

INTELEKTUALNO PISANJE I OTPOR

Vladimir Gvozden

UDK: 316.344.32:801.82

Sažetak: Pretpostavlja se da intelektualac zauzima stav nasuprot nečemu i prilično je rasprostranjena vera u predstavu po kojoj on mora da bude neuklopljen; to se čak smatra suštinskim udelom njegovog identiteta i samorazumevanja. Intelektualni pisci treba da budu u stanju da stvore vlastite kodove smisla, ali ih ne stvaraju u bezvazdušnom prostoru. Paradoksalno, spoljašnja tačka na koju su računali intelektualci bila je zapravo srž moći – to je računica koja je izvođena na osnovu prirodnosti države-nacije gde bi uloga pojedinaca bila da gradi, tumači, (re)produkuje njen identitet. Deluje možda jednostavno, ali više nego ikada čin otpora leži u stvaranju *pisanja* koje, benjaminovski rečeno, uzima u obzir svoju epohu sudarajući se sa njom, umesto da se vraća nostalgичnim mitovima o zajamčenoj spoljašnjosti iz koje govori Um. Takvo pisanje je “neracionalno”, pa je stoga pre svega pružanje otpora sebi, odnosno moćima želje u svetu fluktuirajuće nejednakosti uronjene u mit o ekonomskom “uspehu”.

Ključne reči: intelektualac, moć, ideologija, utopija, pisanje, racionalnost, otpor, iskustvo

Sadašnjicu je moguće okarakterisati kao doba kraja ideologija i snova o boljem svetu, kao i doba smrti optimističkih utopija povezanih sa politikom, naukom, tehnikom i umetnošću. Neizvesnost omogućuje da bilo šta dobije na značaju, a budućnost izgleda kao sadašnjost sa više opcija. Jedan mogući budući svet je, recimo, svet nihilističke potrošnje i policijski nametnutog poretka koji bi regulisao anarhiju materijalističkih želja. Moguće je čak zamisliti svet čiji su stanovnici uzalud prošli kroz iskušenja 20. stoleća. Korak po korak, sumorne političke činjenice dovode u pitanje naš estetizam okrenut svetu roba, ali i tradicionalno zamišljene kulture. Činjenica je da mladima u Evropi život izgleda manje čarobno nego generaciji njihovih očeva, a osećanje da bi budućnost mogla da prevaziđe sadašnjost gotovo je sasvim iščezlo.

Naše protivrečno doba je istovremeno obeleženo kulturnom hegemonijom i beskonačnim umnožavanjem identiteta, kultura i vrednosti. U doba demokratizacije svega, glas intelektualca se pretvara u jedan mogući glas u mnoštvu glasova. Današnja država ne vodi računa o individualnim učesnicima određenih društvenih situacija, već se bavi klasifikacijama: nezaposleni, maloletnici, lobiji, ranije osuđivani, biračko telo, regioni, nevladine organizacije, ciljne grupe, etničke grupe... I intelektualni rad se u velikoj meri uklopio u koncepte države znanja i ideoloških predstava, ali i marketinških ciljnih grupa: etno literatura, šik literatura, epska fantastika, romani o zaverama, popularna psihologija, ilustrovana istorija, uputstva za samolečenje, Hegel za početnike i slično.

Alternativni pokreti, uključujući i one umetničke, tragaju za partikularnim identitetom, a ne za univerzalnošću. Krajnji stadijum modernog individualizma nije nedruštveni, otuđeni subjekat, već su to minijaturni mikrokolektivi posvećeni specijalizovanim interesima. U ovoj ekonomiji emocija postoje dva paralelna toka: umnožavanje razlika i igranje na kartu opštosti. Odnosi mnoštvenosti i jedinstvenosti pripadaju temeljnim obeležjima kulture; razlikuju se, naravno, naše estetizacije te stalne napetosti. Političku optužbu na račun kovanja lažne opštosti izneo je Jean-François Lyotard u kritici pojma lepog, koje, time što neguje jedinstvo, skladnost i komunikabilnost, postaje veoma pogodno da ojača verziju stvarnosti koja najbolje pogoduje kapitalizmu. Estetsko je političko, političko je estetsko. Pitanje kako estetsko postaje političko postaje još zaoštrenije kada se postavi na sledeći način: kako se politika koristi estetikom?

Složit ćemo se lako oko toga da je intelektualac dispozicija ostvarena delovanjem različitih vidljivih i manje vidljivih društvenih, političkih, kulturnih vektora, a ne nekakvo stabilno i zajamčeno mesto u periodnom sistemu elemenata. Stoga se odmah mora naglasiti da je poreklo modernog intelektualca dubinski povezano sa idejom demokratije. Ova dispozicija se, za razliku od tradicionalnih koncepcija, razvijala u drugačijem režimu, u kojem je povlašćenost njenog postojanja sve više iščezavala, pothranjivana plemenitim verovanjem da svaki subjekt može da postane stvaralac, a svaki predmet lep. Paralelno je teklo oslobađanje intelektualaca od tradicionalnih ustanova (crkve i carstva). Tako se on obreo u aporiji, gubio je povlašćeno mesto unutar lanca tumača društvene stvarnosti u ime političkog koncepta koji nije mogao da ospori, jer je upravo taj koncept bio glavni uslov modernih, a pogotovo kritičkih avangardnih i modernističkih intelektualnih praksi. Najsnažnija slika koju je intelektualno pisanje moglo da isporuči postala je nostalgija, a nju je obično pratilo optimističko verovanje u moći književnog ili filozofskog jezika da saopšti bitnu reč i da izloži kritici devijacije koncepta na kojima je sam počivao (ili još uvek počiva). No u doba dominacije vizuelnog, reč je upala u vrtlog ubrzanja. Trajanje potrebno kako za njeno konzumiranje, tako i za vrednovanje, dramatisovano je kroz novu ekonomiju vremena, kroz instance video slika i fluktuacije neona. Iako ona i dalje donosi plodove, ti plodovi rastu u Adonisovom vrtu, što znači da isto tako brzo venu kao što nastaju. Kao nekada vesti, sada mudrost cvate umirući.

Naravno, ovom procesu ključni doprinos daje iščezavanje utopija, oličeno u nestajanju verovanja da će svet sutra biti bolji, odnosno u širenju neverice u bilo kakvu stalnost kao kategoriju savremenosti, kako u ekonomskom, tako i u širem kulturološkom smislu.¹ Gde je mesto intelektualca posle kraja utopije? Odmah se, bez mnogo spekulacije, može reći da je to mesto paradoksalno, jer kritičko mišljenje, s jedne strane, zadržava mnoge tradicionalne elemente i uklapa se u savremeni ideal pluralizma i šarolikosti, dok, s druge, biva potisnuto na marginu kao diskurs vredan pažnje, pogotovo kad je reč o njenom pravu na složenost u poetičkom, ideološkom, etičkom smislu. Intelektualna dispozicija suočena je sa izazovima bezrezervne estetizacije, ne samo stvarnosti oličene u primamljivim pokretnostima i nepokretnostima kapitalističkog društva, već i u sve dostupnijim, sve jeftinijim i sve manje bolnim intervencijama koje ciljaju na telo, estetizujući sada i samu populaciju.

