomirljive zahtjeve između političke odanosti i osobne odgovornosti. Kad odabere potonju, ta se političko-etička napetost razrješava i glavni lik postaje etički odgovoran subjekt u levinasovskom smislu. No iako postoje mnoge sličnosti između Coetzeejeva i Levinasova tretiranja drugosti Drugoga – inzistiranje na njegovoj nesvodivoj razlici i njezinu bezuvjetnom poštovanju – postoji i jedna ključna razlika na koju u članku ukazujem. Suprotstavljanje političkom autoritetu Carstva za Magistrata će imati teške posljedice. Bit će utamničen i podvrgnut fizičkom mučenju, a na kraju umalo i obješen. Pa iako u svojoj zreloj filozofiji Levinas ustraje upravo na takvom modusu odgovornosti za Drugoga, dakle na zamjenjivanju subjekta s njim i preuzimanju njegove patnje, on ne problematizira konkretne posljedice takvog izlaganja. U Coetzeejevu romanu s druge strane upravo taj aspekt ima jednu od najvažnijih uloga.

S obzirom na to da Coetzeejev roman usputno dodiruje i neke kolonijalne narative, a jedan od njih je konstrukcija i učvršćivanje vlastitog identiteta uvođenjem razlike u odnosu na navodno prijetećeg Drugoga, Coetzeejev roman dovodim u vezu s nekim postkolonijalnim uvidima.

2. Nepomirljive odluke

Radnja trećeg Coetzeejeva romana događa se u malom naselju na samoj granici Carstva u neodređenom vremenu i geografskom prostoru. Glavni je lik romana neimenovani Magistrat, predstavnik vlasti u gradu. Život mu je prilično jednoličan i ugodan, protkan pogodnostima – seks, lov, hobiji – koje mu donosi dugogodišnji položaj službenika Carstva. Posao mu se sastoji od skupljanja poreza, upravljanja mjesnom zemljom, nadgledanja trgovine i, dvaput tjedno,

predsjedanja sudom. Sve se to međutim mijenja kad na početku romana u grad dolazi pukovnik Joll, predstavnik posebnog odjela Trećeg Biroa zadužena za sigurnost Carstva. Povod za njegov dolazak jest strah Carstva da bi se „barbarska plemena sa sjevera i zapada na koncu mogla ujediniti“ (Coetzee, Čekajući barbare 17). Joll ima ovlasti izvanrednog stanja, pa mu Magistrat mora osigurati sve što od njega traži. Kad Joll zatvori lokalne seljake i ribare, djecu, starce i žene – pod izlikom da su barbari – i podvrgne ih mučenju, u Magistratu se budi savjest i postepeno jača otpor prema Jollu i Carstvu općenito.

Nakon što Joll ode započinje odnos s djevojkom-barbarkom, Jollovom žrtvom koja je, slomljenih gležnjeva i poluslijepa, ostala prositi-živjeti u gradu. Magistrat je prividno „spašava“ od prošnje, no samo pod cijenu novog zatočavanja. Opčinjenost djevojčinim okljaštrenim tijelom, neravnopravan položaj i spoznaja o vlastitoj suodgovornosti za Jollove zločine prepreka su dubljem emocionalnom odnosu. Zbog toga se odlučuje na opasno putovanje preko pustinje kako bi pronašao barbare-nomade i predao im djevojku. Nakon putovanja uhapšen je i optužen za izdaju. U međuvremenu je u gradu zavladao strah jer su pred utvrdu dojahala dva konja s mrtvim vojnicima kao upozorenjem od barbara. Prestrašeni, ljudi bježe iz grada, a vojska pljačka i terorizira grad. Iz pohoda se vraća i Joll – potpuno poražen i tek s nekolicinom vojnika – te bježi pred bijesnim Magistratom i svjetinom. Ljudi u gradu prepušteni su sami sebi, dolazi zima i pitanje je kako će preživjeti jer su polja neobrađena, a zaliha nema. Magistrat neformalno ponovno preuzima vodstvo u organizaciji i pripremi za zimu.

Iako je radnja romana smještena u nedefinirano vrijeme i prostor, njegov je kontekst južnoafrička stvarnost kasnih 70-ih i brutalnost sistema u obračunu s političkim protivnicima. Kao i u romanu, pod krinkom izvanrednog stanja državna je policija mogla zatvoriti koga je htjela i držati ga toliko dugo koliko je htjela. Na ispitivanjima u zatvorima primjenjivale su se najokrutnije metode, a mnoga su završavala i smrću. Budući da nikada nije bilo svjedoka koji bi mogli posvjedočiti drukčije, te su se smrti završavale šturim izvještajima onih koji su ih i počinili![1] Kako navodi Attwell, južnoafrička je vlast krajem 70-ih bila suočena sa sve većim političkim pritiskom (70-76). U zemljama u okruženju vode se ratovi za oslobođenje od kolonijalne vlasti i samostalnost (Angola i Mozambik 1975, Zimbabve 1980), dok će crnački otpor u zemlji rezultirati još većom represijom i zabranama

(između ostaloga i Pokreta za crnačku svijest čijega su vođu i suosnivača, Steva Bika, mučili i ubili u zatvoru, a potom, baš kao što to čini Joll u romanu, lažirali izvještaj).

Magistratovo buđenje savjesti ispunjeno je otporom koji proizlazi iz činjenice da je za njega puno toga na kocki: odbijanje suradnje s predstavnikom vlasti može ga lišiti svih pogodnosti i od njega napraviti neprijatelja. Zbog toga je njegovo djelovanje prožeto proturječjima: on i dalje želi biti poslušan službenik Carstva i ne miješati se u poslove koji mu mogu štetiti, ali istovremeno ne može prihvatiti Jollovo bezočno nasilje. Koliko god to htio zanijekati, on je i protiv svoje volje[2] uvučen u pobunu protiv sistema čiji je predstavnik. Kako pomiriti zahtjev političke odanosti i osobne odgovornosti? Tim više što je potonja neutralizirana i naplaćena dugogodišnjim konformizmom? Osim toga nije li upravo Carstvo najviši (moralni) autoritet koji donosi zakone i brine o pravednosti?

Prema Derridau, u začetku svake moralne odluke nalazi se dvostruka gesta međusobno nepomirljivih odluka (double bind), aporija:

> *Usudit ću se predložiti da će moral, politika, odgovornost, ako postoje, uvijek započeti samo s iskustvom aporije. Kad je prijelaz dan, kad neko znanje unaprijed oslobađa put, odluka je već donijeta, kao da kažemo da ne postoji neka koja bi se mogla donijeti: neodgovornost, čista savjest, primjenjujemo program. Možda, i to bi bio prigovor, nikad ne uspijevamo umaknuti programu. Onda to treba priznati i prestati govoriti s autoritetom moralne ili političke odgovornosti. Uvjet te mogućnosti, te odgovornosti jest određeno iskustvo mogućnosti nemogućeg: ispit aporije počevši od koje se zamišlja jedina moguća invencija, nemoguća invencija. (Derrida, Drugi smjer 63; kurziv u originalu)*

