06 2008

Tangenta koja je izdala krug

O granicama vjernosti u prevođenju

Boris Buden

Prijevod: Goran Vujasinović

> “Kad bismo na engleski preveli tradicionalnu formulu *Traduttore, traditore* kao 'prevodilac je izdajnik', lišili bismo taj talijanski rimovani epigram sve njegove paronomastičke vrijednosti. Dakle, s kognitivnog stajališta, prisiljeni smo taj aforizam pretvoriti u eksplicitniji stav i odgovoriti na pitanja: prevodilac kojih poruka? izdajnik kojih vrijednosti?”[1]
>
> Roman Jacobson

Problem vjernosti opće je mjesto teorije prevođenja. Obično se pojavljuje u uzajamno isključivom odnosu prema takozvanoj prevodilačkoj slobodi. Prema toj bipolarnoj konstelaciji, prijevod je ili vjeran izvornom tekstu i slijedi svaku njegovu riječ što je bliže moguće, ili je slobodan u svom odnosu prema izvorniku i teži svojim vlastitim ciljevima. Međutim, ne postoje objektivni kriteriji za mjerenje stupnja vjernosti prijevoda i opsega njegove slobode.

Obje tvrdnje su normativne i njihova logika nadilazi logiku čisto jezične prakse prevođenja.

Vjerno ili slobodno? Odluka u toj dilemi, poznata svakome tko se ikad suočio s praktičnim zadatkom prevođenja, uvijek se donosi na temelju onoga što je u prijevodu više od samog prijevoda. To obično nazivamo "kontekstom" i govorimo da se tekst ne može prikladno prevesti a da se ne uzme u obzir – i prevede – i njegov kontekst. Ali što je zapravo taj kontekst? Što je to što je više od jednostavnog jezičnog konteksta riječi izvornika? Je li to društvo, ili povijest, ili politika, ili kultura, ili osobita mješavina svega toga? Je li to kontekst izvornog teksta ili kontekst prijevoda, ili nešto što nadilazi i jedno i drugo?

Naravno, kontekst prijevoda je kontingentan poput samog ljudskog života: njegovo značenje je egzistencijalno, povijesno, politički, kulturalno itd. dvosmislena kategorija.[2] Drugim riječima, vjernost i prevodilačka sloboda imaju značenje samo u kontekstu onoga što vjernost i sloboda konkretno znače pojedinom ljudskom biću, u konkretnom društvu, povijesnom razdoblju, ideološkoj ili političkoj situaciji ili kulturi. Prevodilac nikad ne može biti naprosto vjeran "istinskom" značenju izvornog teksta, nego prije nekim vrijednostima njegovog konteksta, kao i konteksta svoga prijevoda. Isto vrijedi i za prevodilačku slobodu.

Ovdje bismo se trebali prisjetiti tvrdnje Waltera Benjamina da su i izvornik i prijevod podjednako izloženi promjenama u vremenu.[3] Prvo, izvornik nije entitet čije je značenje fiksirano jednom zauvijek u trenutku kad je nastao. On prolazi kroz promjenu u onome što Benjamin naziva "naknadnim životom " (*Überleben/Fortleben*). "Ono što je nekoć zvučalo svježe može zazvučati banalno; ono što je bilo moderno može zazvučati arhaično", piše on.[4] Nadalje, prijevod ni ne može nastati istovremeno kad i izvornik. Ta posteriornost bitan

je element njegovog odnosa prema izvorniku. Tako prijevod postaje dio njegovog "nastavljenog života"[5], trenutak u "procesu sazrijevanja" izvornika. No i prijevod prolazi kroz promjenu u vremenu. "Materinji jezik prevodioca također se mijenja."[6] Čak i najbolji prijevod može biti prevladan razvojem svoga jezika i na kraju se izgubiti u njegovoj povijesti.

I

Međutim, pitanje sada glasi: Što se događa sa širim kontekstom i izvornika i njegovog prijevoda? Doživljava li i on promjenu u vremenu? Što ako trenutačni kontekst izvornika u vremenu kad je nastao, vremenu koje je oblikovalo njegovo značenje, poslije postaje arhaičan, jedva razumljiv, pa čak i besmislen? Isto vrijedi i za kontekst prijevoda. I njega može nadići njegov vlastiti razvoj. Znači li to na kraju da je povijesno vrijeme zapravo konačan kontekst transformacije i jednoga i drugoga, i izvornika i njegovog prijevoda, kao i njihovih konteksta?[7] Je li povijest svojevrstan kontekst svih konteksta? U vrijeme Benjaminove "Zadaće prevodioca", 1920-ih, ta pretpostavka teško da bi naišla na protivljenje.

No čini se da stvari danas stoje drukčije. Zamislimo primjer – prijevod pamfleta koji su napisali neki buntovni studenti zahvaćeni nemirima u Parizu u svibnju 1968. Recimo da je napisan na francuskom. Ali što je kontekst tog teksta, ili bolje rečeno, što se smatralo njegovim kontekstom u trenutku njegovog nastanka? Odgovor ne bi smio biti težak. Uz vrlo veliku vjerojatnost da imamo pravo, mogli bismo retroaktivno reći da je njegov kontekst bio francusko društvo u određenom trenutku svoga povijesnog razvoja. Nadalje, mogli bismo istaknuti širi kontekst spominjući proteste diljem svijeta – od Kalifornije i Meksika do Berlina, Praga i Beograda, itd. – u kojima je sudjelovala omladina šezdesetih. Tu je

presudna činjenica da taj kontekst možemo definirati gotovo isključivo sociopolitičkim kategorijama. Taj pamflet se stoga razumije ponajprije kao izraz svojevrsnog društvenog antagonizma; njegova intencija se vidi kao zahtjev za društvenim promjenama u najradikalnijem smislu, u formi univerzalne revolucije – zahtjev za promjenom svijeta. Pretpostavlja se da ima kvalitetu performativnosti, što znači moć da aktivno sudjeluje u događaju, kao i da društveno i politički subjektivira svog autora (ili autore): čak i ako je autor pojedinac, tekst se doima kao proizvod nekog "mi", odnosno kao sam čin proizvodnje tog "mi". Ukratko, mi očigledno nećemo pogriješiti ako taj kontekst nazovemo "društvom", shvaćenim kao povijesna i politička kategorija u potpuno univerzalnom smislu.

Dakle, što bi danas značilo prevesti taj tekst na bilo koji jezik, razmatrajući, bolje rečeno prevodeći, njegov kontekst? Prevodilac se ne bi suočio samo sa stranošću francuskoga, jezika izvornika, nego i s osobitom stranošću njegovog konteksta. Prije svega, pojmovni – moglo bi se reći i ideološki – okvir današnje prevodilačke prakse, tj. hegemonijalno poimanje prevođenja, shvaća kontekst prijevoda gotovo isključivo u kulturalnom smislu. Prevoditi tekst danas automatski znači prevoditi kulturu. To je razlog zašto bi se danas malobrojni protivili izjavi da je svaki jezični prijevod uvijek kulturalni prijevod. To je truizam ne samo u suvremenoj teoriji prevođenja nego i u kulturalnoj teoriji, koja je uvela pojam prevođenja kao jedan od svojih najvažnijih pojmovnih alata.

Ali što je onda "istinski" kontekst pamfleta iz našeg primjera? Je li to "društvo" ili pak "kultura"? Što je točno kontekst rečenice – da se poslužimo jednom od najslavnijih fraza tog razdoblja – "*Soyons réalistes, demandons l'impossible*" – odnosno u našem prijevodu "Budimo realni, tražimo nemoguće"? Ponovo, govorimo o kontekstu koji očito određuje sâmo značenje "realnosti" i

“mogućnosti/nemogućnosti”. Ako taj kontekst više nije “društvo” nego “kultura”, kao što smo gore sugerirali, koja je to kultura? Kultura narodne pobune ili čak “revolucionarna kultura”, tipična za ono što percipiramo kao francuski nacionalni identitet, i za što lako možemo naći dovoljno povijesnih dokaza? Ili je to kultura mladalačkog bunta koji se protivi konzervativnoj i autoritarnoj kulturi francuskog društva toga doba? Ili čak kultura “kontrakulturne” subverzije kakva se konceptualizirala i prakticirala šezdesetih, ne samo u Francuskoj nego i daleko izvan njenih granica? Ako nije samo francuska ili evropska, je li to onda zapadna, ili jednostavno modernistička kultura?

Pitanje je stoga treba li riječi tog pamfleta koje se odnose na tako važno pitanje kao što je naš odnos premda stvarnosti – jesmo li ili nismo “realni” – razumjeti u smislu radikalne društvene promjene ili u smislu kulturalne razlike; u smislu njihove univerzalnosti ili u smislu njihove kulturalne partikularnosti (bilo koje vrste)?