“Pogledaj nas kako uživamo”, to je glavni poklič sadašnjice, oličen u vizuelnom egzibicionizmu društvenih mreža i novih medija. Njega je pripremio takozvani moral autentič-

¹ Američki istoričar Russell Jacoby je savremeno stanje ocenio kao “kraj utopije”, a pristupio mu je u želji da naruši tekući proces estetizovanja svih domena života koji rezultuje u apatiji. Videti Rasel ДЖЕКОБИ, *Kraj utopije: politika i kultura u doba apatije*, Beograd 2002., 10.

nosti čiji se kategorički imperativ sastoji od dve reči: *be yourself*. Da li intelektualac, koji je samom prirodom svoje delatnosti osuđen da bude nedovoljno vizuelan, ima pravo da zbog toga bude makar očajan? Iako teži da se predstavi kao postideološko (jer je sreća navodno univerzalna ljudska vrednost), sadašnje visoko vrednovanje zadovoljstva i sreće ima važnu ulogu u podupiranju i ojačavanju tekuće političko-ekonomske hegemonije. No ne smemo takvo stanje prebrzo da osudimo – setimo se da su samopožrtvovanje, odricanje i bol imali sličnu ulogu u prošlim političko-ekonomskim konfiguracijama.

Potrebno je postaviti pitanje: postoji li u takvoj globalizaciji potrošnje nešto više ili će se analiza zaustaviti na osudi i odbacivanju? Problem je, čini se, mnogo dublji, a odnosi se bilo na ljudske potrebe koje su oduvek tu bilo na njihovu proizvodnju (što opet govori o moćima čoveka nad čovekom koje nisu saglasne sa estetizovanim demokratskim narativima). Jedno od ubedljivih objašnjenja koje moramo uzeti u obzir jeste da se ovim sadržajima popunjava prazan prostor posle modernizacijskog rasula tradicionalne porodice sa jasno podeljenim ekonomskim ulogama, istrošenosti formi građanskog života (koji je uvek lakše silovao istinu nego menjao premise pomoću koje je procenjuje), gubitka vere u politiku (što je svetski rasprostranjena tendencija). Drugo objašnjenje tvrdi suprotno: potrebe nisu postojale oduvek, već ih je izmislila industrija zabave kako bi upila slobodno vreme i energiju podređenu formiranju porodice, verskim, građanskim, društvenim aktivnostima i samoobrazovanju (a to su opet vrednosti bitne za uspostavljanje demokratskog društva).

Bilo kako bilo, problem je dubok, i nema ptičje perspektive odakle bismo ga posmatrali; mera pameti je blato savremenosti oličeno u uvidu da je (naročito) mladim ljudima u mnogim delovima sveta teško da izgrade uloge kojima bi bili zadovoljni, pa se povlače u mikrosvetove komercijalnog zvuka i slike koji nude bekstvo od stvarnosti. Problem je samo što su ti primamljivi mikrosvetovi (“plemena”) univerzalno rasprostranjeni kao aspekti jedne dirigovane ekonomske globalizacije i kulturne hegemonije koja navodno počiva na razumevanju raznolikosti. Naravno, i ovde se iza svega nalazi politika, jer sve više postaje očigledno da nam je i dalje potrebna opštost da bi se valjano politički delovalo, s tim da još uvek nema valjane teorije a ni prakse koja bi staru ideju političkog kao onoga što pripada polisu rehabilitovala i pretvorila u delotvorno sredstvo borbe. U političkoj teoriji se to naročito odnosi na problem događaja, odnosno na (ne)postojanje one tačke u kojoj je, kako bi to možda rekao Alain Badiou, *possible* da se nešto, napokon, dogodi.² Temelj događaja je da se nešto dogodilo na nekom mestu, a da pri tom znamo koje je to mesto. Kao što na više mesta podvlači Badiou, svet globalnog tržišta ne stvara jedinstvo za živa tela, već umesto toga postoje zone, zidovi, očajnička ilegalna putovanja, prezir i smrt. Još jednom se postavlja pitanje: ko ima pravo na očaj? Anonimnoj i ućutkanoj žrtvi to pravo niko teorijski ne poriče, ali pitanje je ko *još* ima pravo da bude očajan, a da pri tom nije takođe ućutkan. Naravno, to nije ekskluzivno pravo na koje može da računa književnost (kao eminentan oblik intelektualnog pisanja), niti se ona može svesti na to pravo, ali ona uistinu ima dugu istoriju govorenja u ime onih koji su morali da čute. Utisak je da još uvek ima onih koji računaju na takav angažman, ali je takođe utisak da se ova krhka aura intelektualca danas eksploatiše radi bolje prodaje jeftinih utešnih priča koje svedoče o lažnim mogućnostima individualnog izbora.

Šta mogu da učine mediji? Godine 1993. BBC je organizovao jedno od svojih tradicionalnih Reith predavanja. Ispostavilo se da je tema zadržala nešto dublje u aktuelne probleme

² Videti Alen BADIJU, *Pregled metapolitike*, Beograd 2008.

i odjeknula snažnije nego što je to ranije bio slučaj. Bilo je, naime, reči o savremenoj ulozi intelektualca, a govornik je bio Edward Said, koji je naredne godine objavio knjigu *Predstave o intelektualcu*. Osnovna Saidova teza je da intelektualci treba da govore istinu, no on postavlja i dodatna, složenija pitanja: koliko je relativno i lokalno značenje istine koju intelektualac artikuliše; koji su izvori autoriteta i legitimiteta intelektualca, pogotovo u vreme kad pominjanje same reči obično udara o zidove sveprožimajućeg cinizma? Tokom predavanja je uočeno da su intelektualci klasa kojoj je potrebna rehabilitacija i preosmišljanje, pošto se od sedamdesetih godina njihov zadatak uglavnom sveo na stvaranje institucionalne ili političke saglasnosti u društvu.

