

СЛОБОДАН ВЛАДУШИЋ

ШТА ЋЕ НАМ ЦРЊАНСКИ?

I

У тексту „Крај уметности” Гадамер ће указати на један догађај који смешта у XIX век: то је доба у коме људи лагано почињу да осећају како саморазумљивост хришћанско-хуманистичке традиције у њима чили. „Тиме се изгубио свима заједнички мит”¹, закључује Гадамер, подразумевајући да мит значи оно у чега сви верују, оно у шта једна заједница не сумња. Консеквенце ове епохалне промене по уметност су значајне: како више нема заједничког мита који би верно преносила, она постаје назапослена. Тако се пред њом отвара време доколице: модерна уметност, па тако и модерна књижевност, у том добу доколице, може да испитује властито биће, да размишља о себи, да себе дистанцира од нових митова, сећајући се на тај начин, још увек свог старог хуманистичко-хришћанског послодавца. Један од тих нових митова могао је да буде новац, тај најстрашнији нивелатор, зимеловски речено, који доводи у исту раван некада разнолике вредности предмодерног света. Сасвим у духу позитивистичке филозофије или неолибералног капитализма, стварно постаје само оно што може бити измерено, а та мисао, када се пренесе у поље књижевности, означава тренутак у коме модернистички бунт против буржоазије, масовне културе и културне индустрије, замењује жеља писца да у том свету циркулације капитала нађе своје место: романи почињу да личе на филмске сценарије који се штампају пре снимања филма или серије, а продају се након емитовања, лин-

¹ Ханс Георг Гадамер, *Евројско наслеђе*, Плато, Београд 1999, 44.

кујући се на потрошачку залуђеност маса која купује све што има везе са блокбастер филмом или блокбастер серијом.

Истовремено, тзв. „озбиљни писци”, који још увек себе сматрају посвећеницима „књижевности као такве” врло лако пристају да учествују у петицијама које наоко делују врло „хуманистички”, дакле „универзално”, а заправо имају само и једино партикуларан геополитички значај. Ту књижевност налази своју нову улогу, која је, у крајњем случају, такође верна економији, али на један индиректан начин: она учествује у процесу замењивања међународног права тзв. „људским правима” који постају идеологија новог империјализма. Све то захтева подгревање хуманитаризма у сфери спољне политике (а никако унутрашње!) а ко је бољи за ту улогу од тзв. „књижевности”. Она ће се присећати својих јуначких тренутака – попут Золине одбране Драјфуса – да би легитимизовала ситно-плаћеничко понашање тзв. „угледних писаца” који учествују у преображају непријатеља једне котерије моћника у непријатеља тзв. „човечанства” – некадашњи писци, постају професионални хуманитарци. Задатак професионалних хуманитараца јесте да уз помоћ синтагме „универзална етика” претварају „приоритете америчке елите у глобални принцип” односно да уздижу „деонтологију мале котерије у универзални морални код.”² И док је Зола, како то запажа Хана Арент, ризиковао свој живот зарад одбране Драјфуса, тј. начела,³ садашње тзв. „књижевне величине” за свој ангажман (односно, одрађени посао) добијају заслужене мрвице саобразне њиховом значају: понеки превод, понеку стипендијцу, понеко гостовање у медијима, дакле, све оно што добијају ниже котирани службеници сфере јавне дипломатије који служе за дистрибуцију меке моћи.⁴ То треба имати у виду: увек када се неком „хуманитарцу” напуне уста речи као што су „ангажман”, „одговорност”, „људска права” није лоше начинити мали тест по узору на Пекића: запитајмо се да ли тај

² Костас Дузинас, *Људска права и империја*, Службени гласник, Албатрос плус, Београд 2009, 101.

³ „И сви се прикази слажу: да Зола није био осуђен, не би жив напустио судницу.” Арент Хана, *Извори феминистичког популизма*, Феминистичка издавачка кућа 94, Београд 1998, 113.

⁴ Цезеф Нај позиционира овај рад са појединцима у најшири круг јавне дипломатије: „Трећи и најшири круг јавне дипломатије јесте развој дугорочних односа са кључним појединцима током многих година или чак деценија, кроз стипендије, размене, обуке, семинаре, конференције и приступ медијским каналима.” Ц. Нај, *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд 2012, 135.

неко својим ангажманом ризикује нешто или се нада нечему (стипендији, награди, преводу, медијском промовисању)?⁵

II

То је разлог зашто је књижевност постала бљутава и зашто је већина писаца постала бљутава. Међутим, за утеху, премда јалову утеху, може се рећи да су ови процеси у књижевности резултат једне промењене праксе политике коју описује, али и легитимизује Мишел Фуко у својим предавањима о биополитици.

Наиме, Фуко полази од тезе да управљање државом на основу државног разлога, значи „учинити државу снажном и постојаном, учинити да она постане богата и јака у односу на све оно што може да је уништи”.⁶ Насупрот ове суверене државне власти, настаје биополитичка власт. Њеном рађању претходи подривање апсолутног значаја државног разлога који се тако доводи у питање. То је тренутак у коме се апсолутна владавина настоји ограничити. Фуко разликује спољашње ограничавање тог принципа које долази из правца права.⁷ Са друге стране, постоји и унутрашње ограничење државног разлога које на први поглед преузима интенције државног разлога – богаћење државе – а заправо, видећемо, доводи до једне сасвим нове концепције државе: то унутрашње ограничење државног разлога долази из правца политичке економије. Политичка економија заснива нови концепт државног разлога:

Државни разлог у свом новом облику, какав се оформио почетком XVIII века ... разлог је који функционише по принципу интереса. Али овај интерес више није државни интерес који је потпуно усредсређен на себе и који тражи само своје увећање, богатство, популацију, моћ, као што је то био случај са државним разлогом. Сада државни разлог мора да се покори принципу интереса, то су

⁵ „Поводом ангажованости желео бих да скренем пажњу на један морални предуслов који не мора да буде значајан за повољне последице нечије ангажованости, али има такав значај за онога који се ангажује. Постоје људи ... чије ангажовање ма какво било, ништа не мења у њиховом животу, они својим ангажовањем ништа не жртвују, ништа не ризикују, не дају никакву залогу за своју искреност. Други, међутим, који су приморани да своје ангажовање остварују под неповољним спољним условима, понекад су принуђени да жртвују знатно више од онога што тим жртвовањем постижу. Моје симпатије су упућене овим другима.” Борислав Пекић, *Време приче*, БИГЗ, СКЗ, Београд 1993, 34.