To nije apstraktno pitanje. Kako možete biti vjerni izvorniku u ovom konkretnom slučaju – imajući na umu da je vjernost prijevoda uvijek vjernost nekoj vrsti konteksta – ako vjerujete da je ideja radikalne promjene svijeta nužno nerealistična, ili bi mogla biti realistična samo u kulturi koja nije vaša (što je isto)? Tu nam ne bi pomoglo da zauzmemo neutralno stajalište i kažemo da je taj tekst dokument iz prošlosti, tekst iz povijesno mrtvog konteksta, tako da možemo ignorirati to pitanje. To je pogrešno ne samo zbog diskurzivnog sadržaja takvog pamfleta, koji nikad nije bio neutralan komentar svoga konteksta, tj. događaja pobune, nego je bio njegov aktivan sudionik, ili preciznije rečeno, on je bio sam taj događaj. Retroaktivno odvojiti taj tekst od događaja čiji je on bio intrinzičan dio značilo bi postaviti fundamentalnije pitanje: zašto ga uopće prevoditi? Zašto prevoditi tekstove iz mrtvih konteksta? Ako se prijevod svede na običan sprovod riječi i njihovih značenja, ma

koliko on bio veličanstven i dobro posječen, ipak će izgubiti svoj *raison d'être*. Prijevod ne smije biti "jalovo jednačenje dvaju mrtvih jezika", napisao je Benjamin.[8] On je smatrao da je zadaća prevodioca osigurati opstanak izvornika i njegov naknadni život, a ne odavati mu posljednju počast.

To očito vrijedi i za kontekst. U dobru prijevodu, kontekstu izvornika također se mora osigurati naknadni život "koji se ne bi moglo tako nazvati kad ne bi bio preobrazba i obnova nečega živoga"[9]. No što to znači u slučaju našeg pamfleta iz 1968.? Kako smo gore naveli, njegov kontekst se u to vrijeme shvaćalo kao društvenu kategoriju, ili preciznije rečeno, kao posebnu povijesnu formu društvenog sukoba, a taj pamflet bio je ujedno njegov izraz i artikulacija. Ali sada, u vremenu njegova prijevoda, isti taj kontekst pojavljuje se kulturalno strukturiran u smislu postpovijesne kulturalne razlike. Trebamo li odnos između ta dva konteksta shvaćati kao jedan oblik prijevoda? Implicira li to onda da je kultura naknadni život društva, oblik njegova opstanka?[10]

Naravno, nije to tako jednostavno. Benjamin nas je upozorio da se bit neprekidnih promjena u jeziku izvornika, kao i njegovih značenja, ne može naći u subjektivitetu posteriornosti.[11] Drugim riječima, činjenica da je kulturalna paradigma zamijenila društvenu u našoj percepciji onoga što je kontekst tog pamfleta, ne znači nužno da je ta promjena rezultat uspješnog prijevoda, u kojem, kako bi rekao Benjamin, "život izvornika postiže svoje posljednje, neprekidno obnavljano i najpotpunije ostvarenje".[12] Ako danas kultura subjektivira prevodioce izvan uskog shvaćanja njihove profesije, naime, ako je zadaća današnjeg prevodioca uvijek kulturalna zadaća, to ne znači automatski da je kultura danas "posljednje i najpotpunije ostvarenje" onoga što je nekad bila društvena kontekstualizacija i teksta i njegovog prijevoda, drugim riječima, društvena zadaća prevodioca. Umjesto toga, mogli bismo

dopustiti drugu mogućnost, naime, da je kultura neuspio prijevod društva.

II

Kao što smo gore naznačili, polazimo od toga da se ne samo izvornik nego i njegov prijevod mijenjaju s vremenom. Ali ta promjena ni u kojem slučaju nije linearan razvoj u apstraktnom povijesnom vremenu. Čovjek ne mora biti hegelovski dijalektičar da ga shvati kao proces koji ne samo što može biti regresivan nego i odražava – ili biva potaknut – sukobljenim interesima i odnosima moći, hegemonijom ili neskrivenom dominacijom. Štoviše, ta promjena mogla bi biti ništa drugo nego svojevrstan prazni hod, u smislu dobro poznate poslovice o mijenjanju svega kako se ništa ne bi promijenilo: ukratko, prisilna obnova statusa quo. Umjesto da donesu obnovu, povijesno vrijeme, ili preciznije rečeno, snage koje ga artikuliraju i oblikuju, mogle bi aktivno raditi protiv teksta koji se usudio dovesti u pitanje njihovu hegemoniju, pretvarajući njegov kontekst u prepreku njegovom razumijevanju i prevođenju. Odjednom probuđen u trenutku kad ga se prevodi, takav tekst može se naći u posve neprijateljskom kontekstu. I opet, prema Benjaminu, dobar prijevod mora biti obnova nečega živoga. No što ako je kontekst – ili trenutačna hegemonijska percepcija toga konteksta – namijenjen upravo tome da spriječi pojavu nečega novoga? Prepuštena samoj sebi u svojoj apstraktnoj objektivnosti, povijest bi mogla preuzeti ulogu lošeg prevodioca koji uvijek slijedi svoje sebične interese i nije ga briga za naknadni život pisane riječi. Stoga uvijek može razviti nov kontekst koji može ubiti tekst. Tako povijest može onemogućiti prijevod, barem dok se prevodilac ne usudi suprotstaviti joj se. Zbog toga se nijedan kontekst ne smije uzeti zdravo za gotovo. Jer moglo bi se pokazati da je i on sam neuspio prijevod, prijevod koji ne podržava ono što je Benjamin

nazvao “procesom sazrijevanja pisane riječi” nego ga ometa. I kontekst se može mijenjati bez obnove. Umjesto da u povijesnoj preobrazbi postigne “svoje neprekidno obnavljano, posljednje i najpotpunije ostvarenje” ili – u drugom engleskom prijevodu – “svoj uvijek novi, posljednji i najbujniji procvat”[13], on može, naprotiv, ostarjeti i na kraju nestati.

Pretpostavimo, u svrhu analize, da je to slučaj s preobrazbom konteksta društva u kontekst kulture, i da je ta preobrazba jedan takav neuspio prijevod. Kultura, koja se danas, ponovno ćemo to naglasiti, gotovo jednoglasno smatra “prirodnim” kontekstom svakog prijevoda, ne mora nužno biti moment novog procvata društva, neka vrsta njegova novog proljeća takoreći. Umjesto toga, lako bi se moglo pokazati da je ona oblik njegova propadanja, ili, u smislu spomenute metafore, da je ona svojevrsna zima društva, drugim riječima, stanje njegove hibernacije.

Poput onih pojedinaca koji nakon smrti daju kriogenički zamrznuti tijelo, nadajući se da će se probuditi kad se u budućnosti pronađe lijek za njihovu smrtonosnu bolest, tako je i ovo društvo, hibernirano kao kultura, društvo koje očekuje da će budućnost retroaktivno ukloniti uzrok njegove smrti i probuditi ga u novom životu. Daleko od toga da bude njegov “kontinuirani život” ili “naknadni život”, kultura se u ovom slučaju doima kao, da parafraziramo Hegela, “loša posteriornost” društva, naime, posteriornost koja sebe pogrešno smatra subjektom-biti povijesne promjene. Za Benjamina, još jednom[14], bit promjene kojoj su izloženi izvornik i prijevod ne može se pronaći u onome što on naziva “subjektivitet posteriornosti”. Kvaliteta “bivanja poslije” ne implicira promjenu koja određuje život pisane riječi, jer ignorira činjenicu njene smrtnosti. Prema Benjaminu, prevodivost nije svojstvo svih umjetničkih djela nego samo nekih, posebno onih koja su sposobna opstati. Druga nestaju, ne našavši naknadni život

u prijevodima, ili hiberniraju u lošim prijevodima. Pogrešan prijevod nije naknadni život izvornika nego njegova "naknadnost" bez života, njegova loša posteriornost.

Isto to stanje određuje i kontekst prijevoda koji čini neki tekst neprevodivim. Kako se može vjerno prevesti poziv na radikalnu promjenu – u našem primjeru, pamflet pobunjenih studenata iz 1968. – u kontekstu koji je u potpunosti odvojio sam događaj promjene od njegove performativne tekstualnosti, od tipično modernističkog načina tekstualnog izražavanja, objektiviranog u književnoj formi pamfleta ili manifesta koja uvijek podrazumijeva moć teksta da djeluje i subjektivira? Štoviše, čemu prevoditi taj poziv ako ga se ne može (re)kontekstualizirati kao čin nekoga "mi"? Sada bi zvučao poput zamrznutog odjeka izvornika; čitalo bi ga se kao hrpu hiberniranih – tj. gotovo mrtvih – riječi.

Na ovom mjestu trebali bismo se prisjetiti Benjaminovog diktuma da prijevodi "koji su više nego prijenos značenja nastaju kad djelo, u procesu svoga preživljavanja, dosegne doba svoje slave".[15] No što ako je kontekst u međuvremenu ugrozio tu slavu ili je čak pretvorio u njenu suprotnost? Nažalost, Benjamin nam nije rekao što znači prevoditi tekst ne u doba njegove slave nego u doba njegove sramote: to pitanje ovdje ne možemo izbjeći jer je upravo to slučaj s našim primjerom, pamfletom iz 1968. Današnji kontekst je preobrazio – ili preveo – njegovu nekadašnju slavu u današnju sramotu. Doista, sram je vjerojatno najbolji opis načina na koji se naše doba odnosi prema pobuni mladih 1968. Duboko smo uvjereni da se trebamo uistinu sramiti njenih ikona, kao što su Lenjin ili Mao, sramiti njenih intelektualaca koji su podržavali Pola Pota i ubilački režim Crvenih Kmera, sramiti se njenog ideala – i prakse – slobodne ljubavi, njenih ekscesivnih napada na sve vrste autoriteta, njene vjere u radikalnu promjenu, njenog poimanja stvarnosti i mogućnosti, kao i neobičnog odnosa između njih koji još uvijek

simbolizira taj povijesni događaj: “Budimo realni, tražimo nemoguće”. Možemo samo pitati: ima li ičega čega se “protestna generacija” 1960-ih ne mora sramiti?[16] Što je zapravo tj sramota, koji danas čini kontekst tog teksta? Je li to naknadni život – prijevod – konteksta slave? Ili je to prije sumnjiva prednost onih koji su naprosto došli kasnije i sada su pobrkali tu trivijalnu – lošu – posteriornost s dubljim uvidom, ili kako bi rekao Benjamin, sa subjektivitetom? Opet, što ako to nije naknadni život bivšeg konteksta, nego njegova “naknadnost” bez života, kontekst bez svog prijevoda? Kojem kontekstu bi u tom slučaju prevodilac trebao ostati vjeran?