Što učiniti, djelovati prema vlastitoj savjesti ili nalogu političkog autoriteta? Isprva je sukob riješen tako da Magistrat pokušava pomiriti obje perspektive. On se buni protiv brutalnosti, ali još uvijek čini što se od njega traži: osigurava smještaj, prostorije za zatvorenike, ostavlja Jollu otvorene ruke da čini što želi i odlazi što dalje da ne čuje krikove mučenih zatvorenika. No istovremeno ulazi u prostoriju u kojoj Joll muči i naređuje da se očisti, da se iznese mrtvo starčevo tijelo, da se dječaku da hrana i odvežu ruke. Iako pokušava održati privid normalnosti, događaj ga je potresao više nego što želi priznati. Kad Joll ode, više ne nalazi način da se vrati uobičajenom načinu života. Dogodio se upad, prekid, koji ga je potresao i začeo promjenu. Njegovo cjelokupno djelovanje

usmjereno je na pokušaj da taj događaj smjesti u koordinate vlastita svijeta, da ih pokuša pomiriti s vlastitim vrijednostima kako bi povratio izgubljeni mir. No prekid je prevelik, traumatičan, i povratka na staro više nema. Politička će odanost – sa svim beneficijama koje donosi – malo po malo ustupiti mjesto etičkom djelovanju. No ono ima svoju cijenu. Carstvo želi svima pokazati što se događa s onima koji ga iznevjere, ono želi potvrditi svoj autoritet i pružiti primjer ostalima. Paradoksalno je što ono tim potvrđivanjem – koje istovremeno znači Magistratovo potpuno poniženje – pruža Magistratu mogućnost da stekne vlastiti autoritet. Ne onaj koji mu je ono jamčilo političkom funkcijom, nego onaj koji je stekao sâm, upravo suprotstavljanjem njegovoj politici, svojim djelovanjem za barbare, za Drugoga. Politika, tvrdi Emmanuel Levinas, neutralizira etičko djelovanje i odgovornost za Drugoga. A tek polazeći od nje može se govoriti o legitimnosti države.

Pravda, društvo, država i njene institucije … sve to stoji pod kontrolom i ništa se ne može izuzeti od kontrole odgovornosti jednog za drugog … Pravda ni na koji način ne znači slabljenje opsjednutosti, niti izopačenost onog za drugog, neko umanjivanje i ograničavanje anarhičke odgovornosti … izopačenje koje bi nastalo kad, iz empirijskih razloga, početni duo postane trio. Pa ipak se istovremenost mnoštva izgrađuje oko dija-hronije dvoga: pravda ostaje pravda samo u društvu u kome nema razlikovanja između bližih i dalekih, ali u kome isto tako ostaje nemogućnost da se prođe pored bližih, u kome je jednakost svih nošena mojom nejednakošću, viškom mojih obaveza nad mojim pravima. (Levinas, Drukčije od bivstva 239; kurziv u originalu)

No jednakost pred zakonom moguća je samo kao rezultat etičke nejednakosti i asimetrije u odnosu s Drugim. Etički odnos naime za Levinasa podrazumijeva heteronomiju i potpunu podčinjenost subjekta Drugome. Moja odgovornost za Drugoga je samo moja, ja sam izabran i prije nego što sam tu izabranost prihvatio. Trag je Drugoga i prije same pojave svijesti[3] upisan u subjekt. Nalog Drugoga obavezuje bez obzira želio to subjekt ili ne, to je obaveza koja dolazi iz nepamtljivog vremena (passé immémorial) i prethodi svakoj inicijativi. Ta obaveza također znači i potpuno razvlaštenje od vlastita identiteta i neprestanu izloženost Drugome. Levinas inzistira na tom tragu Drugoga kako bi spriječio fenomenalizaciju lica (visage) koja nužno podrazumijeva neki oblik pridavanja značenja, odnosno posredništva koje neutralizira njegovu drugost. Neutralizacija lica, u krajnjem izvodu, kao posljedicu ima političku neutralizaciju etike zakonskim posredovanjem koje razvrgava izvorni odnos neposrednosti i traumatiziranosti blizinom (proximité) Drugoga. Ta

zaraženost Drugim ne podliježe nikakvom svjesnom posredovanju, a Levinasov subjekt stječe etički status samo podčinjavajući se nalogu Drugoga koji ga pretvara u njegova taoca i smješta u akuzativni položaj optužbe.

Ja ništa nisam učinio, ja sam već uvijek bio pogođen: progonjen. Sebstvo u svojoj pasivnosti, bez arche identičnosti, jeste talac. Riječ Ja (Je) znači evo me, tu sam, odgovoran za sve i svakoga … odgovornost jednog ja za ono što to ja nije htjelo, to jest za druge (Levinas, Drukčije od bivstva 173 ; kurziv u originalu).

Početak Magistratova djelovanja obilježen je odbijanjem tog razvlaštenja i pokušajem da se sačuva vlastiti položaj. Kad Joll na ispitivanju ubije nevinog starca i fizički zlostavlja unuka – ostavljajući mrtvo starčevo tijelo u prostoriji s teško bolesnim dječakom – Magistrat u noći naređuje stražaru da iznese starčevo tijelo i govori dječaku:

Slušaj, časniku moraš reći istinu. Od tebe želi čuti samo to – istinu. Kad bude siguran da mu govoriš istinu, neće ti nanositi bol. Ali mu moraš reći sve što znaš. Moraš iskreno odgovoriti na svako pitanje koje ti postavi. Ne gubi nadu ako osjetiš bol. (7)

Magistratov oportunizam i licemjerje ovdje su očiti: on zna (prije toga razgovarao je s Jollom) da dječaku ne može pomoći ništa što kaže, odnosno što je već rekao Jollu, jer je za potonjeg istina moguća tek nakon što fizički slomi svoje žrtve.

Kad ponovo vidim pukovnika Jolla, kad je slobodan, skrećem razgovor na pitanje mučenja. 'Što ako vaš zarobljenik govori istinu', pitam, 'a ipak vidi da mu se ne vjeruje? Zar nije u strašnom položaju? Zamislite: spremni ste priznati, priznate, nemate više što priznati, slomljeni ste, a ipak vas sile da priznate još! Kakva odgovornost za ispitivača! Kako ikad možete znati kad vam je čovjek rekao istinu?' 'Postoji izvjestan ton', kaže Joll. 'Kad čovjek govori istinu, čuje se određen ton u glasu. Trening i iskustvo uče nas da prepoznamo taj ton.' 'Ton istine! Možete li prepoznati taj ton u svakodnevnom razgovoru? Možete li prepoznati govorim li ja istinu?' … 'Ne, pogrešno ste me razumjeli. Sada govorim samo o posebnim situacijama, govorim o situacijama u kojima tragam za istinom, u kojima moram upotrijebiti pritisak da dođem do nje. Vidite, prvo dobivam laži – tako to ide – prvo laži, onda pritisak, onda još laži, pa jači pritisak, potom slom, onda još pritiska, i tada istina. Tako se dolazi do istine.' (5)

Magistratova će rečenica upućena dječaku važnost dobiti daljnjim razvojem događaja u romanu kada i sâm Magistrat bude mučen, kada na vlastitom tijelu iskusi fizičku bol. Sve do tog trenutka njegovi će činovi biti dvosmisleni, popraćeni, kao i ovdje, nastojanjem da se ipak nekako očuva vlastita pozicija. On zna da je suodgovoran za to što Joll radi. On također zna da u odnosu na dječaka ima potpunu moć i da njegov čin može biti protumačen kao samo još jedna strategija mučitelja: „Nije mi promaknulo da ispitivač može nositi dvije maske, govoriti s dva glasa, jednim grubim, drugim zavodljivim.“ (7) Tako Magistrat jedno vrijeme ostaje u neodlučivom položaju: povratak starom životu više nije moguć jer ga onemogućuje znanje o onome što se događalo unutar sobe za mučenje, a novi život nije moguć sve dok ne dođe do konačnog raskida s Carstvom.