⁶ Мишел Фуко, *Рађање биополитике*, Светови, Нови Сад 2005, 15.

⁷ М. Фуко: „У XVI и XVII веку постојала је непрестана тежња да се он [државни разлог] ограничи, а то ограничење, тај принцип и разлог за ограничење државног разлога налазио се на страни правног разлога.” Исто, 23.

интереси и сложена игра међу индивидуалним и колективним интересима, социјална корист и економски профит, између тржишне равнотеже и режима државне власти, комплексна игра између основних права и независности поданика. У овом новом државном разлогу власт представља нешто што манипулише интересима.⁸

Ако пажљиво осмотримо овај одломак можемо да изведемо неколико важних закључака: 1) државни разлог пружа могућност креирања нечега што бисмо могли назвати државним консензусом. Тај консензус може бити усмерен ка различитим циљевима утолико што се и моћ државе коме тежи државни разлог може схватити на више начина: нацистичка Немачка је моћ државе видела на један начин; државе социјалног благостања ту моћ виде на други начин. Али у основи јесте моћ или могућност да се успостави државни консензус, тачније једно стање консензуса, које ће држави дати легитимитет и легалитет да интервенише, уколико је њена моћ доведена у питање.

[ЕКСКУРС: Разуме се, лично не бих подржао државни консензус на линији нацистичке Немачке и целог тог склопа расистичких амбиција који је учинио да се обликује један језик, једна идеологија по којој је и *Lebensraum* на коме није било ни једног јединог Немца или Немице легитимно припадао Трећем рајху, при чему га је само било нужно очистити од нижих раса силом (као што је то био случај са Јеврејима) или хуманијим принципима, тачније ограничењем наталитета уз помоћ културне политике (као што је то био случај са Словенима). Државни консензус који води ка том циљу не бих подржао.

Међутим, подржао бих државни консензус уколико би водио ка држави за коју је самоспаљивање њених поданика истовремено и знак и симбол њене немоћи и која би на ту немоћ морала да реагује. Подржао бих државни консензус уколико би водио ка држави која би немоћ дела својих поданика да плате лечење навела на интервенцију. Подржао бих државни консензус који би створио државу која би сиромаштво својих грађана видела као израз своје немоћи и која би морала да интервенише како би се сиромаштво смањило.]

Фукоово тематизовање новог државног разлога (који видећемо, уопште и нема везе са државним разлогом) доводи до појаве новог појма – појма интереса. Тај појам може да се појави само

⁸ Исто, 71.

онда када је државни консензус око државног разлога чија је интенција моћи државе као целине доведена у питање. Тада се један макро-интерес распадне на мноштво различитих међусобно супротстављених интереса, који не само да не хају један за други, већ су један другог оштро супротстављени. Фуко, понови-мо то, не само да описује тај нови државни разлог, већ га легитимизује и препоручује, представљајући га као модернијег, па тако, имплицитно и као савршенијег. То између осталог чини избором метафора: сукоб интереса, он описује као игру интереса, као игру која је толико комплексна, да испада да се она може само играти до у недоглед, јер у њој, услед њене комплексности нико не може да победи. Али сама метафора игре имплицира фер игру, игру по правилима, поштenu игру у којој поражени има право само да се узалудно љути по принципу „ко губи има право да се љути”, што је разуме се, синоним за узалудност, синоним за то да онај који се љути има право да се љути у крајњем случају само на себе самога.

Али, ако је игра интереса заправо рат интереса – а демонстрације које се безмало дешавају у свим земљама Европе то пластично потврђују – онда нам тај милитарни појам исправније и тачније показује о чему је ту заправо реч. А реч је о томе да у тренутку када државни консензус око тзв. социјалне државе престане да функционише, тачније речено, када класа капиталиста уз помоћ дислоцирања производње (тзв. глобализација) избегне компромис са класом радника са којим су донедавно делили исти чамцац (државу), остављајући их на пустој ледини, онда, јасно, ти радници имају право да поставе питање своје судбине. То је питање једнакости, али не једнакости у приходима, јер је таква једнакост немогућа, пошто ни људи нису једнаки по својим способностима. То је питање једнакости најпре у једној затвореној сфери, сфери државе, јер ако те једнакости нема, онда је немогуће замислити да она може да постоји у једној широј, универзалнијој сфери.⁹

Дислоцирање индустрије у земље са јефтинијом радном снагом прати истовремено и укидање једнакости у људскости и човечности унутар саме државне заједнице и то управо активирањем разлика које доприносе формирању различитих интересних група

⁹ То и јесте парадокс космополитизма који себе види као контрапункт патриотизму. Космополита који до љубави према свету долази одричући своја патриотска осећања, заборавља да он на тај начин противречи самоме себи јер не воли цео свет, већ управо свет минус властити народ. Дакле, он није космополита (јер не воли целину света) већ аутошовиниста (јер, извесно, мрзи себе самога, тачније народ коме припада).

које се боре за властите интересе, напуштајући притом сферу државног интереса, односно државног разлога. Губитак стања целине – губитак државе – јесте тренутак у коме народ постаје маса чији се делови међусобно туку за своје партикуларне интересе, што у крајњем случају доводи до концепта владавине који описује Фуко – власт која манипулише интересима јесте власт која утицаје партикуларних група проглашава за државне интересе, за интерес целине. У том смислу, свеједно је ко је та власт, јер он и није власт: власт припада најутицајнијој групи, о чијој се владавини не одлучује на изборима.

