

Slobodan Vladušić

Crnjanski, Megalopolis

Za Tanju

„Suočen s konkurencijom drugih naroda, generacijama će opstati jedino narod koji je u stanju da u pogonu održi proces samoinspiracije. (...) obeshrabreni narodi utapaju se u snažnije kulture, ili se rasipaju na lutajuće bande i poneku zaostalu grupu bez potomaka.“

Peter Sloterdijk

UVOD

Kontekst

Prvo lice množine u kom se pišu naučne studije simbolizuje naučnu zajednicu koja intelektualni *novum* ne samo legitimizuje, već i omogućava. „Omogućiti znanje“ znači omeđiti prostor intelektualne slobode u kome se *novum* može pojaviti. Ime te intelektualne slobode jeste „autonomija univerziteta“, dozvola da se slobodno misli izvan granica kojim je mišljenje, manje ili više eksplicitno, sputano u javnom prostoru.

Univerzitet bi, dakle, trebalo da ostane mesto za nemoguće mišljenje i upravo bi ga postojanje te mogućnosti razlikovalo od školstva. Danas, međutim, prosvetni radnici zaposleni u osnovnim i srednjim školama vole da profesore na fakultetima nazivaju „prosvetarima“. Nesumnjivo da u tom činu poistovećivanja visokog sa osnovnim/srednjim školstvom ima malo i neznanja, ali pred tim neznanjem treba biti oprezan, jer ono prikriva jedno nesvesno znanje: znanje da nešto više nije nužno znati. Neznanje da univerzitet, pre svega, proizvodi znanje, a da ga tek onda prenosi, znači da čin prenosa znanja postaje, prećutno, osnovni prerogativ univerziteta; ako je tako, onda su profesori zbilja kolege nastavnicima i učiteljima.

Konsekvenca takve promenjene uloge univerziteta jasna je: ona podriva intelektualne slobode i autonomiju univerziteta, jer tamo gde se znanje, pre svega, prenosi, tamo nema mogućnosti za nužni minimum centriranja subjekta koje mišljenje donosi sa sobom, ponajviše onda kada se misli nemoguće. Ukidanje autonomije univerziteta tako onemogućava i proizvodnju jedne slike sveta koja, kada se radi o humanističkim disciplinama, sa jedne strane ima svoj civilizacijski, a sa druge nacionalni aspekt, odnosno nacionalnu subjektivnost koja se uspostavlja tamo gde jedna nacionalna zajednica ima moć da izgradi sliku svetu.¹ Humanističke discipline nemaju zadatak

1 Sintagmu slika sveta posudio sam od Hajdegera, iako se značenje te sintagme ne podudara u svim konsekvencama koje ovaj pojam proizvodi kod nemačkog filozofa. Jednu

samo da sklope tu sliku sveta, već i da ustanove pre nego što proizvedu široku intelektualnu bazu koja će tu sliku sveta uzimati u obzir, pre nego slepo u nju verovati – tako se stvara nacionalna elita, na razmeđi nacionalnog i univerzalnog. U praksi, mogućnost da se misli novo neće se ukinuti onim disciplinama koje proizvode znanje koje se u formi profita može prelitati na nominalno transnacionalne korporativne račune, jer *korporativna subjektivnost* nije dovedena u pitanje, ali se ukida onim disciplinama koje stvaraju znanje uz pomoć koga nacionalne zajednice mogu simbolički da trguju sa ostalim zajednicama i da tako opstanu. Te discipline su, pre svega, one koje obrađuju nacionalnu istoriju i književnost.²

Razume se, postoji spoljni pritisak da tako ne bude: ne govorim sada o sirovom, institucionalnom pritisku za koji su zaduženi ljudi malog formata i velikih titula, već o onom sofisticiranom koji želi da prekine vezu između slobode mišljenja i slobode oblikovanja elite koja slobodno misli i kojoj je do te slobode stalo. Jedno od takvih mesta jeste i Liotarovo *Postmoderno stanje* u kome, na temelju ideje o nestanku velikih priča, odnosno metanaracija, dolazi do delegitimizacije univerziteta od koga se traži „da obrazuju kompetencije, a ne više ideale: toliko lekara, toliko profesora ove ili one naučne grane, toliko inženjera, toliko administrativnih stručnjaka. Prenošnje znanja više nije namenjeno tome da obrazuje neku elitu sposobnu da predvodi naciju u njenoj emancipaciji, ono sistem snabdeva igračima sposobnim da primereno osiguraju ulogu pragmatičnih radnih mesta koja su potrebna institucijama“.³ Ne mogu se otići utisku da ovako koncipiran univerzitet neminovno upućuje na jedno *kafkijanizovano* društvo u kome su ljudi poistovećeni sa funkcijama (toliko lekara, toliko profesora itd...) dok polje moći – sud po Kafkinoj „terminologiji“ – ostaje izvan domašaja ne samo obrazovanja, ne samo ideala, već i onih nad kojima se vlada, jer kao što se vidi iz odlomka koji sam citirao, nema nikakve veze između ljudi-funkcija i elite.

stvar je, međutim, važno naglasiti, a to je veza između slike i subjekta koji se putem slike centrira: „Reč 'slika' sada znači: tvorevina predstavljачkog proizvođenja. U tom predstavljачkom proizvođenju čovek se bori za položaj u kojem on može da bude ono bivstvujuće koje celokupnom bivstvujućem daje meru i određuje pravac“ M. Hajdeger, *Šumski putevi*, prev. Božidar Zec, Plato, Beograd, 2000, 75.

- 2 Metaforu „trgovine“ kao odnosa između nacionalnih zajednica, na simboličkom planu, upotrebio sam u jednom sličnom kontekstu u tekstu „Šta je srpska književnost“ (vidi: Slobodan Vladušić, *Na promaji*, Agora, Zrenjanin, 2007, 36–44). Smisao te metafore jeste u tome da čin trgovine/razmene čini da obe strane u razmeni jedna drugu priznaju kao autonomne delatnike. To priznavanja je neophodno za postojanje nacionalne zajednice.
- 3 Ž. F. Liotar, *Postmoderno stanje*, prev. Frida Filipović, Bratstvo-jedinstvo, Svetovi, Novi Sad, 1998, 80.

To ne znači da elita ne postoji – jer neko uvek upravlja odnosom između različitih kompetencija – već znači da ona više ne treba da reprezentuje emancipovanog građanina, jer sistem nam obećava da će nas iz građana pretvoriti u „igrače“. Nekada treba obratiti pažnju na metaforiku: metafora igrača dolazi iz jedne druge metafore koja je možda ključna u Liotarovom objašnjenju postmodernog stanja, a to je „jezička igra“. Problem sa metaforom igrača jeste u tome što ona dozvoljava, kao nešto prirodno i uobičajeno, „zamenu igrača“, dok (metafora, ako baš hoćete) „građanina“ to ne dozvoljava: ona upućuje na neku *stacionarnost* koja se može pozvati na svoja prirodna prava, a koja su, opet, legitimizovana humanističkom tradicijom i svetskoistorijskim događajima (Francuska revolucija). Nasuprot tome, igrač je onaj koji ulazi u igru, i koji izlazi iz igre, pri čemu to ne zavisi od njega, niti on ima bilo kakve ingerencije nad tom odlukom.

Mislim da je to, iz ugla slobode mišljena i autonomije univerziteta, ključna stvar kod Liotara: kada se univerziteti od mesta za ustanovljavanje „građana“ preobrazu u pogone za proizvodnju „igrača“, lišeni bilo kakve svesti o slici sveta, onda ništa neće ni ostati od slobode mišljenja, dok će famozni „demokratski izbori“ postati farsa: kako, naime, drugačije nego kao farsu zamisliti scenu u kojoj ljudi svedeni na svoje funkcije, odlučuju o nečemu što te funkcije treba da regulišu, odnosno što ih prevazilazi. Baš zato što je to nemoguće, demokratski izbori se pretvaraju u izbore „igrača“ (u oba značenja te reči) umesto da budu izbori „pravila igre“. Ta pravila igre mogla bi se svesti na „ontologiju profita“ (Badju): sve što donosi profit može da postoji, sve što ne donosi – mora da nestane.

Liotarovo obećanje postmodernog stanja dolazi nam iz 1979. godine. Od tada pa do danas mnogo toga se promenilo: trenutno prisustvujemo, po mnogima, najvećoj ekonomskoj krizi nakon Drugog svetskog rata, i to nije samo ekonomska, već i društvena ali i geografska kriza: kada se Grčkoj nudi da proda svoja ostrva⁴ kako bi otplatila dug, onda je to više nije

4 „Grčka bi trebalo da razmisli o tome da proda neka svoja ostrva ne bi li smanjila dugovanja, predložila su dva nemačka poslanika iz redova koalicije kancelarke Angele Merkel – demohrišćanin Jozef Šlarman i Frank Šefler, stručnjak za finansijsku politiku iz redova Slobodnih demokrata.(...) 'Bankrot mora sve što ima da 'pretvori' u novac... Grčka poseduje zgrade, firme i nenastanjena ostrva, što može biti mobilisano za rešenje dugova', rekao je političar iz Hrišćansko-demokratske unije (CDU) Jozef Šlarman tabliodu *Bild*, prenosi Tanjug. Najprodavaniji dnevni list u Nemačkoj, u tekstu pod naslovom 'Prodajte ostrva, bankrotirani Grci – i Akropolj pride!' prenosi i izjavu Šeflera da 'kancelarka ne može da obeća Grčkoj nikakvu pomoć. 'Grčka vlada mora da preduzme radikalne mere u vezi s prodajom imovine – uključujući tu, na primer, i nenaseljena ostrva, preporučio je on.' <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/svet/glas-javnosti-05-03-2010/grci-prodajte-ostrva-platite-dug>.

ekonomska kriza, to je nastavak rata drugim sredstvima. A ratna su vremena ona u kojima se pred nacije postavlja pitanje njihovog opstanka. Zato današnje čitanje Liotarovog odlomka podseća na jedan ratni plan koji, kao i svi ratni planovi, ne može biti shvaćen u svojoj ozbiljnosti, dok je sveden na tekstualno pomeranje oznaka po (društvenoj) mapi. Međutim, danas se taj plan ostvaruje i postajemo svesni njegovih posledica: jedino što danas ne znamo (avgust, 2011) da li je ovo kriza postmodernog stanja, ili je, pak, kriza neophodna da bi „postmoderno stanje“ metastaziralo, ma šta sintagma pod navodnicima zaista značila. Bilo kako bilo, kriza je trenutak za odluke: u knjizi *Značenje Sarkozija*, Alan Badju nudi, između ostalog, osam tačaka od kojih valja započeti borbu protiv onoga što Sarkozi znači, a po Badjuu, to je, u najkraćem, ontologija profita. Za analizu autonomije univerziteta posebno je važna je treća tačka, treći stav: „Nauka, koja je inherentno slobodna, apsolutno je superiornija od tehnologije, ne čak i onda kada je tehnologija profitabilna, nego posebno tada.“⁵ Razume se, iz ugla Liotara, taj stav bi bio potpuno zastareo, ali treba podsetiti da ovde nije pitanje o tome šta je šik, a šta je demode, pa čak to nije pitanje ni pukog kvaliteta života, već je u pitanju suštinsko pitanje opstanka jedne ideje koja ljudskom životu daje vrednost koja se ne može izraziti brojem. Ta ideja ne može prosto biti zastarela ili prevaziđena, jer i zastarelост i prevaziđenost sugerišu da ideje umiru u nekakvom prirodnom procesu, što bi bilo zaista špenglerovski, i zaista bi se tako moglo i misliti da se pred mišljenjem ne pojavljuje tamno mesto u kome prebivaju sasvim konkretni ljudi koji od odumiranja takvih ideja imaju sasvim konkretnu, izračunljivu korist, ili *benefit*, kako se to sada kaže. Zalazak humanističke svesti, dakle, nije isto što i zalazak sunca – prirodni fenomen na koji profitna stopa ne utiče. To, naravno, ne znači da se humanistička svest danas može sačuvati u obliku o kom je postojala u renesansnoj Firenci, kao ni da brojna razmišljanja o njenom prevazilaženju mogu biti prosto otpisana; radi se o tome da se taj misaoni napor upotrebi za regeneraciju njene forme: u suprotnom imaćemo regenerisanu formu konclogora, jedan regenerisani, postmoderni holokaust čije će nove žrtve, bez obzira na imena koje nose, u svakom slučaju biti ljudi.

Da bi se to sprečilo, neophodno je da postoji autonomija univerziteta, instanca koja neće zavisiti od ontologije profita. A da bi se ona urušila nije dovoljan samo spoljašnji pritisak; potrebno je da se nešto desi u i svesti samih profesora. Pre svega mirenje sa tim da oni više nisu naučnici, već

5 A. Badiou, *The meaning of Sarkozy*, Verso, London – New York, 2008, 46.

istraživači, ova promena upućuje na institucionalizuju i birokratizaciju mišljenja.⁶ Radost mišljenja, ili manje patetično, „sreća majušne slobode što leži u spoznavanju kao takvom“⁷ kojoj je autonomija univerziteta neophodna, prestaje da postoji tamo gde se, iz nedostatka hrabrosti ili intelektualnih sposobnosti, mišljene simbolički žrtvuje tzv. životu, odnosno dnevnom oportunističkom, koji intelektualca pretvara u plutajući potrošački subjekt. U većini knjiga koje dele savete za lakši/srećniji život put do te lakoće poistovećuje se sa ukidanjem mišljenja. Razlog za to treba tražiti u propasti projekta prosvetiteljstva, u obeshrabrenosti koja čoveka zahvata pred svetom koji je, navodno, sazdan od strane razuma, a iz koga čili humano i pravedno, dok mesta ima samo za matematičko. Reznigniran revolucinarnim pokušajima da taj projekt prenese u sferu stvarnog (Francuska revolucija), odnosno da ga popravi (Oktobarska revolucija), usput izgubivši geteovsku veru i u mogućnost lagane evolutivne promene, jer više kao da ne zna u kom pravcu bi ta promena trebalo da se odvija, prosečnom subjektu kao da ne preostaje ništa drugo do da lično mišljenje poistoveti sa obezličnim diskursom.⁸ Međutim, ovo autoodricanje od mišljenja i autocentriranja, najzad od vrednosti izbora i slobode izbora, uklanja iz vidnog polja *mesto* subjekta, mesto na kome se on nalazi, a samim tim i momenat prostornosti diskursa.

