

Панајотис Кондилис

„ИЗНЕНАДИМ СЕ КАДА СЕ НЕКО СЛАЖЕ СА МНОМ“

*интервју урадио Спирос Цакњас
у: периодикó „ΔΙΑΒΑΣΩ“, т. 384, Априлос 1998.*

Спирос Цакњас: Читалац ваших књига и чланака примећује у последње време један заокрет ваше мисли ка политичкој анализи. Шта мислите да је узрок таквог заокрета?

Панајотис Кондилис: Невидљива хронологија мисли се не поклапа нужно са видљивом хронолошком серијом публикација – моје прве књиге су се бавиле темама које се у складу са често текућим класификацијама карактеришу као „филозофске“ или пак „теоретске“. Међутим, у бављење овим темама ме није гурнуо искључиви интерес за „филозофију“ или одсуство интереса за политику, већ баш проблематика корено увезана са политиком, како у ширем тако и у ужем значењу њеног појма. „*Настанак дијалектике*“, књига у којој се до темеља испитују најапстрактнији филозофски концепти посткантијанског немачког идеализма, на пример, настала је услед упорног истраживања духовних корена и претпоставки марксизма, а то истраживање је у ходу прерасло у истраживање историје хегелијанизма као једне од мајки марксизма. На овом примеру постаје очигледно, мислим, како интереси за политичко бивају природно каналисани у филозофска истраживања, чак и у најтехничкијем значењу појма – разуме се, уколико потреба за продубљивањем и проширивањем истраживања постане убедљиво осетна.¹ Стога, премда спољашњи стимулуси не делују (на истраживача – прим. прев.) сами по себи тамо где нема личних предиспозиција и склоности, дужан сам да кажем да је бављење марксистичком теоријом пружало не само храну

¹ Кондилис је у младости као студент филозофије био марксиста (прим. прев.).

за задовољавање мојих идеолошко-есхатолошких потреба, већ и један свеобухватни духовни оквир, у ком су суживот и међусобно надопуњавање „филозофског“ и „политичког“ били мање-више самоочигледни.

Ипак, претпостављам да ви имплицирате нешто конкретније, тачније анализе планетарне политике које сам објавио након Хладног рата. Пре него што се осврнем на те анализе, дужан сам да пружим једну додатну уводну напомену. Оно старо „политичко“ у мојим истраживањима које сам поменуо, није nestало са научним праћењем текуће националне или међународне политике, већ се наставило кроз суштунску студију античке и модерне политичке теорије, чији су се резултати сконцентрисали у једној опширној студији о Макијавелију и потом у мојој монографији посвећеној конзервативној идеологији. Том корпусу припада и мој рад о Монтеѕкјеу који је планиран далеко пре његове публикације. Мост између мог проучавања политичке теорије и непрестаног праћења политичко-војних догађаја, саградило је моје бављење најбољим савременим истраживачима међународних односа, међу којима нарочито место заузима Рејмон Арон. Не само због његове трезвености и високог личног етоса, већ и због широког социолошко-филозофског знања. Скоро неприметно се од тада па надаље појачавала моја фамилијарност са тематиком стратегије, геополитике и војне историје. Моја књига „*Теорија рата*“ (објављена први пут у Немачкој 1988) није просто једно ново тумачење Клаузевица и једно поновно одређење базичних видова модерног рата, већ је и једна примена „теоријске жетве“ на суштински стратешке теме Хладног рата, као што се, на пример, догађало приликом обликовања тада важеће совјетске ратне доктрине.

Тако да мој „заокрет“ ка политичкој анализи, како сте ви то назвали, никада није био заокрет у смислу изненадног померања из једног круга интересовања ка другом кругу, мање или више удаљеном од првог. То се све већ догодило, чак и у форми публикација, пре краја Хладног рата. Али, пропаст комунизма и почетак америчке хегемоније, створили су једну ситуацију изузетно стимулативну за мисао – барем за ону мисао која се заснива на одговарајућем предзнању. Било која „отворена ситуација“ тебе ставља у искушење да чиниш прогнозе, али те прогнозе морају да произилазе из једне

озбиљне анализе иницирајућих сила и дугорочних фактора који утичу на процесе. У њиховом низу, такве анализе су посредно или непосредно сплетене са општијим теоријским питањима. Наводим два примера. Владајућа западна идеологија након Хладног рата тврди да надаље економски моменат стиче предност тако што ће он отупити класичне облике сукоба, стварајући уједињен свет. Прихватање или одбацивање таквог схватања је условљено једним општим сагледавањем односа између економије и политике, у једној широкој историјској и теоријској перспективи. Друго, савремене чињенице рата и измештање нагласка са „равнотеже нуклеарног страха“ на „сукобе ниског интензитета велике разноврсности“ захтевају разрешење дилеме у којој мери концепти класичне теорије рата, онако како их је формулисао Клаузевиц, могу на задовољавајући начин да захвате описану новонасталу ситуацију. Уз ове примере бих могао да наведем и друге, као што је оцена савремене светскоисторијске епохе кроз призму одређене филозофије историје или „људска права“ у њиховом дуплом кључу – идеолошком и политичком. Но, осим тих „теоријских продужетака“ које анатомија планетарне конјунктуре мора да узме у обзир (ако жели да буде валидна), пре свега морамо да се окренемо утврђивању и хијерархизацији реалних фактора, тј. свега онога што се дешава у економији, дипломатији, наоружању. У мојој књизи *„Планетарна политика након Хладног рата“* сам покушао да урадим једну синтезу „фактуалне дијагнозе“ и „теоријских импликација“. Данас, седам година након писања те књиге, не могу а да не осетим извесно задовољство, уверивши се да не морам да променим нити једну једину реч. Није без значаја ако се сетимо колико се предвиђања других аналитичара у међувремену нису показала као тачна. Не говорим овде просто за све оно комично што сам чуо о „крају историје“, него и о много опипљивијим стварима. У дебатама стручњака за међународне односе је доминирало, на пример, уверење да би „Нови светски поредак“ могао да се искристализује око три пола, сачињена од три респективна „велика простора“ на челу са САД, Европом и Јапаном (за ког се на почетку наше деценије још чинило да се налази у пуном процвату своје производње, извоза и финансија). Ја сам био нагласио да Јапан никада неће постати лидерска сила на Далеком истоку, јер тад Кина још није рекла своју последњу реч, а рекао сам

и да Европа неће у догледној будућности постати политичка целина са јединственом вољом која би имала тежину, односно да ће америчко вођство имати облик пружања „полицијских“ и „ватрогасних“ услуга својим савезницима (додуше овај пут уз значајне економске контрауслуге). Предвидео сам такође да ће најкарактеристичнија одлика нове епохе бити не толико формирање затворених „великих простора“ колико раст сила способних да делују регионално – било самостално било као нека врста „гувернера“ неке од великих сила. Типичан пример такве „регионалне силе“ је Турска која ће за 50 година имати 100 милиона становника и захваљујући својој брзој индустријализацији биће међу водећим војним силама света.

Након објављивања „*Планетарне политике након Хладног рата*“ је уследила серија чланака – написаних махом за „*Frankfurter Allgemeine Zeitung*“ – у којима сам надоградио моју основну мисао и тезе на актуелне и одиста увек значајне теме. Један суштински избор ових чланака ће се наћи ускоро у грчком издању под насловом од „*Из XX века у XXI век*“. Такође, размишљања о будућности ратовања које чине једно поглавље у „*Планетарној политици*“ обogaћена су једном теоретскијом перспективом у једном тексту који је придодат као закључак грчком издању Клаузевицове „*Теорије рата*“ под називом – „*Врућ рат након Хладног рата*“.

