

Intelektualci i politička klasa

RADE KALANJ
Filozofski fakultet
Zagreb

UDK: 316.344.32:316.344.4
316.344.32.000.316.32
Izvorni znanstveni rad
Priljeno: 2. prosinca 1996.

Tekst se bavi pitanjem intelektualaca kao sociološkim problemom. U kulturnoj klimi "kasne modernosti" to je pitanje iznova snažno aktualizirano i ta je činjenica poticajna za nove sociološke dijagnoze i istraživanja. Polazeći od poznate teze Juliana Bende o "izdaji klerika" (intelektualaca), tekst pokušava odgovoriti na pitanje koliko je ta intransigentna ocjena točna. Analiza pokazuje da nije riječ o "izdaji" u doslovnom smislu riječi, nego o promjeni socijalnih i kulturnih okvira u kojima djeluju moderni intelektualci. Proces preobražaja tih okvira obuhvaća tri ključna dinamična faktora: transformacijsku snagu tržišta, simbiozu znanja i moći i integraciju intelektualaca u političku klasu. Djelovanjem triju navedenih faktora moderni su intelektualci objektivno izgubili svoju funkciju "misionara", ali u uvjetima globalizacije i globalnog pluralizma traže nove modele zalaganja za opće vrijednosti i ideje.

Ključne riječi: AUTONOMIJA, INTELEKTUALNI POREDAK, KASNA MODERNOST, MOĆ, POLITIČKA KLASA, ZNANJE

I.

Rasprava o intelektualcima jedan je od standardnih aspekata modernog kulturnog diskursa. Ona neprekidno traje barem od kraja prošlog stoljeća, zapravo od poznate Dreyfusove afere, ali se u nekim razdobljima toliko aktualizira da poprima obilježja glavnog problema cjelokupne kulture (Ory/Sirinelli, 1996; Bertin, 1996). Takvih je razdoblja u 20. stoljeću bilo mnogo jer je upotreba intelekta intenzivno i planski iskušavana na različitim područjima djelovanja: revolucijama, ratovima, znanstveno-tehničkim dostignućima, književno-umjetničkim pokretima, ideološkim sustavima, sustavima vlasti i moći itd. (Mesure/Renaut, 1996). Odatle je posve razumljivo da ta tema postaje i predmetom sociološke analize te da se *sociologija intelektualaca* oblikuje kao relativno izdiferencirano područje teorijskog mišljenja i istraživanja. Ona je tradicionalno usredotočena na nekoliko već tipičnih problema: društveni položaj intelektualaca, njihovo mjesto u socijalnoj strukturi, intelektualci i politička moć, ideološko-legitimacijska funkcija intelektualaca, autonomija i angažman itd. Po svojoj naravi i ritmu pojavljivanja ti su problemi takvi da ih se može razvrstati u dvije temeljne grupe: *strukturno-razvojnu* i *situacijsko-konjunkturu*.

Prvoj grupi pripadaju one sociološke analize koje se intelektualcima bave kao sastavnim elementom podjele rada, tehno-ekonomskog i znanstvenog napretka, obrazovnog razvoja, diferencirajućeg trenda socijalnih sustava itd. Jednom riječju, intelektualna se funkcija poima i istražuje kao produktivni i reproduktivni faktor nastanka kompleksnih struktura modernog društva. U drugoj problematskoj grupi analitička su nastojanja zaokupljena "intelektualnim konstelacijama", "stanjima duha", "kulturnim konjunkturama", "duhovnim situacijama vremena", odnosno djelovanjem i ponašanjem intelektualaca u "posebnim" socijalnim i političkim okolnostima. Intelektualna se funkcija naime poima i istražuje kao heterogeni skup eksplicitnih odgovora na različite izazove socijalnih i političkih kriza, "prijelomnih događaja", "znakova vremena". Drugi je tip problematizacije vezan uz evidentnu događajnu povijest i stoga njegov odjek u javnom diskursu znatno više utječe na opća mišljenja, uvjerenja, ocjene i stereotype o ulozi intelektualaca u društvenom životu. Istodobno, međutim, takve su problematizacije poticaj za strukturalno-razvojna istraživanja koja su, zbog razumljivih metodičkih razloga, mnogo rjeđa i malobrojnija od rasprava i priloga situacijsko-konjunktornog tipa (Boggs, 1993).

Taj je poticajni smisao jedno od glavnih obilježja "kulture konjunktura" osamdesetih i devedesetih godina. Riječ je o konjunkturi postmodernizma i dekonstrukcije, pokleknuću velikih ideja i ideologija, utrci za rastom i krizi razvojnih koncepata, globalnoj integraciji i fragmentirajućoj refundamentalizaciji, krizi nacionalne države uz neupitnu opstojnost njezine institucionalne moći, usponu ideje ljudskih prava uz goleme socijalne disproporcije itd. Posve je razumljivo da ta zgnusnuta panorama promjena, događaja i "znakova vremena" nužno mora otvoriti raspravu o pitanju intelektualaca. Odjednom su se, u kratkom vremenskom intervalu, kondenzirali svi aspekti sociološke i kulturno-povijesne relevantnosti tog pitanja. U raspravu se ponovno, ali sada mnogo ozbiljnije i češće, s prizvucima mode, vraćaju već klasična razmatranja Juliena Bende iznesena u njegovoj glasovitoj knjizi *Izdaja klerika* (1927).