Naravno, pitanje koje se sada postavlja glasi: može li se uopšte misliti *izvan* nekog diskursa? Odgovor na to pitanje zavisi od tipa angažovanih metafora: dok se držimo vremenskih metafora, izgleda kao da to nije moguće; Fuko na jednom mestu tvrdi da „svet nije saučesnik našeg saznanja; ne postoji nikakvo preddiskurzivno providenje koje nam svet daje na raspolaganje u našu korist.“⁹ Međutim, na drugom mestu, prelazeći u prostornu metaforiku, Fuko će reći da je moguće da „neko u prostoru divlje spoljašnjosti govori istinu, ali neko je u istini samo pokoravanjem pravilu

6 Prve znake tog preobražaja uočava Hajdeger: „Naučnik nestaje. Njega zamenjuje istraživač, koji se nalazi u istraživačkim preduzećima. Upravo on, a ne njegova učenost daje 'ukus' njegovom radu. Istraživaču više nije potrebna kućna biblioteka. Osim toga, on stalno putuje. On o naučnim problemima raspravlja na simpozijumima, a do naučnih informacija dolazi na kongresima.“ M. Hajdeger, *Šumski putevi*, prev. Božidar Zec, Plato, Beograd, 2000, 68.

7 Teodor Adorno, *Minima Moralia*, prev. Aleksa Buha, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2002, 22.

8 Analizirajući Fukoovu upotrebu pojma diskurs, Sara Mils određuje tri osnovna značenja ovog pojma: 1) opšte područje svih iskaza, 2) grupu iskaza koja se može individualizovati, 3) pravilima uređenu delatnost koja se odnosi na izvestan broj iskaza. (Vidi: Sara Mils, „Diskurs“, Zlatna greda, God. 9, br. 87/88, jan/feb. 2009, 53–58.)

9 M. Fuko, *Poredak diskursa*, prev. Dejan Aničić, Karpos, Loznica, 2007, 40.

diskurzivne 'policije', koja treba da se reaktivira u svakom od pojedinačnih diskursa".¹⁰ Ova rečenica je zaključak priče o biologu Mendelu: „Ljudi su se često pitali kako botaničari ili biolozi XIX veka nisu uspeli da vide da je ono što je Mendel tvrdio bilo istina. To je bilo stoga“, nastavlja Fuko, „jer je Mendel govorio o objektima, primenjivao metode, i postavljao se na teoretski horizont koji je bio stran biologiji tog doba.“¹¹ Drugim rečima, mislio je izvan važećeg diskursa. Tek kada je biologija u svom diskursu učinila radikalne promene, razvijajući nov predmetni nivo, Mendel je postao deo istine (diskursa). Međutim, ova priča pokazuje i to da je Mendelovo znanje nastalo *pre* diskursa, *pre* promena koje su mogle da ga uključe u diskurs, i da je to znanje *dočekalo* diskurs.

Dakle, istina je moguća i izvan diskursa i pre diskursa, ali ona ne mora biti prihvaćena kao istina diskursa, jer istinu diskursa ustanovljava neka moć. Otuda se implicitno vidi da praksa isključivanja diskurs pretvara u jedan ograđeni prostor, koji u Fukoovoj filozofiji teži da zamaskira svoje granice putem jednog holističkog mišljenja na kome se bazira Fukoov pojam episteme.¹²

Subjekt (ovde je to lično ime: Mendel) tako može da se javi samo izvan diskursa. Mišljenje počinje iz „ne“, a ne iz „da“. Prvo što to mišljene vidi jeste upravo sama prostornost diskursa, to jest, razlikovanje između *unutra* i *napolje*, pri čemu pravila isključivanja ne mogu da budu opravdana nikakvom bezličnom epistemom, jer da ona kao takva postoji, subjekt ne bi bio ni moguć, pa ni potreba za isključivanjem. Potom na red dolazi i metaforika diskursa („divljina“ nasuprot diskursnoj „policiji“; Moden, „čudovište“ nepoznato diskursu

10 *Isto*, 27.

11 *Isto*, 26

12 U svom odličnom predgovoru/eseju o Fukoovoj knjizi *Reči i stvari*, Sreten Marić ovako vidi jednu od ključnih figura Fukoovog dela – epistemu: „U *Rečima i stvarima* Fuko ispituje funkcionisanje zapadnog duha od renesanse do danas, pokušavajući da shvati epohe naše kulture na taj način što će izneti na videlo 'nemišljenje' strukture pojmovne misli koja uobličava shvatanja i ponašanja, neku vrstu 'divlje misli' epohe, nesvesnih sistema koji podastiru sva znanja jedne kulturne periode. Taj 'prostor poretka', apriori istorije jednog doba, Fuko naziva grčkom reči *episteme*. Predmet ispitivanja episteme jeste ispitivanje zakona koji vladaju iskazima i besedama [diskursima] doba, bez pozivanja na bilo kakav 'subjekt' besede [diskursa]. Pojam takve 'besede [diskursa] uopšte' omogućuje da se odrede odnosi iskaza 'van svakog obaziranja na svest pisaca.'“ S. Marić, „Egzistencijalne osnove strukturalizma“, u Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971, 22. Slično tome Nikola Milošević, u tekstu „Pluralizam Mišela Fukoa“, epistemu vidi kao „apriornu pretpostavku svekolikog znanja jednog vremena“. N. Milošević, *Filozofija strukturalizma*, BIGZ, Beograd, 1980, 23.

biologije svog doba) koja subjektu više nego jasno saopštava da je ono spolja (= drugo) osuđeno ili na progonstvo ili na disciplinovanje, tako što je, sa jedne strane, satanizovano, proglašeno čudovištem i proterano u divljinu, a sa druge, paradoksalno, proglašeno unutrašnjim neprijateljem (diskursna „policija“, a ne „vojska“). To pounutrašnjenje onoga što je spolja nije slučajno, jer cela ta priča o diskursu koji podvlašćuje subjekt pisanja, o dubinskim strukturama (Fuko) ili jezičkoj strukturi (Derida) koja determiniše iskaz izvan volje (želje) iskustva subjekta iskazivanja, ceo taj holizam tipa „sve je jedno“, ne postoji da objavi istinu da je *zaista* „sve jedno“, već da bi legitimizovao da „jedno vlada svim“. Badju bi rekao da i pored svih priča o globalizaciji, ne postoji jedan svet,¹³ već svet bogatih i svet siromašnih, i nažalost, da bi svet bogatih postojao, mora postojati i svet siromašnih. Drugim rečima, egzistencija diskursa zavisi od egzistencije onog izvan njega, jer se nasuprot tome postavlja i konsoliduje, i zato je to *unutrašnji* problem diskursa: rešenje tog problema nije u tome da sve postane deo diskursa, jer onda diskursa, strogo uzevši, ne bi ni bilo, rešenje je da se ono spolja ostavi izvan diskursa, ali da se podvlasti. Diskurs je subjekt, a spoljašnjost je objekt na koji diskurs polaže pravo koje se *legitimizuje* naracijom o svojoj sveobuhvatnosti (učenje o epistemi, postulat: nema preddiskursnog znanja, nema ničega izvan teksta itd.).

Ovakva prostorna struktura diskursa ključna je za razumevanje početka ove priče: to je pitanje autonomije univerziteta, ili strogo uzevši, pitanje da li su univerziteti prostori širenja znanja ili njegovog stvaranja. Kada se jednom stekne uvid u prostornost diskursa, koja je maskirana naracijom o totalnosti episteme, pred čovekom koji piše postavlja se niz pitanja: kakva je prostorna organizacija izvesnog diskursa? u kojoj meri mu pripadam, ili mu ne pripadam u zavisnosti od tačke u prostoru koju zauzimam? kakav je odnos između prostora koji zauzimam i diskursa? kakvu je sudbinu diskurs namenio prostoru koji zauzimam?¹⁴ Treba, dakle, biti svestan prostornosti diskursa, a izgleda da je neminovno da svest o tome nastaje na granici diskursa: tamo

13 A. Badiou, *The meaning of Sarkozy*, 53–70.

14 Lična odluka istraživača da promeni mesto boravka, pa prema tome i odnos između mesta i diskursa, nije tema ove knjige. Taj fenomen bi u svojim boljim slučajevima zahtevao dodatnu razradu odnosa između diskursa i prostora: recimo, biti *prostorno* u diskursu, ali pri tom zadržati obavezu prema prostoru izvan diskursa, odakle se došlo. Ali da bi se ta obaveza osećala, potrebno je negde naći mesta za nju: možda u ličnosti subjekta. Postoje, naravno, i jednostavniji slučajevi. Najjednostavniji su oni na koje se odnosi Badjuovo razmišljanje o francuskim socijalistima koji su nakon izbornog poraza prebegli Sarkoziju i ušli u njegovu vladu. Badju ih je nazvao pacovima. Ne radi se tu o prostoj uvredi, već o uvidu koji počiva na metafori „pacova“ kao bića koje teži da se pre snađe u datoj situaciji, nego da nastoji da tu datost promeni.

gde se sve radosti jednog slobodnog života pretvaraju u surogate, sem jedne jedine: radosti slobode mišljenja, koje stremlji slobodi izbora.

Ta granica diskursa, prostor koji je podvlastio, ali koji mu ne pripada, jeste pozicija mog pisanja. Sudbina koja mi je namenjena: širenje istine diskursa kome ne pripadam. Konsekvenca: lišavanje slobode mišljenja i slobode izbora. Ova knjige ide obrnutim smerom: ako čovek već *nije* u diskursu, bez obzira na to što ga prihvata, hajde da vidimo kako izgleda svet izvan zavese od reči diskursa (uz slabašnu nadu da nas policija, akademska ili ona prava, neće progoniti).

Prostorna struktura diskursa (1. tačke u kojima se proizvodi istina diskursa, 2. tačke koje ga rasipaju po jednoj određenoj teritoriji, i 3. podvlašćene tačke koje mu ne pripadaju) upozorava nas na to da bismo se morali osloboditi iluzije o decentriranosti diskursa/sistema. To je ključna stvar i nije slučajno da tu iluziju promoviše bezbroj glasova. Navedimo dva kanonska: Deridinu ideju o decentriranoj strukturi i Fukoovo učenje o decentriranom subjektu.¹⁵ Istovremeno, nju podržavaju i simbolički gestovi. Jedan takav gest je deridijanski govor sa margine, ali uz prećutno poricanje činjenice da čin govora ne obuhvata samo ispunjeno pravo da se nešto kaže, već i akt novog centriranja jedne strukture, prema onome ko govori – dakle, kada se reč margine sluša, ona prestaje da bude reč sa margine. Drugi je Fukoova problematizacija fenomena početka, na početku njegovog pristupnog predavanja na Koleč de Fransu 1970 godine.¹⁶ To je simbolički gest odricanja od moći da se nešto započne, jer to – započinjane – i jeste centar moći. Zato akt počinjana treba zabašuriti, da bi se zabašurila moć da se nešto započne, moć

15 Po Fukou decentriranost subjekta nastaje „kada su istraživanja psihoanalize, psihoanalize i etnologije rasredištile subjekt u odnosu na zakone njegove želje, na oblike njegovog govora, na pravila njegovog delovanja, ili u odnosu na igre njegovih mitskih ili bajkovitih diskursa, kada je bilo jasno da čovek sam, upitan o onome što on jeste, nije mogao da položi račune o svojoj seksualnosti, i svome nesvesnom, o sistematskim oblicima svog jezika ili pravilnosti svojih fikcija (...)“ M. Fuko, *Arheologija znanja*, prev. Mladen Kozomora, Plato, Beograd, 1998, 18.

