

УДК 141.78:321.01

Монографска
студија

Српска политичка мисао
број 3/2013.
год. 20. vol. 41.
стр. 11-56.

Ђорђе Стојановић

Институт за политичке студије, Београд

**ТРАКТАТ О ПОСТМОДЕРНИЗМУ,
ДРУШТВУ И ПОЛИТИЦИ:
QUAECUMQUE AB X DISTA ES-
SENT, COMMENTITIA ESSE***

Сажетак

Носећа истраживачка интенција ове монографске студије је свеобухватније разумевање најважнијих карактеристика постмодернистичког дискурса и оповргавање најчешћих концептуалних заблуда и критичких стереотипа повезаних са истим. Зарад тога рад је подељен у три дела. Први део се бави општим епистемолошко-методолошким претпоставкама повезаним са постмодернизмом, други покушава да дефинише основна начела модерности и модернизма, док се трећи бави основним начелима постмодерности и постмодернизма. Идеја је да се, променом перспективе и ширењем интелектуалног хоризонта, може допринети обухватнијем позиционирању конструкта екстерне и интерне мреже моћи у коју је „ухваћена“ и којом „лови“ српска држава, те употпунити разумевање фрагментације српског друштва и са њом нераскидиво повезаних питања из сфере идентитета.

Кључне речи: постмодернизам, модернизам, идентитет, структурализам, пост-структурализам, Просветитељство, традиционализам, дискурс, наратив.

Латински део наслова ове монографске студије представља, рекао бих, само варијацију, не каламбур, на наслов легендарне магистарске тезе Пјера де ла Рамија (Pierre de la Ramée), алијас Пе-

* Овај текст је настао као део рада у оквиру пројеката бр. 179009, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

труса Рамуса (Petrus Ramus), *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse* (Све што је Аристотел рекао је погрешно), одбрањене 1536. године, која у овој форми има значење - *Све што је рекао* (неки) *Х је погрешно*. Остављајући по страни то што се не може утврдити шта је садржај ове тезе, „помало“ еуфуистичког наслова, јер у то време то није био рад у некој писаној форми истраживачког или есејистичког типа, већ поставка или тврдња која се усмено образлагала или бранила, па никада нећемо потпуно утврдити да ли је Петрус Рамус, трагично настрадао током „вартоломејске ноћи“, заиста успео да у оквиру једне, ма колико важне, академске процедуре поништи дело тако утицајног мислиоца попут Аристотела, остављајући по страни и то што се наслов може тумачити не у смислу да Аристотелов опус врви од „измишљотина и неистина“, већ да је неадекватно или лоше методолошки устројен,¹⁾ за мене је ово „*sui generis*“ језичко „поигравање“, са пратећим „убризгавањем“ новог значења, важно због две ствари. Као прво, оно сугерише неправедно изостављање споменутог аутора из „пантеона“ икона једног рано-модерно профилисаног мита, оног о храбром и одважном појединцу који се супротставља дубоко укореваном „погледу на свет“ ауторитативног традиционализма, попут Ђордана Бруна (Giordano Bruno) или Галилеа Галилеја (Galileo Galilei). Као друго, оно можда на најпрецизнији начин исказује синтематичну подлогу овога текста, постмодерну концептуално-иронијску „апологију“ непостојања једном за свагда дате имобилисане (идеолошке) истине једном за свагда дате (мета)објективне (политичке) стварности, као једне „рабулистичке доказне травестије“, са свим следственим импликацијама и експликацијама, које ће касније бити подробније изложене. Са Петрусом Рамусом није започео само један анти-аристотеловски талас, већ и иницијално, протогенично формулисање модерног етоса, који, до ничеовског утемељења постмодерне духовности, није наишао на нека већа концептуална оспоравања.

