

# POLITIKA FIKCIJE: KNJIŽEVNA KONSTRUKCIJA REALNOSTI

---

Razgovor: Obrad Savić – Stasis Gurguris

Tekst *Politika Fikcije: književna konstrukcija realnosti*, predstavlja razgovor sa profesorom Gurgurisom, koji je napravljen povodom prevoda i objavljivanja njegove knjige *Da li književnost misli? Književnost kao teorija za jedno antimitsko doba*, na srpskom jeziku. Originalna verzija razgovora objavljena je na sajtu Los Angeles Review of Books: »Dream Nation and the Phantasm of Europe«, Part I (May 26<sup>th</sup>, 2015) – (<https://lareviewofbooks.org/interview/dream-nation-and-the-phantasm-of-europe-part-i>) and »Poetics and the Political World«, Part II (May 27<sup>th</sup>, 2015): (<https://lareviewofbooks.org/interview/poetics-and-the-political-world-obrad-savic-interviews-stathis-gourgouris-part-ii>)

\* \* \*

**Obrad Savić:** Predlažem da razgovor započnemo jednim problemom (identitetske formacije nacije) koji si najavio u svojoj prvoj knjizi *Sanjana nacija*. U predgovoru za izdanje tvoje knjige na srpskom jeziku insistirao si na neobično velikom značaju *psihičkog momenta* za primereno čitanje nacije kao sna, sanjane nacije: »Epistemološki primat koji je u ovoj knjizi dat psihičkim elementima nacionalizma izgleda da je, nažalost, istorijski potvrđen na mnogo načina. Ja imam sklonost da mislim protiv struje, uz dlaku, tako da ovo smatram pravom prilikom da združenost nacije i sna dovedem u pitanje – ako ne sámu tu povezanost, onda način na koji se taj

spoj obično pravi.« Predlažem da u osnovnim crtama izložiš dominantni modus sanjane nacije danas (u smislu, na primer, disciplinarnih imena kao što su »filmska nacija« ili »muzička nacija«), kao i strukturu zamišljenog postava nacionalnog identiteta (koji je već u dubokoj krizi, čak se može govoriti o njegovoj propasti), naročito u središtu onoga što se danas opisuje kao postnacionalna konstelacija?

**Statis Gurguris:** Vraćam me na stari materijal, što me tera da sve to iznova promišljam, ali ne mogu se dobro setiti specifičnog konteksta. Veći deo materijala u knjizi *Sanjana nacija* bio je pisan još 1989. i 1990. – zapravo, još uveliko dok se sovjetski svet raspadao, što gledajući unatrag čini zanimljivu komponentu tog projekta, odnosno otvara novu perspektivu, o čemu bi u nekom trenutku trebalo raspravljati zasebno.

Ali svakako je istina da sam, otkako sam to sve napisao, stalno imao na umu da to iznova treba da promislim, a predgovor prevodu na srpski jezik knjige *Sanjana nacija* otkriva to nagnuće; tu je postojala i izvesna 'kriza duha' koju sam u to vreme imao, naime, kada sam otkrio kako i koliko je moje teorijsko gledište o »nacionalnoj fantaziji« bilo neposredno relevantno za ljude koji su, u stvarnom smislu, tokom i posle krvavog građanskog rata u Jugoslaviji, bili njome traumatizovani. Moj boravak u Beogradu prilikom objavljivanja ove knjige, 2004. godine, učinio je da ovaj utisak bude neizbrisiv. Dakle, podsticaj – pri kojem i dalje ostajem, odnosno, koji me i dalje drži – sastoji se u tome da se iznova promisli pojam nacije kao forme sna u skladu sa istorijskim zahtevima koji se neprekidno pojavljuju na različite načine i različiti su i po obimu i po mestu na kojem nastaju. Drugim rečima, nisam siguran da »sanjana nacija«, kao nekakav epistemološki pojam, može da stoji sama. To nije filozofski koncept. Odnosno, šta god da je moglo, u vezi sa njim, imati filozofsko značenje može imati smisla – ovo mislim takođe i poetički: »stvoriti smisao« – samo u nekoj određenoj istorijskoj situaciji.

U skladu s ovim, takođe ne verujem da se figura »sanjana nacija« može izjednačiti sa onim što su, kao što kažeš, disciplinarna imena – »filmska nacija« ili »muzička nacija«, ili

čak »*queer* nacija« – zato što se rad sna nacije, kako ja o njemu raspravljam, isto tako događa unutar ovih disciplinarnih parametara. Ne postoji nacionalna zajednica – a još više, ne postoji zajednički identitet koji želi da prisvoji ili pozajmi moć nacije kako bi sebe definisao – koja može da umakne bavljenju radom sna. Šta je ovaj rad sna u specifičnom smislu ne mogu tako lako da kažem, ali ću rizikovati sa provokativnom generalizacijom da nijedna takozvana postnacionalna formacija nije uspjela da izbegne ono imaginarno nacije. Prosta stvar koja bi se mogla dodati, a koju, naravno, ti vrlo dobro znaš, jeste da su sve nacije stvorene – ne postoji prirodna nacija, odnosno ne postoje ljudi koji *prirodno* pripadaju naciji. Svaka nacija je fikcija – duboka, moćna, čak i iskrena fikcija, u smislu da su ljudi koji se okupljaju kako bi je stvorili istinski (to će reći, egzistencijalno) posvećeni ovom stvaranju kao svojoj realnosti, čak kao svojoj prirodi. Dakle, izuzetno mnogo rada sna se tu odigrava!

**O. S.:** Čini se da si se u knjizi *Sanjana nacija* usredsredio na »operativni okvir nacije-forme« u smislu osobenog rada sna: »Prvobitni podsticaj bio je da se pronađe jezik koji bi prikazao i objasnio one neopipljive dimenzije u formiranju i održavanju nacionalnog identiteta s one strane očiglednih elemenata koje bismo mogli da identifikujemo kao socijalne, etničke, istorijske, geografske, kulturne, lingvističke, itd. Te elemente ja ne smatram sekundarnim, odnosno, zamenljivim na bilo koji način, ali pokazujem da oni ne mogu, po sebi, objasniti duboko *afektivnu* prionulost za nacionalističke ideale, za čitav imaginarni univerzum koji se tako često izražava silnim i potpuno opipljivim, *realnim* nasiljem«. Možemo li da zaključimo, izvan bilo kakve političke dramatisacije, da svaka nacija dospeva u bivanje sa fantazmatskim, simboličkim nasiljem, kao i sa realnim, političkim nasiljem, uvek već prisutnim u formi *utemeljujućeg zločina*? Drugim rečima, možemo li govoriti o rođenju nacije iz duha zločina? Uzgred, u knjizi *Da li književnost misli? Književnost kao teorija za antimitsko doba*, naročito u poglavlju »Prosvetiteljstvo i paranomija«, više si nego jasan u tom pogledu: »Revolucija je konspustancijal-

na s nasiljem, bar od kada su temelji Francuske republike postavljeni na istinskim rekama krvi.«

**S. G.:** I ne znam baš da li se tu zaista radi o aktu zločina – vraćiću se ovome – ali nesumnjivo je da nijedna nacija ne može nastati bez neke vrste temeljnog nasilja. Treba imati na umu da ovo ne mora nužno da se podudara sa navodnim momentom utemeljenja nacije – momentom koji bi nacionalizam, na kraju krajeva, više voleo da smesti u neku prastaru predačku prošlost gde vreme ne postoji! Ako se dobro sećam, Benedikt Anderson pokazuje da je nasilje građanskog rata nužno za nacionalno formiranje, tj. za formiranje nacije, i ono se može pojaviti ne na »početku« nego u »sredini«. Drugačije rečeno, narativ utemeljenja zahteva nasilje bez obzira kada se ono javlja, čak i ako – ili *upravo zato* – on nastavlja da upija, ili usisava ovo nasilje u nacionalni narativ, da ga sakralizuje, asimiluje, i briše.

Ali šta znači nazvati ovo nasilje »utemeljujućim zločinom«? Divna ideja, moram priznati. Dozvoli mi da budem pravnički nastojen za trenutak, budući da izraz to zahteva. Pojam zločina pretpostavlja prestup, povredu legalnog *status quo*. Svakako, rođenje nacije može se opirati takvim juridičkim ograničenjima – mislim na kolonijalno pravo, čak i na međunarodno pravo. Ali ko sudi o tome kao o zločinu? Samo oni (neprijatelji) koji poriču legitimitet ovog rođenja. Dakle, čak i ako je rođenje nacije ishod nekog revolucionarnog prestupa, kao što često jeste slučaj, to nam ne daje za pravo da ga kriminalizujemo.

Imajući ovo u vidu, nacionalno utemeljenje podrazumeva, ako ništa drugo, nasilni upad u uspostavljeno polje političke organizacije. To je minimum. Ono što je stvarno važno jeste objasniti načine na koje ovo utemeljujuće nasilje 'progoni' pretpostavljenu normalnost nacionalnog suvereniteta, na koji način je ono potisnuto, ali isto tako i ponavljano, često kao nasilje iz predostrožnosti protiv nekog drugog, nekog bližnjeg ili nekog tuđeg, protivnika – bližnji je često neprijatelj, ove nove teorije o tom pojmu to zaboravljaju – ali i protiv unutrašnje manjine, i tako dalje. Inherentno nasilje

koje postoji tiho unutar nacionalne normalnosti jeste zapravo ono što je najvažnije.

