

ИНТЕРЕСИ ИЗА ПРИСТУПА СВЕТСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Ралфу Коену

Ако је Франко Морети тврда контрола, онда су Дидје Кост и Вај Чи Димок мека контрола, Дејвид Дамрош такође. Желела сам с њима да остварим сарадњу, а не да останем одређена позицијом аутсајдера, па је ово рад који сам излагала на једном скупу у Истанбулу, пред Дејвидом, у покушају да успоставимо дијалог, као што је то био случај и с Димок 2005. године. Чарлс Бернхајмер у свом одговору на извештај Америчког удружења за компаративну књижевност (ACLA) из 1997. године¹ наводи да „мултикултурни компаратизам креће из окриља дома, из поређења себе са самим собом”, односно из потраге за хибридним елементима истраживачевог идентитета и поређења различитих верзија прошлости, приступајући им као књижевном тексту (Bernheimer, 1994: 11).² Као што смо видели, Дидје Кост нас позива да се вратимо „обазривом мултикултурализму” какав налазимо у „класичној компаративној књижевности” у потрази за прихватљивим универзалијама. Димок пак препоручује кретање у оквирима између глобалног помног читања и књижевне антропологије. Казанова нам је свима отворила очи и саопштила нам да се књижевност рађа у Европи у осамнаестом веку. Франко Морети нам нуди енциклопедијско читање на даљину у тренутку кад смо суочени с глобалном експанзијом знања. Њихов је труд неспоран, али сви се они налазе у позицији двоструке обавезаности коју ствара поимање Европе као путоказа за научну објективност и „Европе” као националног контекста из којег потичу. (Када је реч о Димок и Спивак, ако ћемо спомињати „европско порекло”, не можемо заобићи ни статус „колонијалног субјекта”.) Напросто сам указала на ту двоструку обавезаност, те изразила осећај безнађа. Студенте упућујем на Велека, с периферије Европе, и на његов текст који се може применити и на друге контексте, додуше с истоветним класним ограничењима, као што су Азија и Африка покушале да примене Маркса. (Но, видите шта се тамо десило у одсуству грамшијевске допунске улоге естетичког образовања за подређене класе. Маова монструозна културна револуција била је један симулакрум Грамшијевог увида у епистемолошки рад.) Ево шта пише Велек:

Чини ми се да је једино исправно оно „хोलистичко” схватање, које уметничко дело види као једну уразноличену укујносћ, као склоп знакова који подразумева и захтева значења и вредносћи. Како релативистичко старинарство, иако и спољашњи формализам појресни су покушаји да се проучавање књижевности дехуманизује. Кришка се не може и не сме пронаћи из књижевнога зналства. (Велек, 1966: 188)

¹ Спивак мисли на извештај из 1993. године. (Прим. њрев.)

² Изводе и цитате из секундарне литературе превела В. Кромбхолц, осим у случајевима где је у списку литературе наведен већ доступан превод. (Прим. њрев.)

Увучен у академска превирања, Велек се противи ономе што нам нуди инструменте суб-верзије:³ критици „хуманизма” која га посматра као фалогоцентризам⁴ и фратроцентризам. Ту традицију наставља и Бернхајмер, мада је то једино што он преузима од Велека. Морамо га избавити из механизма образовне машине и присетити се да се он ту суочава с таласом национализма и патриотизма у двадесетом веку након два светска рата:

[Ернст Роберт] Курцијус њрејоручује, у сћвари, једну културну њолишћу силе – све служи снази нације дашћоћ човека.

Не намећем ја овде мисао да је рогољубље шћх зналаца рђаво или неисћравно или њак да нема њлеменише намере. Ја схваћам ѡраћанске дужностћи, нужностћ да се донесу одлуке, да се у борбама нашећ времена сћане на једну од сћрана. Добро ми је њознашћ Манхајмова социолошћја сазнања, њећово дело Идеолошћја и ушћошћја, и разумем да ѡровера мошћивације не осакаћује одрећено дело једноћ човека. (Велек, 1966: 185)

Велек ове вредности такође види као супротстављене, па се опредељује за „интерни формализам”, као што се Шилер опредељује за равнотежу. Нисам мушкарац, али се више не плашим инвалидације по том основу. Не само што сам жена – Де Манов Шилер је на то већ указао – већ сам уз то и стара жена (Спивак, 2009). Трудим се да не изгубим из вида да „доношење одлука” и „интерни формализам” производе двоструку обавезаност коју је немогуће разрешити, а која пак постоји не би ли омогућила доношење одлука у околностима у којима све функционише како треба; но, у околностима глобализације наш свет не функционише како треба. Неке од наведених приступа присвојиће доминантне класе за гето политичке коректности. Хајде да овај текст посматрамо као скицу за руку помирења испружену мом колеги и пријатељу Дејвиду Дамрошу.

