

## 2.

# MOĆ I NEMOĆ INTELEKTUALACA

---

Alpár Losoncz

UDK: 316.344.32:316.42

---

*Sažetak:* U članku se postavlja pitanje diskurzivnih mogućnosti uobličavanja kritičkog angažmana intelektualaca. Shodno tomu, razmatra se transformacija pozicije intelektualaca, i to na dvojak način: prvo, uzima se u obzir fenomen intelektualne konverzije (sa krucijalnim primerom prelaska sa marksizma na neoliberalno poimanje sveta) i drugo, tretira se diskurzivna konstelacija izgovaranja istine. Posebno se analizira status reči kao lingvističke jedinice sa kojom se intelektualac služi. U svetlu toga se tematizuje misao Borisa Groysa da je u kapitalizmu kritika postala nemoguća, te se napominje da uprkos značajnim momentima ova Groysova analiza iziskuje korekcije. Pored diskurzivne pozicije reči članak tretira i status ideja koje intelektualcima omogućavaju konceptualizaciju stvarnosti. Kritički se analizira tvrdnja da su ideje danas postale nesavremene i da više nisu relevantne. Na primeru analize neoliberalizma, a naročito Hayeka, autor članka pokazuje da je promovisanje ideja od velikog značaja za razumevanje sadašnje epohe. Istovremeno naglašava značaj diferenciranja intelektualaca te posebno razmatra uloga intelektualaca koji na nivou svakodnevice razrađuju određene ideje. Autor se pritom zalaže za ne-moralističko tretiranje položaja intelektualaca shodno socio-ekonomskim transformacijama i politiku istine bez koje se kritička pozicija intelektualca ne može promisliti.

*Ključne reči:* intelektualac, konverzija, reč, ideje, kritička pozicija, politika istine, odgovornost

---

Na početku jeste reč, tako bi se moglo započeti razmišljanje o intelektualcima. Pascal piše *Pisma iz provincije* ostajući u anonimnosti. Zola, kao *locus classicus*, piše deklaraciju u kojoj razotkriva jednu aferu. Sartre objašnjava zašto odbija Nobelovu nagradu. Foucault govori o tome da je veza između znanja i moći transcendentalni preduslov da se istina uopšte pojavljuje u diskurzivnim okvirima. Alain Badiou rehabilituje platonističku invarijantnost kao komunističku ideju: svi se služe i to na konstitutivan način rečima. Pomoću određenog performativa interveniraju u odnosu na svet.

Propitivanje delotvornosti ljudske reči nas upućuje (i) na hrišćanstvo: ne mislimo samo na poznatu scenu stvaranja, nego i na mnogobrojne teološke diskusije koje su se usredsređivale na razdvajanje između istine i mnenja. Ali ako smo već pomenuli hrišćanstvo, onda neka se pomene momenat bez kojeg se jedva može razumeti drama intelektualca: pobjeda pisane reči nad oralnom tradicijom.<sup>1</sup> I pre nego što izvučemo konsekvence iz ovih naznaka

---

<sup>1</sup> Time se ne upuštam u genezu intelektualaca, samo povlačim određene istorijske paralele. Vidi: Rasel DŽEKOB, *Kraj utopije. Politika i kultura u doba apatije*, Beograd 2006., 214–285.

držimo na umu i činjenicu da je performativnost reči duboko utisnuta u moderno samorazumevanje: na ključnim stranicama Hobbesovog *Levijatana* ćemo naći dokaz za delotvornost reči umetnutu u konstitutivnu fikciju moderniteta, naime, u sklapanje ugovora. Jer, čitamo: “kao da je svako rekao svakome”.

U svakom slučaju bez strujanja i cirkulacije reči ne možemo zamisliti pozicioniranje intelektualaca: pisana ispoljavanja kao satira protiv vlasti, pamfleti, traktati su samo primeri toga. Da li intelektualac odista može da se pouzda u iskonsko-inherentnu delotvornost reči? Pogledamo li dinamiku modernog društva, dobijamo utisak da se uvek mogu čuti različiti glasovi, da u našim ušima odzvanjaju različiti modaliteti glasova. Moderna obećava otvoreno govorenje, ali nećemo zaboraviti da i država i aparati vlasti govore, stavljaju do znanja šta preduzimaju. Tako de Gaulle inscenira 1968. kao govorni događaj, George Bush ponavlja u novom kontekstu tradicionalnu naznaku američke ideologije da američke trupe sprovode krstaški rat protiv islama, Obama izgovara da će američke trupe napasti Siriju. Dakle, vlast čiji govor nikad nije homogen, nego se uobličava u razmacima, otklonima, heterogenim formama, ali uvek kaže šta radi. No govore i robe. Karl Marx je upravo to od nas tražio – da pokušamo čuti šta inače brbljive robe govore. Tako ideološki govori filmska industrija kada komodifikuje, to jest pretvara u robu govor o apokalipsi, o projektovanom kraju svega: kraj će se dogoditi ali u cilju toga da nas predviđena nova geneza sveta dovede do istog mesta gde smo sada. Svet čak i posle svoje propasti sadrži seme kapitalizma. Govoru vlasti pripada i tišina, to jest postoje fenomeni o kojima se ne govori. Dakle, vlast čuti o određenim svojim namerama: ovde bismo govorili o diskursima kao o formacijama organizacije govora, kao o odnosima između govora i tišine. Iste formacije raspoređuju reči. One podrazumevaju režime uključivanja i isključivanja, omogućavaju da se određene izjave pojavljuju kao kandidati za istinu.