U okolnostima međuratnih kulturnih i političkih zbivanja, u kojima su se klasne i nacionalne ideologije oblikovale kao veliki manihejski frontovi, Benda je izveo dijagnostički zahvat s dalekosežnim i opominjućim konzekvencijama. Polazeći od izvorne srednjovjekovne tradicije on pod *klericima*, dakako, podrazumijeva *intelektualce*, naime one koji su svojim znanjem i umnim sposobnostima toliko uzdignuti iznad ostalog ljudstva da ih sam taj položaj ovlašćuje i obvezuje na bavljenje *duhovnim* poslom kao jedinim životnim zadatkom (Benda, 1975; Le Goff, 1982). Klerici ili duhovnici nadrastaju partikularizam i interesnu prosječnost svakodnevnog socijalnog iskustva i zaokupljeni su najvišim, neprolaznim i transcendentnim vrijednostima koje su jednako važne za sve ljude, bez obzira na njihova empirijska obilježja, životne položaje i situacije. To je značenje supstancijalno odredilo pojam modernog intelektualca. On, naravno, nije više klerik u smislu socijalne povlaštenosti i ekskluzivnosti, ali zadržava svoje bitno određenje, a to je predanost univerzalnim, transcendentnim i apstraktnim vrijednostima. Taj status imaju tri temeljne ("klerikalne", duhovne) vrijednosti: *pravda*, *istina* i *razum*, a njima se - s podjednakim stupnjem značenja - još mogu pribrojiti *sloboda*, *znanost* i *umjetnost*. Te su vrijednosti "statične, bezinteresne i racionalne", one ne podliježu ćudima okolnosti, mjesta i vremena. Nikakav "realizam" ne može biti izlika za njihovu detronizaciju. U povlaštenu obitelj velikih duhova koji su se odupri iskušenjima "realizma" i koji stoga zaslužuju poštovanje i divljenje Benda ubraja Sokrata, Platona, Montaignea, Spinozu i Kanta, a tome krugu katkad pribraja Tomu Akvinskog, R. Bacona, Galilea, Rabelaisa, Descartesa, Racinea, Pascala, Leibniza, Keplera, Huyghensa, Newtona, Voltairea, Buffona i Montesquieua, ne misleći, naravno, da je time krug zatvoren. Oni su odoljeli privlačnom iskušenju da se izopače u "klerike foruma" i na najbolji način utjelovljuju Goetheovu krilaticu: "Prepustimo politiku diplomatima i vojnicima". Njihovo je djelo uzor svakog pravog "duhovništva" ("klerikature"). Ti su uzori, međutim, neponovljivi i u trenutku kada Benda piše svoje djelo malo tko ih je slijedio. Dogodio se obrat koji je ravan *izdaji*. Intelektualci su odbacili univerzalne vrijednosti i "duhovno podredili vremenitom". Svoju temeljnu i jedinu funkciju (zagovaranje vječnih i bezinteresnih vrijednosti) izdali su u korist praktičnih ciljeva. Praktične svrhe, realistički relativizam i interesni partikularizam doveli su do toga da *političke strasti* postanu glavnim pokretačima djelovanja. Te su strasti u porastu, one zahvaćaju sve više ljudi i zadobivaju sve viši stupanj "prihvaćenosti, koherentnosti, homogenosti, određenosti i postojanosti u odnosu na druge strasti" (Benda, 1972:108-109). Političko je djelovanje svojevrsna desupstancijalizacija univerzalnih duhovnih vrijednosti. Ona se, prema Bendinu mišljenju, najrječitije odvija preko političke upotrebe *rasnih*, *klasnih* i *nacionalnih* posebnosti. Ta su tri "partikulariteta" uvučena u najžešći vrtlog političkih strasti i iskorištena kao podloga najdrastičnije izdaje intelektualaca. Današnji je intelektualac (a to znači duhovni radnik) postao ministrom rata. Njegova zadaća nije više spekulacija o univerzalnom nego praktično djelovanje s točno određenim ciljem (poredak, velika nacija, klasno nasilje i revolucija, jaka država). Djelovanje je njegov suvremeni *ethos*. Descartesov izričaj "Mislim, dakle jesam", preobražava se u stav "Djelujem, dakle jesam". A budući da to djelovanje pokreću prije svega političke strasti i da se njime ne "suzbija nego čak potiče realizam naroda", rezultat je tako katastrofalan da se "naše stoljeće može definirati kao stoljeće intelektualne organizacije političke mržnje" (Benda, 1972:121). To, nažalost, nije privremena

moda nego dugotrajna tendencija koja je postala zbiljom modernog društva, što Benda izričito tvrdi u vrlo opsežnom predgovoru drugom izdanju svoga djela, objavljenom 1946. godine. Postoji samo jedna protuteža koja može zaustaviti tu katastrofalnu tendenciju, a to je demokratski poredak. "Jedini politički sustav što ga klerik može prihvatiti ostajući vjeran samome sebi jest demokracija jer, sa svojim suverenim vrijednostima individualne slobode, pravde i istine, *ona nije praktična*" (Benda, 1972:121). Ovdje je pridjevak "praktična" namjerno upotrijebljen zbog polemike s *političkim praktikizmom* koji se nipošto ne smije brkati s idealom demokracije.

II.

Gledane iz današnje perspektive, Bendine dijagnoze i anticipacije imaju dvostruku referencijalnost: *evokativnu* i *sociološku*. Prvu je relativno lako objasniti. Ona je zanimljiva za propitivanje, ali ne iziskuje neke veće analitičke zahvate. Možemo je jednostavno protumačiti kao logičan rezultat kritičke intransigentnosti i radikalnosti kojom se prosuđuje o ponašanju intelektualaca u modernim vremenima. Ta je intransigentnost doista bez presedana i pred njom je teško ostati ravnodušan bez obzira na to pristupa li joj se afirmativno, začudno ili negatorski. Njezin je odjek osobito snažan u razdobljima kada su općevrijedeće ideje pravde, istine i razuma do te mjere obezvrijeđene i kompromitirane da se zbog takvog stanja priziva savjest i odgovornost onih koji su te ideje diskurzivno oblikovali i time se legitimirali kao najumniji tvorci racionalnih temelja društvenosti. Polazi se od uvjerenja da su tvorci velikih spoznaja, ideja i ideologija po svome pozivu zagovornici pravednih, istinitih i razumnih rješenja, te da društvo ili pojedinačni akteri od njih s pravom očekuju racionalnu intervenciju, "glas savijesti", "pravo mišljenje" svaki put kad je društveni život izvrnut opasnostima nepravde, neistine i bezumlja. Intelektualci utjelovljuju *slobodu javne upotrebe uma*, "koja jedina može ostvariti prosvijećenost među ljudima" (Kant, 1974). Stoga je razumljivo da se u društvima koja su *um* i *slobodu* postavila načelima svoga djelovanja njihovoj "misiji" pridaje osobita duhovna moć kritičke, regulativne i korektivne naravi. Ta je moć satkana od vrhunskih apstrakcija, ali se usprkos tome, ili baš zbog toga, u njezinu snagu i utjecaj više vjeruje nego u druge, empirijski mnogo neposrednije oblike moći (ekonomsku, političku, vojnu itd.). Njoj se, dapače, pripisuje pravo da utvrđuje mjeru i smisao drugih oblika moći.

Međutim, taj paradigmatički status intelektualne moći nema više tako jasne konture kao što ih je deskribirao Benda i kakvim ih zamišlja prosječno mnijenje suvremene kulture racionalnosti. Zbilja je sama po sebi već dovoljno intelektualizirana (racionalno kultivirana), te joj stoga nisu potrebni neki viši i mjerodavniji oblici racionalnosti. Ona je toliko refleksivno strukturirana da ne treba jednu ekskluzivnu instanciju intelektualnosti. Instancije su pluralizirane i nijednoj ne pripada supstancijalna nadmoć iz koje bi se mogli izvlačiti jednoznačno pouzdani kriteriji za mišljenje i djelovanje. Taj kontekst desupstancijalizacije i pluralizacije, koji postmodernisti nazivaju "strategijama zaborava", prevladava uvriježenu tradicionalnu dihotomiju između duhovnog i materijalnog, dobra i zla, univerzalnog i partikularnog itd. (Schmidt, 1988; Hall, 1996). Kulturu racionalnosti obilježava gotovo neuhvatljiva disperzija sukoba i kontrasta koji socio-ekonomski i ideološki mogu biti vrlo žestoki, ali zbog svoje disperzije oni su izgubili svojstvo fundamentalnosti. U takvim, defundamentaliziranim okolnostima traga se za fundamentalnim mišljenjem, iz zaborava se nastoje izvući ideje o neprevladivoj misiji angažiranih nositelja najviše umnosti. Evociranje Bendinih "klerika" i "klerikature" ("duhovnika" i "duhovništva") svojevrсно je buđenje iz rutinske racionalnosti i reakcija na zaborav onog tipa intelektualnosti koji nije istrošen pragmatizmom svakodnevnog života pa se od njega očekuje da u taj život intervenira na nesvakidašnji i nepragmatični način.