Ово је практичан текст, будући да он прожима мој рад и мој живот. Посвећујем га Нимају Лохару, једином неписменом представнику руралне сиротиње с којом радим у Индији. На усменим наступима, певам један стих из народне песме коју ми је он отпевао у децембру 2008. године док сам обилазила тамошње школе. Нимај је неписмен, па пева, али га је срам да пева пред другима. То не можемо посматрати као „књижевност подређених”. У питању је песма коју је Нимај научио као део властитог културног конформизма. Он је интерпретира добро, али на очекиван начин. Стих који певам гласи: *Man kore uribar tore, bidhi dey na pakha*. Слободан превод би био: „Желим да летим, али ми судбина не даје крила.” Приближнији, дословнији превод би гласио: „Мој ум тежи летењу”, али – и онда стоји реч *bidhi*, која може да значи „закон”, „правда”, али и „судбина/Бог” – „*bidhi* не даје крила”. Певам и читам овај стих зато што он описује и интересе који обликују наше приступе области светске књижевности.

Кант је рекао да је појам света уопште једна регулативна идеја чисто спекулативног ума (2019: 457). Можемо да замислимо да свако искуствено биће, можда и

³ *Ab-use* (енгл.); Спивак под тиме подразумева присвајање дискриминаторских дискурса у сопствене сврхе, „одоздо” (*from below*). Ранко Мاستиловић у *Кришћици њосћколонизалноћ ума* нуди решење „зло-употреба”. (Прим. ѡрев.)

⁴ Деридин неологизам. (Прим. ѡрев.)

животиња, има поимање о постојању некаквог света. Ослањајући се на модел Валтера Бенјамина и његовог покушаја разумевања језика (1974), могла бих да срочим следећи пригодан наслов: „Свет уопште и светови искуствених бића”. Такви покушаји се свODE на један аналитички приступ који у нама ствара утисак да успевамо да избегнемо претпоставку о постојању света и сопства као подразумеваних основа емпиријских истраживања. То је потребно прецизније изразити, али изискује и темељнију припрему, па ћу ипак начинити следећи корак. Сетимо се да нас у оваквом приступу тај корак води уназад.

На овако нејасним основама, чијем учвршћивању наш приступ врло мало доприноси, енглеска реч *literature*, „књижевност”, још увек није од користи. Нису од користи ни њени пандани у романским језицима, чији корени јасно сежу до немачке речи *Literatur*, из историјских разлога којима се овде не можемо бавити. Сви преводи ове речи на друге језике тек су предмет истраживања, али још увек не могу да служе као истраживачки алати. Скрећем пажњу на то да упорно говорим „још увек не”. Полемика између Стивена Овенса и Реја Чауа, коју спомиње Дејвид Дамрош у својој књизи, не бави се тим „још увек не” (Damrosch, 2003: 19–20). Уместо тога, они своју дебату воде на линији „или/или”, па тако губе нит пре но што она постане учвршћена у сопственој неучвршћености.

Не само што европске речи за „књижевност” још увек нису од користи када се начине кораци уназад неопходни за ову врсту анализе, већ и тврдње „великих незападних” цивилизација – да су одувек имале речи које су могле да послуже, или су и служиле, истој или сличној сврси као „књижевност” у европском контексту, можда и бољој – постају мање корисне, у садашњем тренутку и садашњим околностима. У садашњим околностима људи попут Реја Чауа и Стивена Овенса и њихова актуелна полемика показују да они деле сличан скуп вредности. То је зато што супротне тежње из простора дијаспоре да се изборе за статус „књижевности” у тренутним околностима такође нису још увек од користи.

Уместо тога, покушајмо да замислимо простор испуњен нечим што није ни ум нити његово одсуство, а што се пак доима несводивим. То је, наравно, дословце, простор снова, најдословнијих од свих текстова, који помажу искуственим бићима да испуне празнине у свом поимању света. Да ли је уопште могуће замислити овај простор као нешто између онога што искуствена бића могу да створе и онога што им је потребно? Несводиво испуњавање овог простора одувек је било поприште борбе онога што називамо историјом и културом, из простог разлога што се чини да се у том простору рађају промене и да се оне заснивају на борби. Не постоји лов за опстанак, сакупљање за опстанак, узгајање за опстанак, економија за опстанак. Све њих одликује разлика коју је могуће изнова производити: несводива разлика између потребе и стварања. Тежећи да дођем до суштине, да проговорим дубоким гласом који ће одјекнути у прошлост, садашњост и будућност, на конференцији у Истанбулу тражила сам од присутних, који су били из турског и америчког окружења, да ове оквире замисле не само као нешто што се непрестано мења већ и као нешто што је могуће изнова понављати. Стога се не ради само о историји него и о сингуларности, у најужем смислу те речи коју нам нуди постспинозијанска мисао. У тој се тачки човек разликује од животиње, утолико што решење види у веровању.