И баш се на ту власт односе Фукоова запажања о биополитици. Фуко је разликује од суверене власти на следећи начин: „Суверена власт је убијала и пуштала људе да живе. Сада се појављује власт коју бих назвао власт регулације, која се, насупрот томе, састоји у давању живота и пуштању људи да умру.”¹⁰ Јасно је да на ову врсту власти не може да се примене термини као што су „демократија”, „људска права” или „грађанин”. Долази до рапидног свођења термина на једноставну опозицију: постоје они који дају живот и пуштају друге да умру и постоји популација која се на тај начин регулише.

III

Фуко на почетку својих предавања обједињених под називом *Рађање биополитике* каже: „Нисам проучавао, нити желим да проучавам, реалну државну праксу.”¹¹ То ограђивање од стварног свакако је консеквентно за аутора који сматра да до знања стварног није могуће доћи, будући да дискурс увек деформише стварно. Зато на овом месту треба напустити Фукоа, јер он још мало тога може да дода ономе што је већ казао. Потребно је посветити се ауторима који припадају дискурсу политичке филозофије у једном реалнијем смислу те речи. Један од њих је Имануел Волерстин. У тексту „Глобализација или период транзиције” наилазимо на једно полемичко читање дискурса глобализације, које доста обећава:

Овај дискурс је у ствари огромно погрешено тумачење садашње стварности – обмана коју су нам наметнуле моћне групе, и – што је горе – сами смо је попут очајника себи наметнули. То је дискурс који нас води ка игнорисању стварних дилема присутних

¹⁰ Мишел Фуко, *Треба бранишити друштво*, Светови, Нови Сад 1998, 299.

¹¹ М. Фуко, *Рађање биополитике*, 12.

у прошлости и погрешно тумачене историјске кризе у којој се сада налазимо. Ми се заправо налазимо у тренутку трансформације. Ово није већ изграђен нови глобални свет са јасним правилима. Реч је о томе да смо у периоду транзиције која не значи да само неколико заосталих земаља треба да ухвати прикључак са духом глобализације, већ је по среди транзиција у којој ће читав капиталистички светски систем бити трансформисан у нешто друго. Будућност далеко од тога да је одређена и без алтернативе ...¹²

Запажамо дакле, да Волерстин цео дискурс глобализације посматра као једну колективну халуцинацију која стреми томе да се избегне сагледавање садашњице, али и будућности. Волерстин даље тврди да смо у средишту борбе између алтернатива и да само дискурс глобализације јесте инструмент у тој борби. Волерстин глобализацију еуфемистички повезује са моћним групама које су успоставиле тај дискурс. То што у наставку додаје да смо то учинили и ми сами, мање је важно: у питању је рад самог појма који кроз процес образовне и медијске манипулације ствара генерални консензус око интереса мањине. А тај интерес мањине коме служи дискурс глобализације јесте, у крајњем случају, стварање једног система владавине у којој ће мањина легитимисати своје право на биополитичке пројекте, попут онога који описује Фуко у својим предавањима на Колеж де Франсу, из 1976. године, али и један јунак Јингеровог *Хелиојолиса*:

Најисправнији пут је да се број људи прилагоди броју наследних делова, а не обрнуто. Извор свих ратова, и оних грађанских, јесте пренасељеност. Ту треба тражити корене зла. Светска империја је претпоставка. Идеална густина становништва мора се утврдити и гарантовати. Тиме се повећава индивидуална али и колективна срећа.¹³

Утврђивање и гарантовање густине становништва, еуфемизми су за геноцид над људима који ће, да би се тај геноцид легитимизовао, бити деградирани и сведени на *биомасу*. А да би се тај кафијански преображај човека у честицу биомасе заиста извео, потребно је најпре да тај човек прође кроз процес деполитизације односно да се афирмише његово изостајање у одлучивању

¹² Имануел Волерстин, „Глобализација или период транзиције – поглед на дугорочно кретање светског система”, *Глобализација – мити или стварности*, прир. Владимир Вулетић, Завод за уџбенике, Београд 2003, 93.

¹³ Ернст Јингер, *Хелиојолис*, Службени гласник, Београд 2012, 182.

и размишљању о јавним стварима. Процес деполитизације је уско везан за уништавање идеје колектива, чиме ће се јавност претворити у поприште сукоба парцијалних интереса који прикривају и не дотичу праксу биовладавине.

Пјер Бурдије је зато у праву када каже да је неолиберализам „програм за методичко уништавање колективног”.¹⁴ Неолиберализам је оруђе којим мањина управља у сукобу алтернатива у транзиционом времену у коме се одређују правила и природа будућег света.¹⁵

IV

Неолиберални крсташки рат против колективног води се на различите начине: некада је у питању софистикована техника денунцирања противника; некада, пак, имамо посла са практиковањем гебелсовске пропаганде у којој се људима сто пута понавља једна те иста лаж (патриотизам једнако фашизам) док не почну да је понављају. То је тренутак у коме се њихова способност просуђивања поништава и људи постају руља која је спремна да линчује свакога онога који, за разлику од њих, мисли.¹⁶

¹⁴ Пјер Бурдије, „Суштина неолиберализма”, *Златна греда*, новембар–децембар 2014, 24.

¹⁵ Волерстин тај сукоб овако описује, не без осећања за орвеловску употребу језика у савременом политичком пољу: „Овако дугу транзицију можемо сматрати великом политичком борбом између две велике стране: оних који желе да задрже привилегије постојећег система неједнакости, иако у другачијим облицима, можда у врло различитим облицима; као и страну оних који би желели да виде стварање новог историјског система у коме ће бити више демократије и равноправности. Ипак, не можемо очекивати да ће чланови прве групе представити себе онаквима каквим сам их ја описао. Они могу тврдити да су модернизатори, нови демократи, заступници слободе и прогресивни. Могу чак тврдити да су револуционари. Кључ није у реторици, већ у реалности онога шта се предлаже.” И. Волерстин, „Глобализација или период транзиције – поглед на дугорочно кретање светског система”, 111.

