



Борис Буден је име чије би дело, макар у општим цртама, морало бити познато свима који полажу претензије да понешто знају о теоријској и јавној сцени некадашње велике југословенске државе. Након, за многе културних, Барикада (1996.) и Барикада II (1997.) у којима су сакупљени есеји које је током рата објављивао у загребачком Аркзину, пет година касније публикује можда још бриљантнију књигу Каптолски колодвор која представља полагање одмак од свих наслага нашег „програмираног лудила“ и управљање погледа ка стварима од чисто теоријског интереса, што је по свој прилици кулминирало у његовом трећем наслову Вавилонска јама: о (не)преводивости културе.

Силом ироније која – неће бити случајно – управо представља предмет истраживања, ова студија је на српски преведена са немачког изворника *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?* (2005.) у едицији Реч београдске „Фабрике књига“. Очигледно сматрајући да је још у Барикадама написао све што се има изрећи о (пост)ратном периоду балканске катаклизме, до чијих врхова, узгред буди речено, претежна већина наше интелектуалне елите није стигла ни до данас, напослетку, те дефинитивно и физички измештен са ових простора, Буден наставља своја истраживања у релативно новој дисциплини (Translation Studies), која је своје прве самосталне кораке начинила тек осамдесетих година прошлог века, при чему ће му несумњиво од знатне помоћи бити велико лично психоаналитичко, преводачко и филозофско искуство. Наиме, поред Лоренцера, осамдесетих је са немачког превео две Фројдове књиге, што је био први хрватски превод оца психоанализе уопште, још од давне 1934. године! Насупрот највећем делу књиге, где је следио све обрасце научно објективног испитивања предмета, у уводу и закључку их субјективно повезује са властитом животном судбином, којом је практично демонстрирао данас тако редак антички идеал филозофског јединства живота и дела.

Раскрстити са простором свог порекла најтеже је управо у области језика, тако да на ускогруде, националистичке и дубоко провинцијалне методе стварања нације путем језика које су тако очигледно биле на снази – не само – у Хрватској деведесетих, одговара доследном употребом постојећег језика непостојеће државе, који ће овде, са добрим разлозима, бити назван „аустро-угарско-комунистички“ хрватски, па ће и тема Вавилонске јаме бити управо друштвена улога превођења, односно сва сила његових безбројних тумачења, употреба и злоупотреба.

Позивање на стару универзалистичку, како он назива „старомодернистичку“ перспективу језика, каква је била у својој комунистичкој неесенцијалистичкој пракси, допуњена снажном тежњом ка индивидуалности и експерименталности, коју је она дозвољавала, једнака је „аустро-угарској“ компоненти хрватског језика, на којој је претежно стварао бард хрватске књижевности Мирослав Крлежа. Све то нипошто не значи некакву жељу за повратком у некада постојеће аутократско стање, већ специфично осећање великог броја људи (који пак немају своју никакву политичку, односно територијалну репрезентацију, па је стога такав доживљај нужно осуђен на одређени број појединаца) након изостале реализације једне обећавајуће слободарске идеје: „Аустро-угарско-комунистички“ хрватски сигурно не жали за некаквом

антиколонијалном или тоталитарном слободом. Није га снашла никаква носталгија за изгубљеним рајем слободе. Простор искуства који се у њему артикулише, одређен је посве другачијим доживљајем слободе – доживљајем изостале слободе, односно моралном и егзистенцијалном ужаснутошћу због изневереног историјског обећања и/ли прокоцкане историјске прилике.“ (стр. 20). Тако ће, у финалним деловима књиге, начинити оштру диференцијацију између старог поретка националне суверености и новонастајућег који се помаља на његовим рушевинама, односно у специфичном језику миграције који се на дотичним развалинама јавља. Разматрање заиста различитог и уистину богатог садржаја свеколиких преводачких стратегија, од класичних Хумболта и Шлајермахера, преко психоанализе Фројдовога, Бењаминовог и Лоренцеровог усмерења, па све до постколонијалних учења Гајатри Спивак, Ахмада и Бабе, на страницама ове књиге имаћемо прилику да се осведочимо како се идеја еманципације постепено потпуно расплинула у појму културе, који је прогутао некада преовлађујуће подручје друштва .