Тај простор разлике који се протеже између граница онога што искуствено биће може да створи и онога што му је потребно, испуњава се веровањем, у симулакруму ума. У том простору граница између човека и животиње почиње да се брише. (То је простор где станује „креативност”, вишак – од капитала до уметности. Границе тог простора описује веровање, али ипак не може у потпуности да га затвори, те он увек остаје отворен за упливе (де-)трансцендентализације путем имагинације, било школоване или не.) То је религија. Радо бих да верујем, на основу оно мало знања о свету какав претпостављам, да су економија веровања и зачуђености (немам бољу реч за то) одлика коначне предикације једног дела искуственог бића: она може да се претвори, и то се и догодило, у једну игру натезања, у битку, битке, ратове. Она сама представља одраз онога што данас можемо назвати књижевношћу, ма шта то значило, користећи ту реч у нади да ће нас разумети. Та економија је одраз ароганције осамнаестог века у Француској, која је још већа од немачког оријентализма из истог периода. О томе ће бити више речи нешто касније.

Ако се књижевно разуме помоћу ове интуиције, онда се у опасци Шелдона Полока открива један опасан патос (Pollock, 2000: 594–595). Он, као и ја, сматра да интуитивно схватање књижевности проистиче из онога у шта бих хтела да верујем, на основу оно мало знања о свету какав претпостављам. То је због тога што претпоставка о постојању одређене верзије света по којој би се онај ко ту претпоставку чини разликовао од других искуствених бића постаје једно крајње лично питање, чак и онда када, као и увек, мора да обухвати све особе и сва бића. Први корак ка излазу из световности и разлике између стварања и потребе јесте стога и први инструмент хуманизма сваке врсте. Дискурси световности су по жанру аутобиографски, а по форми исповедни, чак и када су њихове тежње управо супротне (Derrida, 2008: 22).

Пре неколико година у Истанбулу сам говорила о блиставом *Оријентализму* Едварда Саида и указала на ону важну реченицу из његовог текста: „Велики део личног улагања у ову студију произлази из моје свести да сам ‘Оријенталац’, дете одрасло у двама британским колонијама” (Саид, 2008: 41). На основу тог аутобиографског признања, Саид читав животни век проводи конструишући и критикујући оквири у којима се дефинишу и преиспитују светске књижевности, ниједном не указавши на наратив о де-отоманизацији.

Позабавимо се сада Дејвидом Дамрошем. Он своју књигу започиње описом једног изванредног научног науца: „Текст који следи је по дефиницији есеј, похвала новим приликама, галерија поучних прича” (Damrosch, 2003: 36). Но, он на крају ипак прави заокрет ка нашој спознаји о инструменталности светске књижевности, о њеној улози у томе да нам обезбеди посебно место у простору искуствених бића: „Дао сам вам своје виђење светске књижевности, или бар његов репрезентативни пресек. [...] различити читаоци биће опседнути сасвим другим констелацијама текстова” (Damrosch, 2003: 281). Упорно наглашавам да је чак и овај образац, далеко испод Кантовог суровог света, још увек узводно од приче о инсистирању колонијализма (Гете) и капитализма (Маркс) на светској књижевности.

Оно на шта у досадашњем тексту указујем јесте чињеница да дефинисати светску књижевност значи припадати једном опису чије обресе назиремо, а то је