**O. S.:** Više je nego očigledno da ‘nacionalizacija’ bilo kojeg datog društva, kao nužan preduslov, zahteva efektivnu ekspanziju isključujuće figuracije onog drugog, proširenje logike isključenja. Kao što pišeš u knjizi *Sanjana nacija*: »U ovom smislu, nikada ne može biti nacionalizma koji nije polemički, koji ne brani neki entitet od označenog protivnika, koji ne stvara neprijatelja, da kažem to otvoreno. Iako uslovi i opseg neprijateljstva mogu da variraju u velikoj meri, neka vrsta objekta isključenja uvek je prisutna.« Da li je moguće ponuditi dodatno objašnjenje za vašu eksplicitnu i vrlo radikalnu tezu, prema kojoj je zamisao prosvetiteljstva o samoodređenju – »Samoodređenje naroda je samoteritorijalizacija u svim neophodnim registrima: geografskom, političkom, simboličkom.« (*Sanjana nacija*) – bila uvedena, instituisana, istovremeno sa logikom isključenja? Koja je uloga političke ‘logike isključenja’ (uključujući i radikalno istrebljenje) u modernim formama razdvajanja shvaćenim kao nacionalizacija?

**S. G.:** Najraniji podsticaj pri formiranju mog mišljenja kada sam imao dvadeset godina, uz uobičajeni, neophodni marksistički okvir iz tog vremena, došao je iz knjige *Dijalektika prosvetiteljstva*. A šta god moglo biti potonje neslaganje sa nekim aspektima te knjige (uglavnom njihovo razumevanje mita), ono što sam naučio iz nje o Prosvetiteljstvu kao protivrečnoj i spornoj formaciji pokazalo se neprocenjivim.

Da, ne može biti samoodređenja bez samoteritorijalizovanja i otuda bez instituisanja, uvođenja granica isključenja. Ali ovo je tako elementarno da uopšte ne govori mnogo. Hoću reći, to je osnovna psihoanalitička ideja, ako ništa drugo. Koje sopstvo može nastati bez stvaranja granica koje razlikuju ovo sopstvo od nekog drugog? U ovom specifičnom smislu, nema ničeg negativnog u toj ideji. To je nužni uslov društvenosti. Jedino liberalizam, i to ona vrsta koja je u samobmani, vidi koegzistenciju naroda bez isključujućih granica. Ovo je, naravno, fantazija, opasna fantazmatska pretpostavka,

zato što ona taloži, učvršćuje svoje vlastite moduse isključenja koje nikada ne priznaje.

Sa mog stanovišta, dakle, najvažnije je razumeti specifične politike isključenja. Ko je isključen, kako i zašto? Da li je isključenje eksplicitno i koji su njegovi institucionalni parametri? Da li je ono legalizovano ili je skriveno, nepriznato? Da li je isključenje unutrašnje ili spoljašnje u odnosu na zajednicu? Ako je isključenje konstitutivno za zajednicu, da li je ono neopozivo? Sva ova pitanja, i mnoga druga, izazivaju jedan susret koji učvršćuje političke izbore i odluke.

Specifične politike susretanja sa isključenjem jeste ono o čemu se tu radi, zato što ja zaista ne mislim da isključenje može biti iskorenjeno. Ja ne delim fantaziju jedne sveuključujuće zajednice. Odnosno, kažimo to na ovaj način: čak i ako možemo da zamislimo stanje totalne uključenosti, to ne znači da će takva zajednica biti bez sporova, bez unutrašnjih lomova, pri čemu se nove mogućnosti za isključenje mogu neprestano pojavljivati.

**O. S.:** Tvoju knjigu *Sanjana nacija* uvek sam čitao kao 'Utvarnu Nauku', literarnu 'utvarologiju' sablasne nacije koja nas proganja. Ovo je pravi trenutak da prizovemo našeg zajedničkog mentora i prijatelja Žaka Deridu koji nas je podstakao da počnemo da mislimo, naročito njegovom knjigom *Marksove sablasti*, o istoriji kao o bojnopolju fantoma, kao o borbi između duhova «koji nisu ni prisutni, ni odsutni, niti mrtvi niti živi». Sledeći ovu liniju mišljenja, s pravom ukazuješ da je sanjana nacija kao takva utemeljena na 'utvarološkoj' osnovi: «Međutim, ova nacionalna 'volja za život' jedva da pripada istoriji živih. Reč je, zaista, o destrukciji istorije živih u korist oživljavanja istorije mrtvih. [...] Prosto rečeno, reč je o idiomu uskrснуća prošlih fantoma, čije će oživljavanje, u suštini, iznova iscrtavati granice mape živih.» Kako možemo razumeti ovu nacionalnu opsesiju nasilnom smrću, tanatološku fascinaciju nacije opterećene vlastitim krajem? Zašto je večno nacionalno mučenje uvek povezano ne samo sa bolom neočekivane smrti i nepovratnog gubitka, nego takođe i sa čudnim, iracionalnim, fantaz-

matskim očekivanjem oporavka, odnosno povratka mrtvih u svet živih?

**S. G.:** Jedan od ključnih elemenata nacije kao forme sna jeste da ona pretpostavlja, na osnovi koja je potpuno ne-smislena (u logičkom smislu) ali i osetna/čulna (u smislu afekta), da je neka određena nacija postojala od prastarih vremena i da će nastaviti da postoji u beskrajnoj budućnosti. Uklanjanje nacije – ove snažne istorijske forme, ovog lukavstva ljudskog stvaranja – iz poretka vremena stvara zapravo ovu moćnu utvarnu egzistenciju.

Ali utvara zahteva aktualizaciju u stvarnom vremenu i stvarnom prostoru kako bi bila potkrepljena: svakodnevno potvrđivanje osnove njene egzistencije, doslovno govoreći, *terra patria* [fatherland] odnosno domovina [motherland]. Ovo je zanimljivo. Ovde su potrebna oba roda zato što prvobitni poredak imaginarnog nacije jeste porodica, određena vrsta *prirodnog predaštva*, ako bih to mogao da kažem na taj način. U svakom slučaju, utvarno prisustvo zahteva tlo (zemlju) i telo (narod) u realnom vremenu (istorija). Pozivanje mrtvih, ili vraćanje, dovođenje natrag mrtvih u carstvo živih, kao što kažeš, čini se neizbežnim u situaciji kojom se povlašćuje sećanje u odnosu na stvarnost, koreni u odnosu na proces (raste-nja i propadanja), i svakako besmrtnosti u odnosu na konačnost. Tiranija memorijalizacije je razuzdana u nacionalnoj imaginaciji – Niče je to objasnio veoma dobro.

Dakle, ja sam kritikovao ovu opsesiju memorijalizacijom već dugo vremena. Ja to vidim kao neku vrstu tanatomanije – nazovimo to takođe *tanatomenzijom* – koja prebiva u središtu svakog diskursa o identitetu. Za razliku od toga, zalagao sam se za onu vrstu mišljenja koja povlašćuje žive, koja povlašćuje politiku živih (i za žive). Pazi, nikako neću da sugerišem da sprovođenjem politike živih mi istrebljujemo utvare koje nastanjuju sva društva. Utvare su u redu. Realna politika koja se sprovodi na osnovu utvara jeste ono što treba ispitati.

**O. S.:** Hteo bih da završimo našu raspravu o tvojoj prvoj knjizi *Sanjana nacija* komentarom o čuvenim Fihteovim predava-

njima: *Govori nemačkoj naciji* (1808), posebno o jednoj vrsti filozofske konstrukcije fiktivne nacije, koja u momentu njegovih predavanja, zapravo nije realno postojala. Kao prorok *völkisch* nemačke nacije, Fihte je izašao pred građane Berlina, i pod budnim okom francuskih okupatora, održao seriju patriotskih predavanja u prilog nastanka nemačke kulturne nacije. Peter Sloterdajk je na sledeći način komentarisao jezičku inscenaciju nemačke kulturne nacije: «Da bi nacija došla do sebe, prema Fihteovim rečima, nužne su dve stvari: energičan zanos masa i ojačavanje ovog zanosa inspirativnim prizivanjem mrtvih, kojim ćemo pretke pozvati da se, takoreći, reinkarniraju među žive. Tako je Fihte još nepostojećim Nemcima naložio naročitu vrstu političkog praznika Svih svetih na koji se *otvaraju grobovi i knjige* kako bi se dočepali živućih recipijenata.» Ovaj kratki ekskurs u Fihteove *Govore* pre svega je motivisan tvojim podsticajnim uvidom u pogledu uloge smrti u životu nacije: «Pod pretpostavkom da vođenje računa o značenju mrtvih u svetu živih jeste neizbežan element u nesvesnom svake nacije, podsticaj otporu nacionalističkoj logici mora biti upotpunjenje i obogaćenje sveta živih kroz upisano sećanje onih koji više nisu živi, a ne obrnuto. [...] Memorijalizacija se mora vršiti bez i najmanje namere, bez i najmanje želje, da se mrtvi smatraju svetima, ako treba da budemo pravedni prema njihovoj istoriji, to jest, činjenici da su oni jednom bili živi u svetu, svetu koji, avaj!, više ne postoji, ali čije značenje kao sveta, kao istorijskog sekularnog sveta, jeste i mora biti ovosvetksi, *svetovni* rad živih» (*Sanjana nacija*). Ukoliko se složimo sa Sloterdajkovim ironičnim komentarom Fihteovih nastupa, onda njegove *Govore* možemo čitati kao dokument pisan iznutra, iz »samoproizvođačkog sazvučja nemačkog nacionalnog sećanja«. Možemo li prihvatiti vrlo zavodljivu ideju da samonametnuta potvrda bilo koje pojedinačne nacije zavisi od sekularizovane memorijalizacije njene vlastite prošlosti? Odnosno, kako možemo da prihvatimo dolazeću konstrukciju ujedinjenog evropskog sećanja stvorenog na slomu antagonističkih nacionalnih sećanja, nepripremljenih za bilo kakvu univerzalizaciju shvaćenu kao kosmopolitizacija?



