

**Разговор Ђорђа Малавразића са Радоманом Кордићем
Херцег Нови (7. 12. 2008)***

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Господине Кордићу, када је у питању тема политика књижевности обично се одмах асоцира на слободу стваралаштва, индивидуална политичка одређења појединих уметника и њихов конкретан ангажман у политици. За вас је међутим битно нешто друго – проучавање политичког момента који је део естетске структуре и саделатан са естетским моментом. Како се тај политички моменат односи према реалној политици која је део нашег свакодневног значајног дела искуства?

РАДОМАН КОРДИЋ

Проблем односа уметности и политике махом је проматран из перспективе друштвеног статуса аутора и ауторовог политичког ангажмана. На тај начин се могла раскрыти само једна димензија односа политике и књижевности. Не може се, наиме, порећи постојање узајамности између политичког ангажмана аутора и његове литературе, иако то не значи да је степен политичке ангажованости аутора нужно сразмеран степену и врсти веза између његових дела и политике. Али не може се порећи ни да је такозвана ангажована књижевност, најчешће, производ аутора који су на неки начин били политички ангажовани. Сартр је добар и, може бити, најпознатији пример ангажованог и успешног писца. Политички ангажман писаца делује на књижевну творевину. Данас се више не доводи у питање извештај биографије аутора за дело и за разумевање тог дела. Мене занима, и мислим да је то пресудно, како се политика – ако постоји у књижевности, ако је својствена књижевном чину – испољава и да ли се налази у чисто књижевној чињеници, како се налази у ономе по чему књижевност јесте књижевност, рецимо у фигурацији, стилу, тропима, у употреби приповедних и говорних формула, у употреби језика, или, како сте ви то рекли, у структурном моменту књижевног текста. Али не сме се заборавити да књижевно дело не настаје у празном простору, да увек настаје у некој ситуацији и да га ситуација одређује, да се у њега уписује, на начине који нису увек ни јасни ни видљиви и то независно од ауторових намера и његовог односа према ситуацији у којој живи, према ситуацији у којој настаје дело. И у случајевима кад аутор настоји да искључи сваку везу са стварношћу у којој живи и пише, ситуација у којој дело настаје може се уписати у текст преко неке књижевне, језичке формуле, или преко било којег другог податка који нема нарочити актуелни значај. Може га добити у књижевном тексту, рецимо, у контексту фикционалне стварности.

* Овај разговор је емитован на Радио Београду 2.

Не треба изгубити из вида још једну ствар, битну за статус политике у књижевности, за политику књижевности. Књижевно дело је догађај, може бити догађај. Или, да употребим један Лаканов израз, књижевно дело је врста новог означитеља. Сада се, уколико су ове тврдње тачне, поставља питање: ако је књижевно дело догађај, тј. ако је нови означитељ, како се у њему појављује политика? Одакле политика у нечему у чему је не може бити? Како је могућна политика књижевности, ако политика није својствена догађају, новом означитељу? Проблем се да решити прилично једноставно. Нови означитељ је могућ само ако некако, макар као чиста могућност, означитељ већ постоји, ако постоји означитељска логика, такође, као чиста могућност. У том случају је могућно претпоставити да је политика као својство унапред уписана у књижевни текст, у књижевност, наравно, на онтолошкој равни. Политика није једини елемент који се тако уписује у књижевни текст, у књижевно дело. На исти начин се у књижевни текст уписује етика (уписује се као естетско), философија уметности, философија књижевности. Но то су проблеми о којима треба, о којима ће се морати, посебно и подробније расправљати.

Када је реч о философији књижевности, треба имати на уму да је неки облик философије књижевности постојао све до појаве Баумгартенове естетике. Од њега су се ствари радикално промениле – постоји само естетика, која је на себе преузела и улогу философије уметности. Ја, кад говорим о философији уметности, мислим на ону димензију у уметности и књижевности (на мишљење књижевности), која данас интересује готово све водеће европске философе. Мислим на оно што Хајдегер назива чисто поетско, поетско као такво, без обзира на то што се оно једва да одредити, занима ме неизрециво, неименљиво, које се књижевности отвара и које она некако именује. И одређење чисто поетског као неименљивог јесте философски став, став мишљења, философско гледиште, могућни философски увид у ствар по себи.

Све ово важи искључиво за онтолошку раван политике и књижевности, односно, политике књижевности. Посве другачије стоји ствар са непосредном политичком праксом, са такозваном реалном политиком, и, то не треба превидети, са политичком праксом у књижевном тексту. Она је, најчешће, јасно читљива, одмах се распознаје и нема велики значај, ја мислим да га нема, ни за књижевност, ни за разумевање књижевности. У првом случају, она редукује књижевни говор, у другом изазов тумачења.

БОРБЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ви разликујете два појма који имају исти терминолошки корен – политичко и политика. То разликовање понекад иде до тога степена да се створи утисак да је реч о супротности, па тако на једном месту раздвајате политику

као мишљење и политику која не мисли. Међутим, као што имају исти термиолошки корен, ова два појма требало би да имају и нешто заједничко у својој основи. На пример, по аналогiji, реч књижевно може да означава суштину књижевности или придев који се додаје уз неко дело али није ништа супротно од тога. Када имамо на једној страни политику или реалну политику, значи, то је пре свега једна колективна пракса у чијем је средишту држава. Значи, политика је борба за утицај на државни апарат или за његово запоседање и спровођење одређене оријентације. Такође ту је рационална делатност, или требало би да буде рационална делатност, која има у средишту интерес. Шта од тога задржава овај политички квалитет који се јавља у самом уметничком делу?

РАДОМАН КОРДИЋ

Потребно је направити разлику између појма политичко и појма политика. Однос између њих треба разумети као однос између појмовног оквира и појма. Политичком припада статус појмовног оквира, пре, прапојма, политици статус појма. Али, то разликовање мора да обухвати и политичку праксу, ефекат политике, ако хоћете, и ефекат деградације политике, њене истине. Политичко, уколико није маска једне философије политике, претходи политици, тим пре, ако је политика назив за оно што се тиче јавног мњења и што се испољава као политичка пракса. Политичко претходи и политици и политичкој пракси и уписује се у њих као неуспех мишљења. Разуме се, о томе се може говорити само на онтолошкој равни, а то значи да није могућно прецизно одредити никакву хронологију појављивања политичког и његових односа са политиком. Могућно је на основу естетског утврдити како се јавља. Наиме, естетско производи, или би требало да произведе неку стварност, да раскрије ствар и да, хајдегеровски речено, раскрије стварство ствари, оно што је нескривено. Да би се то учинило мора се поћи од неког тренутка, детаља, од нечега што се у ствари показује или не показује. Естетско је увек резултат избора и прави избор. А избор је, треба ли ти посебно истицати, политички чин. То значи да је политичко нужно својствено књижевности, књижевном чину као избору који већ постоји, који је назначен у потреби за приповедањем и певањем.

Могућно је разлику између политичког и политике упоредити са разликом између естетског и естетичког. Естетичко је нормативно, нормативни опис књижевног дела, нормативна представа књижевног дела. Естетско је оно што ствара претпоставке за естетичко, што омогућује расправу о самом књижевном делу. Сличан однос би могао да постоји и између политичког и политике. У том односу политичком припада место естетског.

Из овог поређења могу закључити да се политика да просуђивати као мишљење. То је појам који је у философију политике, у расправе о полити-

ци, увео Силвен Лазарис у књизи *Антропологија имена*. Силвен Лазарис је био и професионални политичар. Ова књига је, узгред речено, и једина коју је написао. Лазарис је Бадијуов политички пријатељ. Од њега Бадију преузима појам политике као мишљења. У политици име (назив) политика, није ни именовано ни одређено. У том смислу, свако именовање, или одређење имена политика је изванполитичко и нема ништа са политиком онаквом каква се мисли. То даље значи да је политичка пракса, политичка реалност, која нас заокупља, изван политике као мишљења. Као мишљење, политика има онтолошки статус.

Можда би овде требало поменути још једно Бадијуово одређење политике. Он каже да политика јесте мишљење. Али њен статус као мишљења зависи од колектива. Помињем то посебно зато што Бадију каже да је једино политичко обавезно да објави и призна да је његово мишљење: мишљење свих и да је његова истина: истина свих. Дакле, политичко мишљење може приступити истини. Но истина, којој политичко мишљење може да приступи, не налази се у политичкој пракси, искључена је из ње.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Приликом читања чинило ми се да повремено превише раздвајате појмове политичког и реалне политике, што сте сада објаснили. Такође ми је повремено изгледало да превише приближавате појмове естетског и политичког. Наиме, код вас је и политичко, а не само естетско, аутентично искушавање реалности и оно изворно именовање стварности о коме је, рецимо, Октавио Паз говорио као о еминентно поетској пракси. Међутим, естетско и политичко свакако нису два термина за исту ствар, значи, разлике међу њима се подразумевају и ја бих молио да их сада експлицирате.

РАДОМАН КОРДИЋ

У мојој књизи је истакнута извесна блискост између политичког и естетског. То је неспорно. Мислим да између њих та блискост и фактички постоји. Али између њих мора постојати и разлика. Нешто од тога сам наговестио када сам покушао да објасним како естетско функционише, како се стиче, добија, постиже увид у саму ствар, у оно што је ствар, у стварство ствари, или да употребим један Лаканов израз – у реално, које је, само по себи, недоступно и увиду и мишљењу. Наговестио сам и да се тада успоставља неки ред, да се артикулише дијахронија поступака и значења. Та дијахронија, тај избор, тај ред нужно је политички чин. Само естетско, да би могло бити врста увида, да би могло предочити било шта, мора бирати чин избора. У том смислу се може говорити о политичком као о нечему што претходи естетском.

Разлика између њих постоји. Рекао бих да је она битна. Пре свега, политичко има за циљ омогућавање (немогућег) увида у оно што Лакан

зове реално. Тај термин употребљава и Бадију кад говори о политици као мишљењу мишљења, о субјективацији политике. Оно што је тако мишљено јесте реално. У том смислу, име, и име политика, није ништа друго до реално, а оно је неименљиво, не показује се, неизразликовано је, не да се идентификовати. Бадију прихвата све Лаканове одреднице реалног. Име се, као ни реално, не даје само од себе. Лакан каже „реално је оно што је немогуће“. Евентуално, може да постоји као симптом. Естетско, за разлику од политичког, прави, има за циљ да направи извесну представу реалног. Оно то и може зато што је, пре свега, ефекат симболичког и симболичка делатност. Симболичко има приступ реалном. Оно са имагинарним и реалним чини тријаду, тројединство. У самом симболичком се налази рупа, рупа реалног, која, дословно, може естетско да уведе у реално и да га некако предочи. Тако што је недоступно политичком. Недоступно је и политичком мишљењу. Ово је важно имати на уму зато што због тога естетско претпоставља неопходност тумачења, тумачења естетског, тумачења књижевног дела. Књижевно дело не би било схватљиво без тумачења. И за порицање потребе за тумачењем потребно је тумачење. Важно је поменути да то предочавање омогућује читање књижевног текста. Без покушаја предочавања онога што се не да предочити, што се не показује као нешто, не бисмо, на пример, могли читати Хомера. Обично се каже да Хомера, када га данас читамо, не можемо читати онако како су га читали његови савременици. И то је тачно. Али несумњиво је тачно и да га апсолутно не бисмо могли читати када, на изванредан начин, не бисмо имали било какав приступ начину на који су га његови савременици читали; не бисмо познавали ни разлику читања, разлику између читања. До универзалног у Хомеровим еповима не бисмо могли доћи ако не бисмо имали приступ ономе што је у њима конкретно, што је, да кажем као Хајдегер, бивствујуће-у-целини.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ви кажете да је политика мишљење, а у књизи напомињете да исто схватање имају и Жак Рансијер и Ален Бадију. Међутим, напоменуо бих да је наставак тог одређења код њих сасвим друкчији него код вас. Наиме, Жак Рансијер каже да је политика као мишљење мишљење које тежи владавине једнаких, а Ален Бадију има у виду краткотрајне епизоде, просеве аутентичне историје у којима долазе до изражаја потлачени. Ви свакако не идете у том правцу, када је реч о одређењу политике као мишљења, али рекао бих, што вам је заједничко са овом двојицом мислилаца, такође дајете позитивно одређење политичког. Наиме, кажете да је то аутентично искушавање реалног. Одакле у целини ова теоријска потреба да се нешто што је у обичном говору, па и у науци, понекад било сматрано за присилну неза-

довољавајућу делатност преведе на страну једне узорне делатности – мислим на политику.

РАДОМАН КОРДИЋ

Ја сам написао да Ален Бадију и Силвен Лазарис одређују политику као мишљење. Помињао сам и Жака Рансијера, нешто ређе, но помињао сам га. Сва тријица су левичари, и сва тројица су мењали своје мишљење. Код француских интелектуалаца је то уобичајено. Но ова тројица су мењали мишљење у оквиру левичарске идеје, за разлику од многих других француских интелектуалаца. Дакле, они су доследни левичари. Поменуте промене мишљења најбоље ћу илустровати кратким приказом политичке биографије Алена Бадијуа: шездесетосмаш, маоиста, марксиста, лењиниста, коначно, ствара из марксизма, теорију, философију, и назива је материјалистичка дијалектика. Та његова теорија је данас основ свег значајног левичарског мишљења у свету. Могло би се рећи да данас не постоји озбиљнији левичар, који се на неки начин не ослања на Бадијуову материјалистичку дијалектику. Занимљиво је да његов однос према левичарским исходиштима свога мишљења није био исти. Посебно се то јасно види у књизи *Теорија субјекта*, која је значајна, пре свега, по томе што означава повратак појма субјекта у философију. Реч је о Лакановом појму субјекта, у питању је субјект који се, како Лакан каже, не налази тамо где се налази. Бадију је и онако велики Лаканов дужник, али и један од ретких мислилаца који је знао, како се то у философији каже, да мисли на Лакановом трагу. У овој књизи Бадију екстензивно цитира Маоа, исто толико Лењина и много мање Маркса. Са Маоом уопште не полемише, са Лењином полемише готово поводом свега. Његове расправе са Лењином су веома занимљиве. Ако све ово имамо у виду, не можемо а да се не питамо шта значи одсуство полемике са Маоом. Лако је утврдити да Мао, и оно што Бадију наводи из његових идеја и његових мисли, нема баш никакве везе са теоријом субјекта, са Лакановим схватањима субјекта. Поставља се онда питање зашто је Бадију уопште наводио Маоа? Шта га је то опчињавало у Маоовом мишљењу? То би се могло објаснити Бадијуовим приватним дугом маоизму, који је он некако морао да врати.