¹⁶ Када се Черчил пред фашистичком опасношћу обраћа својим сународницима обећавајући им крв, сузе и зној, он очигледно рачуна на патриотска осећања својих сународника, јер зашто би неко уопште прихватио да му будућност буде осенчена крвљу, знојем и сузама, ако не постоји идеја да учествује у нечему што је веће од његове индивидуалности – а то је одбрана домовине. Уколико би једначина патриотизам једнако фашизам била тачна, онда између Хитлера и Черчила не би било никакве разлике. Даље развијање ове „једначине” доводи до следећих консеквенци: између нападнутих и нападача нема никакве разлике; једина дозвољена мотивација је финансијска мотивација, а једини дозвољени контакт постаје економска трансакција. Сада постаје јасно да неолиберално једначење патриотизма и фашизма, тачније стигматизација патриотизма, смера да све људе претвори у мале фирме: уколико неко не може да оствари профит мора да нестане (банкротира). Уколико о овој идеји мислимо у контексту све неравномерније расподеле друштвених ресурса која је таква услед притиска богатих који желе да буду још богатији по сваку цену, видећемо да ће временом

У софистициранија средства неолибералног напада на колективно спада свакако промена теме историје. Историографија преваходно почиње да се интересује за приватни живот у прошлости, чиме се заправо, политичка историја замењује деполитизованом историјом појединца. Тиме се са једне стране конструираше могућност живљења приватног живота одвојеног од политичких збивања, па историја преузима на себе идеал филистарства. Уместо описа политичке егзистенције појединца, она уписује у прошлост његову тежњу за сигурношћу. Историја постаје прича о приватности, која у тако чистом и рафинираном виду никада не може да постоји, осим ако субјект није луд – а такав је рецимо „јунак” Стеријине познате песме *На смрти једног с ума сишавшег*, кога је лудило претворило у приватну особу која није имала политичку егзистенцију. Оптужујући политичку историју да је историја зла, историја приватног живота историју поистовећује са историјом идиота у грчком значењу те речи. То, разуме се, не значи да политичка историја не постоји. То значи само да историја нема више амбицију да буде увод у политичку егзистенцију грађанина, већ сасвим супротно, увод у његову деполитизацију а самим тим и деколективизацију, која је први чин његовог претварања у биомасу.

Идеал филистарства се може описати као спремност одрицања од колектива како би се по сваку цену сачувала властита сигурност.¹⁷ Када филистарски дух превлада у једном колективу, тада се колектив распада на појединце који, заједно узевши, чине пуку биомасу: дакле, групу деполитизованих биолошких честица које су изгубиле не само средства и инструменте за учествовање у сфери политичког, већ истовремено и свест о том губитку; тако

све већи број људи бити осуђен на смрт самом чињеницом да су сиромашни, а да истовремено нико не жели да види да економски систем производи њихово сиромаштво. Црњански је то у *Роману о Лондону* лепо приметио описујући старог Јеврејина који умире од глади, јер нико више не слуша музику коју свира на улици. И збиља: ако Холокаустом називамо истребљивање мотивисано расном дискриминацијом (истребљивање Јевреја) онда исти тај назив треба да применимо и за истребљивање људи које је мотивисано економском дискриминацијом.

¹⁷ То добро примећује Хана Арендт: „Филистар који се повлачи у приватан живот, његова простодушна посвећеност породици и каријери били су последњи и већ дегенерисан производ буржоаске вере у примат приватног интереса. Филистар је буржуј изолован од своје класе, атомизована индивидуа као последица слома буржоаске класе. Човек масе, од кога је Химлерова организација начинила средство за највеће злочине у историји, пре је имао црте филистра него црте човека гомиле, он је био буржуј који, док се његов свет руши, ни о чему не брине колико о личној сигурности, који је спреман да и најмањим поводом жртвује све – убеђење, част, достојанство. Испоставило се да ништа није лакше уништити него приватност и морал људи који мисле само на то како да заштите своје приватне животе.” Хана Арендт, *Извори шовалистичаризма*, 347.

сада стоје на милост и немилост моћи, која смањује њихову густину, да се изразим фигуративно.

Мегалополис постаје стециште ових честица биомасе, јер он циља на њихов филистарски дух, обећавајући им сигурну будућност. Интересантно је проучавати метафорику текстова који спадају у дискурс урбаности чији је основни задатак управо привлачење биомасе у Мегалополис. Рецимо, један такав текст је „Ка Лондону: град изван нације” Кевина Робинсона. Издвајамо два момента из овог текста: први је метафоризација Лондона као „чамца за спасавање”¹⁸ чиме се филистру обећава сигурност, а то је вредност до које је њему једино стало. Други моменат је концепција заједнице која је заснована на губитку националних особености и разлика, чиме јединка постаје део једног синхронизацијског мноштва, који је карактеристичан за урбани простор. Мноштво представља једну врсту псеудо-колективитета:

Човек може постати Лондонац врло брзо и врло брзо може престати то да буде уколико то зажели; човек 'припада' граду у врло различитом смислу од оног на који припада нацији.¹⁹

Несумњиво, Робинсонов Лондон је малограђански рај: он вам гарантује сигурност, а од вас заузрат не тражи баш ништа. Једини проблем са таквим Робинсоновим Лондоном је у томе што он не постоји. Наиме, у односу између Лондона и човека који Робинсон описује крије се заправо економски однос. Човек ће бити Лондонац до год то жели, а када више не жели престаће то да буде. Шта може бити мотив те жеље? Једино корист, јер ништа друго не упућује човека на Лондон. Тако однос између Лондона и човека можемо описати економским метафорама: то је уговор на одређени рок који потписују Лондон и човек.

