

INTERESI IZA PRISTUPA SVETSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Ralfu Koenu

Ako je Franko Moreti tvrda kontrola, onda su Didje Kost i Vaj Či Dimok meka kontrola, Dejvid Damroš takođe. Želela sam s njima da ostvarim saradnju, a ne da ostanem određena pozicijom autsajdera, pa je ovo rad koji sam izlagala na jednom skupu u Istanbulu, pred Dejvidom, u pokušaju da uspostavimo dijalog, kao što je to bio slučaj i s Dimok 2005. godine. Čarls Bernhajmer u svom odgovoru na izveštaj Američkog udruženja za komparativnu književnost (ACLA) iz 1997. godine¹ navodi da „multikulturalizam kreće iz okrilja doma, iz poređenja sebe sa samim sobom”, odnosno iz potrage za hibridnim elementima istraživačevog identiteta i poređenja različitih verzija prošlosti, pristupajući im kao književnom tekstu (Bernheimer, 1994: 11).² Kao što smo videli, Didje Kost nas poziva da se vratimo „obazrivom multikulturalizmu” kakav nalazimo u „klasičnoj komparativnoj književnosti” u potrazi za prihvatljivim univerzalijama. Dimok pak preporučuje kretanje u okvirima između globalnog pomnog čitanja i književne antropologije. Kazanova nam je svima otvorila oči i saopštila nam da se književnost rađa u Evropi u osamnaestom veku. Franko Moreti nam nudi enciklopedijsko čitanje na daljinu u trenutku kad smo suočeni s globalnom ekspanzijom znanja. Njihov je trud nesporan, ali svi se oni nalaze u poziciji dvostruke obavezanosti koju stvara poimanje Evrope kao putokaza za naučnu objektivnost i „Evrope” kao nacionalnog konteksta iz kojeg potiču. (Kada je reč o Dimok i Spivak, ako ćemo spominjati „evropsko poreklo”, ne možemo zaobići ni status „kolonijalnog subjekta.”) Naprosto sam ukazala na tu dvostruku obavezanost, te izrazila osećaj beznađa. Studente upućujem na Veleka, s periferije Evrope, i na njegov tekst koji se može primeniti i na druge kontekste, doduše s istovetnim klasnim ograničenjima, kao što su Azija i Afrika pokušale da primene Marksa. (No, vidite šta se tamo desilo u odsustvu gramšijevske dopunske uloge estetičkog obrazovanja za podređene klase. Maova monstruoza kulturna revolucija bila je jedan simulakrum Gramšijevog uvida u epistemološki rad.) Evo šta piše Velek:

Čini mi se da je jedino ispravno ono „holističko” shvatanje, koje umetničko delo vidi kao jednu uraznoličenu ukupnost, kao sklop znakova koji podrazumeva i zahteva značenja i vrednosti. Kako relativističko starinarstvo, tako i spoljašnji formalizam pogrešni su pokušaji da se proučavanje književnosti dehumanizuje. Kritika se ne može i ne sme prognati iz književnoga znanstva. (Velek, 1966: 188)

¹ Spivak misli na izveštaj iz 1993. godine. (Prim. prev.)

² Izvode i citate iz sekundarne literature prevela V. Krombholc, osim u slučajevima gde je u spisku literature naveden već dostupan prevod. (Prim. prev.)

Uvučen u akademska previranja, Velek se protivi onome što nam nudi instrumente sub-verzije:³ kritici „humanizma” koja ga posmatra kao falogocentrizam⁴ i fratrocen-trizam. Tu tradiciju nastavlja i Bernhajmer, mada je to jedino što on preuzima od Veleka. Moramo ga izbaviti iz mehanizma obrazovne mašine i prisetiti se da se on tu suočava s talasom nacionalizma i patriotizma u dvadesetom veku nakon dva svetska rata:

[Ernst Robert] Kurcijus preporučuje, u stvari, jednu kulturnu politiku sile – sve služi snazi nacije datog čoveka.

Ne namećem ja ovde misao da je rodoljublje tih znalaca rđavo ili neispravno ili pak da nema plemenite namere. Ja shvatam građanske dužnosti, nužnost da se donesu odluke, da se u borbama našeg vremena stane na jednu od strana. Dobro mi je poznata Manhajmova sociologija saznanja, njegovo delo Ideologija i utopija, i razumem da proveru motivacije ne osakaćuje određeno delo jednog čoveka. (Velek, 1966: 185)

Velek ove vrednosti takođe vidi kao suprotstavljene, pa se opredeljuje za „interni formalizam”, kao što se Šiler opredeljuje za ravnotežu. Nisam muškarac, ali se više ne plašim invalidacije po tom osnovu. Ne samo što sam žena – De Manov Šiler je na to već ukazao – već sam uz to i stara žena (Spivak, 2009). Trudim se da ne izgubim iz vida da „donošenje odluka” i „interni formalizam” proizvode dvostruku obavezanost koju je nemoguće razrešiti, a koja pak postoji ne bi li omogućila donošenje odluka u okolnostima u kojima sve funkcioniše kako treba; no, u okolnostima globalizacije naš svet ne funkcioniše kako treba. Neke od navedenih pristupa prisvojiće dominantne klase za geto političke korektnosti. Hajde da ovaj tekst posmatramo kao skicu za ruku pomirenja ispruženu mom kolegi i prijatelju Dejvidu Damrošu.

