

Vladimir Gvozden

AMATERSKI INTELEKTUALAC: SAIDOV ANSATZPUNKT

Godine 1993. Bi-Bi-Si je organizovao jedno od svojih tradicionalnih Rajt predavanja. Ispostavilo se da je tema zadrila nešto dublje u aktuelne probleme i odjeknula snažnije nego što je to ranije bio slučaj. Bilo je, naime, reči o savremenoj ulozi intelektualca, a govornik je bio Edvard Said, koji je naredne godine objavio knjigu *Predstave o intelektualcu*. Osnovna Saidova teza je da intelektualci treba da govore istinu, no on postavlja i dodatna, nešto složenija pitanja: koliko je relativno i lokalno značenje istine koju intelektualac artikuliše; koji su izvori autoriteta i legitimiteta intelektualca, pogotovo u vreme kad počinjanje same reči obično udara o zidove sveprožimajućeg cinizma? Tokom predavanja je uočeno da su intelektualci klasa kojoj je potrebna rehabilitacija i preosmišljavanje njihove uloge, pošto se u poslednjih deceniju ili dve njihov zadatak uglavnom sveo na stvaranje institucionalne ili političke saglasnosti u društvu.

Said optimistički pokušava da nađe izvore intelektualnog autoriteta i legitimacije mešajući postavke liberalizma, moderne i postmoderne s kulturološkim idejama utemeljenim na veri u lokalno i marginalno. S jedne strane, on sasvim univerzalistički, prosvetiteljski, smatra da intelektualci treba da zauzmu stav „na osnovu univerzalnih principa kako bi unapredili ljudsku slobodu i znanje” (E. Said *Representations of the Intellectual*, London, 1994, 9). S druge strane, autoru je jasno da u naše vreme nema ideološkog sistema koji bi nam nedvosmisleno pokazao koju istinu treba slediti. Osnovni rascep leži u traganju za podsticajima na intelektualni rad: da li je intelektualac podstaknut na intelektualno delovanje zbog iskonskih, lokalnih, instinktivnih lojalnosti (rase, naroda, religije) ili postoji racionalni i univerzalni skup načela kojim se rukovodi njegovo pisanje i delovanje? Kako neko može govoriti istinu? Koju istinu, kada, za koga i gde? Tako Said dolazi do utvrđivanja pravog mesta iz kojeg izrasta kriza intelektualaca: „Temeljni problem je, dakle, kako pomiriti nečiji identitet i aktuelnost njegove kulture, društva i istorije sa realnošću drugih identiteta, kultura, naroda (69).”

Prikriveno preuzimajući Manhajmovu podelu na ideologiju i utopiju, autor ukazuje na dve osnovne predstave o intelektualcu, tj. ulogu *yes-sayers* (potvrđivača), koji se, kroz raznorazne društvene uloge, opredeljuju za vrednosti svoje kulture i razvijaju je kao insajderi bez neslaganja i sukoba; lično je, pak, naklonjeniji *noy-sayers* (negatorima), kritičarima kulturnih ortodoksija koji ostaju izvan podele privilegija, moći i počasti. U stvari, Saidov omiljeni intelektualac je u manjoj meri insajder (potvrđivač), a u nešto većoj outsajder, pošto je njegov zadatak „da otvoreno univerzalizuje krizu, da širi ljudski obim onoga što trpi posebna rasa ili nacija, te da to iskustvo poveže sa iskustvima drugih” (33).