16 Fuko: „Voleo bih kada bih mogao krišom da se uvučem u govor koji moram danas da održim, kao i u one koje ću morati ovde možda godinama da držim. Umesto da uzmem reč, radije bih bio njome obuzet kako bih izmakao svakom početku. Voleo bih da za vreme svog govora razaznam jedan bezimni glas koji mi je odavno prethodio: bio bih zadovoljan kada bih se nadovezao na njegove reči, kada bih ih nastavio, kada bih se smestio, a da ne budem primećen, u pukotine tog govora, koji kao da mi daje znak, zaustavljajući se, stvarajući napetost. Stoga ne bi bilo nikakvog početka. Umesto da sam neko od koga diskurs počinje, bio bih u slučaju njegovog razvijanja samo majušna lakuna i možda tačka mogućeg kraja.“ M. Fuko, *Poredak diskursa*, prev. Dejan Aničić, Karpos, Loznica, 2007, 5.

da se započne jedan fukoovski diskurs, jedna fukoovska slika sveta bogata vrednostima i vrednovanjima, uprkos nominalnoj naučnosti i egzaktnosti. Tamo gde se Fukoove ideje konkretizuju, tamo se i problem početka truni i nestaje pred moći da se sa jednom praksom prekine, kada ona postane previše vidljiva, da bi se započelo sa drugom, nevidljivijom. To mesto je trenutak u kome Edvard Said za orijentalizam (diskursa kojim Okcident konstruiše sliku Orijenta) kaže da je on „na kraju krajeva, sistem citiranja delâ i autorâ“.¹⁷ Ne samo da se na ovaj način u diskursu vidi hijerarhija koja počiva na razlikovanju autora i dela koji govore i onih koji taj govor ponavljaju, već se time, na kraju krajeva, jedan imperijalni diskurs dokida u korist jednog drugog koji se *započinje*. Tačnije rečeno: stvara se iluzija decentriranosti, u smislu da postkolonijalne studije koje započinju Saidom (godine 1978, i to upravo *Orijentalizmom* iz koga citat i potiče) ne samo da prekidaju sa kolonijalnim, imperijalnim diskursom, u ime jednog drugog diskursa, već prekidaju i sa vidljivošću njegove centriranosti.

Kako ponovo vratiti u igru ideju centra, ili centarâ? Svakako ne pojmovnim instrumentarijumom diskursa, ali svakako ne ni pukim poricanjem same iluzije decentriranosti. Dakle, da bi se progovorilo o odnosu između prostora u kojima se diskurs proizvodi, prostora po kome cirkuliše i koji mu pripada, odnosno prostora u kome cirkuliše, ali mu ne pripada, treba pronaći jedan objekat koji ima sklonosti ka centriranju.

To je grad.

Kada grad postaje centar? Izgleda da se to dešava polovinom XIX veka, kada u razvijenim zemljama Zapada opozicija između grada i prirode postaje anahrona, dok se opozicija između urbanog i ruralnog lagano tanji: grad, tačnije prestonica, polako postaje povlašćeni prostor u kome se oblikuje slika sveta, koja potom cirkuliše po jednom širem prostoru, nacionalnoj državi. To je vreme u kome književnost tematizuje privlačnu moć grada, kroz motiv došljaka u prestonicu koji su „prinudeni da brzo uče pravila urbane igre i, čineći to, sebe odvajaju iz vlastite prošlosti, tradicije i socijalne grupe“.¹⁸ Ideja dolaska iz provincije u veliki grad nosi sa sobom prinudu usvajanja slike sveta koju grad oblikuje. Grad je, dakle, mesto u kome se oblikuju pravila igre. Uspeti u gradu znači uspjeti uopšte, što dalje znači da urbana pravila igre postaju univerzalna. U XIX veku preobražaj subjekta koji postaje deo grada vodi ka odricanju od rodoslova, odnosno od nemoći porekla i prihva-

17 E. Said, *Orijentalizam*, prev. Drinka Gojković, XX vek, Beograd, 2000, 38.

18 A. Smart, *Victor Hugo and the myth of Paris*, Modern Contemporary France, 2000, 8(3), 317.

tanje volje za glavnu životnu uzdanicu. To će trajati sve dok grad ne postane prevelik za junaka, dok grad ne postane junak, a subjekt samo objekt, pod vlašću Šopenhauerove volje, a onda i Frojdovog nesvesnog, tj. nečeg što je izvan njegove kontrole.

Nije slučajno što početkom XX veka, kod Špenglera, nailazimo na termin *svetskog grada* kao svetskog centra: za sada treba samo napomenuti da svetski grad, po prostiranju slike sveta koja se u njemu proizvodi, prevazilazi nacionalnu prestonicu, na isti način na koji metropola ne označava prestonicu jedne države, već centar imperijalne države u čiji sastav ulazi mreža kolonija. Istovremeno, to je trenutak u kome motiv došljaka nije više dominantan u tzv. velikim evropskim književnostima; možda je to zato što došljaci, dolazeći u veliki grad, već znaju pravila igre; to nam već govori da je proces urbanizacije nacionalnih država Zapada završen.

Međutim, krajem XX veka i početkom XXI veka, prisustvujemo jednoj terminološkoj zbrci koja podseća na tender: kako nazvati nekadašnji svetski grad, nekadašnju metropolu, nekadašnju prestonicu? Saska Sasin, o kojoj će biti reči kasnije, predlaže termin *globalni grad* kao tačku u mreži transnacionalnih velegrada; Đorđo Agamben se vraća na pojam *metropole*, ali u izmenjenom značenju od onog koje je imala u doba kolonijalizma – sugerise se da nova urbana organizacija prostora nema svoj centar;¹⁹ Edvard Sodža opet sugerise naziv *eksopolis* (exopolis) sa sličnom poentom.²⁰ Ovim spisak imena nije iscrpljen, ali je osnovna ideja jasna: velegrad je izgubio svoj centar, pa treba istaći tu decentriranost velegrada. Međutim, ono što se previđa jeste da takvi *iznutra* decentrirani velegradi mogu biti istovremeno i centri proizvodnje diskursa, odnosno jedne slike sveta, a potom i to da mreža velegrada nije lišena hijerarhije: u nekima od njih se proizvodi znanje, u nekima se to znanje prenosi.

Da bih izmirio vidljivo i nevidljivo predlažem da se velegrad odredi kao Megalopolis:²¹ ovim pojmom ću pokušati da ukažem na dva aspekta velegrada:

19 „Vraćajući se na metropolu, moja je ideja ta da se mi ne suočavamo s procesom razvoja i rasta starog grada već institucijom nove paradigme čiji karakter mora biti analiziran. Nesumnjivo je jedna od njenih glavnih odlika ta da postoji pomak od modela polisa osnovanog u centru, to jest, na javnom trgu ili agori, ka novoj metropolskoj specijalizaciji koja je zasigurno uložena u proces depolitizacije, što rezultira stranom zonom u kojoj je nemoguće odlučiti šta je privatno, a šta javno.“ Đ. Agamben, „Metropola“, Zlatna greda, januar-februar, 2010, 12.

20 „Exopolis“, *Encyclopedia of urban studies*, ed. Ray Hutchison, Sage Publications, 2010, 261–262.

21 U radu koji sledi, upotrebljavaće se izrazi kao što su Megalopolis, Prestonica i metropola. Prva dva pojma su napisana velikim slovom zato što su kao dva tipa grada postavljeni

(1) prvi je činjenica da se u izvesnim velegradima oblikuje jedna slika sveta koja se potom raspršuje po površini koja se nalazi pod njegovim uticajem; taj aspekt upućuje na prirodu Špenglerovog svetskog grada, odnosno na njegovo zapažanje iz *Propasti zapada* (prvi tom 1918. god., drugi tom 1922. god.), da se može „ići gde se hoće, svuda se nailazi, na Berlin, London, Njujork“.²² Ovakvom *centriranju* velegrada doprinosi još jedna činjenica koju urbani sociolozi i filozofi previđaju, a to je revitalizacija motiva došljaka: to je sada došljak koji iz zemalja „trećeg sveta“ dolazi u nekadašnju metropolu. Tema spada u domen postkolonijalne književnosti, koja se opet širi kao jedna od vladajućih poetičkih i metodoloških paradigmi iz Megalopolisa ka provinciji.

[**EKSKURS:** Ne treba biti naivan pa pomisliti da je ta akademska *reklama* svetskih gradova ono što uzrokuje tu novu „veliku seobu“²³ ne samo iz bivših kolonija, već, isto tako, iz nekada suverenih ili relativno suverenih država: uzrok te seobe su, pre svega, užasi kojima je izložena ta nova provincija, dobro opskrbljena jedino korumpiranim izabranicima/kompradorima stranih multinacionalnih kompanija, a lišena svega ostalog. Dakle, hotimično izbegavanje da se u teorijskoj misli na početku XXI veka velegradu prida bilo kakav oblik (spoljašnje) centralne pozicije, uzrokuje da se ovaj momenat ugradi u moj pojam Megalopolisa (koji tako dobija ulogu korekcije ostalih predloženih pojmova) bez obzira na dokumentovanu decentralizaciju samog urbanog prostora. To poricanje centralnosti velegrada, jasno, nije slučajno i nije stvar nedovoljne inteligencije istraživača, već pravila jednog diskursa koji za sada neću imenovati.]

Sa druge strane, 2) termin Megalopolisa sadrži i svoj *decentrirani* aspekt: on ukazuje na to da su velegradi danas oblikuju nadnacionalnu mrežu gradova, ali opet treba primetiti da ta mreža nije ni horizontalna, niti, strogo uzevši, jedinstvena – ona je prostorna, kao što i diskurs ima svoju prostornost. Moglo bi se reći da postoji više mreža, koje su u dodiru, ali da njihova homogenost, njihova gustina, nije ravnomerna: granice njihove homogenosti jesu granice civilizacija u smislu koji toj reči daje Samjuel Hantington: „Civilizacije su najveće 'mi' unutar koga se, kulturno, osećamo kod kuće, za razliku

jedan naspram drugog. Treći pojam, metropola, napisan je malim slovom, jer on označava neutralni pojam glavnog grada neke zamlje. Opet, u slučaju da se Metropola piše velikim slovom, onda to veliko slovo označava centar imperije u odnosi na svoje kolonije.

22 O. Špengler, *Propast zapada*, (3) poglavlje „Gradovi i narodi“, prev. Vladimir Vujić, Književne novine, Beograd, 1990, 122.

23 H. M. Encesberger, *Velika seoba*, prev. Drinka Gojković, KOV, Vršac, 1995.

od svih drugih 'njih' tamo negde.²⁴ Dakle, Megalopolis ima i značenje mreže velegrada čije su veze čvršće kada se radi o velegradima unutar jedne civilizacije, odnosno labavije u slučaju kada pripadaju različitim civilizacijama.

Pre nego što ocrtam moguće pravce analize Megalopolisa, biće nužno oblikovati jednu malu istoriju tumačenja grada, pre svega zato da bi se pokazala sva relativnost današnje upotrebe termina *urbano* kao sinonima za dobro, vredno, superiorno. Takva upotreba ovog atributa rezultat je dominacije jednog diskursa čiji ću smisao i konture ocrtati kasnije. Za sada je važno da otvorimo naš um, da i sâm upotrebim/parodiram jedan *urbani moto*, kako bismo videli da razumevanje grada podrazumeva jednu sliku sveta koja nije nepromenljiva i ne mora biti univerzalna.

Grad od Biblije do Špenglera i Zimela

Biblijska tematizacija grada raspeta je između dva nesvodiva pola, koja se pojavljuju u „Otkrovenju Jovanovom“: to su grad zveri – Vavilon i božanski grad – Novi Jerusalima. Grad je tako pojmljen i kao emanacija zla, i kao emanacija dobra, čime se dobro ilustruje dvosmislenost grada koji ne može biti određen jednoznačno. Pa ipak, trajanje te dvosmislenosti neće biti večno. Istorija ideja beleži različita tumačenja grada koja će naglašavati pojedine aspekte grada na račun drugih. Danteova *Božanstvena komedija* već ilustruje drugačije viđenje grada. Dvosmislenost prema urbanom, koja se otkriva u „Otkrovenju Jovanovom“, ovde je ustupila mesto Danteovom antiurbanom diskursu koji u gradu vidi pre svega model za pakao.²⁵ Sa renesansom dolazi do novog pomeranja, pa se u *Utopiji* Tomasa Mora (1516) ili Kampanelinom *Gradu Sunca* (1623) projektuje ideja idealnog grada, koji je istovremeno prostor mogućnosti ostvarenja ideala, ali i skrovište pred haosom koji se pruža izvan zidina grada.²⁶

Renesansa je nagrizla Danteovu srednjovekovnu sliku sveta, dok ju je filozofija prosvetćenosti prevladala. Otuda se u XVIII veku javljaju sasvim drugačija razumevanje urbanosti. U njima se jasno raspoznaje prosvetiteljski optimizam koji sada zapljuskuje i zidine nekadašnjih srednjovekovnih gradova. U spisima Voltera i Adama Smita, istoričar Karl Šorski, uz sve razlike,

24 S. Hantington, *Sukob civilizacija*, prev. Branimir Gligorić, Cid – Romanov, Podgorica, Banja Luka, 2000², 46

25 L. Feidler, „Mythicizing the city“, *Literature & the Urban Experience*, ed. Michael C. Jaye and Ann Chalmers Watts, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1981, 115.