Said optimistički pokušava da nađe izvore intelektualnog autoriteta i legitimacije mešajući postavke liberalizma, moderne i postmoderne s kulturološkim idejama utemeljenim na veri u lokalno i marginalno. S jedne strane, on sasvim univerzalistički, prosvetiteljski, smatra da intelektualci treba da zauzmu stav “na osnovu univerzalnih principa kako bi unapredili ljudsku slobodu i znanje”.³ S druge strane, autoru je jasno da u naše vreme nema ideološkog sistema koji bi nam nedvosmisleno pokazao koju istinu treba slediti. Osnovni rasep leži u traganju za podsticajima za intelektualni rad: da li je intelektualac podstaknut na intelektualno delovanje zbog iskonskih, lokalnih, instinktivnih lojalnosti (rase, naroda, religije) ili postoji racionalni i univerzalni skup načela kojim se rukovodi njegovo pisanje i delovanje? Kako neko može govoriti istinu? Koju istinu, kada, za koga i gde? Tako Said dolazi do utvrđivanja pravog mesta iz kojeg izrasta kriza intelektualaca: “Temeljni problem je, dakle, kako pomiriti nečiji identitet i aktuelnost njegove kulture, društva i istorije sa realnošću drugih identiteta, kultura, naroda.”⁴

Prikriveno preuzimajući podelu Karla Mannheim-a na ideologiju i utopiju,⁵ autor ukazuje na dve osnovne predstave o intelektualcu, tj. ulogu *yes-sayers* (potvrđivača), koji se, kroz raznorazne društvene uloge, opredeljuju za vrednosti svoje kulture i razvijaju je kao insajderi bez neslaganja i sukoba; lično je pak naklonjeniji *no-sayers* (negatorima), kritičarima kulturnih ortodoksija koji ostaju izvan podele privilegija, moći i počasti. U stvari, Saidov omiljeni intelektualac je u manjoj meri insajder (potvrđivač) a u nešto većoj outsajder, pošto je njegov zadatak “da otvoreno univerzalizuje krizu, da širi ljudski obim onoga što trpi posebna rasa ili nacija, te da to iskustvo poveže sa iskustvima drugih”.⁶

Pokušavajući da kombinuje potvrđivača i negatora u jednoj figuri, Said pribegava ideji intelektualca kao amatera, čiji je glavni zadatak iznalaženje načina da se istina o moći efektivno predoči samoj moći. Nasuprot intelektualcu profesionalcu, amatera “ne pokreću dobit ili nagrada već ljubav i neutoljivo zanimanje za širu sliku, za uočavanje veza duž linija i barijera, odbijanje da se veže za specijalnost, briga za ideje i vrednosti uprkos profesionalnim granicama”.⁷ Danas dominira konformistički mislilac koji je izraz kompromisa, jer radi kao profesionalac na “univerzitetima koji ga plaćaju, u političkim partijama koje zahtevaju lojalnost, u istraživačkim centrima koji na prefinjeniji način dovode u pitanje moć suđenja i susprežu kritičke glasove”.⁸

³ Edward SAID, *Representations of the Intellectual*, London 1994., 9.

⁴ *Isto*, 69.

⁵ Karl MANHAJM, *Ideologija i utopija*, Beograd 1968.

⁶ E. SAID, *Representations of the Intellectual*, 33.

⁷ *Isto*, 76.

⁸ *Isto*, 67. Između ostalih, slično razmišlja i Edgar Morin: “Postoji, dakle, danas kriza intelektualaca i kriza kod intelektualaca. Ali njihovo nestajanje u korist raznovrsnih profesionalnih kompetencija značilo bi nestajanje u javnom

Intelektualac amater, koji nije deo pomenutih ustanova, zadobija i održava “kritički glas” koji profesionalac ustupa moćnim društvenim strukturama. Univerzitet, politička partija ili istraživački centar ne mogu da kupe amatera; s druge strane, teško je, bez primesa utopije, zamisliti mislioca koji bi bio potpuno finansijski nezavisan u biopolitički ustrojenom kapitalizmu. Saidov argument počiva na pretpostavci da marginalnost zaoštrava i pojačava kritičku svest intelektualca. Čitava teorija *à la* Bourdieu teško bi objasnila kakva je javna sfera potrebna da bi ovako zamišljen amaterski intelektualac zauzeo bilo kakvu poziciju u društvenom polju. Saidov idealizam i verovanje u mogućnosti intelektualca kao ključnog pokretača promena svakako odudaraju od ciničnih, bezmalo horskih glasova savremenosti. Gotovo je dirljivo koliko je ovaj autor ubeđen da intelektualac (još uvek) može da zauzme visoki moralni položaj: “Za mene je najvažnija činjenica to što je intelektualac individua obdarena sposobnošću prikazivanja, otelotvorenja, artikulacije poruke, pogleda, stava, filozofije ili mnjenja javnosti i za javnost. A ova uloga ima svoj rub, i ne može se igrati bez svesti da postoji neko čiji je zadatak da javno postavlja uznemirujuća pitanja, da se suprotstavi ortodoksiji i dogmi (a ne da ih proizvodi).”⁹

Zaista je teško poverovati da u današnjoj artikulaciji partikularnih interesa postoji pozitivna kategorija slobodnolebdećih intelektualaca (*freischwebende Intelligenz*), o kojoj je početkom prošlog stoleća mogao da raspravlja Karl Mannheim i na koju se oslanja Said. Gde su ljudi smešteni labavo u klasnoj podeli, iznad svih ideologija i partikularnih perspektiva? Gde su ljudi koji imaju mogućnost da izgrade kritičku distancu spram kolektivnih vrednosnih sistema? Kako, u takvim okolnostima, rehabilitovati političko? Iako možda tako ne deluje na prvi pogled, ovo pitanje je veoma blisko pitanju koje smo postavili povodom književnosti, jer ko bi danas tvrdio, poput Jorgea Louisa Borgesa ili Stéphanea Mallarméa, da je svet sačinjen tako da se zaključi u nekoj lepoj knjizi?

Možda se stoga, kada je reč o temi današnjeg položaja intelektualca, nećemo odmah dosetiti nečega što i inače prolazi bez podizanja prevelike buke: pisanje je u važnoj ravni pružanje otpora sebi.¹⁰ Moglo bi se čak tvrditi da je izvorni, konstitutivni problem pisanja upravo u takvoj vrsti otpora, ali se odmah moramo podsetiti da on u sebi, kao jezički i intelektualni čin, neminovno sadrži sve druge činove vezane za našu pripadnost zajednici. To pokazuje rečiti, ali ne i slatkorečivi fiksijski primer Stephena Dedalusa iz *Portreta umetnika u mladosti* ili onaj stvarnosni. Otpor prema sebi je, istovremeno, otpor prema porodici, religiji, naciji, u ime nekakve više, nedokučive istine umetnosti – koja zamenjuje religiju, a vraća, sasvim posredno i obilaznim putem, ali dubinski, stvaraoca zajednici. Čutanje, izgnanstvo, lukavstvo – to je Joyceova mantra, i to su sinusoide njegovog otpora. A te sinusoide uistinu ne dižu preveliku buku.

Stoga izlaganje o intelektualcu danas opravdano može da započne i od jednog citata iz *Portreta umetnika u mladosti*, uz priznanje da se on često navodi i tumači (no ne daruje li nam baš on još uvek varljivu iluziju početka ili prethodjenja?):

domenu svake opšte i temeljne problematizacije.” (Edgar MORIN, *Kako misliti Evropu*, Sarajevo 1989., 93.) Sličnu optužbu izrazio je mnogo ranije Lewis Mumford: “Tako je univerzitet postao klasičan primer one preterane specijalizacije i ograničenja funkcije koja sada sputava ljudski razvoj i preti ljudskom opstanku.” (Luis MAMFORD, *Grad u istoriji*, Beograd 2001., 295.) Za slična razmišljanja videti: Jean-François LYOTARD, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984., 9–22; R. DŽEKOBI, “Intelektualci: od utopije do miopije”, *Kraj utopije*, 214–282.

