

Izkusiti drugost

Borgesova kratka zgodba *Božji napis* pripoveduje o svečeniku Tzinacánu, ki so ga španski osvajalci pod vodstvom Pedra de Alvarada kruto mučili in vrgli v ječo.¹ Tam prebije dolga leta, družbo mu v sosednji celici dela jaguar. Tzinacán je prepričan, da ga njegovo božanstvo Qaholm, čigar tempelj so konkvistadorji požgali, ni pustilo na cedilu. Takole razmišlja:

Prvi dan Stvarjenja je bog, ki je vedel, da se bodo ob koncu časov zgodile mnoge nesreče in razdejanja, napisal čaren obrazec, ki lahko odvrne vse to zlo. Napisal ga je tako, da bo došel do najkasnejših rodov in da ga naključje ne more prizadeti. Nihče ne ve, kje in s kakšnimi črkami ga je napisal, a prepričani smo, da skrit obstaja in da ga bo nekdo, ki je izbran, prebral. Pomislil sem, da smo, kot zmerom, na koncu časov in da mi usoda zadnjega božjega duhovna nemara ponuja posebno pravico, da prepoznam ta zapis. (Borges 2001, 76)

Dolga leta potrpežljivo išče, dokler se mu ne zazdi, da mora biti sporočilo zašifrirano v vzorce na jaguarjevi koži. Lahko je čisto kratko, pa vendar vseobsegajoče, saj »celó v človeških jezikih ni stavka, ki ne bi zaobsegal celotnega vesolja; če izrečemo *tiger*, izrečemo tigra, ki sta ga zaplodila, jelene in želve, ki jih je požrl, travo, ki so jo popasli jeleni, zemljo, ki je rodila travo, in nebo, ki je dajalo zemlji svetlobo« (77). Nazadnje se mu dogodi »zlitje z božanstvom, z vesoljem (ne vem, ali se besedi razlikujeta)« (78) in sporočilo razvozla. Takole poroča o tem:

Gre za obrazec iz štirinajstih naključnih besed [...] in dovolj bi bilo, da jih izrečem na glas, pa bi postal vsemogočen. Dovolj bi bilo, da jih izrečem, pa bi se sesula ta kamnita ječa, dan bi posvetil v mojo noč, spet bi bil mlad, bil bi nesmrten; tiger bi raztrgal Alvarada, moje sveto bodalo bi se zadrlo v španske prsi, spet bi zgradil piramido, obnovil bi kraljestvo.

1 Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Štirideset zlogov, štirinajst besed, in jaz, Tzinacán, bi vladal ozemljem, ki jim je vladal Moctezuma. (Prav tam)

Vendar teh besed ne izreče. To pojasni takole: »Kdor je naslutil veselje, kdor je naslutil razžarjene namere veselja, ne more misliti na človeka, na njegove plehke prigode in nezgode, pa čeprav je ta človek on sam. Ta človek je *bil on*, in zdaj je zanj to brez pomena« (79).

Ta Borgesova zgodbica je paradigmatični primer »stroja za interpretacije«, saj razpira mnoge pomenljive teme. Zamisel o skrivnem zapisu, ki ga bodo razvozlati edino izbranci ob koncu časov, spominja na Ecovo *Fo-ucaultovo nihalo*. Odlomek o tigru zgoščeno povzema enega od ključnih toposov poststrukturalistične jezikovne paradigme, po kateri dokončni pomen jezikovnih izjav ni dosegljiv, saj te izjave vselej nosijo s seboj sled vseh svojih kontekstov, aktualnih, preteklih in prihodnjih. Sicer panteistično naravnana pripoved je kot nalašč tudi za religiozne interpretacije. Popolnoma očitno pa je, da se s svojo temo in motivi umešča tudi v območje etnoloških, medkulturnih, kolonialnih ali postkolonialnih študij, torej tistih raziskovalnih področij, ki se med drugim ukvarjajo s kulturno drugostjo ali tujostjo. Moja pozornost bo posvečena temu polju.