Данас, рекао бих, већ у поодмаклој постмодерној епохи, за значајан број „теоретичара и практичара“, овог или оног академског усмерења и ранга, не постоји ништа што би на себе навукло толико снажну, неприкривену и истрајну нетрпељивост као што је то случај са идејама постмодернизма. Са протоком времена, од првобитне формулације самог појма, стигло се до генерација „више него“ полемички настројених опонената, чији је дискусионни лајт-

1) Види Ong, W. „Ramist Method and the Commercial Mind.“ *Studies in the Renaissance*, 8, 1961, стр. 155-172. и Ong, W. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. University Of Chicago Press, Chicago, [1958] 2004.

мотив био и остао његово потпуно и неумољиво научно дискредитовање. Жестина одијума је била и јесте толико интензивна да се и дан данас може говорити о „анти-постмодернистичком фронту“, рекао бих, без имало устежања, о „свиленој модернистичкој инквизицији“ (случај „Сокалове подметачине“),²⁾ која је тако своју просветитељски кодирану несклоност према цркви, само наизглед парадоксално, идеолошки „обоготворила“ једним ригидним каноном чисте научне моћи, где је мање важно стићи до Истине, а далеко важније диктирати исту. То је, наравно, инхерентно модернистичка позиција, за постмодернизам та „истина са великим И“ *per se* и нема баш неко превелико, свакако не супстанцијално, значење. Ствар се додатно компликује, рецимо, и на „унутра“, тако да један од највећих, ако не и највећи, мислиоц посмодернизма - Мишел Фуко (Michel Foucault) каже да је стил једног другог проминентног мислиоца, рецимо условно, сличног усмерења, Жака Дериде (Jacques Derrida), „теористичко мрачњаштво“, јер му је штиво толико нејасно формулисано да је тешко одредити примарну тезу, па је у сфери мрачњаштва, док кад му се упуту критика он реплицира са: „Погрешно сте ме схватили, ви сте будала (*Vous m'avez mal compris, vous êtes idiot!*)“, па је стога и терористички.³⁾

У нешто помирљивијој евалутивној варијанти, „компромису“ склоног коментатора, могло би се рећи да ако је и тачно да постмодернизам има негативних страна, што се свакако може рећи и за, рецимо, „просветитељско-модернистички“ позитивизам, несумњиво је тачно и да има корисних или употребљивих одлика. Уосталом, како то поентира Ентони Гиденс (Anthony Giddens), појам постмодернизма, коме, штавише, није „претерано“ склон, и појам позитивизма су у модерној култури постали „помало“ испразни појмови, и једна и друга реч се више користе као *epitheton ornans* него на исправан и науци саобразан начин. Међутим, та помирљива методолошко-критичка толеранција распона позитивно-негативно овде „не пије воду“, једним делом и зато што подразумева критику као релевантно „оружје“ просветитељског научног духа, а да, притом, није део посмодернистичког арсенала. Овде се ради о нечему много јачем од научничког „турпитуда“: о томе да

- 2) Математичар и физичар Алан Сокал (Alan Sokal) маја 1996. године публикује текст „Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity“ у часопису за постмодерне културне студије *Social Text* (46/47: 217-252). Три недеље по објављивању истог, саопштава како се ради о научној пародији усмереној ка деградирању постмодерне опскурности као преамбициозне, претенциозне или потпуно промашене критике науке („A Physicist Experiments with Cultural Studies“ *Lingua Franca* 6(4): 62-64).
- 3) Према Butler, C. *Post-modernism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 9.

је постмодернизам антипод „просветитељском-модернизму“, да, ако ствари заостримо до краја, „просветитељско-модернистичка“ струја мислилаца верује како се све може сазнати, док радикални постмодернисти верује да се не може знати било шта.