Ovo je praktičan tekst, budući da on prožima moj rad i moj život. Posvećujem ga Nimaju Loharu, jedinom nepismenom predstavniku ruralne sirotinje s kojom radim u Indiji. Na usmenim nastupima, pevam jedan stih iz narodne pesme koju mi je on otpevao u decembru 2008. godine dok sam obilazila tamošnje škole. Nimaj je nepismen, pa peva, ali ga je sram da peva pred drugima. To ne možemo posmatrati kao „književnost podređenih”. U pitanju je pesma koju je Nimaj naučio kao deo vlastitog kulturnog konformizma. On je interpretira dobro, ali na očekivan način. Stih koji pevam glasi: *Man kore uribar torey, bidhi dey na pakha*. Slobodan prevod bi bio: „Želim da letim, ali mi sudbina ne daje krila.” Približniji, doslovniji prevod bi glasio: „Moj um teži letenju”, ali – i onda stoji reč *bidhi*, koja može da znači „zakon”, „pravda”, ali i „sudbina/Bog” – „*bidhi* ne daje krila”. Pevam i čitam ovaj stih zato što on opisuje i interese koji oblikuju naše pristupe oblasti svetske književnosti.

Kant je rekao da je pojam sveta uopšte jedna regulativna ideja čisto spekulativnog uma (2019: 457). Možemo da zamislimo da svako iskustveno biće, možda i životinja, ima

³ *Ab-use* (engl.); Spivak pod time podrazumeva prisvajanje diskriminatorских diskursa u sopstvene svrhe, „odozdo” (*from below*). Ranko Mastilović u *Kritici postkolonijalnog uma* nudi rešenje „zlo-upotreba”. (*Prim. prev.*)

⁴ Deridin neologizam. (*Prim. prev.*)

poimanje o postojanju nekakvog sveta. Oslanjajući se na model Valtera Benjamina i njegovog pokušaja razumevanja jezika (1974), mogla bih da sročim sledeći prigodan naslov: „Svet uopšte i svetovi iskustvenih bića”. Takvi pokušaji se svode na jedan analitički pristup koji u nama stvara utisak da uspevamo da izbegnemo pretpostavku o postojanju sveta i sopstva kao podrazumevanih osnova empirijskih istraživanja. To je potrebno preciznije izraziti, ali iziskuje i temeljniju pripremu, pa ću ipak načiniti sledeći korak. Setimo se da nas u ovakvom pristupu taj korak vodi unazad.

Na ovako nejasnim osnovama, čijem učvršćivanju naš pristup vrlo malo doprinosi, engleska reč *literature*, „književnost”, još uvek nije od koristi. Nisu od koristi ni njeni pandani u romanskim jezicima, čiji koreni jasno sežu do nemačke reči *Literatur*, iz istorijskih razloga kojima se ovde ne možemo baviti. Svi prevodi ove reči na druge jezike tek su predmet istraživanja, ali još uvek ne mogu da služe kao istraživački alati. Skrećem pažnju na to da uporno govorim „još uvek ne”. Polemika između Stivena Ovensa i Reja Čaua, koju spominje Dejvid Damroš u svojoj knjizi, ne bavi se tim „još uvek ne” (Damrosch, 2003: 19–20). Umesto toga, oni svoju debatu vode na liniji „ili/ili”, pa tako gube nit pre no što ona postane učvršćena u sopstvenoj neučvršćenosti.

Ne samo što evropske reči za „književnost” još uvek nisu od koristi kada se načine koraci unazad neophodni za ovu vrstu analize, već i tvrdnje „velikih nezapadnih” civilizacija – da su oduvek imale reči koje su mogle da posluže, ili su i služile, istoj ili sličnoj svrsi kao „književnost” u evropskom kontekstu, možda i boljoj – postaju manje korisne, u sadašnjem trenutku i sadašnjim okolnostima. U sadašnjim okolnostima ljudi poput Reja Čaua i Stivena Ovensa i njihova aktuelna polemika pokazuju da oni dele sličan skup vrednosti. To je zato što suprotne težnje iz prostora dijaspore da se izbere za status „književnosti” u trenutnim okolnostima takođe nisu još uvek od koristi.

Umesto toga, pokušajmo da zamislimo prostor ispunjen nečim što nije ni um niti njegovo odsustvo, a što se pak doima nesvodivim. To je, naravno, doslovce, prostor snova, najdoslovnijih od svih tekstova, koji pomažu iskustvenim bićima da ispune praznine u svom poimanju sveta. Da li je uopšte moguće zamisliti ovaj prostor kao nešto između onoga što iskustvena bića mogu da stvore i onoga što im je potrebno? Nesvodivo ispunjavanje ovog prostora oduvek je bilo poprište borbe onoga što nazivamo istorijom i kulturom, iz prostog razloga što se čini da se u tom prostoru rađaju promene i da se one zasnivaju na borbi. Ne postoji lov za opstanak, sakupljanje za opstanak, uzgajanje za opstanak, ekonomija za opstanak. Sve njih odlikuje razlika koju je moguće iznova proizvoditi: nesvodiva razlika između potrebe i stvaranja. Težeći da dođem do suštine, da progovorim dubokim glasom koji će odjeknuti u prošlost, sadašnjost i budućnost, na konferenciji u Istanbulu tražila sam od prisutnih, koji su bili iz turskog i američkog okruženja, da ove okvire zamisle ne samo kao nešto što se neprestano menja već i kao nešto što je moguće iznova ponavljati. Stoga se ne radi samo o istoriji nego i o singularnosti, u najužem smislu te reči koju nam nudi postspinozijanska misao. U toj se tački čovek razlikuje od životinje, utoliko što rešenje vidi u verovanju. Taj prostor razlike koji