Faktografske raziskave so že dodobra osvetlile etnološko in zgodovinsko ozadje pripovedi. Borges je snov zanjo skoraj zanesljivo dobil iz *Popol vuba* ter iz nekaterih virov, ki obravnavajo to sveto knjigo.² Mnoge preučevalce je zavajajoča omemba Moctezume v zgodbi zapeljala k napačni identifikaciji Tzinacána kot azteškega svečenika.³ Vendar je bil v resnici majevski svečenik, vodja ljudstva Cakchiquel (Kaqchikel) v današnji Gvatemali. Sprva je bil zaveznik Špancev v bojih proti sosednjemu ljudstvu, čez čas pa se je s tem ljudstvom kot zaveznikom tudi sam uprl Špancem. Ti so ga porazili in razdejali njegovo mesto s svetiščem vred.

Ta snov ponuja obilo gradiva za medkulturne ali (post)kolonialne študije. Vendar *Božji napis* za te študije ni zanimiv le po tej plati, ki pomeni snovno in motivno ozadje pripovedi. Pomenljiv je tudi po tematski oziroma idejni razsežnosti, ki posega na konceptualno (in ne zgolj vsebinsko) raven

2 Izčrpno o vsem tem v Balderston 1993, 69 isl.

3 K temu je bržkone prispevalo tudi njegovo izvorno ime Ahpozotzil (za Tzinacána so ga krstili šele Španci), ki pomeni »Varuh netopirjev«, vendar v azteščini.

medkulturnih študij in je, čeprav pravzaprav osrednja, na prvi pogled manj očitna. Poanta, ki jo imam v mislih, je zgoščena v prizoru, s katerim se pripoved sklene: Tzinacán razvozla božji napis in postane vsemogočen, tako kot si je želel. Zdaj bi se lahko ne le maščeval in spet obnovil svoje kraljestvo, temveč bi tudi spet lahko postal mlad in zdrav, po čemer je prav tako hrepenel v svojih sanjarjenjih v ječi. Vendar tega, presenetljivo, ne naredi.

Ta obrat je mogoče razlagati na več načinov. Njegov psihološki ali psihoanalitični nauk bi lahko bil tak: ko je želja izpolnjena, ugasne. Človek hrepeni po dosegi nečesa in si predstavlja stanje izpolnitve želje kot stanje blaženosti. Toda ko se mu želja izpolni, postane – natanko tako kot Tzinacán – *drug* človek, namreč vsaj v tem pogledu, da to *ni več* človek, ki si nekaj konkretnega želi in bi mu bila izpolnitev te želje blaženost. Izkaže se, da pogoj blaženosti ni bila zares izpolnitev želje, temveč se skriva v sami naravi želje (kot naravnost na predpostavljeno blaženost). Ko je želja izpolnjena, torej, ko mine, mine tudi ta naravnost na blaženost in ta izostane. Želeti in obenem to željo imeti že potešeno se izključuje.⁴

Vendar me tu ne zanima ta vidik. V tej podobi vidim ubesedeno predvsem eno temeljnih dilem medkulturne filozofije in literarne vede, in v nadaljevanju se bom posvetil tej temi.

Vprašanje razmerja do Drugega/drugega oziroma tujega⁵ je eden ključnih toposov medkulturne filozofije in literarne vede. V kontekstu različnih teorij, filozofij in ideologij ima to vprašanje različno podobo, naravnost in

4 Ta položaj spominja na paradoks antropologa, ki si prizadeva preučevati skupnost, ki se je še ni dotaknil pogled antropologa, pa tudi na »paradoks ksenologije«, kot ga opiše Waldenfels: »Paradoks vsake ksenologije je v tem, da ne le vsak govor *o tujem*, temveč tudi vsako izkustvo *tujega* nakazuje na tuje, *na katero* odgovarja, ne da bi ga zajelo. Če izkustvo zajame tuje, potem tuje ni več to, kar naj bi bilo« (Waldenfels 1997, 109).