⁹ E. SAID, *Representations of the Intellectual*, 11.

¹⁰ “Svaki otpor je prekid sa onim što jeste. A svaki prekid, da bi se razvio, počinje prekidom sa samim sobom. Filozofi otpora su naznačili taj momenat, i (naznačili su) da je on bio stvar mišljenja.” (A. BADIJU, *Pregled metapolitičke*, 13.)

(...) Pitao si me šta bih učinio i šta ne bih učinio. Reći ću ti šta ću učiniti i šta neću učiniti. Neću služiti onome u što više ne verujem, zvalo se to moj dom, moja otadžbina, ili moja crkva: i pokušaću da se izrazim u nekom obliku života ili umetnosti što slobodnije mogu i što potpunije mogu, služeći se u svoju odbranu jedinim oružjem koje sebi dozvoljavam – ćutanjem, izgnanstvom i lukavstvom.¹¹

Kontekst *Portreta umetnika u mladosti*, kao i navedeni vapaj za stvaralačkom i ljudskom slobodom vezan je za Irsku krajem 19. i početkom 20. stoleća, a pitanje koje poput Damoklovog mača visi nad glavom mladog intelektualca glasi: šta učiniti? Odgovor ukazuje na strategiju otpora: najpre negirati sve u šta se verovalo, ukinuti obrazovne i vaspitne idole, napustiti velike ispražnjene reči, a potom, ako išta preostane, pronaći svoj put. Roman *Uliks* će pokazati koliko je ovaj program opterećujući za Stephena Dedalusa: dovoljno je reći da on ipak i dalje govori (doduše, najvećma u sebi), da živi u Dablinu i da figurira kao Telemah (a ne kao lukavi Odisej). Naravno, Stephen se i dalje bori, traga za kopčama individualnog i kolektivnog iskustva, ali izbor oružja nije doveo do konačne odluke, niti je izveo pisca na pravi put. Ali u ovim smirenim, kvazireligijskim kadencama iz *Portreta* postavljen je problem koji će za Joycea, i ne samo za njega, biti sudbinski: to je problem odnosa pisca, jezika, žanra prema zajednici (i književnoj i političkoj; i stvarnoj i zamišljenoj). Podsećanja radi, epigraf *Portreta* preuzet je iz Ovidijevih *Metamorfoza*: “Et ignotas animum dimitit in artes” / “I usmeri svoj um ka nepoznatim veštinama”.¹² Da li najdalje uvek stiže onaj koji ne zna kuda ide? Danas se neminovno postavlja pitanje: postoji li mogućnost govora o nepoznatim veštinama u svetu koji nam je odveć poznat? Kako umaći služenju onome u šta više ne verujemo?

Ćutanje i izgnanstvo neće iznenaditi savremenog posmatrača koji će se dosetiti da su intelektualci često medijski učutkani i da se osećaju kao da “nisu kod kuće”; lukavstvo će, međutim, pobuditi niz neugodnih pitanja, jer je u direktnoj suprotnosti sa stalnim zahtevima za, kako se smatra, deficitarnim intelektualnim poštenjem. I samog Cranleya, Stephenovog prijatelja i sekularnog ispovednika, ne iznenađuju prva dva oružja – ćutanje i izgnanstvo – dok treći član izaziva neku vrstu šoka, napada neuhvatljive mešavine dobronamerne kritike i malograđanske ironije: “Lukavstvom, pazi molim te! – reče on. – Zar ti? Ti, jadni moj pesniče, zar ti?”¹³ No kakvo je to lukavstvo koje sebe imenuje kao takvo? Može li intelektualnost u naše doba da opstane samo u formi lukavstva i samorazotkrivanja bliskog samorazaranja i samoosporavanja?

Teško da postoji specifični oblik otpora koji bi se mogao nazvati intelektualnim, osim ako nekim čudom prethodno opisano izvorno samoosporavanje nije samo po sebi *uvek već* intelektualno. Problem odnosa otpora i intelektualnog pisanja vezan je za jedno šire pitanje: kako se ljubav prema znanju odnosi prema drugim sferama ljudskog života? Koji je odnos teorijskog znanja i društvenog delovanja, razuma i istorije? Koji su to načini subjektivacija intelektualaca, pisaca kao posrednika oslobađanja drugih? Intelektualni pisci su uključeni u debate u kojima moraju sebe da smeste sociološki, politički i kulturološki – to je barem bila stvar moderne, odnosno javnosti kao prostora u kojem su intelektualci

¹¹ Džems Džojls, *Portret umetnika u mladosti*, Beograd 1991., 240.

¹² U navedenom izdanju *Portreta umetnika u mladosti* potkrala se štamparska greška, pa je naznačeno da je u pitanju 18. stih iz Ovidijevih *Metamorfoza*, a u stvari je reč o 188. stihu koji u prevodu Tome Maretića glasi “na neznana na umještva upravi misli”. (Publije OVIDIJE NASON, *Metamorfoze*, Zagreb 1907., 201.)

¹³ Dž. Džojls, *Portret umetnika u mladosti*, 241.

oprobavali svoje ideje ili gde su se borili za sopstvenu razliku u odnosu na stvarne i zamišljene suparnike.¹⁴

Pretpostavlja se da intelektualac zauzima stav. Mnogi veruju u nezahvalnu predstavu po kojoj intelektualac mora da bude autsajder i neuklopljen, to se čak smatra suštinskim udelom njegovog identiteta i samorazumevanja. Ali zašto je važno da intelektualac ima stav? Jer, ako ga zanima blagostanje društva, zašto bi se onda bavio pisanjem? Da li on piše da bi pomogao društvu ili da bi pobegao od društva? Rekli bismo: i jedno i drugo. U samoj srži odnosa intelektualnog i otpora je kontradikcija, pomešano osećanje brige o društvu i opiranja društvu!¹⁵ Ovo dvojstvo dugujemo istorijskom razvoju samih predstava o pisanju (shvaćenog u najširem smislu) kao i mnogobrojnih uloga koje su se vekovima taložile oko različitih dispozicija u intelektualnom polju (pisci, izdavači, mediji, moćnici, kritika, publika, priznanja, univerzitet...).