Уза све ово, Бадију је заклето демократа. Он то стално, овако или онако, истиче. Али, он је и жестоки критичар демократије као система владавине. Реч демократија, каже, потиче из ауторитативног мишљења, што мора имати последице на саму демократију и на схватања демократије, што демократију доводи у питање. Изричито наглашава да је демократија државни облик те да због тога не може бити предмет философије. Ништа што је консенсуално не тиче се философије. Према томе, ни демократија не може бити философска категорија. Демократија, као облик државе, остаје норма.

У том смислу циљ политике је само политика. Уколико би демократија била философска категорија, тј. уколико би била мишљење не би могла бити облик државе. Демократија би могла бити философска категорија само као нешто друго себе саме. Савремено искуство показује да је она облик државе и ништа друго, понајмање мишљење. А и не ствара могућност за политику као мишљење. То је довољно да Бадију буде критички настројен према овој човековој творевини, као што је настројен и према њеном изопачењу у неолиберализму.

Из овога што сам рекао јасно је да Бадијуова, Рансијерова и Лазарисова аксиолошка одређења нису могла бити неутрална. Не треба посебно доказивати зашто је то тако. Не пада ми на памет да тврдим ни да су моја аксиолошка одређења неутрална. Једноставно, она то не могу бити. Нисам ни покушавао да их учиним неутралним, између осталог, и зато што је ова књига, као и већина мојих књига, одговор на питања која сам себи постављао и која су постављена у времену. У том смислу, не треба ни очекивати објективност од оваквог мишљења, сем оне која је садржана у језику, у чињеници да је универзално увек, у сваком мишљењу претпостављено и да оно јамчи могућност разумевања онога што човек каже и чини. То стање ствари не може битно да измени ни теорија, чији статус Вас занима. Теорија мора себе да проблематизује уколико полаже право на то да је мишљење. То је могао бити разлог и порицања теорије. Неко време је то порицање била интелектуална мода. Али, и оно је само облик проблематизације, који јамчи повратак теорије као стални повратак неуспеха. То је постало јасно пошто се теорија, након одбијања теоретизације, вратила као преврат, као искушење. Стога нисам сигуран да на страну узорне делатности насилно превлачим оно што је неаутентично. Пре сам склон расклапању свих механизма мишљења, свестан ризика таквог поступка.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ви сагледавате политичко и естетско као равноправне моменте у именованој ствари и аутентичном искушавању реалног. Међутим, и малочас сте у овом разговору рекли да је политичко искуство старије од естетског. У подтексту можда онда стоји и мисао да га на извештан начин заснива. После тога, чини ми се, не могу се отети утиску да се политичко код вас не јавља на месту неких других речи које су раније ту стајале, можда пре свега свестост.

РАДОМАН КОРДИЋ

У мојој књизи је одиста успостављена извесна равноправност између политичког и књижевности. Мислим да она и постоји, но као равноправност елемената који чине књижевност и политичко и који омогућују увид у саму ствар. Другачије стоји ствар са тврдњом да је политичко старије од

естетског. Наиме, равноправност није увек равноправна. Уколико сам и устврдио тако што, сигурно сам претпоставио, свеједно што то нисам изрично формулисао, разлику између нивоа текста у којима се препознаје деловање политичког, могућност постојања неравноправности у самој неравноправности. То важи за политичко и за однос између политичког и естетског. Политичко може претходити конкретном облику приповедних стратегија, фигурације, употребе тропа. То се лако да утврдити у било којем тексту, поготову у нашој књижевности која настаје у ово време. Политичко је, мада скривено иза политике која, наводно, уважава реалност, исходиште свега онога што та књижевност јесте, ако се она, у неким случајевима, још може називати књижевношћу.

То не значи да политичком припада место, како ви рекосте, светог. Ја бих радије на то место ставио Једно или чисту мноштвеност. Истина, чиста мноштвеност је друго, рекао бих, философско име за Једно. Но битно је да ни Једно, ни чиста мноштвеност, нису идеално јединствени, нису апсолутни. И Једно и чиста мноштвеност су расцепљени. (Берђајев је на једном месту рекао да је и Бог расцепљен.) Могли су се појавити само у трену диференцијације (Једног и мноштвености), као њен ефекат и као начин уобличења саме ствари на преонтолошком нивоу, односно, као начин субјективације тог уобличења на онтолошком нивоу.

Политичко се могло појавити зато што је могућно разликовање. И естетско се могло појавити зато што је било могућно разликовање. Шта би се иначе видело ако се ствар која се предочава, коју хоћемо да откријемо, која нам се показује, и мистички, не показује као нешто. Поменућу, да то разјансим, мистички доживљај сједињења с Богом Симона Новог Богослова. Његова мистичка партиципација у Богу, за кога Псеудо Ареопагита вели да је ништа – истичем то зато да бисмо разумели мистички доживљај Симона Новог Богослова – била је, тврди се у светоотачким списима, потпуна; он се потпуно сједино са Богом, и ишчезао у њему. У опису тог доживљаја се напомиње „али он је викао“ – биће је викало, биће није потпуно nestало у нечему што је апсолутно јединство, или апсолутна празнина. Може ли се на основу тога тврдити да апсолутно јединство још не постоји као апсолутна целина, да је не-целост гарант постојања бића?

Не изненађује ме, ипак, ваш утисак да је у мојој књизи политичко заузело то место, место светог, место мистичког објекта. Рекао бих да је ваш утисак производ чињенице што политичко није мишљено. Разлог томе је превласт политичке реалности над сваком другом врстом реалности, превласт реалне политике, политичке праксе, или онога што ја зовем улични политички дискурс, због које се политичко није могло ни видети ни мислити. Није постојала ни склоност, ни у философији, да се политика и политичко мисле на онтолошкој равни. Увек се мислила политика у равни друш-

тва, реалности коју је сама политика стварала, на равни на којој се њено деловање могло лако распознати.

БОРЉЕ МАЛАВРАЗИЃ

Када кажете да су политичко и књижевност аутентично искушавање и именовање реалног и да припадају раскривању скривености, дакле ономе што Хајдегер назива алетејом, очигледно је да, до извесне мере, усвајате Хајдегерову терминологију и естетичку мисао. Узгред бих рекао да је та мисао изванредно много утицала на наш модернизам који се формирао педесетих и шездесетих година, чак када су се и наши модернисти, што код вас није случај, тада прикривали и марксистичком терминологијом. Мислим да је доста важно за ваше формирање да нам кажете како видите тај утицај на ту генерацију и на вас. Уз то бих поставио и питање о самој Хајдегеревој политичкој филозофији у којој се на изванредан начин укрштају ти утицаји политичког и књижевног. Она јесте политичка, дакле филозофија, али има и одлике и естетског говора. Дакле, да ли можемо рећи да се и у њој појављује неко аутентично јединство двоструке равни политике у виду спољног прстена и у виду унутрашње конституанте дела?

РАДОМАН КОРДИЃ

Треба рећи, мада је то ионако познато, Хајдегер је, несумњиво, највећи философ 20. века. Истина, он, чини ми се да је важно то споменути, за себе каже да и није философ, да је човек који покушава да разуме ствар каква јесте и да то каже. Моје мишљење доста дугује Хајдегеру, његовом настојању да каже то што јесте, ако не више, рекао бих не ни много мање но што дугује Лакану, барем у мојим новијим књигама. То делује нелогично, с обзиром на то да сам, да кажем, озлоглашени лакановац. Код Хајдегера ме више од његових идеја занима његов захтев да се мисли ствар као ствар, поступак, начин разлагања ствари, деструкције ствари. Узгред речено, појам деструкције, тј. деконструкције, Хајдегер је увео у филозофију, чини ми се, 1924. године у књизи *Темељи фундаменталне онтологије* и то као могући метод разабарања ствари, растварања и поновног успостављања ствари. Он тај метод није развио, није га ни користио на начин по којем је деконструкција постала позната. Хајдегер је учинио нешто друго. Он се окренуо разлагању језика, етимологији, пре свега, немачког и грчког језика. Овај вид деконструкције му је наметнуо његов захтев за повратак на изворе мишљења, за Хајдегера то значи повратак пресоократовцима, ново читање грчке филозофије. Мислим да је то важно и за његов однос према политици. За Хајдегерову филозофију се не може рећи да је филозофија политике, сем ако се начелно не прихвати да је филозофија место на којем је политика мишљена, тј. да свака филозофија јесте филозофија политике, или, барем, филозофија политичког мишљења, како би то рекао Бадију. Хајдегера

философија политике се показује у његовом мишљењу технике и науке. Наравно, показује се и у његовом „Ректорском говору“. Другачије стоје ствари са његовим мишљењем поезије, и мишљења у поезији. Бадију ће рећи да Хајдегер, пошто се бавио проблемом поезије, мишљењем поезије и оним што он назива поетским, поетским као таквим, не прави разлику између логоса и поетског као таквог. Нисам сигуран да је то баш сасвим тачно. Сигуран сам, опет, да Хајдегера интересује поетско као такво и да је покушавао да до њега дође преко језика, разлагања речи, преко етимологије и утврђивања основног, изворног значења речи које у песми проговора.

Постоји могућност да политичка димензија посредно продре и у интересовање за поетско, у тумачење поетског. Ту су могућност имали у виду неки Хајдегерови критичари, критичари његовог политичког опредељења. Пут продора политике у Хајдегерово мишљење и у мишљење поезије критичари прате од текста, у чији политички карактер се не може сумњати, од *Ректорског говора*. Тај текст је изазвао силне полемике. Готово да не постоји нико ко је о Хајдегеру говорио а да га није осудио због тог текста – с правом или не, то је у овом тренутку небитно. Чињеница је да је *Ректорски говор* изазвао велики немир у философији и да су, понекад, најоштрији критичари *Ректорског говора* били управо философи који највише дугују Хајдегеру. То би морала заинтересовати сваког психоаналитичара. Но та чињеница се може тумачити на различите начине. Ја је помињем због начина на који је Филип Лаку-Лабарт тумачио *Ректорски говор* и политичку димензију Хајдегеровог дела.

Филип Лаку-Лабарт открива да се неке речи из Хајдегеровог *Ректорског говора* понављају у његовим кључним философским текстовима, рецимо у *Битку и времену*, према хрватском преводу (мислим да је под тим насловом ово дело објављено и у издању *Службеног Гласника*; још нисам видео то издање). То може изгледати занимљиво и уверљиво, нарочито због Хајдегеровог интересовања за језик. Али, пре но што била шта одлучимо о том поступку, морамо поставимо питање: да ли се речи које се из Хајдегеровог *Ректорског говора* понављају у *Битку и времену* понављају у значењу које су имале у *Ректорском говору*, наиме, да ли то значи да речи имају фиксирано значење, да је њихово значење непроменљиво без обзира на контекст и време у којем се и како се употребљавају? Само у том случају Лаку-Лабарт може тврдити да се политички принципи, политичка начела, који су артикулисани у *Ректорском говору* појављују и у *Битку и времену*. Ако реч нема фиксирано значење, ако њено значење зависи од контекста, околности у којима је употребљена, намере с којом је употребљена, онда се мора претпоставити да речи које се из *Ректорског говора* појављују у *Битку и времену* имају промењено значење и да је у том случају, ако имају

политичку димензију, и под условом да је имају, и та политичка димензија морала бити измењена.

Кад се говори о овој врсти односа у језику, између речи и политике, језика и текста ваља узети у обзир да свако од нас, сваки мислилац, сваки писац користи извештан број речи, формула, обрта, идеја чешће него што користи друге речи; неке, чак, опсесивно користи. Штавише, те речи се, каткад, појављују и тамо где их не би требало очекивати, и код аутора чија је контрола текста и језика изузетно велика. У том погледу може бити поучан Хегелов пример. Тврди се да се у његовим гимназијским белешкама налазе све идеје, све кључне идеје, које ће се касније појавити у *Феноменологији духа*, или у *Дијалектици*, или у *Логици*. У неком погледу то је неспорно. Може се претпоставити да није другачије ни са Хајдегером и да се појављивање неких речи из *Ректорског говора* може тумачити као појављивање његовог изворног мишљења, опсесивног предмета мишљења. Али то понављање речи може бити резултат и друге врсте присиле, производ других менталних или културних механизма. Стога бисмо, пре било каквог коначног суда о тој ствари, морали питати: где се најчистије испољава његово изворно мишљење, у *Ректорском говору*, или у *Битку и времену*, или ни у једном ни у другом делу? Но одговор на то питање, и друга која би из њега произашла, захтевао би много темељније испитивање од оног које бих ја овде могао предузети.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Када сте малочас рекли да је оно што заснива естетско искуство можда пре Једно него светост, да ли сте тада мислили на Парменида, односно на пресократовску филозофију, коју до те мере цени Хајдегер да каснији ток сматра као неком заблуделашћу?