5 Izraza uporabljam sinonimno. Waldenfels sicer v svojih delih na več mestih izrecno razločuje med drugim in tujim, vendar se to, kar konceptualizira kot *tuje*, v dobri meri (čeprav ne v celoti) prekriva s tem, kar je v filozofiji zadnjih desetletij mišljeno kot *Drugo/drugo*. Zato tudi zlahka najde sorodnosti z eminentnimi misleci drugosti Derridajem, Blanchotem in Levinasom. Sicer pa se sam zaveda sorodne konceptualizacije obeh pojmov v sodobni filozofiji, ko mimogrede opaza: »Pogosto govorimo o ›drugosti‹, ko imamo v mislih ›tujost‹, in v drugih evropskih jezikih, kjer beseda ›tuje‹ ni tako pomensko bogata kot v nemščini, obravnavajo vprašanje o tujosti kot question of the Other ali kot question de l'Autre« (Waldenfels 2006, 112).

težo. O tej temi obstaja orjaški korpus besedil, s katerim se tu ne morem spopadati. Ob vodilu Borgesove proze želim zgolj nakazati osrednje teoretične in filozofske dileme, ki ostajajo na tem področju po mojem mnenju nerazrešene, pogosto celo neopazene.

Naj začnem s preprosto ugotovitvijo – nazorno sta jo med drugim demonstrirala Julia Kristeva in Bernhard Waldenfels, avtor, čigar filozofijo je slovenska germanistika plodovito in inovativno aplicirala na literarno vedo⁶ –, da se človek s fenomenom drugega/tujega sreča že pri samem sebi. Če dam preprost primer iz vsakdanjega življenja: ko se v primernem razpoloženju pogledam v zrcalo, utegnem v njem ugledati nekoga drugega, tujca. Ta položaj – Waldenfels ga opiše kot *fenomen zrcala* (Waldenfels 1997, 147) – je upodobil že marsikateri literat (denimo Proust in Pirandello). Različico te notranje drugosti/tujosti je tako rekoč v filozofski terminologiji ubesedil Borges, ko je v paraboli *Borges in jaz*, kjer govori o sebi in tistem drugem jazu, ki ga Proust in Pirandello nepričakovano uzreta v zrcalu kot tujca, v skladu s filozofskim razlikovanjem med *idem* in *ipse*⁷ zapisal: »Jaz pa moram ostajati v Borgesu, ne v sebi« (Borges 2002, 37). Pripoved se sklene takole: »[...] vse izgubljam in vse gre v pozabo ali k njemu. / Ne vem, kateri od naju piše to stran« (prav tam).

Zgodbi *Božji napis* in *Borges in jaz* v sklepu ubesedujeta podobno, čeprav ne čisto identično razmerje drugosti/tujosti znotraj iste osebe. Jaz, ki se spremeni, je nekdo drugi glede na jaz pred spremembo (*Božji napis*), in *jaz* je že venomer drugi od samega *sebe* (*Borges in jaz*). Toda obenem (z gledišča čiste logike nemara paradokсно, vendar življenjsko realno) med tem, kar je tako nazorno razloženo, vendarle ostaja tudi nerazločljiva vez, ki presega zgolj telesno kontinuiteto, naj bo ta vez še tako ambivalentna. »Drugi« jaz, ki v *Božjem napisu* pripoveduje o »prvem«, o tem kljub poudarku, da je to »bil on«, zdaj pa ni več, vseskozi govori kot o »sebi«. Tudi zadnji stavek parabole *Borges in jaz* kaže, da ločnica med jazom in sebstvom paradokсно ne preprečuje, da ne bi ob svoji ločenosti ostala tudi nerazločljiva.

6 Gl. zlasti dela N. Šlibar, A. Leskovec in A. Skapin. Na področju filozofije je sledove Waldenfelsove misli opaziti zlasti pri D. Komelu.

7 Najodmevneje ga je seveda formuliral P. Ricoeur, nanj pa opozarja tudi Waldenfels; gl. Waldenfels 1998, 31.

Ta ambivalentnost, zaznavna že na elementarni ravni drugega/tujega znotraj mene samega, se ohranja tudi pri razmerju mene samega do drugih drugih/tujih. Registrirala jo je tudi filozofija alteritete. Za Derridaja, po katerem je, ko gre za drugega, vselej v igri aporija oziroma paradoks, je to razmerje nemogoče razmerje oziroma – to formulacijo rada ponavlja G. Spivak – izkustvo nemogočega. Se pravi: to izkustvo ni mogoče, pa vendar imamo izkustvo tega nemogočega izkustva. Waldenfels glede tega uporablja Husserlovo formulacijo »dostopnost izvorno nedostopnega« (npr. 1998 3, 245). Oksimoronske formulacije poskušajo izreči tale paradoks drugosti: jedro drugosti je lahko le absolutna, radikalna drugost (saj če ni taka, ni zares drugost); toda absolutne drugosti ne moremo ne misliti ne opredeliti, niti v oksimoronski formulaciji ne, saj tedaj ni več absolutno druga. Kot pokaže Heidegger ob razlagi neke Hölderlinove himne: ko neznano ime-nujemo (neznano), ni več neznano. Kakorkoli obračamo, imamo paradoks, ki se spopada z nerazrešljivim problemom, kako misliti nemisljivo.