26 P. Preston, P. S. Hausli, „Pisati grad“, *Odgovor*, br. 2, 2009, 104–109.

zapaža jedinstveni moment, karakterističan za čitanje grada u XVIII veku: grad je tu shvaćen kao pokretač procesa civilizovanja, kao prostor vrline. Dva momenta su važna za buduće tumačenje grada: najpre, već kod Smita se pojavljuje svest o preduzimljivom građaninu kao obesekorenjenom nomadu u mnogo manjoj meri vezanom za grad nego što je to bilo plemstvo za zemlju.²⁷ Sa druge strane, Volter će grad videti pre svega kao „srećnu simbiozu bogatih i siromašnih“ kojom „grad stimuliše napredak u razumu i ukusu.“²⁸ Slično se dešava i u književnosti. Analizirajući Defoovu *Godinu kuge*, Ričard Lehan zapaža da je Defoovo čitanje grada bazirano na prosvetiteljskom optimizmu koje je verovalo u harmoniju empirizma, nauke, tehnologije, novca, nacionalizma i božje volje.²⁹ Do sličnog zaključka dolazi i Maks Bird, analizirajući sliku Londona engleskih autora, kao što su Poup, Swift i Džonson: „Njihov san, nasleđen iz klasičnog sveta, jeste uređena zajednica sakupljenja u formu prelepog grada, poput Rima ili Atine (...).“³⁰

Ideja grada kao harmonične zajednice nestala je zajedno sa transformacijom trgovačkog grada u industrijski grad početkom XIX veka. Već je Vilijem Blejk, u pesmi „London“ iz 1794. godine, doneo jednu sasvim drugačiju, manje optimističku sliku grada, anticipirajući tako romantičarski otpor prema urbanom, koji će eksplodirati u Šelijevoj pesmi „Piter Bel, Treći“ iz 1819. godine, u kojoj je London direktno upoređen sa paklom. Slično je, mada suptilnije, Igoovo viđenje Pariza koje se umnogome bazira na posmatranju grada kroz rešetku religioznih tropa.³¹

Već ovlašna analiza slike Londona kod Šelija ukazuje na dva važna momenta koja dominiraju slikom britanske prestonice u XIX veku: to su prenaseljenost i dim. To je doba rađanja „ugljenog grada“, kako industrijski grad XIX veka naziva Luis Mamford, preuzimajući termin iz Dikensovog romana *Teška vremena*. Kroz Mamfordov opis velegrada XIX veka jasno se može prepoznati urbani pejzaž koji je engleske romantičare terao izvan granica ne samo Londona, već i Engleske. Takođe, Mamfordov opis već na planu metaforike stvara uspeo kontrast između slike ugljenog grada i grada vrline i svetlosti tipične za XVIII vek: „Noć se razastirala nad gradom uglja: njena osnovna boja bila je crna. Crni oblaci dima kuljali su iz fabričkih dimnjaka

27 C. E. Schorske, “The idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler“, u *The Historian and the city* M. I. T. press, Harvard University Press, 1963, 99.

28 *Isto*, 97.

29 R. Lehan, *The city in the Literature*, University of California Press, Bearkely, Los Angeles, London, 1998, 35.

30 M. Byrd, *London Transformed*, New Haven and London, Yale University Press, 1978, 3–4.

31 R. Lehan, *The city in the Literature*, 56.

i željezničkih stanica i često prodirali direktno u grad, gušeći organizam, sipajući čađ i pepeo svuda.³²

Osnovni stubovi ovog industrijskog grada uglja bili su rudnik, fabrika i železnica. Ironično je da je nakon XVIII veka, veka razuma, grad XIX veka, skoro do pred sam kraj veka, bio gotovo potpuno lišen urbanističke svesti, što se posebno ocrtavalo u zanemarivanju komunalnih službi. Ako one i nastaju, njihova je prvobitna funkcija da opslužuju fabriku koja postaje „jezgro novog urbanog organizma“.³³ Tako fiksirana fabrika postaje simbol mehanizacije i automatizacije društva koja izaziva gnev romantičara.

Sa velikim prilivom radne snage u industrijske gradove, na istorijsku scenu stupaju velegradi u modernom značenju te reči. Diskurs o gradu tako postaje diskurs o velegradu, a filozofska čitanja *ideje* grada u XVIII veku sada zamenjuje začetak sociološkog tumačenja velegrada, koje je opet utemeljeno na nimalo prijatnim velegradskim konkretnostima. Evo kako to vidi Fridrih Engels, „O stambenom pitanju“: „Kada vidimo kako se samo ovde, u Londonu svakog dana, uz ogromne troškove, sipa u more veća količina gnojiva nego što ga proizvodi cela kraljevina Saksonija, i kada vidimo kakva su džinovska postrojenja potrebna da bi se sprečilo da ovo gnojivo ne otruje ceo London – onda utopija o ukidanju suprotnosti između sela i grada dobiva neobično praktičnu osnovu. (...) Samo što ravnomernije raspodeljivanje stanovništva po celoj zemlji, samo što prisnija povezanost industrijske proizvodnje sa poljoprivrednom proizvodnjom, uz za to neophodno proširenje saobraćajnih sredstava, može (...) istrgnuti seosko stanovništvo iz njegove izolovanosti i zaglupljenosti.“³⁴

Engelsovo viđenje velegrada ne može se svesti na romantičarski otpor prema gradu. Ono izražava zabrinutost i kritički stav pred fenomenom velegrada i njegovim gigantizmom. Prevazilaženje opozicije selo–grad zamišljeno je, zapravo, kao transformacija sela i velegrada u grad, jer upravo tako može biti shvaćeno Engelsovo zalaganje za ravnomernije raspodeljivanje stanovništva. Grad se ovde razotkriva kao najpoželjniji oblik ljudske zajednice, nasuprot hipertrofiranoj veličini velegrada (uočenoj već tada!) ili izolovanosti sela. Sada se pokazuje kako tipična opozicija selo–grad nije dovoljna za tumačenje velegrada, odnosno metropola, jer velegradsko ne može više biti svedeno na gradsko.

32 L. Mamford, *Grad u istoriji*, prev. Vladimir Ivir, Book, Marso, Beograd, 2001, 500.

33 *Isto*, 486.

34 F. Engels, „Prevazilaženje suprotnosti selo–grad“, navedeno prema *Urbana sociologija*, priredili Sreten Vujović, Mina Petrović, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, 163.

Sociološka tumačenja velegrada započeta su radovima koji su, sasvim razumljivo, imali pred očima London, najveći evropski grad XIX veka. Ta istraživanja su uglavnom tematizovala tegoban život potlačenih klasa,³⁵ čime *impliciraju* ideju (vele)grada kao mesta poroka. Svoju *filozofsku* finalizaciju ovakvo razumevanje grada doživeće u Špenglerovoj knjizi *Propast Zapada*. U poglavlju „Gradovi i narodi“ Špengler nijansira razliku između grada i velegrada. Grad je bliži selu, nego velegradu. Razlika između sela/grada i velegrada je utemeljena pre svega u onome što Špengler naziva odvajanjem od tla, od prirode: „Ono što su pojedinoj kući dobri duhovi, to je svakome gradu zaštitno božanstvo ili svetac. I grad je jedno biljoliko biće. Od njega je, kao i od seljaštva, daleko sve što je nomadsko, što je čisto mikrokosmičko. (...) Tek civilizacija, sa svojim džinovskim gradovima, prezire ove korene duševnosti i otkida se od njih.“³⁶ Takva slika obesekorenjenog velegrada uvodi nas u razumevanje velegrada kao prostora u kome se ispoljava jedan sasvim drugačiji način života koji je pre pojave velegrada bio nezamisliv. Ako između sela i grada postoji neki kontinuitet, jer su i jedno i drugo bliski zemlji, pojava velegrada označava radikalni diskontinuitet sa dotadašnjom organizacijom života. Kod Špenglera, shodno njegovoj koncepciji istorije, velegrad će biti pojmljen kao kraj kulture (Zapada).³⁷

Preobražaj metropole u nekropolu logična je posledica diskontinuiteta koji određuje velegrad. Otuda romantičarska svest koja vlastiti identitet i nepromenljivost utemeljuje, osim u sferi veze sa beskrajnim i beskonačnim, u privatnom (mrtva draga) i kolektivnom kontinuitetu (nacionalna istorija); mora da u diskontinuitetu velegrada prepozna lice smrti koje se polako razotkriva, upravo zato što se život koji nije utemeljen u prošlosti više ne plaši smrti kao kraja trajanje nečega što nadilazi pojedinca. Ako je romantičarski subjekt osmišljao načine da se na simboličnom planu odbrani od smrti i dosegne večnost, u čoveku velegrada se želja za večnošću transformiše u pomirenost sa smrću. Ta pomirenost je moguća samo onda kada građanin velegrada sebe više ne vidi kao deo bilo kakvog kontinuiteta, već kao zasebnu, atomiziranu jedinku: „Poslednji čovek svetskih gradova *neće* više da živi; hoće kao pojedinac, ali ne kao tip, kao masa; u tom *celokupnom* biću gasi se strah od smrti. Ono što pravog seljaka ispunjava dubokim i neobjašnjivim strahom, pomisao na izumiranje porodice i imena – izgubilo je

35 Radi se o delima Fridriha Engelsa (*Stanje radničke klase u Engleskoj*) te Henrija Mejhjuja (*London radnika i London sirotinje*).

36 O. Špengler, *Propast zapada*, (3), prev. Vladimir Vujić, *Književne novine*, Beograd, 1990, 101.

37 *Isto*, 112.

svoj smisao.³⁸ Špenglerovo tumačenje fenomena velegrada je apokaliptično, ali to ne znači da je njegova tematizacija velegrada u potpunosti zaslepljena ovim tonom i njegovom filozofijom; neka Špenglerova zapažanja su i dalje validna i ona nalaze svoj odblesak u radovima autora koji nisu delili pesimizam nemačkog filozofa istorije. U kasnijim sociološkim istraživanjima velegrada više nije akcentovana dimenzija smrti tradicionalne kulture, već je manje ili više naglašena afirmacija života u velegradu.

U tom smislu kao naročito važan tekst za potonja razumevanja grada pokazuje se tekst Georga Zimela „Velegradi i duševni život“ iz 1903. godine. Iz Zimelovog teksta izdvojićemo samo nekoliko tačaka koje se tiču formiranja lika velegradskog čoveka, odnosno razumevanja velegrada kao specifičnog fenomena. Zimel naglašava kosmopolitski karakter velegrada, tvrdeći da je „za velegrad presudno to što se njegov unutarnji život u valovima prostire preko širokog nacionalnog i internacionalnog područja“.³⁹ Ovde je važno uočiti nov motiv: to je *delovanje* velegrada. Za mislioca XVIII veka grad je civilizovao gradsko stanovništvo, pa je tako još uvek postojala opozicija na prostor unutar grada i izvan grada. U slučaju velegrada ta opozicija splašnja, jer se njegova moć prostire daleko *izvan* njegovih „zidina“.

Jedna od ključnih tema u Zimelovom tekstu tako postaje fenomen *velegradskog čoveka*. Zimela ne zanima klasna pripadnost tog čoveka, kao što je to bio slučaj sa marksističkim čitanjima velegrada u XIX veku. Ovo pomeranje je od odlučujuće važnosti za zasnivanje tipa velegradskog čoveka kao *posebno stanja svesti*, kao individue specifičnih svetonazora, koji nije više određen pre svega nacionalnim, već velegradskim identitetom. Ključne osobine velegradskog čoveka, po Zimelu, postaju racionalnost i blaziranost, odnosno „nesposobnost reagiranja na nove podražaje s energijom koja bi im bila primjerena“,⁴⁰ potom negativni socijalni stav koji je oličan u rezervisanosti prema drugima, te neslućeni stepen slobode od kontrole zajednice, ranije potpuno nezamisliv.

Koncept Megalopolisa

Zaustavićemo se kod Zimelovog i Špenglerovog razumevanja velegrada, jer se na tragu njihovim uvida može otvoriti pitanje Megalopo-

38 Isto, 116.

39 G. Siemmel „Velegradovi i duhovni život“, *Kontrapunkti kulture*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 2001, 146.

40 G. Siemmel „Velegradovi i duhovni život“, 141.

lisa. Još jednom: šta je Megalopolis? Razume se, nije u pitanju samo *veliki grad*, kako bi glasio doslovni prevod ove grčke reči, već je u pitanju prostor koji zasniva *jedan poseban tip identiteta* koji ne može biti poistovećen sa nacionalnim identitetom, kao i jedan poseban tip *urbane svesti* koji određuje odnos između ljudi i prema ljudima, odnos prema prostoru izvan njega, prema drugom koje nije definisano kroz nacionalnu, već kroz prostornu razliku: u ovom poslednjem se razotkriva momenat *centralnosti* koji Megalopolis poseduje i koji ne sme da se previdi. Ta urbana svest je istovremeno i oznaka jednog (negativnog) odnosa prema tradicionalnom sklopu humanističkih vrednosti čije je žiža, kao što će se to videti, nekada bio grad. Dakle, već sada treba reći da se Megalopolis ne sme poistovećivati sa gradom. Naprotiv, izgleda da je Megalopolis znak čiljenja, nestanka gradske svesti.

Megalopolis, dalje, upućuje i na jednu posebnu sliku sveta koju karakteriše mreža velegrada, nasuprot globu izdeljenom nacionalnim granicama. Nesumnjivo je da ideja Megalopolisa ulazi u opseg rasprave o globalizaciji, pa tako ne čudi što hiperglobalisti u mreži velegrada vide budućnost sveta. Jedan od njih je japanski biznismen Ome Keniči koji tvrdi da će nacionalne države vrlo brzo biti potpuno zamenjene sa nekoliko stotina gradova-država.⁴¹ Aktuelni diskurs globalizacije tako u svojoj srži sadrži uvid u proces velegradizacije, odnosno *urbanizacije* sveta.⁴² Uzrok ovog procesa neće biti samo stalni porast gradskog stanovništva u odnosu na seosko, već i očekivani preobražaj nacionalnih država u gradove-države, čija umreženost ostvaruje pretpostavke za stvaranje jednog jedinog svetskog grada.⁴³ Pitanje je koliko je to realno, kao što je pitanje, i to kakva bi bila pravila igre u tom kosmopolisu. Međutim, sve ove ideje predstavljaju zatamnjenje uvida o centriranosti mreže velegrada: ideja jednog grada implicira neutralnost tačke koju subjekt zauzima u prostoru, a to je iluzija: u postmodernim Megalopolisima, više nego u modernim velegradima, na delu je prostorna izdeljenost urbanog

41 V. Vuletić, *Globalizacija*, Gradska biblioteka Zrenjanin, 2006, 174.

42 Mamford ovaj proces svetske urbanizacije vidi kao period u kome „urbano stanovništvo neće da bude samo brojnije od seoskog stanovništva, nego kad će i sama površina koju zauzimaju ili svojataju gradske društvene zajednice postati veća od površine za obrađivanje“. Luis Mamford, *Grad u istoriji*, 558.