**S. G.:** Ovo je izvanredno. Naime, kada vidim da sam ovo pisao još tada – zaboravio sam, sve dok me ti nisi podsetio – zato što se time posebno bavim u knjizi na kojoj sada radim – *Ništa sveto*, a sâm nikada nisam to povezao. U mom malo dužem tekstu »Anarhija demokratije«, koji čini polovinu projekta *Ništa sveto*, imam čitav odeljak posvećen značaju ideje Tomasa Pejna da samo vladavina živih (i za žive) ima legitimno pravo na politiku autonomije, na slobodu. Dopusti mi da za trenutak citiram odlomak iz Pejnovog čuvenog revolucionarnog pamfleta *Prava čoveka* (1791): »Svako doba i svaka generacija moraju biti slobodni sa deluju za sebe, u svim slučajevima, kao i doba i generacije koje su im prethodile. Taština i uobraženje da se vlada i posle smrti je najsmješnija i najdrskija od svih tiranija. [...] ja se borim za prava živih, a protiv toga da im se volja oduzme, kontroliše i sputava dokumentom uzurpirane vlasti mrtvih.« Tu ima nekih vrlo moćnih izraza: »taština da se vlada i posle smrti« i »dokument vlasti mrtvih« koji doslovno upućuju na rukom pisanu tekstualnost (manuskript) bilo kog ustava koji polaže pravo na bezvremeni i nepogrešivi autoritet. A ne postoji nijedna nacija bez neke vrste ustavnog, konstitucionalnog rukopisa, čak s one strane očiglednog i doslovnog smisla. »Manuskript« – pisan rukom, odnosno, zaista napravljen rukom – ovde se metaforički proširuje u čitav niz rituala, performativnih diskursa, i simboličkih struktura, da ne pominjem eksplicitne nacionalističke ideologije koje neprestano, na prećutne i implicitne ali vrlo formativne načine, ponavljaju ono nacionalno imaginarno. A Pejnov argument jeste da je ovaj prožimajući konstitucionalni manuskript izgrađen od strane prizvanog autoriteta onih koji su mrtvi i, sledstveno tome, smatran svetim, zato što su mrtvi suštinski sveti u nacionalističkoj apoteozni predaštva koja je potrebna svakoj naciji. To je, čisto i jasno, nacionalna heteronomija.

Pejn je neprijatelj Fihtea – istorijski govoreći reč je, naravno, o opreci, o naličju, budući da je Fihte, koji hronološki dolazi kao drugi, predlagao populističku politiku predaštva naspram anarhističke politike živog *demos*a koju je revolucionarno prosvetiteljstvo (Pejn, ili isto tako i Džeferson i drugi)

sprovelo u praksu. Pejn ne stoji na čelu francuskog naroda (ili američkog naroda – on je Amerikanac koji učestvuje u Francuskoj revoluciji), kako to Fihte čini sa nemačkim narodom. On stoji na čelu *živih* ljudi koji stvaraju istoriju upravo u tom trenutku i nijednom drugom, za sebe i nikog drugog, za ovaj svet upravo ovde i sada, ne za neki drugi svet u neko drugo vreme, u vreme drugog. To je radikalni projekt prosvetiteljstva u najboljem smislu. On je duboko antinacionalistički, uprkos svom konačnom i stvarnom saučestvovanju u istoriji nacionalnog formiranja. Moramo razumeti ovu protivrečnost i ne težiti da je ublažimo, da je razrešimo, ili izlečimo.

prosvetiteljstva možda mogla da ima dimenzije ili zaključke koje mi odbacijemo – ukoliko ne postanemo neko poput Fransa Firea i njegovog soja, i svedemo Francusku revoluciju na Vladavinu terora. Sve u istoriji ima aspekte koje možemo odbaciti. Sve. Aspekte koji bi mogli biti vredni osude, gnušanja, aspekte koje moramo izbeći, koje ne smemo ponoviti, i tako dalje. Ono što je važno jesu stvari u istoriji koje ostavljaju tragove, odnosno otiske emancipacije, autonomije. To je ono što ja hoću da proučavam i ispitujem zato što mene zanima ono što ljudima omogućava da zbacе lance koje su stavili na sebe. Čak i ako je takav proces parcijalan ili opterećen teškoćama ili pretrpan preprekama, ili samoobmanjivanjem, to meni nije važno. Ne tragam za savršenošću.

Dobro, da se vratim: nacionalizam je u suštinskom smislu obeležen obožavanjem mrtvih; to je memorijalizacija, prosto i jasno rečeno. Svaka nacija se hrani diskursom žrtvovanja – pre svega samožrtvovanja, što zauzvrat određuje i ustanovljuje ubilačku želju da se žrtvuju drugi, da se eliminiše ko god i šta god se opaža kao neprijatelj nacije. Nacionalizam nije politika živih, na način na koji Pejn to misli. On je politika mrtvih – politika smrti. On učvršćuje smrt i slavi smrt. A u najekstremnijem, on pretvara svoj vlastiti narod u žive mrtvace.

Uzgred, tu nema ničeg sekularnog – uprkos tome kako izgleda. Memorijalizacija je sakralizacija. Nije me briga da li je to učinjeno jezikom razuma, ili to podrazumeva sveobuhvatne medijske tehnologije, ili pak služi potrebama države. Tu se ne

radi o sekularnosti. Sekularno – to jest, ovosvetско, svetovno, na način na koji je te uobličio Edvard Said – opire se memorijalizaciji. A ono što ti nazivaš («ujedinjeno evropsko sećanje» – nisam siguran da tako nešto zapravo postoji – nije ništa drugo nego puko nacionalno/nacionalističko sećanje. Projekt evropeizacije je samo još jedan projekt sakralizacije.

**O. S.:** U svetlu ovoga, pre nego što se okrenemo skupu pitanja koja će biti posvećena svetskoj književnosti, hteo bih da te pitam nešto o tvom neuobičajenom postavu koncepta Evrope. Tvoja česta promišljanja o Evropi vrlo su inspirativna, ali je takođe veoma iznenađujuće da je tvoja artiklulacija koncepta Evrope zasnovana na nacionalnom okviru kao momentu kapitalističke paradigme: »Ukratko, Evropa se, možda, samo ponovo ustanovljava kao *nacija*. Ili, preciznije, moglo bi se reći da Evropa reinstituiše elemente karakteristične za nacionalno imaginarno na transnacionalnoj lestvici. [...] budući da Evropa očituje podjednaku mogućnost kako proširenja autoriteta *nacije* kao značensjske matrice na širi transkulturni teren, tako i slamanja ovog autoriteta upravo putem njegovog suviše velikog rastezanja. [...] Čaterdži je u pravu kada u narativ kapitala situira ne samo unutrašnju problematiku nacije nego i ključ za monopol 'Evrope' na ono univerzalno. [...] Ipak, Nacija kao forma ne bi postala tako nepobitna da se nije tako udobno smestila uz socijalno imaginarno koje je kapitalizam učinilo mogućim.« (*Sanjana nacija*, 1996). Međutim, moramo se zapitati o uslovima pod kojim takav postav nacionalne Evrope postaje moguć, manje moguć, ili pak nemoguć. Moramo znati da novi postav nacionalne Evrope, Evrope nacija, prosto ne uključuje *izlaganje realnosti*, nego delatno učestvuje u strategiji zaustavljanja, selektivno proizvodeći i ojačavajući ono što će važiti kao evropska realnost. Ovo znači da nacionalni postav Evrope uvek odbacuje nešto, uvek nešto izostavlja, uvek derealizuje i delegitimiše alternativne, vrlo različite verzije evropske realnosti. Iako postav ne može uvek sadržavati ono što teži da učini vidljivim i čitljivim, on mora, u nekom stepenu, ostati strukturisan ciljem instrumentalizovanja određenih verzija evropske realnosti ali ne nužno kao nacionalne realnosti!