Današnji intelektualci ne mogu da govore istim stilom rezonovanja kao što su raspravljali Avgustin Hiponski i Pelagije povodom smrti i volje, i to ne zbog toga što im to zabranjuje neka cenzura nego zbog toga što je pitanje istinitosti, smisao dolaženja do istine, podležno istorijskim promenama. Intelektualci učestvuju u stvaranju diskurzivnih formacija, pomoću njih diskurzivni poreci dobijaju formu, na osnovu njihovih delatnosti postaju određeni obrasci tumačenja inteligibilni za nas. Međutim, u istoj meri kako se menjaju pravila diskurzivnih formacija menjaju se i uslovi *pozicioniranja reči*. Uvek se postavlja pitanje kako intelektualac dolazi do reči. Time tretiramo istorijski indeks ispoljavanja intelektualca. Konzervativni filozof Leo Strauss na primer razvija argumentaciju u vezi toga da se klasični pisci mogu razumeti samo ako ih čitamo između redova: oni su uvek uzimali u obzir da postoji cezura između istine i mnjenja, ali su smatrali da se istinom mogu adresirati samo oni čitaoci koji su dovoljno razumni da podnesu istinu. Intelektualac koji stupa na scenu da izdejstvuje učinak reči pojavljuje se pred nama uvek u maski. Klasična tradicija jednostavno poznaje konstitutivnu razliku između onog ezoteričnog i egzoteričnog, i ona je određujuća za bilo kakvog intelektualca.

Mi smo sigurni u to da danas niko ne mora da skriva, recimo, svoj ateizam između redova, jer jedva da ima cenzure koja propisuje zabrane, još manje ima vlasti koja odrubljuje glave zbog određenih reči. Ipak, pitanje je da li se ta maska tako jednostavno može zbaciti. Znamo na osnovu robusnih opisa u kolikoj meri je mišljenje u dvadesetom veku bilo upleteno u tretiranje odnosa između istine i privida: ako je u devetnaestom veku vijorila zastava kognitivnog optimizma, u prošlom veku se mišljenje okretalo oko toga da je privid konstitutivnog karaktera. Dakle, danas ne postoji strah od cenzure u naznačenom smislu,

ali postoji strah od anonimnog javnog mnjenja; ili postoji bojazan od klasifikacije, kao i od pritiska podmuklog konformizma. Kasni projekat Michela Foucaulta u odnosu na antički pojam *parrêsia* se može razumeti u tom smislu: kako govoriti istinu u demokratiji gde je pritisak konformizma ogroman. Odatle njegov termin koji treba prevesti u današnjicu: hrabrost da se govori istina,<sup>2</sup> koja je danas izgleda bitnija nego ikada (mada u tome nema nikakve novine, ostvaruje se samo ono što su paradoksalni konzervativci kao Tocqueville ili Stendhal predočavali).

Istorija intelektualaca je istorija njihovog odnosa prema moći, to jest dinamika razumevanja njihove nezavisnosti, oscilacija između autonomije i heteronomije. Uvek se pitamo: zašto je Milton našao za shodno da prihvati ulogu u poretku u kojem je vladao Cromwell? Zašto je André Malraux prihvatio ministarsko mesto u de Gaulleovom periodu? Zašto je ovaj pomenuti francuski predsednik govorio o tome da se “Voltaire ne može staviti u zatvor”?<sup>3</sup> Da li zbog onog trivijalnog razloga da je intelektualac (“opšti intelektualac” koji izlazi na oči javnosti i izlaže sebe pogledu drugih) previše viđen, te je rizično otvarati mogućnost skandala ili je de Gaulle mislio da (izvanredni) intelektualac, naime “Volter”, ne može pogrešiti zlonamerno? To jest, da čak i ako takav intelektualac greši usled vezivanja za pogubnu ideju, to mora da bude dobronamerna greška a ne ispoljavanje iskonskog zla? Da li intelektualci (za koje se pretpostavlja da su i nosioci nekih znanja) mogu da budu nosioci *inherentnog* zla? Nadalje, kako je to moguće da liberalni intelektualci (npr. Hayek i Mises, a o tome nešto kasnije) preporučuju privremenu diktaturu koja će nas dovesti preko kapije optimalnog poretka? Nikad to nije samorazumljivo. Jer, to što uvek postoji otpadnik intelektualac nije nikakav kapric, nego strukturalna određenost. Česte difamirajuće naznake o intelektualcima tipa Sartrea u smislu toga da se oni aristokratski i neodgovorno poigravaju sa emancipacijom samo zamagljuju suštinu: upravo ti otpadnici nude perspektivu preko koje vidimo postojeći svet.

Samorazumevanje intelektualaca je uvek ujedno i tematizacija celokupnog postojećeg poretka. Misleći sebe, tumačeći svoju sopstvenu poziciju, intelektualac zadire u najbitnije svetske tokove. Čak i najličnije, najintimnije samoanalize koje prednjače sa isticanjem singularnih aspekata, povlače intelektualca u raspravljanje o postojećoj strukturi sveta. Ali to ne znači da postoji unapred izgrađeni put između partikularne pozicije i univerzalističke perspektive. Jer, toliko toga je rečeno, da dodam: sa pravom, da su intelektualci okrenuti ka univerzalnim merilima. Zapravo, intelektualac ne samo da je ukotvljen u napetosti između partikularizma i univerzalizma (uostalom kao i svi u modernitetu) nego on/ona neprestano reflektuje na ovu tenziju. Dilema povodom toga se prenosi u najsitnije delove života intelektualca. Bez obzira da li tematizuje sebe kao funkcionera neke nacije ili celokupnog čovečanstva, intelektualac je ukotvljen u pomenutu tenziju.

Teško je osloboditi se od moralističkih značenja koja kruže oko intelektualca: skloni smo da brzo potežemo argument izdaje, kao što su to uostalom činili i mnogi komentatori. Inkliniramo ka tome da optužujemo u tom smislu intelektualca ako je upriličavao advokatski oblik misli: kao da je izdao neku vrstu sporazuma. Ali, nije sigurno da ćemo mnogo postići sa takvim moralističkim objašnjenjima. Valja se pre upustiti u strpljivo razmatranje različitih relacija i isprepletenosti između aktivne i pasivne pozicije, autonomije i heteronomije intelektualaca: to podrazumeva istrajnu analizu onih uslova u kojima se pomenuta

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la Verité*, Paris 2009., 9.