Trećem Birou, tom vječno budnom čuvaru Carstva, pišem gnjevno pismo, prijavljujući nesposobnost jednoga njihovog agenata. 'Zašto na granicu ne šaljete iskusne ljude koji će istražiti nemire?' To sam napisao. Zatim, mudro, poderem pismo. (29)

Kad Joll ode, zapovijeda da se ljudi puste i da se prostorije u kojoj su boravili očiste. „Želim sve kako je bilo prije.“ (34) Ali ritualno čišćenje pokazat će se nedovoljnim jer iza Jolla (opet) ostaje uznemirujuće svjedočanstvo njegovih mučenja: djevojka-barbarka. Ustvari, ponavlja se, ovaj puta puno složenije, situacija kao s dječakom: Magistrat, opet iz pozicije moći, pokušava dešifrirati djevojku, njezino okljaštreno tijelo, pokušava saznati što se događalo u sobi za mučenje, dok je svaki njegov čin pritom praćen dvosmislenim značenjem koje proizlazi iz neravnopravnog odnosa. Djevojka je doslovno sluškinja, a on gospodar koji joj daje posao i uzima k sebi. „'Živiš od prosjačenja?', pitam. 'Znaš da ne bi smjela biti u gradu. Možemo te prognati u bilo kojem trenutku i vratiti te tvojima.'“ (37)

Započinje odnos kojemu je u središtu svakovečernje ritualno pranje djevojčinih nogu i mazanje uljem. Njezino izdeformirano tijelo postaje medij preko kojega Magistrat pokušava rekonstruirati njezin lik prije mučenja, u trenutku kad Joll dovodi zarobljenike u grad. Međutim tu naknadnu konstrukciju identiteta ometa traumatski događaj mučenja. Na mjestu „gdje bi trebala biti djevojka leži praznina, ništavilo“ (60). Neuspjeh uskoro postaje izvor frustracije, a krivnju snosi djevojka. Kad Magistrat odluči vratiti djevojku barbarima, mijenjaju se i uvjeti njihova odnosa. Sada, na

otvorenom, izvan utvrde i stana, djevojka stječe vlastiti identitet. Ona je mlada i privlačna djevojka, a ne njegova priležnica, dodatno ponižena činjenicom da za vrijeme njihova odnosa on odlazi spavati s prostitutkom jer ga ona ne uzbuđuje. Unatoč prividnoj slobodi djevojka je s Magistratom i dalje ostala zatočena[4] jer je on nije bio spreman prihvatiti onakvom kakva jest – s tragovima mučenja na tijelu – niti može zamisliti kakva je bila. Između ta dva stanja smjestio se traumatičan događaj mučenja koji je napravio nepremostiv jaz između prošlosti i sadašnjosti, a za koji je i on suodgovoran.

To zatočavanje ima i šire značenje u cjelini romana. Vlastiti se identitet osigurava zatvaranjem i ograđivanjem, isključivanjem neželjene drugosti koja unosi nesigurnost i remeti identifikaciju. Za njezino uspješno funkcioniranje potrebne su stabilne granice. Drugi je uvijek opasnost koja mora ostati izvan, na udaljenosti. Tako funkcionira i Carstvo i njegovi podanici (Joll i Magistrat) – utvrda s ograđenim zidovima, zatvor sa zatvorenim vratima, trg na kojem Joll muči ljude i kočija u kojoj je na kraju zaključan, stan u kojem Magistrat „dešifrira“ djevojku. Jedna vrsta uškatuljivanja kojoj je glavni cilj osigurati vlastiti identitet izoliranjem drugosti. Iako je Magistrat u prošlosti poticao kontakt i trgovinu između barbara i grada, Carstvo generira mit o opasnosti od barbara kada god osjeti da unutrašnje veze slabe. On istovremeno opravdava rat te briše spomen na vlastito nasilje i uzurpaciju zemlje. U razgovoru s mladim oficirom Magistrat govori:

'Gospodine, recite mi, u povjerenju', kaže, 'zašto su ti barbari nezadovoljni? Što žele od nas?' … 'Žele da prestanemo sa širenjem naselja preko njihove zemlje. Naposljetku žele svoju zemlju natrag. Žele da se sa svojim stadima mogu slobodno kretati od ispaše do ispaše, kao što su to čini li prije.' (50)

Svaki kolonijalni narativ, tvrdi Homi Bhabha, počiva na ideološkoj ambivalentnosti koja proizlazi iz težnje da se prvotni povijesni čin uzurpacije i nasilja zamijeni revizionističkim narativom: „Konfliktni moment kolonijalne intervencije pretvoren je u konstitutivni diskurz egzempluma i oponašanja[5] (Bhabha 105). No Coetzeeja ovdje ne zanima kontakt i međuovisnost na kojima inzistira Bhabha jer su barbari isključeni iz Carstva. Oni kao (politički) subjekt uopće ne postoje, nepravda je već ustoličena kao paradigma političkog autoriteta. Ne radi se o tome da su barbari nevažni – upravo suprotno: oni su uvjet opstanka Carstva jer ono, kako primjećuje Attwell, počiva na generiranju i

očuvanju „apsolutne razlike“ (Attwell 143) – nego o činjenici da u Barbarima nije naglasak na otporu potlačenih, nego na odgovornosti i sukrivnji svih onih koji su državnu politiku rasizma omogućili i koji u njoj sudjeluju. Magistratova ambivalentna pozicija proizlazi iz činjenice da je tijekom godina upravljanja gradom mogao biti dijelom takve politike i uživati u svim prednostima koje mu ona omogućuje, a istovremeno ipak održavati privid 'normalnih' odnosa s barbarima (poticati trampu, zabraniti točenje alkohola u vrijeme kad su u gradu kako bi pokušao spriječiti iskorištavanje i varanje od strane doseljenika). No kad je Carstvo odlučilo, s dotad neviđenom brutalnošću, krenuti u pohod protiv barbara, taj privid nestaje, a on se buni. Fokalizacija događaja isključivo kroz njegovu perspektivu stavlja naglasak upravo na tu pobunu i njezine posljedice.

Kad se uzme u obzir činjenica da Coetzee radnju svog romana smješta u imaginarni prostor i vrijeme, isključuje dakle samu povijest, onda je jasno da će takav izbor nužno biti suočen s kritikom o političkoj neaktualnosti i izbjegavanju odgovornosti. Nadine Gordimer u svojoj kritici romana Život i doba Michael K konstatira da je „Čekajući barbare bio Sjeverni pol kojemu je agitprop izmučenih crnih pisaca … bio Južni.“ (Gordimer) No Coetzee otpočetka svoga književnog djelovanja odbija bilo kakvu instrumentalizaciju književnosti i ostaje vjeran vlastitoj poetici pisanja kao osobnog suočavanja i s kolonijalnom prošlošću i s aparthejdskom sadašnjicom. Za razliku od takve poetike, marksističko shvaćanje književnosti – tada dominantno u Južnoj Africi – polazi od činjenice, pojednostavljeno, da pisac mora prepoznati društveno-političke procese i mehanizme potlačivanja u danom povijesnom trenutku te ih onda u skladu s tim prikazati u romanu iz pozicije potlačenih. U takvoj situaciji nema apolitičnosti ili neutralnosti jer to automatski znači pristajanje uz sistem koji generira nepravdu i potlačivanje. Pisac se i sâm mora uključiti u borbu – bilo opisom materijalnih uvjeta života potlačenih, veličanjem njihove borbe, bilo prozrijevanjem ideoloških sklopova i praksi. Naglasak je pritom, kao što je vidljivo i iz kritike Gordimer, na uključivanju pisca u borbu, ali na određen način. Iz te perspektive Coetzeejevi će romani biti uvijek politički neaktualni i optuženi za izbjegavanje odgovornosti. Takva kritika ne uzima u obzir mehanizme pripovijedanja i složene odnose koji oni uspostavljaju između fikcije i stvarnosti. A Coetzee od svoga prvog romana upravo tim aspektima posvećuje najviše pozornosti. S druge strane njegove romane nije moguće takvom kritikom u potpunosti diskvalificirati jer su oni uvijek politički aktualni. Pitanje je samo kako se ta političnost tumači, odnosno koji joj se predznak pridijeva. Iako naime ne zadovoljavaju glavni

kriterij – biti sredstvom za rušenje aparthejda – nemoguće im je zanijekati važnost u ustrajnoj kritici imperijalnog i kolonijalno-aparthejdskog nasilja.