Zdi se, da so medkulturne študije pogosto žrtve tega paradoksa, ko poskušajo enostransko razrešiti aporije. Za kakšne rešitve lahko pri tem gre, naj ponazorim s primerom polemike med Gayatri C. Spivak in Martho C. Nussbaum. Med literarno etičkima projektoma obeh teoretičark je precej sorodnosti, tako praktično življenjskih (obe sta humanitarni aktivistki, delo obeh na tem področju je tesno povezano z Indijo) kot literarno pedagoških. G. Spivak v svojih poznejših delih (*Smrt discipline, Druge Azije, Estetska vzgoja*) vsaj na prvi pogled razvija podoben model »estetske vzgoje« kot v nekaterih knjigah (sem sodi delno že *Vednost ljubezni*, predvsem pa *Poetska pravičnost, Ne za dobiček*) M. Nussbaum. Obe se zavzemata za privzgojo etičnosti z branjem literature, ki naj iz bralcev naredi odgovorna družbena bitja, oziroma nasploh za večje upoštevanje humanistike, ki lahko pripomore k izboljšanju družbe. Toda ta skupni smoter pri vsaki temelji na popolnoma drugačnih teoretskih izhodiščih. G. Spivak je ena od (sicer glede tega kontroverznih) teoretičark radikalne drugosti. Kot zapiše v članku »Moralna dilema«:

Po definiciji ne moremo – nobeno sebstvo ne more – doseči povsem drugega. Etični položaj si lahko torej zamišljamo le kot etično izkušnjo nemožnega [...] Če dojamemo etiko kot problem razmerja

in ne vednosti, potem [...] si moramo to žensko zamišljati kot drugo, obenem pa tudi kot sebe. To pa je, strogo gledano, nemogoče. Domišljija je strukturno nepreverljiva. Podoba drugega kot sebe, ki jo je proizvedla domišljija, ki tako nadomešča vednost ali njeno odsotnost, je figura ki označuje nemožnost, da bi etično popolnoma realizirali. (Spivak 2000, 95; 105)

M. Nussbaum je, nasprotno, do koncepta radikalne drugosti (in do etičnosti kot nemogočega razmerja) skeptična. Osrednja zamisel njenega literarno etiškega in estetsko vzgojnega projekta je, »da je treba predelati poglavitne alternativne poglede na dobro življenje ter vsakega med njimi primerjati z našimi lastnimi izkušnjami in spoznanji« (Nussbaum 1992, 73). Formulacija se v tej eliptični obliki sicer utegne zdeti neproblematična, vendar vpeljuje v kontekst, ki je za G. Spivak nesprejemljiv. Tudi za M. Nussbaum je sicer, tako kot za G. Spivak (gl. zadnji navedek), pri razmerju do Drugega domišljija ključnega pomena,⁸ vendar precej drugače. Domišljija – oziroma »pripovedna domišljija« – je po njenem »zmožnost, da si zamišljamo, kako bi bilo v koži koga drugega, da smo inteligenten bralec zgodbe te osebe ter da razumemo čustva, želje in hrepenenja, ki jih utegne imeti« (Nussbaum 2010, 95–96). Domišljija nam namreč omogoča, da spoznavni potencial čustev s samospoznavanja razširimo še na spoznavanje čustvenega in nasploh notranjega življenja drugega in drugih. Omogoča nam torej vživljanje v občutja drugih, naklonjeno (ne čisto spontano, temveč obogateno z racionalno, distancirano presojo) sočutje z njimi, empatijo in simpatijo ter nazadnje razumevanje. To je za etično refleksijo po mnenju M. Nussbaum ključnega pomena. Etične situacije so zaradi svoje singularnosti ter odvisnosti od konteksta z orodji univerzalističnega abstraktnega, logičnega in pozitivističnega (raz)uma nespoznavne. Dostopne so – ob pomoči domišljije – le prek čustev empatije in simpatije, ki imata tudi spoznavno funkcijo (in nista le razmerje). Drugost drugega je torej – v nasprotju s pojmovanjem G. Spivak – *dosegljiva*.