<sup>3</sup> Naravno, to je aluzija na Sartrea, koji je prodavao jedan maoistički časopis na ulici.

isprepletenost odvija kao i dobijanje uvida u one determinacije koje određuju šanse za autonomiju i heteronomiju.

Dakle, u jezgru intelektualca progovaraju oni objektivni uslovi koji bacaju svetlo na stanje sveta. Mada se sfera intelektualnih učinaka mora razumevati i sociološki, to jest valja je obraditi metodama sociologije, krucijalni momenat – odgovornost intelektualaca – opire se sociologizaciji. Kakvu odgovornost snosi intelektualac u toj navigaciji između partikularnog i univerzalnog, autonomnog i heteronomnog? Danas se intelektualac opominje da se previše zaleteo u dvadesetom veku: navodi se da se opijao “totalitarnim ideologijama” i da je previše puta supsumirao postojeće u odnosu na svoje zamišljene univerzalističke ideje.

Mnoštvo pitanja se ovde pojavljuje za nas koji pokušavamo promisliti različite putanje intelektualaca: pokajanje intelektualca ili ne, hladni očaj<sup>4</sup> određen rezignacijom ili nešto drugo? Kako održati senzitivnost za moralne refleksije a da se pri tome ne zapadne u moralizaciju? U stvari, pitanje odgovornosti danas zvuči čak antikvarski, i to shodno ubeđenju da smo u situaciji onog “*posle*”: danas više nema zaleta, emancipacija ostaje na retoričkom nivou, ambicije su splasnule, vlada posvemašnja iscrpljenost. Ujedno smo došli u situaciju da je pitanje odgovornosti zamućeno. Na primer, kada se postavlja pitanje konverzije onih intelektualaca koji su nekada zagovarali marksizam kao garant emancipacije za vreme socijalizma, a posle su započeli žestoko odbacivanje istog, postajemo nemušti i jedva da uspevamo nešto da kažemo. Vladajući oblici tumačenja sugerišu da je posle pogrešnog razumevanja emancipacije reč zapravo o povratku na normalne putanje. Zalutali smo, ispali smo iz evolucionjskih tokova istorije, ali se vraćamo na pravi put. Realizatori velikih intelektualnih konverzija su deo toga. Utoliko odgovornost intelektualca za izrečene reči postaje neizvediva. No, pitanje odgovornosti lebdi u vazduhu i zbog toga što je drastično oslabljen autoritet istine same: danas se više ceni tolerancija od istine, sloboda govora od istine. Pitanje odgovornosti, ma kako ćemo ga rešavati, teško se može iole ozbiljno postaviti ukoliko je rang istine ovako snižen. Daleko od toga da je to samo moralni problem, jer tolerirajući relativizam i fluidno razumevanje stvarnosti srozavaju istinu na privremenu i usputnu konstrukciju koja se može zameniti bilo kada. Istina, koja ionako zvuči na takav način da izaziva podrugljivost, postaje blede sećanje na nešto sa čim se nekada pokušavalo.

Da li se intelektualac može opirati poretku za koji se tvrdi da je neizbežan? Da li nam je uopšte potreban intelektualac koji kaže da bi sve ovo moglo da bude i drugačije i koji pobuđuje sećanje na propušteno? Oslabio je kapacitet konstituisanja različitih alternativa, što je nekada bilo pripisano intelektualnom radu. Umesto toga nude se alternative koje zarobljavaju. “Totalitarizam ili sloboda”, ali intelektualac bi trebao da dekonstruiše upravo ovakve vrste nametnutih alternativa. Samo, intelektualac koji se odvažuje da iznosi kritiku može da računa da će ga, shodno osnovnim obrascima sadašnjeg poretka, trpeti. Tolerancija se odnosi i na njega. No ovu situaciju opisuju one naznake koje upozoravaju da se intelektualac sa kritičkim ambicijama klasifikuje kao puki deo nadasve heterogene subkulture. Njemu/njoj se čak ne kaže da se eto meša u one poslove koji ga/ju se ne tiču – da ovde iskoristim klasičnu naznaku Sartrea o intelektualcima. Ali mu/joj se zaprečava put do univerzalnosti. Kritika koju je uobličio postaje *privatna idiosinkrazija*, ekspresija neobuzdane unikatnosti jednog brbljivca koji misli da poseduje kamen mudraca. Dakle, govorimo o trpljenju koje unapred kanališe. Vladajući oblik tolerancije ima intenciju da nas oslobađa tradicionalne

<sup>4</sup> “(...) užasna egzistencijalna praznina današnjeg”, kaže jedan intelektualac fasciniran fašizmom neko vreme (Gotfrid BEN, *Dvostruki život*, Novi Sad 1991., 63). Može se primetiti da intelektualci nekada fascinirani fašizmom obično kritički ne propitaju svoje pokajanje.

ideje istine, a time izbija mogućnost univerzalnosti iz ruke intelektualaca. Intelektualcu, koji još hoće politiku istine, pripisuje se da je netolerantan, da nipodoštava demokratiju mnjenja. Sa intelektualcem koji ima kritičku pretenziju, sećajući se na učinke prosvetiteljstva, danas se ne sučeljava, nego se on/ona raspoređuju u već postojeće diskurzivne okvire, kao što mu/joj se dodjeljuje i status pukog subkulturalnog momenta. On/ona postaje čudak koji ispoljava kapric u sveopštoj kakofoniji kao bilo koji oblik egzotičnog identitetskog obrasca.

Intelektualci kao Edward Said, koji traže imanentnu distancu u odnosu na realno postojeći kapitalizam, neminovno se konfrontiraju sa ovim problemom: on na osnovu toga dolazi do uputne naznake o kritičkom intelektualcu kao o mestu izbeglištva. Ne predlaže frontalnu borbu nego, da parafraziramo, transverzalno kretanje: opravdava održavanje veze sa postojećim institucijama, ali sa promišljenim otklonom, sa brešom koja održava perspektivu izvojevane distance. Ali, ma koliko je ovo mišljenje sa naglašavanjem istrajnosti u odnosu na radu na distanci prihvatljivo, ni ono se ne može lako osloboditi dilema. Pogledajmo sada sledeće naznake!