43 Pol Virilio u tom smislu primećuje: „Danas se, sa novom politikom mondijalizacije razmene, grad vraća u prvi plan. Kao viši istorijski oblik čovečanstva, metropola koncentriše vitalnost nacija Zemljine kugle. Ali taj LOKALNI GRAD je danas samo jedna ČETVRT, okrug među okruzima nevidljivog SVETSKOG METAGRADA čiji je centar svuda, a kružnica nigde (Paskal)“, Pol Virilio, *Informatička bomba*, prev. Nenad Krstić, Svetovi, Novi Sad, 2000, 16.

prostora, i to je ono što se zove implozija velegrada, gubitak centra koji bi objedinjavao sve građane jednog grada.⁴⁴

Diskurs koji podržava ovu urbanizaciju sveta, promovisući ideju planete kao mreže gradova/jednog grada, nazvaću **urbani diskurs**. Njegov najvidljiviji, ali istovremeno i najbanalniji, instrument jeste atribut „urbano“ koji danas u srpskom jeziku ima gotovo magijsku snagu. On odavno nema deskriptivnu funkciju i ne tiče se nečega što prosto ima veze sa gradom, niti može biti poistovećen sa značenjima poput „kulturnog“ ili „rafiniranog“. On je kao pozitivan pol suprotstavljen atributima ruralnog i, što je posebno indikativno, nacionalnog, koje tako biva označeno kao nešto negativno. Urbani diskurs tako čitave nacije osuđuje na propast, jer utiče na stigmatizovanje nacionalnih identiteta, dok istovremeno učestvuje u konstruisanju hiperkoletiva kao što je to, recimo, koncept „mnoštva“⁴⁵. On oblikuje jednu sliku sveta putem mreže termina, binarnih opozicija, pojmova, fraza i floskula, koji se besumučno ponavljaju u procesu proizvodnje „znanja“ o urbanom. Urbani diskurs je fluidan, što znači da je prisutan u naoko različitim teorijskim konceptima ili praksama: elemente urbanog diskursa pronaći ćemo u imagologiji i studijama nacionalizma, u studijama kulture, postkolonijalnoj kritici, novom istorizmu. To je ono što otežava tematizovanje urbanog diskursa: ne postoji diskurs unutar koga bi se to moglo učiniti, i to ne samo zbog pritiska koji nagrizava akademsku slobodu mišljenja, već i zbog nedostatka jezika, termina, pojmova kojima bi se opisao koncept Megalopolisa i njegovi domašaji. Svi termini kojima bi se takav eventualni posturbani diskurs mogao poslužiti već su unutar samog urbanog diskursa kompromitovani ili su na putu da to postanu. Sa druge strane, konstituiše se čitav niz termina ili tzv. uvida koji su ili eufemizmi, kojima moć pacifikuje i svoj govor i one kojima se obraća, ili iskazi koji nemaju gotovo nikakve veze sa realnošću. Stoga je veoma važno tematizovati one tekstove koji anticipiraju koncept Megalopolisa, uočavajući njegove simptome i znakove, takoreći u trenucima njihovog nastanka, dakle pre nego što se konstituisao urbani diskurs koji će preko njih spustiti zavesu od reči.

Eto, zato sam se zaustavio kod Zimela i Špenglera: prvi uočava poseban tip velegradskog čoveka, pokazujući tako da prostor oblikuje svest onoga ko ga naseljava.⁴⁶ Drugi konstituiše pojam svetskog grada kao nadnacionalnog

44 Na primeru Los Anđelesa, taj proces je opisan u odličnoj knjizi Majka Dejvisa. Vidi: M. Davis, *City of Quartz*, Verso, London, New York, 1990.

45 M. Hard, A. Negri. *Imperija*, IGAM, Beograd, 2005.

46 Ovo zapažanje će kasnije ponoviti i američki sociolog Robert Ezra Park, rodonačelnik tzv. čikaške škole, na koga je Zimel snažno uticao. Parkova definicija grada je neskriveno

centra, ustanovljava odnos između svetskog grada i provincije, otkriva još neke crte karakteristične osobine stanovnika svetskog grada, pre svih, gašenje straha od smrti, kao svojevrsno ukidanje obaveze koju prošlost isporučuje sadašnjosti. Kod obojice na scenu stupa Megalopolis, kao grad koji, makar teorijski, više nije potčinjen državi i građanin čiji mentalni habitus nije više potpuno identičan sklopu nacionalnih posebnosti.

Zimel piše svoj tekst o velegradu 1903. godine, Špengler prvi tom *Propasti Zapada* štampa 1918. godine. Negde u to vreme pojavice se i čitav niz romana u kojima se grad tematizuje na jedan sasvim nov način. U *Petrogradu* Andreja Belog (1917), odnosno u Deblinovom romanu *Berlin Aleksanderplac* (1929), grad više nije, kao kod Balzaka, na primer, pozadina po kojoj se kreću junaci obdareni voljom, već preuzima na sebe ulogu junaka. On nadilazi junaka, jer junak više nije u stanju da sagleda grad kao nešto poznato, nešto što se može osvojiti i savladati. Jedna od bitnih crta Megalopolisa jeste, kao što ćemo videti, proterivanje građana iz polja moći.

Na planu poetike, to proterivanje se odvija kroz laganu interiorizaciju grada u svesti junaka.⁴⁷ U meri većoj nego ikada ranije, konture velegrada postaju obrisi prelomljenji kroz subjektivnost junaka koji grad percepira. Grad u modernoj književnosti postaje niz znakova koji ukazuje na nešto drugo; oko njih se sada stvaraju krugovi asocijacija. Junak se povlači u sebe, izoluje se: on više nije suprotstavljen drugim junacima, kao kod Balzaka, već masi. Konsekvenca: umesto „objektivnog“ grada sada se pojavljuje subjektivna želja za jednim spiritualnim gradom, koji bi mogao biti nazvan i dom, a koji se pruža iza vidljivog grada. Ričard Lehan ovu nostalgiju zapaža već od Bodlera.⁴⁸

Na poetičkom planu takođe dolazi do promene: slika grada postaje subjektivizovana. Do polovine XIX veka grad je viđen kao *slika* niza fiksiranih statičnih objekata,⁴⁹ dok sa modernom književnošću takva slika ustupa mesto dinamičnoj „slici“ grada sazdanoj na tehnici kolaža i simultanosti. To

zimelovska: „Grad je nešto više od mešavine ljudi i kolektivnih oprema – ulica, zgrada, električnog osvetljenja, tramvaja, telefona (...) Grad je, takođe, nešto više od običnog skupa ustanova i administrativnih tela (...) Grad je pre stanje duha, zbir običaja i tradicija, utvrđenih stavova i osećanja (...)“. R. E. Park, „Grad – predlozi za istraživanje ljudskog ponašanja u gradskoj sredini“, *Urbana sociologija*, priredili Sreten Vujović, Mina Petrović, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, 78.

47 B. Pike, *The Image of the City in Modern Literature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981, 71.

48 R. Lehan, *The city in the Literature*, 75.

49 B. Pike, *The Image of the City in Modern Literature*, 17.

utiče i na promenu perspektive iz koje se posmatra grada: pogled odgore, koji predstavlja poziciju kontemplacije, te pogled od dole, iz koje se grad demonizuje, ustupaju mesto poziciji koja grad percipira iz ravni ulice. Sklop ulica tako proizvodi utisak lavirinta,⁵⁰ nečeg nepoznatog, pretećeg, opasnog.

Poetičke promene koje preobražavaju grad od pozadine u realističkom romanu, do junaka u modernom romanu nisu se dogodile odjednom. Isto tako ni znaci u tkivu grada koji upućuju na koncept Megalopolisa nisu ga odmah i ustanovili. Recimo, Zimel, rođeni Berlinac, koji još 1903. piše o kosmopolitizmu velikih gradova, 1914. piše propagandne tekstove u kojima se zalaže za pobedu Nemačke u Velikom ratu.⁵¹ Nije tu u pitanju intelektualna nedoslednost, već pre znak da Megalopolis (transnacionalni grad, koji egzistira izvan nacionalnog tkiva) nastaje sporo i u prekidima. Čak i onda kada se neki putopisac suoči sa njegovim likom, pokušaće da ga prilagodi nacionalnom diskursu koji stišava utisak novine koju Megalopolis čini na putopisca.

Evo sada jednog teksta koji ilustruje napetost između Megalopolisa u značenju nadnacionalnog grada i prestonice, grada povezanog sa nacionalnim identitetom. Radi se o odlomku iz putopisa „Kroz holandska sela i gradove“ (1931), čiji je autor Predrag Milojević. Odlomak je, zapravo, komparacija Hag i Roterdam, dva grada u Holandiji koja su udaljena jedan od drugog svega 23 kilometra:

„Pa ipak, kakva ogromna razlika! Tih nekoliko minuta automobilske vožnje izvedu vas, ne iz Haga, nego, čini vam se, iz Holandije. Ovde u Roterdamu sve je drugačije. Varoš je drugačije pravljena i ljudi su svoj temperament izradili prema varoši. U Hagu vam sve izgleda holandsko; ovde sve belosvetsko. Roterdam je skoro kosmopolitski grad. Oseća se puls rada i dah gramzljivosti. Kroz njega prolazi devedeset od sto celokupne holandske spoljne trgovine. Tek ovde može da se oseti da je ovaj dobroćudan i bezbrižan narod bio nekada osvajački i da je i sada ostao ekspanzivan i sačuvao kolonije koje su prostorno sto pedeset puta veće od Holandije, dvadeset puta mnogobrojnije po stanovništvu i računaju se u najbogatije i najbolje uređene na svetu.“⁵²

Kakav čudan odlomak! Najpre, taj znak uzvika koji sugeriše da se videlo nešto neuobičajeno, čudno, nešto skoro neverovatno! Šta je to? Pa to je prizor grada, koji se nalazi u Holandiji, a izgleda kao da nije holandski: to je Roterdam. I kako upravo odsečna binarna opozicija proizvodi najveću

50 *Isto*, 36.

51 L. A. Kozer, „Georg Zimel, kratka biografija“ *Georg Zimel, 1858–2008*, priredio Dušan Marinković, Mediterran, VSA, Novi Sad, 2008, 19.

52 P. Milojević, *Iz prošlih dana*, Minerva, Subotica, 1955, 47.

emocionalnu temperaturu (što nije bilo nepoznato romantičarima), ne čudi što i Milojević hita da uspostavi tako jasnu, beskompromisnu, zaraćenu opoziciju između Haga i Roterdama: zato kaže „sve“, zato nema ostatka u Hagu i Roterdamu, zato su to tako monolitni gradovi: „U Hagu vam sve izgleda holandsko; ovde sve belosvetsko.“ Ili bi Milojević želeo da tako kaže: pa ipak, kao da se u poslednjem trenutku povukao: izgleda da u Hagu nije sve holandsko. Izgleda da u Roterdamu nije sve belosvetsko. Glagol „izgledati“ (slabiji brat glagola „biti“) pojavljuje se tu da spase ono što se spasti može, posle reči „sve“. A spasti nešto ovde znači omogućiti prostor za neko posredovanje između ova dva zaraćena člana opozicije.

Kao da tokom čitavog ovog odlomka nešto uznemirava Milojevića: prvo pojava nečega što možemo nazvati svetskim identitetom, a što upućuje donekle na *trag* Megalopolisa. Drugo, pitanje odnosa između tog „belosvetskog“ Roterdama i holandske prestonice Haga. U ovom drugom slučaju to je pitanje političkog subjektiviteta, pitanje pripadanja. Hag pripada Holandiji, Hag reprezentuje Holandiju. Roterdam pripada Holandiji, ali ne reprezentuje Holandiju, on reprezentuje svetskost. Da li možda pripada onda svetu, što drugim rečima znači: da li je svet neki politički subjektivitet? Nije. Istovremeno, Roterdam nije ni grad-država. Dakle, iako ne reprezentuje Holandiju, on ipak pripada Holandiji, pa ga prema tome treba ponovo lagano i neprimetno uključiti u politički subjektivitet pod imenom Holandija.⁵³

I kada je to negde domislio, Milojević se dao na posao. On piše: „Roterdam je skoro kosmopolitski grad.“ Ne piše da Roterdam izgleda kao kosmopolitski grad, niti da u celosti jeste, već da skoro pa jeste. Zašto „skoro“? Pa zato što to implicira da neki deo, samo rečenicu pre monolitnog Roterdama, ne reprezentuje svetskost, već može biti podvedena pod holandski nacionalni identitet. I onda se taj plan nastavlja do kraja odlomka... i kakva ogromna razlika u odnosu na početno čuđenje: sada Roterdam postaje reprezentant osvajačkog i ekspanzivnog dela kontrarnog holandskog identiteta, dok je holandski Hag tu da reprezentuje dobroćudnost i bezbrižnost, koja nekako ne ide ni uz kolonijalna osvajanja ni uz gramzivost.