Спирос Цакњас: На који начин мислите да је ваш „заокрет“ ка политичкој анализи у вези са вашим ранијим интересима? И, уопштено говорећи, како бисте ви сами скицирали трајекторију ваше мисли од ваших почетака до данас?

Панајотис Кондилис: Одговарајући на ваше прво питање, већ сам напоменуо у чему се састоји веза и конинуитет између мојих ранијих теоријских интересовања и скоријих политичких анализа. Политичка теорија је чинила, на неки начин, мост између филозофско-антрополошких уопштавања и политичких анализа у ужем смислу. Бављење политичком теоријом је врло рано створило сопствену динамику и логику које су дошле – такође врло рано – у плоносан сукоб са општим оквиром марксистичке мисли. Да објасним на најпластичнији могући начин – док је марксистичко схватање историје подразумевало мање-више једно линеарно кретање (прогрес) са морално

„оптерећеним“ завршетком и чија је лучоноша економија, дотле је посматрање историје са осматрачнице политике открило циклично кретање „сличних механизма“ (не нужно догађајућих) без моралне или некакве друге есхатологије и без давања научног, перманентног примата у том кретању економском, идеолошком, националном, етничком или било ком другом фактору. Прекид са есхатологијом – што ми психолошки није нарочито тешко пало – је имао за своју логичку последицу негирање било какве праволинијске концепције историјског „јесте“. Дакле, та концепција се увек јављала у циљу „фортификације“ неке есхатологије. И примат економије у марксистичкој идеји је циљао, ма колико то чудно звучало, на есхатолошку „фортификацију“ кроз научну аргументацију. Зато што се ту чинило да нужност развоја производних сила и нужност прилагођавања производних односа производним силама чине неизбежним „*happy end*“ историје у виду бескласног друштва, независног од воље људи, независног чак и од личних светоназора појединаца. Тако да је порицање есхатологије изазвало и порицање примата економије, барем на онај начин како је то схватао марксизам. Историја тако постаје отворена за могуће исходе (не нужно схватани као делујући механизми), јер унутар ње не делује некаква ледена хијерархија фактора унутар које је један од њих увек детерминирајуће изнад других, већ тежина и важност тих фактора непрестано варирају у зависности од конјунктуре. То уопште не значи порицање науке о историји или науке о „људским стварима“, дакле уопште не значи порицање каузалности – једна је ствар узрочност која важи унутар сваког појединачног случаја (области), а друга је ствар постулирати „закон“ који би потчинио све случајеве (области) у један и једини телеолошки формиран ланац. Економија, дакле, нема некакву посебну тежину као један од формативних фактора друштвеног живота, већ се потчињава општој логици и општој морфологији друштвених односа, односа људских бића која живе друштвено. Када неко говори о људима и односима између њих, о силама које стварају и држе друштва на окупу, онда он иде у дубину и ка врховном нивоу анализе, тј. ка нивоу социјалне онтологије. Тај ниво покушавам да испитам сада у једном тротомном раду и први том тог рада ће бити публикован ускоро у Немачкој.

Одлучујуће подстицаје за моју мисао није дало само критико сучељавање са марксистичком теоријом, већ и критичко искуство и праћење комунистичког покрета у његовој међународној и дијахронијској димензији. Круцијална тачка је ту била следећа. Десетине милиона људи, од којих је највећи део њих имао најморалније намере и најчешће је демонстрирао личну жртву без премца, бориле су се за реализацију Утопије. Међутим, резултанта свих њихових акција је била директно супротстављена прокламованим циљевима, та резултанта је рециклирала управо оне феномене које је желела и требало да превазиђе Утопија – доминацију човека над другим човеком и логику моћи у њеном насилном или мирном облику. Како је требало протумачити овај парадокс? Како функционише „хетерогонија циљева“ у историји,² тако да – најчешће – још од почетака историје тренд безличне резултанте одудара од појединачних вектора посматраних понаособ? Зашто нас, другим речима, колективна акција води тамо где нико од њених појединачних носилаца није желео? И још – како је то појмовно и психолошки структурирана утопијска и генерално идеолошка мисао, тако да је у стању да преживи сваки неуспех у пракси кроз метаморфозу и померање на једну нову раван, чим би њени практични ћорсокаци постали очигледни и неиздрживи? Који су то антрополошки и политички чиниоци који доприносе или намећу овакву структуру и истрајност утопијске и идеолошке мисли? Лако је некоме да разуме које врсте треба да буду, и колико широке, студије које покрећу таква питања. Механизми „хетерогоније циљева“ се анализирају конкретно само на основу једног дубоког познавања историје и једног социолошког образовања кадрог да процени историјски материјал сакупљен на такав начин. А познавање историје као друштвене историје се спаја опет са историјом идеја која опет, са своје стране, не постаје разумљива без праћења историје одређених централних теоријских проблема, где сада већ улазимо у област филозофије, теологије и уметности (која је најбољи сеизмограф превирања у домену онога што се зове „поглед на свет“). С друге стране, чињеница непрестаног утицаја

2 Хетерогонија циљева („heterogony of ends“) коју је формулисао немачки психолог Вилхелм Вунт, означава циљану активност током које долази до модификације оригиналног мотивационог обрасца (прим. прев.).

идеолошких и утопистичких структура на мисао води у један поглед на човека и културу са осматрачнице у виду питања – зашто се производе „смисао“ и „дух“, зашто људи унутар друштва и културе бивају у обавези да сами себе сматрају за бића са „духом (или „разумом“), тј. да повезују своје акције са „смислом“ и да се уплићу у борбе у име „смисла“? Какав нарочити вид узимају људске праксе и односи, онда када се тај смисао назове „вредношћу“ у етичко-правном смислу те речи? Како се преплиће вредносно одређење не само са практичном делатношћу, већ и са тумачењем света? Тако поново долазимо до историје идеја и проблема, до анатомије „погледа на свет“, а опет до њих долазимо на једном вишем нивоу на ком се захтевају уопштавајући ставови о човеку и људској култури, ставови који се укључују у теоријско тело социјалне онтологије. И поново се овде захтевају разјашњења око питања методологије, јер чињеница преплитања оног „јесте“ и „треба“ у оквиру текуће идеолошке и утопијске мисли поставља обавезу њиховог проширења, тј. нужног проширења напетости између жељеног и дијагнозе у оквиру трезвеног научног разумевања ствари. Индиферентан и замућен скептицизам, који знање и респективне вредности сматра за нешто немогуће, представља нешто сасвим друго у односу на увид у конкретно функционисање вредности у оквиру конкретних ситуација и у односу на конкретне људе. Овај увид у менталну релевантност вредности је немогућ без одговарајућег знања о „људским стварима“.