Било како било, елементарни предуслови и кључне праксе политике модерног света су нагрижени технолошким, организационим, друштвеним и, изнад свега, културним променама у смислу дисконтинуитета, инконгруенције, дисонанце, фрагментације и дисензуса. Планетарна „ведута“ је, дакле, компонована од:⁴⁾ (1) метаморфозе ка постиндустријском информативном и потрошачком друштву; (2) дезорганизације капитализма, социјализма и бирократије; (3) транснационализма и глобализујућих процеса; (4) пада личних прихода обрнуто пропорционалног расту продуктивности и укупном богатству, те перманентног или продуженог радног ангажмана, узрокованог немогућношћу прибављања адекватних средстава за лични или породични опстанак (реорганизације запослености компатибилно постфордистичким претпоставкама); (5) хипертрофије друштвених и економских неједнакости (појава нових класа или нових сегмената унутар постојећих класа); (6) сталног и рапидног смањења природних ресурса који егзистенцијално дефинишу и омогућавају најшири биолошки оквир цивилизације какву данас познајемо, са посебним акцентом на прехранбене потенцијале; (7) заостравање сукоба између онога што се сматра јавним и онога што се сматра приватним; (8) драматичног пораста дисперзивног насиља „затвореног“ у самом себе (према женама, деци, мањинским културолошким групацијама итд.), које у својој империјалној варијанти није повезано са неком „империјалном мисијом“ (али га карактерише значајно увећање војне силе), док у својој „терористичкој“ варијанти нема никакву „потпору“ у неком политичком манифесту; и (9) појаве постмодерне културе, која подразумева регистровање (9.1.) хипер-диференцијације и дедиференцијације, (9.2.) реорганизације слободног времена, света живота и понашања, (9.3) комодификације и масовне производње мноштва имица, култура и животних стилова. Све то имплицира промену у начину изражавања сопства, онога како перципирамо, интерпретирамо и приказујемо себе, тако да његову основу чини павимент од субјективности и нових ставова, како локалних тако и универзалних, са нагласком на тренутна задовољства, новине, игру, хедонизам, потрошњу и стил.

4) Lemert, C. *Postmodernism Is Not What You Think: Why Globalization Threatens Modernity*. Paradigm Publishers, Boulder, [1997] 2005, стр. 3-4. и Gibbins, J. R. и Reimer, B. „Postmodernism.“ у Van Deth, J. W. и Scarbrough, E. (уп.) *The Impact of Values*. Oxford University Press, Oxford, стр. 303-304.

Дијатрибе усмерне према постмодернизму, мада је то далеко више постмодернистички жанр, иду толико далеко да његов утицај на аутохтону и глобалну културу, преко нетачно схваћеног релативизма, дефинишу као инјекцију аморализма и иморализма, која је, макар индиректно, довела до физичког напада на икончке симболе запада (у питању су, наравно, координирани терористички напади на Пентагон и зграде Светског трговинског центра). Симетрично, код нас су већ одавно присутне идеје како је, рецимо, за бомбардовање Србије одговоран постмодернизам. Моје мишљење је опозитно, „транс-супстанцијално“, за све те ствари, а и за многе друга апокалиптична дешавања и трагедије, ако је до кривице, одговоран је заправо модернистички позитивизам, који природу и људе доживљава као ствари са којима се може манипулисати. Намера ове монографске студије је, дакле, да идентификује чворишна места постмодернистичког дискурса и да, у томе процесу, демистификује или амортизује (претенциозно, чак и погрешно, би било рећи деконструирше) сва она површна, незнатљива и малициозна тумачења која су повезана са истим. Тиме се, променом перспективе и ширењем интелектуалног хоризонта, може допринети обухватнијем позиционирању конструкта екстерне и интерне мреже моћи у коју је „ухваћена“ и којом „лови“ српска држава, те употпунити разумевање фрагментације српског друштва и са њом нераскидиво повезаних питања из сфере идентитета.