U nastavku gore navedene rečenice Gordimer piše: „svijet s kojim se treba suočiti smješten je između. To je život i vrijeme Michaela K, i Coetzee se [s njim] suočava sada.“ Pa iako Gordimer primjećuje da su u romanu „[p]olitičke tvrdnje iskazane implicitno, kroz situacije i reakcije Michaela K koje nemaju očigledno političko značenje“ i konstatira da je roman „implicitno i duboko političan“, a „prikaz istine o tome i značenje toga što su bijelci napravili crncima vidljiv je na svakoj stranici“, njezin je sud na kraju ipak negativan. I to stoga što njegovi „likovi ignoriraju, a ne stvaraju povijest“, zbog toga što „nitko u ovom romanu nema osjećaj da sudjeluje u određivanju tog [povijesnog] smjera“, on „niječe snagu volje da se odupre zlu“. Drugim riječima Coetzee ne prepoznaje da ta snaga „postoji među crnim narodom Južne Afrike – narodom Michaela K s njegovom neumornom i nepokorenom opstojnošću“.

To je ignoriranje povijesti, odnosno određenog diskurza o toj povijesti, zapravo, promišljena pripovjedna strategija kojom Coetzee na površinu izvlači onu drugu, isključenu i zaboravljenu povijest barbara koju ispisuju tragovi prošlosti: ruševine, pločice s pismom, grobovi i kosti mrtvih tijela:[6] A kroz Magistratov otpor Coetzee uprizoruje mehanizme kojima Carstvo generira tu isključenost i načine na koji funkcionira. Povlačeći granice i uspostavljajući apsolutnu razliku u odnosu na barbare Carstvo žudi za priznanjem svog autoriteta i svoje moći. To je kolonijalna situacija o kojoj govori Abdul R. JanMohamed:

Ako je svakoj žudnji u temelju žudnja za nametanjem sebe Drugome i žudnja da se bude priznat od Drugoga, onda kolonijalna situacija pruža idealan kontekst za ispunjenje tog fundamentalnog nagona. Kolonizatorova vojna nadmoć osigurava potpunu projekciju vlastitog sebstva na Drugoga: primjenjujući svoju lažnu superiornost on bez prevelike grižnje savjesti uništava učinkovitost domorodačke ekonomije, socijalne, političke, pravne i moralne sustave i nameće vlastitu verziju tih sustava Drugome. Podčinjavajući dakle domoroca europski je doseljenik kadar iznuditi vlastito priznanje od strane Drugoga i, u procesu, omogućiti svom vlastitom identitetu da postane duboko ovisan o svojoj poziciji gospodara. Ovo prisilno iznuđeno prepoznavanje od strane Drugoga pridonosi zapravo narcističkom samoprepoznavanju Europljanina budući da domorodac, kojega se smatra isuviše izopačenim i neljudskim da bi mu se dala bilo kakva subjektivnost, nije više do primatelj negativnih elemenata sebstva koje Europljanin projicira na njega. Ta tranzitivnost

(transitivity) i zaokupljenost vlastitom izvrnutom slikom označava 'imaginarne' odnose koji karakteriziraju kolonijalni dodir. (JanMohamed 20)

U JanMohamedovoj fanonovski intoniranoj argumentaciji užitak je pokvaren kolonizatorovom fiksacijom i fetišizacijom Drugoga, pa sebstvo postaje zarobljenikom projicirane slike. Bhabha tvrdi da proces ipak nije tako jednosmjeran kakvim ga opisuje JanMohamed jer kolonizirani raznim strategijama izigravaju namjere kolonizatora i njihove strategije moći prilagođavaju vlastitim svrhama, odnosno otporu:

Ono što sam nazvao mimikrijom nije poznata primjena međuovisnosti kolonijalnih odnosa kroz narcističku identifikaciju pri čemu, kako je primijetio Fanon, crnac prestaje biti aktivna osoba jer jedino bijelac može predstavljati njegovo samopoštovanje. Mimikrija ne skriva prisutnost ili identitet iza svoje maske: ona nije ono što Césaire naziva 'kolonizacija=pretvaranje u sredstvo' (colonization=thingification) iza koje postoji esencija afričke prisutnosti (présence Africaine). Prijetnja mimikrije jest njezin dvostruk karakter koji razotkrivajući ambivalentnost kolonijalnog diskurza također remeti njegov autoritet. (Bhabha 88)

U različitim varijacijama iste teme, Bhabha pokazuje kako je kolonijalni subjekt uvijek rascijepljen između težnje za univerzalnošću i konkretne kolonijalne situacije – između univerzalnih načela (kršćanske) etike i humanizma i brutalnih kolonijalnih praksi – između civilizatorske misije i njezinih rezultata. Na taj se način otvara ambivalentan prostor u kojem njegova želja da stvori poslušne subjekte „koji će reproducirati njegove pretpostavke, navike i vrijednosti“ nailazi na otpor i rezultira „ambivalentnim subjektima čija mimikrija nikada nije daleko od ruganja.“ (Ashcroft et al. 10)[7]

U Barbarima ovakvih složenih odnosa nema jer Carstvo funkcionira bez isključenih barbara. Međutim barbari čak i ovakvom odnosu snaga nisu nemoćni. Štoviše, sudbina grada u potpunosti ovisi o njima – u svakom trenutku mogu, kao što već i jesu, potkopati nasip i poplaviti polja o kojima ovisi grad. No osim te neposredne mogućnosti u Barbarima se pojavljuje i tema tzv. odgođene neminovnosti, odnosno situacije u kojoj vrijeme radi za barbare jer je jezero svake godine sve slanije.

3. Razglobljeno vrijeme – vrijeme Drugoga

Ja sam isti čovjek kakav sam oduvijek bio, ali vrijeme je prekinuto (broken), nešto se srušilo na mene s neba, slučajno, niotkud. Inače, zašto bih čuvao ovo tijelo u svojoj postelji, tijelo za koje sam, barem se tako čini, odgovoran? (43; moj kurziv)

U Sablastima Marxa Derrida podrobno analizira Hamletovu rečenicu Vrijeme je razglobljeno (The time is out of joint) i oko nje polako gradi svoje razumijevanje etike i pravde:

Održati na okupu ono što se ne drži zajedno i sam disparat, isti disparat, to se može promišljati... samo u vremenu dislociranog prezenta, na spoju radikalno razglobljenog vremena, bez sigurne poveznice. Ne vremena zanijekanih, razbijenih, zlostavljanih, disfunkcionalnih, raštimanih spojeva, sukladno tome 'dis' negativne opozicije i dijalektičkog rastavljanja, već vremena bez sigurnog spoja i odredivog veznika. Ono što se ovdje kaže o vremenu sukladno tome i u isto vrijeme također vrijedi i za povijest, čak i ako se ova posljednja može sastojati u popravljanju vremenske razglobljenosti u učincima konjunkture, a to je svijet: 'The time is out of joint', vrijeme je dezartikulirano, iščašeno, izbijeno, dislocirano, vrijeme je poremećeno, praćeno i poremećeno, sumanuto, istodobno razulareno i ludo. Vrijeme je razglobljeno, vrijeme je deportirano, izvan sebe sama, raštimano. (Derrida, Sablasti Marxa 31)