**S. G.:** Naravno! Potpuno se slažem s tobom. Kada sam pisao ovaj ekskurs o Evropi – bilo je to 1990! – pokušavao sam da bacim nekakvo svetlo na to kako su različita društva uvučena u projekt evropeizacije, koji sam video kao projekt koji je svoju logiku i svoju moć izvukao iz nacionalizma. I dalje mislim da je to slučaj. Konačno, niko nikad nije preduzeo nikakve korake u Evropskoj uniji u pogledu toga da se zaista uspostavi politička federacija, što je, uzgred, pospešilo ono što je danas u EU postalo tiranija globalnog finansijskog kapitalizma. Politička volja u okviru evropeizacije oduvek je bila homogenizujuća volja, volja za brisanjem razlika između onih koje se smatraju (koje bi trebalo smatrati) evropskim. Radi se o kolonijalnoj civilizujućoj misiji koja je rameštena iznutra. Čini se da je nemoguće slomiti taj odnos, uprkos aktuelnim političkim protivrečnostima. Postati evropski znači postojati u svetu nacija kao jedinstvena nezavisna kultura, i neverovatno je koliko je to proželo sve antikolonijalne nacionalne pokrete za nezavisnost. Može se videti kako je putanja od devetnaestovekovnog evropskog nacionalizma do Ujedinjenih nacija u velikoj meri obavljena obratno u kratkom prelazu od nacionalne nezavisnosti u periodu dekolonizacije do ideje o Evropskoj uniji.

Ali u stvarnosti ova navodno moćna politička volja zapravo je ekonomska volja. Kada sam pisao taj tekst, niko nije mogao da zamisli instituciju Evrozone, režima valute: Euro. Ovaj režim je izravno kapitalistički način sprovođenja nove nacionalizacije mnogih društava preko njihovih granica. Znam, ovo izgleda kao jedna zaboravljena ideja, ali kapitalizam i nacionalizam se dobro slažu – za razliku od kapitalizma i demokratije, koji su, suprotno onome što se obično misli, suštinski nekompatibilni. Uprkos činjenici da kapitalizam ne priznaje nikakve političke granice, on ipak teži – skoro kao neku vrstu egzistencijalnog zahteva – totalnoj homogenizaciji ljudi: neizdiferenciranom moru radnika i potrošača, a u eri kapitalizma informacione tehnologije, nizu bezličnih brojeva, poslušnim i povodljivim telima, i digitalizovanim mozgovima. Ono što nacionalizam radi unutar nacionalnih granica – nacionalizacija društva, kako je to Etjen Balibar davno

rekao, to jest, brisanje osobenih socijalnih razlika pod određenom zastavom – to kapitalizam čini širom sveta. Ista logika, drugačija razmera.

**O. S.:** Dopusti mi da dodatno komentarišem tvoj idiosinkretički postav Evrope kao nacionalne Evrope: »Mada Evropa sebe oblikuje kao postnacionalnu formaciju, ona, u stvari, teži da označi sebe *društveno-imaginarnim terminima koji, zapravo, pristaju naciji*. Istorija pojma »Evropa«, naposletku, koincidira sa istorijom evropskog nacionalnog suvereniteta, dok je konsolidacija evropskog prostora proizašla neposredno iz žestokih teritorijalnih okršaja između evropskih nacionalnih država. [...] Jednostavnije rečeno, presudno pitanje koje je prepreka na putu evropske hegemonije jeste kako da narod sastavljen od nacija koje obrazuju Evropsku zajednicu prestane da sanja sebe kao 'pripadnike određene nacije' i počne sebe da sanja kao Evropljane? Prema tome, diskurs Evropske zajednice može se tumačiti kao sredstvo uz pomoću kojeg (trans)nacionalna fantazija na pomolu maskira upravo činjenicu da je u jednom neospornom smislu 'Evropa' puki fantazam.« (*Sanjana nacija*, 1996). Kao što vrlo dobro znamo, postoji mnogo alternativa, možda i boljih opcija da se zasnjuje novi koncept Evrope: na primer, pokušati da se Evropa misli iz ugla samokritičke paradigme koju je na delotvoran način razradio Rodolf Gaše u svojoj knjizi *Evropa, ili beskonačni zadatak*: »Nesumnjivo, ovu jedinstvenu karakteristiku kritičkog samoprocenjivanja su iznova slavili svi veliki diskursi o Evropi. Takva samokritika je nešto prilično jedinstveno i ona izdvaja Evropu od ostatka sveta.« Ili pak kao na primer u knjizi Denija Genuna, *Hipoteze o Evropi*, mnogo zahtevniji postav Evrope utemeljen u jednoj neoborivoj ideji univerzalnosti: »Evropa je jedno od imena povratka onog univerzalnog sebi«. Čini se da zasnivanje koncepta Evrope, koji se stalno i sve više širi, nije ništa drugo nego samokritička afirmacija univerzalne Evrope zato što, kako Genun tvrdi, »ono univerzalno rođeno je u Grčkoj kao *Evropa*«.

**S. G.:** Pre svega, uz svo dužno poštovanje – a znam da to nije tvoj izraz – dopusti mi samo da kažem da je iskaz »ono uni-

verzalno je rođeno u Grčkoj kao *Evropa*« puka besmislica. Na više načina: prvo, Grci su verovatno bili jedan od najviše antiuniverzalističkih naroda u antičkom svetu. Ne samo da su oni retko uspevali jedni u drugima, od grada do grada, da prepoznaju da pripadaju zajedno, te priznavali jedni druge (otuda njihova nemilosrdna međusobna tuča), nego su takođe razvili duboko složen način razumevanja drugosti drugih, relativnost božanstava, svojstvenosti (i neobičnosti) civilizacija, itd. Ovdje mislim na Herodota u njegovom najboljem izdanju, ali takođe i na tragičke pesnike, i tako dalje. Postoji određena pretpostavka da je platonički Ideal – iz kojeg ono Univerzalno zadobija svoju formu u modernoj imaginaciji – bio osnovni grčki ideal. Nema ničeg pogrešnijeg. Platonička filozofija je prilično ekscentrična u grčkoj filozofskoj tradiciji, pod čime mislim na čitav opseg mišljenja od predsokrato-vaca do stoika. Naravno, ona je postala dominantna, centralna struja, ali to je potpuno druga priča koja se dešava sasvim izvan prostora grškog mišljenja kao takvog, a hrišćanstvo je u velikoj meri zaslužno za to.

Drugo, i vrlo povezano s prvim: ideja Evrope nema nikakve veze s Grčkom. Ako uopšte i ima antičko poreklo – a o tome bi trebalo raspravljati – to je rimska ideja; ona se izvodi iz strukture rimskog imperijalnog režima, naročito kako je to retroaktivno uobličeno posle hristijanizacije. Razmak između grčkog i rimskog elementa (da ne pominjem hrišćanski), naročito u sferi onog političkog, predstavlja jedan sasvim drugi poredak značenja. Govoriti onako uzgred o onom »grčko–rimskom« jeste nepromišljeno koliko i govoriti o onom »judeo–hrišćanskom« ili onom »heleno–hrišćanskom«. Derida je to pregnantno izrazio idejom o *globalatinizaciji*.

Konačno, čitava ideja da (antička) Grčka označava rođenje Evrope jeste upravo ideologema koja omogućava opanjkavanje Grčke danas, što je bilo izraženo svom snagom u 'mejnstrim' evropskim medijima u odnosu na tako (apsurdno) nazvanu »grčku krizu«. Naime, ovi »Grci« nisu pravi Grci; *oni nisu Evropski*; oni su prevaranti, orijentalni nadriadvokati, podvaladžije. Zamisao da je (antička) Grčka »kolevka Zapadne civilizacije« duboko je orijentalistička ideja. To je, kao što

znaš, bio jedan od glavnih argumenata u knjizi *Sanjana nacija*. Orientalizam i filhelenizam nastaju iz iste laboratorije. Oni slede istu logiku; njih često izražavaju naučnici koji se kreću u istim tim filološkim prostorima. Oni koriste tehnike kakve su one disekcije živih bića, »vivisekcija« kultura, kako je to Ernest Renan izvrsno rekao. Dakle, da završimo s ovom podmuklom pretpostavkom.

Ali, i štaviše – ozbiljno, »Evropa« ne postoji. To je fantazam, moćan fantazam koji je izrodio konstruisanu – ali potpuno realnu – istoriju i geografiju. Pretpostavka da je ono Evropsko oznaka onog univerzalnog pripada poretku modernosti i jeste kolonijalistička pretpostavka. Ne možemo govoriti o tome a da se istovremeno ne pozabavimo istorijom kolonijalizma. Iz ovog razloga, evropeizacija je uvek odelotvorenje kolonijalne logike, po svoj prilici čak i u postkolonijalnoj fazi u kojoj se mi nalazimo. A to se čak odnosi i na društva koja nemaju ništa sa kolonijalističkom Evropom – grčko društvo je svakako jedno od njih. Nesavladiva imigracija u Evropsku uniju preko grčkih granica, na primer, jeste imigracija ljudi iz ranije kolonizovane sfere; tu se radi o postkolonijalnom kretanju – a činjenica da je Grčka prisiljena da dela kao granični policajac EU i da biva domaćin brojnim izbegličkim logorima Fronteksa pokazuje kako je Grčka uvučena u istu ovu kolonijalnu problematiku. I sve to dok je i sama u neokolonijalnom stanju. Moj prijatelj Amir Mufti govorio je vrlo rečito o ovoj konfiguraciji. Za njega, evropeizacija je naprosto (samo)kolonizacija.