Pokušavajući da kombinuje potvrđivača i negatora u jednoj figuri, Said pribegava ideji intelektualca kao amatera, čiji je glavni zadatak iznalaženje načina da se istina o moći

efektivno predoči samoj moći. Nasuprot intelektualcu profesionalcu, amatera „ne pokreću dobit ili nagrada već ljubav i neutoljivo zanimanje za širu sliku, za uočavanje veza duž linija i barijera, odbijanje da se veže za specijalnost, briga za ideje i vrednosti uprkos profesionalnim granicama” (76). Danas dominira konformistički mislilac koji je izraz kompromisa, jer radi kao profesionalac na „univerzitetima koji ga plaćaju, u političkim partijama koje zahtevaju lojalnost, u istraživačkim centrima koji na prefinjeniji način dovode u pitanje moć suđenja i susprežu kritičke glasove” (67). Intelektualac amater, koji nije deo pomenutih ustanova, zadobija i održava „kritički glas” koji profesionalac ustupa moćnim društvenim strukturama. Univerzitet, politička partija ili istraživački centar ne mogu da kupe amatera; s druge strane, teško je, bez primesa utopije, zamisliti mislioca koji bi bio potpuno finansijski nezavisan. Saidov argument počiva na pretpostavci da marginalnost zaoštava i pojačava kritičku svest intelektualca. U središnjem poglavlju, „Intelektualni egzil: iseljenici i marginalci”, Said podseća na patnje i uspehe mislilaca poput Adorna, Kavafija, Džonata Svifta i S. L. R. Džejmsa¹, kako bi ukazao na polaznu tačku koju može da obezbedi rubni položaj.

Čitava teorija *à la* Burdije teško bi objasnila kakva je javna sfera potrebna da bi ovako zamišljen amaterski intelektualac zauzeo bilo kakvu poziciju u društvenom polju. Saidov idealizam i verovanje u mogućnosti intelektualca kao ključnog pokretača promena svakako odudara od ciničnih, bezmalo horskih glasova savremenosti. Gotovo je dirljivo koliko je ovaj autor ubeđen da intelektualac (još uvek) može da zauzme visoki moralni položaj: „Za mene je najvažnija činjenica to što je intelektualac individua obdarena sposobnošću prikazivanja, otelotvorenja, artikulacije poruke, pogleda, stava, filozofije ili mnjenja javnosti i za javnost. A ova uloga ima svoj rub, i ne može se igrati bez svesti da postoji neko čiji je zadatak da javno postavlja uznemirujuća pitanja, da se suprotstavi ortodoksiji i dogmi (a ne da ih proizvodi)” (11).

Naravno, lokacija autsajdera je ambivalentna. On se u isti mah skeptično povlači iz ustanova moći i nastoji da ostvari organsku vezu s društvenom grupom ili društvom u celini. Stoga je Saidov model marginalnosti neobičan; u pitanju je teorijski hibrid nastao kao paradoksalni spoj stavova dva uticajna savremenika Antonija Gramšija i Žilijana Bende. Prosto rečeno, italijanski komunist i francuski *philosophe* izražavaju suprotne stavove. Gramšijeve *Zatvorske beležnice* (1929-1935) poznate su kao priručnik za angažovanog revolucionara, dok se Bendina knjiga *Izdaja intelektualaca* (1927) navodi kao podrška reakcionarnom statusu kvo. Prema Gramšiju, intelektualac mora biti organski na strani ugnjetenih; prema Bendi, njegova pozicija je izvan ili čak iznad svakodnevnog iskustva. Ako Gramši razumeva intelektualca kao posvećenog aktivistu, za Bendu je on učenik, povučeni znalac u potrazi za besmrtnim istinama i transcendentnim vrednostima. U prvom slučaju aktivizam je suština intelektualnog delovanja, u drugom je on izdaja ideala znanja.

Uvodni esej knjige, „Predstave o intelektualcima”, uspostavlja okvir tako što uvodi dijalektiku *Zatvorskih beležnica* i *Izdaje intelektualaca*. Predočeno nam je specifično čitanje

¹ C. L. R. James (1901-1989), publicista, pisac i levičarski politički aktivista poreklom iz Trinidada. Poznat kao autor jedne od najboljih ikada napisanih knjiga o kriketu, odnosno o sportu uopšte (*Beyond the Boundary*, 1963).