опис одређених интереса. Рад Паскал Казанове, а њу помињем овде као илустрацију, у сагласју је с духом осамнаестог века у Француској, који своју највећу снагу црпи из непоколебљиве незаинтересованости за неутралисање неучвршћених основа учвршћености, мада и ту постоје изузеци. Светска књижевност, а ту мислим на једно врло растегљиво значење тих речи, стога представља појаву која и даље измиче искуственом бићу, будући да поприма облик „задатка” у оваквом једном оквиру који је и сам по себи задатак. Држала сам пленарно предавање под насловом „Покоравање Византије” на конференцији у Печују, у Мађарској, у граду који себе описује као „град без граница” и који је, заједно с Истанбулом и једним градом у Руру, чијег имена нисам могла да се сетим док сам, не баш као Аурбах у Турској, писала у селу Раниграм у Бирбуму где је моје једино механичко помагало била она петролејка коју толико често спомињем у својим текстовима, требало да буде Европска престоница културе. Ерфурт, чини ми се. Дерида је често долазио у Печуј, па су домаћини указали на потребу да се тај догађај неутралише тако што ће се описати као „одлагање диферанције”. Ту се барем на неутралисање гледа као на задатак без конца, задатак да се учвршћени корени виде као чврсти. Говорити језиком који још увек није свуда непознат значи игнорисати трансценденталну дедукцију, не и де-трансцендентализовати је. Не постоји други начин да се приступи одређеној верзији Европе. Још је Лок овога био свестан (Кант, 2019: 231). Публици у Мађарској, као и публици у Истанбулу, у две културне престонице Сједињених Европских Држава, макар и на један дан или једну годину, рекла сам следеће: „Да ли је наша обавеза да одложимо диферанцију задатак или догађај? Да ли су Балкан и Европа одговарајућа алегорија за односе између Истока и Запада? Или су ове три културне престонице тек још једно разарање Византије?” Ако је посматрамо као задатак, ради се о учвршћивању учвршћености која следи из емпиризације одређених филозофских контингенција које су претвориле фигуру/логику у историју и дале нам „Европу”, „Сједињене Државе”, „свет”. Ову појаву већ дуже време називам „позитивним преступом”.⁵ Слушала сам Орхана Памука како у разговору с Андреасом Хујсенем у Њујорку каже да ће Турску улазак у Европу учинити толерантнијом. На Светском дану филозофије у организацији Унеска, чула сам како професорка Амината Дјау Сисе из Сенегала, након детаљног излагања о Русоу, изјављује да игнорисањем осамнаестог века у Француској негирамо и родну слободу коју је муслиманкама донело такво европско савезништво. Разумем овакве ставове; чак се и слажем с њима. Рођена сам пре него што је Индија прогласила независност, а моја последња посета Индији била је непосредно након терористичких напада у Мумбају у новембру 2008. Пре готово тридесет година, у есеју „Могу ли подређени да говоре?”, оштро сам критиковала хиндусе и хвалила Британце и њихове добре правне и судске реформе које се тичу родних питања. Међутим, питање светске књижевности – оно што није ни ум ни његово одсуство, а још увек се чини несводивим – управо се огледа у томе да се упорно нуди допуна учвршћености неопходној за агентивну примену одређеног модела. Да допуним: оно

⁵ *Enabling violation* (енгл.). Превод дат према решењу које нуди Ранко Мاستиловић у: Spivak, G. Č. (2003). *Kritika postkolonijalnog uma*. (R. Mastilović, prev.). Beograd: Beogradski krug, 163 (napomena 131). (Прим. прев.)

што испуњава празнину и што додаје нечему. „Књижевност” (оно што није ни ум ни његово одсуство, а још увек се чини несводивим) – неумољив задатак пред искуственим бићем. Корак уназад.

Лука Скарантино, италијански филозоф претијевске школе, покушао је да приступи проблему културних разлика полазећи од питања како су различите културне традиције историзовале трансценденцију (Scarantino, 2009: 299–307). То је амбициозан и вредан подухват у трагању за стратегијама учвршћивања онога што се не да учврстити, иако се и даље креће у оквирима који чврсто дефинишу позицију човека у пуко име историје. Такав приступ мора да се ослони на разлике између култура, и саме удаљене од спекулација с почетка овог текста, где би Европа заузела позицију „толерантног” медијатора. Сродно томе је ослањање на разлику између националних књижевности и „светске” или „компаративне” књижевности, такође удаљене од спекулација с почетка овог текста, од којих питање „Шта је светска књижевност?” мора да пође. Заправо, и Дејвид Дамрош и Целал Кадир сваки на свој начин постављају питање „Шта је свет светске књижевности?” и могли би да се носе с преиспитивањем претпоставке да постоје нације, нације засноване на језику, а стога и на књижевности. На једном крају имамо, наравно, обазриву критику ових претпоставки коју износи Хана Арент, на основу европског искуства након Другог светског рата (Arendt, 1976: 267–302). Но, изнад свега имамо Африку. Питање Африке најалост разобличава заблуде на којима почива наше промишљање ако желимо да га уобличио у дефиницију, па чак и у опис; не и ако о њему промишљамо као о интересима, *l'enjeu*. Када се историја колонијализма у Африци размотри емпиријски, откривамо контингенције наших претпоставки о нацијама. Као некоме ко се не бави овим питањима, књига *African Perspectives on Colonialism* (1987) коју је написао А. Аду Боахен и која садржи обиље картографског садржаја и упорног текста била ми је од огромне користи.