Boris Groys iznosi tezu<sup>5</sup> koja stavlja naglasak na promenjenu istorijsku konstelaciju intelektualnog ispoljavanja uzimajući u obzir formacije koje on naziva komunizmom i kapitalizmom: njegova argumentacija se može direktno povezati sa našim naznakama o putanja ma reči. On tvrdi da kritičke reči u kapitalizmu nikada ne stižu do svog cilja, da je kritika u kapitalizmu apsolutno besmislena: kapitalizam je *nem*, on ne govori, on se ne može ni osloviti, u njemu se pomalja anonimnost ekonomskih procesa koji imaju izraz, ali samo u brojevima, a nikad u rečima. Snaga lingvističkih entiteta je, shodno tome, potpuno smrvljena, jezikom se ne može dotaći postojeća stvarnost, jer je jezik već unapred pretvoren u robu. Jezik danas postoji tek kao potpuno otvoren prema sopstvenoj komodifikaciji. Tako je postignut apsolutan imunitet u odnosu na kritiku.

Dakle, posredi je divergencija koja *onemogućava* kritiku jer se kritika i kapitalizam kreću na suprotnim stazama, kritika živi od reči koje se jednostavno ne generiraju u medijumu koji je relevantan za dinamiku i reprodukciju kapitalizma. Za razliku od toga, komunizam je potpuno lingvistifikovan (*Versprachlichung*), određen je diskurzivnim procedurama, on neprestano govori, izlaže sebe u rečima. U socijalizmu je svaka reč ideološki postulirana: reči *a priori* pogađaju cilj, jer se kreću u istom medijumu kao i ideologija. Odnosno, kritika moći i sama moć se generiraju u istom medijumu ispoljavanja. Ne zbog toga što se rečima opisuje zadata stvarnost, nego zbog toga što se društvo organizuje oko performativnih dimenzija jezika. Groys staljinizam vidi kao otelovljenje Platonovog snova: to je kraljevstvo čiste filozofije gde se operira samo i isključivo sa rečima.

Ova analiza je na momente izvanredna, ona se na izvestan način može videti kao hiperboličan nastavak i skretanje svojevremene analize pomalo marginalizovanog Alfreda Sohn-Rethela, koji je pokazivao paralelnost kretanja apstrakcije u filozofiji sa dinamikom novca.<sup>6</sup> Takva argumentacija nas opominje da želimo li suditi o učincima intelektualaca, valja uzeti u obzir diskurzivne *mogućnosti* njihovog ispoljavanja jer medijum manifestacije intelektualnog tumačenja nije dat u smislu večitog uslova, nego je podložan dinamici istorijskih determinacija. Jezik bi trebao da bude instanca istine, no ako je delotvornost jezika podređena istorijskoj konfiguraciji koja menja komunikativnu moć intelektualaca, tada se

<sup>5</sup> Boris GROYS, *The Communist Postscript*, London – New York 2009., 1–33.

<sup>6</sup> Alfred SOHN-RETHEL, *Intellectual and Manual labour. A Critique of Epistemology*, London 2009., 13–27.

i mogućnost manifestacija menja. Međutim, uprkos dubokoumnosti u odnosu na promeњene staze intelektualnog rada kod Groysa, želio bih da naznačim neke komentare.

Prvo, tačno je da ideološki diskursi u socijalizmu (govoriću o socijalizmu, jer mislim da nas termin komunizam vodi do pogrešnih puteva) funkcionišu pomoću sveobuhvatne “lingvistifikacije” koja podrazumeva konstitutivnu ulogu jezika. Dovoljno će biti ako se setimo da u socijalizmu određene reči imaju samovrednost i okružene su posebnim političkim nabojem. Tako se može objasniti da se ideološki korpus socijalizma može povrediti sa delotvornošću određenih reči. Strela kritičke reči odista pogađa cilj, ne puca u prazno. Ali, ni socijalizam ne može da egzistira bez ne-diskurzivnih aspekata, on ne može da funkcioniše bez uplitanja u biološki život pojedinaca i populacije. Prema tome, on ima svoju biopolitiku, regulisanje tela, kao što reguliše i telo intelektualaca. Uostalom kao i svako moderno društvo koje vodi brigu o telu i životu i prevodi život u sferu politike. To Groys zanemaruje, a time i pojednostavljuje konstelaciju.

Nadalje, kada Groys oduzima mogućnost kritike u kapitalizmu, pojednostavljuje odnos između jezika i novca, proglašavajući činjenicu da je novac određujući i jedini medijum kapitalizma. On time, opet moram reći, izgovara, bez sumnje, bitnu stvar, naime, konfrontaciju intelektualaca sa brojevima koji uvek imaju monetarni izraz. Na primer, ideologija evaluacije intelektualnog rada u akademijama, u institucijama koje normalizuje znanje i koje sve više nameću “norme istine” (Zarka)<sup>7</sup> i vrednosne obrasce, ne može se zamisliti bez toga. To je odista bitna dimenzija neimenljivog, uvek anonimnog gospodara.<sup>8</sup> Ali, to nije još dovoljno. Jer, čak i jedan Niklas Luhmann, inače miljama daleko od svake kritike kapitalizma, mogao bi ovde ponuditi kritiku, da ne govorimo o nekim drugim misliocima sa kritičkim intencijama koji kontekstualizuju novac u okvirima kompleksnijih posredovanja kapitalizma: medij novca može da funkcioniše tek uz medij prava, recimo, tako i bez intelektualaca koji donose zakone i primenjuju propise. Uostalom, ako je kritika moguća, kako Groys tvrdi, tek tamo gde društvo postaje “komunističko”, jer samo tamo postoji homologija između kritike moći i same moći, onda ćemo imati grdne teškoće da objasnimo bilo koju sistematičnu ambiciju kritike kapitalizma, kao recimo Marxovu kritiku političke ekonomije.