Gramšijevog ključnog oglada „Nastajanje intelektualaca“. U poznatom ogledu, Antonio Gramši opisuje dva scenarija po kojima nastaju intelektualci. Iako autor veruje da svi ljudi mogu to biti, tek nekolicina igra ulogu profesionalnog intelektualca u ekonomskoj, društvenoj ili političkoj areni. Saida najvećma zanima upravo Gramšijeva podela na organske i tradicionalne intelektualce (upečatljiv primer za prvi tip do danas je ostao Bendžamin Frenklin). Društvena kretanja krajem dvadesetog veka, „kad se pojavilo toliko novih zanimanja – medijski radnici, akademski profesionalci, kompjuterski analitičari, sportisti i poznati advokati, konsultanti, politički analitičari... opravdavaju Gramšijevu viziju“ (8) intelektualca kao organskog i nezamenljivog aktera u društvu. Dijalog s Gramšijem i Bendom u funkciji je razmatranja problema smeštanja intelektualaca u okviru društvenog, političkog ili ekonomskog polja. Jer ako je organski intelektualac postao nezamenljiv deo društvenog organizma, to takođe znači da je za njega nemoguće da zauzme marginalnu poziciju kako bi sagledao i kritikovao delovanje tog istog mehanizma. Odanost znanju čini znanje irelevantnim, aktivizam isključuje iz zdanja moći, odnosno iz podele rada; da li je onda uopšte moguć Saidov amaterski intelektualac, osim kao jedna paradoksalna tvorevina, pri tom više teorijski konstrukt nego realni društveni akter? Ili je možda sam Said najbolji primer za sopstvene teorije?

Naravno, ne postoji jednosmerni pristup ovom autoru. Mogli bismo, recimo, uzeti u obzir njegov politički aktivizam vezan za palestinsko pitanje ili njegovu ljubav prema muzici kao univerzalnoj umetnosti koja spaja nespojivo. Za svrhu ovog teksta biće dovoljno ukazati na nekoliko najvažnijih momenata i kontroverzi vezanih za njegovu najpoznatiju knjigu *Orijentalizam* iz 1978. godine. Osnovno pitanje koje ona postavlja glasi: da li je pisanje o drugim kulturama vrednosno neutralno ili je deo sistema eksploatacije i dominacije koju sprovodi politička moć, odnosno moć kulture kojoj autor pripada? Ovo pitanje što zadire u samu srž nacional-humanističke hermenutike (na primer, kažem čovek, ali zapravo mislim Francuz), bilo je prvenstveno upućeno publici u zemljama u kojima je orijentalistika u to vreme bila u procvatu (Amerika, Francuska, Britanija), dok autor, kako sam ističe, manje pažnje obraća na situaciju u Nemačkoj, Mađarskoj ili Rusiji. Knjiga, razume se, nije doživela ogroman uspeh samo zato što se bavi Arapima i islamom, već zato što odrešito, smelo, pristupačno i jezgrovito kritikuje srž dominantne interkulture hermenutike.

Said orijentalizam posmatra kao skup pogrešnih, ali nesvesnih pretpostavki koje Zapad gaji o Istoku (u slučaju ove knjige, reč je pre svega o Bliskom Istoku). On smatra da Zapad nije ovladao Istokom samo politički, već i da su zapadni profesionalni intelektualci prisvojili u svrhu „izgradnje imperije“ istraživanje i interpretaciju jezika, istorije i kulture Orijenta. Takvo pisanje Orijent vidi kao iracionalnu, slabu, feminizovanu drugost suočenu sa racionalnim, snažnim, maskulinizovanim Zapadom: „Moja tvrdnja glasi da je orijentalizam prvenstveno politička doktrina natkriljena nad Orijentom, jer je Orijent bio slabiji od Zapada koji je razliku pretvorio u slabost Orijenta (...) Kao aparat kulture orijentalizam se sav sastoji od agresije, delovanja, suđenja, volje za istinom, znanja“ (E. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978, 204). No, pored ovog izrazito provokativnog političkog momenta, Saidova vrednost za savremenike leži u tome što on nije pristalica mimetizma i što izlaže drugačiju, „postmodernu“, antiesencijalističku stranu predstavljanja (iako je pred smrt u jednom razgovoru potvrdio da svoju knjigu smešta u prosvetiteljsku tradiciju „humani-