se proteže između granica onoga što iskustveno biće može da stvori i onoga što mu je potrebno, ispunjava se verovanjem, u simulakrumu uma. U tom prostoru granica između čoveka i životinje počinje da se briše. (To je prostor gde stanuje „kreativnost”, višak – od kapitala do umetnosti. Granice tog prostora opisuje verovanje, ali ipak ne može u potpunosti da ga zatvori, te on uvek ostaje otvoren za uplive (de-)transcendentalizacije putem imaginacije, bilo školovane ili ne.) To je religija. Rado bih da verujem, na osnovu ono malo znanja o svetu kakav pretpostavljam, da su ekonomija verovanja i začuđenosti (nemam bolju reč za to) odlika konačne predikacije jednog dela iskustvenog bića: ona može da se pretvori, i to se i dogodilo, u jednu igru natezanja, u bitku, bitke, ratove. Ona sama predstavlja odraz onoga što danas možemo nazvati književnošću, ma šta to značilo, koristeći tu reč u nadi da će nas razumeti. Ta ekonomija je odraz arogancije osamnaestog veka u Francuskoj, koja je još veća od nemačkog orijentalizma iz istog perioda. O tome će biti više reči nešto kasnije.

Ako se književno razume pomoću ove intuicije, onda se u opasci Šeldona Poloka otkriva jedan opasan patos (Pollock, 2000: 594–595). On, kao i ja, smatra da intuitivno shvaćanje književnosti proističe iz onoga u šta bih htela da verujem, na osnovu ono malo znanja o svetu kakav pretpostavljam. To je zbog toga što pretpostavka o postojanju određene verzije sveta po kojoj bi se onaj ko tu pretpostavku čini razlikovao od drugih iskustvenih bića postaje jedno krajnje lično pitanje, čak i onda kada, kao i uvek, mora da obuhvati sve osobe i sva bića. Prvi korak ka izlazu iz svetovnosti i razlike između stvaranja i potrebe jeste stoga i prvi instrument humanizma svake vrste. Diskursi svetovnosti su po žanru autobiografski, a po formi ispovedni, čak i kada su njihove težnje upravo suprotne (Derrida, 2008: 22).

Pre nekoliko godina u Istanbulu sam govorila o blistavom *Orijentalizmu* Edvarda Saida i ukazala na onu važnu rečenicu iz njegovog teksta: „Veliki deo ličnog ulaganja u ovu studiju proizlazi iz moje svesti da sam 'Orijentalac', dete odraslo u dvema britanskim kolonijama” (Said, 2008: 41). Na osnovu tog autobiografskog priznanja, Said čitav životni vek provodi konstruišući i kritikujući okvire u kojima se definišu i preispituju svetske književnosti, nijednom ne ukazavši na narativ o de-otomanizaciji.

Pozabavimo se sada Dejvidom Damrošem. On svoju knjigu započinje opisom jednog izvanrednog naučnog nauma: „Tekst koji sledi je po definiciji esej, pohvala novim prilikama, galerija poučnih priča” (Damrosch, 2003: 36). No, on na kraju ipak pravi zakret ka našoj spoznaji o instrumentalnosti svetske književnosti, o njenoj ulozi u tome da nam obezbedi posebno mesto u prostoru iskustvenih bića: „Dao sam vam svoje viđenje svetske književnosti, ili bar njegov reprezentativni presek. [...] različiti čitaoci biće opsednuti sasvim drugim konstelacijama tekstova” (Damrosch, 2003: 281). Uporno naglašavam da je čak i ovaj obrazac, daleko ispod Kantovog surovog sveta, još uvek uzvodno od priče o insistiranju kolonijalizma (Gete) i kapitalizma (Marks) na svetskoj književnosti.