Ако је то, међутим, уговор, онда извесну моћ нема само једна страна, већ обе. То је оно што Робинсонов текст вешто скрива: наиме, као што човек може да одлучи колико дуго ће да буде Лондонац, тако и Лондон може да одлучи ко ће и колико дуго да буде Лондонац. Као у компанији: радник заиста може да оде у неку другу компанију у којој ће бити боље плаћен. Међутим, истовремено, може бити и отпуштен када компанија процени да му његове услуге нису више потребне. Једино што радник не може то је да утиче на пословну политику компаније: аналогно

¹⁸ Кевин Робинс, „Ка Лондону: град изван нације”, *Ситудије културе*, приредила Јелена Ђорђевић, Службени гласник, Београд 2008, 602.

¹⁹ Исто, 601.

томе, ни Лондонци не могу да утичу на то шта Лондон јесте, шта жели, шта чини. Како Лондон није, разуме се, никакав надљудски субјект, већ креација људи, то онда значи да моћ Лондона почива у рукама извесног броја људи који управљају Лондоном, а чије управљање није ограничено *part-time* Лондонцима, јер нигде у Робинсоновом тексту не постоји опис инструмената којима такви сада јесмо, сада нисмо Лондонци управљају Лондоном. То је исто као када би сезонски радници на некој плантажи, маштали о томе да управљају пословном политиком компаније која их је запослила на три месеца. А управо то је статус Лондонаца у Робинсоновом тексту.²⁰

Робинсонов текст, дакле, свесно прикрива двоструку природу Лондонаца: постојање оних који *јесу* Лондон, и оних који само раде и живе у Лондону. Та разлика је, најзад, уочљива код аутора који знатно озбиљније прилазе идеји Мегалополиса, па зато и могу да уоче дуалну природу таквих урбаних простора. Ево шта, на пример, пише Мануел Кастелс:

Будући да информатичко друштво концентрише богатство и моћ истовремено поларизујући социјалне групе према њиховој способности, осим уколико се политичким мерама не коригују структурне тенденције, сведоци смо, такође, појаве социјалног дуализма, који на крају може водити формирању дуалног града.²¹

У социјалном дуализму који описује Кастелс, наслућује се подела на биовласт са једне стране и биомасу са друге стране, јер као и у биополитици, већина нема инструменте за контролу мањине. А то је оно што Робинсонова нарација о Лондону изван нација жели да прикрије, нудећи малограђанину слику Лондона као раја у коме влада сигурност и слобода. Управо те две вредности – сигурност и слобода – треба да послуже као шаргарепа коју грађанин, који још увек има могућност политичког деловања у једном колективу, прати погледом док га скривено претварају

²⁰ Зато већ овде треба рећи да је боље читати Црњанског, него Робинсона, јер док Робинсонов текст номинално припада нефикционалном жанру, он је заправо бајка, тј. омама људских очију. Црњансков роман, са друге стране припада фикционалном дискурсу, али је нажалост, спознајно средство првога реда. Има наике, нечег антиципаторског у речима великог писца исписаним пре четири деценије: „Нити Енглеска припада Енглецима, ни Лондон онима који су рођени у њему, ни Русија њему иако је толико воли. Пролазе кроз њих и то је све.” Милош Црњански, *Роман о Лондону*, Просвета, Београд 1996, 256.

²¹ Мануел Кастелс, „Европски градови, информационо друштво и глобална економија” *Урбана социологија*, прир. Сретен Вујовић, Мина Петровић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2005, 188.

у честицу деполитизоване и деколективизоване биомасе: а то је тренутак у коме неће бити ни слободан ни сигуран.

V

У тренутку када се коначно конфигурише биовласт која ће полагасти легитимно и ничим ограничено право на живот биомасе, књижевност више неће постојати. То ће се догодити зато што књижевност по својој природи јесте пракса која појединца упућује на један колектив. Тај колектив је одређен језиком књижевности, иако то ограничење није непремостиво. Разуме се, књижевна дела се могу преводити и преводе се, али то да ли ће неко дело бити преведено на неки други језик или не, већ спада у домен друштвене рецепције неког дела, односно у домен културне политике.

Однос између модерног писца и колектива је напет. Са једне стране, колектив испоставља извесне захтеве писцу; са друге стране, писац те захтеве може слободно да прихвати као своје, али може и да их одбије, настојећи да својом књижевношћу изрази себе самога. То самоизражавање може бити поетички и тематски формулисано. На такав гест писца, колектив може да одговори одбацивањем или ћутањем. Могуће је, пак, и да тај *žesij* новине који доноси збиља ново књижевно дело, испрва поцепа колектив, али и да се временом колектив повеже управо на шаву где је поцепан, а да као везивно ткиво послужи управо дело и фигура писца која је колектив поцепала. То је тренутак у коме колектив прихвата новину, тренутак у коме се колектив богати новином, која му омогућава да властиту слику света обогати још једном нијансом, односно да резолуцију те слике појача тако да му постану видљиви детаљи који до појаве новине нису били видљиви. Када се то зна, онда није случајно да низ културних фигура и писаца који чине српску књижевност, постаје низ теза, антитеза и синтеза које довршавају напетост између појединца и колектива.

[ЕКСКУРС: Уколико упоредимо културне домашаје три конститутивне фигуре српске културе – Светог Саве, Доситеја и Вука – видећемо да се традиције мишљења и делања које су произвели, на бројним местима супротстављају једне другима. Јасно је да сваки интелектуалац који делује у оквиру српске културе и као такав стреми универзалном оквиру светске културе, може изабрати своју традицију. Па ипак, постоји једна тачка додира, поштовања, разумевања и онога што је са друге стране, а у оквиру исте културе. Могуће је наимае, те различите традиције прихватати у стању

њихове међусобне напетости, а да се притом човек не одређује искључиво према било којој од њих. Јер, суштински гледано, свака од тих традија је једна другачија тактика исте стратегије: стратегије опстанка једног малог, али не и безначајног народа. Супротно томе, одрицање од све три фигуре, које доминира у аутошовинистичком дискурсу, има јасан стратешки интерес који је супростављен стратешком интересу националне културе: аутошовинистички дискурс стратешки тежи уништавању националне културе, тако што ће њене припаднике претворити у честице биомасе, у деколективизовану, деполитизовану руљу. То што при томе користи тзв. „дискурс модернизације” јесте типичан пример орвелизације политичког језика: ради се пре о регресивној жељи да се један народ врати у стање неартикулисане масе.]