stičke kritike“): „Moja glavna poenta o ovom sistemu je da on nije plod pogrešnog predstavljanja nekakve suštine Oriјenta – u šta ni jednog trenutka nisam poverovao – već da on funkcioniše kao što predstavljanje obično čini, odnosno služi nekakvom cilju, nekoj sklonosti u osobenom istorijskom, intelektualnom i čak ekonomskom okruženju“ (204). Od bacivanje orijentalizma podrazumeva neprihvatanje bilo kakvih bioloških generalizacija i predrasuda. Said, kao intelektualac arapskog porekla koji je svoju karijeru ostvario na Zapadu, pokušava da obriše liniju koja razdvaja Zapad od njegove drugosti – razlike treba proučavati kroz diskretne primere, kroz pristup manjim i kulturno celovitijim jedinicama nego što je Oriјent uzet *en bloc* (kao prostor u koji je „učitana“ i iz kojeg je „iščitana“ jedinstvena svest).

Posebno je zanimljivo sagledati kako je Said reagovao na brojne kritike *Oriјentalizma*. On na njih obraća pažnju na više mesta, ali je svoje poglede najubedljivije izložio u Pogovoru za izdanje *Oriјentalizma* iz 1995. On najpre govori o umerenosti vlastite ambicije i o nenadanom uspehu knjige. Takođe ističe kako je ona postala „na gotovo borhesovski način nekoliko različitih knjiga“ (E. Said, „Afterward to the 1995 Printing“, *Orientalism*, London, Penguin, 1995, 330), jer je kroz prevode alterirala i zadovoljavala potrebe različitih kultura. Uočava se i ovde kako Said shvata zadatak intelektualca, što je značajna dopuna njegovih stavova iz *Predstava o intelektualcu*, izrečenih u istom periodu. Naime, reč je o uticaju Đan Batista Vika: „Glavna ideja u svemu ovome je, međutim, kako nam je to pokazao Viko, da ljudsku istoriju stvaraju ljudska bića“ (331).² Zadatak intelektualca je da posreduje među kulturama, odnosno da ukaže na činjenicu da se ljudska stvarnost neprestano menja, i „da je bilo šta što liči na stabilnu suštinu neprestno ugroženo“ (333). Za razliku od prosvetiteljskog esencijalizma ili od reaktivnog nacionalizma, intelektualac bi trebalo da razgrađuje sve stabilne pojmove kako bi pokazao da ne postoje trajne osobine naroda ili pojedinaca zbog kojih bi ovi bili izloženi negativnom pogledu. Njegov glavni cilj u *Oriјentalizmu* nije, dakle, bio da svojom erudicijom porazi orijentaliste, već da „podrije naivno uverenje u izvesni pozitivitet i nepromenljivu istoričnost kulture, sopstva, nacionalnog identiteta“ (332). Humanistika bi, idealno posmatrano, trebalo da „prevaziđe prinudna ograničenja nametnuta mišljenju i da se kreće u pravcu nedominacijskog i neesencijalističkog tipa učenosti“ (337).