Мит о градњи вавилонске куле означава истовремено и настанак мноштва језика, који је у традиционалном религијском тумачењу схватан превасходно као проклетство, којег се, сва је прилика, ни до данашњег дана нисмо ослободили. Напротив. У свом чувеном есеју „О задатку историчара“ немачки филолог Вилхелм фон Хумболт сматра да је „свети“ задатак преводиоца да својим стварањем и проширивањем граница сопственог језика успоставља границу језичке заједнице, ерго најдрагоценије есенције њеног идентитета. Подвлачи очигледност суштинске непреводивости једног језика на други, што је резултат инхерентне разлике у погледу на свет сваког појединачног народа, па тако верност замишљеном „оригиналу“ није најважнији циљ преводачког прегаоца, јер савршена еквивалентност између два језика напосто не може (ни) да опстоји! Стога се два језика у најбољем случају могу схватити као „синонимије“. Он је уверен да превод има улогу и значај истинске уметности , јер реч не представља подражавање већ постојеће стварности, већ ингениозан покушај стварања нечег новог , што ће рећи *ex nihilo*! Попут историје или уметности у идеалистичкој филозофији, језик се у Хумболтовом тумачењу поима као тоталитет, заједнички свим људима и народима, али се појавна разноврсност језичких облика не може свести један једини језик духа, универзални језик не може да постоји! Као и Шлајермахер, сматра да процес обогаћивања властитог језика путем „потуђивања“ може да продуби постојећи хоризонт исказивог и мисливог, и тек с њим у вези и „оригинал“ постаје довршен. У најуспелијим преводима затечене границе језичке заједнице могу постати трансформисане и прекорачене, што је задатак од прворазредног националног значаја и интереса.

Међутим, знатно је већи проблем разлика унутар одређеног језика, која редовно бива детерминисана класним или регионалним припадностима чланова дате заједнице, па се у односу на употребу одређених термина скоро аутоматски може препознати којој социјалној групи говорник припада. Теорија која чврсто стоји на становишту јасно одељених и узорно разграничених језика/народа превиђа могућност постојања интеркултурних заједница: „Тиме што искључује 'middle ground', бинарна теорија превођења не може артикулисати тај однос према стварности. Она знатно више заташкава преводачку праксу интеркултуралних заједница, искључује вишејезичност као реалну алтернативу превођењу, и везује превођење и преводиоце за једнојезичне, у

себе затворене културе које су међусобно јасно разграничене.“ (стр. 62). И Бењамин дели Хумболтову наклоност према стваралачкој функцији превода, међутим код њега она не служи у сврху стварања нације, већ управо оригинала, који заправо и не постоји изван процеса превођења, у чијем чину заправо тек и – настаје! Бењамин буквално отима превод из конкретне историјске праксе у окриљу одређене националне заједнице и враћа га језику! Нове постмодерне тенденције, међутим, као да предност поново пружају старим обрасцима мишљења, па одређене велике ауторе епохе настоје да читају у строго затвореном кључу, на рачун њихове некада толико уважаване индивидуалности: „Тај тренд обухвата све више дела светске књижевности. Док им се ономад давала предност због тога што преносе универзалне вредности, данас се код њих цени пре свега квалитет којим артикулишу, односно представљају специфичне етничке идентитете или културне разлике. Тако је старија слика Кафке – као књижевног аутора који трансцендира појединачне културе – замењена сликом писца – прашког Јевреја. И нови преводи његових дела допуштају померање у интерпретацији: од универзалног треба да постане етнички Кафка.“ (стр. 131). Најзад, и један Умберто Еко поводом епохалног и не-баш-до-краја извесног пионирског пројекта уједињавања европских народа у специфичну политичку и економску заједницу, тим поводом наглашава: „Европу полиглота сачињавају не људи који савршено владају бројним језицима, него, у најбољем случају, једним међу њима – људи што се могу споразумети тако што свако говори својим језиком и разуме језик другог, а да га не може причати течно, при чему у процесу разумевања, иако са муком, истовремено разуме његов 'дух', културни универзум који свако изражава када говори језиком својих предака и своје традиције.“ (стр. 29).