РАДОМАН КОРДИЋ

Мислио сам, наравно, на Парменида и на његово Једно, које се појављује и касније, код светих отаца источне цркве, у платонизму, код Плотина. Ако се не варам, одатле и почиње изједначавање Једног и Бога, или највишег бића у филозофији...

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ:

... Прапочела, рецимо.

РАДОМАН КОРДИЋ

Да, прапочела. Иако није увек јасно и недвојбено артикулисано, оно не престаје да се појављује; не може се ни занемарити. Како год да мислимо, оно је на неки начин, у неком облику ту. Могло би се рећи да се појављује и у идеји Великог праска, као апсолутна тачка. Можемо га звати како хоћемо

– Једно, Бог, Велики Други, апсолутна тачка, ништа, чиста мноштеност (овај термин се данас употребљава у философији, рекао бих, из бојазни од пада у теолошко мишљење, у метафизику) – његово значењско језгро се не мења и не постаје ништа јасније. Остаје неименљиво, подручје метафизике, којег се философија већ доста дуго, на све начине, и уз велика довијања клони, толико и тако да је заборавила на човекову унутрашњост. Философија више и не зна шта да ради с душом. Зато јој је и преостала спољашњост, површина, која је постала кључни проблем у философији, рецимо код Делеза.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Да. Када год се постави питање односа између политике и књижевности увек избија на површину и питање аутономије књижевног дела. Ви сте на то питање дали један сложен одговор, говорећи о неаутономној аутономији књижевног дела. Ја бих међутим, за почетак тог дела разговора, предложио једноставнију дефиницију која би била тест да ли се аутономија књижевног дела одбацује или прихвата. Рецимо, устврдио бих да је једно дело аутономно ако му чврстина његових унутрашњих односа даје статус бића које се не може растворити у сопственој генези и које еманира сазнања која су друкчија од оних која стичемо свакодневним практичним мишљењем или, са друге стране, теоријским мишљењем. Да ли бисте прихватили овако постављени модел аутономије?

РАДОМАН КОРДИЋ

Да, мислим да бих га могао прихватити. Допустите ми да објасним зашто мислим да бих га могао прихватити. Пре свега, треба да разјаснимо шта је то уопште аутономно, шта је то аутономно дело. Речници страних речи обично ту реч преводe као независно, самостално. Дакле, аутономно дело би требало да буде независно или самостално дело...

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

... Етимолошки: аутономност – сопствени закон. Значи, нешто што се управља према сопственим законима а не према законима неке друге делатности.

РАДОМАН КОРДИЋ

Да. Реч аутономија је изведена из грчке речи *аутономос* – *номос* је закон; први део сложенице, *ауто*, означава радњу окренуту према себи. Допустићу себи малу хајдегеровску игру и на основу ове етимологије устврдити да аутономија књижевног дела значи окретање књижевног дела према самом себи. Овакво разумевање аутономије књижевности, по свему, и није тек игра ради игре. Има нечега у томе што тачније казује природу

аутономије књижевности од дефиниције аутономије која се заснива на речничком одређењу тог појма. Постоје писци, а није их мали број, који су покушали да створе такозвану чисту књижевност, књижевност окренуту себи. Ја ћу поменути тројицу, који су карактеристични за оно што је овде у питању, сва тројица су песници – Маларме, Валери и Фернандо Песоа. (Можда би њима требало додати и Флобера.) Маларме и Валери су покушали да дођу до чисте књижевности из саме књижевности. Они су покушали да књижевну чињеницу, књижевност, оно што књижевност чини књижевношћу, кад је реч о Малармеу и Валерију треба рећи: оно што песму чини песмом, ослободе од било каквог односа са стварношћу. Постоји само стварност песме. У томе, треба ли то и помињати, нису могли успети; нису могли контролисати ту стварност. Валери и зато што полази од претпоставке да први стих песнику дају богови, остало је производ великог песниковог умног рада. Реч је о чувеном Валеријевом парадоксу, којим се овде нећу бавити. Чиста књижевност, уколико би била могућа, морала би бити апсолутна књижевност. Једна од последица тог стања била би то што би, у том случају, она била нечитљива, недоступна, сем на начин на који је човеку доступно Једно, на начин на који му је доступан Бог, ако му је икако доступан. (Он је човеку доступан само у вери. Истини за вољу, вера се разумева као највише знање, дакако, у оквиру теолошког мишљења.) Нешто слично се и десило са Малармеовом и Валеријевом поезијом.

Песоа је покушао да у својој поезији понуди саму стварност у својој њеној чистоти, стварност као не-мишљену и не-мишљиву стварност. Не-мишљење је идеал којем је он тежио. Невоља је у томе што је стварност, коју је хтео да предочи као чисту стварност, да је ослободи од философије, од сваког мишљења, од сваког покушаја увида, од сваке интервенције, морао изрећи језиком. (И у конкретној поезији стварни објект постаје знак. Дишанов писоар је престао да буде писоар, изгубио употребну вредност, оног тренутка кад је био изложен, кад је постао уметнички објект.) Песоа, велики песник, велики зналац језика, мада је знао да мисли поезију, превише је најбаналнију чињеницу: књижевно дело је језичко дело, а језичко дело прави преврат у свему што песник нуди као стварност, или што покушава да артикулише као стварност.

Сада бих се, начас, вратио на проблем аутономије књижевности. Рекао сам да је закон темељ на основу којег се може утврдити постојање аутономије књижевног дела. Међутим, закон је гаранција те аутономије само у мери у којој је и гаранција трансгресије аутономије, наиме закон је позив на трансгресију. То бих могао најлакше да објасним на једном примеру који није непосредно повезан са овим о чему расправљамо. Имам на уму однос жеље и закона. Закон је, на неки начин, произвео жељу (то је знао и Свети Павле), а жеља је, нужно, окренута против закона, она је претпоставка

трансгресије закона и позив на противљење закону. То значи да аутономија књижевности, ако постоји, ако има икаквих изгледа да постоји, може бити само неаутономна. Мислим да сам управо то и рекао у својој књизи.

Требало би сада питати: шта би могао бити закон у књижевности на основу којег би књижевност могла бити аутономна? Не бих у овом тренутку могао прецизно одговорити на то питање. Поменућу само једну ствар, коју не би било могуће превидети у тражењу одговора на ово питање, мислим на неодређеност књижевног говора. Привремено бих могао рећи: закон књижевности је неодређеност. Управо неодређеност конституише књижевност, у мери у којој је интерактивни говор, те у мери у којој се тај говор може и мора тумачити, ако није једнозначан (а није). То с једне стране. С друге стране, неодређени закон, односно, закон неодређености, не може постојати. То је *contradictio in adjecto*. Закон мора бити или одређен или не може да постоји. Закон са рупом у себи није закон. То значи да окретање књижевности према себи, према властитом закону јесте напор који она не може избећи, али и јесте чињеница која показује њен стални неуспех, а тај њен неуспех јесте могућност какве-такве аутономије књижевног дела, тај неуспех је успех књижевности. Књижевност је растворљива у својој генези, али и одржива у чињеници непрекидне самоградње. Та њена моћ је очевидна. Због тога се философија све више и више окреће поезији. Уједно, тиме теорија признаје да не може достићи значења која настају у *појмовном оквиру* неодређености.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Осим високих теоријских увида које сте дали у књизи, а и сада у овом разговору, пажњу читалаца су у вашој књизи *Политика књижевности* свакако привукла и нека одређења о једној новој тенденцији у оквиру српске књижевности током последњих деценију и по, рецимо, тенденцији коју сте ви назвали правцем неолибералистичког реализма. До сада смо рекли да дело није хетерономно ако је политичка димензија у њега уцелињена, уколико је, дакле, апсорбована целином тог дела и представља његову саприпадну конституенту. Међутим, мора се напустити свака идеја аутономије, па и она која је делу ипак својствена, ако се користе груби идеолошки и дневнополитички упади у структуру дела и упади који воде огрешењу о логику саме те структуре. Како видите правац неолибералистичког реализма у односу на ту аутономију? Које делу ове дихотомије он припада?

РАДОМАН КОРДИЋ

Још једанпут ћу покушати да утврдим однос између политике и књижевности. И овог пута ћу се послужити Бадијуом, кога сам и у књизи доста наводио. Чини ми се да је занимљив за проблем који ме овде занима, између осталог, и зато што он књижевност, тачније, поезију узима као један од

четири ослонца на којима заснива свој философски систем. Узгред речено, Бадију је један од ретких, ако не и једини философ 20. века, који је покушао да створи философски систем и један од, такође ретких, философа, који своје мишљење није заснивао на мишљењу разлике. Један од четири ослонца његовог мишљења, рекао сам, јесте поезија, и то, углавном, Малармеова поезија, али и поезија Фердинанда Песое, Рембоа, и још неких песника. Други ослонац, врло важан и о којему смо доста говорили, и о којему ћемо, вероватно, још говорити, с обзиром на књигу поводом које и водимо овај разговор, јесте политика. Трећи је љубав и четврти математика. За њега је математика важна, с више разлога. Можда је пресудно то што он мисли да је математика онтологија. Но добро, оставимо по страни све то и задржимо се само код односа књижевности и политике.

Бадију, наравно, прави разлику између књижевности и политике, али не промиче му ни политичка димензија књижевности. И због тога је необично што он, практично, не помиње политичку димензију ни у Малармеовој поезији, ни у Малармеовом мишљењу, на које се, иначе, доста позива. Рансијер ће му то и пребацити. Рансијер скреће пажњу на то да је драматургија Малармеове песме непосредно аналогна са политичким избором који уређује потребу за теоријом субјекта. Дакле, према Рансијеру, и чиста поезија, каква је Малармеова, апсорбује политичко, у неком тренутку и у неком облику. Ваљало би разабрати када и с којих разлога она то чини. Могло би се рећи, без велике зебње да ћемо погрешити, да је у питању онтолошки, па ако хоћете, и преонтолошки тренутак. Но ако нам први стих дају богови, као што то вели Валери, и ако то знамо, не значи и да знамо кад нам богови тај стих дају, због чега, с којег места, с којим циљем. Можемо претпоставити (што је тешко доказати) да тај дар нема непосредне везе са реалношћу у којој га добијамо, али не можемо заборавити да песма настаје у одређеној ситуацији.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

То је платоновско надахнуће, рецимо.

РАДОМАН КОРДИЋ

Наравно. Но поставља се питање шта је са тим надахнућем у књижевности коју сам назвао неолибералистичка књижевност, неолибералистички реализам? С обзиром на доминацију идеологије у њој, готово да се не може говорити ни о каквој онтолошкој равни, ни о нечему што превазилази реалне друштвене оквири, сем, у случају, да се идеологија може схватити као вид трансценденције. Право име за ту књижевност је примењена књижевност. У теорији се тако назива књижевност која је сачињена као илустрација поетичких правила и која нема други циљ. У овом случају, ту улогу имају правила политичког дискурса, и то не дискурса који је промишљен, не

политике која је мишљена, не политике као мишљења, него политике која се артикулише на улици, као улични политички дискурс. Овај дискурс, неки његови елементи, напосто су преплавили ту књижевност. Та чињеница је утолико поразнија што, треба то рећи, међу писцима ове књижевности има и оних чији дар није занемарљив. Проблем је у томе што они или немају никакву књижевну самосвест, или су је се одрекли зарад идеологије. Резултат је одсуство поштовања и властитог дела. Са поштовањем књижевне свести, властитог идентитета, све би другачије изгледало.

БОРБЕ МАЛАВРАЗИЋ

Усудио бих се да кажем да поједини припадници неолибералистичког реализма, иако себе представљају као наше цивилизаторе, иако су високо медијски ранжирани, показују у својим текстовима чак и слабу писменост. Наравно, има и даровитих, као што сте малочас рекли, али и оних који су истовремено окренути калкулацији. Међу тим неписменијим бих поменуо Игора Маројевића. Међутим, да ли су уопште добар стил и висока писменост циљеви до којих они држе или су то стандарди испод којих смо дефинитивно данас пали јер им је стало пре свега да пласирају одређене политичке поруче?

РАДОМАН КОРДИЋ

Радо ћу се са Вама у томе сложити. Нажалост, то није једина њихова мана. Треба рећи и да су, често, веома необавештени, да њихово знање није поуздано, да су веома бахати и у интелектуалном и у политичком погледу (све су то и карактеристике представника политике коју они у својим књигама драматизују и пропагирају), да су неопрезни кад дају овакве или онакве изјаве, и кад пишу о било чему. Готово све претварају памфлет, који, опет, схватају као право на одбијање сваке одговорности. Писменост није, не само када је реч о Маројевићу, него и о многим другима из те не мале и друштвено моћне групе писаца, врлина ових писаца. А, изгледа, није им ни стало до писмености, што је, у најмању руку, чудно. Мора се, међутим, рећи, потпуно независно од писмености и неписмености ових писаца, да је статус писмености у нашој књижевности крајње необичан, и то не од скора – такав статус писменост код нас има поприлично дуго. Могао бих вам навести примере наше књижевне критике у којима се писменост писца истиче као његова врлина. Истиче се као врлина нешто што је претпоставка права на писање. Писменост је просто доказ да имате извесне способности за писање, право да се бавите књижевношћу. Истина, писменост и неписменост могу бити и средство писања, као и било које друго средство. Бојим се да овим писцима недостаје књижевна самосвест да би на тај начин користили писменост и неписменост. А рекао бих да сте према њима и сувише благонаклони кад, додуше, као питање, претпостављате да би за њих висока

писменост могла бити неки стандард. Коначно, у овом друштву нема никаквих стандарда, ни за шта, нема стандарда који би били основ градње, неопходног самопоштовања, вредносног система, и самог друштва. Како би их и могло бити ако их моделују и мењају правила увезене демократије, чији циљ није стварање демократске него послушне државе?