Ма како се разликовали по аналитичком приступу, и Франко Морети и Дејвид Дамрош доводе у везу Гетеа и Маркса, цитирајући их у својим промишљањима о светској књижевности. Указала бих на једну разлику између њих. Упркос томе што га одређују оквири колонијализма и капитализма, што Дамрош бравурозно коментарише, Гете, рекла бих, успева да замисли апоријску природу светске књижевности. Маркс не. За Гетеа, категорија „светске књижевности” обитава у оквирима онога што „тек долази”. Не и за Маркса. „Национална књижевност данас не значи богзна шта; сада је дошло доба светске књижевности и свако мора да учини све од себе да то раздобије убрза” (Екерман, 2006: 236, мој курзив)⁶ (*Nationalliteratur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muss jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen*), каже Гете, тоном неизвесности. „Из многих националних и локалних књижевности ствара се свјетска књижевност” (Маркс, Енгелс, 1977: 12) (*aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur*), каже Маркс, без имало двојбе. Оно што имагинација може да докучи, научни социјализам не може.

Дозволите ми да се сада кратко позабавим Марксовим проблемом.

⁶ У преводу на српски изгубљена је управо нијанса на коју упућује Спивак. Гете не објављује да је доба светске књижевности „дошло” већ да тек стиже. (Прим. прев.)

Грамши се нада следећем:

Начин постојања новој интелектуалца не може се више састојати у елоквенцији, [...] неће у активном учешћу у практичном животу, [...] [као човека који је ипак] намоћан у односу на аистрактиан математички дух; од технике-рада он долази до технике-науке и до историјско-хуманистичке концепције, без које човек остаје „стручњак“, а не постоје „руководилац“ (стручњак + поличар). (Грамши, 2018: 18)

Марксова грешка се огледа у томе што је сматрао да ће лични интерес радника опаста уколико се открије тајна друштвене продуктивности. Неки су сматрали да решење лежи у етичком образовању. Грамшијева генијалност јесте у томе што је схватио да је суштина у деконструкцији Маркса убацивањем полуге у тачкове Треће тезе и епистемологизацијом његовог подухвата: у томе да се инструментализује нови интелектуалац не би ли се створио „револуционарни“ субјект у виду подређеног интелектуалца пролетера, који је до тог тренутка без изузетка био утопљен у плими вангардизма након револуције. Незаинтересована епистема може да дозволи и поднесе прекиде у етичком. Хуманизам, поручује Грамши, треба изучавати у духу какав одликује дубоко изучавање језика и књижевног текста за које сматрамо да тренирају етички рефлекс. Захваљујући свом хуманистичком образовању, Фуко (2010) је могао, следећи Ничеа, да напише како је слобода нуспроизвод покорављања, истичући тако наше уверење (које Маркс не узима у обзир) да стање ослобођености не води нужно право у слободу делатности, или, да преформулишемо ту мисао, води тек слободи да се захтевају сопствена права; да бисмо одговорност посматрали као слободу, потребно је управо оно посве хуманистичко образовање које нас учи побуни против ње. И заиста је тако, не постоји слобода осим у облику ослобођења, слобода дефинисана покорављањем. Права су везана за прилике.⁷ Слобода да се има одговорност налази се у позицији двоструке обавезаности у односу на естетичко образовање. Она је с етичком перспективом повезана у једну структуру без структуре.⁸

Приметићете да се Грамшијево упозорење може широко применити у контексту данашњице, док је Марксов апстрактни просек (или квантификација) у потпуности прешао у сферу политичког. Већ сам раније изнела тезу да машински обрадиви подаци данас представљају најпожељнији облик вредности (Spivak, 2008: 253–254). Харт и Негри су испунили ову форму могућношћу световне дебате и акције која испуњава мисаони простор где ум обитава заједно с нечим што није сасвим супротно уму. У „Уводу“⁹ указујем на потешкоће које то подразумева. Грамшијеве речи – да чиста математичка интуиција није довољна – носе упозорење о опасности од гледања на учвршћену неучвршћеност као на чврсте основе на којима би почивало научно изучавање светске књижевности. А ипак, синтагма „хуманистичка

⁷ О овоме пишем у *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality* (1992, Cape Town: University of Cape Town Press); ново, препађено издање је у штампи (Kolkata: Seagull Books).

⁸ О овоме детаљно пишем у другом поглављу у *Other Asias* (2008, Oxford: Blackwell).

⁹ Када се позива на „Увод“ и касније на пето поглавље „Култура: контексти феминизма“, Спивак мисли на своју књигу *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (2012, Cambridge: Harvard University Press) из које је и ово поглавље. (Прим. прев.)