Kratak povijesni pregled pitanja vjernosti prijevodu možda će nam pomoći da odgovorimo na to pitanje.

III

Zahvaljujući ponajprije njemačkim romantičarima, teorija prevođenja nije samo prigrlila problem vjernosti nego je i pronašla značenje vjernosti u “onome što je u prijevodu više od samog prijevoda”, tj. u kontekstu prijevoda.

Međutim, teorija prevođenja danas je prilično dvosmislena kada je riječ o njihovu pojmu prijevoda. S jedne strane, ona veliča njemačke romantičare zbog toga što su zastupali doslovnost u prijevodu, zbog njihove otvorenosti prema onome što je Wilhelm von Humboldt nazvao *das Fremde* (“ono što je strano”) u izvornom tekstu i jeziku. Danas bismo prije rekli da veliča njihovo poštovanje prema jezičnim i kulturalnim – tj. kontekstualnim – razlikama stranih tekstova.

Zapravo, njihova sklonost prema onomu što je strano (*das Fremde*) isprva se čini kao odluka nastala na osnovi jedne veoma praktične

dileme u jezičnom prevođenju. Najbolje je izražena u slavnoj Schleiermacherovoj formuli: "Ili prevodilac ostavlja autora na miru koliko je to moguće i približava mu čitatelja; ili ostavlja čitatelja na miru koliko je to moguće i približava mu autora."[17] Jednostavno rečeno, ili prevodimo vjernije, to jest doslovnije, "riječ za riječ", ostranjujući jezik prijevoda, ili upravo suprotno, prevodimo slobodnije, "smisao za smisao", domestificirajući ili naturalizirajući prijevod što je više moguće. Schleiermacher i drugi teoretičari prevođenja njemačkog romantizma više su voljeli prvu metodu, onu koja poštuje *das Fremde* u izvornom tekstu. Ukratko, više su cijenili vjernost nego slobodu.

S druge strane, ta stranost se razumijevala u smislu njenih pozitivnih učinaka na njemački jezik i kulturu. Ukratko, njena uloga bila je poboljšavati – obogaćivati i proširivati – oboje. Budući da su jezik i kultura za njemačke romantičare sama bit nacije, njihova krajnja svrha bilo je izgradnja njemačke nacije.

Međutim, zbog te na kontekstu zasnovane teleologije prevođenja koja transcendira svrhu komunikacije i horizont navodno čisto jezične prakse, njemačku teoriju prevođenja smatra se i nacionalističkom.[18] Štoviše, ona reducira prevođenje na pomoćnu praksu u izgradnji nacije.

To se još jasnije implicira u teoriji prevođenja Wilhelma von Humboldta. Tu se vjernost prijevoda definira kao njegov nužan preduvjet. Prema njegovoj teoriji jezika, prijevod je zapravo nemoguć. Budući da svaka riječ pojedinog jezika izražava njegov jedinstven duh, nije nimalo vjerojatno da može doći do poklapanja s nekom riječju nekog drugog jezika. Međutim, prijevodi se rade usprkos tome što su nemogući. Zbog tog razloga Humboldt uvodi moralnu kategoriju, posebnu vrlinu, koju naziva *die Treue* (vjernost) koja je prevodiocu nužna da ostvari dobar prijevod. Ona se ne

odnosi na neko autentično značenje izvornog teksta nego na prevodiočev materinji jezik ili na njegovu naciju, koja je za njega jedno i isto. I prema Humboldtu, zadaća prevodioca nije prenositi značenja preko jezičnih razlika i tako omogućiti ili olakšati komunikaciju između različitih jezika, naroda ili kultura, nego izgraditi svoj jezik, te time i svoju naciju.

To je također razlog zašto bi prevodilac trebao biti vjeran onomu stranomu (*das Fremde*). To je nova kvaliteta, koju prevodilac dodaje svom jeziku i tako gradi njegov duh, duh svoje nacije. Vjernost je na kraju patriotska vrlina, ali ne naprosto u smislu apstraktne ljubavi prema naciji. Ta ljubav ima smisla samo ako poprimi oblik predanosti zadatku obrazovanja-stvaranja nacije, ili na njemačkom, zadatku *Bildunga*, koji možemo shvatiti kao svojevrsno kultiviranje, i u pojedinačnom i u društvenom smislu. Drugim riječima, prijevod koji je prema Humboldtu nemoguć postaje ipak moguć, ali samo ako se prevodilac posvetio zadatku *Bildunga*.

Herder je zadaću prevođenja vidio na sličan način. I on je razumio ono strano (*das Fremde*) koje, prema Humboldtu i drugim njemačkim romantičarima, mora biti jasno vidljivo u prijevodu, kao svojevrsnu dodanu vrijednost koja profinjuje jezik prevodioca i njegove nacije. Prema Herderu, njemački jezik po sebi nema klasičan karakter. No može ga postići prijevodima s klasičnih jezika, grčkog i latinskog.[19] Dakle, samo prijevod može obogatiti njemački jezik i kulturu klasičnom kvalitetom. Inače bi ostao nesavršen jer je u svom izvornom obliku nešto što bismo mogli zamisliti kao svojevrsno jezično prirodno stanje, stanje jezika prije prvog doticaja s drugim jezicima; ukratko, stanje jezika prije njegovog prvog prijevoda. To je očito slično pojmu pojedinca koji postoji prije svog prvog susreta s drugim pojedincima, prije svojih društvenih odnosa; ukratko, prije nastanka društva.

Zapravo, teško je previdjeti očitu paralelu s pojmom društvenog ugovora, dobro poznatom teorijskom bajkom o nastanku društva i društvenog poretka. Preveden na jezik društvenog ugovora, pojam prevođenja kako su ga definirali njemački romantičari – kao i razlog zašto su prigrlili ono strano u prijevodima te stoga davali prednost vjernosti, a ne slobodi – vjerojatno bi zvučao ovako: nacija, koja izražava svoju bit u jeziku, odustaje od dijela svoje prirodne čistote, jedinstvenosti i izvornosti te prihvaća kontaminaciju onim stranim kako bi postigla stanje kulture. Prijevod, utemeljen na normativnoj ideji vjernosti, naprosto je sredstvo kultiviranja, kultivatorska alatka. Poput konceptualne lutke teorije društvenog ugovora, idealni prevodilac teorije prevođenja njemačkog romantizma mora žrtvovati dio svoje slobode kako bi ostvario kulturalnu misiju, viđenu kao intrinzičan dio prevodilačke prakse.

Ponovimo da je kulturalna zadaća prevodioca uvijek društvena – štoviše, politička – zadaća izgradnje nacije. Prevodilac se mora identificirati s njime. Vjernost njegova prijevoda nije pitanje njegove kvalitete, dakle nečega kontingentnog, stupnja vjernosti izvorniku koji nam omogućava da govorimo o manje ili više vjernim prijevodima. Naprotiv, to je pitanje lojalnosti naciji, shvaćenoj kao kulturalna kategorija. Dakle, ne biti vjeran u prevođenju ne znači izdati izvorni tekst nego izdati prevodiočevu vlastitu naciju, a time i povijesno specifičan oblik kulturalne i društvene pripadnosti. Na kraju, to znači izdati vrlo određen i vrlo određeno obvezujući politički program. Posljedice takve izdaje, dakako, mnogo su dublje od posljedica nepreciznog ili lošeg prijevoda.

IV

Sada vidimo da nije posve pogrešno optužiti njemačke romantičare za nacionalizam usprkos njihovoj izričitoj otvorenosti prema onome

stranom (*das Fremde*), koja očito nije baš tipična značajka nacionalizma. Upravo u svom inzistiranju na doslovnosti, na ideji ostranjivanja jezika prijevoda, njihova teorija prevođenja težila je ne samo izgradnji njemačke nacije nego i uspostavi granica u odnosu na "francusko shvaćanje" prevođenja, koje je bilo poznato po sklonosti domestifikaciji, ili kako bi rekli njemački kritičari, asimilaciji stranih tekstova. Ta granica, naravno, bila je politička. [20]

Međutim, ta metoda prevođenja uspostavljala je još jednu granicu, onu između subjekta kultiviranja, *Bildungsbürgertum*[21] ili kulturne elite kao istinskoga graditelja nacije, i njezina objekta, masâ, koje se mora kultivirati ili, drukčije rečeno, prevesti iz prirodnog stanja u kulturno stanje.[22] I to treba shvatiti kao oblik kulturalnog prijevoda.