Ono na šta u dosadašnjem tekstu ukazujem jeste činjenica da definisati svetsku književnost znači pripadati jednom opisu čije obrise naziremo, a to je opis određenih

interesa. Rad Paskal Kazanove, a nju pominjem ovde kao ilustraciju, u saglasju je s duhom osamnaestog veka u Francuskoj, koji svoju najveću snagu crpi iz nepokolebljive nezainteresovanosti za neutralisanje neučvršćenih osnova učvršćenosti, mada i tu postoje izuzeci. Svetska književnost, a tu mislim na jedno vrlo rastegljivo značenje tih reči, stoga predstavlja pojavu koja i dalje izmiče iskustvenom biću, budući da poprima oblik „zadatka” u ovakvom jednom okviru koji je i sam po sebi zadatak. Držala sam pleurno predavanje pod naslovom „Pokoravanje Vizantije” na konferenciji u Pečuju, u Mađarskoj, u gradu koji sebe opisuje kao „grad bez granica” i koji je, zajedno s Istanbulom i jednim gradom u Ruru, čijeg imena nisam mogla da se setim dok sam, ne baš kao Auerbah u Turskoj, pisala u selu Ranigram u Birbumu gde je moje jedino mehaničko pomagalo bila ona petrolejka koju toliko često spominjem u svojim tekstovima, trebalo da bude Evropska prestonica kulture. Erfurt, čini mi se. Derida je često dolazio u Pečuj, pa su domaćini ukazali na potrebu da se taj događaj neutrališe tako što će se opisati kao „odlaganje diferancije”. Tu se barem na neutralisanje gleda kao na zadatak bez konca, zadatak da se učvršćeni koreni vide kao čvrsti. Govoriti jezikom koji još uvek nije svuda nepoznat znači ignorisati transcendentalnu dedukciju, ne i de-transcendentalizovati je. Ne postoji drugi način da se pristupi određenoj verziji Evrope. Još je Lok ovoga bio svestan (Kant, 2019: 231). Publici u Mađarskoj, kao i publici u Istanbulu, u dve kulturne prestonice Sjedinjenih Evropskih Država, makar i na jedan dan ili jednu godinu, rekla sam sledeće: „Da li je naša obaveza da odložimo diferanciju zadatak ili događaj? Da li su Balkan i Evropa odgovarajuća alegorija za odnose između Istoka i Zapada? Ili su ove tri kulturne prestonice tek još jedno razaranje Vizantije?” Ako je posmatramo kao zadatak, radi se o učvršćivanju učvršćenosti koja sledi iz empirizacije određenih filozofskih kontingencija koje su pretvorile figuru/logiku u istoriju i dale nam „Evropu”, „Sjedinjene Države”, „svet”. Ovu pojavu već duže vreme nazivam „pozitivnim prestupom”.⁵ Slušala sam Orhana Pamuka kako u razgovoru s Andreasom Hujzenom u Njujorku kaže da će Tursku ulazak u Evropu učiniti tolerantnijom. Na Svetskom danu filozofije u organizaciji Uneska, čula sam kako profesorka Aminata Djau Sise iz Senegala, nakon detaljnog izlaganja o Rusou, izjavljuje da ignorisanjem osamnaestog veka u Francuskoj negiramo i rodnu slobodu koju je muslimankama donelo takvo evropsko savezništvo. Razumem ovakve stavove; čak se i slažem s njima. Rođena sam pre nego što je Indija proglasila nezavisnost, a moja poslednja poseta Indiji bila je neposredno nakon terorističkih napada u Mumbaju u novembru 2008. Pre gotovo trideset godina, u eseju „Mogu li podređeni da govore?”, oštro sam kritikovala hinduse i hvalila Britance i njihove dobre pravne i sudske reforme koje se tiču rodni pitanja. Međutim, pitanje svetske književnosti – ono što nije ni um ni njegovo odsustvo, a još uvek se čini nesvodivim – upravo se ogleda u tome da se uporno nudi dopuna učvršćenosti neophodnoj za agentivnu primenu određenog modela. Da dopunim:

⁵ *Enabling violation* (engl.). Prevod dat prema rešenju koje nudi Ranko Mastilović u: Spivak, G. Č. (2003). *Kritika postkolonijalnog uma*. (R. Mastilović, prev.). Beograd: Beogradski krug, 163 (napomena 131). (Prim. prev.)

ono što ispunjava prazninu i što dodaje nečemu. „Književnost” (ono što nije ni um ni njegovo odsustvo, a još uvek se čini nesvodivim) – neumoljiv zadatak pred iskustvenim bićem. Korak unazad.

Luka Skarantino, italijanski filozof pretijevske škole, pokušao je da pristupi problemu kulturnih razlika polazeći od pitanja kako su različite kulturne tradicije istorizovale transcendenciju (Scarantino, 2009: 299–307). To je ambiciozan i vredan poduhvat u traganju za strategijama učvršćivanja onoga što se ne da učvrstiti, iako se i dalje kreće u okvirima koji čvrsto definišu poziciju čoveka u puko ime istorije. Takav pristup mora da se osloni na razlike između kultura, i same udaljene od spekulacija s početka ovog teksta, gde bi Evropa zauzela poziciju „tolerantnog” medijatora. Srodno tome je oslanjanje na razliku između *nacionalnih* književnosti i „svetske” ili „komparativne” književnosti, takođe udaljene od spekulacija s početka ovog teksta, od kojih pitanje „Šta je svetska književnost?” mora da pođe. Zapravo, i Dejvid Damroš i Dželal Kadir svaki na svoj način postavljaju pitanje „Šta je svet svetske književnosti?” i mogli bi da se nose s preispitivanjem pretpostavke da postoje nacije, nacije zasnovane na jeziku, a stoga i na književnosti. Na jednom kraju imamo, naravno, obazrivu kritiku ovih pretpostavki koju iznosi Hana Arendt, na osnovu evropskog iskustva nakon Drugog svetskog rata (Arendt, 1976: 267–302). No, iznad svega imamo Afriku. Pitanje Afrike nažalost razobličava zablude na kojima počiva naše promišljanje ako želimo da ga uobličimo u definiciju, pa čak i u opis; ne i ako o njemu promišljamo kao o interesima, *l'enjeu*. Kada se istorija kolonijalizma u Africi razmotri empirijski, otkrivamo kontingencije naših pretpostavki o nacijama. Kao nekome ko se ne bavi ovim pitanjima, knjiga *African Perspectives on Colonialism* (1987) koju je napisao A. Adu Boahen i koja sadrži obilje kartografskog sadržaja i upornog teksta bila mi je od ogromne koristi.