Sve ovo, naravno, dešava se zbog ogromne količine ruševina koje finansijski kapital ostavlja za sobom na koje god tlo da padne. Ono što ja opisujem u vezi sa »Evropom« moglo bi prikazati čak i samu modernost kao nešto nedelotvorno. Kao što Franko Berardi kaže sa sebe, i ja, takođe, pripadam poslednjoj modernoj generaciji. Trebalo mi je dosta vremena da to razumem, ali sada posle naleta poslednjih pet do sedam godina konačno sam shvatio. Projekt modernosti je istrebljen algoritamskim opustošenjem koje sprovodi finansijski kapitalizam. Što ne znači reći da mi postojimo u nekoj postmodernosti. »Postmodernost« je oduvek bilo 'lenja' učmala oznaka.

Ali teško je imenovati ono kroz šta trenutno prolazimo zato što tome zaista ništa ne prethodi.

Zbog smetenosti u kojoj sam, i zbog izvesne tvrdoglavo-  
sti koja dolazi od toga što sam rođen unutar senzibiliteta  
modernosti, ja sebe ne mogu da zamislim drugačije, jasno je  
da sam ja anahronizam – to mislim lično, kao osoba. Malo je  
verovatno da će moj sin ili moji studenti ikada sasvim razu-  
meti ovakav način mišljenja o svetu, iako ću ja nastaviti s  
ludošću pokušavanja da im to saopštim. Ali to je ludost zato  
što je to toliko neumesno. Treba imati na umu – a to ćeš i sâm  
priznati – ja, zato što sam rođen na periferiji modernosti,  
imam pristupa konkretnim odlikama predmodernosti, putem  
porodice i osećaja predačkog prostora, vrlo konkretnim odli-  
kama, čak stvarna lična rana sećanja na babe i dede, tetke i  
ujake, objekte, moduse jezika koji su sada zastareli, itd. Ova  
sposobnost da se zna i poznaje predmodernost – koja je peri-  
ferna na vrlo specifičan način – istovetna je sa iskustvom  
modernosti. Bez modernosti (recimo to vrlo pogrdno,  
»Evrope«), predmodernost ne bi bila prepoznatljiva. Ali sve  
ovo znanje i dalje me ne priprema za ono što postoji sada – to  
je zaista bez presedana i, barem na ovom stupnju, potpuno je  
zagonetno.

**O. S.:** U tvojoj poslednjoj knjizi, naslovljenoj pomalo didak-  
tički, *Lekcije iz sekularne kritike*, eksplicitno pokazuješ kako je  
»zadatak sekularne kritike da problematizuje sredstva kojim se  
znanje prikazuje kao suvereno, neobeleženo bilo kakvom  
društveno-istorijskom institucijom koja ga poseduje. [...] Naime, sekularna kritika je praksa razjašnjavanja lukavstva  
onih tihih, 'podzemnih' procesa koji stvaraju, kontrolišu, i  
održavaju uslove heteronomije, to jest, uslove pod kojim je  
moć stvarnih muškaraca i žena tako uobličena da ona prebiva  
u nekom neosporivom 'negde drugde'.« Možeš li da pojasniš  
tvoju sledeću tvrdnju: »Sekularna kritika je demokratska kriti-  
ka, kako je Edvard Said, koji je izmislio taj pojam, to nazvao u  
svom poslednjem delu?« Ako kritika u načelu radi na neutra-  
lizaciji bilo kog »efekta moći«, uključujući i vlastiti, kako ona  
može biti demokratska, posebno u svojoj sekularnoj formi?



**S. G.:** Nisam siguran da razumem na šta misliš kada kažeš »neutralizacija«. Da li misliš na otupljivanje efekata moći? U svakom slučaju, ja se opirem terminu neutralizacija u svim kontekstima zato što moj osnovni argument u vezi sa kritikom jeste da kritika nikada nije neutralna. Ja nisam kantovac. Ako ćemo ozbiljno uzeti značenje grčke reči *krisis* kao 'sud' i 'odlučka', ja bih rekao da kritika ne procenjuje situaciju, svako ne samo to; ona menja situaciju. Politička intervencija je ono što menja polje igre – ona menja sve, uključujući i osobu koja vrši čin kritike, kritičara. Nijedan kritičar ne stoji na nekoj arhimedovskoj tački koja bi bila izvan područja objekta kritike, i s ovim u vezi, svaka kritika je uvek, istovremeno, samokritika.

Zato što je kritika suštinski politička, uvek angažovana u zajedničkom polju sporenja, ona ne okupira neku privilegovanu sferu, neki neutralni, neobeleženi, transcendentalni prostor. Ona pripada kontinuiranom fluksu istorije-u-stvaranju, opskrbljena je sumnjom i promenom, neizbežnim rasapom. Ona je (ovo)svetska stvar – zato i jeste sekularna. Što ne znači reći da se ona ne dešava u oblasti religije, ili unutar teološkog okvira. Ali u onim retkim slučajevima kada se vernici ili teolozi upuštaju u kritiku – u pravom, radikalno propitujućem smislu koji menja polje igre, što je veoma teško uraditi unutar dogme, i zbog čega se oni, kada to rade, nazivaju jereticima – oni delaju na način sekularnosti, bez obzira kako to oni objašnjavaju.

A kritika je demokratska u smislu da demokratska politika jeste trajno propitivanje vlastitih granica i ograničenja, pri čemu je sve podvrgnuto sudu, tj. suđenju (*krisis*), uključujući i ono što se u neko određeno vreme smatra (ili, u stvari, prikazuje) fundamentalnim. Zato što u demokratiji nema ničega *stvarno fundamentalnog*. Čak i »ljudi« nisu fundamentalni, zato što ljudi nikad nisu ujedinjajuća kategorija, osim u specifičnim prilikama i pod specifičnim uslovima, što je uvek provizorno i zapravo kratkog veka, ako se o tome misli istorijski. Demokratija je bez osnove. Njena jedina osnova je ona sama sebi, ali zato što je ovo sopstvo ('ona sama') neprestano predmet radikalnog ontološkog pitanja, osnova za koju se

čini da je konstituiše u stvarnosti je bezdan. Demokratija označava neizvesnu, prekarnu politiku – ne naročito neku delotvornu politiku, i ne nužno dobru politiku. Nema ničeg dobrog (ili lošeg) u vezi sa demokratijom. Demokratija nema nikakve veze sa moralnošću. Ona nema moralnost.

Naravno, ono za šta se tvrdi da je demokratija u modernom svetu jeste jedan podmukli pseudonim. Takozvane demokratije jesu liberalne oligarhije. To je potpuno očigledno. Međutim, ovo ne znači da mi odbacujemo pojam. Demokratska politika je politika koja pruža najviše mogućnosti onim ljudima koji žude de budu autonomni. To je suštinski anarhična politika. Za mene, svaka diskusija o sekularnoj kritici nužno je sadržana u anarhičnoj i autonomnoj politici. Dakle, za mene ima smisla to što se Said prebacio sa »sekularne kritike« na »demokratsku kritiku« u svom poznom radu. On misli na istu praksu, ali eksplicitno signalizuje njenu politiku.

**O. S.:** Ako sekularna kritika nastaje iz studija književnosti, i otuda, iz povezanosti, srodnosti sa jezikom *poiesis*, onda možemo zaključiti da sekularni diskurs zavisi od književnog načina mišljenja, čak, od kognitivne moći poetskog jezika! Ali ako na umu imamo »genealošku desakralizaciju književnosti« (ovde mislim na iskaz Mišela Fukoa: »Genealogija teži da demistifikuje božanstva koja nastavljaju da progone književnost time što pronalazi način na koji se 'ono književno' naznačuje, odnosno, ocrtava«), onda možemo reći, čiste savesti, da književnost nije nevinna s obzirom na permanentnu sakralizaciju sveta. U ovom smislu, glavni zadatak kritike može biti razobličavanje autonomije književnih tekstova, »kako bi se raskrstilo sa velikim brojem mitova, uključujući i onaj o ekspresivnom karakteru književnosti: bilo je veoma važno uspostaviti ovo veliko načelo, naime, da se književnost bavi jedino sámom sobom«. U stvari, koje je tvoje mišljenje o genealoškom spasavanju književnosti kao pokušaju da se izlože sredstva kojima sakralizovana književnost pojačava formaciju znanje/moć, kojom se opravdavaju hijerarhija, hegemonija, i mitska, mistička moć?