Godine 1784. Moses Mendelsohn je napisao: "Riječi prosvjetiteljstvo, kultura, *Bildung*, još su novopridošlice u našem jeziku. Pripadaju jeziku knjiga.[23] Prosta gomila[24] jedva da ih razumije."[25]

Dakle, najdjelotvornija instanca izgradnje nacije i najdragocjeniji element modernog identiteta nacije – ideje prosvjetiteljstva, kulture i *Bildunga* – doslovno su tuđi utjecaj, one su nešto strano (*das Fremde*), uvezeno iz inozemstva, prevedeno iz druge kulture: one su prijevod.

To znači da prevođenje ne bismo smjeli smatrati tek nečim što pomaže u procesu izgradnje nacije, sredstvom kultiviranja, nego radikalnije, trebali bismo ga shvaćati u smislu samog procesa izgradnje nacije. I sama ideja *Bildunga*, kultiviranja, jest prijevod. Drugim riječima, za kulturu je bitna upravo činjenica da ne može polagati pravo na status izvornika, jer ona je uvijek prijevod.

Premda se prevodi iz inozemstva, ona ipak ima svog agenta unutar nacije, klasu *Bildungsbürgera* koja bi je trebala uvoditi i predstavljati. To implicira da bismo, osim takozvanih "pravih prevodilaca" koji, stvarajući jezične prijevode sa stranih jezika, ispunjavaju zadaću kultiviranja[26] i dio su klase *Bildungsbürgera*, trebali i cijelu tu klasu shvaćati kao klasu kulturalnih prevodilaca. Kulturalno prevođenje ovdje ne znači prije svega prijevod nekog stranog kulturalnog sadržaja, ideja, književnosti itd. u domaću nacionalnu kulturu, niti prevođenje iz izvorne kulture u kulturu primateljicu, nego prevođenje kao kultiviranje: "domaći" kulturalni rad (*Kulturarbeit*) u smislu prevođenja prirodnog stanja u kulturno stanje – to je krajnja zadaća *Bildung und Kultur*, obrazovanja i kulture. U tome je i smisao vjernosti u prevođenju za njemačke romantičare: vjernost upravo zadaći *Bildunga*, zadaći izgradnje nacije kao procesu kultiviranja.

Prema Humboldtu, kao što smo vidjeli, prevodilac mora biti vjeran onome što je strano (*das Fremde*). No on to razlikuje od onoga što naziva *die Fremdheit* (stranost). Razlika je u tome što ono prvo, *das Fremde* – koje je neizbježno jer, prema Humboldtu, duh se pojavljuje u objektivnom obliku samo u pluralnosti različitih nacionalnih jezika – može se primijeniti, uložiti, integrirati, prisvojiti kao dodana vrijednost u procesu izgradnje nacije. *Das Fremde* gradi naciju, stvara je i kultivira. *Die Fremdheit,* stranost, suprotno tome, ne pomaže kultiviranju. Štoviše, ono remeti proces izgradnje nacije, ugrožava samu njegovu svrhu, poništava njegova najdragocjenija postignuća. Ukratko, izlaže naciju asimilaciji.

Naravno,
postavlja se pitanje: u čemu je razlika između njih, između *das Fremde* i *die Fremdheit*? Odgovor mora biti ciničan: razlika je u onome što *der Bildungsbürger*, kultivator nacije kao vjerni kulturalni

prevodilac, kaže da jest. Drugim riječima, razlika je arbitrarna i ovisi samo o njegovom osjećaju vjernosti. U konačnici, prevodilačka vjernost je, da citiramo Hans-Yost Frayov komentar o Humboldtovom pojmu vjernosti prijevoda, "odgovarajuće odmjeren stupanj stranoga (*das Fremde*) koji se može doživjeti ili osjetiti u vlastitom jeziku."[27]

To znači i da možemo definirati *Bildungsbürgertum* kao društvenu instancu kulture u smislu da ima isključivu i arbitrarnu kontrolu nad onim stranim (*das Fremde*). To je društvena elita, životno poistovjećena sa zadaćom izgradnje nacije, izgradnje društva kao nacije i to upravo provođenjem te isključive i arbitrarne kontrole. Ona odlučuje gdje je granica produktivne upotrebe stranoga odnosno gdje ono strano prestaje graditi društvo i počinje ga uništavati. Njeni pripadnici su graditelji društva jer su njegovi vratari, i obratno, oni moraju čuvati granice društva – granice kojih su oni društveno otjelovljenje – jer ga moraju graditi. Važno je spojiti te dvije zadaće, kojima je upravo pojam vjernosti ono zajedničko. Jer samo u odnosu prema zadaći *Bildunga* možemo razumjeti istinsku svrhu nacionalnih granica: selektirati, a ne štititi.

To nam pomaže i da objasnimo zašto nema proturječja u politici koja, ponosna na svoju demokratsku toleranciju, prihvaća strano (neke njegove pomno odabrane oblike) i istodobno donosi represivne zakone protiv doseljenika koji legaliziraju pritvaranje i deportaciju. Upravo na taj način ta politika provodi jednu vrstu vjernog kulturalnog prevođenja. Ona zapravo odvaja ono strano (*das Fremde*) od stranosti (*die Fremdheit*) i uključuje, bolje rečeno ugrađuje, ono prvo u svoje društvo. Naravno, tada se postavlja pitanje: što se događa potonjemu – stranosti?

V

Jedan od mogućih odgovora glasio bi ovako: stranost ostaje u isključenoj izvanjskosti (*excluded outside*) i sada se bori za priznanje i (ponovni) pristup. Upravo tako Judith Butler razumije kulturalno prevođenje, naime kao proces koji generira hegemonijsko poimanje univerzalnosti.[28] Ukratko, ono što se odbacuje iz univerzalnosti i tvori njenu isključenu izvanjskost vrši izvana pritisak na nju – "pozivanje na univerzalnost" – sve dok mu se na kraju ne odobri pristup u postojeći pojam univerzalnosti, posljedica čega je njegova reartikulacija. Njegovo značenje proširuje se kako bi uključio ono što je prethodno bilo isključeno.

Ako ga postavimo u kontekst naše analize, Butleričin pojam kulturalnog prijevoda zapravo je prijevod stranosti u strano. Ono što se prije vidjelo kao destruktivno ili barem beskorisno za naciju, društvo, kulturu, Prvi svijet ili bilo koju formu postojeće univerzalnosti, sada se prepoznaje kao građevni materijal koji "kultivira" u smislu progresivnog razvoja. Viđeno iz te perspektive, kulturalno prevođenje kao kultiviranje – tako ćemo ga ovdje nazivati – ima intrinzično progresivnu kvalitetu. Ono pomaže svijetu da postaje bolji, ili kako bi to rekla Judith Butler, da proširuje "demokratske mogućnosti za ključne pojmove liberalizma, čineći ih inkluzivnijima, dinamičnijima i konkretnijima".[29] S gledišta tog liberalnog optimizma koji napredak poima kao ishod igre isključivanja i uključivanja u kojoj, naravno, uvijek na kraju prevladaju uključivanja, stranost je *per definitionem* kvaliteta koja nestaje, ili prije, "kvaliteta koja treba nestati", nešto poput preostalog snijega u proljeće koji polako nestaje na sve jačem suncu kulturalnog prevođenja.

Međutim, od presudne je važnosti rasvijetliti i drugu distopijsku stranu kulturalnog prevođenja. Jer ono ne mora biti samo sredstvo za uvijek proširujuće uključivanje te stoga i za progresivni razvoj. Može naime biti i sredstvo isključivanja koje – a često to i čini –

proširuje opseg "isključenog vanjskog", ne samo sužujući hegemonijsko značenje univerzalnosti nego i produbljujući svoje intrinzične antagonizme te na kraju pretvarajući svoje obećanje o oslobođenju u nasilno potiskivanje.

Stranost, za razliku od stranoga, očito implicira svoju neprevodivost. No tu neprevodivost ne treba shvatiti samo kao negativni preostatak kulturalnog prevođenja, nešto što je "za sada odviše strano da bi se prevelo" i što će se na kraju prevesti u nekom od sljedećih valova prevođenja/uključivanja. Ta stranost bi mogla biti i pozitivan proizvod prevođenja, naime proizvod negativne selekcije koju to isto kulturalno prevođenje provodi u svakom prijevodu, koji je uvijek čin diferencijacije stranoga i stranosti, onoga što je prevodivo i onoga što nije, ili još nije. Stoga stranost možemo shvatiti kao učinak kulturalnog prevođenja, koje ovdje razumijemo kao društveno formativno prevođenje u kulturu, tj. kao kultiviranje. Ona je neprevodiva jer se ne može, barem ne još, utkati u simbolično tkivo društvenoga – ono što kultura kao tekstura društvenoga, kao prevođenje društva zapravo jest.