Sociološka referencijalnost Bendine radikalno-kritičke dijagnoze drukčije je naravi. Moguće joj je pristupiti na tri načina: *prvo*, shvatiti je isključivo kao *izazov* za teorijsko razmatranje i istraživanje; *drugo*, prihvatiti je kao načelno točnu sociološku spoznaju koju samo treba nadograditi stanovitim pokazateljima, argumentima i eksplikacijama; *treće*, prihvatiti je kao

ozbiljnu hipotezu i propitati koliko je ona sociološki relevantna, manjkava ili možda promašena. Treći je pristup najbliži onom tipu bavljenja koji susrećemo u recentnoj sociologiji intelektualaca. Ona se, doduše, ne bavi "izdajom", ali propituje socijalne uvjete u kojima se takva kvalifikacija može formulirati kao jedan od odgovora na javnu pasivnost ili konformizam uma.

U tom je pogledu još uvijek arhetipski značajna, što ne znači i točna, poznata Mannheimova teza o intelektualcima kao "slobodnolebdećoj", "socijalno neukorijenjenoj" kategoriji koja je prividno udaljena od etabliranih klasa i koja nema nikakvih drugih povlastica osim moći da sude o drugim dijelovima društva, uključujući i klasu političkih upravljača. Oni nisu ograničeni svojim klasnim mjestom u društvu i to im daje mogućnost slobodnog izbora ideja, jamči im uvjete za nepristrano, istinito i zaista intelektualno prosuđivanje. Socijalna je neukorijenjenost izvor njihove objektivnosti i istinoljubivosti (Mannheim, 1978; Busino, 1992). Budući da nisu ograničeni "formalnim obvezama i da su sposobni promišljeno se kretati kroz tradicionalne formulacije društvene uzročnosti, kontrole i predviđanja, intelektualci mogu razotkrivati i utvrđivati laži i ideologije, relativizirati i obezvrjeđivati imanentne istine, razgrađivati svjetonazore" (Natanson, 1962:170; Baumann, 1995:231).

Mannheimova je teza više nego komplementarna Bendinjoj dijagnozi. Ona je zapravo sociološko opravdanje i utemeljenje Bendinog esejizma i moralizma. Govoreći jezikom Mannheimove sociologije, može se reći da privrženost intelektualaca vječnim i bezinteresnim vrijednostima proizlazi iz njihova "slobodnolebdećeg" socijalnog položaja, iz činjenice da nisu klasno ukorijenjeni te da je njihov životni i spoznajni interes, u usporedbi s drugim socijalnim grupama, najmanje ovisan o partikularnim razlozima. Koliko god bilo kontroverzno, ovo stajalište počiva na relativno uvjerljivim socio-povijesnim argumentima. Ono je izvedeno iz činjenice da su mislioci (*philosophes*) Prosvjetiteljstva, tog utemeljujućeg razdoblja modernosti, otvorili proces u kojem je svjetovni intelektualni život oblikovan kao djelatno područje jedne ekonomski i socijalno definirane grupe. Oni su u zapadnim društvima, i nezavisno od crkve, prvi počeli živjeti od znanja i pisanja, a to znači od jednog oblika djelovanja koji postaje njihovim *pozivom*. "Prosvjetiteljstvo je bilo razdoblje u kojemu je pojava svjetovne inteligencije bila dovoljno široka i snažna da se prvi put sučeli s klerom" (Hamilton, 1996:25). Ta je pojava popraćena istodobnim nastajanjem tržišta intelektualno-simboličkih dobara koje se ugrađuje u funkcionalnu diferencijaciju i podjelu rada industrijskog društva. Intelektualna funkcija ima, dakle, svoje strukturalno zadano mjesto i svoju relativnu tržišnu neovisnost. Gramsci je tu funkciju "organski" vezao za uspon napredne građanske klase ("organski intelektualci"), ali je ipak, slično Mannheimu, držao da ona nadrašta horizont klasnih partikularizama. Takvo mišljenje možemo susresti i u najnovijim sociološkim rekonstrukcijama, primjerice u sustavnim razmatranjima Carla Boggsa, koji drži da su intelektualci moderno-prosvjetiteljskog vremena ("jakobinski intelektualci"), za razliku od "kleričke inteligencije" srednjega vijeka, zadobili takav stupanj nezavisnosti da mogu prilično samostalno proizvoditi ideje, svjetonazore i hirove kulturnog tržišta (Boggs, 1993:63-96). Dok je Tocqueville, baveći se analizom starog režima, prosvjetiteljsku elitu ("hommes de lettres", "philosophes") cinično ocjenjivao kao svojevrstne amatere koji su se nametnuli općim idejama bez posebnih znanja, cijelo je moderno vrijeme ipak ostalo u uvjerenju da se upravo od njih počinje oblikovati autonomija intelektualnoga rada (Tocqueville, 1994). To uvjerenje na najbolji način izražava Mannheimova sociološka formula. Međutim, pitanje je može li se tom formulom objasniti "izdaja" intelektualaca i daje li ona valjano opravdanje za izricanje takve presude?

Ovisi o tome kako je čitamo. Ako uzimamo u obzir samo njezinu izričitu eksplikativnu intenciju, tada je ne možemo koristiti u navedenom smislu. Ona definira socijalnu ontologiju koja omogućuje relativno autonomno stvaranje ideja i toj definiciji pridaje trajno strukturalno značenje bez obzira na promjene što ih sa sobom nosi brz razvoj modernosti od industrijalizma prema postindustrijalizmu, od postindustrijalizma prema globalizmu itd. Promatrani iz tog so-