**S. G.:** Ovo je složeno pitanje, zato što se ne slažem s delom tvojih pretpostavki. Naime, ja *poiesis* ne smatram sakralizujućim činom. Naprotiv, mislim da je paradigmatično desakralizujuć, jer se odnosi na radikalnu kreativnu i transformativnu moć ljudske životinje i nikog drugog, ničeg drugog. Drugo, ono poetičko nije ono književno, u nekoj vrsti stroge ekvivalentnosti. *Poiesis* se odnosi na čitav domen ljudskog stvaranja, od najracionalnijeg do najiracionalnijeg, od najverbalnijeg do najikoničnijeg, zapravo do neiskazivog i nepredstavljivog. *Poiesis* ide s one strane područja umetnosti. Književnost je jedan od njenih domena, i ukoliko književnost doslovno uključuje područje poezije, ona može biti privilegovana oblast *poiesis*. Ali teško da to može da bude isključivo. Odnos između *poiesis*-a i književnosti je posredovan na osoben način i zahteva pažljivo ispitivanje. Treće, a u vezi s tvojim poslednjim pitanjem, ono mitsko nije ekvivalentno onom mističkom. U stvari, ono mitsko je upravo ono što nije ono mističko. Pisao sam opširno o tome, i knjiga *Da li književnost misli?* zasnovana je na ovoj distinkciji. Mit je modus performativnog znanja, otvoren i telesan, nije misteriozan i uopšte nije tajan.

U svakom slučaju, književnost kao institucija možda je zaista doprinela izvesnoj sakralizaciji, iako se uopšte ne bih složio sa tvojom odredbom: »permanentno«. Očigledno, nema ničeg permanentnog kada se bavimo ljudskim stvaranjem, uprkos prekomernoj želji ljudi za stalnošću, tj. permanentnošću. Ali, kako nam je Derida to rekao u više navrata, književnost je »čudna institucija«, koja nije baš prijemčiva za metafiziku. A iako se može raspravljati u prilog tome da književnost, kao jedna autonomna estetika u okviru modernosti, poprima svojstvo nečeg metafizičkog koje izaziva izvesno strahopoštovanje, lako se može uzvratiti da je ova autonomija upravo nesavladiva materijalnost koja izmiče tržištu i suprotstavlja se komodifikaciji (Adorno, itd.), tako da se u tom smislu književnost, poput demokratije (još jedna čudna institucija), opire kapitalizmu i uključena je u desakralizaciju.

Ove dve pozicije su u sporu, i kako sudimo o ovoj razlici zavisi od mnogo pojedinosti – ne verujem da može posto-

jati nekakav apsolutni teorijski sud o tome. U istom trenutku kada u književnom tekstu mogu videti prilog »formaciji znanje/moć kojom se opravdavaju hijerarhija, hegemonija, i mitska, mistička moć«, kao što kažeš, ja, u nekom drugom književnom tekstu, lako mogu videti doprinos an-arhičnoj logici koja ljudskim bićima omogućava da zamišljaju i aktualizuju jedan potpuno drugačiji socijalni i istorijski univerzum. Ovo drugo meni je mnogo važnije.

*Poiesis* je ono jedno područje u ljudskom pregnuću koje se opire proračunavanju, ono što se ne može matematizovati. Otuda, kao što Berardi kaže, poezija se ne može osvojiti ekonomskom logikom: ona je »nenaplativa objava u prisustvu simboličkog duga«.

**O. S.:** Ako ostanemo i dalje uutar onog sekularnog, moram ovde da uvedem našeg zajedničkog prijatelja, Gila Anidžara, koji pokazuje da konačna kritika sekularizma mora započeti bezuslovnim dehristijanizovanjem ili čak de-zapadnizovanjem' raz-zapadnjavanjem okcidentalnog sveta. Na osnovu njegove poslednje i vrlo provokativne knjige *Blood: A Critique of Christianity*, mogli bismo da zaključimo da sekularni diskurs neizbežno pripada aktuelnim registrima sveobuhvatajućeg hrišćanskog imaginarnog i njegovog 'kanibalističkog diskursa'. Da li ti je bliska ova pozicija?

**S. G.:** Naravno da ne. Gilovo mišljenje je izuzetno i ja nikada ne prestajem da učim od njega, ali se ne slažem s njim u vezi s tim, i raspravljali smo, uživajući, o našim razlikama u mnogim prilikama, ne samo između nas, nego i javno. Gilova misao je vrlo iznijansirana i izvanredno originalna, i ja ne sporim njegove značajne uvide o tome kako hrišćanstvo dejstvuje. Ali generalna ideja da u svemu što je povezano sa sekularnim leži tajni hrišćanski duh, u šta ponekad njegov rad sklizne, mislim da je pomalo orijentalistička. Protivno uobičajenom toku stvari ili protivno nameri onih koji je uopšte uzev prihvataju ovu poziciju, njome se pretpostavlja da nijedno društvo koje nije hrišćansko nije (ili nikada nije bilo) sekularno. To je u redu, pretpostavljam, ako te se ne tiče ono

što je sekularno. Ali je po meni i vrlo problematično, budući da ono što ja vidim u sekularizmu, uopšte uzev, jeste upravo proces deoteologizacije, što u hrišćanskim društvima znači dehristijanizaciju. Naravno, tu se Gil i ja slažemo; mi smo obojica za dehristijanizaciju. Pitanje je šta je ono što hoćemo da nađemo na drugoj strani? Kakav svet želimo da stvorimo? Možda i nema razlike među nama u pogledu toga šta mi zamišljamo da je na drugoj strani – nisam siguran – ali proces putem kojeg mi dospevamo tamo svakako je različit. Neka treća osoba, sa malo ustrajnijim ispitivanjem oba stava, mogla bi možda da dođe do nečega što ni Gil ni ja ne vidimo.

Samo da dodam da mi se čini da je sekularizacija nedovršen proces, ili još više, proces koji se ne može završiti. Ona nije cilj/svrha (*telos*). Ona nije nekakva moderna stvar. Sekularizacija je ono čime su se ljudska društva bavila od samih početaka njihovog postojanja. Ljudska životinja izmišlja bogove i istovremeno pokušava da ih sruši. To je endemično za njeno psihičko ustrojstvo. Sa tog stanovišta, *sakralizacija je specifična forma sekularne prakse*: bez obzira koliko bila mistična ili onosvetska u svom začetku i afektu, to je ono što ljudka bića rade u određeno vreme i na određenom mestu. Ja razumem jeretički karakter ovog izraza, ali bih voleo da se više ljudi time bavi.

**O. S.:** Dok sam čitao tvoju knjigu *Da li književnost misli? Književnost kao teorija za jedno antimitsko doba*, imao sam snažan utisak da je tvoja glavna namera bila da utemeljiš književni diskurs kao teorijski žanr. U jednom skoro pervertovanom smislu, tvoja knjiga se na taj način udružuje sa potpuno suprotnom tradicijom koja pokušava da teorijski diskurs utemelji kao literarnu fikciju: »filozofi i istoričari, naučnici koji se bave duhovnim naukama uopšte uzev, veruju da mogu da se odreknu racionalnih argumenata i da počinju da govore fikcionalno«, kako je u svom tekstu »Filozofija i nauka kao književnost« tvrdio Jirgen Habermas (Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, 1992). Možda bismo mogli dospeti do srži ovog problema ako razmotrimo sledeće pitanje: »Nije li iluzija verovati da se teksto-

vi Frojda i tekstovi Džojlsa mogu sortirati prema obeležjima koja ih, takoreći, [...] označavaju kao teoriju, s jedne strane, i kao fikciju, s druge?«

**S. G.:** Zanimljivo i provokativno pitanje. Ali mogu odmah da ti kažem da ja ne pravim razliku između teorije i fikcije. Što će reći, nije mi potrebno da se oslanjam na klasični filozofski prerogativ proverljivosti. Književnost kao teorija prevazilazi analitičko znanje. To sve je u velikoj meri povezano sa određenim razumevanjem intuitivnog znanja, kao što to vidimo kod Spinoze ili Bergsona. Ne na isti način, naravno. Ovo znanje postoji u tački uviđanja, naslućivanja, a ne razumevanja, shvaćanja, i na mnogo načina ono je više ikoničko i telesno nego sintaktičko i čak konceptualno. Ono je poetičko. Možda ne bi trebalo da ga zovemo znanjem, niti teorijom. Ali ne mogu a da ne priznam ono što je za mene očigledno: dovoljno je čitati Kafku. Ne treba niko da mi teoretizuje o tome kako mi Kafka omogućava da znam svet. Postoji čitava teorija susreta koja govori za sebe. Svojim vlastitim jezikom – pazi, jezikom koji ide s one strane nemogućnosti prevođenja. Kafkino znanje se uknjižuje bez obzira na jezik kojim je pisano.

Iz strogo racionalističke, ili kako to takođe filozofi nazivaju, realističke perspektive, ovo što sam upravo rekao jeste besmislica. U najboljem slučaju, reč je o fikciji, a svakako je reč o nepouzdanom znanju, ako je to uopšte znanje. Ali možemo se vratiti natrag na diskusiju o *poiesis*-u. Fikcionalizacija mi izgleda kao nešto što je neizbežno za ljudsku životinju. Ne radi se o književnosti, ili o izvrtanju (neko bi rekao, krivotvorenju) stvarnosti. Fikcionalizacija je osnovni modus/trop ljudske stvarnosti. Rekao bih da je to primarni način na koji se ljudska životinja susreće sa svetom, a kao i u diskusiji o kritici, ovaj susret je jedan potpuno preinačujući susret: on menja obe strane, i svet i tu čudnu životinju koja menja svet.