Hamlet je taj koji mora „u zglobove vratiti iščašeno vrijeme“ (34), „ispraviti pogrešku povijesti“ (35), ponovo spojiti vrijeme, on mora sprovesti pravdu. A to znači da mora, da je osuđen prihvatiti obavezu „da kažnjava, osvećuje, provodi pravdu i pravo u obliku represije“. On je osuđen na to nakon zločina, kao što i „pravo može doći samo nakon zločina“ (35). No to znači i zatvorenu ekonomiju nasilja u kojem pravo zahtijeva osvetu. Ima li izlaska iz toga zatvorenog kruga, „ne može li se čeznuti za pravdom koja bi jednog dana, dana koji više ne bi pripadao povijesti, jednog gotovo mesijanskog dana bila izuzeta od fatalnosti osvete?“ (36). Pitanje ostaje otvoreno, ali Derrida razvija dalje konzekvencije razglobljenosti. Točnije, njezine dvije vrste. Razglobljenost kao nepravdu i razglobljenost kao asimetriju, kao uvjet odnosa s Drugim:

Ali nije li s drugim potrebna ta razglobljenost, neusklađenost toga 'ide loše' kako bi se najavilo dobro, ili barem pravedno? Ne predstavlja li razglobljenost samu mogućnost drugoga? Kako razlikovati između dviju raštimanosti, rastavljenosti nepravednog i rastavljenosti koja otkriva beskonačnu disimetriju odnosa prema drugome, mjesto za pravdu? (37).

To nije pravda koja se zadovoljava sankcioniranjem i provedbom jednakosti, dakle pravda kao računovodstvo, nego „kao neizračunljivost dara i posebnost an-ekonomske eks-pozicije prema drugome“ (37). Derrida proširuje analizu i dovodi u vezu out of joint s Heideggerovim čitanjem Anaksimandra. Dike kao spoj (Fug, Fuge) i kao pravda koju remeti aidikia, rastavljenost, nepravda. No dok Heidegger, prema Derridau, čitavo kretanje pravde privezuje uz prisutnost (Anwesen), Derrida se u tvrdnji zaogrnutoj u retoričko pitanje pita,

> *ne pretpostavlja li pravda kao odnos prema drugome, naprotiv, nesvodljivi višak rastavljenosti ili anakronije, neku Un-Fuge, neku 'out of joint' dislokaciju u bitku i u samom vremenu, rastavljenost koja bi, zbog izloženosti riziku zla, eksproprijacije i nepravde (aidikia) protiv kojih nema izračunljive sigurnosti, jedina mogla provesti pravdu ili dati za pravo drugom kao drugom? (43)*

Dolaskom Jolla i Magistratovo je vrijeme prekinuto, razgobljeno i rastavljeno. On sâm je, kao i Hamlet, razgobljen. No on, za razliku od potonjega, nije predodređen da donese sklad, da ga uzglobi, jer je i sâm suodgovoran za njegov prekid. Ovdje je na djelu dvostruka putanja prekida o kojoj Derrida govori: prekid je nepravda (aidikia), ali on je i uvjet za pojavljivanje pravde (dike). Tek nakon prekida moguć je spoj. To također znači da je svakom spoju imanentno puknuće koje naknadno uvodi novo značenje u taj sklad. On je bio moguć samo pod cijenu određenog sljepila, nepravda je već postojala, ali tek je prekid omogućio da se ona pokaže. Magistrat zna da je tridesetogodišnji konformizam bio moguć samo pod cijenu oportunizma;[8] ali sve do pojave Jolla prekid se ne događa. Nakon toga slijedi dug i bolan[9] pokušaj vraćanja sklada, popravljanja vremena. Pokušaj, jer zglob više nije moguće bešavno namjestiti, ostaju tragovi namještanja: žrtve, osakaćena tijela, poluprazni gradovi.

Izvanredan događaj prekida, upad historijskog vremena u cikličko vrijeme oaze nije jedini takav prekid. Kao što granica živi vlastitim vremenom u odnosu na središte, tako paralelno s gradom supostoji još jedna povijest. Ona života prije vremena grada i imperijalnog Carstva čije je iskopine i drvene pločice s nepoznatim znakovima Magistrat otkrio i koje nastoji dešifrirati. Tragovi te povijesti – pri kraju romana ljudi otkrivaju i grobove s ostacima ljudskih tijela – ne uklapaju se u vrijeme Carstva. Svaki početak obilježen je tim ometajućim drugim u samom svom temelju. Magistrat na kraju prihvaća tu drugu povijest, povijest drugih, višak drugosti i počinje pisati, „kao

gestu u spomen ljudima koji su nastanjivali ruševine u pustinji“ (176), neku vrstu pri/povijesti koja će supostojati zakopana ispod zidina zajedno s onom prije. No ono što se pojavljuje, ono što istodobno dok piše ispisuje njega nije povijest događanja, nisu anali onoga kako je stvarno bilo, pretendiranje na istinu:

Nitko tko je posjetio ovu oazu“, pišem, „nije ostao ravnodušan na ljepotu života ovdje. Živjeli smo u vremenu godišnjih doba, žetvi, selidbi vodenih ptica. Živjeli smo bez ičega što bi nas dijelilo od zvijezda. Napravili bismo sve, samo da smo znali što, da nastavimo živjeti ovdje. Ovo je bio raj na zemlji. (154)

On nejasno osjeća da između prošlosti i sadašnjosti leži jaz i da je kontinuitet moguć samo pod cijenu nasilja nad drugošću te povijesti u kojoj bi drugi, barbari, opet bili svedeni na uvjete Carstva. Netko ili nešto ometa njegov naum: „I razmišljam: 'Nešto me promatra ravno u lice, a još uvijek ne vidim što.'“ (176). Analizirajući razliku između sablasti i duha Derrida u Sablastima piše:

[S]ablast je paradoksalno utjelovljenje, postajanje-tijelom, određena fenomenalna i tjelesna forma duha. Ona prije postaje 'nešto' što je teško imenovati: ni duša ni tijelo, i jedno i drugo. Jer tijelo i fenomenalnost predstavljaju ono što duhu daje njegovu sablasnu pojavu, ali odmah nestaje u pojavljivanju, u samom dolasku utvare ili povratku sablasti. … Ne znamo je li to živo ili mrtvo. … Tu Stvar [duh Hamletova oca] koja nije stvar, tu Stvar koja je između svojih pojavljivanja nevidljiva ne vidimo od krvi i mesa ni kad se opet pojavljuje. Ta nas Stvar, međutim, gleda i vidi da je mi ne vidimo čak ni kad je tu. Jedna sablasna asimetrija ovdje prekida svaku zrcalnost. Ona desinkronizira, podsjeća nas na anakroniju. To ćemo nazvati učinkom vizira: ne vidimo onoga tko nas gleda. … [P]romatra nas taj sablasni netko drugi, osjećamo da nas on gleda, izvan svake sinkronije, čak i prije i dalje od svakog pogleda s naše strane, u skladu s apsolutnom anteriornošću... i asimetrijom, u skladu s disproporcijom kojom se apsolutno ne može upravljati. (18-19)

Odsutni Drugi koji nas motri, a kojeg ne vidimo, stvara procjep, manjak, prekid u (zrcalnoj) identifikaciji, kao Levinasovo lice svojom paradoksalnom nalogodavnom molbom ili Lacanov subjekt koji je, „osebujnim zrcalnim obratom, fundiran u zazornom ponoru“ (Biti, Doba svjedočenja 71)![10] Magistrat osjeća tu nalogodavnu molbu lica i izlazi joj u susret. To je trenutak pojavljivanja i poštovanja razlike, pukotina međuvremena i prostora (interstices) o kojoj govori Bhabha. Izlazak u

susret nepoznatoj drugosti onkraj stabilnih granica identiteta (Carstva), „trenutak kada se križaju vrijeme i prostor da bi proizveli kompleksne figure razlike i identiteta, prošlosti i sadašnjosti, unutrašnjosti i izvanjskosti, uključivanja i isključivanja“ (Bhabha 1). U tom se međuprostoru dovode u pitanje „narativi o izvornosti i prvobitnim subjektivnostima“ i otvara mjesto za drukčije promišljanje „društvene artikulacije razlike“ (2). Ona se više ne promatra kao set tradicijom utvrđenih i fiksnih kulturnih ili etničkih razlika, nego upravo kao ponovno ispisivanje kontingentnih i kontradiktornih momenta te prošlosti na kojoj počiva tradicija:

> *Društvene razlike nisu jednostavno dane iskustvu kroz već ovjerenu kulturnu tradiciju; one su znakovi nastanka zajednice zamišljene kao projekt – istovremeno i vizija i izvedba – koji te vodi 'onkraj' sebe kako bi te vratio, u duhu ispravljanja i ponovne gradnje, političkim uvjetima sadašnjosti. (3)*

Magistrat odbija obrazac po kojem funkcionira Carstvo – isključivanje i poricanje Drugog kako bi se osigurale stabilne granice vlastitog identiteta – i prihvaća isključenu razliku. Umjesto pisanja povijesti on odlučuje sačuvati drugu povijest, dati prednost drugima, sačuvati Drugoga. Odustaje od dešifriranja drvenih pločica, od spoznaje, i priprema ih za pohranjivanje, „premazujući jednu po jednu lanenim uljem i omotavajući ih voštanom tkaninom“, s namjerom da ih zakopa „gdje … ih [je] našao“ (155).

4. Zamjenjivanje

No to je poštovanje drugosti bilo moguće tek nakon što je Magistrat platio cijenu svoje slobode i raskida veza s Carstvom. Magistrat živi u uvjerenju da će mu suditi i da će na sudu imati priliku „obračunati se“ s Carstvom. To je, naravno, iluzija u koju vjeruje zato što je sve donedavno on bio taj koji je sprovodio njegove zakone. No ta pravila više ne vrijede. Carstvo je potpuni gospodar života i smrti jer za vrijeme izvanrednog stanja sudovi prelaze u ruke vojske, dakle Trećeg Biroa. Pa čak i da nekim slučajem upriliči suđenje, rezultat bi bio onakav kakav ono želi![11] Da se potpuno oslobodi veza s Carstvom, trebat će pretrpjeti puno više nego što je mislio kad su ga uhapsili zbog izdaje. Cijeli proces „odrješenja“ uspostavlja jasne korelacije s prvim Jollovim mučenjima – djevojke-barbarke, starca, dječaka![12] Ustvari, cijelo Magistratovo utamničenje može

se čitati kao proces razvlaštenja i dezidentifikacije, koji su preduvjet za mogućnost novog početka i novog (etičkog) identiteta. Napuštanje pozicije moći – zbog koje nije mogao uspostaviti odnos s djevojkom-barbarkom – i pokušaj identifikacije sa slabijim Drugim događa se i na simboličkoj razini jer je utamničen u istoj prostoriji. Nakon toga slijedi spoznaja da je tjelesni integritet preduvjet za bilo kakve moralne koncepte ili pojmove![13] Izravno suprotstavljanje Jollu prilikom javno uprizorenog spektakla mučenja vrhunac je otpora i predstavlja konačnu točku prekida s Carstvom. To je trenutak u kojem stječe etički status, ali se istovremeno najviše izlaže pogibelji jer se usudio javno suprotstaviti dominaciji političkoga. Slijedi faza odmazde u kojoj upoznaje patnju kao što su je upoznali i djevojka i dječak, no još uvijek bez završnog pečata koji Carstvo utiskuje u tijelo, a koji zauvijek ostaje na njemu kao podsjetnik njegove moći: slomljeni gležnjevi, oslijepljivanje, ubodi nožem, udarci čekićem, a možda i smrt. Carstvu je svejedno sve dok potvrđuje svoju moć.

Taj završni čin potvrđivanja događa se kada pripiti Mandel odvodi Magistrata, u ženskoj halji, do drveta na kojem ga ostavlja da doslovce stoji na rubu (prečke ljestava) između života i smrti. Inscenacija smaknuća je potpuna: publika, posljednja želja, povez za oči, omča. U posljednjem trenutku Mandel ga odlučuje poštedjeti i umjesto toga lomi mu ramena, podižući ga vezanih ruku na stablo. To je posljednji čin potvrđivanja (političke) moći Carstva i konačna delegitimacija njegova podanika. No upravo potonja delegitimacija na polu političkog znači i opunomoćivanje u sferi etičkoga. Magistrat je konačno slobodan – uskoro ga puštaju – prošao je put od pozicije moći do statusa životinje![14] Potpuno razvlaštenje od bilo kakvoga položaja moći kao preduvjet za etičko poštovanje Drugog![15] Iz ove perspektive Coetzeejev roman uspostavlja vezu s Levinasovim razumijevanjem etike (i) kao odnosa zamjenjivanja s Drugim, pri čemu potonje uključuje preuzimanje njegove patnje kao vrhunac etičkog činjenja:

> *Značenje – jedno-za-drugo – odnos prema drugosti – u ovom je radu analizovano kao blizina, blizina kao odgovornost za drugog, a odgovornost za drugog kao zamjenjivanje: subjekt se, u svojoj subjektivnosti, upravo svom držanju kao odvojene supstancije, pokazao kao ispaštanje za-drugog, kao uslovnost ili bezuslovnost taoca. (Levinas, Drukčije od bivstva 271)*

Međutim to preuzimanje tuđe patnje na sebe puno je složenije nego što se na prvi pogled može činiti. Glavna poteškoća proizlazi iz razumijevanja samog statusa etičke situacije. Naime

Levinasovi izvodi o odnosu s Drugim čine neku vrstu formalne strukture koja u svojim bezbrojnim varijacijama performativno utemeljuje sâm empirijski događaj. Jer iako se potonji „odigrava“ prije svijesti, kao ne-čin, izvan-vremena, bez mogućnosti odbijanja itd., on je istovremeno i događaj blizine, govora, dodira bez posrednika i tjelesnog izlaganja bez kojih je taj odnos nezamisliv. I ta struktura slična je u obje Levinasove knjige. No za razliku od Totaliteta gdje je Ja konstituirano kao subjekt prije pojave Drugoga koji dovodi u pitanje njegovu slobodu i začinje etički odnos – "To dovođenje u pitanje moje spontanosti prisutnošću Drugog zove se etika." (Levinas, Totalitet i beskonačno 27) – u Drukčije od biti Drugi je već dio subjekta koji je prepreka cjelovitosti identiteta. On je strano tijelo koje ga sili da iziđe iz vlastita egoizma i preuzme odgovornost. On, zapravo, nema izbora jer je voljni moment iz tog čina isključen, a to i jest Levinasov glavni cilj: „izuzeti odgovornost iz područja svijesti“ (Bernasconi 236). Tako je subjekt lišen mogućnosti autonomnog činjenja i doveden u stanje potpune pasivnosti u kojemu je izložen Drugome. A ta izloženost podrazumijeva i preuzimanje njegove patnje, talaštvo, žrtvovanje, proganjanje, odgovornost čak i za to proganjanje itd. Neka vrsta „neuroze, manije i opsjedanja“ (239) na koju subjekt može odgovoriti jedino: evo me! „Riječ Ja (Je) znači evo me, tu sam, odgovoran za sve i svakoga!“ (Levinas, Drukčije od bivstva 173)

U tom ambivalentnom statusu samog etičkog susreta nalazi se i glavna razlika između Coetzeejeva romana i Levinasova razumijevanja odgovornosti, razlika koja nije samo posljedica različitih diskurza i Levinasove metaforike. Naime Levinas se egzistencijom subjekta bavi uvijek iz perspektive odgovornosti za drugog čovjeka, ne vodeći previše računa o biološkim, psihičkim, društveno-političkim i inim datostima. Njegova je temeljna premisa odmah dana – odgovornost za Drugoga, etika kao prva filozofija, heteronomija umjesto autonomije, razlika umjesto identiteta – a onda se dalje u nekoj vrsti dedukcija uvijek iznova pokušava opisati ta premisa. Češće nego pokušava dokazati, kao što bi zahtijevao tradicionalniji filozofski diskurz, Levinas uprizoruje tu odgovornost, u njezinim mnogobrojnim vidovima on je poetizira i narativizira, narušava objektivnost i unosi u diskurz vlastitu subjektivnost. To je i glavni razlog zašto kritika – inzistirati na odnosu s Drugim, a istovremeno lišiti taj odnos iskustvenih temelja – koliko god bila opravdana, teško može osporiti samu etičnost njegova čina is/kazivanja (le dire).