Med konceptoma obeh avtoric je torej bistvena razlika, ki površinsko podobnost nazadnje izbriše. Ravno zaradi temeljno različnega razumevanja vloge empatije se je G. Spivak ostro odzvala na poskuse, da bi v delu obeh

8 O antropološkem pomenu domišljije v povezavi z literaturo gl. Šlibar 2009, 17 isl.

avtoric videli soroden projekt. V *Drugih Azijah* je ostro okrcala način, kako M. Nussbaum razume vlogo domišljije in empatije pri etičnem učinkovanju literature:

M. Nussbaum gotovo verjame v »vrednoto vzgoje« in »literarne pismenosti«, vendar so to zanjo besede brez vsebine. Verjame tudi v vrline literarne domišljije, a to si zamišlja kot simpatetično identifikacijo, kot privedbo drugega v sebstvo (PJ 31, 34, 38), ki zagotavlja, da po zaslugi literature »priznavamo enako človeškost tudi pripadnikom drugih družbenih razredov, kot je naš«. (Spivak 2008, 267)

Z drugimi besedami: projekt M. Nussbaum se po njenem ne iztrga iz tega, kar sama v *Kritiki postkolonialnega uma* imenuje »aksiomatika imperializma«, saj namesto odgovornega odnosa do absolutno Drugega (tujega) propagira njegovo »udomačitev«, prisvojitvev, prisebstenje, prilastnjenje. To je motivirano tudi s tem, da je po njenem za M. Nussbaum osrednji motiv za empatično in simpatično doživljanje drugega in tujega nazadnje egocentrična in egoistična potreba po oplemenitenju lastne osebnosti.

To načelno nasprotje med pogledi M. Nussbaum in G. Spivak (tu sem jih predstavil zelo shematično) naznačuje enega od temeljnih toposov sodobne etnologije ter teorij postkolonializma in medkulturnosti. Gre za nasprotje med skrajnostma: med radikalno drugostjo, ki jo je treba spoštovati, saj jo, že če ostanemo na ravni logike in pustimo ob strani etiko, vsako nespoštovanje seveda odpravlja, in med razumevajočim, empatičnim, to pa pomeni tudi prilaščevalskim, prisvojevalnim, prilastnjevalnim, udomačevalnim, torej podrejevalnim razmerjem do drugosti. To skrajno nasprotje in vrednostno razmerje med njima sodobne medkulturne študije zvečine sprejemajo kot dejstvo. A zdi se, da je treba to samoumevnost nekoliko problematizirati. Nasprotje ni tako absolutno, kot je videti na prvi pogled.

Najprej bi rad opozoril na logični vidik kritike prilastnjenja drugega/tujega, kot jo izreka stališče radikalne drugosti. Teoretiki radikalne drugosti npr. kritizirajo Gadamerjev hermenevtični koncept, da kljub izhajanju iz dialoga in kljub poudarjanju vloge in pomena drugega za razumevanje in samorazumevanje nazadnje pristane pri prilastnjenju drugega, saj je njegov hermenevtični postopek v končni posledici naravnian na *razumetje* drugega, to pa se sklene v razvpiti *Horizontverschmelzung*, ki pomeni svojevrstno

prilичenje drugega sebstvu. To je seveda v nasprotju z zahtevo po popolnem spoštovanju drugosti, ki drugo ohranja kot drugo, tuje, torej zunaj horizonta lastnega. Toda v tej zahtevi je aporija, ki nazadnje tudi kritike Gadamerja privede do drže, kakršno sicer kritizirajo. »Neprilastnjenje drugosti« ni kaka nadosebna, nadhorizonta, nadsubjektivna in nadkulturna objektivna norma uma, očiščenega vsega pollaščevalskega, temveč – natanko tako kot prilastnjenje – logocentrični, iz razsvetljenstva izhajajoči koncept, in ko smo z drugim v tovrstnem neprilastnjevalskem odnosu (ko mu puščamo biti absolutno drugi; bolj brez dlake na jeziku bi bilo: ko mu odmerjamo to mesto), si ga prav tako prilastnjujemo. Razumemo in določamo ga namreč v skladu z *našim* lastnim konceptom drugosti, s tem pa nazadnje pristanemo pri Gadamerjevem pojmu razumevanja!