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Као што постоји идеал књижевности ради књижевности, постоји очигледно и стварност књижевности ради политике и то би управо био овај правац неолибералистичког реализма. Његов назив донекле асоцира на социјалистички реализам, међутим овај данашњи правац није затворен у неке државне границе, као што је био онај некадашњи. Он има једну велику промотивну и финансијску подршку у виду превода, стипендија, путовања, веома великих међународних награда. Почетак тог правца ви смештате у 1994. годину када се појавио роман *У потпалубљу* Владимира Арсенијевића. С обзиром на ове околности књижевног живота које сам управо поменио, мора се запазити да се појавио изузетан број млађих књижевника који су ступили на књижевну сцену а да нису прибегли овој врсти калкулантског писања, да су створили неко аутентично дело. Ето, споменуо бих као један пример – *Лутајућег Бокеља* Николе Маловића, који живи у овом истом граду у којем ми сада водимо овај разговор. Он показује, рецимо, како се веома велики терет политичког може распоредити на стубове језика, стила, онога *како* уметничког дела. Међутим, он је овде изолован у Црној Гори због свог израженог српства и атиглобализацијског усмерења и не би ме зачудило да за њега можда нисте ни чули. То не би био грех у оваквој медијској ситуацији.

РАДОМАН КОРДИЋ

Знам Николу Маловића. Његов роман *Лутајући Бокељ* био је у најужем избору за награду „Лаза Костић“, заједно са мојом књигом. Он је ту награду добио, верујем, с разлогом. Нажалост, његов роман нисам читао. Нисам био у прилици, зато што моју лектуру све више одређује оно што радим. Ту редукацију не могу да избегнем. Ипак, недавно сам, са задовољством, прочитам једну његову причу у панчевачким *Свескама*. Причу одликују они елементи приповедања за које се обично каже да је европско. Кажем то и ако не волим ту врсту вредновања, тим пре што је наша књижевност дуго била таква да није било ни потребе ни разлога да се говори о њеном европском карактеру. Све се променило са превладавањем фантазма у друштву и култури о уласку у Европу, иако није јасно како то можемо да уђемо тамо где већ јесмо. Наметнута су нам мерила за која је мало рећи да су сумњива. Њима је подвргнута и наша књижевност и говор о њој.

Не чуди ме Маловићев положај у црногорском резервату. Он није анти-Србин, није Монтенегрин. А то је овде грех. Уосталом, антисрпство је основно вредносно и „поетичко“ мерило које обједињује све књижевности бивших југословенских република, рачунајући ту и књижевност Друге Србије, књижевности које су настале у време и након Југословенских ратова. Маловић не спада у групу црногорских писаца, које објављује Загреб, а писци Друге Србије хвале. Један овдашњи критичар их је прогласио за писце новог сензибилитета, и затим додаје да му тај сензибилитет није близак, зато што се он бави старијим писцима, претпостављам, са старим сензибилитетом. Не знам на какав је сензибилитет ове групе писаца мислио поминути критичар. Но, добро, то није ни важно.

Дакле, не чуди ме Маловићев положај у овом резервату, као што ме не чуди ни то што се у сличном резервату нашао не знам који број писаца у Србији. Најгоре од свега је то што ме не чуди ни појава таквих резервата. Значи ли то да сам прихватио беспомоћност? Не знам. Зна да је њихова појава потпуно у складу са оним што сте рекли о положају неолибералистичке књижевности. У име фантазма о Европи, коју ови писци уопште нису у стању да мисле као фантазматску творевину – нису у стању да разликују фантазматску од стварне стварности – преузели су све културне институције. Фантазам о Европи, о властитом европејству у средишту је културне политике тих институција и писаца који у њима раде, он је структурно одредиште књижевности коју пише Друга Србија. Понекад су ова дела написана као чиста недвојбена порука (или како се каже у политичком дискурсу који нам је, са њим и његову форму, наметнула Европа са Америком, као „снажна порука“) политичарима, власти: ево ја сам ту, говорим оно што хоћете, шта вама треба, заузврат, очекујем, тражим да ми дате нешто: место амбасадора, директора библиотеке, издавачке куће, члана неког жирија, или не знам шта друго, но увек нешто што је достојно интелектуалне понизности на коју ови писци пристају. Треба, ипак, бити праведан. Можда они друго и не могу.

Ово стање писаца и интелектуалаца код нас, иако немам велико поверење у интегритет интелектуалаца уопште, најпоузданији је знак да смо изгубили тло под ногама, да се систем вредности не само распао, него да не постоје ни претпоставке за стварање било каквог система вредности. Стање друштва у којем живимо је поразно. Оно нема никакву идеју о себи, нема никакву идеју која би се темељила на прихватљивим вредностима, не постоји државотворна идеја, а без ње се друштво не може обновити. (Ако је понеко и помене, чини то бојажљиво. И за то има доста разлога.) Не може се друштво подићи на апсолутном одсуству самопоштовања, на апсолутном одсуству осећања националног идентитета (и постављање питања идентитета у Србији је сумњиво; наравно, сумњиво је постављање питања иденти-

тета српског народа, постављање питања идентитета других народа је саморазумљиво). У таквој друштвеној ситуацији се не може очекивати ни да књижевност има врлине које би потегле државна кола. Или би се, ипак, то од ње морало очекивати, без обзира на то што њен стварни утицај на стање у друштву никад није био велики.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

На једном месту у књизи *Политика књижевности* поменули сте роман *Нечисте силе*. У том роману налазимо проблеме од пре стотину четрдесет година који су веома слични ономе што Ви критикујете као неолибералистички реализам. Наиме, ту је реч о једној групи самопроглашених цивилизатора Русије под називом, „наши“ који су познати по томе што желе Европу по сваку цену, западњаци су, али у том смислу западњаци што негирају све што је руско, развијају самомржњу и неку врсту бахатости и тероризма у међуљудским односима. У социјалистичкој школи смо учили да је то најконзервативнији роман Достојевског који не треба посебно читати, јер је у њему демонстрирао снажно антисоцијалистичко опредељење. Да ли сте ви можда приметили неку сличност између сопственог описа ових савремених „бесних“ и онога што нам је у наслеђе оставио Достојевски.

РАДОМАН КОРДИЋ

Та аналогија ми није пала на памет. Но нисам случајно поменуо *Нечисте силе* Достојевског, и узгред, иако се о тој књизи не може говорити узгред, нико на то нема права. У питању је књига која заслужује озбиљну пажњу и из перспективе из које сам писао своју књигу. Имало би се штошта, имало би се много тога у њој наћи што би могло раскрити природу односа политике и књижевности, природу политике књижевности. Ја ћу овде поменути само једну идеју из *Нечистих сила*, која је и данас актуелна. Достојевски је писац, има ли то смисла помињати, који траје и данас једнако као што је трајао у свом времену. Имам у виду Достојевсково предвиђање тоталитаризма и драстично остваривање тог предвиђања барем у два маха: најпре, у стаљинистичком социјализму – о чему не треба трошити речи, све је познато и све је речено – а онда у неолиберализму. Ово већ може представљати проблем. Никада и нико, колико знам, није говорио о неолибералистичком тоталитаризму. Уистину, и помисао на тако што изгледа чудно, претпостављам и богохулно. Према одредницама неолиберализма, рекло би се да је у питању контрадикција. Како се о систему, за који се мисли да је остварење демократије, свих њених идеала, може говорити као о тоталитаризму. Ја, ипак, мислим да је неолиберализам нека врста тоталитаризма, не по својој теоријској суштини но по ефектима у свету, по глобалистичким намерама. Идеја о наметању демократије не може да не буде тоталитаристичка идеја. По чему се, коначно, она разликује од идеје о

наметању комунизма. Уз то, демократија се не може наметнути као демократија, свакако, не силом; тако се намеће тоталитаризам као демократија, или демократија као тоталитаризам. То тек изгледа бесмислено. Но шта ћемо – ако се тако што одиста може рећи о демократији – са митом о људским правима, слободи индивидуе? Допустите ми да то, колико-толико, објасним на примеру Америке, земље која је, кажу, најдемократскија на свету (она то за себе тврди) и на примеру заштите такозваних америчких интереса. Не постоји данас ниједан педаљ земље на земаљској кугли у којем Америка нема и не брани свој интерес. Не постоји ни један педаљ земље где она не покушава или не намерава да наметне слободе демократског света, или, како се то раније говорило, вредности слободног света. (Данас се радије употребљава термин: европске вредности; примамљивији је.) Зар то може бити ишта друго до врста тоталитаризма? Знам за моћ имена и за моћ да се наметне моћ имена. Зна то и „слободни свет“. Не видим зашто ми не бисмо знали и зашто то зна „слободни свет“.

Ви сте, ако се не варам, *Нечисте силе* споменули због проблематизације статуса субјекта. У том контексту ја сам и поменуо овај Достојевсков роман. Устврдио сам да естетско спада у сферу духовности и да, према Фукоовом схватању духовности, субјект као такав нема права да се приближи истини. Ова Фукоова дефиниција духовности, уколико није преузета из византинизма, од источних црквених отаца (а мислим да јесте), веома је сродна византинизму и мишљењу субјекта код источних црквених отаца. Чак, овако одређена идеја духовности једино се код њих и може наћи. Сасвим сигурно, не може се наћи у западној теологији, ни католичкој, ни протестантској. Само се у источној цркви, само се у византинизму мисли да се субјект може поништити пред духовним, наравно, на тај начин што ће се с њиме сјединити. Додао сам у књизи да књижевност увек казује причу субјекта и то оног субјекта кога нема, субјекта који нестаје, који ишчезава, но који не ишчезава на начин на који ишчезава у духовном. Устврдио сам – што је значајно за разумевање помињања *Нечистих сила* – и да политичка димензија овог романа ни на који начин не зауставља преображај субјекта и његово примицање истини. Очито, овде је реч о парадоксу. Рекао сам да се политички субјект не може примаћи истини, да је то особина и естетског субјекта у мери у којој је естетско духовно. Како је то сада могућно? Да ли се естетско заиста приближава духовном? Вероватно као елемент укупног склопа духовног, који је Достојевски увек имао пред собом. Зато је код њега могућ и политички преображај, рецимо Ставрогина. Достојевски увек мисли оно што Хајдегер зове бивствујуће-у-целини. То треба имати на уму када се уопште помињу *Нечисте силе*.

Сада морам поставити питање; може ли се субјект, који себе идентификује као субјект европских вредности, приближити истини? Је ли он

уопште политички субјект? Одговор мора бити одричан. Овај субјект, поготово субјект који настаје у нашим приликама, не оставља ни могућност за постављање питања истине. Он има истину. Њему је истина дата као спољашња чињеница, као „верују“ у једину истиниту Европу. Формално, истина му је дата као што су му дате европске вредности, које он није у стању да артикулише, иако се сви наши неолиберали, цела такозвана Друга Србија у њих заклиње, а да се при том никада не запитају шта је уопште вредност, шта је то специфично европска вредност. Право рекавши, свако од њих ће папагајски поменути, рецимо, људска права, и биће у праву. Идеја људских права заслужује пажњу. Али она и није творевина Запада. Настала јесте на Западу. Донели су је дисиденти са Истока, из Русије и других источних социјалистичких земаља. Настојањем на тој идеји, они су хтели да за себе издејствују нека права на самом Западу, што је, разуме се, Запад дочекао с подозрењем. Увек то ради кад се од њега нешто тражи, ако у томе не види непосредан интерес. У првом тренутку, Запад није прихватио идеју људских права. Чак се с подсмехом о њима говорило. Прагматичан као што јесте, практичан као што јесте, Запад је брзо схватио велики политички значај идеје људских права и уградио је у темеље своје политике као моћно оружје помоћу којег се лако да управљати светом. Ко још, барем јавно, може бити против права другог, ако их људска права подразумевају? Но, као и све остало, и идеја људских права се изопачила. Људска права готово да су постала *queer* права.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Вероватно се та новија идеја људских права уклопила и у оно што је Декларација о правима човека и грађанина из 1792. године, значила у оквиру Француске револуције која се касније дисеминирала по свету као идеја.

РАДОМАН КОРДИЋ

У време француске револуције функцију људских права имао је егалитаризам, који је, што се могло и очекивати, злоупотребљен. Реч је о привлачној, опчињавајућој идеји. У стварности, међутим, идеја егалитаризма води укидању разлике и преобраћа се у насиље. Неједнако се не може изједначити.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Поменули сте поседнике истине, припаднике неолибералистичког реализма. Како је могуће бити у тој идеји а истовремено примењивати постмодерне приповедне поступке. То је једно од питања које ми изгледа доста апоретично. Дакле, припадници неолибералистичког реализма желе да експлицитно кажу неке коначне и непорециве истине о нашој реалности деведесетих година и почетком 21. века. Истовремено користе постмодерне

поступке нарације, а постмодерна парадигма, као што знамо, заступа релативност свега и флуидност границе између истине и лажи, лажи и фикције, игре и збиље итд. Ето, узео бих за пример један роман на коме се може показати та противречност, то су *Пијавице* Давида Албахарија, који је верујем један од талентованијих, односно афирмисанијих писаца, за разлику рецимо од Марка Видојковића који би био нека супротност по књижевном рукопису. У роману *Пијавице* описује се Београд деведесетих, па и чињеница да је ту било и антисемитских испада и превода антијеврејске литературе. Међутим, у том опису који тежи веродостојности истовремено се говори и о убиству једног угледног Јеврејина у седишту Јеврејске општине у улици Краља Петра. За то не знам, а морао бих да знам као припадник грађанских протеста из тог времена. Мислим, реакције на Албахаријев роман, на пример НИН-овог жирија, биле су изузетно позитивне. Али, по мом мишљењу је јасно да ће читалац – ако следи овај ток вероватног и могућег по Аристотеловој поетици, поготово ако је реч о страном читаоцу – тај фиктивни злочин прочитати као стварни злочин, уклопљен у ове друге заиста веродостојне чињенице, а свакако га неће тумачити као испуњавање неке постмодерне логике, јер би то и било морбидно решење. Како Ви у целини гледате на ту могућност прожимања или хибридизације политички ангажоване књижевности и постмодернизма?