cijalno-ontološkog ugla, moderni su intelektualci posvuda i uvijek "klasa znanja" koja proizvodi opće ideje različitih vrijednosnih orijentacija, koje se mogu prihvaćati ili odbacivati, a da se pri tome uopće ne postavlja pitanje njihove "izdaje". Ideje su naprosto takve kakvima ih zagovaraju i predstavljaju njihovi protagonisti. Ako pak pođemo od implicitnog, a ipak posve evidentnog smisla Mannheimove formule, tada se nameće drukčiji zaključak. Riječ je naime o tome da "slobodnolebdeća" funkcija intelektualaca traje samo dotle dok postoje socijalne okolnosti koje determiniraju njihovu autonomiju. Kad se te okolnosti promijene ili nestanu, mijenjaju se ili nestaju mogućnosti autonomnog djelovanja. Time ne prestaje stvaranje općih ideja, ali se sužava socijalni prostor njihova značenja, kao što se sužava i neovisnost ("neukorijenjenost") njihovih nositelja. Opće ideje ostvaruju sve slabiji utjecaj, a njihovi se akteri sve više vežu za posebne društvene funkcije koje ih integriraju prema kriterijima efikasnosti, utilitarnosti, produktivnosti i kompetitivnosti. Ne radi se, dakle, o "činu izdaje" kao izravnoj posljedici onesposobljenog subjektiviteta ili moralne malodušnosti, nego o zbiljskom procesu koji mijenja funkciju ideja i znanja u društvenom životu. Ta je funkcija uvijek imala svoju auru, novovjekovlje i modernost pripisali su joj karizmatičnu tvoračku moć, a u kasnoj modernosti aura je dekonstruirana, ostala je samo funkcionalna djelotvornost sukladna programiranim društvenim svrhama. Upravo su ovu tendenciju imali na umu brojni kritičari moderne civilizacije koji drže da se intelektualizacija života sve više kreće prema instrumentalizaciji intelekta. Te kritike nisu netočne, ali se njihova problematičnost sastoji u tome što su one više zaočupljene negativnim dimenzijama nego realističkim analizama instrumentalizacije.

III.

Gledan sa stajališta sociološkog realizma, proces koji preoblikuje funkciju ideja i znanja obuhvaća nekoliko međupovezanih dinamičnih faktora. Na prvom je mjestu *transformacijska moć tržišta*. Ono djeluje kao slobodnorazmjenski agens, načelo i mjerilo ne samo za materijalno korisna, egzistencijalno nužna dobra, nego i za dobra duhovne kulture, spoznajne aktivnosti i simbolične kreacije općenito. Tržište stvara "ravnopravne" uvjete za sve oblike djelovanja i kulturna se proizvodnja u takvim uvjetima nužno mora odreći predrtržišnih i izvantržišnih povlastica ili prinuda. Na raspolaganju su joj sloboda od povlastica i emancipacija od državne prinude, a jedini pravi determinizam koji je pokreće jesu razmjenski zahtjevi kulturnog tržišta ("tržišta ukusa") koje fungira kao samosvojni subsistem društva. Taj determinizam nije formalno dekretiran, normativno represivan, ali snaga njegova djelovanja i neizvjesnost njegova utjecaja toliko su sveprisutni da ih sami duhovni proizvođači istodobno prihvaćaju kao nezamjenjivo jamstvo vlastite slobode i kao vrlo nesiguran temelj ozbiljavanja autentične duhovne uloge (Caillé, 1993).

Odnos između tržišta i duha očigledno je ambivalentne naravi. Svojim "stvaralačkim neredom" ("kreativnom nestabilošću") tržište oslobađa goleme potencijale individualne i kolektivne invencije, ono je generator "velike transformacije" o kojoj K. Polanyi govori kao o glavnoj značajki modernog razvoja, a L. Dumont kao o supstancijalnom elementu moderne "ekonomske ideologije". Ta je invencija modus suvremene kulture i gotovo nikoga danas ne treba uvjeravati da je tržište vladajući okvir kulturnog razvoja. Ono nije jedini, ali je u konačnici uvijek odlučujući činitelj distribucije kulturnih resursa. O njemu ipak najviše ovisi položaj tvorca, posrednika i potrošača simboličkog kapitala. Osamostaljujući sferu vrhunskog intelektualnog stvaralaštva, ono ju istodobno integrira u svoj komercijalni pogon tako da komercijalizacija vrhunskih intelektualnih slojeva postaje glavnim načinom njihove reprodukcije. Njihova sloboda od prisile pretvara se u ovisnost o čudima komercijalnog procesa i razvojnim ciklusima ekonomskog kapitala. Ta im ovisnost nipošto ne oduzima slobodu za stvaranje općih ideja i znanja, ali općenitosti ne daju osobitu mogućnost za socijalnu održivost intelektualnog poslaniti za njegov utjecaj na dominantnu tendenciju tržišnog vrednovanja ideja.

Unatoč činjenici da reprezentanti formalne moći (država) i kompetitivni individualni naručioc i igraju specifično važnu ulogu u uspostavljanju kulturnih zahtjeva, takozvana društvena narudžba općenito se oblikuje kao skup impersonalnih i apstraktnih mehanizama koji imaginaciji i ekspresiji ostavljaju potpunu slobodu. Tržište ne priznaje kulturnu hijerarhiju, "favorizam" nije njegov metodičko-selektivni ključ, iako je sasvim očito da ono pragmatičkoj prilagodbi daje "spontanu" prednost nad "lijepim prividom". Dapače, i najuzvišeniji izrazi "lijepog privida" zadobivaju vrhunski rang i "masovnu recepciju" samo ako su dobro "plasirani" u apstraktne kodove, klasifikacije i statistička mjerila tržišnih konjunktura. U društvu masovne produkcije i masovne recepcije "plasan" je glavni pokazatelj ukorijenjenosti ideja u zbiljskom prostoru i vremenu. Povijesno vrijeme tržišta, kako to kaže Baumann, jest "stalna sadašnjost" i stoga je modernim intelektualcima važniji *uspjeh* nego *slava* (Baumann, 1995; Bertin, 1996). Slava je uvijek ovisna o onome *što bi moglo biti* i što je najčešće u sukobu s fakticitetom, a uspjeh se napaja *onim što jest* i što preferira intelektualno suglasje ili možda inventivni odmak od fakticeta. Tako se prilagodba tržišnoj emancipaciji od osobnog autoriteta istodobno javlja kao konformistička ovisnost o ritmovima ponude i potražnje, o brzoj mijeni profitabilnih kriterija uspjeha. *Konformizam*, kao kulturni obrazac, nije samo plod subjektivnih nagnuća, nego i rezultat utilitarne uporabe uma u okolnostima koje su socijalno-ekonomski zadane načelom "jednakih šansi" za sve konkurirajuće aktere. Nije stoga nimalo slučajno da se pojam konformizma, s vrijednosno-kritičkim ili vrijednosno-neutralnim prizvucima, intenzivno rabi baš u analizama kulturnih ciklusa modernosti, osobito onih koji su obilježeni naglašenom diskrepancijom između stvarne moći tržišta i hipotetičke moći ideja, između stvari i riječi. Ta je diskrepancija strukturirana kao racionalni "životni svijet" i utoliko je ona trajni izvor intelektualne pobune. No pobuna je može samo elastičnije racionalizirati, ali ne ukinuti. Društva tržišne epohe organizirana su oko analitičkog uma, intelektualci te epohe nisu misionari nego *analitičari* koji djeluju i duhovno proizvode u skladu s potrebama kvantitativnog rasta i potrošačkog hedonizma "masovnog anonimnog individuuma". Drugim riječima, ti "stručnjaci za univerzalno", kako ih naziva Sartre, "zagazili su u *libido conseniendi* spram duha vremena", što znači da prihvaćaju stvarnost kakva jest (Valentini, 1996).