Посебно поглавље („Пропаст комплекса оригинала“) Буден је посветио превођењу у психоаналитичком кључу, при чему му је изузетно користило сопствено искуство превода с немачког. Лоренцер сматра да традиционална психоаналитичка школа није у стању да себе посматра као историјски ентитет, што за резултат има заснивање основних појмова као зацртаних, непроменљивих категорија, невезаних уз социјалне или историјске услове у којима настају. Стога она није у стању да сагледа све објективне силнице које утичу на настанак свог властитог појмовног апарата и погрешно их не узима као посредоване и подложне промени.

Задатак психоаналитичког „преводиоца“ јесте да помогне пацијенту да свој сопствени, увелико деформисани, оштећени, и другим особама потпуно непрепознатљив језик, у процесу рефлексације постепено премости у универзални, ерго и јавни начин комуникације. Реконструкција његове животне приче ослобађа сећање које је блокирано постојањем психичке болести или аномалије. Код Хабермаса то представља основу за заснивање „универзалне, транспарентне интерсубјективне заједнице“ код које би било могуће да се све заснива на идеалу јавности, док ће са друге стране, Лаканов концепт превођења остати без последње везе са оригиналом, што неминовно води до крајњег отуђења, па ће тако Жижек у похвалном контексту споменути „херојство отуђења“ које је нашао код Алтисера. Одређене паралеле Буден налази између Лоренцера и Бењамина, односно спољашње и/ли унутрашње стране језичког тоталитета: „Као што код Бењамина „велики мотив интеграције бројних језика у један истински“ испуњава посао преводиоца, тако аналитичар/преводац код Лоренцера наставља сличан циљ интеграције:

предјезичке облике који су потиснути из људске интеракције ваља изнова интегрисати у језик и тиме омогућити како рационални интегритет индивидуе тако и њено поновно укључење у друштво. Како се Бењаминов преводилац може открити језичком тоталитету само споља, дакле са вањезичког становишта, тако аналитичар мора реконструисати језичко јединство путем предјезичке динамике трансфера и контратрансфера.“ (стр. 107/8). Вреди споменути и увид о постструктуралистичком ставу како преводи, попут свих осталих текстова уосталом, својом вишезначношћу реферирају само на друге текстове, уместо на било коју врсту реалности изван језика!

Тематизујући изузетно актуелну и интелектуално провокативну постколонијалну проблематику, с нагласком на Subaltern Studies, Буден у чувеном есеју Гиватри Спивак „Can the Subaltern speak?“ налази потврду тезе о (не)свесној манипулативној злоупотреби фамозног колонијалног Другог, чији аутентичан глас наводно може да се чује само преко посредника, и то искључиво на већ унапред пројектовани начин (пожељне) конструкције. У супротном, у случају било каквог искакања од већ подељених улога, потчињени заправо ризикују не само да се не чује њихов глас, него и да само њихово постојање остане непознато. Интелектуална емигрантска елита се – следећи у свету бруталне (реал)политике све обрасце старих просветитељских идеала – пречесто одаје наивном (само)завањању како ће доступност одговарајуће литературе, учесталост предавања и јавних наступа бити довољан залог интелектуалном и економском ослобађању од империјализма. Међутим, већина припадника колонијалних народа, у борби за сопствену еманципацију, и даље пружа предност данас помало пассе модернистичком концепту националне државе, као јединој реалној позорници на којој се ослобођење можда може одиграти.