РАДОМАН КОРДИЋ

На формално-логичкој равни морало би се рећи да овде имамо посла са низом парадокса. Неке ствари су несамерљиве. Чињеница је да многи писци које убрајамо, или их можемо убројати у неолибералистички реализам, по ономе што и како раде, јесу постмодернисти. Многи би за себе радо рекли да су постмодернисти, тим пре што би тако неке своје, да кажем, недоследности могли да склоне иза постмодернистичке поетике. Једна од битних одлика постмодернизма јесте релативизација свега, чина писања, мишљења, истине (ионако је тешко утврдити где, како и да ли уопште постоји истина). Ако овом додам Бадијуову тврдњу да иситна постоји као празно место, да је место истине празно, јасно је да постмодернисти релативизацију свега могу схватити као одбацивање одговорности за било шта; тако је и схватају. Истовремено, тачно је – није у питању никаква противуречност – и ваше запажање о њиховом настојању да поставе коначне истине о нашој друштвеној, државној, националној, политичкој стварности. У праву сте и кад упозоравате на тај несклад у оквиру постмодернистичке поетике. Али он се може оправдати, такође, унутар постмодернистичке поетике. Највећи и прави парадокс је то што је цело ово политичко стање, и политика глобализма, производ постмодернизма, релативизације која му је својствена. Рекло би се да несклад између релативизације истине и идеје о конач-

чним истинама није ни могућ. Чини се да је то тешко објаснити. И не може се објаснити а да објашњење буде прихватљиво за здраву памет, за логику здравог разума. Али, и то се може објаснити из постмодернизма, и то једном од првих његових флоскула, коју је, чини ми се, Ихаб Хасан формулисао, нисам сасвим сигуран, рекао бих 1970. или 1971. године, у сваком случају, почетком осамдесетих година, anything goes, све је дозвољено. Довољно је само да се она нешто шири схвати. Допуштена је свака разградња: субјекта, друштва, друштвене ситуације, и то без последица (за последице је увек неко други одговоран), и с гледишта постмодернистичке идеологије, што је парадокс. Постмодернизам, без обзира на то што усваја парадокс не може имати идеологију. А постао је идеологија. То је, опет, парадокс политике глобализма, један из низа њених парадокса. Заборављено је да разградња (разградња у књижевности) мора да води градњи, ако ничега другог оно градњи књижевнога дела. За писца је тај заборав погубан.

Поменуо сам само један од парадокса глобализма. Политика глобализма, замислите, афирмише антиглобалистичке феномене: локални субјект, културни идентитет... наравно, да би их укинула. При том подвала не би требало да буде примећена. Роман Давида Албахарија *Пијавице*, нажалост, ја га нисам читао, говорим према ономе што сте управо рекли, могао би бити добар пример оваквих преокрета. Ја сам се у књизи бавио проблематизацијом историје у Албахаријевим романима. Познати су ми његови такви преокрети. Он је изузетно даровит писац, али и прилагодљив времену и његовим захтевима. Проблематизација историје, на пример, којом се он бавио, легитиман је проблем мишљења – политичког и философског – и књижевности. Историја и философија историје не само да допуштају, него и захтевају проблематизацију појма историје. Невоља је у томе што он то ради с гледишта које је историји наметнуто, у складу са идејним претпоставкама европских и америчких вредности. Исходиште његове проблематизације историје је америчка философија политике, било би поштеније и праведније рећи, актуелна америчка политика, америчко схватање историје која је и довршена и недовршена, која је политички пројект. Као што знате, Америка захтева од свих земаља, и од нас, да се одрекну историје и да се окрену будућности – ваљда, будућности Америке, свакако не својој. При томе, и не покушава да промисли шта би могла бити будућност неког народа без његове историје, на чему би се та будућност могла засновати. То није њихов политички интерес зарад којег свету и испоствљају овакве захтеве. Но та се идеја може наћи и у романима Давида Албахарија, што збуњује, с обзиром на то да је рођен у земљи у којој је историја, имало то или немало смисла, суштински одређивала судбину те земље и народа. Додуше, не треба занемарити Албахаријев јеврејски идентитет, што ни на који начин не може бити спорно. Но не може се превидети ни то да он на исти начин не

проблематизује схватање историје код Јевреја. Од Вавилонског изгнанства, више од 2500 година, они су опстајали захваљујући управо свом историјском памћењу, чувању свога идентитета и свога духа, свуда где су били диљем света. Историја, и као фантазам, каква је рецимо америчка историја, гарант је идентитета и опстанка народа. То знају и Американци.

Морам поновити, нисам читао Албахаријев роман *Пијаџице*. Жалим због тога. Стога, све што ћу о њему рећи, мораћу извести из података које сте Ви у свом питању поменули. Ограничићу се стога на две ствари, које по мом мишљењу, у облику у којем сте их ви формулисали, заслужују пажњу: прво, статус и употреба фикције и друго, употреба судбине Јевреја (у тој фикцији). Проблем фикције је битан за књижевност и за статус реалности у њој. У суштини, стварност је у књижевности увек фикционализована и у документарној књижевности. Општеприхваћено је да приповедање фикционализује и документ и историјске чињенице. Фикција је елемент без којег књижевност није могућна, нити се може схватити. Али, фикција се може употребљавати на различите начине, као средство приповедања, за стварање забуне, преваре, за манипулације различитих врста. Поменућу вам пример, мислим да сам га поменуо и у књизи, Хилдесхајмера и његове биографије естетичара Ендрјуа Марбота. Марбот није постојао. Хилдесхајмер је, међутим, његову биографију написао по свим узусима по којима се биографија прави. Напоменућу да је он то урадио у време моде писања биографија у европској књижевности. Хилдесхајмер је наводио Марботове текстове, који не постоје, текстове других аутора, измишљене или стварне. Навео је, рецимо, да се Марбот помиње у Екермановим *Разговорима са Гетеом*. Цео свет је убедио да Марбот заиста постоји. Људи су чак почели да пишу о човека и делу који не постоје. У свему томе је занимљиво то што је Хилдесхајмер дао кључ у тексту, који јасно казује да је реч о фикцији, да је Марбот измишљен. Но нико то није прочитао, нико није поверовао фикцији да је фикција. Сви су фикцију схватили као реалност. Или су, с неких разлога, хтели да буде реалност. С фикцијом је то проблем. Фиктивна реалност књижевности у једном тренутку, у одређеним условима, може да функционише као реалност. Може се десити и обратно. Прочитао сам негде да Достоевски помиње око 5000, не знам да ли је цифра тачна, имена људи који су стварно постојали и за које се у његово време знало, за које је у његово време читалац могао знати. Сва та имена су пала у историјски заборав, о њима нико више ништа не зна, сва су фикционализована и данас се читају искључиво као имена фикционалних јунака. Дакле, статус фикције је важан и променљив. То Албахарију сигурно није непознато. Утолико његова, и сваког писца, манипулација фикцијом, намерна или ненамерна, свеједно је, заслужује пажњу. Албахари с правом може да каже: ја сам написао књигу у којој су сви подаци измишљени. И то је тачно. Убиство у Јеврејској општи-

ни није се десило. То је фикција, а на њу имам право као писац. Ни то не може бити спорно. Писац има право и да фикцији навуче одору реалности, да од ње направи симулакрум реалности. Међутим, он не може превидети да се са сваком фиктивном чињеницом не може баш све учинити. А Албахари управо то чини са фиктивним чињеницама чија граница са реалношћу, с обзиром на судбину и историјски положај Јевреја (и данас), није увек јасна. Према томе, Албахари нема права да заборави, не сме заборавити да на тај начин ради нешто што је, у крајњем случају, недозвољено, што у одређеним околностима може бити морално сумњиво. Албахари користи или (зло)употребљава несрећну судбину Јевреја. И у томе, изгледа, није усамљен. Јевреји јесу били велики и вековни страдалници. Али покушаји да се то страдање искористи у нејасне сврхе нису допустиви, тим пре што је у свету створена атмосфера да Јевреји увек страдају, где год да се нешто деси. Ни то Албахарију није могло бити непознато кад се одлучио да у свој роман унесе два проблематична фиктивна догађаја. Морао је знати, с обзиром на представу која је у свету, па и код Срба Друге Србије, створена о Србима, да конотација његових фиктивних чињеница може добити други, рецимо антисемитски смисао. Треба рећи да сличне манипулације нису остале незапажене у европском мишљењу. Помињали су их, и о њима писали, између осталих, Ален Бадију и Славој Жижек. И истог тренутка су били оптужени за антисемитизам. Оваква (зло)употреба је могућна само кад постоји нека врста потпуне заштите, ако сте ослобођени сваке одговорности за оно што кажете и чините. (Не сећам се да је ико ишта приговорио што је међу сто потписника захтева да се бомбардују Србија и Београд процентуално било највише Јевреја.) Бојим се да то важи и за Давида Албахарија у овом случају. Ако је то тако, не чуди ме став НИН-овог жирија, који није имао храбрости, ни интелектуалне моћи, ни способности, а изгледа ни воље да види оно што се не може превидети. Или је, посредни, слепило као у случају Хилдесхајмеровог Марбота? Не можемо заборавити да је политичка коректност данас постала незаобилазно мерило свега и свачега, али и да као мајин вео показује оно што крије.

БОРБЕ МАЛАВРАЗИЋ

И у књизи сте написали да је фикција услов сваке књижевности. Међутим, постоји један ток тзв. неаристотеловске литературе који разбија ту каузалну логику узрока и последица у књижевним делима, на пример, та дефикционализација се среће код Деблина, Брехта ... и других авангардних стваралаца. То би онда ипак био изузетак од тог правила, изгледа.

РАДОМАН КОРДИЋ

Теоријски је то могуће. Али теорија не може превидети да је дефикционализација обрнута фикционализација, да за обе операције ваља дати

шифру, кључ у којем их треба разумети. Књижевни текст, овако енкодиран, мора се читати у кôду који сте понудили, којим је означен као специфичан књижевни текст. И сам кôд је енкодиран; декодира се из операције фикционализације и дефикционализације. Најсложенији тип кôда те врсте налази се у Џојсовом *Финегановом бдењу*. Ова књига је нечитљива без кôда употребе језика у њој као кôда фикционализације или дефикционализације.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Малочас, док смо говорили о Албахарију, сетио сам се једног нашег истинског, како се то данас модерно каже, номада. Заправо, реч је била о нимало добровољном изгнанику, емигранту Милошу Црњанском. Шта мислите како би данас у овом добу када постоје велике међународне награде прошао његов *Роман о Лондону*, са главним јунаком Рјепином који је потпуно отуђен, не може да се прими у ту западноевропску реалност, одудара од те средине и кога та судбина као Руса и припадника руске културе одбацује.

РАДОМАН КОРДИЋ

Вероватно онако како је Црњански прошао са избором у Академију. Као што знате, он није примљен у Српску академију наука и уметности. По процедури је био предложена за дописног члана. Црњански је мислио да заслужује и да треба, изван редовне процедуре, да буде изабран за редовног члана. Но ви сте имали друго на уму. Ја ћу то показати на примеру који сви добро знамо. Битна одлика наше данашње књижевности која се преводи у Европи јесте њена номинална политичка опредељеност за демократију и Европу. Због тога се ова књижевност и преводи. Дobar пример су драме Биљане Србљановић, које су игране на многим европским сценама. Биљана Србљановић је даровит драмски писац. Ипак, њене драме су игране на европским сценама превасходно из политичких разлога, као антисрпски памфлети. Како, иначе, објаснити зашто се не играју њене драме које се не баве Србима, чији су јунаци, на пример, Американци. Исти, сличан статус у Европи има и наша емигрантска књижевност, писана на Западу и за очи Запада, према очекивању Запада. Ови писци, који су из земље отишли деведесетих година, пишу оно што Запад занима, оно што је Запад хтео и имао интереса да чује. Уосталом, за своје паре Запад и има право да тражи оно што га занима. У милосрдност цивилизације, која своју моћ и свој вредносни систем заснива на новцу ваљда нико разуман и не верује. Рачуница је чиста: ономе ко вам даје новац морате дати оно што он жели. Чије паре оног и музика. А Запад је желео, и још то жели, да Србе претвори у жртвеног јарца. Свака цивилизација је имала такву потребу. Та улога у западној цивилизацији, до сада, била је намењена Јеврејима. Да би ова трансупстанција Срба била убедљива, ваља да буде и логична. Запад, због сумњичавих

духова, или само због привида, увек настоји да све што чини буде изведено у складу с некаквом могућом логиком. Дакле, да би Срби постали жртвени јарац западног Молоха, најпре их је требало претворити у Сатанин сој. И то је успешно урађено, уз велику помоћ самих Срба. Зашто је иначе Запад плаћао писце као што је Видосав Стевановић, или Бор Ћосић? Они су тај новац морали зарадити. Никад нисам прочитао толико гадне, ружне речи као што их је Бора Ћосић изрекао о Србима, називајући их, између осталог, зверима. Бора Ћосић и данас живи у Берлину. Тешко је поверовати да може живети од своје литературе. Европеизам наше емигрантске, или дезертерске књижевности – тако сам је назвао, поводом Давида Албахарија, на Тргу песника у Будви, пре много година, док сам још могао тамо да говорим – има цену. Ипак, том ценом не многу да објасним спремност софистициране културе, као што је европска култура, да политикантску књижевност прихвати и призна као књижевност која може да издржи строго естетско просуђивање. Можда је посреди нешто друго, можда ми имамо потпуно нерелативну представу о демократичности западне демократије?