Сада постаје видљиво зашто неолиберализам непрекидно режи на књижевност. Неолиберализам жели да однос између појединца и колектива прикаже као бинарну опозицију како би појединца одвојио од колектива и тако га деполитизовао и претворио у честицу биомасе. Књижевност на то одговара тако што показује да је однос између појединца (писца) и колектива напет у мери у којој појединац зависи од колектива, али исто тако и колектив од појединца. Јер оно што писца одржава у животу јесте колектив: тачније речено, пракса читања и пракса истраживања која писца одржава у хоризонту видљивости једног колектива. Таква пракса може да постоји све док у колективу постоји макар и назнака државног разлога: јер читање властитих писаца и њихово одржавање у хоризонту видљивости одговара испољавању државног разлога на пољу културе. Ако државни разлог путем националних интереса тражи богаћење државе, онда нема разлога да се прави разлика између економског и симболичког богаћења. Оба су толико међусобно испреплетена да је немогуће замислити економски богату, а симболички сиромашну државу.

Са друге стране, гест новине једног писца којим он испољава своју персоналност добија на значају тек унутар једног колектива чију слику света тај писац може да модификује. Уколико оперише у простору изван колектива, у једном тзв. транснационалном регистру тај писац у најбољем случају може бити само употребљен против колектива коме језички припада и ништа више од тога: његов рок трајања је попут трајања бомбе која експлодира и уништава све око себе, укључујући и саму себе.²²

²² Постоји илузија, малограђанска илузија, да велики писци припадају целом свету. То је, разуме се, смешна илузија, пре свега зато што она превиђа

Дакле, писац, има могућност да модификује слику света колектива, чиме се веза између колектива и писца показује као напета комбинација прихватања, одбијања и модификације. Ако је ово последње – модификација слике света једног колектива – израз моћи једног писца, онда је то истовремено и израз његове политичке егзистенције која га разликује од честице биомасе. И то је оно што писца упућује на колектив јер је колектив оквир испољавања политичке егзистенције једног писца. Колектив је оно у шта он инвестира свој гест слободе, свој гест новине, и његова слобода, његова индивидуалност зависи управо од опстанка колектива, јер у супротном, без тог оквира, све написане странице однеће ветар на различите стране света, да труну далеко од језичке домовине у којој су и за коју су били исписани.

VI

У томе се крије одговор на питање из наслова: *Шта ће нам Црњански?* Црњански нам је потребан, јер се у његовом опусу, али и у животу разоткрива тај сложени однос индивидуе према колективу који нам пружа могућност да тај однос мислимо другачије него што нам то предлаже неолиберална догма: као бинарну опозицију у којој се појединац окреће против колектива.

Црњански је, може се то слободно рећи, живео и писао напети однос између модерног појединца и модерног колектива. Рани Црњански је у својој суматраистичкој фази имплицирао један плантерни колектив у духу апстрактног експресионизма, колектив оних који се враћају из рата који свој смисао није могао да оправда апологијом националног духа и мита. Тај суматраистички став о усамљеном појединцу, који нема шта да понуди колективу и коме колектив нема шта да понуди, закључује се *Сеобама*.

Наиме, већ је ту било могуће приметити две важне нијансе које рани Црњансков суматраизам није имао: прва је

једноставну чињеницу да свет чине различити језици што онемогућава да дело написано на једној тачки глоба буде истовремено читљиво и на некој другој тачки. То важи чак и за писце који пишу на енглеском, будући да распрострањеност овог језика није резултат културног, већ економског и политичког престижа држава којима је енглески језик службени језик. Дакле, језичка компетенција није усмерена ка култури, већ ка економији што узрокује техничко схватање језика: границе глобалног енглеског језика су границе економске трансакције, а не границе света. Он не служи да би се преко њега спознао свет, већ да би се у свету преживело. Када су у питању мањи језици, јасно је да политика превођења прати културну политику, која опет, прати спољну политику земље на чији се језик преводи. Укратко: политика превода не зависи од естетске вредности преведеног дела, већ пре свега од (гео)политичких конотација.

позиционирање идеалног простора у реални топоним – Русија. Ма колико да је та реалност иреализована суматраистичким сфуматом, ипак се сада идеални простор доводи у везу са индивидуалном слободом у једном нимало суматраистичком миљеу: то је политички контекст покушаја да се Вук Исакович прекрсти у католика. Тај политички оквир чини да Русија постане метафора колектива који појединцу даје слободу. Из тога произилази да слобода вероисповести у контексту *Сеоба* функционише као синегдоха слободе појединца уопште.

Друга нијанса говори о мотиву ратника који не ратује за властити народ, већ за туђина. Ту Црњански као да наговештава једно другачије читање *Дневника о Чарнојевићу* које ће узети у обзир чињеницу да јунак овог романа јесте туђинац у земљи у којој живи и за коју ратује, док суматраизам постаје синоним за стање дезоријентације. О јунаку свог првог романа Црњански на једном месту пише: „Тај млади слабић, сентименталац, изданак у туђини, отеран из аустријског затвора у битку, може ли он уопште ма шта о рату да ’мисли’? Није ли за њега, кога се све то ништа не тиче, све само кошмар?”²³

Није случајно ни то што се ове речи налазе у Црњанском одговору на Крлежин текст о „Оклеветаном рату” у коме писац *Сеоба* настоји да у метафори војника и војничке традиције утемељи колектив који би био у стању да се одбрани од две пошасте: прва је комунизам, а друга, што је мање видљиво, Мегалополис који се Црњанском приказао у форми вајмарског Берлина за време свог првог дипломатског службовања у овом граду. Војничка традиција овде има двоструко значење: са једне стране, она је супротстављена комунизму, јер тежи да обезбеди континуитет националне традиције која би била у стању да одговори на претњу класног идентитета који је подрива. Са друге стране, она је супротстављена Мегалополису који појединца претвара у честицу биомасе, тако што му одузима вољу. А рат је за Црњанског, пре свега, хронотоп воље.²⁴

²³ Милош Црњански, „Мирослав Крлежа као пацифист”, *Есеји II*, Задужбина Милош Црњанског, Editions l’age d’homme, Београд – Лозана 1999, 401–402.