No, bez obzira na Milojevićevu akrobatiku da *novum* koji ga je začudio (belosvetski identitet Roterdama) svede pod ono što ga ne čudi (holandski identitet), jasno je da je nakon pauze koju je izazvao Prvi svetski rat, u periodu

53 Što, razume se, nije tačno: pojava kosmopolitskog grada nije nacionalna karakteristika Holandije. U Milojevićevim putopisima iz Škotske obrazuje se slična opozicija između industrijskog Glazgova i tradicionalnog (nacionalnog) Edinburga.

između dva rata Megalopolis postao vidljiviji, tačnije rečeno, pojavila se mogućnost jednog pomaka od nacionalnog identiteta u korist nečega što se u nedostatku tačnijeg imena tada nazivalo (belo)svetski identitet. Dakle, to je vreme pojačane napetosti između svetskog i nacionalnog identiteta: koncept svetskog grada dovodi u pitanje nacionalnu karakterizaciju tako što prodire u žanr nefikcionalnog putopisa koji je do tada bio geto nacionalne karakterizacije. Tako dolazi do čeonog sudara između dva tipa karakterizacije – nacionalne i urbane – i upravo taj sudar jeste događaj koji unosi nemir u sliku sveta kao sistema nacionalnih država.

Tragovi te napetosti prisutni su u ključnim tekstovima imagologije, discipline komparatistike koja se razvila nakon Drugog svetskog rata da bi analizirala, a zapravo pacifikovala sliku *stranca* u književnim i neknjiževnim tekstovima. U tekstu „Retorika nacionalnog karaktera“, imagolog Jep Lersen primećuje nacionalne karakterizacije u dvadesetom veku – „ubilježile (...) dodatni okret: ironijsku uporabu“,⁵⁴ ali ne pokušava da utvrdi uzrok ove pojave. Pretpostavljam da je ta ironizacija nacionalne karakterizacije postala moguća tek onda kada se pojavila alternativna karakterizacija – u ovom slučaju urbana karakterizacija koja je vezana za pojavu svetskog grada, odnosno Megalopolisa.

Za imagologiju, disciplinu komparativne književnosti koja se bavi istraživanjima uslova nastanka slike stranca u književnim i neknjiževnim tekstovima, kontrasti u određivanju karaktera stranih zemalja predstavljaju opšte mesto retorike nacionalne karakterizacije. Milojevićevo ukrštanje dobroćudnosti i bezbrižnosti sa gramzivošću i kolonijalnom ekspanzijom u jedinstvenom holandskom „biću“ predstavlja stereotip koji može biti opisan formulom „nacija X je nacija kontrasta“.⁵⁵ Na prvi pogled, to ukazivanje na stereotipnu konstrukciju nacionalnog identiteta bila bi i završna tačka u njegovoj analizi, ukoliko bi se ona sprovedla iz jednog strogo imagološkog ugla. Međutim, tu postoji jedan problem. Imagologija drugo poistovećuje sa nacionalnim drugim. Ona nije dovoljno osposobljena da uoči, izdvoji i analizira pojavu urbanog identiteta, koji bih mogao označiti kao drugo od drugog, kao drugo koje ne može biti poistovećeno sa nacionalnim identitetom. Teoretski možda takva mogućnost i postoji u teorijskim spisima autoriteta imagologije, ali imagološka praksa ne pokazuje posebno interesovanje da se fokusira na napetost između urbanog i nacionalnog identiteta.

54 J. Leerssen, „Retorika nacionalnog karaktera“, u: *Kako vidimo strane zemlje, uvod u imagologiju*, Srednja Europa, Zagreb, 2009, 106.

55 *Isto*, 110.

Taj izostanak interesovanja nije slučajan. Imagologija nije projektovana da se bavi konstrukcijom urbanog identiteta, budući da ona sama pripada urbanom diskursu. Dakle, činjenica da ne postoji nekakva urbana imagologija jasno pokazuje ideološke granice ove discipline: ona je u stanju da razgradi sliku drugog jedino kao nacionalnog drugog, tako što je svodi na tehniku citiranja, na nizanje stereotipa, ali je potpuno slepa kada je u pitanju urbani identitet, urbano drugo. Ostavljajući ga po strani, imagologija ostavlja prazan prostor za nekritičke apologije urbanog identiteta odnosno urbanog subjekta, što je zadatak urbanog diskursa

Takva apologija se pojavljuje u nekoliko različitih diskursa u manje ili više suptilnom obliku. Interesantna je tako njena pojava u diskursu postkolonijalne kritike, gde se, na prvi pogled, uopšte ne očekuje. *Orijentalizam* Edvarda Saida, knjiga koja utemeljuje postkolonijalni diskurs, na prvi pogled nema nikakve veze sa Megalopolisom. Štaviše, u njoj se konstituiše razlika između metropole (prestonice kolonijalne sile) i kolonije. Kao što je poznato, Said će u *Orijentalizmu* kritikovati način na koji Okcident konstruiše sliku Orijenta; na taj način Zapad će omogućiti i opravdati vlastita kolonijalna osvajanja. Kada se pročitaju rečenice koje pripadaju apologetama imperijalizma, poput Artura Džejmsa Balfura⁵⁶ ili Žila Armana,⁵⁷ čovek stvarno mora da se, zajedno sa Saidom, zgrozi nad tim imperijalnim diskursom ukoliko još uvek veruje u humanizam.

Svoju kritiku orijentalističkog diskursa Said, međutim, ne piše u Kairu niti, recimo, u Delhiju, već u Njujorku. To je bitna razlika. Ona anticipira da se u Saidovom opusu moraju ukrstiti dve simboličke obaveze: jedna je ona

56 Artur Džejms Balfur o Egipćanima (Donji dom, 1910): „Da li je dobro za te velike nacije – a ja priznajem njihovu veličinu – da baš mi sprovodimo ovu apsolutnu vlast. Ja mislim da je dobro. Mislim da iskustvo pokazuje da su oni dobili daleko bolju vlast no što su je imali tokom čitave svetske istorije, vlast koja je, nesumnjivo, ne samo usluga za njih nego i za čitav civilizovani Zapad... Mi nismo u Egiptu samo radi Egipćana, iako smo tamo njih radi; tamo smo i zbog Evrope u celini“. Navedeno prema: E. Said, *Orijentalizam*, prev. Drinka Gojković, XX vek, Beograd, 2000, 48.

57 Žil Arman (1910): „Kao princip i kao polazna tačka mora se usvojiti činjenica o hijerarhiji rasa i civilizacija, mora se prihvatiti činjenica da mi pripadamo superiornoj rasi i civilizaciji, i mora se zapaziti da superiornost, iako pruža izvesna prava, za uzvrat nameće veoma stroge obaveze. Osnovno opravdanje za porobljavanje domorodačkog stanovništva ne leži samo u uverenju da smo superiorni u tehnološkom, ekonomskom i vojnom, već i u moralnom pogledu. Naše dostojanstvo počiva na ovom svojstvu i ono je u osnovi našeg prava da upravljamo ostatkom čovečanstva. Materijalna moć samo je sredstvo za ostvarenje tog cilja.“ Navedeno prema: E. Said, *Kultura i imperijalizam*, prev. Vesna Bogojević, Beogradski krug, Beograd, 2002, 62.

koju ima prema svom poreklu, prema Orijentu; ja mogu da zamislim kako jedan intelektualac neevropskog porekla, koji je obrazovan u duhu evropske humanistička tradicije, može da bude pun gneva dok čita Balfura i Armana. To nužno ostavlja trag u tekstu. Sa druge strane, međutim, nova domovina (Zapad) donosi novu simboličku obavezu, što navodi Saida na jednu vrstu intelektualnog prilagođavanja.

Prvi simptom tog prilagođavanja jeste odbacivanje nacionalnog identiteta i nacionalnih granica koje kod Saida kulminira oko 1984. godine.⁵⁸ Saidov odnos prema naciji je dvosmislen, jer ovo eksplicitno odbacivanje prati i implicitno prihvatanje koje se kod Saida pojavljuje u njegovim knjigama o Palestini. No, dobro, možda bi dvosmislenost trebalo shvatiti kao polemičku lukavost: Said je svojim eksplicitnim odbacivanjem nacije i svođenjem svakog oblika nacionalne samosvesti na moralno neprihvatljivu poziciju možda hteo da sebi obezbedi manevarski prostor za borbu za palestinsku stvar koja bi tako mogla da se brani iz jedne „nacionalne“, „univerzalne“ pozicije. Međutim, ta sitna lukavstva nisu tema ove priče. Tema je upravo niz eksplikacija koje završavaju iskazom koji izjednačava zapadni imperijalizam sa nacionalizmom „trećeg sveta“,⁵⁹ a koji zakonomerno postavlja skele za izgradnju takozvanog hibridnog identiteta.

Said u uvodu knjige *Kultura i imperijalizam* (1994) svoj identitet određuje kao hibridan: „I na kraju, hoću da kažem da je ovo knjiga jednog izgnanika [u originalu *exile-book*, S. V.]. Iz nekih objektivnih razloga, na koje nisam mogao da utičem, odrastao sam kao Arapin sa zapadnim obrazovanjem. Oduvak sam osećao da sam pripadnik oba sveta, a da pri tom nisam *potpuno* pripadao nijednom.“⁶⁰ Hibridnost je ovde, dakle, shvaćena kao intimna stvar, činjenica iz vlastite biografije: nezapadno poreklo i zapadno obrazovanje. Rezultat: pripadanje i jednom i drugom svetu, ali ni jednom ni drugom potpuno. Tako se oblikuje jedna *prividno* moralno superiorna pozicija, jer hibridni identitet navodno izdiže subjekt iznad politički zaoštrene opozicije između imperijalnog subjekta i njegovog podjednako krivog parnjaka, nacionaliste iz „trećeg sveta“. Ova navodna moralna superiornost još više je naglašena emigrantskom retorikom hibridnog subjekta. Napominjem, retorikom, a ne sudbinom, budući da nam Saidovi biografski podaci govore da on nije nikakav emigrant u smislu da je kao žrtva političke represije morao da napusti svoju zemlju, već pre individua koja

58 A. Ahmad, *In Theory*, Verso, London, 1992, 202.

59 E. Said, *Kultura i imperijalizam*, 29.

60 *Isto*, 33.

je raspolagala mogućnostima da imigrira u SAD. Ali emigrantska retorika se i pored te empirijske neadekvatnosti pojavljuje dosledno na stranicama *Kulture i imperijalizma* i čovek jednostavno ne može da prihvati zdravo za gotovo to Saidovo projektovanje sebe i ostalih postkolonijalnih intelektualaca u ulogu žrtvi, marginalizovane manjine, autsajdera, kako god, a da pri tome zna da je Said svoj radni vek provodio kao profesor na Univerzitetu Kolumbija, jednom od najelitnijih koledža u Americi i svetu. Jasna je taktička potreba da se svoja pozicija tako konstruiše, ali nesrazmer između empirijskih činjenica i onoga što o sebi i sebi sličnima Said piše – stvara utisak mučnine.

Ovde već vidimo da se biografska činjenica (nezapadno poreklo i zapadno obrazovanje) polako pretvara u šifru koja objedinjuje jednu grupu intelektualaca kojima je ona zajednička. Hibridni identitet tada doživljava teorijsko produbljivanje i on sam postaje tema postkolonijalne teorije. Identitet postkolonijalnog subjekta identifikuje se hibridnim identitetom, a hibridni identitet „emigracijom“. Ovo čvorište pojmova (postkolonijalni subjekti→hibridni identitet→emigracija) obavlja aura moralne superiornosti u odnosu na, pre svega, nacionalni identitet, koji se unutar postkolonijalne kritike jedino može percipirati kao nacionalistički, dakle, kao moralno inferioran.⁶¹ Tako postkolonijalna kritika polazi od destrukcije imperijalnog diskursa da bi stigla do etabliranja hibridnog identiteta i egzila kao norme koja će – to je njena utopija – preobraziti svet i, ukidajući različite nacionalne identitete, uvesti nas u sekularno hiljadugodišnje carstvo mira. Upravo u tom smeru, ali bez religijske metaforike, upućuje nas Saidovo promišljanje egzila: „Daleko je od toga da bude sudbina onih skoro zaboravljenih nesrećnika koji su bili prognani, egzil sada postaje nešto blisko normi, postaje iskustvo prelaska granica i mapiranja novih teritorija kao izazov klasičnim ekonomskim ograđenostima.“⁶²

61 Postkolonijalna kritika nastupa sa hiperglobalističkih pozicija: „Živimo u globalnom okruženju s velikim brojem ekoloških, ekonomskih, društvenih i političkih pritisaka što paraju njegovo tek maglovito shvaćeno, u osnovi nerastumaćeno i neshvaćeno tkivo. I svako ko poseduje makar nejasnu svest o ovoj celini, uznemiren je pred činjenicom da neumoljivo sebični, uski interesi – poput patriotizma, šovinizma, etničke, verske i rasne mržnje – mogu zaista dovesti do masovnog uništenja. Svet naprosto ne može dozvoliti da mu se to nekoliko puta dogodi.“ (*Isto*, 67). Dovoljno je da jedna država poželi da, recimo, svoje zalihe vode zadrži za svoje stanovnike, pa da to bude primer „uskih interesa“ koje može dovesti do masovnog uništenja. Dalji tok događaja je predvidiv – postkolonijalna kritika se tada izdiže na visinu od oko 10.000 metara.

62 E. Said, „Figures, Configurations, Transconfigurations“ u *New historical literary study* (ed. Jeffrey N. Cox, Larry J. Reynolds), Princeton university press, 1993, 328.