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Сложили сте се да је бар на формално-логичком плану противречна тежња ка политички ангажованој књижевности која поседује одређене коначне истине и постмодернизма. Сада бих хтео да осветлимо једну другу могућу елементарну противречност, противречност између одобравања и одбацивања аутономије књижевног дела. Зна се, према једној подели у политичкој теорији да конзервативни мислиоци који тежи органској визији друштва одбацују аутономију појединих сфера људске делатности. Насупрот томе, демократе, либерали признају такву аутономију. Заиста је сагласно с тим што, како и Ви сами констатујете, неолиберализам одобрава и чак наглашава аутономију уметности. С друге стране, имамо појаву у пракси да неолибералистички реалисти, писци које смо малопре идентификовали, газе аутономију књижевности у име преношења директних политичких и пропагандних порука. Можда је реч о привидној противречности, али чак и у том случају она захтева извесно разјашњење.

РАДОМАН КОРДИЋ

Мислим да се та противречност налази у самој суштини неолиберализма. Показаћу то на једном примеру. Неолиберализам захтева и проглашава потпуну слободу индивидуе. Тако што је немогуће, бесмислено. Не може постојати потпуно слободна индивидуа, а да не буде против друштва које ограничава њену слободу. Не може постојати ни друштво, које не ограничава слободу индивидуе. То је, на свој начин, рекао Дидро у *Рамоовом синовцу*. Дидро вели да би млади дивљак, када не би био васпитаван, ограничен системом правила, заврнуо шију оцу и спавао са мајком. Зашто то не

би урадила индивидуа са друштвом које би је потпуно ослободило? Нема разлога да брани друштво које је против ње. Евентуална примедба да се индивидуа у савременим демократским друштвима разликује од Дидроовог дивљака није претерано уверљива.

У контексту односа индивидуе и неолиберализма ваљало би промислити и однос неолиберализма према такозваним мањинским, *queer* групама. Поставља се питање: који степен аутономије мањинских група неће угрозити неолибералистичко друштво? Парадокс који се ту појављује је очит. С једне стране, стварна аутономија ових група је могућа у мери у којој није могућа контрола друштва над њима, што у основи значи, у мери у којој није могуће само неолибералистичко друштво. С друге стране, неолиберализам је оквир у којем *queer* групе имају право на постојање. Да би друштво функционисало у оквиру парадокса који је само произвело, оно те групе окреће једне против других. Неолиберализам ствара и употребљава такозване сукобе ниског интензитета између тих група. То наравно није нелогично. У питању је најлакши начин да се те групе контролишу под плаштом признања њихових права. Формула је једноставна: ви имате све могућности које имају сви други, али да бисте те могућности и имали морате да своје односе средите са другима. Није тешко доклати на шта излази сређивање тих односа. Такво стање није одрживо, није одрживо без сукоба. А народу је то и потребно, барем као облик абреаговања нагомиланих сукоба.

Ако сада аутономију књижевности упоредимо са аутономијом *queer* група, постаје очито да је аутономија политичка чињеница, стереотип, али би за употребу књижевности, *queer* група. То даље значи да аутономија књижевности може да се искористи као право на одрицање од аутономије. То је, на пример, учинила дада. Она није порицала само аутономију уметности, но и саму уметност; прогласила је крај уметности. Ни то није ништа ново. Крај уметности је најавио још Хегел. Непрекидно се објављује крај нечега што је недовршено.

Одрицање од аутономије у неолиберализму има други циљ и другачије је мотивисано. Неолиберал тим гестом показује своју припадност, оданост неолиберализму и своје право на настраност, на *queer* естетику. Очеvidно је да се те две ствари не могу помирити. Исход сукоба који није ни почео јесте ишчезавање књижевног дела које није ни настало.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Интересантно би било у овом контексту да одредимо Вашу сопствену политичку позицију. Ви критикујете хуманизам, европејство, демократију коју називате важним извозним производом Запада. Међутим, то што критикујете Ви понекад и називате псеудодемократијом, псеудоевропеизмом и стављате реч демократија под знаке навода. Ако критикујете нешто што је

псеудо и што се ставља под знаке навода онда се истовремено из тога може извући закључак да Ви у ствари заступате, насупрот томе, идеал неке неискварене, праве демократије, правог хуманизма, правог европеизма. Код Аристотела смо били сведоци да постоје различити варијетети сваке владавине, тако да и демократија има свој добар и изопачен, крајње лош облик. Да ли за Вас постоји добра демократија, у овом смислу речи који није етички него политички, наравно?

РАДОМАН КОРДИЋ

На великом сам искушењу шта да одговорим на ово питање, просто зато што бих морао рећи, није у питању никаква досетка, да немам никакво политичко уверење. И тај одговор није нетачан, иако делује као парадокс. Моје уверење је сумња у свако уверење, у доброту људске природе, у могућност хуманизације човека – али и у своју сумњу. То се, надам се, види и из мојих књига. А пошто нема политичког уверења које се, макар номинално, не заснива на вери у доброту људске природе, и овакво уверење би се морало заснивати на тој вери. За тај парадокс је, у великој мери, крива философија. Ни она не може без мита о доброту људске привреде. Како било, тај мит, било да је реч о добром дивљаку, или о добром цивилизованом дивљаку, опстаје. Ја, ипак, не верујем у делотворност тог мита.

Али, и ја сам имао политичко уверење, додуше, свега 20 дана. И то личи на досетку. Осим тога, ту своју тврдњу могу поткрепити само иницијативним анегдотом. Наиме, ја сам постао члан Комунистичке партије, тада се тако звала, као ученик седмог разреда гимназије. Сећам се и датума, 10. април 1956. године. За мене је то био догађај чије значење тада нисам схватао, нисам могао схватити симболички значај тог догађаја. Нисам тада знао да сам пријем у партију доживео као прави иницијативни обред преласка у одрасле. Иницијант, ваљда, и не треба да зна, он мора да схвати, разуме, проживи. И ја сам тај догађај, по свему судећи, један од кључних догађаја у свом животу, интензивно доживео. Сећам се да сам се сутрадан, док сам са друговима ишао у школу, док смо разговарали, претпостављам, о ономе о чему се у том узрасту иначе разговара, не знам о чему, све време питао: да ли они виде да сам се ја променио, да ли ја видим да сам се променио, да ли сам се променио, по чему сам то ја сада комуниста? Да ли сам ја заиста комуниста? Шта то значи бити комуниста? Одговора није било ниоткуда. Никакав знак промене нисам запажао. Покушао сам да непостојећи идентитет спасем рационализацијама. Ни оне нису попуниле празнину идентитета. Раскол у мени је трајао до 1. маја. Тада су уочи 1. маја по брдима паљене логорске ватре. Моја партијска организација ме је одредила да са још двојицом „старих комуниста“ запалимо ватру на брду које се зове Градина. Некад је ту била турска војничка постаја. Трагови осутих зидина су се још

видели. Најближа сеоска кућа од Градине била је два-три километра удаљена. Ја сам дошао први, понесен, занесен. Сачекао сам неко време и пошто нико није долазио, почео сам да сакупљам дрва за ватру, рачунајући да ће они, евентуално, закаснити. Нико није долазио и ја сам престао да скупљам дрва, помишљајући, са зебњом, да нико неће ни доћи. Пала је и ноћ. Још сам чекао. Но сада је страх заменио занос. Пошто нико није дошао пошао сам кући, сам, ноћу, око шест-седам километара кроз шуму и село са раштрканим кућама. Те ноћи се, фактички, завршио мој партијски стаж, с њиме је нестало и моје политичко уверење. Те ноћи сам, као и сваки новицијат, одрастао. Моја политичка, да ли само политичка, иницијација је те ноћи завршена. Можда би требало да будем захвалан, не знам чему, што се све тако десило, што сам поштеђен радикализма политичког уверења. Ова иницијација је, вероватно, један од разлога што сам изгубио веру у доброту људске природе, у добре намере људи, у просвећеност. Нажалост, живот је то обилато потврђивао. И сâм сам понешто од тога искусио. И да нисам двадесети век би ме уверио. Никада у историји човечанства није убијено толико људи колико је убијено у двадесетом веку. Никада српски народ није толико страдао колико је страдао у двадесетом веку, у веку науке, просвећености, великог броја просвећених људи. Колико је њих суделовало у злу двадесетог века? Ко то зна. Немам илузија ни у то да ће свет спасти људи без политичких уверења, још мање, пацифисти. Уосталом, не знам да је ико толико и тако милитантан, искључив, колико су и како су милитантни пацифисти. У то се можемо уверити сваког дана. Ето још разлога с којих могу тврдити да немам политичко уверење. Упркос томе остаје ми могућност, и Ви сте је поменули, коју је Аристотел користио у својој *Политици*, избора позиције критичког интелектуалца. Но и њу су критички интелектуалци довели у питање. Критички интелектуалац је постао ангажовани интелектуалац. Ја такав излаз не видим. А не видим ни могућност да се на недостатку политичког уверења заснива било какав политички програм. Одсуство политичког уверења не може постати политичко уверење.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Да, врло је занимљиво то што сте рекли да је недостатак политичког уверења код Вас можда произашао из песимистичког гледања на љуску природу. По томе би испало, ако бисмо ствар уопштавали, рецимо да је много лакше Фрому да има политичко уверење него Фројду. Добро, ова страна која је рецимо хуманистичка, уверена у људску доброту, она је створила утопије, револуције, тоталитаризам, произвела је огроман број жртава. Међутим, на овој другој страни имате људе који су, управо због тога што је људска природа лоша или зла, тежили њеној контроли силама репресије. Макијавели је из тога извео једну реалну политику, Вилијам Голдинг у

свом роману показује како се окупља једна група деце на острву и како се организује практично тоталитарно. Не бих рекао да једна или друга оријентација даје легитимацију да човек буде у већој мери нерепресиван.

РАДОМАН КОРДИЋ

По свему судећи, један степен репресије је нужан. Човек би, иначе, заиста радио оно што Дидро каже да би урадио мали дивљак. Схватам да је извештан степен репресије нужан, и схватам да човек, без обзира на губитак илузије, вере у човека, не може а да не живи у друштву и да не задржи минимум илузије, наде. Упркос томе, не могу да пристанем на невероватно лицемерство политичких уверења, на невероватне лажи, на озакоњење лажи, на то да захваљујући том озакоњењу лаж постаје истина. А, опет, добро знам да је неко политичко организовање неопходно, те да ниједна политичка партија не може свој политички програм засновати на реалном увиду у људску природу. Не знам тог човека који би био члан партије, и гласао за партију која би га лишила сваке илузије, сваке наде у утопију, наде у будућност. Дакле, схватам да је човеку идеја доброте неопходна, неопходна је и за његов опстанак, за могућност мишљења човека. Али, упркос томе, морам себи рећи: реч је само о идеји, о лажном путоказу за тумарање по свету, у животу, о лажном путоказу за опстанак. Но човечанство ће опстати и без наших планова о његовом опстанку. Могу само да га униште наши планови.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Говорили сте о мислиоцима који задржавају ту позитивну оријентацију према будућности, у основи левичарима, као што су Рансијер, Бадију, нисмо поменули Петера Биргера. Ви с тим мислиоцима до извесног степена, иако разумљиво нисте уопште левичар, задржавате један позитиван однос комуникације. Да ли та добра комуникација са њиховим мишљењем потиче од тога што су они изразито критични према савременом неолибералном друштву и што ту критику изводе оштро и доследно. Уосталом, постоје тврдње да и неке старе левичарске критике, као што је била Лењинова критика империјализма, тек данас добијају своју пуну актуелност и свој прави значај.

РАДОМАН КОРДИЋ

То јесте занимљиво. Треба рећи да и у оквиру теорије неолиберализма постоји критика неолиберализма. Понекад су сами теоретичари неолиберализма, рецимо, Лео Страус, били оштри критичари неолиберализма. Радикалну и доследну критику неолиберализма извели су левичари и то управо ови које сте Ви поменули. Њима би требало додати Терија Иглтона, поготово када је реч о књижевности и ...

БОРЉЕ МАЛАВРАЗИЋ

...он је баш марксиста, уредник New Left Rewiua...

РАДОМАН КОРДИЋ

Но моју наклоност према овој левичарској критици могла је изазвати и сурова, безочна првобитна акумулација кроз коју пролази наша земља. Поред тога, овде је реч о левичарима који су повремено мењали своје левичарско становиште, који су, и након тих промена остајали левичари и критички настројени и према властитом исходишту. За њих сам се заинтересовао и зато што њихова критика левице, левичарских идеја није ништа мање озбиљна, него што је критика неолиберализма. Треба се сетити Бадијуове критике Лењина. Њихова критичност се показује и у међусобним расправама, мислим на расправу између Бадијуа и Рансијера, и то не само о размишљањима у схватању Малармеове поезије, него, и то је важно, и о крупним политичким питањима, о питањима политичких заједница, итд. Ови левичари, што одудара од стереотипа о левичарима, имају слободу мишљења какву не налазим код неолибералистичких критичара неолиберализма. Позиција ових критичара је, ипак, лагодна. Не знам шта би се десило када би дошли на власт и када би се на њиховим идејама успоставила власт. Можда би се нашли у истој ситуацији у којој се нашли теоретичари неолиберализма. То је, наравно, пука претпоставка. Бојим се, ипак, да је вероватна.

БОРЉЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ви једним делом пута идете заједно и са заступницима постколонијалних студија, од којих је свакако најпознатији Едвард Саид. Примећујете, међутим, да су постколонијалне теорије биле могуће само на темељу концепата које је Запад артикулисао. Да ли бисте били спремни да прихватите напомену да се ова мисао, по западним темељима постколонијалних студија, односи и на Вас уза сву критичност коју показујете према савременом Западу, а рекао бих и на цело наше теоријско окружење, јер оно, ако не увек по конклузијама, оно свакако по методологији, по концептуалној апаратури, у основи припада западном моделу мишљења и њиме је дубоко изнутра одређено.

РАДОМАН КОРДИЋ

Одмах да кажем, бих, прихватио бих ситуацију у којој се ионако налазим. Али дозволите ми да пре тога кажем неколико речи о постколонијалним студијама и да објасним зашто сам се њима бавио. Узгред речено, већина аутора који се баве односима колонизатора и колонизованих су левичари. Може бити да је то случајност. Но не верујем у то. За оно чиме се овде бавимо то и није важно. Битно је да су се прве студије политике

књижевности појавиле у оквиру постколонијалних студија, што не може бити случајност. Истина, разумевање политике књижевности у постколонијалним студијама је било ограничено, углавном зато што су они књижевност схватили као врсту социјалне чињенице. Такво разумевање, читање књижевности одредила је тачка гледања с које је проучавана, дакле, гледиште колонизатора, евентуално, гледиште колонизованих. С оба гледишта дошли су до истог закључка: у књижевност, у књижевно дело, уписују се дух, време, претпоставке, мишљење, идеје колонизатора, и, на обрнут начин, скривено, удес и тежње колонизованих. Показује се то и у делима у којима би се то најмање могло очекивати, рецимо, према Едварду Саиду, у *Куги* Албера Камија. У постколонијалним студијама књижевност колонизатора се изучава с тачке гледања колонизованих, из перспективе романтичарског буђења национализма. То је једна страна ових студија која се не сме превидети. Другу чини то што су оне започете и изведне у оквиру теоријског система који је засновао управо колонизатор и да су биле могуће само у оквиру тог система. То се може објашњавати социолошки, или већ не знам како. За мене је важно да су те студије настале као производ великог западног симболичког капитала, помоћу којег Запад може да овлада светом на готово исти начин као што овладава помоћу финансијског капитала. Рекао бих и ефикасније него помоћу финансијског капитала. Култура је одувек била средство ширења моћи колонизатора. Истина, сви припадници постколонијалних студија били су, истовремено, и критичари тог система, теоријског модела који их је створио. Тако су они испољили неку врсту националних идеја, властитих национализама, који су, фактички, морали бити против система који је омогућио и њихово буђење. Ситуација ових теоретичара је била парадоксална. Колико знам, нико од њих није ни покушао да ту ситуацију проблематизује. Зато нису заборавили да некако врате дуг друштву које критикују, америчком друштву (постколонијалне студије су превасходно настале у Америци), које је то очекивало. Представници постколонијалних студија нису затајили. Свој дуг су враћали на различите начине, одрицањем од властитог идентитета и властите културе, на пример, у идеји о стварању мигрантске културе. Понекад су то чинили крајње нелогично, неразумно. Хоми Баба, тај сам пример навео и у својој књизи, у једној веома обимној књизи, која апсолутно нема никакве везе са Србима, већ на почетку, у једном пасусу говори о злочинима, зверствима, етничком чишћењу које су Срби починили у Босни. У целој књизи Срби се више не помињу, нити је зато било разлога. Како онда схватити ову Бабину експлозију хуманистичког гнева у једном научном делу? Чему је она требало да послужи? Које је та „хуманистичка порука“ праведника Бабе упућена? Само америчком друштву и америчкој номенклатури, и то као легитимација Хоми Бабе – ја критикујем ову номенклатуру, ја критикујем ово друштвено

стање, ово теоријско стање, али ја сам ваш припадник, ја вама стојим на располагању и ево шта мислим о Србима. Да је ово тумачење Бабине хуманистичке поруке не само могуће, него и исправно доказ је то што она није усамљен, јединствен случај међу европским и америчким интелектуалцима. Ни наше не треба заборавити. Хоми Баби су Срби били пропусница за улазак у америчко друштво, у свет високе културе, хуманости, или не знам чега већ.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ваш критички говор је јасно усмерен, било експлицитно или не, против актуелног модела глобализација. Та садашња глобализација се у Вашем тексту на једном месту назива једном новом, друкчијом врстом фашизма. Поставио бих питање да ли је овде реч о извесној редукцији на фашизам, што је феномен о којем је говорио Умберто Еко. Наиме, када нашто желимо посебно оштро да осудимо и да истовремено врло кратко дисквалификујемо, онда кажемо – то је фашизам, не залазећи при том у неку прецизнију анализу. Истовремено ме интересује да ли је таква једна тврдња изречена и са етичког становишта припадника једног народа који је изабран за градбenu жртву у том процесу зидања савремене светске грађевине. Виктимологија би свакако уз ово моје питање додала да то није без наше кривице, у смислу да смо и сами себе подметнули под тај жрвањ историје.

РАДОМАН КОРДИЋ

Редукција је неопходна што год да мислимо и како год да мислимо. Намеће је теорија вредности, захтева је и свака вредност појединачно. Проблем са редукцијом је у томе што она не може да не буде радикална, искључива. Практично, тако стоји ствар и са редукцијом на фашизам. Еко, у том смислу, може бити у праву кад каже да је критика негативних појава као фашизма постала обичај. Али шта ако је одиста реч о фашизму, о његовом измењеном виду? Ја сам у једној својој књизи америчку империјалну политику назвао просвећеним фашизмом. У једном тренутку ми се учинило да сам претерао, да сам употребио крупну, можда, прекрупну реч. Данас не мислим да сам претерао, рекао бих да сам употребио праву реч за оно што Америка чини и што захтева да други чине по њеном моделу. Фашизам се не мења, он мења маске, мења лица. Глобализам је једно његово лице. Мислим да сам у том смислу и употребио ту реч. Уза све то, што може бити реална процена стања ствари, уопште не поричем да је мој суд реакција на оно што се десило српском народу, на оно што нам свет ради. Морам то изричито рећи, немам ни разлога да то прикривам, иако знам да такве тврдње нису добродошле. Нисам спреман да прихватим и улогу жртве, у оном смислу у којем је виктимологија одређује; моја реакција није реакција жртве. Но не могу порећи да то осећање постоји у српском народу – и пре свега

овог што нам се десило. Казује то и формула: свако нађе оно што тражи (нађе несрећу коју тражи), коју Срби употребљавају у оваквим приликама. Осим тога, то осећање би требало промислити и контексту рајетинске психологије српског народа, склоности мазохизму. Но, обе те ствари захтевају озбиљније антрополошко разматрање за које овде немамо времена.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Виктимологија није толико једноставна да каже: увек је жртва крива, него жртва је допринела нечему, на пример, није крива девојка која је силована али је, рецимо, могла да пази да не излази касно ноћу у неки мрачни крај, иначе познат по насилништву. Тако смо и ми, рецимо, могли после пада Берлинског зида да избегнемо истрајавање на комунизму и комунистичким симболима у време када је то у Европи било одбачено и када је то било забадање прста у око или инсистирање да се у оквиру Комунистичке партије Југославије ствари решавају прегласавањем у време када је то постало потпуно нереално и бесмислено, да не говорим о другим нерационалним или, боље речено, ирационалним потезима. На то мислим када кажем да смо се и сами донекле подметнули под тај жрвањ историје.

РАДОМАН КОРДИЋ

Те аргументе је могућно прихватити, или могуће их је делимично прихватити. Но забадам ли ја прст у око другоме ако се са њим не слажем? Откуда право другом да ми наложи шта да радим, с којим правом може да ми каже: ти ћеш бити то или ово? Шта ако ја данас хоћу да будем комуниста, и ако, притом, не радим ништа против другог? Шта ако моје опредељење не само што не пориче, него и подразумева одговорност за другог, одговорност коју ми управо, левинасовски, други намеће? Одговорност за другог је основна претпоставка етике Емануела Левинаса, и важан елемент односа у свету. С обзиром на ту етичку претпоставку треба промотрити и смисао тврдње о забадању прста у око другом. Одговорност коју ја имам за другог мора имати и други за мене. Но да ли се тај други, рецимо Америка, понаша према нама онако како се понаша због одговорности коју има за нас, за другог или због нечега другог...

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

...због својих интереса, наравно...

РАДОМАН КОРДИЋ

...да ли нас је бомбардовала због одговорности за нас?

Не поричем да је било могуће водити другачију политику, да је нашим политичарима недостајала политичка мудрост. Сигурно јесте. Никад у политици не постоји само једно решење. Но нисам уопште сигуран да би

исход те, другачије политике, крајњи исход те другачије политике, био другачији. За другачији исход потребно је и да ваши партнери у политици поседују политичку мудрост. Политичка мудрост Америке је сила, једина мудрост у коју се она узда. Зар то не посведучује и резултат политике такозваних демократских власти после Октобарске револуције у Србији?

У идеалном случају, не би било ни ратова, ни жртава. Историја не зна за тако што. Сви то знамо. Знамо да такошто није ни замисливо докле год је сила „политичка мудрост“. Морамо ли то прихватити и понашати се како та „мудрост“ захтева, зато што, наводно, ништа друго не можемо, што не можемо против целог света? Прихватимо ли ту политичку мудрост, земља ће се распасти, српски корпус ће се растурити. Поставиће се питање опстанка Србије. И постављено је, по схеми која је направљена у Аустроугарској, или по схеми из Рамбујеа, свеједно је. Да ли то заиста видимо и сада, док следимо „политичку мудрост“ силе? Хоћемо ли да зажмуримо пред оним што није могуће не видети? Може бити да ми одиста и не можемо ништа да учинимо како би се ствари промениле. Али, ни у том случају, нико ми не може одузети право на другачије мишљење, на неслагање са америчким милосрдним бомбардовањем моје земље. Ја могу пристати на Европу, али хоћу да у тој Европи будем ја, да у њој имам идентитет, који ми она неће наметнути. Хоћу право на избор у складу са својом историјом. При томе, не поричем права Французу да буде Француз, чак да буде националиста. Узгред, Французи и јесу националисти. Уверио сам се у то у самој Француској 1971/72. године. Никада нисам видео толике и такве националисте. И сад замислите, шта би се десило са српским народом кад би, којом несрећом, био тако и толико националистички настројен? Шта би му урадили ти Французи, чији национализам не доводи у питање европске вредности? Па то знамо онолико колико хоћемо да знамо. То једино од нас зависи.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Ви сте ту потпуно у праву са становишта општих правила. То је једно морално становиште насупрот конкретном политичком становишту које каже: можда би било нешто боље да смо били тактичнији, да нисмо урадили овако него онако. Међутим, то нас поново враћа на оно питање политичких уверења. Рецимо, да не назовемо политичким уверењима она која се тичу патрије, нације као целине, јер сте рекли да немате изражена политичка уверења, али имате снажна морална уверења и знате у свакој ситуацији шта би било етички урадити а шта не. Зато ме занима, када позитивно вреднујете политичко као квалитет у књижевном делу, зар се то радикално заиста не разликује од целе политичке савремене праксе коју радикално одбацујете.

РАДОМАН КОРДИЋ

Наравно да се разликује. То је неспорно. Али, политичка пракса не мисли политичко; оно је остало изван њеног оквира. Постоји тек неколико, превасходно француских интелектуалаца, француских мислилаца, који су политичко вратили у мишљење, који су вратили мишљење политичког. Нисам сигуран да је њихова моћ деловања на друштво велика. Рекао бих да није. Бадију је, чини ми се, за свега три недеље написао своју *Етику*, у којој је артикулисао једну веома значајну идеју: етику посматрача, која је образовала (етичко) мишљење Запада и Европе о ономе што се дешава у Југославији. Запад нема интереса да мисли политичко, уколико би га то мишљење обавезало да промени понашање, на пример, према нама. Нема интереса ни да мисли реалност. Оног тренутка када почне да мисли политичко мора мислити и политику као етику. Наравно, сви политичари, и ови овде и они на Западу, признаће без великих двоумљења да је политика неодвојива од етике. Ни Макијавели није мислио другачије. Али, када треба да се просуђују догађаји, рецимо они из бивше Југославије, масовно се опредељују за чисто политичке судове, које реалност не обавезује, које проглашавају за реалност. Не обавезује их ни етика. Етике се сви лако одричу, и зато што није никакав проблем формулисати моралне законе који ће одговарати датом политичком избору. Или створити институције, као што су, на пример, „Лекари без граница“, на тако исконструисаним моралним законима.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Поменули смо Умберта Ека, можда да се мало задржимо на његовом виртуозном роману *Тајанствени пламен краљице Лоане*, Ви сте га анализирали с обзиром на квалитет политичког. По неком правилу, рекли сте, повољније је за политичко уколико се оно конституише из дубина несвесног него свесног и рационалног одлуком аутора, односно писца. Роман Умберта Ека је сјајна рационална конструкција па ме интересује Ваше мишљење о томе да ли је он успео у овом роману да нађе склад тих супротних елемената и омогући аутентично конституисање квалитета политичког у своме књижевном тексту.