Ma kako se razlikovali po analitičkom pristupu, i Franko Moreti i Dejvid Damroš dovode u vezu Getea i Marksa, citirajući ih u svojim promišljanjima o svetskoj književnosti. Ukazala bih na jednu razliku između njih. Uprkos tome što ga određuju okviri kolonijalizma i kapitalizma, što Damroš bravurozno komentariše, Gete, rekla bih, uspeva da zamisli aporijsku prirodu svetske književnosti. Marks ne. Za Getea, kategorija „svetske književnosti” obitava u okvirima onoga što „tek dolazi”. Ne i za Marksa. „Nacionalna književnost danas ne znači bogzna šta; sada je došlo doba svetske književnosti i svako mora da učini sve od sebe da to razdoblje ubrza” (Ekerman, 2006: 236, moj kurziv)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*), kaže Gete, tonom neizvesnosti. „Iz mnogih nacionalnih i lokalnih književnosti stvara se svjetska književnost” (Marks, Engels, 1977: 12) (*aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur*), kaže Marks, bez imalo dvojbe. Ono što imaginacija može da dokuči, naučni socijalizam ne može.

⁶ U prevodu na srpski izgubljena je upravo nijansa na koju upućuje Spivak. Gete ne objavljuje da je doba svetske književnosti „došlo” već da tek stiže. (*Prim. prev.*)

Dozvolite mi da se sada kratko pozabavim Marksovim problemom.
Gramši se nada sledećem:

Način postojanja novog intelektualca ne može se više sastojati u elokvenciji, [...] nego u aktivnom učestvovanju u praktičnom životu, [...] [kao čoveka koji je ipak] nadmoćan u odnosu na apstraktan matematički duh; od tehnike-rada on dolazi do tehnike-nauke i do istorijsko-humanističke koncepcije, bez koje čovek ostaje „stručnjak”, a ne postaje „rukovodilac” (stručnjak + političar).
(Gramši, 2018: 18)

Marksova greška se ogleda u tome što je smatrao da će lični interes radnika opasti ukoliko se otkrije tajna društvene produktivnosti. Neki su smatrali da rešenje leži u etičkom obrazovanju. Gramšijeva genijalnost jeste u tome što je shvatio da je suština u dekonstrukciji Marksa ubacivanjem poluge u točkove Treće teze i epistemologizacijom njegovog poduhvata: u tome da se instrumentalizuje novi intelektualac ne bi li se stvorio „revolucionarni” subjekt u vidu podređenog intelektualca proletera, koji je do tog trenutka bez izuzetka bio utopljen u plimi vangardizma nakon revolucije. Nezainteresovana epistema može da dozvoli i podnese prekide u etičkom. Humanizam, poručuje Gramši, treba izučavati u duhu kakav odlikuje duboko izučavanje jezika i književnog teksta za koje smatramo da treniraju etički refleksi. Zahvaljujući svom humanističkom obrazovanju, Fuko (2010) je mogao, sledeći Ničea, da napiše kako je sloboda nusproizvod pokoravanja, ističući tako naše uverenje (koje Marks ne uzima u obzir) da stanje oslobođenosti ne vodi nužno pravo u slobodu delatnosti, ili, da preformulišemo tu misao, vodi tek slobodi da se zahtevaju sopstvena prava; da bismo odgovornost posmatrali kao slobodu, potrebno je upravo ono posve humanističko obrazovanje koje nas uči pobuni protiv nje. I zaista je tako, ne postoji sloboda osim u obliku oslobođenja, sloboda definisana pokoravanjem. Prava su vezana za prilike.⁷ Sloboda da se ima odgovornost nalazi se u poziciji dvostruke obavezanosti u odnosu na estetičko obrazovanje. Ona je s etičkom perspektivom povezana u jednu strukturu bez strukture.⁸

Primićete da se Gramšijevo upozorenje može široko primeniti u kontekstu današnjice, dok je Marksov apstraktni prosek (ili kvantifikacija) u potpunosti prešao u sferu političkog. Već sam ranije iznela tezu da mašinski obradivi podaci danas predstavljaju najpoželjniji oblik vrednosti (Spivak, 2008: 253–254). Hart i Negri su ispunili ovu formu mogućnošću svetovne debate i akcije koja ispunjava misaoni prostor gde um obitava zajedno s nečim što nije sasvim suprotno umu. U „Uvodu”⁹ ukazujem na poteškoće koje to podrazumeva. Gramšijeve reči – da čista matematička intuicija nije dovoljna – nose upozorenje o opasnosti od gledanja na učvršćenu neučvršćenost kao na čvrste osnove na ko-

⁷ O ovome pišem u *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality* (1992, Cape Town: University of Cape Town Press); novo, prerađeno izdanje je u štampi (Kolkata: Seagull Books).