Egzil, emigracije, hibridni identitet, sve ono što je isprva pripadalo ličnoj biografiji, sada postaje „nešto blisko normi“,⁶³ dakle nečemu što treba da postane univerzalno, upravo zato što se vidi kao beleg moralne i intelektualne superiornosti.⁶⁴ Otuda i retorika prosvetiteljstva: iskustvo prelaska granica, mapiranje novih teritorija, kretanje, mobilnost, nasuprot klasičnim ekonomskim ograđenostima, ali i svim drugim ograđenostima koje sprečavaju naj-slobodnije moguće kretanje robe, ljudi i kapitala. Međutim, to kretanje nije nekakvo bezglavo kretanje radi kretanja, nije nekakav novi nomadizam koji nema kraja, već pre jedna jasno i precizno trasirana selidba. Kantova metafora prosvete kao izlaska iz maloletnosti ovde se premeće u Saidovu zloupotrebu pojma emigracije koji opravdava napuštanje „trećeg sveta“ i odlaska u Megalopolis, kao način da se... postane čovek?

Prvi prognanik u svetskoj književnosti, rimski pesnik Ovidije, bio je prognan iz Rima na obale Crnog mora. Sudeći po njegovoj poeziji, iskustvo prelaska granica (grada Rima) i mapiranje novih teritorija (obale Crnog mora) kao izazov klasičnoj ekonomskoj ograđenosti (luksuzu imperijalnog centra) nisu ga baš impresionirali. Slično bi se desilo verovatno i sa Saidom da je bio prinuđen da napusti Njujork i provede ostatak života u pustinji Gobi. Međutim, za razliku od prave emigracije, ova Saidova, orvelovsko-novogovorska emigracija ne opisuje (prisilan) odlazak iz prisne, intimne sredine u nedodiju, već upravo suprotno, odlazak iz nečega što činom dolaska u Megalopolis *postaje* nedodija ili još gore, moralno inferiorni prostor. Nasuprot tome, Megalopolis *postaje* prostor moralne superiornosti, zaštitničke dobrote. I usput, prostor u kome prebiva moć, ali o tome u postkolonijalnoj kritici nema reči.

Said Njujork vidi po mnogo čemu kao emigrantski grad.⁶⁵ Isprva, tu se vidi koliko je nategnuta ova emigrantska retorika: ako postoji neka nomadska zemlja, onda nomadi više nisu nomadi, ako postoji neki emigrantski grad, onda emigranti više nisu emigranti. Međutim, upravo ovo mesto je od odlu-

63 Arif Dirlik cilja upravo na taj aspekt postkolonijalne kritike i postkolonijalnog identiteta kao hibridnog identiteta: „Opis difuzne grupe intelektualaca njihovih briga i orijentacija, pretvorio se na kraju decenije u opis globalnog stanja i u tom smislu je zadobio nove dogme podjednako u kritici kulture i akademskim programima.“ A. Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westviewpress, Colorado, Oxford, 1997, 53.

64 Alijaz Ahmad do tog zaključka dolazi preko dvosmislenog odnosa prema naciji i nacionalizmu: „Rastuća dvosmislenost oko nacije i nacionalizma – kombinovana sa još više iznenađujućom promenom od odbacivanja celine 'Zapada' do isto tako celovite tvrdnje da *jedini* autentični rad može danas biti obavljen uz pretpostavke (a) porekla iz Trećeg sveta ali kombinovan sa b) pozicijom metropole, ono je što zaslužuje istraživanje“ A. Ahmad, *In Theory*, 201.

65 Said: „Štaviše, Njujork, grad u kome sam napisao ovu knjigu, i sam je po mnogo čemu izgnanički grad *par excellence*“. Edvard Said, *Kultura i imperijalizam*, 33.

čujuće važnosti za našu priču, jer pokazuje kako hibridni identitet užljebljuje u jedan tačno određeni prostor – u Megalopolis – i kako tu gradi čvorište pojmova, pridružujući se urbanom subjektu. Hibridni identitet, kao i nacionalni, postaje vezan za neko tlo, za neki tačno određeni prostor koji je suprotstavljen nekom drugom prostoru. Za postkolonijalnu kritiku taj novi prostor nije država, već Megalopolis. Tako postkolonijalna kritika u krajnjem slučaju deluje kao neoimperijalni diskurs koji imperijalne ratove opravdava moralnom superiornošću ne više države, metropole, već Megalopolisa tačnije rečeno, njegovog „kosmopolitizma“, njegove zaštitničke brige za „ljudska prava“.⁶⁶ Postkolonijalna kritika stoga postaje deo urbanog diskursa, jer konstruiše moralnu superiornost Megalopolisa putem navodno moralno superiornog hibridnog identiteta, prikrivajući jednu empirijsku činjenicu: pripadanje Megalopolisa jeste pripadanje nekom političkom subjektu. Živeti u Njujorku i videti sebe kao postkolonijalni subjekt, ne znači da je hibridni identitet podjednako udaljen i od Sadama i od Džordža Buša starijeg pa tako i moralno superioran: jedino što se tu vidi jeste njegovo licemerje: „Najzad ovaj 'ni-ni' stav pretpostavlja da smo mi smešteni iznad gužve, izvan prostora i vremena, mada mi živimo, radimo, plaćamo porez u agresorskim ili napadnutim zemljama (stav 'ni Buš ni Sadam' za Iračane ima sasvim drugi smisao: oni podnose oba režima).“⁶⁷ Nažalost, Said je tako svoj intelektualni opus pretvorio u ispovest u kojoj je *hepiend* obezbeđen činjenicom da se junak na kraju dokopa Megalopolisa. To su, na kraju krajeva, uočili i Saidovi kritičari, pitajući se za poreklo jednog obrta koji je prisutan u postkolonijalnim studijama: „Ono što je zanimljivo iz ugla autorskih intencija, u međuvremenu, jeste da završetak potpunog obrta od celovite optužbe Zapada tako beskompromisno izvedene u *Orijentalizmu*, do isto tako beskompromisne želje da se bude na Zapadu, koju ovi poslednji eseji izlažu.“⁶⁸ Stoga cela priča o hibridnom identitetu postaje nalik nakom reklamnom letku za famoznu zelenu kartu, samo što se dobitniku ne obećava o pristup sistemu moći (što bi bilo poštenije), već navodna moralna superiornost u odnosu na one koji ostanu u provinciji.⁶⁹

66 K. Duzinas, *Ljudska prava i imperija*, prev. Slobodan Divjak, *Službeni glasnik*, Albatros plus, Beograd, 2009.

67 Ž. Brikman, „Levica uspavana imperijalnim licemerjem“, *Le Monde diplomatique*, izdanje na srpskom jeziku, avgust 2006, god. 2, br. 10, 22.

68 A. Ahmad, *In Theory*, 211. Drugim rečima, ovde pratimo obrt od kritike imperijalnog diskursa do apologije urbanog diskursa.

69 Dok sam tokom devedesetih godina prošlog veka studirao književnost na novosadskom filozofskom fakultetu živio sam, uglavnom, u studentskom domu sa cimerom koji je studirao engleski jezik i književnost. Našu sobu je tada posećivao jedan njegov drugar

Prema tome, tolerancija koja je implicirana imenovanjem Njujorka (Megalopolisa) kao „emigrantskog grada“, zaštitnika „emigranata“, dovedena je u pitanje kada se hibridni identitet vidi kao deo binarne opozicije hibridni/homogeni identitet, u kojoj je ovaj drugi pol prokazan, odnosno kada Megalopolis toleranciju prema drugom pokaže samo kada je drugo posredovano hibridnošću: druge kulture su u Megalopolisu reprezentovane od strane figura hibridnog identiteta. Na taj način urbani diskurs glorifikuje hibridnost kao normu,⁷⁰ a pošto je mesto hibridnosti sam Megalopolis, na taj način urbani diskurs stigmatizuje drugog, koji se nalazi *izvan* Megalopolisa.

Ovde se nazire i zadatak urbanog diskursa: sudeći po istraživanjima Dejvida Rismana, u vezi sa promenom tipa karaktera od čoveka okrenutog ka sebi, do čoveka okrenutog ka drugima, krajem šezdesetih godina u Americi dolazi do promene kulturne matrice: psihologija oskudice biva zamenjena psihologijom obilja.⁷¹ To zapravo znači da se usmerenost na proizvodnju zamenjuje usmerenost na potrošnju. Ovu promenu istovremeno prati i početak opadanja stanovništva. Proces koji Risman opisuje začinje se u američkim velegradima, što je očekivano, jer je još Špengler utvrdio da su svetski gradovi zapravo nekropolisi, budući da u njima nestaje strah od gašenja loze, što jasno utiče na politiku nataliteta, odnosno opadanje stanovništva.⁷² Dakle, rezime bi glasio ovako: krajem šezdesetih godina američko društvo, kao najrazvijenije i najmoćnije društvo onoga što će Hantington nazvati civilizacijom Zapada, suočava se sa situacijom da u velegradima stanovništvo više nije spremno da svoje živote usmerava prema karijerama proizvođača dobara, već prema „karijerama“ potrošača: istovremeno,

sa elektrotehnike. Svoju nameru da napusti zemlju on nije pravdao finansijskim, već pravo moralnim razlozima. Govorio je da „ne može da ostane u zemlji koja je drugima nanela toliko zla“, što me je beskrajno zabavljalo, jer bi *doslovno* razumevanje njegovih razloga dovelo do toga da emigrira u Bangladeš, moralno superiornu zemlju, bar kada je u pitanju odnos prema drugom/drugima.

70 Dobar primer za to su stavovi Homi Baha koji svoju kritičku praksu vidi kao put kao otkrivanju tzv. Trećeg prostora čiji je zadatak da „otvori put konceptualizaciji jedne međunarodne kulture, zasnovane ne na egzotizmu multikulturalizma ili *raznovrsnosti* kultura već na upisivanju i artikulanju *hibridnosti* kulture“ H. Baba, *Smeštanje kulture*, prev. Rastko Jovanović, Beogradski krug, Beograd, 2004, 80,

71 Vidi: D. Risman, *Usamljena gomila*, prev. Olivera Stefanović, Mediterran publishing, Novi Sad, 2006.

72 Lišena špenglerovske apokaliptične retorike, ova misao će se ponavljati i kod urbanih sociologa. Primera radi, Luis Virt će dopadljivo primetiti da su velegradi „pre potrošači nego proizvođači ljudi“. L. Virt, „Urbanizam kao način života“, *Urbana sociologija*, 124.

mentalitet stanovnika velegrada takav je da velegradi više nisu sposobni za vlastitu biološku reprodukciju, pa stoga moraju da uvoze ljudske resurse, odnosno biomasa,⁷³ kako bi opstali. Rismanova istraživanja o menjanju tipa karaktera ukazuju da krajem šezdesetih u Americi počinje da preteže velegradski karakter (tip karaktera okrenut ka drugima) i ta činjenica obelodanjuje da je zaliha biomase iz (nacionalne) provincije na izmaku. Konsekvenca: baza biomase koju treba dopremiti u velegrade proširiće se sa nacionalne države na ceo svet. Urbani diskurs će, dakle, biti obrazovan kao teorijska podrška koja treba u sferi ideja da opravda taj dotok biomase, kao i da motiviše i navede darovite pojedince da napuste svoje zemlje i zapute se u Megalopolis.⁷⁴ U prvi mah, tokom trajanja hladnog rata, taj diskurs nije mogao da započne sa ofanzivnim dezintegrisanjem nacionalnih identiteta, budući da je nacionalni suverenitet i identitet bio brana protiv sovjetskog komunističkog internacionalizma. Međutim, negde polovinom osamdesetih (setimo se da je Said odnos prema nacionalnom identitetu promenio oko 1984!), sa predosećanjem pada, a posebno nakon samog čina pada Berlinskog zida, dolazi do ofanzive i u toj sferi, pa se urbani diskurs, kroz studije nacionalizma, postkolonijalnu kritiku, imagologiju, novi istorizam i studije kulture, usremljuje na ideju nacionalnog identiteta kao temelja suvereniteta. Istovremeno, ovaj destruktivni krak urbanog diskursa prati i konstruktivni krak koji, kroz diskurs globalizacije, konstruiše sliku sveta za koju možemo reći da je postnacionalna i postistorijska: u njoj planeta biva viđena kao arhipelag gradova,⁷⁵ pesnički rečeno, ili kao mreža globalnih gradova koja nadilazi nacionalne granice.

73 Već krajem sedamdesetih, nakon Fukoovih predavanja na Kolež de Frans, posebno onih posvećenih biopolitici o kojoj će biti reči kasnije, ljudske resurse je mogla da zameni kovanica biomasa. Vidi: M. Fuko, *Treba braniti društvo*, prev. Pavle Sekeruš, Svetovi, Novi Sad, 1998.