U Coetzeejevu romanu s druge strane nema izvjesnosti o preuzimanju odgovornosti, nema podčinjavanja i heteronomije, barem ne u početku. A i kad se dogodi, ono je posljedica političke moći Carstva. Dok Levinas govori o patnji kao činjenici, Coetzee uprizoruje njezine posljedice i pokazuje ono što Levinasov filozofski diskurz previđa: patnja ima stvarne posljedice na ljudsko tijelo i rijetki su spremni patiti za drugoga. Levinas gotovo u potpunosti isključuje političko,[16] a Coetzee ga čini sveprisutnom i regulirajućom silom. Svaki pokušaj „oslobađanja" od njega ima teške posljedice. Pa ipak, unatoč njima, Coetzeejevi se likovi oslobađaju i mijenjaju, preuzimaju odgovornost, baš kao što to traži Levinas. No ta promjena uvijek je dugotrajan proces, a preuzimanje odgovornosti nije, kao što bi to htio Levinas, oduvijek dio njih, nego posljedica određenog sazrijevanja i okolnosti vlastite patnje. Jasno je međutim da ove razlike ne mijenjaju bitno činjenicu da i Levinas i Coetzee svoje razumijevanje etike grade na odnosu s Drugim, neizvjesnom i teškom odnosu, pri čemu su odgovornost i poštovanje razlike središnje točke. Ni jedan ni drugi nemaju povjerenja u političku regulaciju zakona jer su obojica bili svjedoci kako takva regulacija može postati sredstvo za najveće zločine.

Bibliografija

Ashcroft, Bill, et al. Post-Colonial Studies: The Key Concepts. 2nd ed., Routledge, 2007.

Attwell, David. J. M. Coetzee: South Africa and the Politics of Writing. University of California Press, 1993.

Bauman, Zygmunt. Postmodern Ethics. Wiley-Blackwell, 1993.

Bernasconi, Robert. "To Which Question Is 'Substitution' the Answer?" The Cambridge Companion to Levinas, edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, 2002, pp. 234-51.

Bernet, Rudolf. "Levinas's Critique of Husserl." The Cambridge Companion to Levinas, edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, 2002, pp. 82-99.

Bhabha, Homi. The Location of Culture. Routledge, 1994.

Biti, Vladimir. Doba svjedočenja: tvorba identiteta u suvremenoj hrvatskoj prozi. Matica hrvatska, 2005.

Biti, Vladimir. Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije. Matica hrvatska, Zagreb, 2000.

Coetzee, J. M. Čekajući barbare. Preveo Petar Vujačić, vbz, 2004.

Coetzee, J. Doubling the Point: Essays and Interviews. Edited by David Attwell, Harvard University Press, 1992.

Coetzee, J. Waiting for the Barbarians. Secker and Warburg, 1980.

Derrida, Jacques. Drugi smjer. Preveo Srđan Rahelić, Institut društvenih znanosti “Ivo Pilar”, 1999.

Derrida, Jacques. Sablasti Marxa: stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala. Preveo Srđan Rahelić, Hrvatska sveučilišna naklada, 2002.

Gordimer, Nadine. “The Idea of Gardening.” Review of The Life and Times of Michael K, by J. M. Coetzee. The New York Review of Books, 2 Feb. 1984, http://www.nybooks.com/articles/1984/02/02/the-idea-of-gardening/#fn-1. Accessed 18 Nov. 2017.

JanMohamed, Abdul. “The Economy of Manichean Allegory.” The Postcolonial Studies Reader, edited by Bill Ashcroft, et al., Routledge, 1995, pp. 18-23.

Levinas, Emanuel. Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja. Preveo Spasoje Ćuzulan, Jasen, 1999.

Levinas, Emanuel. "Filozofija, pravda i ljubav." Među nama: misliti-na-drugog, Levinas. Prevela Ana Moralić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998, pp. 138-61.

Levinas, Emmanuel. Totalitet i beskonačno: ogled o izvanjskosti. Preveo Nerkez Smailagić, Veselin Masleša, 1976.

Scarry, Elaine. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. Oxford University Press, 1987.

[1] U eseju Unutar mračne sobe Coetzee navodi pjesmu Christopera van Wyka o „takozvanim samoubojstvima i slučajnim smrtima“ (Attwell 362). Pjesma se zove U pritvoru. Pao je s devetog kata/Objesio se/Poskliznuo se na komad sapuna dok se prao/Objesio se/Poskliznuo se na komad sapuna dok se prao/Pao je s devetog kata/Objesio se dok se prao/Poskliznuo se s devetog kata/Visio je s devetog kata/Poskliznuo se na deveti kat dok se prao/Pao je s komadića sapuna dok se posklizavao/Visio je s devetog kata/Oprao se s devetog kata dok je padao/Visio je s komadića sapuna dok se prao

[2] „Isti sam čovjek kakav sam oduvijek bio; ali vrijeme je prekinuto, nešto se srušilo (fall in) na mene s neba, nešto slučajno, niotkuda. Inače, zašto bih čuvao ovo tijelo u svojoj postelji, tijelo za koje sam, bar naizgled, odgovoran?“ (43; moj kurziv) Jedna od glavnih osobina etike Emmanuela Levinasa jest shvaćanje etičke odgovornosti kao čina lišena voljnog momenta, odgovornosti upisane u subjekt u nekom nepamtljivom vremenu (passé immémorial). O tome će više riječi biti u nastavku.

[3] Za detaljniju analizu Levinasova poimanja temporalnosti Husserlove intencionalne svijesti i koncepcije vremena te njezine kritike usp. (Bernet 87)

[4] „Sad je veći zatočenik nego što je ikad bila.“ (68)

[5] To je jedan od motiva kojim se Coetzee bavi i u Zemljama sumraka, svom prvom romanu, gdje burski povjesničar S. J. Coetzee krivotvori povijest s ciljem stvaranja službenog narativa o neustrašivom buru-istraživaču i brisanja svega onoga što se u nj ne uklapa.