Zbog ovakvih stavova i njima određenih svojstvenih protivrečnosti, pojedini radikalni kritičari optužili su Saida za „rezidualni“ humanizam. A ipak, pošteno, kao amaterski intelektualac, on u pogovoru piše: „*Oriјentalizam* je partizanska knjiga, ne teorijska mašinerija“ (340). Prevashodni cilj ove knjige je da bude provokacija, subverzija. Iako je njen autor univerzitetski profesor, on svakako nije biran za disciplinu kojom se u njoj bavi (ako takva disciplina uopšte postoji). S druge strane, on jeste za ovakvu knjigu u etičkom smislu predodređen. Zbog svog liminalnog položaja intelektualca arapskog porekla koji je karijeru ostvario na Zapadu, pri tom upućenog u više kultura, osećao je potrebu da o svojoj situa-

² Kroz Vika progovara i Marks: „Ljudi stvaraju svoju vlastitu povest, ali ne stvaraju je od slobodnih delova i ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod neposredno zatečenim, datim i tradicionalni sačuvanim okolnostima“ (K. Marx, *Der achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte*, nav. prema R. Kozelek, „O raspoloživosti povijesti“, *Quorum*, br. 4, 1990, str. 258). U Saidovom radu reč „klasa“, naravno, ne igra gotovo nikakvu ulogu, ali u njegovom eklektičkom pristupu neprestano provejava marksistička pozadina bez koje je, uostalom, kritički intelektualac nezamisliva pojava.

ciji progovori. Osim toga, on knjigu piše ne u „vanvremenosti“ (koje nema), već u specifičnim okolnostima: „Globalni jug – koji se nekada romantično i čak osećajno nazivao Treći svet – uhvaćen je u mrežu dugova, razlomljen u niz fragmentarnih i nejedinstvenih entiteta, opsednut problemima siromaštva, bolesti i nerazvijenosti (...) Nema više Pokreta nesvrstanih niti harizmatičnih lidera koji su se borili za dekolonizaciju i nezavisnost“ (348). Svetom vlada mala, funkcionalna elita čiji je glavni cilj redistribucija roba od siromašnih ka bogatima (350). Ovakvom jednom svetu, Said želi, za razliku od Hantingtona ili Fukojame, da suprotstavi poseban tip odgovornosti (što je i glavna teza knjige *Kultura i imperijalizam* iz 1993. godine) koji počiva na jednoj novoj levičarskoj intepretaciji kulture prema kojoj su „(...) kulture i civilizacije toliko međusobno povezane i zavisne da podrivaju“ svaku ideju njihove aspolutno ograničene individualnosti. U svetu gde postoje navodni ili pravi eksperti za svako moguće pitanje (gladi, razvoja, ekologije, ekonomije, tehnologije, bolesti, pomoći itd.) sliku celine usuđuje se da dočara tek amaterski intelektualac, a tu ulogu je uspešno odigrao Said, sledeći Vikov osnovni princip. To s neskrivenim zadovoljstvom podvlači i sam autor u zaključku Pogovora za izdanje iz 1995. godine: „Danas je barem opšte-prihvaćeno da on [orijentalizam] ne predstavlja večni poredak već istorijsko iskustvo čiji se kraj, ili barem delimično opadanje približava“ (354).