**O. S.:** U uvodnim razmatranjima za knjigu *Da li književnost misli?*, pokušao si da preurediš odnos između književnosti i mita u skladu sa principom kongruencije kao *ko-incidencije*:

»Kao što ovde pokazujem, književnost i mit nikada ne mogu jedno drugom postati atributi, niti će oni ikada postati vlasništvo jedno drugog. Oni nisu ni uzajamno zamenljivi, niti se urušavaju u jednu mešovitu singularnost. Može se pre reći da, u postprosvetiteljskom svetu, književnost i mit u svom radu – svom radu *na* znanju, svom radu *za* znanje – nailaze na *ko-incidenciju*.« Koju vrstu jedinstvenog teorijskog znanja književnost zadobija kao mitopoetička forma i kako mi treba da razumemo intrinzičnu sposobnost književnosti da teoretizuje stanje sveta iz kojeg nastaje?

**S. G.:** *Ko-incidencija* je termin koji sam skovao još u knjizi *Sanjana nacija* kako bih govorio o tome da nijedan događaj u istoriji nikada ne zauzima singularni moment u vremenu. Zato što nijedan događaj (ili forma ili logika ili iskaz, itd.) ne može da zauzme označeno mesto (prostorno ili vremensko) koje je ekskluzivno njegovo vlastito, mesto na kojem on može *sebe identifikovati* u potpunosti neometan nekim Drugim, pojam *ko-incidencije* je nezamisliv unutar postava koji sledi zahteve logike identiteta. *Ko-incidencija* se javlja u magmatiskom smislu kako vremena tako i prostora, nikada u sukcesiji vremena ili odeljenosti u prostoru.

To je za mene bila vrlo korisna figura, i ne treba je pobrkati sa konspustancijalnošću ili čak sa kongruencijom, strogo govoreći. Uobičajeno značenje koincidencije je i dalje takođe operativno; postoji element slučaja koji se mora održati u igri. Stvari se događaju zajedno ne nužno zato što su one povezane nekom silom, koja im je unutrašnja ili spoljašnja, koja ih spaja. Naprosto se dešava da one budu zajedno – dešava se da one *ko-incidiraju* zato što na neki način one zauzimaju isto vreme i isti prostor. Ma kako da dolazi do toga, to im daje jednu drugu vrstu dinamike, izvan onoga što bi njihovi vlastiti elementi mogli inicijalno sadržavati.

Dakle, u smislu tvog pitanja, mit i književnost jesu u odnosu *ko-incidencije* zato što u *longue durée* književnosti kao institucije – ma kako da ovo datiram, u modernost ili ranije – šta god se moglo smatrati jezgrom toga šta jeste ono književno, pripada onome što ja u knjizi nazivam »mitskim

mišljenjem«. Bez obzira na koji način književnost crpi snagu iz, recimo, određenog tehničkog racionalizma – reprodukovanje pisma putem Gutenbergovog pronalaska, itd. – i bez obzira na koji način ona ulazi u oblast tržišta (industrijalizacija, komodifikacija, itd.), ona i dalje zauzima zajedničko prostor–vreme onim što je bilo dominantno u arhaičnim društvima, ali što istrajava u svakom ljudskom društvu u istoriji bez obzira na sve: domen mita.

Dakle, u knjizi ja nadugačko raspravljam one teorije koje mit vide kao simbolički i kao narativni – drugim rečima, kao mašinu identiteta. Nasuprot njima, ja pokazujem da je mitsko mišljenje suštinski performativno – ritualističko i teatričko. Neću to ovde ponavljati, ali to je osnova kako sam došao do toga da književnost vidim kao modus mišljenja pre nego kao naprosto oblast umetnosti, estetičke *techné*. Zato što mitsku misao vidim kao performativni domen fantazmi koje pripadaju društvu, ja je razumem kao modus u kojem se neprestano postavljaju najelementarnija pitanja o egzistenciji društva: uglavnom, pitanja egzistencijalnog značenja – Ko/Šta smo mi? Šta je naš kosmos? Kako je došlo do toga da mi budemo? Šta radimo ovde? Ali isto tako: Šta nam je tuđe? Kako razlikujemo sebe? itd. – sve do: Ko su naši neprijatelji i zašto?

To su suštinske samorefleksije o tome kako stvari nastaju u svetu i iz njega, i nijedno društvo ne može postojati a da ih neprestano iznova ne promišlja, zato što se te stvari ne mogu odlučiti jednom i za svagda. Nema egzistencijalne izvesnosti u svetu. Dakle, književnost je specifičan modus mitskog mišljenja, koje traje nesmanjeno u svim društvima (bez obzira šta bi mogla biti njegova novotarska tehnološka ili medijska inkarnacija) kako bi se uobličile slike, radnje ili fantazme ovosvetskih uslova koji omogućavaju da se započne s ovim mišljenjem – ovosvetskih uslova njegove produkcije. Književnost je krucijalno znanje, i ona je samospoznaja na nivou koji nikakav analitički proces – koji pretpostavlja određenu distancu u odnosu na objekt – ne može da postigne.

**O. S.:** Ako bismo hteli da sledimo tvoju ideju po kojoj književnost jeste teorija za antimitsko doba, onda imamo zajed-



ničku obavezu da razjasnimo tvoju poziciju u pogledu ponovnog pronalaženja, reinvenције modernog koncepta mita s obzirom na argument o performativnosti sámog mita koji se ne može dekonstruisati: »Moje shvatanje mita, kao što ponavljam na više mesta u ovoj knjizi, nije narativno, simboličko i arhaično, već teatarsko, alegorijsko i savremeno. Ono je u potpunosti istorijsko i, po mom mišljenju, najkorozivnija je antimaterija transcendentalnog, mističnog i religijskog. [...] Bilo bi preciznije reći da izvesni društveno-istorijski stavovi svoju želju za svetim odevaju u jezik mita. [...] U osnovi, 'anti-mitskim' smatram svaki element koji neguje privlačnost transcendentalnog označitelja ...« Da li to znači da je svaka istorijska želja za svetim nužno prekrivena jezikom mita ili obučena u njega. Da te podsetim za trenutak na ono što je Robert Sigal napisao u svojoj knjizi *Teoretizovanje o mitu* (1999), naime, da »konačni predmet mita za Tejlora [Taylor] nisu fizički događaji sami, kako je to bilo za Džejmsa Frejzera, nego božanski uzroci tih događaja«. Kako ti komentarišeš ovu ideju, koju je ponudio jedan od napoznatijih mitografa našeg vremena, koji insistira, poput Kloda Levi–Strosa pre njega, na strukturnom odnosu između mitologije i muzike? Štaviše, Sigal ima reputaciju jednog od osnivača *akustičkog koncepta nacije!*

**S. G.:** Dobro, upravo sam govorio o prvom delu tvog pitanja. Da, mit je nedekonstruktivno performativan – što znači, Deridinin rečima, da se njime dovodi u pitanje ideja po kojoj mora postojati neko metaperformativno područje (ovde mislim na Deridino postavljanje ovog pitanja u knjizi *Odmetničke države*). To je tvrd stav koji će izazvati iznenađenje i neodobranje. Ali, da, ono metaperformativno po meni nema baš nekakvog smisla.

To je razlog, da dođem sada do srži tvog pitanja, da je ono sveto uvek mitsko. *Ono sveto je suštinski mitsko*. Barem, u najjednostavnijem smislu da ono sveto jeste područje koje su ljudi stvorili kako bi izašli na kraj sa ponorom egzistencije, sa činjenicom da nema predodređene osnove na kojoj se nešto događa ili ne događa u životu izvan onoga što su oni otkrili kao konstante fizičkih zakona univerzuma – činjenicom da ti

gravitacija ne dopušta da skočiš sa neke zgrade i poletiš ili da vatra sagoreva i guta sve što voliš, itd. A najviše od svega: činjenicom da se, bez obzira šta uradio, tvoj život okončava, da se tvoja materijalnost razgrađuje, i da izlaziš iz postojanja istom brutalno akcidentalnom logikom (egzistencijalno govoreći) kojom si i započet. Mit o onom svetom je možda najmoćniji mit od svih zato što on iznosi na videlo taj egzistencijalni ponor u svoj njegovoj slavi u istom onom trenutku u kojem ga zaklanja.

Ali ono sveto ne kontroliše sve; ono nije poslednja reč mita. Egzistencijalni ponor je nepodnošljiv, to razumem. Ali ljudska psiha je žilava koliko su čvrsti i fizički zakoni univerzuma. Možda i više, zato što psiha ne sledi nikakav zakon, i neukrotiva je. Njeno odbacivanje ovog nepodnošljivog ponora sastoji se od bezgraničnog stvaranja fantazama sa ciljem da se tome suprotstavi. Ovi fantazmi nisu puke slike – iako je njihova »suština«, rekao bih, primarno slikovna, a ne lingvistička. Ipak, iako mogu biti predočeni ikonički, fantazmi mogu imati brojne manifestacije, svakako verbalne i na jeziku zasnovane, ali isto tako i ritualističke i zasnovane na uprizorenju, na izvođenju. Ono sveto je nezdani prostor takvog verbalnog i performativnog delanja onog mitskog. Ono »božansko« jeste jedan od najuzvišenijih mitskih misaonih prostora ikada stvorenih. Ono božansko kao takvo ne stvara ništa. Ono je stvoreno kako bi stvaralo; ne zameri mi na preterivanju.