²⁴ Злонамерно читање Црњансковог текста „Оклеветани рат” усмерило би се на прејудиицирани антихуманистички патос слављења рата. Међутим, Црњансков став према рату не може се подвести под слављење убијања. Пре се ту ради о разумевању рата као радикалног израза воље за трајањем. Не ради се ту само о познатој вези између интензитета живота и близине смрти. У питању је управо постојање воље која разликује грађанина од малограђанина односно честице биомасе којом влада апатија карактеристична за онога ко више ништа не држи у својим рукама, и од кога ништа не зависи. Зато је Мегалополис за

Овакво разумевање метафоре војника и војничког чини разумљивим појаву два војника у позном стваралаштву Црњанског: то су Павле Исакович и кнез Рјепнин. У оба случаја, међутим, Црњански не престаје да показује осетљивост за модерна времена која онемогућавају конституисање колектива на војничким традицијама. Стога је Павле Исакович истовремено и јуначки носилац идеје колектива али и карикатура којом се модерна времена подсмевају његовој жељи за колективом. Тако и Павлова Русија мора постати налик Аустрији, а индивидуална слобода коју је тај појам носио у *Сеобама*, растапа се у модерним временима које доминирају у *Другој књизи Сеоба*.

Кнез Рјепнин, опет, својим анимозитетом према Наполеону и својом наклоношћу према његовим маршалима, конституише разлику између војничког хабитуса и модерних времена у којима се тај хабитус неповратно растапа. Наполеон припада Лондону, а Лондон припада Наполеону, и та чињеница показује колико су нетачна имаголошка читања *Романа о Лондону* која супротстављају Рјепнина као Словена и Лондон као синегдоху Енглеске тј. англосаксонског духа. Наиме, да је то кључна опозиција у последњем Црњанском роману, тада би сам Црњански могао остати јунак романа. Појава Рјепнина казује нам, међутим, да линија раздвајања није овде повучена између народа, већ између назнаке колективности предмодерних времена која дозива војнички хабитус и биомасе чија се сенка појављује на хоризонту Мегалополиса.

У оба случаја, војничка колективност коју је Црњански открио још у песми *Сербиа*, 1925. године, приликом посете Крфу и запуштеним српским војничким гробљима, раствара се у тами модерности. Модерност није више та која омогућује стварање појединца који самостално расуђује и тако учествује у јавном животу заједнице. Уместо тога, модерност уз помоћ нивелатора као што су новац и секс, растемељује појединце одметнуте од колектива и трансформише их у честице биомасе, које се ни по чему међусобно не разликују: управо зато се Павле Исакович сусреће са ликовима двојницима Гарсули/Вишњевски које раздвајају стотине километара на његовом путовању из Аустрије у Русију, путовању које није путовање, јер нестанак који прети Исаковичу на

Црњанског оно што дехуманизује човека одузимајући човеку „и оно последње, у животу човека, што је светло у човеку. Вољу” (М. Црњански, *Роман о Лондону*, 381). Притом није овде згорег поменути ни једну духовиту а заправо врло дубоку опаску једног француског филозофа који је на једном месту вишијевски, дакле квислиншки дух, одредио као дух који се више плаши рата, него пораза. То је истовремено и најбоља дефиниција малограђанског духа, ако малограђани имају дух, уопште.

почетку пута, дочекује јунака на његовом крају. Управо услед те исте нивелације, кнез Рјепнин се сусреће са низом „ђаволових адвоката”,²⁵ дакле, низом обезличених копија које таквом својом природом изненађују читаоца навиклог на синтагму „модерна индивидуалност”. Дакле, на супротној страни од војнички устројеног колектива не стоји никаква модерна индивидуалност, већ обезличена биомаса. Туробни имагинарни светови *Друже књиже Сеоба* и *Романа о Лондону* као да читаоцу поручују да тај прелаз из војничке колективности у модерну биомасу не може ничим да буде спречен.

У Црњанскомом опусу налази се, међутим, један текст који омогућује да се мисли један другачији колектив који би могао бити алтернатива свођења човека на честицу биомасе. Тај текст је *Ламениј над Београдом*.

VII

Поема *Ламениј над Београдом* је једна од најзагонетнијих песама у српској књижевности. Тај утисак се појачава сваким новим читањем ове песме после које она постаје све мање и мање јасна. Она увек изненађује читаоца зато што изгледа, на први поглед, као да јој је свака херметичност страна. Наиме, веома лако је открити начело по којима је структурирана ова песма, па тако изгледа је довољно само пратити релацију која се успоставља између песничког субјекта у коме препознајемо самог Црњанског и Београда, па да ова песма разоткрије свој смисао. Али то је само омама пред очима херменеутичара.

Релација између песничког субјекта и Београда јесте наравно темељна релација у структури *Ламенија над Београдом* што значи да се око ова два пола групишу метафоре и песничке слике које чине песму. Шта дели песнички субјект и Београд? Напомена на крају песме која говори о томе да је песма спевана у Енглеској, казује да између субјекта и Београда постоји просторна дистанца. Већ овде, међутим, треба упозорити на моменат инвенције који у овој фази анализе песме још увек не може бити осмишљен до краја: то је Црњансково избегавање да Београд претвори у хронотоп у коме ће се сјединити временска и просторна идила, односно стара добра времена и простор носталгије. Напротив!

Драма песничког субјекта јесте у томе што му је такав идилични хронотоп недоступан: сва прошлост, цео један интензиван живот, трансформише се у сећању песничког субјекта у нешто

²⁵ Види: Мило Ломпар, *Црњански и Мефистиофел*, Нолит, Београд 2007².