Još je 1983. u uvodnom poglavlju knjige *Svet, tekst i kritičar* naslovljenom „Sekularna kritika“, Said otkrio svoj intelektualni uzor kad je ukazao na Eriha Auerbaha kao sekularnog kritičara čiji je rad na *Mimezisu* neodvojiv od okolnosti „aktuelnog pisanja knjige“, odnosno od autorovog izgnanstva iz nacističke Nemačke u Istanbul tokom Drugog svet-skog rata. Said posebno podvlači rečenice s kraja *Mimezisa* u kojima Auerbah govori o tome kako nije imao pristupa svim potrebnim knjigama i tekstovima, dok istovremeno ukazuje na činjenicu „da je sasvim moguće da knjiga postoji upravo zbog nedostatka bogate i specijalizovane biblioteke“. Knjiga je, shodno tome, nastala kao spoj amaterskog i profesionalnog rada, ljubavi i znanja. Said, osim toga, ukazuje na Auerbahovu odvojenost od evropske kulture kao uslov koji je doprineo njenom uspehu: „Drugim rečima, knjiga duuguje svoje postojanje samoj činjenici orijentalnog, neokcidentalnog egzila i bezdomstva. A ako je tako, onda sam *Mimezis* nije, kako se često shvata, samo ogromno potvrđivanje evropske kulturne tradicije, već isto tako delo utemeljeno na kritički bitnoj otuđenosti od nje, delo čiji uslovi i okolnosti postojanja nisu neposredno izvedeni iz kulture koju opisuje sa toliko neuobičajenim i izuzetnim uvidima, već je sagrađena na mučnoj udaljenosti od nje“ (E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1983, 8). Pošto je glavni program *Mimezisa* istraživanje „prikaza stvarnosti“ u zapadnoj književnosti, Auerbahov prinudni boravak u Istambul – u „orijentalnom“ prostoru koji je kodifikovan od strane zapadnog kanona, omogućava mu da uspostavi ironičnu perspektivu s periferije (5-6). A ipak, kako Said naglašava i u knjizi *Tekst, svet i kritičar* i u *Predstava-ma o intelektualcu*, pozicija izgnanika ne čini da sekularni kritičar bude sasvim nezavisan, autonoman ili izolovan od nacionalne države: „Prisutna je popularna, ali sasvim pogrešna pretpostavka da biti izgnanik znači biti potpuno odsečen, beznađežno odvojen od mesta porekla“ (*Representations of the Intellectuals*, 48). Za Saida je Auerbah idealni intelektualac koji prelazi granice (i doslovno i metaforički) i zauzima liminalni prostor koji posreduje između nacija, političkih organizacija i akademskih podela znanja – on je negde između

„kulture“ i „imperijalizma“, „teksta“ i „sveta“, prošlosti i sadašnjosti, amaterizma i profesionalizma.

U jednom od svojim poslednjih članaka, predgovoru za novo izdanje *Mimezisa*, Said ponavlja slične argumente i veoma diskretno se identifikuje s Auerbahom, svestan, naravno, svih razlika uslovljenih različitim okolnostima njihovog pisanja i delovanja. Said najpre opisuje Auerbahov život, ukazuje na njegovo jevrejsko poreklo, na godine studija, obrazovanje, karijeru bibliotekara, a pogotovo na nešto što je na njega samog veoma mnogo uticalo: to je Auerbahov prevod *Nove nauke* Đanbatista Vika i izvanredna knjiga *Dante als Dichter der irdischen Welt*. Said posebno ukazuje na to šta je filologija značila za Auerbaha i njegove savremenike Karla Foslera, Lea Špicera i Ernsta Roberta Kurcijusa: „To je zapravo bilo uranjanje u sve dostupne pisane dokumente na jednom ili više romanskih jezika, od numizmatike do epigrafike, od stilistike do arhivskih istraživanja, od retorike i prava do sveobuhvatne radne ideje o književnosti koja obuhvata hronike, epiku, besede, drame, pripovetke i eseje“ (E. Said, „Introduction to the Fifteenth-Anniversary Edition“, Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton University Press, 2003, xi). Potom Said ukazuje na osnovne temelje filološke hermeneutike koje je Auerbah preuzeo od Vika, te onda ukratko izlaže sadržaj knjige.

Najvažnije je, međutim, njegovo insistiranje na dvojakosti ovog velikog dela. Ono je, s jedne strane, potvrda jedinstvenosti evropske književnosti u svoj njenoj višestrukosti i dinamici; s druge strane, to je nekonvencionalna knjiga koja se bavi protivotkovima, ironijama, čak i protivrečnostima koje se moraju uzeti u obzir ukoliko želimo da je čitamo na pravi način (xvi). Posebno je, naravno, važno, što ju je u izgnanstvu napisao „prusko-jevrejski učenjak u turskom, muslimanskom, ne-evropskom okruženju“, i to u vreme najvećih evropskih sukoba i zločina (xviii). Pri tom, kako bi naglasio vrhunski Auerbahov autentični amaterizam (u smislu ljubavi prema objektu istraživanja), Said tvrdi kako je autor *Mimezisa* zapravo autodidakt (dakle, njegovo široko obrazovanje nije plod grajfsvaldskih i drugih institucija). Naposletku, Saidov humanizam neopozivo izbija na videlo u zaključnim napomenama gde knjigu pokušava da postavi u okvire savremenosti:

Sa gledišta savremenosti ima nešto izvanredno naivno, ako ne i nečuveno, da žestoko osporeni termini poput „Zapada“, „stvarnosti“ i „prikaza“ – od kojih je svaki u novije vreme proizveo na tone teksta iz pera kritičara i filozofa – stoje samostalno, (...) bez objašnjenja. (...) Ali trijumf Mimezisa, kao i njegov nužni tragični rascep, leži u tome što ljudski um koji proučava književne prikaze istorijskog sveta može to da čini samo onako kako to svi autori čine – iz ograničene perspektive sopstvenog vremena i sopstvenog rada. Nije moguća naučnija metoda niti manje subjektivni pogled, osim što veliki učenjak može uvek svoju viziju da potkrepi učenošću, posvećenošću i moralnim ciljevima. Iz ovakvog spoja, iz ovog mešanja stilova nastaje Mimezsis. A prema mom mišljenju, njegov humanistički primer ostaje nezaboravan, pedeset godina nakon prvog engleskog izdanja (xxxii).

Said je, kao čovek velike književne kulture, uzor našao u Erihu Auerbahu, izgleda svestan da objektivno ne može doseći njegovu učenost, ali da možda može težiti ka njego-

vom humanizmu. On se svakako nije trudio da stvori teorijsku mašinu, ali je na gotovo nezamisliv način svojim ličnim primerom pokazao kako se veliki teorijski problemi još uvek mogu rešavati praktičnim delovanjem. Njegov rad je nezaobilazna reakcija na savremeni izazov „obeskorenjivanja sopstva“ o kojem je u jednom od američkih predavanja govorio Žak Derida. Amaterski intelektualni angažman je moguća protivteža procesu paralizovanja političke akcije, lišene topografske lokacije unutar nacije-države s čvrstim etničkim ili kulturnim jedinstvom (*ontopolitologique*).³ Said je primer da, kako bi to rekao Rajnhard Kozelek, „teorijska naivnost ne zaštićuje od uspeha“. No, upravo je ta naivnost glavni *Ansatzpunkt* pomoću kojeg se neznanje kao uslov percepcije estetskih objekata pretvara u društveno kritičko znanje intelektualca koji pokušava da deluje svestan da „čovek ima istoriju, jer svoju istoriju ne donosi sa sobom nego je sam tek proizvodi“. Svakom materijalizmu uprkos, čini se da Said, poput njegovih velikih učitelja Vika ili Auerbaha, svoju istoriju nije ni odneo sa sobom.

Napomena:

Rad je nastao u okviru projekta „Istorijsko-teorijski pregled komparatističke teorije kod Srba“ (br. 148006) koji finansira Ministarstvo za nauku Republike Srbije.

³ Hillis Miler u jednom članku citira Deridino neobjavljeno predavanje: „novi i snažan napredak tehnološke protetike koja, na hiljade različitih načina, eks-proprira, de-lokalizuje, iskorenjuje (...) dakle *deetimologizuje*, odvaja političko od mesnog, odbacuje od sebe ono što je oduvek bio sam pojam političkog, pri čemu se misli na ono što vezuje političko s mesnim, s gradom, s teritorijom, s etnonacionalnom granicom“ (Hillis Miller, J. „Literary and Cultural Studies in the Transnational University“. U John Carlos Rowe (ed.) *„Culture“ and the Problem of the Disciplines*. New York: Columbia University Press, 1998, 62).