⁸ O ovome detaljno pišem u drugom poglavlju u *Other Asias* (2008, Oxford: Blackwell).

⁹ Kada se poziva na „Uvod” i kasnije na peto poglavlje „Kultura: konteksti feminizma”, Spivak misli na svoju knjigu *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (2012, Cambridge: Harvard University Press) iz koje je i ovo poglavlje. (Prim. prev.)

jima bi počivalo naučno izučavanje svetske književnosti. A ipak, sintagma „humanistička istorija” nije u potpunosti prihvatljiva, uprkos tome što se u njoj ogleda dvostruka obavezanost, mahom neprepoznata, u kojoj se nalaze svi kritičari koje sam ovde pomenula. (Estetičko obrazovanje može vas izmestiti u poziciju kapetana Ahaba ili Senanajaka.) Gramši nije bio filozof, bar ne za svog kratkog života, a u okolnostima koje mu je sudbina dodelila bio je u stanju da u potpunosti načini korak unazad. No, nesumnjivo je znao da osnove naizgled učvršćene nasleđem velike evropske revolucije moraju biti uzdrmane. (To što ovde poredimo latinitet sa sanskritskim obrazovanjem odraz je toga što smo na trenutak zaboravili da gledamo u beleške, ali i nemogućnost ili odbijanje da se jedan dominantni stav smesti u okvire klimave, nedovršene strukture nečijeg ukupnog života [Pollock, 2006: 571–572].) Gramšijeva *Pisma iz zatvora* moramo čitati ne gubeći iz vida to da on u njima piše stenografski. Uz ovakvu svest o uslovima nastanka Gramšijevih tekstova posle 1926. godine, već duže vreme pokušavam da sintagmu „humanistička istorija” proširim izvan okvira koje sama sebi nameće, ne bi li u tom obliku poslužila kao luča koja obasjava prostor u kome se, da citiram svoje prijatelje iz Mađarske, diferencija odlaže unedogled, a „svetska književnost” gubi svoju lokalnu konkretnost. U „Uvodu” se detaljno bavim Gramšijevim „tehnonačnim” znanjem, koje je „superiorno u odnosu na matematičku apstrakciju”. Već sam tamo ukazala na Gramšijevu implicitnu spoznaju da je Marksovo humanističko obrazovanje osnova za shvatanje slobodne socijalnosti koja stvara dvostruku obavezanost u središtu jedinstveno marksističkog značenja pojma društva. Ono sledi iz „dvorodnog karaktera” rada – on se kao apstrahovana vrednost može razmenjivati, konzumirati, te može proizvoditi još (viška) vrednosti, a ujedno je izvor lične upotrebne vrednosti utoliko što proizvodi predmet koji se konzumira i uništava. To je „stožer” (*Springpunkt*) oko kojeg se okreće shvatanje političke ekonomije i nalazi se u posledičnoj homeopatiji, u dvojakoj prirodi rada koji je i lek i otrov (*pharmakon*), te njegovoj kvantifikaciji (apstraktni prosek kod Marksa) zasnovanoj na tom shvatanju. Već sam ukazala na to da se Marks nije bavio teorijskim odlikama konzumenta te homeopatske supstance. Zašto bi agens „društvenog”, odrednice kojom se upućuje na agentivnu oslobođenost intencije od stega kapitalizma, posvetio takvu svoju oslobođenu intenciju izgradnji pravednijeg društva, gde pojam „društvenog” Marks i marksisti shvataju u opštem humanističkom smislu? Poriv da se izgradi pravedno društvo na način koji će u isti mah biti oblikovan humanističkim nazorima i estetičkim obrazovanjem smešten je u dvoznačnosti pojma „društvenog” – s jedne strane stoji neumoljivo samorodan pridev *gesellschaftlich* ili *vergesellschaftet*, u značenju veze zasnovane na radu shvaćenom kao *pharmakon*, a s druge neopipljiva imenica. Ovaj poriv neskriveno obitava u tom „književnom” prostoru – prostoru između potrebe i sposobnosti stvaranja. Nema dileme, jedini zajednički imenitelj u ovoj situaciji dvostruke obavezanosti, ono što je njen izvor, jeste taj prostor. Marksova se genijalnost ogleda u tome što je uvideo da je to ujedno i prostor gde nastaje kapital. Tu na scenu stupa Gramši. On teži da poveže proleterskog i podređenog intelektualca kao stanovnike ovog zajedničkog prostora.

U „Uvodu” iznosim argument da Gramši ispravno zaključuje kako se radi o poduhvatu epistemološke prirode. Moramo se pozabaviti prekidom u etičkom. To ne može biti deo plana od samog početka. To je zaključak koji moja argumentacija ovde potcrtava.