Koncept radikalne drugosti/tujosti pa ni le logično nevzdržen (zato ga dekonstrukcionisti in fenomenologi drugega/tujega opisujejo kot paradoks), temveč tudi etično problematičen. Njegova zagata ni le teoretična; je tudi – in še bolj usodno – praktična. In res je zagata, ki ne omogoča jasnega, enoumnega praktičnega odločanja in presoje. Naj postrežem z dvema zgovornima primeroma. Ob romanih afriških pisateljic, ki so tematizirale obrezovanje deklic, se je razvnela ostra polemika med zahodnimi in afriškimi teoretičarkami (gl. Marinšek 2007). Angažirane zahodne kritičarke so prakso obsojale, afriške so to obsodbo zavračale prav z argumenti spoštovanja radikalne drugosti, čeprav pri tem niti niso (nujno) uporabljale zahodnega diskurza. Drug primer je vrednotenje starejših kanonskih del svetovne književnosti glede njihove etičnosti z vidika današnjih etičnih standardov. Angažirani kritiki in kritičarke si v tem primeru ne pomišljajo ožigosati Shakespearja za rasista, antisemita in ginofoba ter zaradi etične neprimernosti njegovih del zniževati njihovo umetniško vrednost. Primera sem izbral zato, ker podobno naravnan teoretični um v dveh podobnih primerih, kjer gre za soočenje z drugostjo/tujostjo, praviloma ravna različno, torej nedosledno. V enem spoštljivo obstane *pred* njo, v drugem si lasti vse pravice *nad* njo.

Moj namen ni naslajanje nad to nedoslednostjo. Opozoril bi le rad, da vprašanje razmerja do drugega ne pušča preprostih, lahkih in preveč načelnih odgovorov. Je spoštovanje drugosti drugega absolutna etična zahteva, ali ima tudi svoje meje? So to meje kulture, zgodovinskega obdobja, ali kake druge?

Ali je kaka univerzalna mera, ki odpravlja radikalno drugost, denimo med ljudmi? Sodi na primer nasilje nad nemočnim bitjem pod rubriko »(absolutne) drugosti«, ki ga moramo zato korektno, spoštljivo dopuščati (saj ga tako ali tako zares ne razumemo; konceptualiziramo si ga lahko le po svoje, znotraj svojega horizonta, tudi če je to teoretični horizont spoštovanja drugosti), ali pod rubriko »občečloveškega«, ki od mene, če sem etično naravnan, zahteva ukrepanje? In: ali razumeti res nujno pomeni tudi prilástniti? Se, ko se, tako kot to predpostavlja M. Nussbaum, ob branju literarnega dela empatično vživljam v literarne like, drugosti res vselej le nasilno pollašcam, ali je ob nasilju tu še kak preostanek? Je zgolj tako, da drugega/tujega izmerim z vatlom svojega, ali pa empatično srečanje z drugim temu vatlu spremeni mere?

Vse te dileme je težko razrešiti konceptualno. Zato se, kot že omenjeno, Derrida zateka k aporetičnim konstrukcijam, ki želijo preseči enoznačne skrajnosti in nepresegljivo razliko. Absolutna drugost racionalno ni ustrezno misljiva, dana je lahko le v *izkustvu*. To je »izkustvo, v katerem se pojavlja drugo kot tako, se pravi, v katerem se to drugo pojavlja, ne da bi se pojavljalo« (Derrida 2009, 150).