IV.

Drugi dinamični faktor koji utječe na promjenu društvenog konteksta duhovne proizvodnje i načine reprodukcije intelektualnog sloja jest *simbioza znanja i moći*. Nije riječ o nekom površinskom, povremenom, više ili manje djelotvornom suodnosu tih dvaju momenata (znanja i moći), nego o temeljnom zbiljskom sklopu koji odlučuje o opstanku i razvoju modernih društava. Ono što su mislioci s početka novovjekovlja navijestili kao povijesnu perspektivu, modernost je oblikovala kao poredak stvari. Nakon što su delegitimirani teološki, staleško-hijerarhijski i hereditarni izvori čovjekove konstrukcije društvenog svijeta društvenost se mogla graditi samo na laičkim pretpostavkama, odnosno na upotrebi oslobođenog svjetovnog znanja za svrhe društvene moći i na korištenju moći za sve veću proizvodnju znanja. Simbiotski sklop znanja i moći istodobno djeluje u pravcu diferencijacije i integracije. On, prvo, izražava rastuću individualizaciju, povećava prostor slobode spram kolektivne prisile a, drugo, osigurava mehanizme ("tehnologije", procedure) za funkcionalnu integraciju koja se očituje kao modus razvoja cjeline. To je onaj tip ambivalentnosti što ga je Peter Wagner - prema uzoru na Foucaultov stil konceptualizacije - odredio kao dihotomiju *slobode* i *discipline* (Foucault, 1994; Wagner, 1994). Ta se dihotomija javlja u svim razdobljima modernosti i uvijek izražava potrebu da se diferencirani društveni oblici i neumjerena očekivanja koja iz toga slijede ("liberalne utopije") normativno *konvencionaliziraju*, svedu na mjeru održivog poretka i "discipliniraju" u skladu sa zahtjevima funkcionalne cjeline. Konvencionalizacija i discipliniranje neprestano prate uspon slobode, ali njihovo je djelovanje osobito vidljivo i funkcionalno u razdobljima kriza, u ciklusima prevladavanja kriznih neravnoteža. Uvijek je zapravo posrijedi temeljna nužnost da se

konstituira određeni oblik moći ne samo nad *resursima alokacije* (prirodnim okolišem, sirovinama, sredstvima proizvodnje i tehnikama, proizvedenim dobrima), nego i nad *resursima autoriteta* (prostorno-vremenskom organizacijom društva, organizacijom uzajamnih odnosa među ljudima, organizacijom "životnih šansi" za samorazvoj i samoizražavanje). Odnos prema resursima stvara pretpostavke za uspostavljanje društvene dominacije i oblikovanje političke sfere (Giddens, 1984). Baš je u tom pogledu ključna bila uporaba znanja pomoću koje su i resursi alokacije i resursi autoriteta organizirani kao sve savršeniji instrumentarij povećavanja moći.

Prema tome, intelektualna je funkcija u modernom društvu tvorački činitelj i ovisni izraz konstituiranja dominacije i moći. Diferencirani društveni oblici, koji slijede tendenciju individualizacije i slobode, zadobivaju svoju formalnu i organizacijsku racionalnost u sve razgranatijim institucionalnim sklopovima. Institucionalna je "normalizacija" posve logičan odgovor na društvenu opstojnost slobode i interesne diferencijacije. Taj odgovor može biti valjan samo ako je njegova racionalnost jednaka racionalnosti diferenciranih individualnih interesa. Stoga su institucije modernog društva veliki mehanizmi za apsorpciju znanja, "intelektualnog rada" i duhovnih tvorevina općenito. One nad socijalnim akterima čine prisilu, ali istodobno omogućuju povećavanje i korisnu upotrebu njihovih sposobnosti. Foucault je s pravom upozorio na činjenicu da sve institucije modernog društva (tvornice, obrazovne, medicinske i vojne organizacije, kazneni sustavi i statističko-demografske službe) u isti mah služe kao "disciplinarne tehnike" (obavljaju nadzor) i preusmjeravaju ljudsko ponašanje u produktivno korisnom smjeru (Foucault, 1994). Njihova je uloga, kao što je to zapazio Durkheim, sve više *restitutivna* a sve manje *represivna* - znači da djeluju na uspostavljanju i obnavljanju društvenog konsenzusa, održavanju poretka (socijalne kohezije) u visokodiferenciranoj cjelini (Aron, 1967). Tako oblikovana "disciplinarna moć" nezamisliva je bez bliske povezanosti s raznim oblicima znanja, osobito onima koji se bave proučavanjem ljudskog ponašanja, koja čovjeka (subjektivnost) stavljaju u središte intelektualnog interesa (humanizam), ali samo zbog toga da bi ga "subjektivirali" kao aktera institucionalne racionalnosti. Institucionalizacija "disciplinarne moći" postupno se strukturira kao okvir intelektualnog stvaranja, duhovnog i znanstvenog rada. Primarna se socijalna funkcija visokoobrazovanog intelekta ne može više iscrpljivati u stvaranju općih ideja, institucijama su potrebne posebne znanstvene spoznaje, ideje koje unapređuju njihove učinke, jačaju njihovu moć i potkrijepljuju njihovu utilitarnu legitimnost. Tu je tendenciju Durkheim označio kao *profesionalizaciju života* koja u svim područjima (ekonomskom, znanstvenom, političkom) "osigurava nadmoć kompetentnosti i racionalnosti ograničene na određene zadaće" (Moscovici, 1988). Institucionalna razgradnja znanja i njoj svojstveni racionalni raspored tvoraca ideja jedini je generator moći u razvijenom diferenciranom društvu.