ПОСТМОДЕРНИСТИЧКА „АГНОЗИЈА“

Прва ствар доброг постмодернистичког „укуса“ је наратив или прича, по мени, са посебним акцентом на њену аутоетнографску, аутобиографску или метафикциону димензију („животну причу или животопис“). Наравно, овде се не ради о схватању наратива као претежно литерарне форме већ као претежно епистемолошке категорије. Слично концептима времена и простора, наратив се може третирати као нешто што није одлика нашег искуства, већ као нешто што је апстрактно, попут „празних“ координата, граничних маркера или „жалона“ когнитивног поља унутар кога сазнајемо свет, као безсадржајна форма коју наша перцепција намеће „огољеном“ протоку стварности, осигуравајући му разумљиви емпиријски поредак. Поента није у томе да ми причамо свет, да причамо приче о свету у циљу његовог разумевања, већ да нам се свет показује у облику прича, рећи ћу условно, да свет прича нас. Ради се о некој врсти „епистемолошке коначности“, не само у смислу

да нема наратора ван наративног простора (рецимо да тај наратор може да буде и Истина), већ да је немогуће замислити свет (структуру, форму или категорију) ван наративности, а да тај производ или исказ имагинације не заврши као прича, и сам наратив је наративне природе.

Пошто је та прича заправо одређени језик, језички универзум, а који је прво знак, а потом значење и симбол, то се може рећи да је у основи сваког наратива неки културни код као критеријум овог или оног значења. Тај културни код је свакако нека врста „друштвеног симболичког уговора“ његових, рекао бих, кодема, носиоца примарног размештаја партикуларних значења, индивидуалних идентитетских представа о свету, које желе да постану његове слике, али то заправо никада не бивају, јер нема слика света ван симболичких представа о њему, слике света ван слике која је понуђена и перципирана као стварност. Та дискрепанца или раскорак, чињеница да се индивидуална слика света не реферира на објективну реаланост него на наративни или дискурзивни одраз, чине могућним постмодернистички отклон овако постављене позиције, идеју да се тај културни код стално симболички конфигурише, реформулише и трансформише преко промене пракса наших значењских интеракција и/или размена. Другим речима, из једне трансцендентне и безличне форматизације наративом, ми постајемо само-наратив, прича о себи, фрагмент неке шире приче о нама.

Друга ствар доброг постмодернистичког „укуса“ је однос између знања и моћи и његово испољавање унутар дискурса и дискурзивних формација, где се дискурс одређује као организујуће начело и организациона формација знања, са правилима и одредбама које диктирају специфичне праксе, то јест начине мишљења и делања, а дискурзивне формације као хијерархијско укрштање партикуларних дискурса. Дискурси функционишу преко: омогућавања, ограничавања и конституисања.⁵⁾ Они су попут друштвених сценарија које, свесно или несвесно, изводимо, оно што држимо за властито искуство је увек искуство неког или у оквиру неког посебног дискурса, оно што мислимо о нама самима манифестује интернационализацију мноштва дискурса, све што јесмо је омогућено, ограничено и конституисано у или преко дискурса. Дискурси продукују знање, а знање је увек оружје моћи, које преко дискурса производи истине које живимо. Како то каже Фуко, свако друштво има свој режим истине, своју генералну политику истине: (1) врсте дискурса које прихвата и додељује им функцију истине;

5) Storey, J. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction (5th edition)*. Pearson-Longman, Harlow, 2009, стр. 128-131.

(2) механизме и инстанце који омогућавају разликовање истинитих од лажних тврдњи; (3) средства санкционисања истих; (4) механизме и процедуре вредновања у потрази за истином; и (5) статусне позиције оних који су задужени за одређивање онога што се рачуна као истина.⁶⁾ Режим истине не мора да буде истина, он треба да буде схваћен као истина по којој се делује: када идеје постану убеђења, оне успостављају и легитимишу неки специфични режим истине. Дискурс се не може идентификовати само са језиком, са његовом институционализованом употребом на дисциплинујућем, политичком, културном и нивоу малих група, он обухвата и сложене скупове институционализованих пракси и односе моћи који продукују значење.