Da ponovimo, postoji društvena instancija koja je odgovorna za to "prvotno kulturalno prevođenje", tj. prevođenje društvenoga u svoju kulturalnu tekstualnost. Ta instancija odlučuje što je prevodivo, a što neprevodivo, odvajajući društveno korisno ostranjivanje (strano) od društveno štetnog ostranjivanja (stranost). Međutim, tu instanciju ne bismo smjeli shvaćati kao na neki način reprezentativnu elitu društva, nacije, kulture ili pak postojećeg poimanja univerzalnosti. Ono što legitimira njen elitistički status nije ponajprije njeno mjesto unutar društva, nacije itd.; to je prije njen međupoložaj između stranoga koje se mora ugraditi u društvo i nečega što bismo mogli nazvati prirodnim supstratom društva, svojevrsnom sirovinom društva koju još treba doraditi, ili drukčije rečeno, kultivirati. Upravo je to stajalište *Bildungsbürgertuma*:

između klasične kulture Grka i Rimljana koje se mora prevesti i ugraditi u njemačku kulturu i barbarskih njemačkih masa (*der gemeine Haufe*) koje se mora kultivirati uz pomoć tih prijevoda.[30] Tako je svaka elita – elita kulturalnih prevodilaca. Na isti način možemo reći da je svaka elita kompradorska elita. Ne samo da se ponaša prema vlastitom društvu kao koloniji koju se mora prevesti iz izvornog barbarstva u kulturu. Ona djeluje i kao agent – prevodilac – stranih vrijednosti koje su jedine kadre kultivirati to društvo.[31] Zato je njegova vjernost intrinzično ambivalentna. To je uvijek dvostruka lojalnost, i društvu i stranim vrijednostima. No to je ipak jedna te ista vjernost, jer obje vjernosti koincidiraju u predanosti zadaći izgradnje društva, predanosti ideji društva kao oblika života koji se mora neprekidno iznova graditi, obnavljati, razvijati – ukratko, uvijek se iznova rađati iz svojevrsnog prirodnog supstrata, koji se naravno kulturalno proizvodi i ideološki pretpostavlja.

Na sličan način, mogli bismo razumjeti Butleričino poimanje kulturalnog prevođenja koje reartikulira i poboljšava postojeći pojam univerzalnosti. Ono također implicira kompradorsku elitu kulturalnih prevodilaca koja je vjerna zadaći činjenja univerzalnost inkluzivnijom, naravno, u smislu liberalne demokracije. Ta elita je lojalna i stranim vrijednostima koje bi trebale biti uključene, i svojoj ideji inkluzivne univerzalnosti. No ona zapravo tretira postojeću formu univerzalnosti kao objekt kultivacije i istodobno se ponaša kao agent isključene izvanjsksti, koje je jedino kadro pokrenuti to kultiviranje. To je elita "pravih ostranitelja" – vjernih kulturalnih prevodilaca – sposobnih odabrati između korisnog stranog i destruktivne stranosti. Ona vrlo dobro zna kako odvojiti, na primjer, neke "univerzalne" vrijednosti islama od njegovih patrijarhalnih ili "fundamentalističkih" obilježja, koje bi umjesto da prošire "demokratske sposobnosti za ključne uvjete liberalizma", ove

radije uništile i stoga moraju ostati isključene, barem dok se ne prilagode univerzalnim normama tolerancije.

Ironično, Butleričin pojam kulturalnog prevođenja proglašava se "protuimperijalističkim poimanjem prevođenja"[32]. Međutim, kad ga se razmotri iz druge perspektive, daje dijametralno suprotan dojam. Tako Rastko Močnik piše da njeno shvaćanje kulturalnog prevođenja pretpostavlja ideju kulturalnog sustava koji je "oblikovan po uzoru na pravnu ideologiju i sudjeluje u pravno-političkom univerzalizmu koji danas legitimira razne imperijalne pothvate (dovođenje demokracije i zakona u Ukrajinu, Gruziju, Kirgistan, Irak...).[33]

VI

Je li ta viđenje kulturalnog prevođenja perspektiva isključenih, perspektiva neprevodive stranosti koja, upravo time što je isključena i učinjena neprevodivom, pomaže postojećem pojmu univerzalnosti da opstane, da pronađe svoj neprekidno obnavljani naknadni život u uvijek novim valovima kulturalnog prevođenja? Postoji li itko – neka elita, neka instancija – tko bi mogao biti vjeran toj stranosti?

Začudo, opet upravo pojam kulturalnog prevođenja nudi odgovor na to pitanje – ali ovaj put u verziji koju je konceptualizirao Homi Bhabha. Tu je kulturalno prevođenje drugi naziv za kulturalnu hibridnost koja nastaje onkraj multikulturalističke vizije svijeta kao klastera izvornih kulturnih identiteta. Stranost sada znači pozitivnu artikulaciju kulturalne razlike kao takve. Oblici njene artikulacije koji slijede logiku kulturalnog prevođenja – subverzivnost, transgresivnost, blasfemičnost, heretičnost itd. – stvaraju politiku novog internacionalizma, kadrog da donese emancipacijsku promjenu. I o toj stranosti možemo reći da je neprevodiva jer ona

sama nije ništa drugo nego beskrajni proces kulturalnog prevođenja.

No, pitanje sada glasi: je li taj pojam kulturalnog prevođenja ono što pozitivno definira društveno, političko i egzistencijalno stanje onih migranata koji se, podvrgnuti raznim oblicima represivnog isključivanja – od deportacija i zatvaranja do takozvane klandestinizacije – danas pojavljuju kao ljudsko otjelovljenje neprevodive stranosti? Ili, radikalnije rečeno: je li njihova vjernost zadaći kulturalnog prevođenja ono što ih čini subjektima emancipacijske promjene, kako vjeruje Bhabha?

Videoinstalacija Alexandera Vaindorfa "Detour. One Particular Sunday" (2006) na prvi pogled kao da pozitivno odgovara na to pitanje. Predstavlja nam sliku života radnika migranata, uglavnom sredovječnih žena iz bivšeg Sovjetskog Saveza, u današnjem Rimu. Vaindorf ih sreće u *Parco di Resistenza*, gdje se okupljaju svake nedjelje, na svoj slobodan dan, jer cijeli tjedan provode zaključane u kućama talijanskih obitelji u kojima rade kao domaćice ili njegovateljice starijih osoba. One kazuju umjetniku svoje životne priče i razmišljanja o životu, radu i migraciji.

Tako se na prvi pogled čini da Vaindorfov film prikazuje upravo stvaranje onoga što Bhabha naziva prostorom kulturalnog prevođenja – prostorom kulturalne hibridnosti koja ne pripada ni kulturi koju su migranti ostavili iza sebe ni onoj u koju su ušli – prostorom koji se očito više ne može poimati u kategorijama homogenih nacionalnih kultura. Artikulaciju kulturalne razlike koja se odvija među njima u *Parco di Resistenza* lako se može shvatiti kao nastanak nove vrste transnacionalnog subjektiviteta koji je Bhabha predvidio kao ishod kulturalnog prevođenja. Ukratko, čini se da upravo to radnici migranti, kao "dio goleme ekonomske i političke dijaspore modernog svijeta" koji žive u "uvjetima

kulturalne izmještenosti i društvene diskriminacije”[34] utjelovljuju novu transnacionalnu “elitu” kulturalnih prevodilaca, vjernih zadaći širenja hibridnosti, a time i misiji emancipacijske promjene.[35]

No jedan element u Vaindorfovom radu dovodi u pitanje tu pretpostavku – referenca na slavni film Ettorea Scole “Poseban dan” (1977). To je priča o dvoje ljudi, domaćici (Sophia Loren) i muškarcu koji je izgubio posao i slijedi mu deportacija zbog homoseksualnosti i protivljenja fašizmu (Marcello Mastroianni). Dok svi izlaze na ulice da pozdrave Hitlera koji posjećuje Mussolinija u Rimu, njih dvoje sreću se u praznoj zgradi i započinju ljubavnu vezu.[36]

Očito je da to nije priča o vjernosti. Naprotiv, priča je to o izdaji – preciznije rečeno, o trostrukoj izdaji. Prvo, tu je izdaja društvenog konteksta, tj. izdaja “povijesnog” događaja, Hitlerovog posjeta Rimu, koji politički oblikuje taj kontekst. Drugo, Loren izdaje svoj brak i obitelj, svoje najdragocjenije vrijednosti, koje oblikuju etički kontekst njenog svijeta života, barem do trenutka kad upoznaje Mastroiannija. Na kraju, oboje izdaju ono što su dotad smatrali svojim autentičnim seksualnim identitetom – homoseksualac se zaljubljuje u heteroseksualnu ženu, a heteroseksualna žena zaljubljuje se u homoseksualnog muškarca.

No ipak, moglo bi se reći – posebno bi to mogao Homi Bhabha – da se njihova ljubav događa kao artikulacija razlike koja otvara nov prostor hibridnosti, koji ne pripada ni dominantnoj kulturi braka, obitelji i heteroseksualnosti, shvaćenih kao univerzalne vrijednosti, ni njenoj isključenoj kulturalnoj suprotnosti, homoseksualnoj supkulturi s vlastitim vrijednostima i etičkim normama. Štoviše, njihovu izdaju, njihovu ljubav, može se pojmiti kao onaj čin subverzije i transgresivnosti koji oblikuje politiku antifašističkog otpora i time inicira emancipacijsku promjenu. Tu ljubav bi se čak

moglo shvatiti kao posljedicu vjernosti zadaći kulturalnog prevođenja, zadaći poticanja obnove, novog procvata kulture života, suprotne fašističkoj kulturi smrti.

No ipak, jasno vidimo da je ta ljubav sve samo ne artikulacija razlike. Prije se čini da je posve slijepa za nju. Štoviše, ono što doista pokreće ljubav između Loren i Mastroiannija je krajnji prezir prema razlikama koje ih razdvajaju, društveno, moralno, politički, uključujući i različitost njihovih seksualnih orijentacija. Heteroseksualno ili homoseksualno? To nije važno ako je ljubav istinska. Jer ona je, da se prisjetimo poznate izreke Alaina Badioua o istini, "ravnodušna prema razlikama"[37].