историја” није у потпуности прихватљива, упркос томе што се у њој огледа двострука обавезаност, махом непрепозната, у којој се налазе сви критичари које сам овде поменула. (Естетичко образовање може вас изместити у позицију капетана Ахаба или Сенанајака.) Грамши није био филозоф, бар не за свог кратког живота, а у околностима које му је судбина доделила био је у стању да у потпуности начини корак уназад. Но, несумњиво је знао да основе наизглед учвршћене наслеђем велике европске револуције морају бити уздрмане. (То што овде поредимо латинитет са санскритским образовањем одраз је тога што смо на тренутак заборавили да гледамо у белешке, али и немогућност или одбијање да се један доминантни став смести у оквиру климаве, недовршене структуре нечијег укупног живота [Pollock, 2006: 571–572].) Грамшијева *Писма из зашвора* морамо читати не губећи из вида то да он у њима пише стенографски. Уз овакву свест о условима настанка Грамшијевих текстова после 1926. године, већ дуже време покушавам да синтагму „хуманистичка историја” проширим изван оквира које сама себи намеће, не би ли у том облику послужила као луча која обасјава простор у коме се, да цитирам своје пријатеље из Мађарске, диферанција одлаже унедоглед, а „светска књижевност” губи своју локалну конкретност. У „Уводу” се детаљно бавим Грамшијевим „технонаучним” знањем, које је „супериорно у односу на математичку апстракцију”. Већ сам тамо указала на Грамшијеву имплицитну спознају да је Марксово хуманистичко образовање основа за схватање слободне социјалности која ствара двоструку обавезаност у средишту јединствено марксистичког значења појма друштва. Оно следи из „двородног карактера” рада – он се као апстрахована вредност може размењивати, конзумирати, те може производити још (вишка) вредности, а уједно је извор личне употребне вредности утолико што производи предмет који се конзумира и уништава. То је „стожер” (*Springpunkt*) око којег се окреће схватање политичке економије и налази се у последичној хомеопатији, у двојакој природи рада који је и лек и отров (*pharmakon*), те његовој квантификацији (апстрактни просек код Маркса) заснованој на том схватању. Већ сам указала на то да се Маркс није бавио теоријским одликама конзумента те хомеопатске супстанце. Зашто би агенс „друштвеног”, одреднице којом се упућује на агентивну ослобођеност интенције од стега капитализма, посветио такву своју ослобођену интенцију изградњи праведнијег друштва, где појам „друштвеног” Маркс и марксисти схватају у општем хуманистичком смислу? Порив да се изгради праведно друштво на начин који ће у исти мах бити обликован хуманистичким назорима и естетичким образовањем смештен је у двозначности појма „друштвеног” – с једне стране стоји неумољиво самородан придев *gesellschaftlich* или *vergesellschaftet*, у значењу везе засноване на раду схваћеном као *pharmakon*, а с друге неопипљива именица. Овај порив нескривено обитава у том „књижевном” простору – простору између потребе и способности стварања. Нема дилеме, једини заједнички именитељ у овој ситуацији двоструке обавезаности, оно што је њен извор, јесте тај простор. Марксова се генијалност огледа у томе што је увидео да је то уједно и простор где настаје капитал. Ту на сцену ступа Грамши. Он тежи да повеже пролетерског и подређеног интелектуалца као становнике овог заједничког простора.

У „Уводу” износим аргумент да Грамши исправно закључује како се ради о подухвату епистемолошке природе. Морамо се позабавити прекидом у етичком. То не може бити део плана од самог почетка. То је закључак који моја аргументација овде потцртава.

У одговору на изванредну презентацију проф. Казанове, упутила сам на још две идеје из Грамшијевих текстова. Једна је идеја о „органичком интелектуалцу”, интелектуалцу усклађеном с одређеним видом производње вредности. Ако глобализацију посматрамо као реструктурирање чији је циљ да се успостави исти систем размене, тај аргумент све нас обухвата. Споменула сам и Грамшијево чврсто убеђење да су историјске и компаративне граматике увек поприме борбе – приказ онога што побеђује – и тиме желела да нагостим да се Грамшијев „језик” лако може читати као „књижевност”, да даље разрадим те аналогije. Тај одломак вреди поново прочитати (Gramsci, 2000: 355).

Увек је узбудљиво стати на победничку страну. Присутне у Истанбулу подсетила сам да за студенте књижевности у Турској у томе постоји нарочит патос, јер је османлијска носталгија ретериторијализована у виду европског тријумфализма, који се пак редефинише као трезвеност и одговорност какве подразумева учешће у успостављању светског стандарда по узору на Француску и Немачку из осамнаестог и деветнаестог века, те на САД из двадесет првог.

Дамрошева књига обилује увидима који препознају двоструку обавезаност својствену таквим подухватима, и то не само њима, већ и ономе што простор разлике између стварања и читања можда може да нам понуди као искуственим бићима – а то је могућност појаве једног вида хуманизма, који остаје вечито у најави – онако како Гете преисписује Маркса *avant la lettre*, пре самог Маркса. Како није тајна да у том простору настаје и капитал, однос између очитог национализма капитала и богатства језика у свету може бити комплементарност, а не квантификација – гриничко средње време, одустанак од помног читања, и слично. Дамрош Сједињене Државе описује на следећи начин: „[...] некада провинција, сада метропола” (Damrosch, 2003: 27–28). Између „провинције” и „метрополе” простире се Грамшијев простор борбе, који Дамрош готово и не брише. Ходам уз њега не бих ли га повукла назад у тај простор.