Christophe Charle je argumentovano pokazao da se termin *intellectuel* na novi način upotrebljava nakon 1880. godine kako bi uputio na ambicioznu elitu dobro obrazovanih ljudi koji su nastojali da iskoriste mogućnost objavljivanja u štampi i drugim medijima kako bi ostvarili “simboličku moć”, te na taj način stupili u nadmetanje sa drugim elitama u cilju kontrole ekonomskih i političkih sila.¹⁶ U ovom razdoblju intelektualno polje, koje je prethodno stvorilo niz tipova (od “literate” u 18. veku do naučnih *savants* u 19. veku), doživljavalo je krizu izazvanu upravo velikom ekspanzijom liberalno obrazovanih građana i nesigurnošću u pogledu uloge koju oni treba da igraju u društvu. U otvorenom pismu francuskom predsedniku Félixu Faureu (poznati naslov “Optužujem” je dao urednik novina Georges Clemenceau, budući premijer), objavljenom 13. januara 1898. godine na naslovnoj stranici lista *L'Aurore* – u listu koji je nosio danas teško zamisliv podnaslov *Littéraire, Artistique, Sociale* – književnik Émile Zola optužuje vladu za antisemitizam i za neosnovano hapšenje kapetana Alfreda Dreyfusa, koji je na procesu 1894. godine osuđen zbog navodnog odavanja vojnih tajni Nemačkoj. Zoline reči su odjeknule. Sud je bio efikasan: pisac je već 23. februara osuđen na godinu dana zatvora zbog klevete, pa je, možda rukovođen Voltaireovim primerom, pobegao u Englesku. U zemlju se vratio dve godine kasnije kada je kazna Dreyfusu bila poništena (oficir je 1906. rehabilitovan i vraćen u vojku sa činom majora).

Nekoliko elemenata ove poznate epizode iz istorije odnosa intelektualnog pisanja i otpora zaslužuju i danas našu pažnju. Najpre, Zola je čuvenu optužbu, paradigmatički izraz otpora objavio u popularnim književnim novinama. Pisac stoji nasuprot države, ali pisac nije sam. Važno je, dakle, imati na umu kontekst, pa se stoga postavlja pitanje: da li je Zola danas moguć? Uistinu, pisac se danas u velikoj meri razlikuje po svojim težnjama i ulozi kada se uporedi sa ovim tipom od pre sto i više godina. Pre jednog veka, pisac je po pravilu bio muškarac, obraćao se relativno homogenoj i dobro obrazovanoj publici (podsećam na neuporedivu literarnu kulturu intelektualaca koji nisu bili književnici: Marx, Freud, Nietzsche). Profesionalni pisac je uistinu bio jedan od najvažnijih tvoraca koncepta intelektualca. U osnovi postojalo je, u poređenju sa današnjim vremenom, nešto što je Brecht nazivao “veliki konsenzus”. O čemu se tu radi? Rasprave su prevashodno vođene oko pravaca

¹⁴ Gerald RAUNIG, *Umetnost i revolucija: umetnički aktivizam tokom dugog XX veka*, Novi Sad 2006., 76.

¹⁵ Arthur M. MELTZER, “What is an Intellectual”, *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics* (ur. Arthur M. Meltzer, Jerry Weinberger i M. Richard Zinman), Lanham 2003., 4.

¹⁶ Christophe CHARLE, *Naissance des “intellectuels” 1880–1900*, Paris 1990.; ISTI, *Les Intellectuels en Europe au XIX^e siècle: Essai d'histoire comparée*, Paris 1996.

kojima društvo treba da pođe radi napretka u integraciji različitih grupa; predmet debate uglavnom nije bio sam generalni pravac u kojem ide društvo – a postojanje pravca ni u kom slučaju nije bilo upitno (barem ne pre pojave otvoreno nihilističkih shvatanja).

Reklo bi se da je pisac u 19. veku tačka otpora iz vrlo jasnih razloga. Veoma malo pisaca je moglo da živi od svoje umetnosti ili su bili subvencionisani na ovaj ili onaj način, tako da su bili u poziciji da ignorišu očekivanja publike (to važi za one tiražne pisce, koji su računali sa mnogobrojnim nezadovoljnicima unutar državnog sistema); ako su pak imali publiku, to znači da su mogli da žive od pisanja, što povlači sa sobom mogućnost relativne autonomije u odnosu na uobičajeni državni sistem subvencija. Pisci razotkrivaju pre svega socijalne probleme, kao u slučaju Balzaca, Dostojevskog, Zole, Dickensa, Hauptmanna ili Ibsena, što im podaruje važnu ulogu u režimima društvene, odnosno političke vidljivosti. Još uvek se verovalo u utopiju pa se većina debata vodila, barem do Prvog svetskog rata, o prirodi društvenih sila. To se odnosi kako na različite vidove naturalizma tako i na raznolike političke projekte nacionalnog samoodređenja, imperijalizma, zapadnjačkih ideja civilizacije, borbe sekularnog društva i crkve, pitanje žena, dece, radnika. Javna sfera bila je preglednija, sastojala se od nekoliko prepoznatljivih, međusobno različitih novina i časopisa; postojao je, uprkos razlikama, zajednički hermeneutički horizont (recimo, iz današnje perspektive, kao što sam pokazao, žučna debata Marka Cara i Miloša Crnjanskog o prirodi putopisa deluje kao sukob istomišljenika¹⁷). Književni rad uključivao je često i blizinu moćnika, susrete i razgovore sa njima. Ali to je, kako je spretno napisao u svojim sećanjima Stefan Zweig, posle Prvog svetskog rata, odjednom postao jučerašnji svet u kojem postepeno ključno pitanje politike otpora i emancipacije postaju socijalizam i komunizam, što je paradigma koja je trajala sve do 1989. godine.¹⁸

Činjenica je takođe da su, na prelomu vekova, obrazovani još uvek činili mali deo populacije. Mi jasno vidimo taj prelaz u upotrebi termina intelektualac: sve do sredine 20. veka termin je mogao da bude normativan i da označava alternativne interpretacije sveta; kasnije postaje opisni termin i označitelj za one profesionalce koji razvijaju i šire znanje (“naučni radnik”, to beše lepa sintagma u vreme SFRJ). Stari tip intelektualca gradio je svoje zdanje na tri noseća stuba – to su ideologija, obraćanje najširoj publici pismenih i potreba za subvencionisanjem.¹⁹ Tokom 20. stoleća ova tri aspekta su doživela lagano opadanje. Uostalom, sama umetnost je tomu doprinela, jer ono što će Herbert Marcuse opisati kao “afirmativni karakter kulture” doživljava fundamentalne kritike već od strane ranih avangardi tokom druge i treće decenije 20. veka.²⁰ Ideologije su izgubile privlačnost, masovna kultura je preuzela publiku i učinila je nehomogenom; ekonomske krize razaraju materijalnu osnovu za subvencije. Na Zapadu su se pisci uglavnom smestili na univerzitete. Ali i tu se desila promena: dok je autoritet profesora nekada bio neprikosnoven, danas on mora da legitimizuje svoj status i poglede, što ima za posledicu razvoj intelektualnih obrazaca koji se obraćaju neakademsjoj publici.

Setimo se na trenutak Flauberta, pisca kojeg je krasio gotovo manijački odnos prema “istini”. Ne radi se tu o istini kao čistom konceptu, već o borbi za istinu skrivenu velovima posredovanja. Umetnik, poput Flauberta, zna da je ta istina nedostižna, ali čuva njen ideal,

¹⁷ Videti Vladimir GVOZDEN, *Srpska putopisna kultura 1914–1940*, Beograd 2011., 12–17.