Najzad, jeste tačno da se pozicija reči i slike menja i da ova činjenica utiče na šanse kritičkog ispoljavanja intelektualaca. Ionako je idolatrija slika okamenjenih u robe u vreme spektakla različitih vrsta dobro poznata. Indikativno je da su nedavno neka istraživanja u vezi menadžerske inteligencije slavila disleksiju<sup>9</sup> kao snažan uslov za razvijanje intuicijom potkrepljenog preduzetništva: za nas je relevantno da se time uzvisuje ne-verbalno mišljenje određeno predodžbama i slikama koje više nisu opterećene sa određenim gramatičko-logičkim strukturama. Brzina koja se tako stiže, ima, kaže se, kompetitivni značaj, kao što ima izrazitu mesnu vrednost i u komunikacijskim tehnologijama. Ovo pitanje (koje nas ovde, dakako, samo delimično interesuje) ima značaj u tome da daje uvid u situaciju kako digitalne tehnologije menjaju uslove očitovanja intelektualaca sa verbalnom pretenzijom.

Jedva se može dovesti u pitanje, dakle, da vizuelna dinamika kapitalizma menja uslove pojavljivanja u javnosti i kakve su šanse verbalne kritike i javne upotrebe uma. No, ovde

<sup>7</sup> Ovde upućujem na: Charles ZARKA, *La destitution des intellectuels*, Paris 2010., 62.

<sup>8</sup> O novim oblicima ropstva koji pogađaju i intelektualni rad: Yves Charles ZARKA – LES INTEMPESTIFS, *Critique des nouvelles servitudes*, Paris 2007.

<sup>9</sup> O tome: Christian MARAZZI, “Dyslexia and the Economy”, *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 16/2011., br. 3, 19–32.

se pojavljuje i zadatak da promislimo ono što je ovde iskrslilo, imaginaciju kao ideju. I ovde moramo napustiti Groysa, ne u poslednjem redu i zbog toga što nam on ne nudi nikakvu perspektivu za tematizaciju ovog problema. On sugerše da se ideologija može koristiti samo u terminima socijalizma kao inherentno jezičke stvarnosti. Danas postoji uverenje da ideje nemaju orijentacionu snagu, da se intelektualci rasplinju u beskonačnim diskurzivnim formacijama, no uvek bez ideja kao moći koja konceptualizuje/organizuje celokupnu stvarnost. Neki komentatori su čak izgovorili da smo u epohi koja je ostavila iza sebe ideje koje su nabijene sa željom osvajanja totaliteta, dakle sa nasiljem. "Boljševizam ideja", ova negativna sintagma nije previše daleko od pomenutog razmišljanja. Intelektualci su bili toliko neizračunljivi u prošlosti, priklonili se nebrojeno puta "totalitarnim zavodnjima" prodajući dušu đavolima, jer su bili robovi različitih ideja. Valja se osloboditi od toga, čuvajmo se od ideja, neka intelektualac bude ekspert u svojoj oblasti, neka bude dobar profesionalac, neka piše u stručnim časopisima, bez ambicije da idejom obuhvata fluks sveta.

Međutim, ovo tabuiranje ideja ipak ne pogađa današnje tendencije. Tačnije, ovaj negativan odnos prema idejama prikriva činjenicu da se u stvaranju hegemonije itekako poseže za konstrukcijskim kapacitetima ideja. Dovoljno bi bilo da pogledamo praksu govora velikih fondacija da se uverimo u to. Jer, uprkos onome što Groys tvrdi da je kapitalizam *nem*, ipak iskušavamo govor toliko bitnih subjekata kao što su fondacije; njihov govor nije homogen, lomi se u različitim pravcima, ali to nije nemost, nego performativno govorno očitovanje. Ideje *imaju* konsekvence, upravo živimo u epohi kojoj nedostaju koherentne ideje koje podaruju svetlost u polutama:<sup>10</sup> eto, citirao sam deklarativnu, istovremeno paradigmatičnu retoriku jedne velike (inače kanadske fondacije) koja se bavi sa tržišnim studijama. Ovo se ne može pogrešno razumeti, jer se idejama jednoznačno pripisuje konstitutivni status. Shodno tome moramo se obazirati na dinamiku ideologija kao i na ulogu intelektualaca u diskurzivnom formiranju ideja. Štaviše, ovakav postupak nam može ponuditi nove, sada već i socio-ekonomske perspektive.

Konsultovaćemo ovde uverljivu i nadasve poučnu argumentaciju Friedricha Hayeka o intelektualcima.<sup>11</sup> Hayek je nepobitno relevantna intelektualna ličnost za promišljanje savremenosti, njegove misli ulaze u kolotečinu onoga što u nedostatku boljeg termina zovemo neoliberalizmom. Vladajuće ideje danas nose na sebi žig Hayekovih razmišljanja. To što je Ronald Reagan nosio u spavaću sobu Hayekove knjige nije samo bizarni biografski podatak, nego metaforički izraz kretanja ideja u političkom domenu, kao i sprezanja teorije i prakse. U svojim dijagnozama on neprestano govori o mogućem zatamnivanju sveta, jer klasični liberalizam više nije dovoljan da se odbrani sloboda: potreban je, dakle, neobično intenzivan intelektualni napor. Tim pre što se po Hayekovoj proceni moderno društvo nalazi u polju gigantske borbe ideja, a intelektualci su pozicionirani kao okosnica. Hayek je, naravno, neprestano grmeo protiv intelektualaca koji su previše skloni da popiju "opijum socijalizma".