No tako i pojam znanja mijenja svoj lik. Ono više ne može biti samo skup fundamentalnih spoznaja, koje se povijesno oblikuju i smjenjuju kao velike intelektualne paradigme bez obzira na njihovu neposrednu upotrebljivost. Ono doživljava preobrazbu u kratkoročnoj primjenjivosti i razvojnoj iskoristivosti. Njegovi su naručitelji regulatori i korisnici institucije moći pri čemu je načelno svejedno je li moć institucionalno smještena u sferu politike, privrede, akademskog života, vojno-industrijskog kompleksa itd. Fundamentalnost znanja i ideja ustupa mjesto *ekspertizi* koja je po mjeri aparata moći i koja, bez obzira na to drži li se "konceptualizatorskom" ili "realizatorskom", posreduje i na razini procesa odlučivanja i na razini provođenja raznih političkih opcija. "Ekspertiza nije fundamentalno već naprotiv specijalizirano i ciljano znanje koje rasvjetljuje i udešava političke odluke. Znanost koja je motivirana razumijevanjem i spoznajom zbilje nadomještena je znanstvenim istraživanjem koje je vođeno djelovanjem-preobražavanjem. U tom se sklopu ekspertiza razvija na način posredovanja i aktualizacije. Po naravi operacionalna, usmjerena na djelovanje, ona je procedura što su je industrijska društva ustanovila kako bi osigurala društveni prijenos racionalne misli i instrumentalne akcije. Svoju legitimnost racionalna misao temelji na sustavu koji povećavanje proizvodnih snaga sjedinjuje sa znanstvenim i tehničkim napretkom" (Le Naëlou, 1995:139). S razvojem

modernosti ekspertiza postaje "bitnim mehanizmom kontraktualizacije društvene povezanosti" (Le Naëlou, 1995:130). Od usputnog, parcijalnog i sektorskog posla ona se postupno pretvara u jedinstven sustav nadnacionalnog obujma i teži zadobiti položaj "univerzalnog poziva". Proizvodeći znanja i ideje prema mjeri aparata moći, sukladno logici njihovih interventnih zahtjeva, eksperti su paradigmatični intelektualci našega vremena. Oni su produktivni i reproduktivni akteri razvojnih i "disciplinarnih" institucija, tvorcii oblikovanja moći i tumači njezina smisla. Čak i onda kad nadilaze institucionalne zadatosti i kad se angažiraju "transverzalno", a to znači na općem planu, intelektualci doba ekspertize moraju do te mjere respektirati specifične determinante konsenzusa da je njihov diskurs nužno bezizražajan i ritualno repetitivan. Budući da su disciplinarno i institucionalno specifični, oni više ne mogu nastupati univerzalno niti govoriti u ime drugih logikom hijerarhijski prosvijećenog uma. Najviše što mogu, i što je zapravo smisljeno, jest angažman u ime vlastite kompetencije i socio-kulturne situacije, i to prije svega povodom faktičnih problema društva (diskriminacija, ekološka kriza, represija itd.) a ne povodom apstraktno proklamiranih općih vrijednosti. Njihov je angažman asimiliran u funkcionalno diferenciranu "institucionalnu matricu" razvijenog industrijskog društva (korporacije, država, stranački sustav, organizirani interesi, obrazovna i kulturna mreža) i stoga je posve anakronično pripisivati im ulogu tradicionalno shvaćenih intelektualaca.

Riječ je o preobrazbi u kojoj je dominantno mjesto na duhovno-kulturnoj i spoznajnoj sceni zauzeo *tehnokratski* tip intelektualaca (Boggs, 1993). Oni su nositelji modernizacije, sve važnija sfera državnih i privrednih investicija (strategijsko usmjerenje na "intelektualni kapital"), ali im više ne pripada ekskluzivna uloga *legislatora* koji iz načela umnosti smišljaju formule društvene organizacije i budućnosti (Baumann, 1995). "Dok se nakadašnji intelektualni sloj pojavljivao kao prvi pokretač, kao mogući odlučujući činilac promjene, nova je inteligencija uklopljena u povijesni proces nad kojim ima sve manju kontrolu. Ona može značajno uvećati prihod, status pa čak i moć, ali njezina je kritičko-transformacijska sposobnost konačno nestala. Ključna se činjenica sastoji u tome da moderne institucije apsorbiraju duhovni rad, iako ne sasvim u obliku intelektualne aktivnosti kako je ona historijski pojmljena" (Boggs, 1993:83). Tehnokratski je tip intelektualca pojavno u službi proizvođenja znanja i informacija, dakle individuum *postindustrijskog ethosa*, ali sama ta proizvodnja u službi je disciplinarnih aparata moći. Njegova autonomija i njegova duhovna produktivnost upravo su onoliko koliko je to svrsishodno za simbiotski razvoj znanja i moći.

V.

Treći dinamični faktor društvene preobrazbe intelektualnog ethosa valja tražiti u mijenama političkog procesa, preoblikovanjima *političke sfere* modernog društva. Politička je sfera tradicionalno poimana i organizirana kao ono područje ljudskog djelovanja koje je posve suprotno misaonim i moralnim načelima intelektualog sloja. To je područje djelovanja na kojem se koriste raznovrsna i promjenljiva *sredstva* kako bi se postigao samo jedan, uvijek isti cilj - vlast, dominacija, moć. Politika je zbir sredstava, instrumentalno polje *par excellence*, i utoliko se njezino značenje može odrediti kao puka kontingencija. To je, dakle, takvo djelovanje koje se ne ravna prema načelima znanstvene spoznaje i u kojemu se jedino načelo sastoji u tome da se neke od znanstvenih spoznaja svjesno izvrgavaju u ideološke kanone za održavanje vladavine. Tako strukturiran odnos između intelektualaca i politike ima sva obilježja idealnotipskog antagonizma. Intelektualno je polje, prema samorazumljivoj logici, uvijek alternativno i protu-političko. Ono je, jednom riječju, protu-moć koja živi unutar etablirane političke zbilje, ali je promatra izvanjski i poriče objektivistički, sukladno znanstvenom poimanju istine. Razumije se da takvo shvaćanje intelektualno-političkog realiteta najviše dolazi do izražaja u autoritarnim oblicima vladavine koji ostavljaju vrlo malu ili gotovo nikakvu slobodu za javnu uporabu uma, pa prema tome i za uporabu spoznajnog intelekta. Intelektualni se angažman, u takvim okolnostima, može očitovati ne kao slobodno sudjelovanje u oblikovanju konsenzusa,

nego jedino kao izražavanje *dizensusa*, obrana nesuglasja. Borba za obranu načela umnosti može se odvijati samo kao *disidentsko* djelovanje.

No, bez obzira na te okolnosti, s Dreyfusovom je aferom započeo "sekularni trend rastuće intervencije" intelektualaca u političku sferu (Ory/Sirinelli, 1986:142). Kasnije je iz tog paradigmatičnog povijesnog presedana, ne bez razloga i smislenog utemeljenja, izvedena definicija prema kojoj su intelektualci "ljudi s kulturnog područja, stvaratelji ili posrednici, koji su dovedeni u situaciju političara, proizvođača ili potrošača ideologije" (Ory/Sirinelli, 1986:10). Krajem sedamdesetih godina ugledni su mađarski sociolozi Konrād i Szelényi - iz disidentske perspektive unutar "realnog socijalizma" - na osebujuan način potvrdili tu tendenciju. Oni su, naime, zastupali tezu da se intelektualci uspinju na vlast i da je o njima sociološki primjerenije suditi iz *genetičkog* (povijesno-faktičkog) obzorja nego iz *generičke* (tradicionalno-transcendencijske) definicije. Generička definicija zanemaruje odnos intelektualca prema povijesnoj zbilji i "načinima proizvodnje", uzima u obzir jedino njihovu stvaralačku ulogu u kulturnoj sferi te im stoga pripisuje bitno teleološki misiju. Genetičko se obzorje, međutim, temelji na uvjerenju da je nužno promatrati "zbiljske pozicije inteligencije u konkretnim socijalnim strukturama" i faktučne zadaće što ih ti "kulturni misonari" obavljaju u različitim društvenim kontekstima (Konrād/Szelényi, 1979).