[6] Zaokupljenost problemom posredovanja te drugosti ujedno je i jedna od ključnih osobina Coetzeejeve poetike. Coetzee dosljedno i ustrajno odbija bilo kakvu autorski spoznajno nadređenu poziciju i u svojim romanima uvijek traži način u kojem bi ta drugost progovorila vlastitim glasom. To nikada nisu jednostavna rješenja i nerijetko izazivaju burne reakcije i oštre kritike. Tako primjerice u drugome dijelu njegova prvog romana, Zemljama sumraka, ne samo da žrtve masakra (genocida), narod Nama, uopće ne dobivaju glas nego je on dodijeljen jednom od počinitelja, pripovjedaču-fokalizatoru Jacobusu Coetseeju. No formalna konstrukcija romana i njegova retorička dimenzija generiraju otpor i prokazuju nasilje kolonijalne prošlosti koju je službena povijest aparthejda željela izbrisati, isto onako kao što su izbrisana čitava plemena i narodi. Ti

zaboravljeni i izbrisani Drugi u romanu govore šutnjom. Šutnjom, zato što nikada i nisu imali riječ. Dijaloga između njih i kolonizatora nije bilo, osim uz posredništvo puške, kao što kaže Jacobus. Coetzee ne govori u njihovo ime – kako bi uopće mogao? – u ime žrtve, on piše protiv počinitelja. Šutnja i nevinost žrtve odzvanja u čitatelju, ona računa na njega.

[7] Takva strategija ne mijenja nužno uvjete odnosa između kolonizatora i koloniziranih, no njezina važnost time nije umanjena. Naprotiv, Bhabha misli da takav ambivalentan status autoriteta kolonijalnog subjekta nužno mora dovesti do njegove propasti.

[8] „Bio sam laž koju Carstvo izgovara samome sebi u vrijeme obilja, a on istina koju Carstvo izgovara kada pušu vjetrovi nevolje. Lice i naličje imperijalne vlasti, i to je sve.“ (157)

[9] „Biti out of joint, radilo se o sadašnjem bitku ili vremenu, može boljeti, a boljeti nesumnjivo znači samu mogućnost zla.“ (Derrida, Sablasti Marxa 44)

[10] Za detaljniju analizu Lacanova procesa identifikacije, Levinasova lica te Derridaova spajanja oba koncepta usp. Biti, Doba svjedočenja str. 70 i dalje.

[11] O tome najbolje svjedoči njegov prvi susret s Mandelom, Jollovim zamjenikom, koji mu čita izjave ljudi – prijatelja, poznanika, suradnika – koje su sve mahom negativne: zanemarivanje dužnosti, novčane nepravilnosti, prostitutke itd. Poanta je u tome da Carstvo uvijek ima i više dokaza nego mu je potrebno. Kako mu Joll daje do znanja, ono je gospodar ne samo javnoga nego i privatnoga. (132)

[12] S jednom bitnom razlikom: potonji su odmah podvrgnuti najokrutnijem mučenju. U Magistratovu slučaju proces je puno sporiji. Dva mjeseca prolaze samo do prvog bijega iz ćelije, a za to vrijeme nije mučen.

[13] „Zanimalo ih je jedino pokazati mi što znači živjeti unutar tijela, kao tijelo, kao tijelo koje može zadržati u sebi ideju pravde samo dok je cijelo i zdravo, koje ubrzo zaboravi čim ga netko zgrabi za glavu, ugura mu lijevak u usta i utače mu u grlo litre slane vode, sve dok se ne zakašlje, ne zagrcne, ne prelomi, ne isprazni.“ (134) U razgovoru s Attwellom Coetzee primjećuje: „Ako se osvrnem unatrag na svoju fikciju, vidim u njoj postignut jednostavan (ograničen?) standard. Taj standard je tijelo. Što god bilo, tijelo nije 'ono što nije', a dokaz da ono jest je bol koju osjeća. … Reći ću bez okolišanja: u Južnoj Africi nije moguće zanijekati autoritet patnje, pa stoga ni tijela. Nije

moguće ne zbog logičkih ili etičkih razloga (ne bih želio davati etičku prednost patnji pred užitkom), nego zbog političkih razloga, razloga moći. I da ponovo budem nedvosmislen: ne radi se o tome da netko dodjeljuje autoritet tijelu koje pati – ono ga samo uzima, to je njegova moć. Drukčije rečeno: njegova je moć neopoziva.“ (Attwell 249) Elaine Scarry u knjizi The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World dolazi do sličnih zaključaka. Analizirajući strukturu mučenja, ona tvrdi da fizička patnja, kao i spoznaja neposredne smrti, oduzima čovjeku sposobnost poimanja svijeta jer je tijelo u potpunosti usredotočeno na bol koju trpi. Svijet se "sužava" jer tijelo "uzurpira mjesto svih drugih objekata" (Scarry 32). Zbog radikalnog rascjepa između vlastite i tuđe realnosti patnja drugoga, odnosno njegova fizička bol ostaje nam nedostupna. Ona se ne može ni potvrditi ni zanijekati, ona je nepodjeljiva i opire se jezičnoj artikulaciji. Pronalaženje načina da se patnja artikulira u jeziku i pretvori u objekt trebao bi biti naš cilj. U određenoj mjeri u toj su artikulaciji uspješni medicina, pravo, umjetnost i samo svjedočenje žrtava. Koliko god iskustvo boli pripada drugome i koliko god se ono ne može objektivirati u jeziku, bol na ovaj način ipak ulazi u javnu sferu i otvara prostor za djelovanje: u slučaju medicine – djelovanje utemeljeno na znanstvenim dostignućima, s ciljem uklanjanja ili smanjivanja boli; u slučaju prava – kao politička regulacija i naknada za pretrpljenu bol; u slučaju umjetnosti – kao prostor za propitivanje etičko-političkih pitanja. No Scarry promatra jezik isključivo u kontekstu njegovih pozitivnih funkcija – "'Sebstvo' ili 'ja'…'utjelovljeno' je u glasu, u jeziku." – a upravo će taj njegov „osmišljavajući potencijal“ (Biti, Pojmovnik 539) u knjizi Excitable speech: A Politics of the Performative u pitanje dovesti Judith Butler.

[14] „U međuvremenu ja, stari klaun koji je izgubio posljednji preostatak autoriteta onoga dana kada je ostao visjeti na drvetu u ženskome rublju urlajući za pomoć, prljavo stvorenje koje je tjedan dana kao pas lizalo hranu s kamena jer nije moglo koristiti ruke, više nisam zatvoren. Spavam u kutu dvorišta vojarne, šuljam se uokolo u svom prljavom haljetku, uzmičem kad se netko namjeri na mene.“ (124) Ovo nije degradacija životinjskoga u odnosu na ljudsko jer životinje u Coetzeejevim romanima uvijek imaju status (nevine) žrtve – pilići u Željeznom dobu, psi i ovce u Sramoti – što ih smješta na etički pol.

[15] Taj levinasovski moment ogoljivanja sada odjednom otkriva svu ranjivost kojoj je bio izložen Drugi, a kojoj je sada i sâm izložen. Umjesto autonomije modus egzistencije postaje heteronomija.

[16] Kažem gotovo, jer Levinas u svoju kasniju filozofiju uvodi i pojam Trećega. Potonji predstavlja nužnu političku (zakonsku) regulaciju odnosa s Drugim, prema kojoj Levinas ipak ostaje nepovjerljiv. Naime cijeli je Levinasov etički projekt usmjeren k pokušaju da se etika oslobodi političke regulacije i da njezin temelj bude individualna odgovornost. Tendencija da se zakonski definiraju svi aspekti društvenih odnosa nosi u sebi opasnost od njezina „umrtvljenja“. A ona je tim veća što neprestana regulacija i umnožavanje pravila umjesto sigurnosti često donosi nesigurnost: što ih je više, teže nam je odabrati ona prava. Pitanje autoriteta, kako napominje Zygmunt Bauman, postaje izvor ambivalencije: „Čeznemo za vodstvom kojemu možemo vjerovati i na koje se možemo osloniti kako bi dio gonidbene odgovornosti za naše izbore bio skinut s naših ramena. Ali svi su autoriteti kojima bismo to mogli povjeriti dovedeni u pitanje i nijedan se ne čini dovoljno snažnim dati nam stupanj sigurnosti koji tražimo.“ (Bauman 37).

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License