Као носеће епистемолошке и метафизичке постулате онога што представља предмет постмодернистичке концептуалне репулзије, а што се може одредити као западна рационалистичка традиција, одређујемо:⁷⁾ (1) постојање реалности независне од људског представљања, што подразумева да упркос постојању интелектуалне и лингвистичке репрезентације света, у виду веровања, искуства, тврдњи и теорија, постоји и свет који је потпуно независан од те репрезентације, нека од мишљења независна, аутономна реалност (метафизички реализам); (2) функционисање језика не само на комуникативном већ и на референтном нивоу, језик се односи на ствари и ситуације које постоје независно од њега самог (разумевање је могуће зато што и говорник и слушалац могу имати заједничке идеје, мишљења и значења о стварности самосталној у односу на обојицу); (3) теорију адекватације или теорију кореспонденције, која полази од тога да је истина својство суда, одређени суд је истинит само онда када кореспондира са чињеницама, када долази до поклапања мисли и ствари (*adaequatio intellectus et rei*), у подударању суда са оним о чему судимо, то јест тврдње са оним о чему тврдимо, а што јесте онакво какво јест без обзира на то како ми о томе мислимо (за постмодернисте, овде се ради о есенцијализму, у свом ригорознијем облику пост-модернизам представља напуштање експликације истине преко теорије кореспонденције или адекватације, то јест резервисаност према веровању да су стварност и истина једно, да постоји само једно истинито схватање какве ствари реално јесу, док у своје флексибилнијем облику он не манифестује толико одбијање става да мишљење репрезентује реалност колико упућеност на то шта то репрезентова-

6) Foucault, M. „Truth and power.“ у Faubion, J. D. (yp.), *Michel Foucault Essential Works: Power*, Penguin, Harmondsworth, 2002, стр. 131.

7) Searle, J. R. „Rationality and Realism, What Is at Stake?“ *Daedalus*, 122(4), 1993, стр. 59-69.

ње подразумева); (4) објективност знања, због тога што је садржај онога што знамо увек истинита тврдња и због тога што је истина ствар тачне репрезентације независно постојеће реалности, знање не зависи или се не може изводити из субјективних ставова или осећања, истинитост било ког полагања права на знања је, дакле, „еманиципована“ од мотива, културе, националности, расе, класе и пола особе или особа које „захтевају“ то право, а упућена на емпиријску подршку која је промовише; (5) формалну позицију логике и рационалности, које обезбеђују процедуре, методе, стандарде и каноне (доказа, валидности и разборитости), као основе за процену различитих и компетитивних претензија на истинито знање; (6) постојање валидних мерила за оцењивање ваљаности тврдњи, теорија, експликација, интерпретација и других типова објашњења (неки од тих критеријума су „објективни“ у смислу да је њихова примена независна од људске чувствености, док су други „интерсубјективни“ у смислу да се позивају на заједничке карактеристике људског сензибилитета).

Имајући на уму претходно, рецимо да се превалентна парадигма у политичким наукама базира на следећем хијерархијском низу методолошких претпоставки:⁸⁾ (1) политичка наука је усмерена на разумевање истине о политици; (2) истраживања у сфери политичке науке допринесе таквој оријентисаности увећањем основе објективног знања о политици; (3) напредак тог знања је директно зависан од формулисања теорија које објашњавају политику; (4) формулисања теорија је упућено на развој универзалних уопштавања о понашању политичких актера; (5) пораст тих деконтекстуализованих уопштавања се одвија преко тестирања порецивих или оповргљивих, узрочних хипотеза успешних на нивоу предвиђања; (5) акумулација предвиђања политичког понашања је повезана са истраживањима варијабли у узроцима са великим бројем случајева; и (7) корпус тих објективних, узрочних знања може бити стављен у службу друштва, посебно преко утицаја на креаторе јавних политика и државне реализаторе истих.