Скицирајући на овај начин трајекторију моје мисли, желим да вам кажем како се она покретала увек са централних питања која су од тада постала осовинска и у свим мојим појединачним радовима. Од ретроспекције једне такве трајекторије читалац обично очекује нарацију личног или психолошког карактера. Не могу да знам какву су улогу играли лични и психолошки фактори у развоју мисли других интелектуалаца. Просто, генерално не верујем да ико може да лоцира улогу тих фактора на исправан начин, а што се тиче мене лично, увек сам покушавао да на мене не утичу спољашње контингенције и моја унутрашња превирања, држећи чврсто у мојој руци нит логике ствари и емпиријских сведочанстава. Мој прекид са марксизмом није породило у мени агресивну психологију „апостате“ који о марксизму прича све најгоре, јер такав „апостата“ не жели

више да објашњава, већ да се оправда. Напротив, осећао сам од почетка да су моја теоријска и практична искуства била чудесан материјал из прве руке на којем бих могао да заснујем један озбиљан покушај разумевања друштвеног света. Нисам заменио, дакле, „хероин“ марксизма са „хероином“ либерализма, морала или хришћанства како су учинили многи други. Када сам прекинуо са „дрогом“, прекинуо сам радикално и у целости. Разуме се, пролонгирана директна или индиректна борба са Марксовом мисли и најпознатијим марксистима није нимало био једини извор и једини окидач мојих интересовања. Моје образовање је од почетака било врло широко. Ипак, у ограниченом доступном оквиру који нам је овде дат, одлучих да представим „стање ствари“ из овакве посебне – привилеговане и плодноне – перспективе.

Спирос Цакњас: Примећено је да када преводите књиге са немачког језика (на ком су се појавиле први пут) на грчки језик, обично приложите један додаток посвећен грчком контексту. Другим речима, са једне тематике светског домета прелазите на тематику од локалног значаја. Да ли мислите да вас краси једна упорна заинтересованост за проблеме савременог грчког друштва?

Панајотис Кондилис: Ово ваше питање ме поново одводи у моја стара истраживања која су свој почетни облик стекла у оквиру марксистичких координата, да би онда изашла из тог оквира у оном степену у ком сам могао да целовитије сагледавам историјске процесе и ситуације. Као што је познато, комунистички покрети су се дичили тиме да су скицирали и пратили једну „научну“ политику која се базирала на прецизној и историјски утемељеној анализи друштвених сила и класних односа у једној земљи. И онда када су поистовећивали своју делатност са наредбама Москве, истрајавали су на овом „теоријском омотачу“, адаптирајући га према околностима наравно. Како год, спој политичке „онтологије дужности“ и социолошко-историјске анализе је био, макар и као ритуал, нешто што је обавезно, али је то аутоматски гурало истраживачку мисао у генеричко трагање за специфичним карактеристикама савремене Грчке. Овде се свако спотакао *a limine*³ на једну озбиљну теоријску

3 Од прага, тј. од почетка (прим. прев.).

препреку, а која је сама по себи била један додатни духовни мамац. Мислим на неконзистенцију између семантичког апарата и објекта истраживања. Семантика савремене социологије (и марксистичке) се формирала током XIX и XX века, као теоријска кристализација догађаја који су се одигравали у западноевропским друштвима. То је била семантика са конкретним историјским набојем и ван свог историјски задатог оквира она није могла да се разуме нити да се успешно примени као аналитичка алатка. Међутим, не постоји нека друга семантика осим ове и – пошто свака анализа подразумева имплицитно или експлицитно некакву семантику – зато су били принуђени да је користе чак и историчари и социолози чији су социолошки концепти мање-више другачији од западноевропских. Управо је незнање о историјском контексту такве социолошке семантике олакшала њено преношење код нас Грка, с тим да је то најчешће било праћено једним „модернизирајућим“ надахнућем – примена семантике прототипа на случај копије (па још и не сасвим комплетиране) се чинило легитимним, јер се уподобљавање копије оригиналу чинило не само пожељним, већ и нужним. Опет, бављење изблиза специфичним елементима савременог грчког случаја је било условљено не само напуштањем линеарних схватања историјског развоја и једним осећајем историјске посебности, него и суштинским увидом у западноевропске историјско-социолошке датости. Јер, само упоредна анализа на више нивоа омогућава рафинисање и прилагођавање семантике са „страним“ набојем. Изучавање европске историје којој сам посветио велики део мојих студија у Немачкој код најпознатијих историчара Вернера Концеа и Рајнхарда Козелека, пружило ми је семантичке и типолошке основе за разумевање савремене грчке историје из тог супротног, дистинктивног угла. Тако сам нашао одређене одговоре на моја стара централна питања везана за друштвену и идеолошку физиономију наше земље. И без обзира што ми до сада није остало – а неће ми вероватно остати ни у будућности – времена да те одговоре изложим нашироко и аргументовано како бих желео, ипак сам искористио прилику да их укратко изложим у уводу који сам написао за грчко издање „*Пада грађанске културе*“ у ком су делимично коришћене белешке и нацрти чак и из мог студентског периода у Атини. Тематика те књиге је овде дата у виду дугорочних ретроспектива и

типолошких уопштавања која су на крају стигла до процене важних промена грчког савременог друштва кроз које је оно прошло последњих деценија, пружајући основу за одређене прогностичке мисли о том друштву унутар савремене европске и светске констелације снага. Сада иначе прву реч имају геополитика, стратегија или економска анализа, у зависности од тематике радова чија грчка издања су ми пружила разлог да у кохерентној форми изложим своја мишљења на текуће грчке теме. У два додатка која сам написао за „Планетарну политику након Хладног рата“ и „Теорију рата“, покушао сам да поставим моје дијагнозе у ширим оквирима (светском, европском и регионалном), да покажем „функције“ преко којих делују најдубље покретачке силе на савремени свет и да „хладне главе“ пропутим један трећи пут у погледу разумевања националне стратегије, с оне стране двају идеолошких позиција које данас мање-више доминирају у Грчкој и које подједнако „хране“ како нама драгу „расправу на кафанском нивоу“ тако и високопарну реторику улепшану теоријским „бојама“. С једне стране, ту мислим на гркоцентричне заносе и интелектуалну идолатрију традиције (византинолатрију) које добијају шири одјек, јер један народ који стално задобија понижења има потребу за постојаним психолошким надокнадама. А с друге стране, на супротној обали, мислим на убеђење разних „европејаца“, „модерниста“ и „рационалиста“ да ће „културни Запад“, претакајући у праксу своје духовно наслеђе и ширећи га по целом свету кроз глобализовану економију и „људска права“, бити предводник једног хуманог и мирног XXI века. Први предлажу извоз грчког духа, а други увоз европског етоса. Али, чини се да ни једни ни други – и сагласно томе провинцијализам и заиста јесте само грчки – немају јасну представу о томе каква је физиономија савременог глобалног света и које су то дугорочне силе које га покрећу.

До овог момента сам говорио о мојем бављењу грчким приликама као када би неко говорио о бављењу неким случајем који је теоријски интересантан због своје специфичности. И одиста, с обзиром да мој ум не може да се смири док не одговори сам на своја питања (колико год времена да је прошло од њиховог постављања или је духовних заблуда у међувремену провејало по њему), чист теоријски интерес је био и јесте основни покретач такве моје „упорне заинтересованости“,

како сте је у вашем питању правилно именовали. Ипак, ни не помишља да посумњам или сакријем од себе чињеницу да ме са Грчком везују оне егзистенцијалне везе које постају очигледне чак и најшколованијем космополити, онда када се он служи адекватном самоспознајом и озбиљно размишља о факторима који су га обликовали. Мени космополитизам није нимало стран и имао сам прилику да га упражњавам у пракси много више од оних међу нама Грцима који га проповедају само на речима и осуђују „национализам“ сваке врсте. Моја субјективно постојећа веза са Грчком је увек остала субјективно дејствујућа у облику једног егзистенцијалног, а не само теоријског интереса. Пошто сам отишао у релативно зрелом узрасту из Грчке, имајући иза себе довољно година свесног живота и круцијална искуства, никада није било неопходно да мене у иностранству неко теши апсурдним улепшавањем реалности или да ме гуши испразним носталгијама – поготово у вези ствари које сам проживео пуније и аутентичније од многих током 1950-их и 1960-их. Мој субјективно-егзистенцијални интерес за ову земљу никада није имао везе са позитивним предрасудама. Али, он јесте сталан разлог једне концентрисане пажње са позитвном и креативном намером, способном да се искристалише кроз конкретне предлоге и праксе.