Najbitnije je ipak da postoji, zapravo, evidentan spoj između današnjih fondacijskih retorika o kolosalnoj ulozi ideja i hajekovske argumentacije o intelektualcima kao nosiocima i čuvarima ideja. U tome se Hayek slagao sa svojim oponentom, koji je bio spasilac kapitalizma (samo na drugačiji način u odnosu na njega), naime, sa J. M. Keynesom koji

<sup>10</sup> Peter-Wim ZUIDHOF, *Imagining Markets: The Discursive Politics of Neoliberalism*. Doktorska disertacija. Erasmus University Rotterdam 2007. (<http://repub.eur.nl/pub/31134>)

<sup>11</sup> Friedrich HAYEK, "The Intellectuals and Socialism", *University of Chicago Law Review*, 16/1949., br. 3 (Spring), 417–433.

je govorio da je svaka misao nekog političara samo eho nekadašnjih ideja intelektualaca (inače, skoro ponavljajući jednu rečenicu nadasve radikalnog intelektualca, Heinricha Heinea). Uzgred rečeno, to je i razlog zbog čega Hayek posebno izdvaja filozofe i zbog čega čak i kod ekonomista uvek istražuje filozofske ambicije: tek filozofi među intelektualcima krče put idejama, tek oni daju idejni polet obuhvatnom zahvatu sveta. Tek su filozofi predodređeni da uobličavaju ideje koje osvetljavaju put. Ideje su, jednom rečju, od strateške važnosti, a samim tim valja dobiti borbu u sferi intelektualizma, treba povratiti intelektualce od svagdašnjeg lutanja.<sup>12</sup> Pogubna dominacija socijalizma se može objasniti upravo na osnovu poraza na bojnopolju ideja.

Hayek u stvari pre više od šest decenija ispisuje misli koje odaju izuzetno važenje intelektualcima u pogledu uticaja na tok događaja u svetu. On ne kaže u stilu nekih komentatora da je posredi "suton intelektualaca"<sup>13</sup> i ne slika u stilu Lyotarda grob za univerzalističke intelektualce, nego ih ističe kao istinski nezamenljive. Pri tome, on jasno prepoznaje one intelektualce koji programatski uobličavaju ideje: nigde on ne spominje ideologiju, ali je jasno da nas spoj između ideja (koje potiru kultne ideje socijalizma, a koje nipodoštavaju potencijale slobode) i logosa vodi do momenta ideološkog usmeravanja. Hayek se ne može poistovetiti sa nekim "postmodernizmom" koji pravi otklon u odnosu na istinu, koja bi mogla da bude diktatorska, ali nije ni konzervativac koji se zadovoljava sa spontano nastalim poretkom, zato što tradicija jamči za njega. Postoje "filozofi" za njega, dakako, ne u smislu profesije nego stratega koji nameću put za društvo. I postoje tumači koji će u okviru njihovih materijalno-institucionalnih praksi sprovesti ideju u delo, odnosno realizovaće rituale prevoda bez čega ideja ne može da bude delotvorna.

Valja istaći da su za Hayeka barem isto toliko bitni intelektualci koje on naziva profesionalnim *secondhand dealersima*. To su intelektualci koji prerađuju, tumače ideje, ne istupaju frontalno, nego tumače i primenjuju ideje u rutinskim operacijama. Mogli bismo reći da organizuju odnose između govora i racionalnosti. Oni nisu stvaraoci, filozofi, nego su tumači, novinari, učitelji, profesori, osoblje velikih fondacija, dakle intelektualni akteri koji omogućavaju da se ukorenjuju određene ideje u svakodnevnim intepretativnim obrascima. To su subjekti koji nastupaju na taj način da određene ideje bivaju habitualizovane i da postaju zajedničko čulo, evidencija koja stvara smisao. Time oni doprinose tome da se stvarnost razumeva kao bez ikakvih alternativa, kao stvarnost koja je preobraziva samo po ceni "ludosti" i "skrajnutosti".

Ma koliko Hayek promovisao epohalni značaj kreiranja ideja, ratnu samosvest stvarao- ca ideja, za njega je pomenuti sekundarni nivo intelektualne operacionalizacije barem isto toliko supstancijalan jer se samo tako može dobiti bitka protiv socijalizma kao epohalne opasnosti. On opisuje sklonosti intelektualaca prema socijalizmu kao pad u prvobitni greh koji iskonski postoji u intelektualnoj spekulaciji o svetu.

Pri tome, ipak, skriveno elitarno ubeđenje jednoznačno izlazi na videlo; Hayek prepoznaje stanovite opasnosti u proširenoj edukaciji koja hvata sve veće mase, za njega to otvara vrata prema amorfnoj i beskonačnoj demokratiji. Oni koji upijaju sadržaje obrazovanja prebrzo mogu postati plen za socijalizam i njegov kolektivizam, jer nisu dovoljno otporni na zavodjenje. Naime, za Hayeka upravo ovakva neograničena demokratija predstavlja izvor

<sup>12</sup> Čuvena je napomena kojom se u određenim situacijama ne isključuje mogućnost liberalnog diktatora. Up. Karin FISCHER, "The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet", *The Road From Mont Pelerin* (ur. Philip Mirowski i Dieter Plehwe), Boston 2009., 305–346.

<sup>13</sup> Videti konzervativno stajalište: Thomas MOLNAR, *The Decline of the Intellectual*, London 1984.



za nevolju koja pretili slobodi: ovo mišljenje vodi njega i do legitimacije generala Pinocheta u Čileu, kao i do opravdavanja onoga što on naziva privremenom diktaturom. Intelektualac uz potporu ideje slobode ne bi trebao da se koleba, tvrdi on, uprkos tome što je posredi (makar privremena) diktatura. Upravo u tome je odgovornost intelektualca – prepoznati vanredne prilike i delovati na poseban način (nešto slično je privuklo i njegovog ideološkog kolegu Ludwiga von Misesa da tvrdi da je neporeciva zasluga fašizma što je makar privremeno spasao civilizaciju od nasilnog komunizma).

Hayekova poenta na krucijalnom uticaju intelektualaca u odnosu na dinamiku modernog društva je vrsta samoproročanstva: on ne tumači, nego želi da interveniše zarad odvratanja sveta od gubitka slobode. Njegovo zalaganje za promovisanje tržišne slobode u institucionalnim okvirima jeste urodilo plodom. Intelektualac-kralj ili kraljevski savetodavac njegovog kova je mogao doživljavati da različite fondacije privatnog i poludržavnog tipa tumače njegove misli, da pomenuti operateri intelektualnih ideja transformišu njegove misli u neoliberalnu hermeneutiku koja se ne ispisuje na zastavama, ali se pojavljuje u moćnim kanalima izražavanja.