Такође модернистичка, идеја о „три света“ и данас оставља далеко битније реперкусије на, пре свега западни начин мишљења, и то у тој мери да актуелну превласт властитог концепта националне државе лицемерно пројектује на наводно фундаментално „заостале“ просторе Трећег Света. „На тај начин 'теорија о три света', која упркос великим историјским променама у последњој декади двадесетог века и даље пресудно утиче на наше mental maps, имплицира да национализам – зли дух данашњег либерално-демократског запада – у свом аутентичном историјском лику треба тражити још само у трећем, а не рецимо у првом свету. Потпуно се занемарује чињеница да је концепт националне државе, са све концептом националне културе и њеног националног образовног система, чији је главни циљ култивисање националног идентитета и лојалности, заправо западни изум.“ (стр. 141). Тако Хоми Баба инсистира на тзв. хибридном идентитету, који се одупире традиционалном сврставању у бинарну структуру класичног друштвеног антагонизма. Културалне, а не политичке разлике, могу артикулисати идентитете попут расе, класе, пола итд. Убеђен да се ради тек о веома распрострањеној заблуди малог броја припадника, у приличној мери у-себе-затворене интелектуалне заједнице, Џонатан Фридман исправно увиђа да разлика између хибридне и класичне есенцијалистичке идентификације пре настаје у детерминишућем припадању одређеној социјалној класи. Припадници друштвене и(ли) интелектуалне елите, далеко се лакше и чешће могу поистоветити с новим концептом хибридних идентитета у односу на, како Фридман наводи, необразоване redneck патриоте, које, пак, свакако и даље чине апсолутну већину становништва, а до чије свести овакви

теоријски концепти слабо или никако не долазе.

О немогућности заснивања ефикасних политичких субјеката на темељу хибридности, управо говори дело „ The Politics of Literary Postcoloniality“ Аијаза Ахмада, односно став да се они не могу створити без снажног и континуираног утемељења у сопственој класи, нацији или раси, једног суштинског осећања припадности. Тако и Спивак стоји на становишту дуализма праксе и теорије, сматрајући да се позитиван политички програм не може развити кроз процес деконструкције старих друштвених и културних идентитета. Простор политичког сада више није јасно одвојен од некада сепаратних сфера културе или економије, што онемогућава креирање класичне бинарне идентификације кроз водећи антагонизам друштвених сукоба и борби политичких чинилаца, као што је то традиционално био случај. Својеврстан процес трансгресије замагљује недвосмислену поделу на „нас“ и „њих“, као нужан предуслов за препознавање (не)пријатеља.

„Тако се отпор расизму, национализмима, фундаментализмима не одиграва дуж ударне линије фронта која се пружа између субјеката ослобођења и субјеката-тлачитеља, већ он настаје незауостављивом трансгресијом граничних линија међу етаблираним идентитетима, што су истовремено линије изопштавања и потчињавања. Уместо да их нападне фронтално са позиције искљученог спољашњег, хибридизација смекшава само тврдо језгро најригиднијих идентитета, остављајући механизме искључивања да се заглибе у сопственим противречностима, и активира њихов потиснути инклузивни потенцијал.“ (стр. 228/9). На многим катедрама веома популарна теза културалног превођења, неће као резултат имати транспарентност ни за појединца нити за друштво, што је био стари Хабермасов идеал, у виду ауторефлексије на индивидуалној односно јавности на друштвеној сцени, а ни било какво поновно успостављање некада распарчаног јединства и тоталитета, као резултата деловања противречности и репресије, такође није могуће. Фактицитет одсуства пуноће одређене заједнице гарантује само да се она не може до краја у себи испунити неким позитивним садржајем, па тако партикуларни позиви на идентитет исказују претензије на универзалност, што могу постићи једино ако задобију превласт у борби са себи сличним означитељима, као што су ослобођење, револуција, нација, раса итд. То значи да се један те исти процес може доживљавати на потпуно супротне начине, у зависности од места с којег га посматрате.