¹⁸ Videti Štefan CVAJG, *Jučerašnji svet: sećanja jednog Evropejca*, Novi Sad 1952.

¹⁹ Christian FLECK – Andreas HESS – E. STINA LYON, “Introduction”, *Intellectuals and their Publics: Perspectives from the Social Sciences* (ur. Christian Fleck, Andreas Hess i E. Stina Lyon), Burlington 2009., 5.

²⁰ G. RAUNIG, *Umetnost i revolucija*, 115.

on je korektiv njegovog pisanja. Modernizam se dobrim delom može objasniti “otporom zadobijanju robnog karaktera”, otporom tome da se sve pretvori u robu široke potrošnje; otporom tome da blistavi svet roba postane jedina istina čovečanstva. Apstrakcija novca proizvela je vrtoglavi svet razmene koji više nije bio povezan sa konkretnim ljudskim potrebama ili stalnim neposrednim vezama. Kao reakcija na to, u određenim krugovima nastaje religija umetnosti, ona koja bi mogla da prevlada kantovsku fragmentaciju iskustva, restaurira umetnost na njeno pravo duhovno mesto izvan domašaja robnog sveta, i omogući novu, harmoničnu ljudsku zajednicu, ili makar očuva vibrantni prostor umetnosti. Da li je moguće za ideju umetnosti kao prostora izgradnje zajednice danas dobiti aplauz? Ili bismo kao posledicu u najmanju ruku imali dvoumljenje? Specijalizacija je postala opcija, što istovremeno znači povlačenje iz šire javne sfere. Utisak je da savremeni pisac (ili spisateljica) igra mnoštvo uloga sa ograničenim rokom trajanja: on (ili ona) postaje deo mašine izbora, a mašinerija želje je, kao što je poznato, najmoćnije sredstvo za slamanje otpora.

Hajde da pokušamo ukratko da sagledamo kritičke tačke, granične situacije, varljive i blistave snove o anti-moći. Jedan tip želje odnosi se na modernistički san o stvaranju žive demokratske kulture u kojoj znanja i prakse estetički obaveštene elite postaju univerzalni. Umetnost zahteva da je ostatak kulture prati i razvija rečnik koji bi služio toj svrsi; istražuje veze između estetike, robne kulture i države; kritikuje postojeće paradigme znanja kako bi uvećala čitljivost modernog iskustva i potencijal ljudske kreativnosti. Avangardni modernizam naravno nije bio samo estetsko već i političko nastojanje koje se ne može svoditi na jednu i jedinstvenu sliku, jer baštini različite strategije prekoračenja i provokacije. No budući da je revolucionaran po raspoloženju, ali ne i po učincima, ovaj modernistički san počeo je da bleđi već u tridesetim godinama 20. stoleća. Početkom šezdesetih godina 20. veka, nekoliko godina pre smrti Andréa Bretona (u. 1966), nemački pesnik i književni kritičar Hans Magnus-Enzensberger napisao je kritiku o “aporijama avangarde” u kojoj je optužio futuriste i nadrealiste da su u političkom smislu bili “konfuzni”, “doktrinarni” i da su bili skloni “opskurnim doktrinama o spasenju”, kao i da su olako prepustili koncept estetskog eksperimenta “industriji svesti”.²¹ Jedini umetnici koje je avangarda učinila produktivnim su oni koji su “sebe oslobodili doktrine”. Avangarda je postala sopstvena suprotnost – anahronizam. U skorije vreme, gotovo isto tvrdi sociolog Zygmunt Bauman, koji sugerije da “u savremenom postmodernom okruženju, govoriti o avangardi nema smisla”.²² Može se dodati kritika Luca Ferryja i drugih.²³ Tako je prošla najpoznatija strategija otpora u 20. stoleću.

Razlozi za to leže u prirodi samih društvenih temelja avangardnih praksi umetničkog otpora. Normativna osnova za socijalnu strukturu i organizaciju se u 19. stoleću prenela iz vertikalnog u horizontalnu, od društvenog poretka utemeljenom na rangu ka onom utemeljenom na ljudskom dostojanstvu; međusobna veza jednakosti i umetnosti je danas bolna i nezaobilazna tema, jer se ne može govoriti oduševljeno o jednoj a da to ne bude na uštrb druge, i obrnuto. Normativna promena – sve osobe, bez obzira na klasu, status, bogatstvo imaju jednaka prava pred zakonom – donela je dalekosežnu promenu. Modernost znači pad hijerarhijskog, religijskog i metafizičkog načina organizovanja i legitimizacije kulturnog

²¹ Hans Magnus ENZENSBERGER, “The Aporias of the Avant-Garde”, *The Consciousness Industry: On Literature, Politics and the Media*, New York 1974., 16–41.

²² Zygmunt BAUMAN, “Postmodern Art, or the Impossibility of the Avant-Garde”, *Postmodernity and Its Discontents*, New York 1997., 95–102.

²³ Videti Lik FERI, *Homo Aestheticus: otkriće ukusa u demokratskom dobu*, Sremski Karlovci – Novi Sad 1994.

poretka. Intelektualci jesu oslobođeni obaveze da obezbede estetsku podršku hijerarhijskom svetu tradicionalne religije, ali sada traže novo duhovno utočište, najpre pod geslom romanizma, kao kvazi-sekularne religije umetnosti koja je usputna stanica u povratku izgubljenom svetu. Iako priroda novog režima modernosti koji će zameniti hijerarhijski poredak kulture još nije postala sasvim očigledna, Hegel je razumeo da je moderna fragmentacija iskustva istovremeno kulturna demokratizacija iskustva – proces koji je on, rukovođen vlastitim nezadovoljstvom, nastojao da umeri na antidemokratske načine. Naravno, takvi pokušaji nisu se pokazali kao plodni, već su svet ideja još više tuđili od populacije. Kao što je jedan od Hegelovih učenika (Karl Mannheim) priznao u klasičnom eseju, u modernom svetu “demokratizujući trend je naša sudbina, ne samo u politici, već i u intelektualnom i kulturnom životu u celini”.²⁴

Mora se potom progovoriti i o onom sa čime je pisac bio u “prirodnoj” vezi: o naciji (koja je služila kao valjan most između vanrednog pojedinca i zajednice). Ona je različito shvatana, u smislu simbolike mesta, folklor, tradicije, lojalnosti, etičkih i političkih opredeljenja i (naročito) projekcije budućih ostvarenja, ali je za pisce, naročito u 19. veku, bila predmet vitalne afektivne naklonosti nasuprot bezličnosti tržišta i državnih institucija. A opet, nacija je funkcionisala na “pravi” način kod mnogih koji su osporavali avangarde iz ugla tradicionalizma, što je vodilo novim rascepima unutar političkog tela zajednice. Ako, recimo, zamislimo tri osi: nacionalizam u vezi sa robnom kulturom; nacionalizam i avangardna radikalnost; i nacionalizam kao elitizam ili kao kosmopolitizam (Kandinski: “nacionalistički univerzalizam”) – onda tu ima mnogo varijacija, pa ne čudi što mitovi o naciji, uprkos njihovom političkom krah i bezbrojnim (zlo)upotrebama, i danas privlače lepe duše.²⁵