Jedva da treba reći da sve ovo ne funkcioniše bez protivrečnosti, Hayek se kao intelektualac upleo u dilemu koja nije prestajala da goni i da pritiska mnoge intelektualce u dvadesetom veku – *mutatis mutandis* – odnos između početka, odnosno konstitucije jednog poretka i nasilja. Problem je u tome što se Hayek kao spasilac slobode svesrdno zalagao za spontanost i vehementno je negirao sve što naginje ka konstruktivizmu. Ipak, implementiranje tržišne slobode kako je on to zamislio iziskuje snažan konstruktivizam različitih subjekata, prevashodno države kao radikalno ne-spontane organizacije. Ali i intelektualaca. Veličanje privremenog autoritarizma, čak i diktature kao oslonca slobode koji intelektualac može da priziva, ostavlja ipak nepovratne tragove. Virtuelno mogući Hayekov oponent bi mogao biti jedan drugi intelektualac-pisac, naime, Eduardo Galeano koji je znao da govori o Pinochetovom režimu u smislu toga da je on eksperimentisao sa cenama čak i po ceni da ubija ljude (pri tome, možda jeste relevantno da su za istoga Galeana u jednoj kasnijoj i drugačijoj zgodi pobunjeni zapatisti u Meksiku rekli da je njegovo intelektualno-književno stvaralaštvo ponajviše uticalo na njihov nastup; i to je dokaz o uticajima intelektualaca danas<sup>14</sup>). U svakom slučaju, neoliberalizam je stvaran dugo, promišljeno, sa jasnom idejnom orijentacijom i uz suštinsku legitimacijsku i hermeneutičku ulogu različitih intelektualaca. Bolje reći, to je zavisilo od konstruktivističke uloge intelektualaca koji su upregli svoje kapacitete u reorganizaciju stvarnosti. Hayek bi verovatno mogao da kaže da se u svemu tome zrcali uspeh intelektualaca koji su istrajni u odnosu na čuvanje slobode. On bi mogao da uzvрати Groysu da intelektualac mora da govori čak i u tom kapitalizmu koji anonimno nameće svoje zakone preko brojeva i monetarnih konstrukcija, jer sve to nije dovoljno da se odbrani sloboda. Govor, dakle, mora biti govor akcije, reč mora stvarati svet, ona mora biti performativna.

Zavređuje dodatnu pažnju da postoje neke dodirne tačke između Hayekovog posmatranja intelektualaca i načina kako je Antonio Gramsci govorio o hegemoniji.<sup>15</sup> Komentatori koji su kasnije pronašli u neoliberalizmu izvesnu vrstu “desnog neogramšijanizma”, mogu ponajviše upravo da se pozivaju na Hayeka. Ove tačke dodira ne treba preuveličavati, ali

<sup>14</sup> Cornelia GRÄBNER, “Four Paths Five Destinations’: Constructing Imaginaries of Alter-Globalization Through Literary Texts”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6/2010., br. 2, 93–112.

<sup>15</sup> Susan GEORGE, “How to Win the War of Ideas”, *Dissent*, Summer 1997., 47–53.

ipak vidimo da postoje. Bez intelektualnog rada nema hegemonije, to je zajedničko. Pri tome oba mislioca navode nekoliko slojeva intelektualnog angažmana, da koristimo i ovaj zardali pojam koji traži obnovu. I jedan i drugi analiziraju normativne i socio-ekonomske kriterijume intelektualnih polja. Naravno, uz taj konstitutivni dodatak da kod Gramscija normativnost opstaje samo uz transcendenciju, to jest uz mogućnost prevazilaženja kapitalizma. On nas vodi preko Hayeka tamo gde proširuje pojam intelektualca na različite terene koji su povezani sa podelom rada, to jest sa podelom na fizički i umni rad koji se upisuje u različite institucionalne okvire: ovde nam se otvaraju vidici koji nas ne vode toliko do promatranja zamišljenog autentičnog intelektualca koliko do perspektive u kojima se socio-ekonomski proširuje pojam intelektualca. Umesto jednolinijskog primenjivanja ideja dobijamo sliku o kompleksnom primenjivanju i krivudavim tumačenjima, otklonima koji se odvijaju u različitim institucijama. Tako postajemo otvoreni za procese pozicioniranja intelektualaca u međusobnim ukrštavanjima državnih i privatnih sfera i dobijamo uvid u procese države kojima ona reprezentuje svoje funkcionere kao intelektualce.

To što se intelektualna sfera mora proširiti, samo pokazuje da je hegemonija i danas nemoguća bez neprestanog rada intelektualaca. Uprkos tome što se promenila podela na fizički i umni rad te što su se umnogome promenili modusi diferencijacije fizičkog i umnog rada. Utoliko je današnji zadatak *kritičkog* intelektualca u tome da pokazuje moć kontinuiteta u odnosu na nekadašnji socijalizam koji se optužuje zbog navodnog viška ideologije. Danas ideologija prebiva upravo u tome da se sadašnja epoha demonstrira kao dijametralno suprotna u odnosu na pređašnju, kao epoha bez primese ideologije. U svakom slučaju, ne možemo razumeti naš svet ukoliko ne uzimamo u obzir nastup intelektualaca sa idejnim pretenzijama. Kao što smo videli, materijalističko razumevanje ideja podrazumeva mnoštvo različitih praksi i posredovanja, pregalački rad ne samo stvarao nego i posrednika. Naš je problem to što sve teže možemo da formulišemo kriterijume odgovornosti intelektualaca ili vernosti prema idejama. Štaviše, današnja konstelacija preti time da ovo postaje patetična tema. Hayekova filozofija koja odgovara ideološkim načelima današnjeg poretka predlaže da se na mestu istine pojavljuje tržište kao krajnja istina koja ima božanske attribute. U duhu toga se tržište danas pokušava shvatiti kao jedini entitet zreo za obuhvat totaliteta; kao izdanak toga umesto istine pojavljuje se tržište ideja. Utoliko je to jedna konformistička filozofija koja potvrđuje postojeće. Zapravo, čini se da bez *politike istine* razmatranje istine zauvek ostaje samo patetična tema.