74 Važnost priliva biomase iz provincije u Megalopolis nije samo u njenom kvantitetu koji obezbeđuje dalju reprodukciju, već i kvalitetu pojedinaca. To postaje jasno u svetlu trenutno aktuelnih razmišljanja o budućnosti SAD kao svetske sile. U jednom od tekstova koji predviđa sumornu budućnost SAD, kao jedan od važnih argumenata navodi se odliv postdiplomaca koji su iz nekadašnje periferije (Kina, Brazil, Indija) došli u Ameriku, pri čemu je od posebne važnosti činjenica da su to studenti tehničkih fakulteta – stručnjaci koji bi u budućnosti trebalo da sačuvaju tehnološki primat Amerike. Koliki je značaj urbanog diskursa, govori činjenica da su, po autoru tog teksta, više od polovine postdiplomaca američkih tehničkih fakulteta stranci. A. V. Mekoj, „Koliko je još ostalo američkoj imperiji“ <http://www.standard.rs/vesti/41-svet/6305-alfred-v-mekoj-koliko-je-jo-ostalo-amerikoj-imperiji-.html>

75 M. Hénaff, „Of stones, Angles and Humans: Michel Serres and the Global City“, *SubStance*, 83, 1997, 59.

Koncept globalnog grada razvila je Saska Sassen,⁷⁶ pozivajući se na hipotezu da bogatstvo i ekonomski prosperitet ovih gradova više nemaju veze sa njihovim zaleđem, pa čak ni sa nacionalnim državama kojima pripadaju, već sa prekograničnim vezama koje ostvaruju sa drugim globalnim gradovima. [Problematično zapažanje: upadljivo je da zemlje koje su najveće dobitnice u dosadašnjem procesu globalizacije – Kina, Indija, Brazil – spajaju dva faktora: velika teritorija i velika populacija. Nesumnjivo je da status globalnog grada zavisi u velikoj meri od veličine zaleđa na koje taj grad ima odlučujući uticaj. To se u razmišljanjima Saske Sassen ne vidi.] U jednoj fusnoti Saska Sassen će pomenuti važan momenat za razumevanje globalnog grada, a to je njegovo razlikovanje od nekadašnjih imperijalnih prestonica: razume se, ovo razlikovanje je opravdano prekograničnim vezama koje ostvaruju globalni gradovi, a koje, po Sasaki Sassen, nisu u toj meri bile prisutne u nekadašnjim imperijalnim prestonicama. Iz ovog razlikovanja vidi se da koncept globalnog grada stvara sliku sveta u kojoj je globalnim gradovima poverena uloga tačaka u globalnoj mreži koja simbolizuje miroljubivu saradnju ravnopravnih subjekata. Ona je (implicitno) superiorna u odnosu kako na nacionalne podele, tako i na ranije koncepte velegrada. To je trag urbanog diskursa. Međutim, jasno je da je to odbacivanje u sadejstvu sa lingvističkim inženjeringom kome pribegava svaki diskurs, pa tako i urbani diskurs: odbacujući termine kao što je metropola ili svetski grad,⁷⁷ Saska Sassen odbacuje i očiglednu činjenicu da mreža velikih gradova ne mora nužno biti horizontalna (dakle, dehijerarhizovana) već i vertikalna, hijerarhizovana. To bi mogao da bude odnos između metropole i kolonije, ali i između globalnih gradova (jedan ili više njih) oko kojih se grupišu ostali veliki gradovi na osnovu civilizacijskih bliskosti. Dovoljno je porazmisliti o konceptu globalnih gradova u kontekstu Hantingtonove studije *Sukob civilizacija*, pa da se ideja mreže nadnacionalnih globalnih gradova rasprsnje pod pritiskom civilizacijskog identiteta. Najzad, šta ćemo sa onim područjima (državama) koji ne poseduju na svojoj teritoriji globalni grad?

76 S. Sassen, „The global city“, *Brown Journal of World Affairs*, Winter/Spring, 2005, volume XI, Issue 2.

77 Simptomatično je što Saska Sassen, na brzu ruku rekonstruišući poreklo i savremenu upotrebu termina „svetski grad“, pominje Getea kao njegovog rodonačelnika, ali potpuno zaboravlja na Špenglera. Jasno je i zbog čega: insistirajući na odnosu između svetskog grada i provincije, Špengler bi Sasaki Sassen implicitno postavio pitanje koja ona hotimično želi da prikrije: pacifikujući odnos između globalnih gradova, ona odnos između globalnog grada i provincije prečutno čini neutralnim. Tako želi da hotimično isključi momenat sile i moći da se sila upotrebi koji dovodi u pitanje njenu novojerusalimsku koncepciju globalnog grada.

Da li su oni na taj način izbrisani sa mape sveta, stavljeni van svih zakona, kao ničija zemlja koja se treba zaposesti, očistiti od lokalnih domorodaca, a zatim eksploatisati do poslednjeg resursa?

Da u takvoj slici sveta kojom dominiraju globalni gradovi možda nema mesta za bilo što drugo, izgleda da svedoči tekst Kevina Robinsona „Ka Londonu: grad izvan nacije“.⁷⁸ Iz njegovog teksta, što eksplicitno, što implicitno, izvire nekoliko metafora koje opisuju Megalopolis: govoreći o fluidnom identitetu građana Londona i potvrđujući tu temu motom svog teksta, rečenicom Patrika Klera („Pravi identitet Londona je u njegovom nepostojanju“), Robinson ne samo da podvlači oštru razliku između nacionalnog i velegradskog identiteta, već izdiže stanovnike Londona izvan anticipiranog sukoba nacionalnih zajednica, ali i klasnog sukoba, čime im, na tragu postkolonijalne kritike i koncepta globalnog grada, daje moralnu superiornost. Izuzimajući London iz nacionalnih i klasnih sukoba, Robinson implicitno London povezuje sa metaforom Novog Jerusalima, božanskog grada koji dolazi sa neba, da označi konačnu pobedu nad zlom. London postaje istovremeno i etički superioran u odnosu na spoljašnji prostor. Ali ne samo to, on postaje prostor večnog mira. London je, dakle, spas.

Još više je ta implicitna ideja pojačana jednom eksplicitnom metaforom koju Robinson koristi: London je „čamac za spasavanje“⁷⁹ (sekularizovana verzija Nojeve barke). Odavde, svako onaj ko nije stanovnik Londona, doslovno ili metaforički, može u najmanju ruku da se zabrine: njega/nje više nema, on/ona je potonula, nestao/nestala je sa površine mora, a to znači iz pogleda bližnjih. Kada su usta puna vode, ne može se više ni govoriti, ni disati. Dok su nam usta još uvek suva, zapitajmo se: kako izdržati, a ne poželeti do kraja istražiti taj trop koji Londonu pripisuje ulogu „čamca za spasavanje“, kako odoleti pozivu da se dekonstruiše ta konstruisana nevinost u odnosu na moć koja je kroz ovaj trop pripisana morskoj oluji koja potapa brodove, tačnije prirodi, anonimnoj sili, nečemu što ne može biti sprečeno, jer je *kao* izvan čovekove moći. A gde zapravo ta moć prebiva? Jedan od osnovnih zadataka urbanog diskursa jeste upravo u tome da, na tragu Fukoa, desubjektivizuje moć, pa tako retorika urbanog diskursa *onemoćava* Megalopolis: Njujork je grad emigranata, grad onih koji trpe moć, London „čamac za spasavanje“. Svako onaj ko je iskusio moć na sebi ne može a da ne zanemi pred ovom retorikom nemoći, koja Megalopolise izuzima iz sveta. To izuzimanje

78 K. Robins, „Ka Londonu: grad izvan nacije“, *Studije kulture*, preredila Jelena Đorđević, Službeni glasnik, Beograd, 2008.

79 *Isto*, 602.

je ono što je opasno, jer se u njemu može naslutiti jedan oblik politike koji će razraditi Fuko, a koji će, kao što ćemo videti, naslutiti još Crnjanski: to je biopolitika koja se obraća čoveku kao vrsti, a ne čoveku kao telu, oblik politike koji se usmerava na sam život tako što nekome daje život, a druge pušta da umru. U Robinsonovoj metafori „čamca za spasanje“ struji ta istina: Megalopolis je prostorna oznaka za one kojima će se dati život, ostali će biti pušteni da umru. Međutim, ko će to dati Megalopolisu? Gde je centar moći, ekonomske, političke, vojne na kraju krajeva, gde su miševi kojima se šara po monitoru, gde su tasteri koji se pritiskaju: pa upravo u Megalopolisu. A onda: da li će svi koji se nalaze u Megalopolisu biti spaseni? Urbani diskurs teži da ta pitanje prikrije.

Robinsonov tekst, mora se to priznati, nije naročito inteligentan ni kao naučni tekst ni kao pamflet. Naime, autorovo nastojanje da homogenizuje građane Londona oko jednog nestabilnog identiteta sklonog preobražajima ne odgovara ni pukoj empiriji – povremenim masovnim neredima u Londonu⁸⁰ – a ni uvidima drugih istraživača koji su tačno uvideli da je Megalopolis zapravo dualni grad,⁸¹ odnosno grad u kome su sve vidljivije granice između globalne elite koja ima benefite od procesa globalizacije i lokalnog stanovništva koje znatno manje, ili čak nimalo, ne participiraju u plodovima tog procesa. O tome kod Robinsona nema ni reči, a nije teško pogoditi ni zašto: njegov interes je da suprotstavi nacionalni i velegradski identitet, tako da afirmiše ovaj potonji. Razlika unutar velegradskog identiteta dovela bi u pitanje čvrstinu antiteze koja, ovako, uz izvesnu dozu slepila i intelektualne podlosti, deluje sasvim čvrsto: „Dok nacija vezuje pojmove stabilnosti i kontinuiteta, grad otvara važne mogućnosti za kulturne pomake i preobražaje.“⁸² Iz ovakvog zaključka se može izvesti jedan osobeni urbani sistem vrednosti koji afirmiše preobražaje i pomake nasuprot stabilnosti identiteta

80 Poslednji se dogodio u delu grada pod imenom Tottenham, odakle se proširio po još nekim britanskim gradovima. Vidi: „London unrest: Tottenham resident tells of safety fears“ <http://www.bbc.co.uk/news/uk-14434766>

81 Manuel Kastels nehomogenost Megalopolisa određuje uvidom u njegovu dualnu prirodu: „Buduću da informatičko društvo koncentriše bogatstvo i moć istovremeno polarizujući socijalne grupe prema njihovoj sposobnosti, osim ukoliko se političkom merama ne koriguju strukturne tendencije, svedoci smo, takođe, pojave socijalnog dualizma, koji na kraju može voditi formiranju dualnog grada.“ M. Kastels, „Evropski gradovi, informaciono društvo i globalna ekonomija“, *Urbana sociologija*, 188. Nešto od ovoga imao sam prilike i sam da vidim u Atini i u Barseloni. Tamo se „nesposobne“ socijalne grupe nalaze u centru grada i nemoguće ih je ne videti.

82 K. Robins, „Ka Londonu: grad izvan nacije“, *Studije kulture*, preredila Jelena Đorđević, Službeni glasnik, Beograd, 2008, 601.

i kontinuitetu. Ukoliko ovu urbanu aksiologiju kontekstualizujemo, videćemo kako studije kulture nastoje da uz pomoć lingvističkog inženjeringa prevrednuju moderna iskustva urbanosti: preteća masa, koja je zabrinjavala kako pesnike (Bodler) tako i naučnike (Gistav le Bon, Sigmund Frojd, Elijas Kaneti), postaje dobrodošlo „mnoštvo“ od koga pojedincu ne preti nikakva opasnost, jer je i on sam utopljen u nju (za utehu, uvek može da iz nje istupi, po Robinsonu). Dinamični preobražaji velegrada koju romantičari i modernisti pokušavaju da obuzdaju religioznim ili mitskim tropima, sada postaje osnovna *vrednost* urbane egzistencije subjekta: iz ugla urbanog diskursa.

Sve ono što se u horizontu moderne egzistencije činilo kao pretnja ili anomalija gradske egzistencije, urbani diskurs proglašava za vrednost. Obratno, individualizam kao vrednost za Megalopolis ne postoji. U tome je „didaktička“ uloga ovog diskursa: za razliku od prosvećenosti koja je svoj optimizam gradila na verovanju da problemi mogu biti rešeni uz upotrebu razuma, urbani diskurs probleme rešava tako što ih ukida kao probleme.

Kada osnovne vrednosti grada postaju „mnoštvo“ i provizorni „identitet“ koji se neprekidno nudi transformacijama i preobražajima, onda tu Robinson ne tvrdi ništa više od onoga što je znao i knez Rjepnin, junak *Romanu o Londonu* Crnjanskog. Razlika je jedino u predznaku, o afirmativnim vrednosnim sudovima koji postoje u Robinsonovom tekstu, u radu urbanog diskursa, kome ovaj tekst nedvosmisleno pripada, pa se čini kao da autor tog teksta više nije čovek već sam Megalopolis. Dakle, ono što bi trebalo da bude čitanje grada, odnosno *analiza* grada, postane sama urbanost, odnosno znak *sinteze* objekta i subjekta. Potrebno je, dakle, pronaći nekog drugog posrednika koji nas dovodi do Megalopolisa, ali takvog koji će zadržati poziciju naspramnosti u odnosu na njega.

Književnost i slika sveta

U eseju „Džejms Džojls i savremenost“, Herman Broh je ovako odredio zadatak umetnosti: „Posebnom sudbinskom konstelacijom njoj je dodeljen zadatak da bude žižom anonimnih sila epohe, da ih okuplja u sebi, kao da je sama za sebe duh vremena, da unosi red u njihov kaos i da ih na taj način podređuje vlastitim ciljevima.“⁸³ Iako se odnosi na celokupnu umetnost, Brohova rečenica, i temom eseja u kome se nalazi i statusom onoga ko je ispisuje, upućuje, zapravo, na književnost. Njena bezvremenost zvuči pomalo prkosno

83 H. Broh, *Pesništvo i saznanje*, prev. Svetomir Janković, Gradina, Niš, 1979, 142.