S poskusom opredelitve tega nemogočega razmerja se podobno spopade Waldenfels, ki za izhodišče vzame Husserlovo sintagmo »izkusljiva dostopnost izvorno nedostopnega« (Waldenfels 1998, 3). Tako kot pri Derridaju gre tudi pri Waldenfelsu po svoje za paradokso *razmerje* in *izkušnjo* (in ne za konceptualizacijo). Tudi Waldenfels tujemu noče odvzeti njegove tujosti s takim ali drugačnim prilastnjenjem, obenem pa se vendarle ne želi odreči izkustvu tujega, ki pomeni posredovanje, *vmesje* med lastnim in tujim. To poskuša misliti ob pojmu *responzivnost oziroma »responzivna racionalnost«* (24). Izkustvo tujega je dano v *odgovarjanju* tujemu, v *odzivanju* na njegov poziv. Edino če nismo mi sami izvir in pobuda, temveč se odzivamo, odgovarjamo, namreč ne prilastnjujemo, ne speljujemo nazaj nase (kot izvor), temveč dopuščamo tujemu, da se nas dotakne. To odgovarjanje pa spet ne sme biti v okviru že poznanega (saj bi bilo to spet prilastnjenje), temveč mora biti produktivno, tako, da v njem nastaja nek nov smisel. To je »paradoks *kreativnega odgovora, pri katerem dajemo to, česar nimamo* [...] Kjer nastanejo novovrstne misli, ne pripadajo ne meni ne drugemu. Nastajajo med nama« (Waldenfels 1997, 53). To je po Waldenfelsu tudi pogoj intersubjektivnosti in interkulturalnosti.

»Problem« Derridajevih in Waldenfelsovih opisov te osrednje aporije je, da ju kljub njunemu odličnemu razumevanju aporije filozofski diskurz obsoja na konceptualizacijo, naj bo ta še tako zmehčana in okretna. Podajata miselne figure (paradoks, aporija), ne pa *izkušnje*, ki jo sicer tematizirata. Filozofija, teorija in literarna veda (naj bodo medkulturne ali ne) po mojem mnenju zaman iščejo najustreznejši jezik za opis tega nemogočega razmerja. Od tega iskanja bržkone ne bodo odstopile, čeprav je to zanje »misija nemogoče«. A če je problematično vsako *zapopadenje* tega razmerja, s tem še ni preprečen dostop do njegove *izkušnje*. Tako izkušnjo nam dajo mnoga literarna dela (morda celo vsa, ki se lahko imenujejo umetniška), med drugim tudi Borgesov *Božji napis*. Ta zgodbica uprizarja in nam daje v izkušnjo (gotovo *tudi* po zaslugi naše zmožnosti za nepolaščevalsko empatično branje, ki ga ne kaže prehitro odpraviti)⁹ to nemogoče razmerje prek Tzinacánove izkušnje,¹⁰ ki bralcu (vsaj začasno) ne ostaja tako tuja in druga, kot to postane majevski svečenik sam sebi.

Literatura

- Balderston, Daniel (1993): *Out of Context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*. Durham/London: Duke University Press.
- Borges, Jorge Luís (2001): *Alef*. Prev. Aleš Berger. Ljubljana: Cankarjeva založba. (Izbrana dela 5)
- Borges, Jorge Luís (2002): *Stvaritelj*. Prev. Aleš Berger. Ljubljana: Cankarjeva založba. (Izbrana dela 8)
- Derrida, Jacques (2009): »Politika prijateljstva«. V: *Nova revija*, letn. 28, št. 330–332, str. 149–178.
- Marinšek, Darja (2007): »Female genital mutilation in African and African American women's literature.«. V: *Acta neophilologica*, letn. 40, št. 1/2, str. 129–146.

9 Zato je po mojem prav, da ohrani literarna didaktika zmožnost za empatijo kot pomembno literarno kompetenco (o tej kompetenci gl. Šlibar 2009, 219).

10 Ta nam že zgolj kot izkušnja nekoga drugega odpira razmerje do drugosti; da je »tema« te izkušnje mise-en-abimsko izkušnja drugosti, je le še dodaten bonus.

- Nussbaum, Martha C. (1992): *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2010): *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Spivak, Gayatri C. (2000): »A Moral Dilemma«. V: *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, št. 96, str. 99–120.
- Spivak, Gayatri C. (2008): *Other Asias*. Oxford/Carlton: Blackwell; Malden.
- Šlibar, Neva (2009): *Rund um Literatur: der literarische Text*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1998): *Želo tujega*. Prev. Samo Krušič. Ljubljana: Nova Revija.
- Waldenfels, Bernhard (2006): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.