U odgovoru na izvanrednu prezentaciju prof. Kazanove, uputila sam na još dve ideje iz Gramšijevih tekstova. Jedna je ideja o „organskom intelektualcu”, intelektualcu usklađenom s određenim vidom proizvodnje vrednosti. Ako globalizaciju posmatramo kao restrukturiranje čiji je cilj da se uspostavi isti sistem razmene, taj argument sve nas obuhvata. Spomenula sam i Gramšijevo čvrsto ubeđenje da su istorijske i komparativne gramatike uvek poprište borbe – prikaz onoga što pobeđuje – i time želela da nagovestim da se Gramšijev „jezik” lako može čitati kao „književnost”, da dalje razradimo te analogije. Taj odlomak vredi ponovo pročitati (Gramsci, 2000: 355).

Uvek je uzbudljivo stati na pobeđničku stranu. Prisutne u Istanbulu podsetila sam da za studente književnosti u Turskoj u tome postoji naročit patos, jer je osmanlijska nostalgija reteritorijalizovana u vidu evropskog trijumfalizma, koji se pak redefiniše kao trezvenost i odgovornost kakve podrazumeva učešće u uspostavljanju svetskog standarda po uzoru na Francusku i Nemačku iz osamnaestog i devetnaestog veka, te na SAD iz dvadeset prvog.

Damroševa knjiga obiluje uvidima koji prepoznaju dvostruku obavezanost svojstvenu takvim poduhvatima, i to ne samo njima, već i onome što prostor razlike između stvaranja i čitanja možda može da nam ponudi kao iskustvenim bićima – a to je mogućnost pojave jednog vida humanizma, koji ostaje večito u najavi – onako kako Gete preispisuje Marksa *avant la lettre*, pre samog Marksa. Kako nije tajna da u tom prostoru nastaje i kapital, odnos između očitog nacionalizma kapitala i bogatstva jezika u svetu može biti komplementarnost, a ne kvantifikacija – griničko srednje vreme, odustanak od pomnog čitanja, i slično. Damroš Sjedinjene Države opisuje na sledeći način: „[...] nekada provincija, sada metropola” (Damrosch, 2003: 27–28). Između „provincije” i „metropole” prostire se Gramšijev prostor borbe, koji Damroš gotovo i ne briše. Hodam uz njega ne bih li ga povukla nazad u taj prostor.

Damroš je rad da ga tamo povuku, ako dobro razumem njegovu knjigu *What Is World Literature?*. On tu iznosi stav da postoje razni razlozi zašto bismo neke tekstove mogli okarakterisati kao „svetsku književnost”, a jedan od njih je izvesno arhetipsko zajedništvo svojstveno čovečanstvu. Svi pripovedamo iste priče. Međutim, tvrdi Damroš, da bismo naučili da to prepoznamo, moramo naučiti istoriju i jezike. Ne samo „tehniku kao nauku” već i „humanističku koncepciju istorije”. To je dobra ideja vodilja koja upućuje na jednake šanse za sve u selektivnoj prošlosti kada se sadašnjost gradi na lažnim obećanjima. Naravno, ono na šta želim da ukažem (a to čini i Gramši) jeste da je u tome ostavljen prostor u kojem se stvaraju podređeni identiteti, ono što se mora neutralisati da bi društvo kao entitet funkcionisalo.

Za mene, najvažniji razlog zašto treba hodati uz Dejvida Damroša jeste njegov poziv za kolektivitetom. Za mene, dakle, „filozofsko-književno”, estetička komponenta este-

tičkog obrazovanja, predstavlja sredstvo kojim se omogućava kolektivitetima koji uporno teže da se pojave da to i učine. Naši interesi nisu identični, ali se ipak nadam da možemo hodati zajedno. Damroš piše sledeće: „Nije nimalo jasno koji je sledeći korak ukoliko želimo da fokus proširimo tako da ne obuhvata samo jedan ili dva istorijska perioda ili nacionalne tradicije: ko zaista može imati dovoljno znanja da to učini valjano?” (Damrosch, 2003: 284).

Čini se da je Rabindranat Tagor uspeo da se probije u redove svetske književnosti. Kada je pre jednog veka pozvan da govori o komparativnoj književnosti, umesto te sintagme koristio je sintagmu „svetska književnost” – *bishsho shahitto* – zato što bukvalan prevod sintagme „komparativna književnost” na bengalskom zvuči besmisleno (Tagore, 1961: 762–781). Volela bih da imam vremena da to povežem s polemikom između Ovensa i Čau. Ovako ću samo reći da u tom eseju Tagor, koga inače nije zanimala levičarska politika, nudi dve metafore, radnike u štrajku u *bajey khoroch*, što doslovce znači loš trošak – u svakodnevnom govoru dakle rasipanje novca, kod Tagora rasipanje re-sursa. Tom se temom bavim u jednom podužem eseju na bengalskom, ali na engleskom bi se suština te analize izgubila. Njegovu metaforu sada dobacujem vama i iznosim ideju da Tagor možda ukazuje na mogućnost zaokreta u upotrebi tog prostora različitosti, od „društvenog” kao jedne korisne kvantifikacije ka „društvenom” u značenju ljudske dobrobiti, tamo gde je Marksov naum propao, smeštajući „svetsku književnost” u još neostvarenu sadašnjost. No, tu se radi o jednom drugačijem prometu, jer ne govorimo o pravilnoj upotrebi društvene produktivnosti kapitala. Tagor predlaže – smem li to uopšte reći – svojevrstan potlač kojim bi se ispunio taj prostor. Redefinisanje tog potlača jedan je od načina da opišemo interese u istraživanjima svetske književnosti. Drugi je da se tragedija ponovo otkrije kao žanr od značaja. A ne tvrditi, sudbina nam je dala krila, pa zato letimo. Pajtonovci su nam svojevremeno dali verziju *Godoa* u kojoj Godo stiže autobusom. Hajde da otkrijemo kako bogatstvo globalne književnosti može da nauči da kaže *bidhi dayna pakha*.