Дамрош је рад да га тамо повуку, ако добро разумем његову књигу *What Is World Literature?*. Он ту износи став да постоје разни разлози зашто бисмо неке текстове могли окарактерисати као „светску књижевност”, а један од њих је извесно архетипско заједништво својствено човечанству. Сви приповедамо исте приче. Међутим, тврди Дамрош, да бисмо научили да то препознамо, морамо научити историју и језике. Не само „технику као науку” већ и „хуманистичку концепцију историје”. То је добра идеја водиља која упућује на једнаке шансе за све у селективној прошлости када се садашњост гради на лажним обећањима. Наравно, оно на шта желим да укажем (а то чини и Грамши) јесте да је у томе изостављен простор у којем се стварају подређени идентитети, оно што се мора неутралисати да би друштво као ентитет функционисало.

За мене, најважнији разлог зашто треба ходати уз Дејвида Дамроша јесте његов позив за колективитетом. За мене, дакле, „филозофско-књижевно”, естетичка

компонента естетичког образовања, представља средство којим се омогућава колективитетима који упорно теже да се појаве да то и учине. Наши интереси нису идентични, али се ипак надам да можемо ходати заједно. Дамрош пише следеће: „Није нимало јасно који је следећи корак уколико желимо да фокус проширимо тако да не обухвата само један или два историјска периода или националне традиције: ко заиста може имати довољно знања да то учини ваљано?” (Damrosch, 2003: 284).

Чини се да је Рабиндранат Тагор успео да се пробије у редове светске књижевности. Када је пре једног века позван да говори о компаративној књижевности, уместо те синтагме користио је синтагму „светска књижевност” – *bishsho shahitto* – зато што буквалан превод синтагме „компаративна књижевност” на бенгалском звучи бесмислено (Tagore, 1961: 762–781). Волела бих да имам времена да то повежем с полемиком између Овенса и Чау. Овако ћу само рећи да у том есеју Тагор, кога иначе није занимала левичарска политика, нуди две метафоре, раднике у штрајку и *bajey khoroch*, што дословце значи лош трошак – у свакодневном говору дакле расипање новца, код Тагора расипање ресурса. Том се темом бавим у једном подужем есеју на бенгалском, али на енглеском би се суштина те анализе изгубила. Његову метафору сада додајуем вама и износим идеју да Тагор можда указује на могућност заокрета у употреби тог простора различитости, од „друштвеног” као једне корисне квантификације ка „друштвеном” у значењу људске добробити, тамо где је Марксов наум пропао, смештајући „светску књижевност” у још неостварену садашњост. Но, ту се ради о једном другачијем промету, јер не говоримо о правилној употреби друштвене продуктивности капитала. Тагор предлаже – смем ли то уопште рећи – својеврстан потлач којим би се испунио тај простор. Редефинисање тог потлача један је од начина да опишемо интересе у истраживањима светске књижевности. Други је да се трагедија поново открије као жанр од значаја. А не тврдити, судбина нам је дала крила, па зато летимо. Пајтоновци су нам својевремено дали верзију *Gogoа* у којој Годо стиже аутобусом. Хајде да откријемо како богатство глобалне књижевности може да научи да каже *bidhi dayna pakha*.

Често имам обичај да се на крају окренем промишљањима о роду, зато што је репродуктивна хетеронормативност светско питање којим се одувек учвршћивао простор између стварања и потребе. Дете као вишак оцу обезбеђује бесмртност чији је чувар мајка. И овде нам може бити од помоћи да промислимо редифинисања која замишљамо, женски рад, чак и у данашње време и у данашњим околностима.¹⁰ Нема сумње, једна од слабости светске књижевности као дисциплине јесте то што се не бави често питањима рода.

Род је наш први инструмент апстракције.

Вратимо се на радну дефиницију културе понуђену у петом поглављу, „Култура: контексти феминизма”: култура је скуп претежно несвесних претпоставки, у које оквирно верује оквирно одређена група људи, а те претпоставке мапирају односе између светог и профаног, али и односе између полова. У овом поглављу,

¹⁰ Као репрезентативна илустрација могао би да послужи следећи чланак: Sigle-Rushton, W. & Waldfogel, J. (2007). “Motherhood and Women’s Earnings in Anglo-American, Continental European, and Nordic Countries”. *Feminist Economics*, 13, 2, 55–91.