Спирос Цакњас: Читајући ваше радове, свако може да се увери да се ваш интерес концентрише на европски модернизам, да систематски испитујете европску културу Модерне. Шта је за вас европска култура и у ком смеру мислите да се она креће?

Панајотис Кондилис: Чувена Хегелова изрека да сова као птица знања и мудрости лети у сутон, неизбежно пада на памет сваком ко жели да сагледа европску Модерну. Целокупан поглед на њу је сада могућ баш зато што је она ушла у свој историјски сумрак. Она завршава своје историјско кретање усисана од актуелне епохе коју је сама иницирала великим географским открићима током XV и XVI века. Пошто имамо пред нашим очима један завршен феномен и комплетиран круг, налазимо се у привилегованој ситуацији да проценимо специфичне карактеристике епохе Модерне. Као и њене културе, чији изузетан значај објективно постоји – независно од било чијег мишљења – у смислу да је она

развезала силе које су ујединиле планету у степену никада виђеном раније. Глобална историја прождире свог творца (европску историју). И ово је један од славних примера горепоменуте „хетерогоније циљева“.

У моје четири обимне књиге („Европско просветитељство“, „Конзервативизам“, „Критика метафизике“, „Пад грађанске културе“) покушао сам да лоцирам осовине „погледа на свет“ које су европској Модерни дали њено специфично јединство, а то сам урадио како би били разумљиви и савремени глобални процеси. И у ове четири књиге врши се ревизија целе Модерне у свакој од могућих различитих перспектива, док су историја идеја и социјална историја приказане као историје проблема (криза – прим. прев.). То све омогућава анализу која се симултано креће на више нивоа, уједињујући потом све те проблеме у једну целину. Гледајући на крају овог века да људска доминација над природом не престаје ни када је у питању манипулација биолошким материјалом живих бића, оправдан је утисак да је Модерна пре свега једно радикано репозиционирање човека у односу на његово природно окружење, једна „историзација“ његовог окружења у смислу прогресивног преплитања природе са историјском делатношћу човека. Ипак, овај општи став не излази из оквира магловитости и фразеологије, уколико се не испитају специфични облици горепоменутог репозиционирања на различитим нивоима, али и уколико се не обрати пажња на морфолошку паралелност и унутрашње преклапање тих нивоа. Анализа, пошто она обавезно оперише са апстракцијама и класификацијама, често ствара хијерархије између тих нивоа, док се у пракси историјско кретање догађа истовремено на свим тим нивоима, а стимулуси-окидачи некада долазе са једног а некад са другог нивоа. Првенство онога што се назива *vita activa* у односу на оно што се назива *vita speculativa*, односно практичног наспрам теоријског живота – а што је и конкретизовало репозиционирање у односу на природу у виду превредновања положаја некада „окрутног“ рада наспрам „елегантног“ школовања – раширило се колико у космологији толико и у политици, како би се до корена избрисале античке и хришћанске представе. И то брисање се догодило са намером, у експлицитном ратном покличу. У космологији је горепоменуто првенство значило надмоћ кретања над мировањем, односно замену затвореног

хијерархизованог космоса са отвореним и равним свемиром. А то је у политици значило да људи нису судбински везани за некакав божански или природан хијерархијски поредак, већ да могу да стварају друштво подједнако отворено и равно, тј. налик новом схватању космоса. Инструмент за прављење таквог друштва је била у почетку савремена суверена држава са својим општим и једнаким законима, а потом је то био велики план Утопије. Међутим, држава, Утопија, првенство делатног живота и технички „поглед на свет“ су чврсто повезани. А као и у политици и друштвеном животу, техника доминира сада и над природом, рушећи у том смислу све античке и хришћанске поретке.

Међутим, прогрес уопште није био толико уједначен и линеаран да би тај план могао да се реализује. Јер, Модерна је од својих почетака имала и друге аспекте, крајње противречне разуме се. Супротно античко-хришћанском схватању о потчињности сензуалног света области трансцедентног духа, она је онтолошки дала већу вредност физичкој материји, дајући јој карактеристике које је раније доба резервисало за дух – рационално функционисање попут логичке структуре, у вези које је могла да се открије чврста закономерност. Наспрам природе која је подложна таквом рационалном регулисању, човек је могао да се постави као „Бог“ (и у том смислу антропологија смењује теологију са врха теоријских интереса), тј. могао је, захваљујући познавању закона те исте природе, да њоме манипулише као техничар, надахнут првенством практичног живота. Мада се, са друге стране, исти тај човек као физичко биће потчињавао природним законитостима и није могао да се из тога изузме, а да не доведе у питање целокупно онтолошко вредновање природе (коју је Модерна потребовала хитно, како у смислу „погледа на свет“ тако и практично-технички). Од једног човека који је потпуно потчињен природним законитостима се не може очекивати слободна воља и етичка пракса *stricto sensu*. Модерна је развила низ аргументативних стратегија како би се превазишла ова противречност између узрочника и истовремене подложности закономерностима. Ова противречност оптерећује Модерну још од XVI века и она се појачава управо у епохи Просветитељства када се јављају, као њен резултат, најекстремније нихилистичке тенденције. Криза вредности се интензивира у оној мери у којој се, на

основу горепоменутих „рокада“ у погледу „погледа на свет“, интнезивира доминација над природом.

Преласком из либерализма XIX века у марксистичку демократију XX века, западна друштва избегавају такво „натезање конопца“ (противречност – прим. прев.) на следећи начин. Масовна демократија се заснива на масовној производњи и потрошњи, тј. доминација над природом је достигла такав степен да је по први пут у људској историји у тој мери превазиђена оскудица добара. Ова превазиђена оскудица је отупила проблем дистрибуције добара у старом значењу речи и дозвољава једно значајније лабављење у домену вредности, у којем плурализам креира ситуацију која погодује потрошачком укусу маса и рефлектује на идеационом плану разноврсност понуде са материјално-економског плана. Потрошња тако постаје вредност, а вредности постају потрошачка добра. Ипак, такав крај европске Модерне нимало не значи некакву савршену равнотежу. Како масовна демократија постаје планетарни друштвени феномен, потпуно рушећи у незападном простору традиционалне хијерархије и претварајући милијарде људи тамо у нестрпљиве потрошаче, проблем дистрибуције се проширује и интензивира, и то наравно у контексту озбиљног демографског и еколошког оптерећења. Глобално ширење масовне демократије значи и даље ширење „пантеона“ или пре „пандемонијума“ вредности, али ће паралелно борбе око дистрибуције добара изазвати прибегавање симболичком оружју, тј. доћи ће до лимитације вредносног плурализма. Глобални плурализам може гарантовати само глобално благостање (плурализам је идеологија засићеног уживања – „сит гладном не верује“), али је оно малтене немогуће. XXI век ће бити век сукоба глобалних Титана и глобалних Гиганата.