Ljubavna priča koju pripovijeda Scolin film ne artikulira treću (kulturalnu) kvalitetu između heteroseksualnosti i homoseksualnosti, svojevrsnu kvalitativno novu smjesu jednoga i drugoga. Ako doista artikulira nešto novo, onda je ta novina ishod prekida sa samom logikom razlika koje uspostavljaju postojeći – u konkretnom slučaju fašistički – poredak. Tu nastaje ono novo – iz remećenja danog konteksta, ma kako ga definirali. Kao takvo, ono više ne pripada tom kontekstu i ne može mu se suditi njegovom normativnošću. Ono mu je radikalno strano, tj. strano kao neprevodiva stranost.

U istom smislu, ljubav između Loren i Mastroiannija izmiče logici isključivanja i uključivanja. Ona zapravo ne oblikuje isključenu izvanjskost postojećeg fašističkog poretka i ne može se shvaćati u smislu još-ne-uključene stranosti. To je prije čin radikalnog samoisključivanja bez povratka. Zato bi bilo besmisleno reći da Loren i Mastroianni, time što se zaljubljuju, zapravo dovode u pitanje postojeći (fašistički) pojam univerzalnosti, potičući na njegovu reartikulaciju kako bi ih se moglo napokon priznati i primiti. Njih ne zanima to da fašizam učine inkluzivnijim. Jer oni

vode ljubav, a ne izriču zahtjev za univerzalnošću, i ne kaju se niti traže razumijevanje. Nisu žrtve isključenja nego počinitelji zabranjene ljubavi, za koju su sami krivi i za koju ne bi dobili oprost, "jer znaju što rade". "Poseban dan" nije priča sa sretnim krajem.

Ljubav između Loren i Mastroiannija događa se kao nešto što je radikalno strano svom kontekstu. Ona je korak preko ruba u ponor, i sastoji se samo od neutemeljene odluke. Drugim riječima, događa se u kontekstu, ali "nije od toga konteksta". Opet, to ne znači da je naprosto lišena konteksta. Događaj te ljubavi omogućen je upravo drugim događajem, Hitlerovim dolaskom u Rim, koji je hegemonizirao kontekst i tako, paradoksalno, pripremio pozornicu za njihovu ljubav. Nikakva hegemonija ne može posve totalizirati kontekst. Uvijek postoji nešto što je ostatak, neapsorbiran u njenu inače neupitnu moć. Tu je Mastroianni koji otvoreno mrzi fašiste; tu je Loren kojoj je pranje rublja važnije od odlaska na doček Hitlera, zbog čega joj je, usput rečeno, žao. No oni remete hegemoniju i suprotstavljaju joj se tek kad se zaljube. Njihova ljubav stoga se ne događa jednostavno u odsutnosti hegemonijskog događaja. Ona pozitivno artikulira njegovu odsutnost, kao događaj po sebi, kao protudogađaj. Ali njihovo plivanje protiv struje također poprima oblik izdaje. Njihova ljubav nije čin čistote i nevinosti. Loren doista izdaje Hitlera, ali izdaje i muža i djecu. Kao homoseksualac, Mastroianni izdaje konzervativni moral društva, ali na kraju izdaje upravo onu spolnu razliku zbog koje je isključen. Drugim riječima, umjesto da inzistira na pravu na razliku – a što je pravo na razliku ako ne pravni izraz za nečiju vjernost razlici, vjernost koja generira identitet – on ga izdaje upravo u ime dominantne seksualne norme, heteroseksualne ljubavi koja ga je dotad isključivala. Za oboje, dakle, prekasno je za nevinost. Zato to zovemo izdajom, jer njihov susret je istodobno susret s nečim jačim

od vjernosti. Je li to "istinska ljubav" ili istina ljubavi (kao bi rekao Badiou), ili radije susret s Realnim (Lacan)? No ostavimo to zasad po strani. Najvažnije je ne pobrkati taj događaj s nekakvim mističnim egzodusom. Nikad ne smijemo naprosto okrenuti leđa lošoj stvarnosti i odbaciti je u činu prvobitne nevinosti. U tome što nazivamo događajem nema ničega od božanske ili ontološke čistote. Jer on je previše ljudski da bi bio nevin: uvijek smo zbog njega krivi, krivi za svojevrsnu izdaju.

Vratimo se sada Vaindorfovim migrantima iz *Parco di Resistenza*. Poput ljubavnika Ettorea Scole, i njih možemo shvatiti kao svojevrsne izdajnike. Te uglavnom sredovječne žene također su izdale svoje obitelji i djecu koju su ostavile same, zbog čega otvoreno izražavaju bolan osjećaj krivnje. No izdale su i povijesni događaj, takozvanu demokratsku revoluciju 1989., i ne iskazuju nikakvu vjernost svojoj zadaći izgradnje novog demokratskog i naprednog društva. Nova nomadska horda s Istoka nije jednostavno napustila kolabirajuća društva birokratskog socijalizma, kao što npr. tvrde Hardt i Negri u *Carstvu*, koji čak uzimaju "pad Berlinskog zida i kolaps cijelog sovjetskog bloka" kao najjači primjer "moći napuštanja i egzodusa".[38] Postsovjetski migranti u Rimu, čiju priču pripovijeda videorad Alexandera Vaindorfa, nisu samo napustili stari svijet koji se već rušio, nego su izdali obećanje novoga i boljega koje je tvorilo demokratsku revoluciju 1989. Štoviše, upravo njihova izdaja otkrila je skriven obnoviteljski karakter tog navodno revolucionarnog događaja. U Vaindorfovom videoradu čujemo da su u sovjetskom dobu te žene većinom imale redovita radna mjesta, koja su poslije izgubile. Dakle, socijalistička industrijska modernizacija bila ih je pretvorila u zaposlene žene. No neoliberalna privatizacija i njena ideološka dopuna, neokonzervativni preokret – a oboje su bitni elementi demokratske revolucije 1989. – opet su ih pretvorile u domaćice. Njihova

migracija je bijeg i od te sudbine. Umjesto da se vrate tradicionalnoj ulozi žene u obitelji, otišle su u inozemstvo i u Italiji pronašle "povijesni kompromis", te uglavnom postale zaposlene domaćice u sivoj zoni ilegalnog rada. Stoga njihova migracija nije, kako bi Hardt i Negri htjeli da vjerujemo, bitan trenutak u revolucionarnom prekidu s prošlošću, nego očajnički pokušaj da se iznova uspostavi, u tipično neoliberalnom, hibridnom obliku, nekakav kontinuitet s njom. To je njihovo stanje migranata – artikulacija istosti, a ne razlike. I zato su one izdajnice 1989.

Na kraju one izdaju i ljubav. Bez oklijevanja izriču spremnost da se udaju za Talijana ako im brak jamči talijansko državljanstvo. Za njih je ljubav samo sredstvo da izađu iz ilegale. Međutim, sam pravni sustav uzajamno uvjetuje ljubav i pravni status, naime državljanstvo. S druge strane, istinska ljubav još im se može dogoditi ali samo kao događaj koji prekida sa zadanim društveno-pravnim kontekstom, događaj koji, poput ljubavne priče u Scolinom filmu, teško može imati sretan kraj. U svakom slučaju, neka vrsta izdaja za njih je jedini način susreta s ljubavlju. Drugim riječima, ljubav je za njih ona neprevodiva stranost s kojom se mogu susresti samo izdajom.

VII

Svaki prijevod susret je s neprevodivim. Iz perspektive prevodioca, taj susret se doživljava kao trenutak kad prijevod doseže svoje imanentne granice, trenutak kad njegovo svjetlo prestaje osvjetljavati tamu stranoga. Iz suprotne perspektive, u tom istom trenutku počinje područje neprevodivosti. Bilo ono božansko ili transcendentalno, unutarjezično ili izvanjezično, to područje, koje nema stabilnih granica, objavljuje svoju prisutnost u svakom pojedinom činu prevođenja, prijeteći da će ga onemogućiti. Zato je Wilhelm von Humboldt uveo pojam vjernosti, vrline čija je zadaća

da neprekidno određuje i čuva granice između prevodivoga i neprevodivoga, ili rečeno njegovom terminologijom, između stranoga (*das Fremde*) to jest onoga što se može i treba prevesti, i stranosti (*die Fremdheit*) koju se mora odbaciti. No on je povezao tu vjernost s onim što je nazvao kontekstom prijevoda, naime s prevodiočevom nacijom, tj. sa zadaćom njenog kultiviranja. Kontekst prevođenja zapravo je partikularni režim vjernosti. To ne znači samo da je svaki prijevod uvijek vjeran nekoj vrijednosti svoga konteksta. To znači i da sama vjernost, koja se u prijevodu subjektivno doživljava kao vjernost izvornom tekstu, uvijek artikulira predanost nečemu u prijevodu što je više od samoga prijevoda i stoga performativno suproizvodi njegov kontekst. Drugim riječima, kontekst prijevoda nikad se ne daje unaprijed kao entitet koji postoji prije prijevoda. Umjesto toga, svaki prijevod potencijalno je samokontekstualizacija, kadar je stvoriti vlastiti kontekst, ili drukčije rečeno, kadar je izdati ono što se prije hegemonijski nametalo kao njegov "prirodni" kontekst, bio on nacionalni, društveni, kulturalni ili bilo koji drugi. Tako bismo trebali shvatiti slobodu prijevoda – kao slobodu samokontekstualizacije. Svaki prijevod slobodan je dekontekstualizirati ili protukontekstualizirati sam sebe. Slobodan je izdati zadani kontekst i njegove normativne vrijednosti.