као и у „Уводу”, покушала сам да објасним како апстракција рода успоставља и одржава „културу”. Служећи се тим објашњењем, анализирао сам некарактеристично издвајање фемининог које Пол де Ман запажа у Шилеровим промишљањима о естетском. Покушала сам то да преточим у алегорију о нашем задатку да читамо и припремимо имагинацију за епистемолошку праксу. Изнела сам став да се то можда може остварити као стање које „тек долази”, ако покушамо, изнова и изнова, да преокренемо и изместимо ову прастару бинарну поделу, све док „жена” не постане позиција без идентитета. Не могу овде поновити читаву тамошњу аргументацију. Надам се да се сећате тих аргумената и да, у чину активистичког читања, долазите до закључка да се тако и Грамшијева стенографска фраза „хуманистичка историја” може проширити у контексту данашњице, те да се на овај начин морамо инструментализовати као нови интелектуалци у нади да ће се достићи један бољи свет, у апоријским оквирима онога што „тек долази”. У својој претходној књизи објављујем једну смрт, а овде објављујем безнађе – не можемо остварити светску књижевност каквој се морамо надати, зато што живот и наду исувише лако присваја табор чистог ума. Поновићу стога, саботирање Шилера поприма историјски родно одређен облик. Изненадићете се кад вам кажем колико често морам да се присетим те чињенице у тренуцима када љуте територијалне битке унутар поља хуманистике потресају моју свакодневицу.

Било би пригодно да сам шетњу с Дејвидом Дамрошем завршила цитатом из Деридиних *Одметничких држава* који наводим у „Уводу”. Али сада када „Версо” хоће књигу под насловом *Прошв свейске књижевности: о непреводивости у компаративној књижевности*, те речи присваја издавачка индустрија, а то је машинерија која наравно присваја и речи које овде исписујем. Но, ипак ћу цитирати Дерида: „Остаје да сазнамо, како бисмо спасли част ума, како *иревести*. На пример реч *'raisonable'*, *'разумно'*. И како спасити, с оне стране његовог латинства, не само на једном језику, крхку разлику између *рационалној* и *разумној*” (Дерида, 2007: 181). Пренесимо тај задатак и на синониме речи *свей*, на крхку разлику између *свейа* и *универзума*, тако да се протеже изван индоевропских оквира, и поновимо, из средишта тог бескрајног напора, никако другачије: *man korey uribar torey bidhi deyna pakha*. Узалуд се надам.

ИЗВОРИ:

- Adu Boahen, A. (1987). *African Perspectives on Colonialism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Benjamin, V. (1974). *Eseji*. (M. Tabaković, prev.). Beograd: Nolit.
- Bernheimer, C. (1994). “Introduction”. *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Velek, R. (1966). *Kritički pojmovi*. (A. I. Spasić, S. Đorđević, prev.). Beograd: Vuk Karadžić.
- Gramsci, A. (2000). *The Gramsci Reader: Selected Writings, 1916–1935*. (D. Forgasc, ed.). New York: New York University Press.
- Gramši, A. (2018). *Intelektualci, kultura, hegemonija*. (N. Popović, prev.). Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Damrosch, D. (2003). *What Is World Literature?*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Derida, Ž. (2007). *Odmetničke države: (dva ogleđa o umu)*. (I. Milenković, prev.). Beograd: Beogradski krug – Centar za medije i komunikacije.

- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Ekerman, J. P. (2006). *Razgovori sa Geteom u poslednjim godinama njegovog života*. (S. Vinaver, V. Stojić, prev.). Beograd: Dereta.
- Kant, I. (2019). *Kritika čistoga uma*. (N. Popović, prev.). Beograd: Dereta.
- Marks, K., Engels, F. (1977). *Manifest Komunističke partije*. (M. Pijade, prev.). Beograd: Prosveta – BIGZ.
- Pollock, S. (2000). "Cosmopolitan and Vernacular in History". *Public Culture*, 12, 594–595.
- Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- Said, E. V. (2008). *Orijentalizam*. (D. Gojković, prev.). Beograd: Biblioteka HH vek – Knjižara Krug.
- Scarantino, L. (2009). "Violence and Cultural Dialogue: Generosity as an Epistemic Feature". *Diinya Felsefe Giinii Bildirileri: Papers of the 2007 World Philosophy Day*. Ankara: Tiirkiye Felsefe Kurumu, 299–307.
- Spivak, G. C. (1992). *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality*. Cape Town: Cape Town University Press.
- Spivak, G. C. (2008). *Other Asias*. Oxford: Blackwell.
- Спивак, Г. Ч. Необјављено предавање на Голдсмитс Колеџу, Универзитет у Лондону, 11. мај 2009.
- Tagore, R. (1961). *Rabindra Racanabali*, 6. vol. Kolkata: Paschim Banga Sarkar.
- Fuko, M. (2010). „Niče, geneologija, istorija”. *Spisi i razgovori*. (I. Milenković, prev.). Beograd: Fedon.

(С енїлескої црвела Викїорија Кромбхолц)