РАДОМАН КОРДИЋ

Еко је велики теоретичар и, ваља истаћи, теоретичар информација. Он зна како се може управљати информацијама. За њега не постоји тајна у њиховом функционисању. Но теоријско знање може, евентуално, помоћи да се направи добар склоп, зграда која има све што је потребно да има, добра конструкција за књижевно дело. Има много теоретичара, значајних као што је Еко, и значајнијих, но који нису написали ниједну ваљану прозну реченицу. Еку је теорија могла помоћи да подигне зграду и да у њој предвиди све што је потребно за становање. Међутим, ту зграду треба населити, у њој

треба становати, или да употребим Хајдегерову реч, у тој згради треба песнички становати. Мислим да је Еко у томе успео, између осталог, и захваљујући политичкој фасади те зграде. Политичка фасада и показује да се у Ековој згради песнички станује. Оса романа јесте политички дискурс, вешто конструисан. Роман, у извесном смислу, јесте реконструкција, драматизација реконструкције једног или више, што не треба заборавити, политичких дискурса. Између тих дискурса успостављени су односи, који функционишу као друга сцена на којој је могућ други говор, говор несвесног, те ревизија искушавања аргументације политичких дискурса, који су предмет романа. Овај обрт је могућ зато што је Еков роман нека врста обрнутог билдунгс романа. Еков билдунгс роман почиње од краја, од смрти, која тек што није наступила, од знања свега што се могло знати, и иде према почетку науковања. Науковање почиње из већ наученог, од врхунца науковања и иде према празном месту науковања. Његов циљ су почетни, трауматични елементи, трауматично језгро науковања – елементи у којима је садржано све знање. Такво обртање реда ствари (егзистенцијалног и спознајног реда) није могло проћи а да се не појаве ефекти које Еко није био у стању да контролише. То се сасвим јасно види у његовим анализама фашистичких песмица, које је његов јунак, као дечак, певао или слушао, записа у свескама из дечјег доба. За перспективу романа важно је то што се науковање завршава на месту на којем почиње – на крају. Науковања, у ствари, и нема. Роман се одвија између краја и краја, почетак живљења и мишљења тражи се између два краја, на празном месту. На празном месту се тражи и језгро мишљења, језгро Ековог политичког мишљења, аргументи на основу којих је он изричито заступник демократије. По свему судећи могао је лако певати и фашистичке песмице.

БОРЉЕ МАЛАВРАЗИЋ

Питање се на крају разрешава, већ у тренутку смрти, да је он био противник фашизма, што није знао. Добро, Ви признајете утицај извесних мислилаца, али то нису никакви слаби мислиоци, то је, рецимо, један Хајдегер. У књизи помињете, разуме се, Лакана који је константно присутан у Вашим делима, несвесно које се структурише као језик, компензација, односно недостатак као извор стваралаштва, па ипак бих рекао да је психоаналитички приступ у овој Вашој књизи мање експлицитно присутан него у ранијим делима. Ако се у тој процени не варам, да ли је то због тога што претпостављате извештан, већ подразумевани, већ формиран хоризонт подразумевања код својих читалаца.

РАДОМАН КОРДИЋ

У мојим последњим књигама, збиља, присуство психоанализе је све мање. Ипак, све моје књиге, сем прве, написане су, ако не у психоаналитич-

ком у оквиру, оно под њеном сенком. За психоанализу сам се заинтересовао веома давно, на студијама, ако се не варам на трећој години, када сам први пут прочитао Фројда. Читање Фројда сам доживео као неку врсту откривења ...

БОРЉЕ МАЛАВРАЗИЋ

...шта сте студирали?

РАДОМАН КОРДИЋ

... светску књижевност.

Прочитао сам одмах оно неколико преведених књига из психоанализе. Тада још нисам могао да читам на француском и енглеском, на руском се ништа није ни могло наћи, мада је психоанализа на почетку двадесетог века у Русији била веома позната. То ми није сметало, дрскост ваљда и иде са незнањем, да радим семинар на четвртој години „Психоанализа и француски нови роман“. Дакако, мислио сам, надобудно, да везу психоанализе и новог романа нико није запазио пре мене. Но важна је фасцинација психоанализом, најпре Фројдом, што се види у мојој другој књизи. *Археологија књижевног дела* је написана у фројдовском духу и по фројдовском обрасцу. *С Говором с дна* почиње моје удаљавање од Фројда. У тој књизи ја сам се ослободио од такозване примењене психоанализе. Покушао сам да у оквиру психоанализе и према њеном учењу објасним и математизујем формалне моменате књижевности, у овом случају је реч о поезији. У мојој четвртој књизи, *Поезија и увид*, појављује се Лакан, са њим, наизглед парадоксално, и мој нешто другачији однос према психоанализи.

Лакан је моје друго откривење. И оно ће заиста одредити мој духовни хабитус – и моја интересовања. Био сам у Француској, у Нансију, у Центру европских универзитета 1971. и 1972. године. Бесомучно сам куповао све књиге из психоанализе које сам могао наћи. А било их је доста. Француска је у то време средиште фројдизма. Међу књигама које сам тада купио била су и два тома цепног издања Лаканових *Списа*. Почео сам да их читам. Моје знање француског језика је било оскудно. Ипак, одмах ми је пало у очи да је то мисао коју бих хтео да мислим, да је то оно што ме занима, да управо то хоћу. До тада о Лакана нисам ништа знао. У Француској је он већ био име о којем су сви говорили, али га нико није читао. Лакан је био нечитљив. То је било опште убеђење. Касније ће се показати да је била у питању општа предрасуда. Лакан је постао исходиште за моја истраживања, не само у књижевности. Одговор на неки проблем најпре сам тражио код Лакана. Ако га не бих нашао, а често га нисам налазио, почео сам да мислим властиту мисао, покушавао сам да утврдим како би тај одговор могао да изгледа у оквиру лакановске психоанализе. Разуме се, користио сам и Лаканов појмовни оквир и Лаканове појмове. То није ишло без проблема. И

данас је то велики проблем, и са читаоцима и са издавачима, нарочито за духовну средину као што је наша. Лаканови појмови захтевају темељна објашњења. У ситуацији у којој сам се ја налазио, у којој се уопште налазе људи који раде посао који радим ја, нема много могућности за објашњавање појмовног апарата. То доводи до тога да не будете схваћени. А онда вас, често поради свога алибија, једноставно прогласе за лакановца, што је исто као да кажу: зашто разбијати главу нечим што ни њима није јасно. Не мислим да сам неправедно проглашен за лакановца. Проблем је у томе што се тако ствара извештан хоризонт очекивања од вас и мимо њега се ништа не види од онога што радите. Очекује се да све што напишете буде или лакановско, или да је проистекло из Лакана. На сваки начин, све што радите дугујете Лакану. Изричито кажем, много тога му дугујем. Али никада се нисам либио, ако наиђем на нешто са чим се код њега нисам могао сложити, да то јасно и гласно не кажем. Но, то није прочитано, или нико није хтео да прочита. Како год било, мој лаканизам је ствар избора по сродности. Рекао бих, чак, да ми не бирамо саговорника, саговорник бира нас. У том смислу бих могао рећи да је Лакан мене изабрао. Не знам да ли је исход тог избора срећан или не. Ја морам рећи да сам имао велико задовољство што сам, каткад, своје идеје, своја размишљања налазио код њега и што сам код њега за њих налазио потврду.

БОРБЕ МАЛАВРАЗИЋ

Рекао бих да је за разумевање одређених ствари потребан и велики таленат. Рецимо, мало је људи који могу да уђу у дубине високе математике, верујем још мање оних за које Лаканов текст јесте читљив, који могу да продукују са шифром и кључем у коме је и тај текст енкодиран. Да ли сте некада ступали у контакт с њим?

РАДОМАН КОРДИЋ

Нажалост, не. Када сам био у Француској 1971/1972. године, у Центру европских универзитета у Нансију, у Париз сам могао отићи само за Божић и Васкрс, у време кад Универзитет није радио. Тада сам једино могао обићи и породицу, жену и кћерку, у Београду. А Ни Лакан у време распуста није држао своје семинаре. У Француској сам био кад је он био на врхунцу интелектуалне моћи; држао је своје најинтересантније и најкомпликованије семинаре. Но пропала је јединствена прилика, која, ето, и није била прилика, да га сретнем, због чега могу само да жалим. Или, можда, и не треба да жалим. Оно што ме код њега занима имам у његовим књигама. Коначно, човек има једну перцепцију човека када га само чита, другу када га зна и чита. Показује то и случај аналитичара који су слушали Лаканове семинаре, или били код њега на дидактичној анализи, и који данас држе семинаре о његовим семинарима на француским и светским универзитетима. Сви се

они, махом, позивају на лично познавање Лакана када тумаче његове семинаре. То би требало да легитимизује њихово тумачење. Пада у очи да управо они исти проблем различито тумаче, и то зависно од свог првог разумевања тог проблема. Ретко им пада на памет да је та разлика производ непрецизности Лакановог текста, њиховог увида у разлоге те неодређености, у структуру Лакановог мишљења. Он је јасно рекао да његово мишљење има психотичку структуру. Због његовог језика и због посебног односа према језику прогласили су га за Гонгору француске психоанализе. Другим речима, он је нечитљив као и Гонгора. Све се, ето, врти око разумевања, читљивости и нечитљивости. Потребно је разабрати шта текст чини читљивим или нечитљивим, те због чега је једно или друго. За Лаканово мишљење језик је пресудан, онако како је пресудан за песника који има изузетан осећај за језик. Само у Лакановим семинарима постоји 789 кованица, речи за које не постоји објашњење у речницима, за које не постоји никаква референца изван Лакановог мишљења и Лаканових текстова. Речник тих кованица је објављен. У њега нису уврштене речи из *Списа* и *Других списа*. Сусрет са таквим језиком и мишљу, која је тим језиком артикулисана, мора изазвати шок. Но то није једини разлог с којег је Лакан проглашен нечитљивим. И његове кључне дефиниције, рецимо, дефиницију означитеља, могућно је различито, барем на два начина, тумачити. Његово мишљење вас ставља у ситуацију из које морате сами да нађете излаз, његово мишљење захтева од вас да мислите. То и јесте циљ његовог обучавања аналитичара, који треба да зна и да се ослободи знања, који би требало да буде нека врста Сократа. По Лакану аналитичар „је онај за кога се претпоставља да зна“, и који, да кажем парадоксално, обучен да не буде обучен, у анализи заузима положај објекта мало *a*. Та му позиција омогућује да од анализанда добије знање за које он не зна да га има. У том контексту треба мислити и Лаканову нечитљивост, као другачији, нестандардни начин мишљења, као мишљење онога што до њега није мишљено.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

У сваком случају, Ви сте један од тројице људи са подручја бивше Југославије, једини из Србије који нас је спојио са једним значајним током европске мисли. То нам даје за право да се ипак позовемо и на ону разлику између позиција које Европа има као мишљење и као култура и оних које имају европска политичка заједница као један механизам који се управља према интересима држава које окупља. То је опет извесна разлика између политичког и реалне политике, рекао бих.

РАДОМАН КОРДИЋ

Мислим да Европа – ја свој дуг Европине не поричем, напротив, радо га признајем – у нама види нешто друго, нешто што за њих није Европа,

иако јој историјски и географски припадамо. И културни код нам је европски. Ипак, Европа у нама, у нашем менталитету, у нашој култури препознаје, малтене, чисти византинизам. Такво мишљење није потпуно без основа. Невоља је у томе што ми нисмо свесни византијског духа у себи. Још је већа невоља што се византијски дух окончао у себи и што, изгледа, није оставио неке могућности да се из њега нешто ново почне, што смо и ми остали без почетка. Или нисмо умели, нисмо желели, због тога што једним оком стално шкиљимо према Европи, да нађемо тај почетак. Надам се да ће се наћи неко ко ће моћи да прочита шифре византијског духа, и да нађе пут ка новој мисли. Коначно, не треба имати илузија, западна цивилизација мора да се заврши и завршиће се, као и све пре ње. Наравно, нико не може предвидети када ће се то десити. Америка је, додуше, крај западне цивилизације покушала да предухитри и преокрене у нови почетак идејом о такозваном крају историје. Идеја није њена. Јесте њена чежња да постане аисторијска, ванисторијска земља, некакав зачетник нове цивилизације у крилу истрошене европске цивилизације, иако је и тај нови почетак био ефекат европске цивилизације. Ни то није ново у историји. Цивилизација на издисају могла је у неком виду да продужи своје трајање. То се и дешавало. Могло би се нешто слично десити и са европском цивилизацијом у америчкој верзији. За сада се не види шта би то Америка могла да започне са европском цивилизацијом. Једино мишљење које је створено у Америци јесте прагматизам. Не доводим тиме у питање вредност те философије. Не изгледа ми, међутим, да садржи обећање новог почетка. Где ће почети нови цивилизацијски круг, тешко је рећи. Има више места. Али нећу да нагађам, нити имам амбицију да будем пророк. Желео бих само да нагласим, ни то није непознато, да је највећи део словенског корпуса упућен на византинизам, који је успаван у успаваном словенском корпусу. Не знам да ли постоји нада да се из тог сна тргне.

ЂОРЂЕ МАЛАВРАЗИЋ

Мислите и на западне Словене који су прихватили католичанство?

РАДОМАН КОРДИЋ

Они и нису баштиници византијске културе. А нисам сигуран ни да им је стало до припадности словенском корпусу, посебно не Пољацима, које од словенског корпуса раздваја и радикални католицизам. Њих искључиво занима Европа. То, унеколико, знам и из властитог искуства. Имао сам прилике да се у Нансију, у Центру европских универзитета, сретнем са Пољацима. За њих су постојали само Французи. Но могућно је да је у питању изузетак, да то не важи за остале.

БОРЪЕ МАЛАВРАЗИЋ

Хвала Вам на овом разговору, господине Кордићу.