Kako smo gore naveli, ako priznajemo da se izvornik i prijevod mijenjaju s vremenom, stare i na kraju nestaju, moramo to priznati i za kontekst prijevoda. To implicira i daljnju posljedicu: ono što je prije bila vrlina vjernosti nekoj istaknutoj vrijednosti danoga konteksta koja je omogućavala prijevod može se mijenjati s vremenom i postati svoja suprotnost, porok ovisnosti, slijepe poslušnosti, ropstva koji sada onemogućuje prijevod. Ili je on ipak moguć, ali ovaj put vrlinom izdaje. I to vrijedi za zadaću prevođenja: da bi ostvario prijevod, prevodilac se mora usuditi izdati.

Da ponovimo, za Waltera Benjamina prijevod je trenutak u procesu sazrijevanja pisanih riječi. No Benjamin nije želio da pretpostavimo kako se taj proces odvija objektivno, bez obzira na to kako su pisane riječi prevedene. Da bi postao trenutkom u njihovom procesu sazrijevanja, prijevod mora aktivno sudjelovati u njemu. Kako bi bio dorastao tom izazovu, i sam mora postati činom zrelosti. No, što znači zrelost prijevoda? Prijevod očito ne postaje zreo pukim protokom vremena. Zrelost ne donosi neovisnost i odgovornost sama po sebi. Zapravo je obratno. Netko postaje zreo tako što prekida odnose ovisnosti i prihvaća odgovornost za svoju sudbinu. Kao što je dobro poznato, Kant je učinio zrelost (*Mündigkeit*) *conditio sine qua non* prosvjetiteljstva, koje je definirao kao izrastanje iz samonametnute nezrelosti i ovisnosti. Svatko je sam odgovoran za tu nezrelost ako njen uzrok ne leži u nedostatku inteligencije nego u nedostatku odlučnosti i hrabrosti da se svoj intelekt upotrebljava slobodno i neovisno, bez tuđih smjernica. Kant je tu zamisao sažeo u slavnom sloganu prosvjetiteljstva: *Sapere aude!* "Usudi se znati! Usudi se misliti neovisno!"

O zrelosti prijevoda (*Nachreife*, kako je to na njemačkom formulirao Benjamin) moramo misliti na sličan način. Tu nije riječ o dosezanju određenog trenutka, poput ulaska u punoljetnost. Tu se zapravo pretpostavlja neovisnost prijevoda od danoga konteksta, tj. njegovo oslobođenje od samonametnutog režima vjernosti – ukratko, njegovu izdaju. Dakle, u jakom kantovskom smislu, bit prijevoda je autonomija. Međutim, da bi se ona ostvarila, potrebna je odlučnost i hrabrost. Stoga bi slogan prevođenja glasio: *Prodere Aude!*[39] "Usudi se izdati!" Jedino tako prijevod može postati trenutkom u procesu sazrijevanja pisanih riječi (*Nachreife*), naime samo tako može sam prijevod postati činom zrelosti (*Mündigkeit*). To daje i dodatno značenje slavnoj Benjaminovoj metafori prevodilačke slobode, kojom je uspoređuje s tangentom koja dotiče krug, naime,

koja dotiče izvornik "blago i samo u beskonačno malenoj točki smisla, a potom nastavlja svojim putem".[40] Prevodilačka sloboda uključuje autonomiju u odnosu na kontekst prijevoda, kako god da se on trenutačno – hegemonijski – definira.

Dakako, ona uključuje i punu odgovornost koja implicira rizik od postajanja krivcem. Doista, ako želi biti slobodan, prijevod mora raskrstiti s iluzijom nevinosti, tako dragom eliti "kulturalnih prevodilaca", koji smatraju da zauzimaju kulturalni prostor neutralnog bivanja-između, posve odvojeni od staroga svijeta esencijalističkih binarizama, isključivih "ili-ili", svijeta koji, kako se danas gotovo općenito vjeruje, nužno uzrokuje sukobe, nasilje, teror...

Prijevod može izbjeći binarizmu kao što to može i ljubav, ali samo u narcističkoj zabludi. Ni sukob ne može izbjeći nimalo lakše. Jer prijevod i nije drugo nego posebna vrsta sukoba, upravo u smislu u kojem je sukob i ljubavna priča u Scolinom *Posebnom danu.* Sukob u toj priči ne izbija zbog razlike između istinske ljubavi i društveno-političkog konteksta neprijateljskog prema njoj. Naprotiv, ta istinska ljubav zapravo izbija usred sukoba ljubavnika s moralnim, političkim i seksualnim razlikama koje ih razdvajaju, sukoba koji prevladavaju upravo tako što postaju ravnodušni prema tim razlikama. To čini ovu ljubav događajem po sebi i taj dan posebnim, naime, susret s nečim što je jače od vjernosti nekoj posebnoj razlici – ukratko, izdajom trenutačnog režima vjernosti.

Poput ljubavi, ni prijevod se ne događa u sukobu razlika, nego u sukobu s razlikama, bile one jezične ili kulturalne, moralne ili političke. Svoj cilj postiže kad ih učini besmislenima ili, upravo poput ljubavi, kad postane ravnodušan prema njima, "a potom nastavlja svojim putem". No prijevod to ne može učiniti a da ne naiđe na neprevodivo. Odnos između prevodivog i neprevodivog je

nesvodiv binarni odnos koji nijedan prijevod ne može izbjeći. Poprima oblik susreta i potpuno je kontingentan, jer je kontingentno i samo mjesto tog susreta, granica između prevodivog i neprevodivog. To je trenutak slobode i rizika. Prvo, svaki prijevod slobodan je taj susret pretvoriti u događaj i postati "posebnim prijevodom", prijevodom koji, "slijedeći svoj put", stvara nešto novo što se ne može referirati na unaprijed postojeću objektivnost ni izvornog teksta ni konteksta. U svojoj konačnoj biti, kako je napisao Benjamin, "nijedan prijevod ne bi bio moguć ako ... bi težio sličnosti izvorniku."[41] Ne bi bio moguć ni kad bi težio prilagodbi kontekstu. Zato je prevodilačka sloboda prožeta rizikom. Jer njen susret sa stranim može učiniti i sam prijevod stranim, ne samo izvornom tekstu, nego i vlastitom jeziku i vlastitom političkom, kulturalnom, moralnom itd. kontekstu. Stoga može antagonizirati i prijevod. Činjenica da su granice neprevodivoga, gdje se taj susret događa, sve samo ne stabilne, ne znači da ih je jednostavno prijeći. Susret nikad nije jednostavno pregovaranje. Ni prijevod to nije. Nikad ga ne smijemo pobrkati s kulturalnom praksom lišenom sukoba, u kojoj se razlike razrješava poštovanjem i tolerancijom. Istinski prijevod, kao i istinska ljubav, ne poštuju razlike nego ih ignoriraju, radije se izlažući sukobima nego ih izbjegavajući. Jer upravo zbog svoje agonističke potencijalnosti prijevod može stvoriti nešto novo. To posebno vrijedi za njegov susret s neprevodivim.

Paradoksalno, prijevod uvijek prilazi neprevodivome s naizgled prevodive strane. Jer područje neprevodivosti nije po sebi konzistentno. Ono je zapravo razbijeno na dva dijela, od kojih je jedan u potpunosti dvosmislen. To je njegov granični prostor, gdje se razdjelnica između prevodivoga i neprevodivoga mora povlačiti uvijek iznova za svaki prijevod – u skladu s normativnim zahtjevom koji postavlja ono što je u prijevodu više od prijevoda, dakle u skladu s vjernošću nekoj vrijednosti njegova konteksta. Zapravo,

pogrešno je misliti o njemu kao o prostoru jer je to zapravo mjesto – a time i posljedica – arbitrarne odluke. To je mjesto na kojem, na primjer, Humboldtov prevodilac razlikuje prevodivo "strano" od neprevodive "stranosti". Međutim, ono što se danas vidi kao nova jezična ili kulturalna kvaliteta koja bi obogatila naciju i tako bila "uvezena" prijevodom, sutra može postati svojom suprotnošću, kvalitetom koja uništava njegovu bit i koja bi stoga trebala ostati neprevodivom. Ono što jedan prevodilac vidi kao konstruktivno strano, drugi može proglasiti destruktivnom stranošću. No gdje ima dvosmislenosti i stranosti, tu mora biti i hegemonije i političke moći da konačno odluči što je prevodivo, a što nije.

Zato možemo reći da prijevod nikad ne susreće neprevodivo kao takvo – jer susreće samo neprevodivo koje je učinjeno neprevodivim. "Učinjeno" ovdje znači kontekstualno isključeno, tj. zatvoreno u pojedinom režimu vjernosti. Dakle, ono što se iz perspektive prijevoda doima neprevodivim zapravo je njegov isključeni kontekst. On se ne sastoji od riječi stranog jezika koje se još može naučiti i prevesti; on nije ni isključena vrijednost koja čeka ponovni pristup, ni potisnuta istina koju primjenom posebne tehnike možemo otkriti i učiniti je svjesnom... ali na njega se ipak može naići. Ono što je vjernost isključila može se susresti samo u izdaji. Ono što je učinjeno neprevodivim može biti (iznova) stvoreno samo prijevodom kao događajem izdaje i emancipacije. Tako prijevod pomaže da "novina" uđe u svijet.