Iako je cijela intelektualna povijest obilježena sukobima generičkog i genetičkog poimanja, Konrād i Szelényi ipak daju operacionalno-sociološku prednost genetičkom pristupu. Taj pristup uvažava očiglednu činjenicu da se politički proces sve više intelektualizira i u "matricu intelektualizacije" uključuje sve više socijalnih aktera. Prvo, intelektualni (i intelektualistički) diskurs sve više obuzima retoričko-ekspresivnu sferu političkog govora, a drugo, sve se više širi socijalna osnova intelektualizirane političke reprezentacije. Drugim riječima, intelektualci se postupno pretapaju ili funkcionalno statuiraju u *političku klasu*. Izraz "politička klasa" danas se, bez ikakvog okolišanja i gotovo rutinski, koristi u sociološkom i politološkom žurnalizmu, kao i u žargonu političkih aktera, iako je njegova sociološka utemeljenost trajno obilježena znamenom dvojbenosti. To je izraz što ga je u suvremeno socijalnoteorijsko pojmovlje uveo teoretičar elita Gaetano Mosca koji, međutim, nije sasvim jasno odredio njegov socijalni opseg (Albertoni, 1985:21-32; Sartori, 1987:47; Busino, 1992:10-13). U širem smislu, političku klasu uvijek i svugdje, u svim društvenim sustavima, tvori vladajuća elita. Ali u užem smislu, politička je klasa podvrsta vladajuće klase odnosno onaj dio vladajuće klase koji se na svoje reprezentativne položaje regrutira u skladu s pravilima moderne parlamentarne i izborne demokracije. U naravi je demokratskog oblika političke vladavine da ta "podvrsta" postaje sve brojnijom i, s obzirom na proklamirano participativno načelo, zahvaća sve veći broj socijalno-interesnih segmenata. Iako nije bio poklonik izborna-parlamentarne demokracije, jer je držao da i njezin opstanak ovisi o nekoj dominantnoj eliti, Mosca je ipak realistično anticipirao da se vladajući politički sloj neprestano širi te da ga je zbog toga primjerenije nazivati klasom nego elitom, odnosno manjinom.

No pri tome je još važnija Moscina teza koja kaže da je vladavinski opstanak političke klase moguć samo pod uvjetom da ona svoju legitimaciju umije nametnuti vještim smišljanjem uvjerljivih *političkih formula*. Politička je formula dokaz vladavinskog identiteta političke klase. Dokazivanje tog identiteta u pluraliziranim društvima, koja se organiziraju na temelju "kulture racionalnosti", nemoguće je bez stalne i sve obuhvatnije apsorpcije tvorca ideja i znanja. Intelektualci se, dakle, uključuju u političku sferu ne kao njezini bezinteresni i vrijednosno-neutralni analitičari nego kao tvorci političkih formula, kao akteri političkog procesa. Da ne bi ostali na marginama oblikovanja javne sfere, ili da bi prevladali nemoć izvanjskog i autsajderskog odnošenja prema političkom procesu, oni postaju dijelom političke klase. Suvremena je politička klasa rezultat intelektualizacije politike i politizacije intelektualnosti.

Kako se povećava udio intelektualaca ("intelektualnih kadrova") u političkoj klasi tako raste stupanj njihove integriranosti u *Realpolitiku*. Ta integracija ima svoju *utilitarnu* i *sublimnu* stranu. Ona, prvo, daje opipljive izgledе za njihov probitak, ugled i utjecaj s pozicija moći, a

drugo, omogućuje im da na formalnim razinama odlučivanja, tamo gdje se konceptualizira strategija razvoja, iskušaju svoje koncepcije, ideje i znanstvene spoznaje. Oni koji kritiziraju "sterilnost" i "intelektualnu bijedu" suvremene inteligencije zaboravljaju da je kreativnost intelektualaca najvećim dijelom, neposredno ili posredno, integrirana u institucionalni pogon realpolitičkog procesa te da iščekivanja nekog posebnog, višeg, od *Realpolitike* posve odvojenog tipa kreativnosti pripada tradicionalnom kontrarnom poimanju. *Realpolitika* je najbrži, iako varljiv i koruptibilan, put afirmacije i bijega od marginalnosti u situaciji kada je intelektualni rad izgubio auru "generičke" ekskluzivnosti. Weberov rigoristički stav o *znanosti kao pozivu* i dalje ostaje na snazi kao regulativno načelo sublimnog duhovnog identiteta, kao njegova *differentia specifica*, ali sve što se u političkom životu događalo nakon Webera pokazalo je nemoć tog načela spram izazova *Realpolitike*. "Realistički" habitus suvremenih intelektualaca više se ravna prema *etici odgovornosti* nego prema *etici poziva*, jer je stajalište odgovornosti (u Weberovu smislu) "konstruktivno" i "elastično" odnošenje prema stvarima zajednice a ne transcendencijski alteritet koji je vođen devizom *Fiat justitia pereat mundus*.

Sudjelovanje u prostoru djelovanja političke klase istodobno znači preuzimanje njezinih praktičnih obrazaca, njezinih instrumenata socijalne promocije i njezinih načina komunikacije. Stoga je današnja "intelektualna klasa" nužno upućena na dominantne oblike komunikacije, difuzije i popularizacije ideja kao priznate i javno kredibilne mehanizme samopotvrđivanja. U doba sveopće *medijizacije* i *spektakularizacije* ona se može javno afirmirati samo ako je medijski vidljiva ("telegenična") i ako svoj znanstveni i intelektualni diskurs, pa i svoja uvjerenja, prilagodi zahtjevima medijskih kanala, tehnologiji slike i poruke. Mediji nisu samo *sredstvo* nego i "*strukturirajući* element izraza". U društvu u kojemu se politički proces javno očituje kao medijizacija ideja, događaja, svjetonazorskih koncepcija, dijaloških obrazaca itd., intelektualna se moć postiže jedino kooperativnim i discipliniranim prihvatanjem medija. *Intelektualna* je, da parafraziramo Débraya, moguća jedino kao *mediokracija* (Débray, 1979). Medijski je spektakl ekspresivna tehnologija političke klase i modus prezentacije njezina intelektualnog dijela. U njemu se politički i intelektualni diskurs poravnavaju prema kriteriju homogene recepcijske mase, prema prosječnoj političkoj svijesti i prosječnoj intelektualnosti. Ta integrativna i homogenizirajuća snaga medija izaziva, doduše, kritičku distanciju (kritiku "kulture industrije", "industrije svijesti"), ali i njezin izlazak iz anonimnosti, želi li biti predmetom javnog interesa, također mora proći iste komunikacijske kanale.