Тако да, било да европске вредности буду апсорбоване од глобалног плурализма било да ће нова оскудица добара поништити плурализам – европска Модерна припада прошлости. Једно је била либерална и европска епоха, а друго глобална епоха масовне демократије. Неки верују у то да ће ширење западњачке технике допринети јачању европских вредности и схватања живота. Међутим, савремена техника је у смислу „погледа на свет“ неутрална и онда када буде постао самоочигледан њен заједнички именитељ као што је то некада био плут, онда ћемо је видети – и већ је гледамо –

како се спаја са најразличитијим вредносним становиштима и „погледима на свет“. Други опет верују да је почетни хуманистички план европске Модерне још увек нереализован и да може да се данас комплетира на глобалном нивоу, ако се очисти од грешака или „гордости“ његове колонијалне прошлости. Такви ме подсећају на образоване пагане III и IV века после Христа, који су веровали да ће, ослобађајући паганизам од његових „дечијих болести“ и наивности, истог учинити одрживом идеолошком базом једног света који се радикално променио.

Спирос Цакњас: Ваш сам почетак су биле филолошке студије у Грчкој. Касније сте написали један текст под насловом „Маркс и античка Грчка“. Каква је ваша веза са античком грчком културом? Или да питање формулишем другачије – како данас видите античку Грчку и њену културу?

Панајотис Кондилис: Моје уживање у класичним језицима сматрам за једно од мојих највећих задовољстава и незаменљиву основу мог духовног формирања. То моје уживање је почело у мојим раним пубертетским годинама, попримајући скоро облик маније. И оно траје све до данас, са различитим интензитетом и повременим прекидима. У шали исповедам пријатељима да, пошто ме толико испуњава читање, можда никада није требало да од писања правим моје занимање. И са завишћу се присећам лорда Хенрија из „Слике Доријана Греја“ који је говорио да му се читање толико допадало да му није чинило задовољство да он сам пише књиге. И сада, када маштам о томе да бих могао да се искобељам из свих тешкоћа писања и посветим моје време уживању читања, прво што ми пада на ум је класична књижевност – грчка и латинска – у најширем значењу те речи. Ако читалац такође познаје ту књижевност, онда је сувишно да му ја објашњавам зашто. А ако је не познаје, онда је бесмислено. Ипак, желим да пружим одговор на ваше питање, макар донекле, издвајајући неке моменте од нарочитог личног значаја.

Пре свега, моје упознавање старгорчког и латинског језика као синтаксичко-граматичких форми и као респективне регулисане форме изражавања, значило је за мене једно велико и дисциплиновано увођење у феномен „језика“

генерално, и наравно – кроз једну изузетну привилеговану доступност материјалима. То су језици у којима контуре речи и фраза нису порозне – са или без некаквих последица, свеједно – од стране облака савременог субјективизма. И то су језици који подсећају на киклопске зидине саграђене од тврдог камена, са очигледним оквирима и опипљивим основама, са тврдом подударношћу између „означитеља“ и „означеника“, ⁴ „дубореза“ речи и „дубореза“ мисли. Јасноћа и једноставност ту нису некакви императиви који долазе споља, већ последица и критеријум унутрашње дубине. Заволео сам многе савремене писце који стилски стоје на супротној страни од овог идеала. Али, онда када ја треба сам да пишем, морам да следим моје сопствене стилске склоности, тј. да проналазим одговарајуће канале за каналисање моје сопствене мисли. И управо ме је структура моје мисли вукла ка јасном и што је могуће сажетијем стилу, тим пре зато што верујем – нарочито кад се ради о теоријским текстовима – да духовно поштење забрањује прикривање дефеката мисли кроз китњасте лексичке акробације. А посебно, језик на ком прво објављујем моје књиге, пружа познаваоцу класичних језика изузетне бенефите – немачки језик чува много више од других језика синтаксичку структуру и стилистичке одлике старогрчког и латинског. Нарочито, скоро неограничене могућности преплитања независних и зависних реченица у оквиру дужег низа, омогућавају правилан израз вишеслојних мисли, тј. у синтаксичком смислу рељефно изражавање „текстуре“ и „ткива“ односа између различитих димензија мисли. Ниједан други језик који познајем не може тако добро да пренесе Тукидидов стил као немачки. Мојим немачким читаоцима који ме питају како могу без напора да пишем на једном страном језику и притом са претензијом очувања властитог стила писања, одговорам да је то у великој мери последица мог додира са класичним језицима. Они који њима владају лако схватају шта желим да кажем.

Осим језика – али не и сасвим неvezано за њега – антика је једна мисао или епоха историје духа која са незаменљивом семантиком изражава вечно враћајуће проблеме. Односно, проблеме ка којима са унутрашњом нужношћу хрли свака дубља мисао. Краће речено – најкрупније проблеме. Како

4 Сосирова терминологија из његове лингвистичке теорије (прим. прев.).

је онда могуће да има дијахронијску вредност нешто што је осмишљено и изражено на конкретном месту и у конкретном времену? Као што код човека говоримо о општим и одређеним „јединицама за меру“ које свуда важе – а за разлику од конкретне друштвеноисторијске „одеће“ која те јединице има као референцу – тако се и људска мисао креће око одређених темељних „јединица за меру“ које су као скуп аритметички ограничене. Тако су избори које чинимо на основу тог скупа ограничени. У старој Грчкој се десило нешто заиста изненађујуће – ти избори су у релативно кратком временском року и кроз унутрашње императиве мисаоне динамике откривени и потом резимирани. Ко буде пажљиво проучавао обрачун Платона и софиста, увериће се да је ту сажето, суштински на непревазиђен начин, оно што дубински обременује (уз паралелно рађање разних „међурешења“) од тада западну мисао, али не и само њу – дилему „метафизика или нихилизам“, у којој се етичка димензија те дилеме свесно спаја са епистомолошком и космолошком димензијом. А ова дилема је нешто што се није променило нити је могло да се промени, јер се овде ради о постојаним „јединицама за меру“ о којима смо говорили. Но, можда Тукидид није установио видљиве и (у семантичком смислу) довољне и одређене константе политичког понашања и међународних односа, у тој мери да би он данас био обавезно штиво за све оне који се баве тим питањима, разуме се ван Грчке. Овде би можда требало да избегнем један неспоразум. Бити „класичан“ не значи нужно „старогрчки“ како су то хтели да поверују следбеници „антиколатрије“ старе хуманистичке школе. Модерна филозофија, социологија, историографија и књижевност имају и саме своје класике. Окретање античким класицима не само да не може да буде била какав вид препреке за упознавање са модерним класицима, већ има управо супротно за циљ – привикава дух да се не поводи лако за било којом модом и учи како да свако започне своје образовање на чврстом и постојаном темељу. Многи, присвојивши готово егзистенцијално неку од духовних мода, губе своје оријентире чим она прође, трчећи упркос томе за њом цео свој живот, чиме сужавају без престанка своје хоризонте. Најтоплије препоручујем младима који настоје да систематизују на озбиљан начин своја духовна интересовања да започну то са античким и модерним класицима. И да им се

потом непрестано враћају. Тако ће уштедети и време, улазећи директно у срце проблема. И избећи ће тако ону духовну тривијализацију којој подлеже онај који зјапећи гледа у сваку звезду падалицу која наиђе, а без познавања ширег контекста и дуге предисторије догађаја.