Преведено у језик актуелних геополитичких збивања, америчка спољна политика под извозом западног система парламентарне демократије, схватања слободе итд. заправо подразумева ширење универзалне људске вредности, док припадници многих другачијих култура то, мање или више оправдано, доживљавају као наметање једног, њима страног, дакле туђег и сасвим партикуларног модела. Овакав модел, сам по себи, не може бити у односу једнакости са универзалним, већ пре у бољој/лошијој позицији у трци за хегемонијом једног између осталих означитеља. У значајном делу епохе Империја Антонио Негри и Мајкл Харт наглашавају управо овај недостатак неупитног хегемона главним разлогом изостанка заједничког циља мноштва модерних борби против Империје, што је, у неким ранијим временима, био случај са пролетерском револуцијом: „Постоје две препреке које Харт и Негри сматрају одговорним за неуспех у комуникацији

међу глобалним друштвеним побунама данашњице. То је, пре свега, одсуство заједничког непријатеља. Све борбе додуше нападају постојећи поредак Империје и налазе се у потрази за правом алтернативом – но оно што нападају никако се не може идентификовати у лику једног непријатеља. Друга препрека је управо непреводивост тих борби, односно одсуство заједничког космополитског језика, на који би се могао превести специфични језик сваке појединачне борбе.“ (стр. 207).

Ово нам може указати на знатне сличности између односа њиховог програма еманципаторске субверзије према модернистичкој идеји пролетерске борбе и Бабиног појма превођења у односу на класичну идеју језичког превођења. Док се код Харта и Негрија подвлачи одсуство међусобне сличности појединачних борби потлачених широм света у односу на оригинал марксистичке светске револуције, код Бабе се то исто постиже у односу различитих језика или између превода и оригинала .

Обрада ове преко потребне теме стиже нам у преводу две године после објављивања изворника. Да ли је могуће превазићи бездан интер-културалног (не)разумевања у једном постмодерном свету чији разнолики језици са свим својим значењима пре одају утисак какофоничке него складног вишегласја? Управо је Борис Буден, за многе и култно Арксиново име-које-не-силази-с-усана, можда најпозванији да о томе говори. И сам стварајући на једном малом језику, унапред „осуђеном“ на прилично ограничену рецепцију, па још упитно постојећем језику дефинитивно непостојеће земље, одлучио је да његов нови материњи језик буде – немачки. Тако да се у земље порекла враћа тек посредно, путем превођења-на домицилне језике, што је посебна иронија уколико знамо да се у анализи његовог дела не може не споменути супериорно (и) књижевно умеће, не тако често у публицистичко/теоријском дискурсу. Читање његових Барикада представљао је ван сваке сумње и врхунски литерарни доживљај, након чега се храбро отиснуо у још недовољно познати, али интелектуално још како изазовни врли нови свет, зарад којег можда и вреди напустити матичне просторе, што ће детаљније експлицирати у поговору, једином поглављу књиге који није превођен с немачког. „На питање, што остаје, Ханнах Арендт одговорила је: материњи језик. Можда је њезин одговор сасвим точан. Но, можда и није ствар у одговору, него у самом питању. Зашто би, наиме, било толико важно што остаје од свијета који се срушио? Није ли важније, што се из његових рушевина рађа? Заборавити дакле материњи језик једног свијета који нестаје није оно најстрашније. Пуно је горе не научити материњи језик свијета који настаје.“ (стр. 254). Какав ће бити тај непознати језик још не-до-краја-познатог света, да ли комунистички, хрватски, југословенски, аустро-угарски, српски, индивидуални, експериментални или неки други, мање је важно од никад угасле наде у могуће остварење изостале слободе, као испуњеног историјског обећања и реализоване историјске прилике.