Ovaj trend integracije intelektualaca u političku klasu, realpolitički proces i medijsko-komunikacijsko oblikovanje slike svijeta proteklih je desetljeća (osobito od kraja šezdesetih godina) uvjetovao traganje za novim tipom socijalne identifikacije, težnju da se ideje stave u funkciju onih socijalnih aktera i aktivnosti koji proizlaze iz logike današnjih društvenih promjena i sukoba. Oni se, izlazeći iz institucionalnih i profesionalnih okvira, iz okvira klasne i stranačke pripadnosti, vežu za nove ("posttradicionalne") socijalne pokrete koji problematiziraju općeljudske ciljeve i potrebe u doba ekološke krize, ratno-atomskih opasnosti, afirmacije ljudskih prava itd. Vezivanje za nove socijalne pokrete jest takav tip intelektualno-praktične strategije koji je dovoljno općenit i može izraziti privrženost univerzalnim vrijednostima, a istodobno dovoljno konkretan da zadovolji kriterije socijalnog i političkog angažmana ideja. To je strategija globalističkog diskursa u kojoj individualni i posebni problemi postaju dijelom globalnog pluralizma a globalna se perspektiva konstituira kao reflektivna i praktička dimenzija svake posebnosti. Intelektualni diskurs osamdesetih i devedesetih godina jest diskurs globalnog pluralizma odnosno intelektualno traganje za novim uporišnim subjektima "primjene" ideja nakon što su "stari" subjekti (klase, nacije, stranke) dosegli krajnje granice svog transformacijskog potencijala. To je tip angažmana ili "savezništva" kojim se manifestira otpor spram heteronomije (urastanja u političku klasu) i dokazuje težnja za obnovom autonomije kao društvenog temelja slobodne intelektualnosti i njezine djelotvornosti u političkoj sferi. Politički je djelotvoran samo onaj angažman koji počiva na autonomnom "kulturnom univerzumu", na specifičnoj logici proizvodnje u kulturnom polju. Nestankom te logike intelektualnom scenom počinje vladati "heteronomni kulturni proizvođač", a on je svojevrsni trojanski konj preko ko-

jeg se posreduju mnogovrsni oblici društvene prinude, od tržišta i države, do mode, dnevne politike i žurnalizma (Bourdieu, 1984; Bourdieu, 1992). Upravo je to razlog zbog kojeg se intelektualci "kasne modernosti" - bez obzira na ideološku i profesionalnu heterogenost - vezuju za ona socijalna i kulturna kretanja koja nemaju radikalne (revolucionarne) nakane niti se nadahnjuju idejom vlasti, nego su usredotočena na vrijednosti civilnog društva i slijede dijalektiku globalnosti/partikularnosti. Ne polazi se, dakle, od gotovih, prestabiliranih i vječnih istina, kao što je priželjkivao Benda, nego od zbiljskog *intelektualnog poretka* koji omogućuje slobodno traženje i očitovanje istina. To sociološko "prizemljenje" cijelog problema najtočnije je izrazio Pierre Bourdieu, rječiti zagovornik autonomije kao jedinog habitusa intelektualnog djelovanja, bilo ono umjetničko-estetsko, znanstveno-analitičko ili angažirano-političko. Bourdieu kaže: "Nije istina ta koja može utemeljiti slobodni intelektualni poredak. Slobodni je intelektualni poredak ono što može utemeljiti *intelektualnu vrlinu*" (Bourdieu, 1992:471).

LITERATURA:

- Albertoni, A. E. (1985). *Dottrina della classe politica e teoria delle élites*. Milano:Giuffrè editore.
- Aron, R. (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. Pariz: Gallimard.
- Baumann, Z. (1995). *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Benda, J. (1975). *La Trahison des clercs*. Pariz: Bernard Grasset.
- Bertin, J. (1996). Contre les intellectuels. *Le Nouveau Politix*. 17. listopada.
- Boggs, C. (1993). *Intellectuals and the Crisis of Modernity*. Albani: Statc University of New York Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. Pariz: Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art*. Pariz: Editions du Seuil.
- Busino, G. (1992). *Élites et élitisme*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Caillé, A. (1993). *La demission des clercs: la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Pariz: Decouverte.
- Débray, R. (1979). *Le pouvoir intellectuel en France*. Pariz: Editions Ramsay.
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Nakladni Zavod Globus.
- Foucault, M. (1994). *Nadzor i kazna*. Zagreb: Informator.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (1996). Introduction. U: Hall, S. i Held, D. (Eds.). *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hamilton, P. (1996). The Enlightenment and the Birth of Social Science. U: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell.
- Kant, I. (1974). *Um i sloboda*. Beograd: Idcje.
- Konràd, G./Szclényi, I. (1979). *Le marche au pouvoir des intellectuels*. Pariz: Editions du Seuil.
- Le Goff, J. (1982). *Intelektualci u srednjem vijeku*. Zagreb: Grafički Zavod Hrvatske.
- Le Naèlou, A. (1995). Experts, expertise et coopération européenne. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. XCVIII.
- Mannheim, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Mesure, S./Renaut, A. (1996). *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*. Pariz: Seuil.
- Moscovici, S. (1988). *La machine à faire des dieux*. Pariz: Fayard.
- Natanson, M. (1962). *Literature, Philosophy and the Social Sciences*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ory, P./Sirinelli, J.F. (1986). *Les intellectuels en France de L'Affaire Dreyfus à nos jours*. Pariz: Armand Colin.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. New Jersey: Chatham House Publishers.
- Schmidt, B. (1988). *Postmoderna-strategije zaborava*. Zagreb: Školska knjiga.
- Tocqueville, A. de (1994). *Stari režim i Revolucija*. Zagreb: Politička kultura.
- Valentini, Ch. (1996). Maîtres à penser. *Homo Volans*, br. 15, 2. listopada.
- Wagner, P. (1994). *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London and New York: Routledge.

INTELLECTUALS AND THE POLITICAL CLASS

RADE KALANJ

Faculty of Philosophy, Zagreb

The paper deals with intellectuals as a sociological problem. In the cultural climate of the late modernity this question is again strongly stressed, begging new sociological diagnoses and research. Starting from the well know thesis of Julien Bend about the "betrayal of the clerics" (intellectuals), the text attempts to determine the accuracy of this intransigent remark. The analysis shows that the point is not in the betrayal in the normal meaning, but in the change in the social and cultural frameworks in which the modern intellectuals act. The process of transformation of these frameworks includes three key dynamic factors: the transforming force of the market, the symbiosis of knowledge and power, and integration of intellectuals in the political class. By the actions of these factors the modern intellectuals have in an objective fashion lost their function of "missionaries", but are searching for new models of support for universal ideas and values in the circumstances of globalization and global pluralism.