У мери у којој сам разумео боље механизме идеолошке и утопијске мисли, античку класику ми је још више приближила још једна њена карактеристика – одсуство есхатологије или линераних схватања у погледу историјског „бити“, а као што је познато, та схватања имају јудеохришћанско порекло и испрофанисана су како од стране социјалистичког марксизма, тако и од капиталистичког либерализма. А онда, да би се избегла хистерија услед пуне и неопозиве смрти човека, лансирана је хистеријска есхатологија као „поглед на свет“. Онај који жели да научи да живи без експлицитних или имплицитних есхатологија или пуританизма као њихове замене, тај мора да научи да умре мирне и радосне душе – потпуно и неопозиво. Ако неко некад научи ту лекцију, треба да зна да је она из античке класике која није знала за линеарно кретање ка „срећном завршетку“, већ је за фокус имала посматрање и проживљавање једног круга који се вечно понавља у виду смењујућих циклуса.

Спирос Цакњас: На основу ваших радова који су ми познати, окарактерисао бих вас као историчара идеја и истраживача људског понашања. Да ли се иза тог историчара крије један филозоф? И ако је одговор потврдан, шта би чинило језгро ваше филозофије?

Панајотис Кондилис: Нека ми се дозволи да „историји идеја“ придодам и социјалну историју. Не зато што се бојим да ћу изгубити неку додатну „титулу“, већ зато што ми се чини да историја идеја лебди у ваздуху – чак често и као неразумљива у смислу њеног садржаја и метода – без једног историјског и социолошког схватања конкретне субјективности њених носилаца у оквиру њихових конкретних и објективних околности. Шта тачно подразумевам под тим, показао сам у књигама „*Конзервативизам*“ и „*Пад грађанске културе*“. Али, као што сам навео одговарајући на ваше претходно питање, није ни историјски и социолошки утемељена историја идеја сасвим потпуна, ако се не подведе под историју теоријских проблема, тј. уколико не истражује, дакле изнутра, обликовање

идеја под притиском њихове унутрашње респективне логике. „Хетерогонија циљева“ постоји не само унутар опште историје, већ и унутар историје идеја. Ретко један мислилац, онда када формулише неку мисао, бива у прилици да разуме све њене логичке последице које се појављују постепено, с обзиром да се та мисао користи и од других субјеката у другачијим ситуацијама. Истраживање унутрашње логике идеја, њихове кохеренције и најбитнијих претпоставки, води нас право у област теорије и теоријских уопштавања. Тако да за оног ко је у стању да посматра ствари истовремено на више нивоа, не постоји ни процеп ни противречност између историје идеја и теорије. А сада, да ли и зашто теорија треба да се назове „филозофијом“ или не, то не знам и не занима ме да сазнам. Равнодушан сам према називима из разлога што су они нејасни или вишезначни, јер су последица тога да разни актери истовремено присвајају за себе монопол „истинске“ филозофије и слично. Моје задовољство се не састоји од учествовања у окршајима те врсте који остају јалови ево већ 25 векова, него у проучавању различитих домена у циљу доласка до социјално-онтолошких, социолошких и историјских уопштавања која могу да поднесу тест емпиријске потврде или негације. Да подсетим да филозофија Модерне није сама од себе створила своју проблематику. Она је њу преузела споља, пратећи посредно или непосредно, адекватније или мање адекватно, динамичне процесе у другим наукама (у почетку углавном физичко-математичких наука, а потом и друштвено-антрополошких). Гносеолошки оријентисана филозофија субјективизма XVII и XVIII века се формирала као покушај да се пружи одговори на питања постављена од тадашње математичке физике (разликовање примарних и секундарних својстава, узрочност, суштина). Друштвене и антрополошке науке које су почеле да се формирају у XVIII веку и достигле зенит у XIX веку, принудиле су филозофију да се све више окреће ка проблематици интерсубјективних односа, док су истовремено смртно повредиле њен стари животни мит – мит о аутономији духа. Не видим како неко данас може да продужи ка валидним уопштавањима без широког емпиријског образовања, без дуготрајног бављења друштвеним наукама. Незаинтересованост професионалних филозофа за такво образовање и такве интересе њих најчешће претвара у, као што је познато, врло бизарне појаве.

Такође, постоје разни нивои уопштавања и ако, називајући ме „филозофом“, мислите да се моје одређене анализе крећу на најширем могућем нивоу генерализације, онда могу да прихватим такву етикецију према мени, али разуме се, само на основу конвенционалне учтивости. Најшири такав ниво када се ради о „људским стварима“ је ниво социјалне онтологије који се састоји како ја то видим из следећег. Прво, од једне теорије о спектру и механизму друштвених односа између људи. Друго, од једне теорије у вези оних посебних (политичких) односа који стварају и одржавају друштво као надличну целину. Треће, од једне антропологије и филозофије културе као специфичне човекове природе. Наравно, објекат проучавања социјалне онтологије не чине некакви „залеђени“ ентитети који (на неки начин) егзистирају иза историјско-друштвених феномена, водећи и потчињавајући те феномене под било какав облик закономерности. Баш супротно, тај објекат се састоји од фактора или сила које одржавају у сталном кретању живот друштвено активних људи и управо зато је преовлађивање сваке појединачне „законитости“ и „узрочности“ релативно и пролазно. Другим речима, социјална онтологија не пружа највиши реални или нормативни критеријум за посматрање људског друштва и историје, већ темељну анализу која демонстрира зашто је уопште немогуће пронаћи један такав критеријум. Описује оквире и равни унутар којих се крећу елементи њеног објекта проучавања, али не може унапред да одреди у ком ће се смеру и на који начин ти елементи кретати. Управо ово јој придаје већу општост од осталих друштвених наука које трагају за типологијама и узроцима. Хајде да то објасним на једном примеру, макар и грубом. Социјална онтологија тврди да човек може као пријатељ да се жртвује за друге људе или да их као непријатељ убије, и њен посао је да учини разумљивим тај оквир који омогућава кретање између два радикално различита пола. Посао социологије је да утврди под којим околностима и у којим типичним облицима се пре дешава једно у односу на друго, на пример, када пре треба да очекујемо мир између људи у односу на рат, док је посао историје да пронађе разлоге због којих настају конкретни мир типа α или β и конкретни рат типа α или β .