Potrebno je ovde pomenuti i neugodnu dijagnozu italijanskog filozofa Giorgia Agambena: “Pitanju iskustva može se danas pristupiti jedino uz priznanje da nam ono više nije dostupno.”²⁶ Uistinu postoji danas dubok problem sa iskustvom, povodom iskustva... Dijagnozu o siromaštvu iskustva najpre je još 1933. godine postavio Walter Benjamin, koji problem locira u katastrofu Prvog svetskog rata, što nas jasno upozorava na granične situacije koje pobuđuju velike krize i dovode do dubokih promena u društvenom tkivu. Činjenica je da je nekada iskustvo bilo izvorište legitimnosti autoriteta; iza danas iščezlih poslova, maksima i mudrih misli nalazilo se iskustvo koje je podupiralo takve iskaze. U današnjem svetu neposredno iskustvo postaje iluzorno. Koncept nacije, koji je slepo privlačio mnogobrojne pisce, bolje je nego išta drugo pokazao koliko je pojam “duhovnog” reakcionaran, pošto hoće elitokratiju koja isključuje populaciju u čije ime navodno govori. Istorija je najpre obrisala zajamčene spoljašnje tačke, položaje izvan ideoloških projekata gde su mogli, makar privremeno, da se smeste intelektualci (pisci) i njihovi diskursi. A potom je napala i privilegovana mesta proizvodnje znanja: “U postfordističkom *settingu* kognitivnog kapitalizma ocvrtava se ukidanje proizvodnje znanja kao privilegija intelektualaca, ujedno i rastuće rasipanje ‘moći istine’ u društvu.”²⁷ Deleuzeovo pitanje iz knjige posvećene Foucaultu zaista visi nad našim glavama: “Ako je moć konstitutivna za istinu kako se onda može predstaviti

²⁴ Karl MANNHEIM, “The Democratization of Culture”, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956., 171.

²⁵ Walter ADAMSON, *Embattled Avant-Gardes: Modernism's Resistance to Commodity Culture in Europe*, Berkeley 2007., 343.

²⁶ Giorgio AGAMBEN, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, London – New York 1993., 13.

²⁷ G. RAUNIG, *Umetnost i revolucija*, 98.

neka ‘moć istine’ koja više ne bi bila istina moći, koja bi vodila poreklo od transverzalnih linija otpora, a ne od integralnih linija moći?’²⁸

Paradoksalno, spoljašnja tačka na koju su računali intelektualci bila je zapravo srž moći – to je računica koja je izvođena na osnovu prirodnosti države-nacije gde bi uloga pojedinca bila da gradi, tumači, (re)produkuje njen identitet. Ali kultura nikada nije bila lišena politike, a pokazalo se da je politika često jača od kulture i da se plemeniti ideali vrlo lako mogu prodati za sitne uloge u državnom aparatu. Upravo zato što smo svesni moći države, san o autonomnom piscu otuda još uvek uključuje nepartijskog čoveka, jer partija je stvorena da učestvuje u državnom aparatu ili da ga sasvim preuzme. Individualni otpor pisca bi stoga uvek morao biti oblik otpora prema državi, a upravo je državni aparat mamac piscima. Uvid Karla Marxa iz 1871: sve revolucije su “samo usavršavale državnu mašineriju umesto da su odbacivale tu smrtonosnu moru”.²⁹

Sada dotičemo samo naizgled trivijalno pitanje resursa za umetničku proizvodnju. Odnos umetnosti prema finansiranju nalazi se u temelju svake ideje otpora. Postoji ideja da umetnost ne treba da se svede na robu. Umetnici treba da budu u stanju da stvore vlastite kodove smisla. Kako najavljuje Antonio Negri, “[d]olazi vreme da se zapitamo ne postoji li, kako teorijski tako i u praksi, jedna pozicija koja omogućuje poštedu od padanja u posed mračnog i terorističkog bivstva države” – to znači traganje za nekom drugačijom konstitutivnom praksom.³⁰ Prema poznatom razmišljanju Foucaulta, otpora ima tamo gde ima moći; otpor nikada ne leži izvan moći.³¹ Ne može se misliti izvan odnosa heterogenog sklopa moći i otpora. Otpor nema prostu spoljašnjost u odnosu na moć, ali to ne znači da je otpor nužno podređen moći. U javnoj percepciji, otpor se prikazuje kao negativna strana moći, kao pasivna i podređena strana. Mediji kao da hoće da nas ubede u pretpostavku slabosti onih koji pružaju otpor. Ali otpor takođe treba razumeti kao heterogen, kao mnoštvo tačaka otpora, kao mrežu, čvorišta, žarišta, a ne kao radikalno ispoljavanje na jednom mestu, kao Veliko Odbijanje, ne kao antagonizam, već kao nepravilno rasuta mnogostrukost tačaka otpora unutar promenljive konfiguracije. Shodno tome, Foucault ne razume moć kao poredak građanske države, već kao “mногоstrukost odnosa snaga koje organizuju jednu teritoriju”.³² Za Foucaulta, moć nije nešto što neko poseduje, već štaviše, nešto što se razvija, ne toliko stečena privilegija vladajuće klase, već štaviše skupno dejstvo njenih strategijskih pozicija. Gerald Raunig dodaje: “Otpor je zamisliv samo u strategijskom polju tih veza moći, nipošto jedinstveno postavljenih kao linearno vladanje jedne grupe nad drugom.”³³

Da li intelektualno pisanje može da pomogne u strategijskom kodiranju tačaka otpora?³⁴ Možemo li govoriti o moći otpora umesto o otporu moći? Možemo li prozboriti o anti-moći? Danas se gušimo u shvatanju da je moć svuda i istovremeno nigde. Ima li intelektualno pisanje dovoljno mašte da makar stvori uverljivu fikciju o tome kako da opozicija od reaktivne postane ofanzivna, u samoj sebi zasnovana figura? Kako ocrtati linije topične utopije? Paolo Virno smatra da se još nisu okupile “one forme borbe koje su pogodne da

²⁸ Isto, 97.

²⁹ KARL MARX, “Erster Entwurf zum ‘Bürgerkrieg in Frankreich’”, *Werke* (Karl Marx i Friedrich Engels), 17, Berlin 1976., 539; videti G. RAUNIG, *Umetnost i revolucija*, 19.

³⁰ G. RAUNIG, *Umetnost i revolucija*, 19.

³¹ Videti Alpar LOŠONC, *Otpor i moć*, Novi Sad 2012.

³² G. RAUNIG, *Umetnost i revolucija*, 37.

³³ Isto, 38.