Često imam običaj da se na kraju okrenem promišljanjima o rodu, zato što je reproduktivna heteronormativnost svetsko pitanje kojim se oduvek učvršćivao prostor između stvaranja i potrebe. Dete kao višak ocu obezbeđuje besmrtnost čiji je čuvar majka. I ovde nam može biti od pomoći da promislimo redefinisanja koja zamišljamo, ženski rad, čak i u današnje vreme i u današnjim okolnostima.¹⁰ Nema sumnje, jedna od slabosti svetske književnosti kao discipline jeste to što se ne bavi često pitanjima roda.

Rod je naš prvi instrument apstrakcije.

Vratimo se na radnu definiciju kulture ponuđenu u petom poglavlju, „Kultura: konteksti feminizma”: kultura je skup pretežno nesvesnih pretpostavki, u koje okvirno veruje okvirno određena grupa ljudi, a te pretpostavke mapiraju odnose između svetog i profanog, ali i odnose između polova. U ovom poglavlju, kao i u „Uvodu”, pokušala sam

¹⁰ Kao reprezentativna ilustracija mogao bi da posluži sledeći članak: 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.

da objasnim kako apstrakcija roda uspostavlja i održava „kulturu”. Služeći se tim objašnjenjem, analizirala sam nekarakteristično izdvajanje femininog koje Pol de Man zapaža u Šilerovim promišljanjima o estetskom. Pokušala sam to da pretočim u alegoriju o našem zadatku da čitamo i pripremimo imaginaciju za epistemološku praksu. Iznela sam stav da se to možda može ostvariti kao stanje koje „tek dolazi”, ako pokušamo, iznova i iznova, da preokrenemo i izmestimo ovu prastaru binarnu podelu, sve dok „žena” ne postane pozicija bez identiteta. Ne mogu ovde ponoviti čitavu tamošnju argumentaciju. Nadam se da se sećate tih argumenata i da, u činu aktivističkog čitanja, dolazite do zaključka da se tako i Gramšijeva stenografska fraza „humanistička istorija” može proširiti u kontekstu današnjice, te da se na ovaj način moramo instrumentalizovati kao novi intelektualci u nadi da će se dostići jedan bolji svet, u aporijskim okvirima onoga što „tek dolazi”. U svojoj prethodnoj knjizi objavljujem jednu smrt, a ovde objavljujem beznade – ne možemo ostvariti svetsku književnost kakvoj se moramo nadati, zato što život i nadu isuviše lako prisvaja tabor čistog uma. Ponoviću stoga, sabotiranje Šilera poprima istorijski rodno određen oblik. Iznenadićete se kad vam kažem koliko često moram da se prisetim te činjenice u trenucima kada ljute teritorijalne bitke unutar polja humanistike potresaju moju svakodnevicu.

Bilo bi prigodno da sam šetnju s Dejvidom Damrošem završila citatom iz Deridinih *Odmetničkih država* koji navodim u „Uvodu”. Ali sada kada „Verso” hoće knjigu pod naslovom *Protiv svetske književnosti: o neprevodivosti u komparativnoj književnosti*, te reči prisvaja izdavačka industrija, a to je mašinerija koja naravno prisvaja i reči koje ovde ispisujem. No, ipak ću citirati Deridu: „Ostaje da saznamo, kako bismo spasli čast uma, kako *prevesti*. Na primer reč 'raisonable', 'razumno'. I kako spasiti, s one strane njegovog latinstva, ne samo na jednom jeziku, krhku razliku između *racionalnog* i *razumnog*” (Derida, 2007: 181). Prenesimo taj zadatak i na sinonime reči *svet*, na krhku razliku između *sveta* i *univerzuma*, tako da se proteže izvan indoevropskih okvira, i ponovimo, iz središta tog beskrajnog napora, nikako drugačije: *man korey uribar torey bidhi deyna pakha*. Uzalud se nadam.

IZVORI:

- 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 ogleda 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 Günü Bildirileri: Papers of the 2007 World Philosophy Day*. Ankara: Tiirkiye Felsefe Kurumu, 299–307.
- Spivak, G. S. (1992). *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality*. Cape Town: Cape Town University Press.
- Spivak, G. S. (2008). *Other Asias*. Oxford: Blackwell.
- Spivak, G. Č. Neobjavljeno predavanje na Goldsmits Koledžu, Univerzitet u Londonu, 11. maj 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.

(S engleskog prevela Viktorija Krombholc)