Не могу сад да улазим у замршене епистемолошке проблеме заснивања ових различитих гносеолошких грана. То

радим у првом тому моје књиге коју пишем сада. Надам се да је ипак отприлике постало јасно – а по природи ствари је нужно – преплитање теоријских уопштавања са социолошком и историјском анализом, као и текстура тих уопштавања. Не желим да сведем ово што говорим на парадокс тврдњом да је најбоље теоријско уопштавање оно које на основу властитих претпоставки нас води ка емпиријском истраживању и анализи конкретних догађаја као врховним судијама. С друге стране, унутрашња логика разумевања конкретних догађаја кроз свој спонтани и незадрживи равој, захтева константну инклузију тих догађаја у шире кохерентне целине све док не стигнемо до „нивоа свих нивоа“, тј. до онога што у недостатку бољег израза зовемо „људске ствари“. Као што сам сугерисао, социјална онтологија не само да треба да најтешње сарађује са друштвеним наукама, већ и да сама буде вишедимензионална. Теорија „људских ствари“ је одиста вишедимензионална и вишеструка ствар. Ако бих дакле подлегао догматском искушењу и епиграмској „магији“, покушавајући да одговорим директно на ваше питање и да резимирам у једној фрази „језгро“ моје филозофије, онда бих био принуђен да користим термине способне да обухвате ову вишедимензионалност и вишеструкост, али би такви термини били вишезначни услед њиховог прешироког значења. Када би био могућ апсолутно садржајан и истовремено апсолутно јасан резиме тога, уверавам вас да не бих написао неколико хиљада страница – желим да верујем – не пуког брбљања. Моја мисао, као и свака мисао, има своју квинтесенцију, али њу треба да дестилује заинтересовани читалац кроз све моје публикације. У супротном, било која формула да се пружи не само да се неће разумети, већ ће се сигурно погрешно разумети. Желим да вам, без обзира на све то, кажем нешто суштинско, а што се надовезује на формулацију вашег питања. Филозоф који се крије иза историчара у вашем питању каже (и то је његова последња реч) – мислите историјски, јер одговори на историјске проблеме нису у некаквој готовој теорији, већ баш супротно, одговори на теоријске проблеме се налазе у историји. Они који бирају теорију супротну историји, то раде не зато што се крећу у узвишеним областима (како они то сами често верују), већ зато што су духовно троми. Јер, свака теорија је неупоредиво простија од било које историјске ситуације.

Спирос Цакњас: Осим вашег импозантног ауторског опуса, позната је ваша преводилачка и издавачка активност – издавачка не у смислу предузетништва, већ у смислу главног уредника специјалних издања из области филозофије, социологије, антропологије, идеја уопштено говорећи. Какав значај придајете таквој вашој активности?

Панајотис Кондилис: Већ сам напоменуо моје егзистенцијалне везе са Грчком и један егзистенцијални интерес способан да се кристалише као пракса. Не мислим ту на праксу аматера или свестраног човека. Нити на било какве праксе које се овако или онако могу схватити као такав вид интересовања, већ на праксе засноване на чињеници да је неко у стању да нешто уради на основу знања које поседује у својој респективној области. Врло рано сам дошао до закључка да духовни живот и уопште обрађивање у Грчкој пате од базичних инфраструктурних фелераи да њихов дубоки провинцијализам не може да се превазиђе без једне озбиљне реформе њихове инфраструктуре. Наравно, суштински ће друштвену перспективу имати само она реформа која буде текла паралелно са цветањем главних светила те инфраструктуре, а то су увек универзитети. Међутим, то се не дешава и не верујем да ће се десити у будућности. Али, то није разлог да нико са своје позиције не уради ништа у складу са својим могућностима. Онај који хоће нађе начин, а који неће – нађе бескрајно много изговора. Тако да, иако су ме моје текуће обавезе готово спречавале, предузео сам – уз подршку коју сам добио од несебичних и уважених издавача – усмеравање и надгледање два таква издавачка пројекта. Први под називом „Филозофска и политичка библиотека“ (издавач „Γνώση“) је почео већ 1983. и завршава се ускоро, тачно онда када се буде публиковао шездесети том серије. Током 15 година излазило је непрекидно сваке године по четири тома. Ту су публиковани најбитнији писци и радови из области филозофије, социологије и политичке теорије. Пројекат је имао за циљ да нагласи идеју јединства филозофске и друштвено-политичке мисли, у једној епохи када су се традиционалне системске поделе показале као проблематичне и јалове, тј. када је историјност филозофских проблема постала толико рефлектована колико и филозофски значај понирања у историјску активност људи. Предузео

сам сваки покушај како би се превела класична дела, до тада без издања у Грчкој, и плодови тога нису били мали – сада имамо на грчком Хобсов „*Левијатан*“, Локову „*Другу расправу о влади*“ и Монтескјеов „*Дух закона*“. Истовремено је нагласак био на публикацији издања из области модерне грчке теорије. И ту такође имамо значајна постигнућа. Два тома посвећена модерној грчкој филозофији из периода „турократије“ (1453-1822), још два тома која третирају наставак те филозофије из периода независне државе Грчке (1822-1922), док се у пет томова обрађује социјалистичка мисао у нашој земљи у периоду 1875-1974. Други пројекат, под општим називом „*Модерна европска култура*“, почео је 1997. и завршиће се 2000, када се буде објавило укупно 12 томова. Овде је циљ представљање западне културе од Ренесансе све до наших дана. Технолошка револуција, промене у домену морала и менталитета, облици социјалне и економске организације, везе културе Запада са осталим културама, затим уметност и књижевност – све су то базични аспекти које покрива овај пројекат као панорама. Не треба да објашњавам зашто баш данас још мрачније зјапи сазнајна и библиографска празнина која постоји у Грчкој на ове теме. И овде мој оптимизам није велик, али би свако требало да испуни своју дужност, независно од свог расположења или својих прогноза. Нека ми се дозволи да додам како приликом избора свих ових наслова никада нисам користио као критеријум моје сопствено слагање или неслагање, симпатију или антипатију за овог или оног писца. У највећем броју случајева, изабрани су аутори са ставовима супротним мојим. Издавали смо чак и ауторе које лично држим за веома површне. Било је довољно да су се налазили у епицентру општих дешавања и да су суштински утицали на међународне дебате мислилаца. Управо тако схватам разногласије и тако покушавам да савладам сопствену субјективност. Нимало ми се не чини субјективним или самољубивим ако кажем да ова 72 тома – који су у преводилачком и издавачком погледу на нивоу необично високом за Грчку – сматрам за вредан допринос националном образовању. Када би сваки професор са грчких универзитета, уместо да парафразира садржај туђих у властитим књигама, превео по две битне књиге из своје области интересовања, библиографија издања на грчком

језику би већ имала друго лице. Ипак, они сами добро знају зашто се баве парафразирањем уместо превођењем – до добре парафразе је лакше доћи него до доброг превода.

Што се мене тиче, превео сам преко 20 томова са четири страна језика и, штавише, превео сам на новогрчки Ксенофотново дело „*Хијерон или тиранин*“. Нарочито ме задовољава чињеница да сам допринео издању класичних дела кроз један двотомни избор Монтеस्कјеових радова и превод Марксових радова. А ту убрајам можда такође класике, барем у оквиру других земаља, у виду Шилера, Лихтенберга, Шамфора, Риварола и Павезеа. Говорећи о мојим таквим преводима, срце моје удара интензивније, онако како се присећам сада већ дуге историје и једног од омиљених поглавља мог духовног живота, тј. моје везе са грчким језиком. У питању је једини – барем када мислимо о европском контексту – језик који има иза себе једну непрекинуту историју од отприлике три хиљаде година, а да је истовремено прошао кроз разне врсте еволуција и промена. Међутим, првобитне форме тог језика нису нестале, него живе и данас на различите начине унутар њега као седименти и слојеви, чинећи тако од дијахроније – синхронију. Хомер и класични атички старогрчки, коине⁵ и књижевни византијски грчки језик, црквени језик и језик народних песама и крићанских епова, архаична и проста катаревуса,⁶ грађански разговорни и остале специфичности – све су то данас извори одакле може да се црпи језичка елеганција, али и неопходна језичка експресивност. Захваљујући ексклузивности овог језика, верујем, имамо парадоксалну чињеницу да је модерна Грчка, премда ничим није допринела теоријској мисли или технолошкој култури, давала и даје поезију високог квалитета. Такву поезију рађа – или бих пре рекао разоткрива – динамика овог уникатног језика сама по себи. Од самог почетка сам тај језик осећао као једно јединство и читао сам га незасито као јединство на споменицима свих епоха које су обележиле тај језик. Издавши тај језик на неки начин, с обзиром да сам пишем на једном страном језику, могао сам ипак да га са наметнуте дистанце и боље разумем

5 Коине грчки је облик старогрчког језика који је био у употреби током хеленистичког периода (прим. прев.)