³⁴ Isto, 39.

položaj otežanog, oročenog i atipičnog rada pretvore u subverzivnu političku snagu”.³⁵ Imamo li snage da, uprkos građansko-nacionalističkim i nacional-humanističkim predstavama o umetniku, makar priznamo da je i pisanje, za mnoge intelektualce, udaljene od države i kapitala, postao takav oblik rada?

Ernesto Sabato je u eseju *Otpor* napisao sledeće: “Smatram da treba da pružimo otpor: ovo je bila moja deviza. Ali se danas često pitam na koji način treba oživotvoriti ovu reč. Ranije, kada je život bio manje težak, pod otporom bih podrazumevao nekakav čin junaštva, kao što je odbijanje da se i dalje vozimo ovim vozom koji nas vodi u ludilo i nesreću. Može li čovek da zatraži od ljudi koji žive vrtoglavom brzinom da se pobune? Može li se od ljudi i žena u mojoj zemlji zahtevati da odbiju da žive u ovom divljem kapitalizmu ako čovek zna da oni izdržavaju svoju decu, svoje roditelje? Ako je na njima takva odgovornost, kako čovek da traži od njih da napuste takav način života?”³⁶ Sabato nije poludeli, narcisoidni intelektualac koji bi gurao druge ispred sebe, siguran u svoj položaj unutar državnog aparata. On čak obazrivo kaže da mu nije ni jasno kako pružati otpor – osim kroz ono što je danas uistinu retko, kroz pomoć bespomoćnima i čuvanje malih trenutaka slobode i uživanja u sopstvenoj ljudskosti.

“Smatram da treba da pružimo otpor (...)”, pisac je delikatan, ne želi čak ni da nas uznemirava. Ali reklo bi se da je danas sam čin intelektualnog pisanja koji, benjaminovski rečeno, uzima u obzir svoju epohu sudarajući se sa njom, jedan od činova otpora, gest unutrašnjeg lukavstva koje teži ka spoljašnjosti, ali ne mitskoj i nostalgичnoj zajamčenoj spoljašnjosti u kojoj navodno živi Um što svojim dolaskom rešava sve naše probleme. Utisak je, međutim, da takvog intelektualnog pisanja danas ima malo (ili je pak njegov udeo mali u ukupnom telu pisanja), možda čak i manje nego onog otpora koji, kako veli Sabato, još uvek nastoji da uključi čin junaštva.



INTELLECTUAL WRITING AND RESISTANCE

To be an intellectual means to be a product of various more or less obvious political, social and cultural factors, rather than to have a stable, guaranteed position in the system of things. The origin of the modern concept of the intellectual is deeply intertwined with the idea of democracy. The regime in which this disposition developed differed from that of traditional concepts. In this regime, its privileged position was undermined by a noble assumption that any person can become a creator and any object be made beautiful. Simultaneously, the intellectual was released from the confines of traditional institutions (the church and the empire), ending up in a state of aporia, having lost a privileged position among the ranks of interpreters of social realities in the name of a political concept the intellectual was not in the position to dispute, since that very concept was what allowed for modern, and particularly, as critical, avanguardie and modernist intellectual practices. The intellectual could, however, dispute the deviations from that concept, which lead to the still prevalent belief that the intellectual must by necessity stand in opposition to something and not fit in. Moreover, that trait is considered to be the essential part of his identity and self-perception. Intellectually inclined writers need to be able

³⁵ *Isto*, 113.

³⁶ ERNESTO SABATO, *Otpor*, Beograd 2002., 120.

to create their own codes of meaning, but not in a vacuum. Paradoxically, the external element intellectuals had counted on in fact constituted the centre of power. They were counting on the organic nature of the nation-state, where the role of the individual was to build, interpret and (re)produce its identity. This may seem simple, but now more than ever, the act of resistance lies in creating written work which, to paraphrase Benjamin, takes its epoch into consideration, and clashes with it instead of regressing to nostalgic myths about a stable and guaranteed circumstances from which the Mind speaks. Such writing is “irrational” and is above all an act of resistance against oneself and the power of desire in a world marked by fluctuating inequality inherent to the myth of “success”.

Keywords: the intellectual, power, ideology, utopia, writing, rationality, resistance, experience



Literatura

Walter ADAMSON, *Embattled Avant-Gardes: Modernism's Resistance to Commodity Culture in Europe*, Berkeley 2007.

Giorgio AGAMBEN, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, London – New York 1993.

Alen BADIJU, *Pregled metapolitike*, Beograd 2008.

Zygmunt BAUMAN, “Postmodern Art, or the Impossibility of the Avant-Garde”, *Postmodernity and Its Discontents*, New York 1997.

Christophe CHARLE, *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle: Essai d'histoire comparée*, Paris 1996.

Christophe CHARLE, *Naissance des “intellectuels” 1880–1900*, Paris 1990.

Štefan CVAJG, *Jučerašnji svet: sećanja jednog Evropejca*, Novi Sad 1952.

Rasel DŽEKOBI, *Kraj utopije: politika i kultura u doba apatije*, Beograd 2002.

Džems DŽOJS, *Portret umetnika u mladosti*, Beograd 1991.

Hans Magnus ENZENSBERGER, “The Apories of the Avant-Garde”, *The Consciousness Industry: On Literature, Politics and the Media*, New York 1974., 16–41.

Lik FERİ, *Homo Aestheticus: otkriće ukusa u demokratskom dobu*, Sremski Karlovci – Novi Sad 1994.

Christian FLECK – Andreas HESS – E. STINA LYON, “Introduction”, *Intellectuals and their Publics: Perspectives from the Social Sciences* (ur. Christian Fleck, Andreas Hess i E. Stina Lyon), Burlington 2009., 1–18.

Vladimir GVOZDEN, *Srpska putopisna kultura 1914–1940*, Beograd 2011.

Alpar LOŠONC, *Otpor i moć*, Novi Sad 2012.

Jean-François LYOTARD, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984.

Luis MAMFORD, *Grad u istoriji*, Beograd 2001.

Karl MANHAJM, *Ideologija i utopija*, Beograd 1968.

Karl MANNHEIM, “The Democratization of Culture”, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956.

Karl MARX, “Erster Entwurf zum ‘Bürgerkrieg in Frankreich’”, *Werke* (Karl Marx i Friedrich Engels), 17, Berlin 1976., 493–571.

Arthur M. MELTZER, “What is an Intellectual”, *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics* (ur. Arthur M. Meltzer, Jerry Weinberger i M. Richard Zinman), Lanham 2003., 3–14.

Edgar MORIN, *Kako misliti Evropu*, Sarajevo 1989.

Publije OVIDIJE NASON, *Metamorfoze*, Zagreb 1907.

Gerald RAUNIG, *Umetnost i revolucija: umetnički aktivizam tokom dugog XX veka*, Novi Sad 2006.

Ernesto SABATO, *Otpor*, Beograd 2002.

Edward SAID, *Representations of the Intellectual*, London 1994.