No, ubacivanje muzičkog elementa, priznajem, podiže ulóge. Posebno zato što je to moja omiljena oblast, od svih. Govorio sam malopre o onom (s)likovnom, odnosno o ikoničkom, ali trebalo bi da pristupim reviziji, u skladu sa problemom sa kojim me suočavaš. Zato što ono muzičko (ili akustičko, ako bismo hteli da naglasimo oblast čula) nikako ne može biti potčinjeno onom (s)likovnom. Dakle, ono što hoću da kažem je izrazito *estetičko* - u doslovnom smislu reči: ono čulno. Iz čega je sve ono što je lingvističko puka derivacija, a ne primarni modus. Mitsko mišljenje je telesno mišljenje, nema sumnje u to. Da li iko može da brani tezu da ono sveto nije telesno? To bi kao argument istog trenutka propalo, bez obzira na teološko umeće.

Muzika je moj omiljeni modus bivanja, i sve što sam rekao odnosno artikulirao u onom što sam napisao proizlazi iz mog muzičkog susreta sa svetom, čak i ako izgleda da to nema direktne veze sa muzikom, tako da ne znam kako da prikladno odgovorim na taj element tvog pitanja, a da ne 'izbacim iz koloseka' čitavu ovu diskusiju. Hoću samo da ovo naprosto bude zabeleženo.

**O. S.:** Bojim se da smo suočeni s velikim, možda nerešivim problemom koji se tiče ideje o konvergenciji između demitizacije sveta i resakralizacije današnjeg sveta. U delu knjige o eks-teritorijalnoj i ne-temporalnoj analizi mita, ti kažeš da se »fašističko prisvajanje mita u ovom smislu može razumeti kao neskrivena sakralizacija mita«. Naravno, možemo i moramo prihvatiti izraz »ništa nije sveto« kao radni slogan, ali ipak moramo dodati, koristeći termine Maksa Vebera, da svako *rašćaravanje* sveta (»Die Entzauberung der Welt«) uvek 'radi' zajedno sa *ponovnim zaćaravanjem*. Ako je mitska struktura oduvek bila prisutna, i neprestano se vraća u formi »reinkarniranja«, možemo se složiti sa Veberovim stavom da »svet jeste velika zaćarana bašta«. Iako ovaj komentar može zvućati previše negativno, mogao bi da ga prihvatiš kao reakciju na tvoje nepolemićko prihvatanje ostavštine iz Adornove knjige *Negativna dijalektika*. Krićka dijagnoza »raz-svetovljenja modernog sveta« i dalje zaslućuje da bude proćitana unutar Horkhajmerove i Adornove paradigme – »Prosvetiteljstvo kao mitsko utemeljenje modernosti«, ali sa jasnom svešću da je ovaj jedinstveni filozofski postav Modernosti artikulisan pod znatnim uticajem velikih »mraćnih evropskih mislilaca«, kao što su Niće, Frojd, i Hajdeger.

**S. G.:** Samo da razjasnimo nešto, »ništa nije sveto« ne znaći »totalnu rašćaranost«. Zašto bi se zaćaranost spajala iskljućivo sa onim svetim? Pazi, ja uopšte ne porićem ono sveto. Naprotiv, rekao sam da ga smatram jednom od najzuvienijih kreacija ljudske psihe. Zaćaravanje sveta je isto toliko vaćno – i isto toliko neizbećno – koliko i rašćaravanje sveta. Veberovski argument napravio je mnogo štete zbog naćina na

koji je tumačen. Zato što je začaranje jedna od najmoćnijih strategija razuma. A svakako tehnologije. Ko bi uopšte mogao da posumnja u to? Osim što oni koji nas na to podsećaju – a podsećaju nas na ono očigledno, što se mene tiče – pretpostavljaju da postoji tako nešto kao što je nezavisni prostor začaranosti: duhovni, magijski, religijski, itd. To je svakako zabluda.

Začaranost je posvuda ljudska. Ali to je i raščaranost. Raščaranost nije bila izum prosvetiteljstva. Kakva zamisao! Ona je postojala od sámog onog trenutka kada su ljudi povukli liniju po tlu – da označe šta god, nije važno šta. Svakako je postojala onog trena kada su ljudi bili u stanju da zapale vatru. Iskreno, raščaranje je potpuno iskonsko. Ono je deo fizičkog života za svaku životinju. (Činjenica, ne pojam – pojam je ljudski izum.) Neobična, sudbonosna stvar u vezi sa ljudskom životinjom jeste začaranost, ne raščaranost. Samo ljudska životinja začarava svet, zato što ne može da izađe na kraj sa egzistencijalnim ambisom. Barem onoliko koliko mi znamo. Kada druge životinje uspeju da nam saopšte takve fizičke činove, uzećemo paradigmu ponovo u razmatranje.

**O. S.:** Tvoja politička erudicija je neporeciva i stoga bih hteo da završimo naš razgovor jednim političkim pitanjem, naročito zato što insistiraš na tome da je tvoja knjiga *Da li književnost misli?* politička. Možeš li da komentarišeš argument po kojem odnos između mitografske imaginacije i njenog racionalno-analičkog nagnuća u svom jezgrou podrazumeva političku konfrontaciju? Kao što si rekao, »na koji god način da odlučimo o ovom pitanju, bilo privilegovanjem jedne strane ili njihovim preplitanjem na ovaj ili onaj način, uključeni smo u političku odluku koja se ne može staviti u zagradu ili prevazići. U specifičnom smislu ove knjige, [... pitanje »književnosti kao teorije za antimitsko doba« ...] ide do radikalnog značaja sámog političkog – do pitanja kako mi, [u vlastitom istorijskom trenutku] razumevamo, procenjujemo i sprovodimo odnos političkog prema *poietičkom*«. Da li si spreman da prihvatiš Ransijerovu sasvim jasnu sugestiju da izraz »politike

književnosti« podrazumeva da je književnost politična naprosto time što je književnost, a ne politika?

**S. G.:** Ovako, na prvi pogled, ne mogu da se ne složim sa Ransijerovim stavom naprosto zato što je moj argument u knjizi *Da li književnost misli?* taj da književnost ima svoj vlastiti epistemološki domen, govori vlastitim jezikom, misli vlastitim terminima, dela na vlastiti način. Dakle, ako su određena književna misao i određeno književno delanje politički, onda će politički modus njenog izražavanja nužno izrasti iz književnosti i pripadaće njoj, umesto što će izrasti iz, recimo, političke filozofije, ili joj pripadati. Za mene, to je prilično očigledno.

Ali mnogo složeniji i teži element u tvom pitanju, koji bi trebalo odrediti i ispitati, jeste kako je »mitografska imaginacija«, koja omogućava da institucija književnosti postoji, sadržana u onom političkom. A to vodi do srži čitavog mog dosadašnjeg rada, uprkos raznovrsnosti njegovih ispoljavanja: naime, pokušaja da se zajedno misle ono poetičko i ono političko. Ne mogu da ti dam jednostavnu definiciju – još uvek nisam smislio tačno kako da to artikulišem izvan mnogih specifičnih oprimeravanja. Ali, u vrlo, vrlo uopštenom smislu, za mene ono političko je u suštini domen koji se tiče toga kako se dolazi do odluke u spornom polju značenja, i obrnuto, ono poetičko je u suštini domen koji se odnosi na to kako se dolazi do toga da se stvaraju forme koje ranije nisu postojale, odnosno forme koje su čak bile nezamislive pre nego su stvorene.

U prvom slučaju, važno je imati na umu da je odluka u suštini bestemeljna. Ona nastaje u polju sámog konflikta. To jest, postoji element onog poetskog u njoj – ona je *stvorena*, kao forma koja može da potkopa sporni temelj ili ga usmeri drugačije, da usmeri tebe u njemu, i da započne proces svakovrsnih drugih putanja, konsekvenci, mogućnosti. U drugom slučaju, iako poetsko stvaranje suštinski znači formaciju bez presedana i bez nužne uzročnosti, ipak ono se dešava u ovsveskom polju značenja, čiji su fragmenti uvek uvučeni u dinamiku nove forme. Dakle, takođe i ovde, dešava se odluka,

iako ne nužno racionalna ili potpuno svesna, i to je odluka unutar terena totalnog sporenja, gde je sve bestemeljno i ništa se ne može stvarno predskazati. Ona je, na kraju krajeva, s one strane proračunavanja.

Postoji konstantna poetika u politici – ljudi su skloni da to zaboravljaju. Ali isto tako, nijedna poetika nije slobodna od sveta ljudskog društva, sveta konflikta i neizvesnosti, sveta moći, dakle, od političkog sveta.

*Beograd/Njujork, oktobar – decembar 2014.*

*Prevod s engleskog: Dušan Đorđević Mileusnić*