## THE INTELLECTUAL'S POWER AND LACK THEREOF

The status words and ideas enjoy in contemporary society illustrates the intellectual's position within it. The paper provides insight into this position by analyzing: a) socio-economic tendencies; b) the transformation of discursive options of using words and ideas as indispensable elements in conceptualizing reality. The author addresses different phenomena of the conversion of the intellectual, especially with regard to the constellation of socialism, showing that it contributed to a widespread relativization of responsibility. It also analyzes the consequences of the epoch-making downfall of emancipatory projects and the processes whereby words and ideas become relative. These processes hinder the effectiveness of acting from the position of the intellectual, as well as

the discursive position of speaking the truth. Furthermore, the author analyzes: a) Boris Groys's theory which implies that capitalism eludes criticism, b) Hayek's insistence on the intellectual's role in shaping ideas and their transformation and processing in everyday life. With regard to Groys, the author points out the need to consider the manifold difficulties inherent to producing a critique, which result from the hyperbolic nature of the way things are described in capitalism, but he goes on to assert that remnants of critical repertoire continue to exist. With regard to Hayek, the author proves that it would be wrong to claim, as is often the case today, that ideas have lost their meaning. Quite the contrary, our age has a need for the services of the intellectuals because without them, it would be impossible to contemplate the nature of hegemony. Aside from the importance of the struggle on the level of ideas, special attention is brought to Hayek's insistence on the crucial importance of those intellectuals who dilute ideas to the level of the average person, in order to influence behaviour. The author points out that it is impossible to avoid pondering the moral reflections of the intellectual's work, since the intellectual's public appearances and their effects are governed by certain norms. However, those reflections prove insufficient to encompass the ways in which the position of the intellectual has changed. The author believes that the politics of truth which strives for more than mere moral reflections (the betrayal of intellectuals etc) must take the structural constrictions of our society into account.

*Keywords:* the intellectual, conversion, words, ideas, critical position, the politics of truth, responsibility



## Literatura

Gotfrid BEN, *Dvostruki život*, Novi Sad 1991.

Rasel DŽEKABI, *Kraj utopije. Politika i kultura u doba apatije*, Beograd 2006.

Karin FISCHER, "The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet", *The Road From Mont Pelerin* (ur. Philip Mirowski i Dieter Plehwe), Boston 2009., 305–346.

Michel FOUCAULT, *Le Courage de la Verité*, Paris 2009.

Susan GEORGE, "How to Win the War of Ideas", *Dissent*, Summer 1997., 47–53.

Cornelia GRÄBNER, "Four Paths Five Destinations': Constructing Imaginaries of Alter-Globalization Through Literary Texts", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6/2010., br. 2, 93–112.

Boris GROYS, *The Communist Postscript*, London – New York 2009.

Friedrich HAYEK, "The Intellectuals and Socialism", *University of Chicago Law Review*, 16/1949., br. 3 (Spring), 417–433.

Christian MARAZZI, "Dyslexia and the Economy", *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 16/2011., br. 3, 19–32.

Thomas MOLNAR, *The Decline of the Intellectual*, London 1984.

Alfred SOHN-RETHEL, *Intellectual and Manual labour. A Critique of Epistemology*, London 2009.

Charles ZARKA, *La destitution des intellectuels*, Paris 2010.

Yves Charles ZARKA – LES INTEMPESTIFS, *Critique des nouvelles servitudes*, Paris 2007.

Peter-Wim ZUIDHOF, *Imagining Markets: The Discursive Politics of Neoliberalism*. Doktorska disertacija. Erasmus University Rotterdam 2007. (<http://repub.eur.nl/pub/31134>)

**INTELEKTUALAC DANAS**  
**Zbornik radova s međunarodnog**  
**skupa Desničini susreti 2013.**

*Uredili*

Drago Roksandić  
Ivana Cvijović Javorina

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Plejada  
Zagreb, 2014.

Biblioteka DESNIČINI SUSRETI

sv. 10



*Nakladnici*

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Centar za komparativnohistorijske i interkulturalne studije  
Plejada d. o. o., Zagreb

*Za nakladnike*

prof. dr. sc. Damir Boras  
Igor Ranić

*Uredili*

prof. dr. sc. Drago Roksandić  
Ivana Cvijović Javorina, prof.

*Recenzenti*

prof. dr. sc. Damir Agičić  
prof. dr. sc. Nadežda Čaćinović

*Ova knjiga tiskana je sredstvima projekta "Jankovic Castle: historic site, generating sustainable development of the Ravni Kotari region" koji je sufinancirala Europska unija.*

*Ova publikacija izrađena je uz pomoć Europske unije.  
This publication has been produced with the assistance of the European Union*



Europska unija



Projekt je implemen-  
tiran od strane  
Sveučilišta u Zagrebu



Ulaganje  
u budućnost



*Tiskanje ove knjige potpomogli su Ministarstvo kulture RH i Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta RH*

*Fotografija na naslovnici*

Vladan Desnica (iz fotodokumentacije dr. sc. Uroša Desnice)

Copyright © 2014., Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Plejada

ISBN 978-953-7782-34-4 (Plejada)  
978-953-175-518-4 (Filozofski fakultet)

CENTAR ZA KOMPARATIVNOHISTORIJSKE  
I INTERKULTURNE STUDIJE

# INTELEKTUALAC DANAS

Zbornik radova s Desničinih susreta 2013.



Uredili  
DRAGO ROKSANDIĆ  
IVANA CVIJOVIĆ JAVORINA