безвредно, гротескно и ништавно. Управо тај низ метаморфоза представља лајтмотивски елеменат строфа посвећених песничком субјекту. На крају тих метаморфоза појављују се слике ништавила, лешева, недокучиве прошлости, гроба и мрака.

Насупрот прошлости која влада стиховима песничког субјекта који говоре о њему самоме, у стиховима о Београду доминира садашњост и будућност. Песнички субјект непрекидно пројектује Београд у будућности, док садашњост приказује као нешто непролазно, непромењиво. Па ипак, богатство слика и метафора којима је описан Београд, чини да се и овде могу запазити низови фигуративних метаморфоза. Правац тих метаморфоза је другачији него у строфама посвећених песничком субјекту. Београд расте, шири се, он дише, креће се, сјаји: све то још више појачава дистанцу у односу на инфералне метаморфозе песничког субјекта. Док се у сећању песничког субјекта све претвара у ништа, у будућности се Београд претвара у све: у ратника, у мајку, можда чак и у Бога.²⁶

Шта је дакле *Ламенџ над Београдом*? Најпре, сам појам ламента је више загонетка него одгонетка ове песме. Песма јесте ламент, будући да песнички субјект тужи над својом прошлосћу. Међутим, зашто он тужи? Он не тужи због скоре смрти, већ зато што је постао свестан да оно за шта је мислио да јесте његов живот, заправо није његов живот. Неконтролисаност метаморфоза сећања које изненађују песнички субјект и наводе га на ламентирање, сугеришу истину модерних времена, али и истину егзистенције честице биомасе: живот субјекта није његов живот, његова сећања нису његова сећања, све што је изгледало лепо, претвара се у нешто ружно и застрашујуће, претвара се у ништа. То је истина човека који је претворен у честицу биомасе: пустити некога да умре, значи узети му, пре смрти и после смрти, све што још може да се искористи, а да притом сама смрт није ништа, никакав догађај, никакав чин преласка из живота у сећање, јер честица биомасе нема никога ко би је се сећао.

Тај ламентирајући тон, међутим, испресецан је нечим што песничког субјекта чека у будућности, а то је спасење. На који начин је Београд то спасење? Пре свега зато што се сугерише веза између Београда и песничког субјекта. Београд је ту, дакле,

²⁶ На то указује синтагма „Име Твоје” из деветог стиха последње строфе песме. Разуме се, контекст упућује да је то име Београда, али сама синтагма не случајно, дозива у свест читаоца текст молитве Богу. Види: Милош Црњански, „Ламент над Београдом”, *Лирика*, Задужбина Милоша Црњанског, Editions l'age d'homme, Београдски издавачки завод, Српска књижевна задруга, Београд 1993, 155.

метафора за колектив унутар кога је смрт човека догађај који наставља да живи у присном сећању. Београд је, дакле, она инстанца која човека чини човеком, јер смрт у његовом наручју није коначна смрт: нешто остаје изван домаћаја смрти, а то је сам Београд који чува симболичко сећање на оне мртве. То и јесте једна од кључних разлика између биомасе и колектива: у колективу има места и за мртве, док у биомаси инстанца мртвих не постоји.

Тако долазимо до најважнијег питања ове песме: ако је Београд метафора колектива, како је онда тај колектив могућ у модерним временима? Сада постаје могуће мислити Црњанскову поетичку инвенцију којом се Београд одваја од идиличног хронотопа. Песник је желео да сугерише да се колектив у модерним временима неће више моћи утемељити на војничкој прошлости, већ на заједничкој будућности. Тиме је песник Београд претворио у дуални град: са једне стране он остаје Престоница која подразумева неку везу између песничког субјекта и града у прошлости; то није тек пуко становање у Београду, већ припадништво традицији коју овај град, као Престоница, репрезентује. Међутим, то остаје прећутано у песми. Тако се још више наглашава други пол Београда – његова блискост са Мегалополисом који се утемељује управо као заједница оних који верују у заједничку будућност. Дакле, Престоница односно колектив може да преживи модерна времена само ако буде имао снаге да себе пројектује у будућност, уместо да непрекидно инсистира на свом утемељењу у прошлости. У најкраћем, прошлост се чува освајањем будућности, а не затварањем од ње.

Дуални карактер Београда из Црњансковог *Ламенѿа над Београдом* оцртава се на још један начин. Било би бесмислено, на име, упоређивати Црњансков Београд са реалним Београдом у време када је *Ламенѿ* настао или са Београдом сада. Београд из *Ламенѿа* је један концепт, једна идеја, једна индивидуална креација, која снагом своје поетске моћи жели да се наметне колективу као слика будућности, као мимезис идеалности. Црњанскова песма је тако симболички трансфер једне индивидуалне креације у срце колектива, који ту креацију преузима и уграђује у себе, омогућујући јој да траје након што је њен творац престао да буде жив. Тако Црњанскова песма понавља саму себе: она нам показује како појединац може да остане појединац, а да притом не буде супротстављен колективу. Напротив, само колектив може да га сачува као истакнутог појединца у колективном сећању. Без тог колективног сећања стихови Црњанскове лабудове песме били би леш, гроб, прошлост, ништа...

То и јесте један од могућих одговора на питање из наслова овог текста. Црњански нам је потребан зато што у његовом опусу, (модерна) Књижевност подвлачи немогућност заснивања једног типа колективитета који би био заснован само на прошлости, али зато истовремено нуди други тип: то је колективитет заснован на вери у заједничку будућност, вери која још чува вољу да се та будућност твори, а не да се тек преживљава. Даље, у Црњанском опусу се осмишљава однос појединца и колектива на један начин који подрива неолибералну догму о појединцу који свој карактер појединца гради насупрот колектива коме припада. Црњансково осмишљавање везе између појединца и колектива који сам осмишљава и који потом дели са другима, обликујући тај колектив, свакако пружа могућност за један хуманији, човечнији живот, од оног који нам обећава биовласт и биополитика.