Međutim, kako bi postao kreacija, prijevod se mora usuditi počiniti izdaju i izložiti se krivnji. Vračajući se našem primjeru prijevoda pamfleta iz 1968., to bi značilo susresti se sa samom performativnošću ideje "velikog odbijanja", koje je bitno za najdublje značenje i jednog i drugog, i pojma i događaja – pobune 1968. Pitanje je jednostavno: jesmo li danas kadri prevesti riječ "odbijanje" bez ikakva odbijanja, naime, tako da nas ne omete

njeno performativno značenje koje nas prisiljava da idemo protiv struje danoga konteksta, da ga remetimo, da ga izdajemo i da budemo krivi za to što smo prekršili neke od njegovih najdragocjenijih vrijednosti. Jer, nijedno odbijanje nije nevino. Upravo to je imao na umu Herbert Marcuse kad je citirao/preveo riječi Mauricea Blanchota na kraju svog "Jednodimenzionalnog čovjeka": "Ono što odbijamo nije bez vrijednosti ni važnosti. Odbijanje je nužno upravo zato."[42] To vrijedi i za prijevod. Ako hoće postati događaj i donijeti nešto novo, i on mora biti odbijanje.

Naravno, u današnjem svijetu ima mnogo toga što zaslužuje da bude odbijeno, vjerojatno previše za tako nevinu praksu kakva je prevođenje. Ali mi znamo da je ta nevinost samozavaravanje. Pa zašto je ne bismo onda izdali?

---

[1] Roman Jacobson, "On Linguistic Aspects of Translation", u: Lawrence Venuti (ur.), *The Translation Studies Reader*, New York, Oxon: Routledge, 2000, str. 138-143, str. 143.

[2] "Ali kontekst, čak i više nego tekst ili prijevod, jest nagađanje pod utjecajem mnogočega osobnoga, kulturalnoga, povijesnoga. Rečenica, ili riječ, može se odnositi na nebrojene kontekste i značenja „režima rečenica", kako bi rekao J.-F- Lyotard. Sam režim ne može se definirati, neodrediv je, iako je neki režim uvijek neizbježan. Uvijek postoji ulančavanje, ali ne možemo unaprijed reći koje. Rada Iveković, Intervju s Borisom Budenom, vidi http://eipcp.net/transversal.

[3] Vidi Walter Benjamin, “The Task of Translator”, u: M. Bullock, M. W. Jennings (ur.), Walter Benjamin, *Selected Writings*, Volume 1, Cambridge, Ma.., London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996., str. 253-263.

[4] Ibid., str. 256.

[5] Tako se još prevodi Benjaminov *Fortleben*, ibid., str. 254.

[6] Ibid., str. 256.

[7] Premda Benjaminova ideja “života” i “naknadnog života” umjetničkih djela, koja određuje odnos između izvornika i prijevoda, ima smisla samo sa stajališta povijesti (shvaćene *contra naturam*), ono što prema njemu omogućuje prevođenje je “suprapovijesna” kategorija – srodstvo između jezika, ukratko, ono što Benjamin naziva “čistim jezikom”. Ibid., str. 257.

[8] Ibid., str. 256.

[9] Ibid.

[10] Kulturalna teorija već radi u okviru poimanja kulture kao prijevoda društva. Lutz Musner piše o “kulturi kao 'teksturi društva'”. Zastupa poimanje kulture koje oblikuje politička ekonomija i koje “opisuje 'kulturu' kao proces prijenosa, proces koji 'prevodi' društveno u simboličko i na taj način mu utiskuje teksturu, tj. utiskuje značenja svijeta života u tkivo društvenoga”. Lutz Musner, *Kultur als Textur des Sozialen: Essays zum Stand der Kulturwissenschaften*, Wien: Löcker, 2004, str. 82.

[11] “Tražiti bit tih promjena, kao i jednako neprekidnih promjena značenja, u subjektivitetu posteriornosti, a ne u samom životu jezika i njegovog funkcioniranja značilo bi – čak i ako

dopustimo najgrublji psihologizam – pobrkati uzrok stvari s njenom biti. Preciznije rečeno, to bi značilo poricati, u nemoći mišljenja, jedan od najjačih i najplodnijih povijesnih procesa." Ibid., str. 256.

[12] Ibid., str. 255.

[13] U Walter Benjamin, *Illuminations*, Fontana: London, 1973, p. 72. Njemački original glasi: "stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung." W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*, *IV.1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972., p. 9-21, s. 11.

[14] Vidi bilješku 11.

[15] Ibid., str. 255

[16] "Sramiti se" nije isto što i "biti kriv". Netko se može "sramiti" zato što ima Maov poster u svojoj studentskoj sobi, ali nema nikakvog smisla reći da bi se netko trebao "sramiti" zato što je počinio zločin.

[17] Friedrich Schleiermacher, "On the different Methods of Translating", u: *The Translation Studies Reader*, ibid., str. 43-64, ovdje str. 49.

[18] "Poput Humboldta, on [Schleiermacher, B.B.] poima ostranjujuće prevođenje kao nacionalističku praksu koja može graditi njemački jezik i književnost te svladati kulturalnu i političku premoć koju Francuska ima nad zemljama njemačkog govornog područja." "Foundational Statements", u: *The Translation Studies Reader*, ibid., str. 19.

[19] Vidi Johann Gottfried von Herder, *Über die neuere deutsche Literatur*, Werke in zehn Bänden, Bd. I, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1900., str. 199.

[20] Schleiermacherovo predavanje "O različitim metodama prevođenja", kao što je gore spomenuto, održano je na Kraljevskoj akademiji znanosti u Berlinu u lipnju 1813., u povijesnom i političkom kontekstu Napoleonove invazije, kojoj se Schleiermacher suprotstavljao. Njegova metoda prevođenja, u tom kontekstu, ima i političku svrhu – bila je namijenjena osiguravanju nadmoći njemačke kulture nad francuskom kulturom. U tom smislu – kao i u smislu njemačkog poimanja kulture kao duhovnog jedinstva jezika, književnosti i umjetnosti – ona je bila kompenzacija za neostvareni san o suverenoj nacionalnoj državi. Vidi Anthony Pym, "Schleiermacher and the Problem of Blendlinge", *Translation and Literature* 4/1, 1995, str. 5-30. Vidi i www.tinet.org/~apym/on-line/intercultures/blendlinge.pdf

[21] Obrazovana srednja klasa ili jednostavno inteligencija.

[22] U smislu njemačkih glagola *emporheben, emporentwickeln* – "podići", "razvijati naviše", "uzdići se na viši položaj uz pomoć kulture".

[23] "Jezik knjiga", die *Büchersprache* – standardizirani nacionalni jezik, umjetno sastavljen od mnogo lokalnih dijalekata.

[24] U njemačkom originalu: *der gemeine Haufe*, što možemo prevesti i kao "mnoštvo" – Haufe = mnogo, u smislu grčkog *polys, polloi* (mn.).

[25] U: Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur: *Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel, 1994., str. 31.

[26] U smislu onoga što Freud razumije kao Kulturarbeit – nešto slično isušivanju močvare, "Trockenlegung der Zuydersee".

[27] Hans-Yost Frey, "Übersetzung und Sprachtheorie bei Humboldt", u: Alfred Hirsch (ur.) *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997., str. 37-64, str. 59.

[28] Vidi Judith Butler, "Universality in Culture", u: Martha C. Nussbaum i sur., ur. Joshua Cohen, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Boston: Beacon Press, 1996., str. 45-53- Također, Judith Butler / Ernesto Laclau / Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left,* London / New York: Verso, 2000.

[29] *Contingency, Hegemony, Universality*, ibid., str. 13.

[30] Ne bismo smjeli zaboraviti da je u razdoblju njemačkog romantizma Friedrich Schlegel nazivao Nijemce *die Griechen der Neuzeit* ("Grci modernog doba").

[31] Nije slučajno da *kultura* i *kolonijalizam* imaju isti etimološki korijen u latinskoj riječi *colere*, "koja može značiti bilo što od kultiviranja i nastanjivanja do obožavanja i štićenja. Značenje 'nastaniti' razvilo se iz latinske riječi *colonus* u suvremeni 'kolonijalizam'". Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford UK/ Malden, MA: Blackwell, 2000., str. 2.

[32] *Contingency, Hegemony, Universality*, ibid., str. 4.

[33] Rastko Močnik, "Translation in the Field of Ideological Struggle", http://translate.eipcp.net/transversal/0606/mocnik/en

[34] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York: Routledge, 1994., str. 8.

[35] Tako kulturalna teorija čini čuda – može učiniti da se čak i najniži društveni sloj doima(kulturalnom) elitom.

[36] *Parco di Resistenza*, gdje se sastaju migranti iz bivšeg Sovjetskog Saveza, zapravo je pokraj željezničkog kolodvora *Ostience*, koji je Mussolini izgradio povodom Hitlerovog dolaska.

[37] Vidi Alain Badiou, *Ethics, An Essay on the Understanding of Evil*, London i New York: Verso, 2002., str. 27.

[38] Vidi Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2000., str. 213-214.

[39] Doslovno kao *fidem prodere* – prekid s vjernošću.

[40] *The Task of Translator*, ibid., str. 261.

[41] Ibid., str. 256.

[42] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1964., str. 256.