6 Катаревуса је конзервативна форма модерног грчког језика (унеколико различит од народног језика) који је до 1976. био у службеној употреби (прим. прев.).

и више заволим. То се можда и може некако осетити у мојим преводима у које убрајам и преводе мојих књига са немачког, за које ни на трен нисам помислио да бих могао да их ради неко други осим мене. Било би праведно да овде напоменем колико моје језичке способности дугују књижевностима на разним европским језицима, јер сам одавно у њиховим друштву. Али, то је једно друго поглавље мог живота, такође велико и такође омиљено.

Спирос Цакњас: И једно последње питање – да ли сте левичар или десничар господине Кондилис?

Панајотис Кондилис: Када сецирам идеолошка застрањивања „десничара“, многи ме сматрају за „левичара“. А када стављам под сумњу супротне заблуде „левичара“, многи ме карактеришу као „десничара“. А моја позиција остаје, наравно, непромењена у односу на оба та пола. Јер, за оба та пола ја користим исто аналитичко оруђе и у погледу оба пола моја намера није да пружим „ратну аргументацију“ једној страни за њен обрачун са другом, већ да сагледам ствари у једној широј и вишој перспективи. А једна таква перспектива је бескорисна за оне који ратују за своју колону, борећи се истовремено сами за себе (на себичан или несебичан начин, то уопште овде није битно), тј. за свој идентитет који им омогућава да се оријентишу и преживљавају друштвено. Управо преплитање политичке идеологије са потребом сваког за личним идентитетом придодаје сукобима између носилаца различитих идеологија оштрину, неспособну да трпи различита мишљења различитих људи, тј. у мери у којој је један у праву, наводно, престаје да буде у праву други. И тако се умањује право постојања другог као носиоца неке идеологије. Таква „духовна економија“ намеће брза сврставања и конкретне кризе, пошто се другом приписују најцрњи и најјаднији мотиви и намере.

Једно од пресудних открића у мом духовном животу до којег сам дошао – на срећу не прекасно – десило се док сам још био „сврстан војник“. Радило се о томе да сам схватио да преко пута тебе стоји неко кога сматраш за свог противника и непријатеља, неко ко је можда и твој гонитељ, али да он може да има подједнако чисту савест као ти и подједнако чисте намере као ти. Да се надахњује истим несаломивим убеђењима као и ти у вези својих убеђења. Ствари нису онакве

какве се представљају у уџбеничко-пропагандним радовима Брехта који су изазвали толико одушевљења (баш зато што су мачевима одвајали црно од белог). Ту је непријатељ, дакле онај који је „зао“, не само објективно зао, већ тај непријатељ, штавише, и сам схвата да је зао и чак у томе ужива. Онда се закључује да је наспрам једног таквог субјекта сувишно да имамо било какав рационални или душевни обзир. Могу да кажем, и то не без одређеног поноса, да од момента када сам схватио крајње консеквенце разликовања између етичког бића некога и његових политичко-идеолошких преференци, никада нисам више мрзео неког зато што се није слагао са мном око политичких тема нити сам симпатисао неког другог само зато што се испоставило да се слаже са мном. Лично, неиздржљив ми је само недостатак хумора, а хумор не значи способност да смејеш на туђ рачун, већ да се заједно са другима смејеш на свој рачун, тачније способност да „унизиш“ себе. Но, чини се да је чак и потпуни изостанак хумора разумљив и опростив, ако схватимо колико је дубока потреба да неко има некакав идентитет и колико је немилосрдна логика очувања тог идентитета. У таквим околностима, идеолошка заблуда ствара једну „физичку ситуацију“ и секундарно је – па и често ствар контингенције – да ли та заблуда има „десни“ или „леви“ предзнак. Сви имају исто право на заблуду, али немају сви исту способност или храброст потребну за знање. Више пута се узрујавам накнадно, након што сам у неком разговору инсистирао на одбрани „незгодних“ дијагноза или мишљења у степену у ком то није могла да поднесе саговорникова психичка отпорност или перцепција. Било би сигурно врло тешко да сам покушао да му објасним како ме у том мом инситирању није водила некаква тврдоглавост или жеља да га „мењам“, већ пре моја безлична љубав ка конзистенцији и комплетности аргументације. Како год, већина људи сматра да је скоро неприродно да други људи могу имати супротне ставове од њих. А код мене је баш супротно, ја се изненадим кад се неко слаже са мном.

Нисам био пристрасан, верујем, приликом анализе „десних“ и „левих“ идеолошких заблуда. Нисам се ограничио на анализу анатомије комунистичке есхатологије, већ сам продужио у једно научно испитивање идеологема класичног и савременог конзервативизма (у мојој монографији „*Конзервативизам*“), док у мојим стратешко-политичким

анализама након Хладног рата централно место заузима критика економистичког и глобалистичког „неолиберализма“. Уопштено говорећи, изразио сам на разложен начин убеђење да је тротомна подела политичког спектра на „конзервативизам“, „либерализам“ и „социјалну демократију (социјализам)“ нешто што је чинило специфичну последицу европске Модерне, али да она губи свој значај у мери у којој се те разлике разлажу у глобалној епохи масовне демократије. Пошто се проблем дистрибуције између формираних друштвених класа више не појављује у оквиру одвојених нација и још увек великих резерви природних ресурса, већ се појављује након „топљења“ класичних друштвених класа у лонцу масовне демократије и у оквиру целокупне планете, онда када данас демографско и еколошко оптерећење постаје постепено неподношљиво. Чисти биолошки параметри замењују полако оне традиционално политичке параметре, заједно са свим њиховим идеолошким паковањима. Ниједна „десна“ или „лева“ мудрост не може бити од помоћи ако би 8 или 10 милијарди људи настојало да манијакално троши толико сировина, толико енергије и толико добара како то сада троше људи Северне Америке и Европе. Политика се претвара у биологију онолико колико се претвара у просту дистрибуцију добара (добра такође еколошких) у оквиру сада скроз тесне планете. Као што видимо, нужен прекид са политичким идеологијама европске Модерне неће значити и крај сукоба између људи, већ ће просто значити борбе између људи, али без таквих идеологија – у најгорем случају ћемо имати повратак голим егзистенцијалним сукобљавањима који не потребују идеолошка улепшавања и „фолије“. Замена нама познатих идеологија са биолошким критеријумима и параметрима не би довело до једног пожељног ослобођења људске историје од сувишног терета примордијалних заблуда, већ баш напротив – то би означило појаву једне ситуације која би била толико оптерећена проблемима да би у односу на њу свака идеолошка заблуда била тешка као један обичан и мали мехур.

Превео с грчког
Марко Пејковић