Тако постављена наизглед само методолошка, али и хегемонистичка, перспектива научно ваљаног гура у други план плуралистичку перспективу контекстуалних, контингентних и умножених политичких истина које подразумевају чвршћу везу између теорије и праксе и већу повезаност између мишљења и акције. Епистемолошки посматрано, када говоримо о позитивизму, макар када се ради о његовој најтврђој варијанти, сваки исказ које није

8) Schram, S. „Return to Politics: Perestroika and Postparadigmatic Political Science.“ *Political Theory*, 31(6), 2003, стр.836.

подложен чулној провери се аутоматски квалификује за метафизичке бесмислице.⁹⁾ Оно на шта се односе појмови је манифестно: уочљиве особе или дешавања која се могу измерити. За реализам, друштвено свет је вишеслојан, а под друштвеним знањем подразумевамо дубинску интерпретацију, откривање носећих слојева који објашњавају површинске или видљиве исходе, догађаје и феномене које желимо да разумемо. Позитивизам је устројен тако да подстиче своје следбенике да превиђају контингенцију иза наводно објективних друштвених категорија.¹⁰⁾ Такав ракурс гравитира ка законистима и правилностима или ка моделима који маргинализују значење или га третирају као дату друштвену или економску фактографију. Контрарно томе, интерпретивизам подразумева да значење конституише мреже, дискурсе или парадигме, које можемо схватити само ако их разматрамо као целину.

Посмодернизам је обележен начелом да је ауторитет интерпретатора да оде даље од онога како је представљен друштвеним светом потпуно неоправдан хеуристички чин и да је, готово по правилу, сведен на упражњавање неке матрице моћи. Користити неку теорију (попут марксизма или теорије рационалног избора) као начина да се „загребе површина“ друштвеног живота је, заправо, начин који не открива или расветљава већ прописује и намеће истину. Потпуно је постало ирелевантно да ли је та „маскирана или нашминкана“, видљива друштвена истина у односу на „хроматско“ извориште, „прикривну“ друштвену истину, социјално монохроматска, полихроматска, изохроматска или, чак, ахроматска, када та „мета-социјална палета“ уопште није место на коме почива или око кога се врти посмодернистичка епистемолошка „ведута“. Понента је „огледало“ које није ни фиксирано ни довољно велико да се „камуфлирана“ друштвена стварност у њему препозна, постоји на милионе огледалаца у рукама појединаца који из различитих перспектива полажу право на потпуно интерпретирање одраза, те на њену промену изазвану променом ракурса: иза сваког огледала не постоји ништа до наново створени и непоновљиво јединствени низ огледала. У својој најзаостренијој форми, постало је сасвим небитно са које стране огледала „Истине“ се налазимо, јер смо увек „само“ одраз у бескрајном „карневалском“ континууму маскираних рефлексја и рефракција, комбинацији знакова која никада није једнака са неким правим нама, постајемо оно што нисмо измере-

9) Reed, I. A. *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, Chicago, 2011, стр. 40.

10) Bevir, M. *Democratic Governance*. Princeton University Press, Princeton, 2010, стр. 58-59.

ни од оних који нису, неки нестабилни кодни распоред означитеља и означенога.

Када се, дакле, ради о модернистичкој конјункцији разумевања науке и знања, претпоставља се дискрепанца и хијерархија између истине и начина, то јест медијума или облика, њеног изражавања. За научни метод карактеристичан за модерност и за фундаменталистичку епистемологију објективна истина постоји аутономно у односу према било којој знаковној формули која је посредује или преноси, разум је неоспорно ауторитативнији, надмоћнији у односу према властитој спољној матрици која га изражава. Насупрот поставци о онтолошкој и епистемолошкој одвојености реторичког или лингвистичког од истине, постмодернисти су више концентрисани на поетско-естетску и политичку димензију знања него на његову логичку и емпиријску димензију, на оно како нешто бива знање, уместо шта знање јесте. На тој линији, они заправо промовишу реторичку схватање науке, те релативизују или „анархизују“ разум комбиновањем класичних хијерархијских бинума: (1) онога што је докса (*δόξα*) и онога што је епистеме (*ἐπιστήμη*); (2) истине и њеног изражавања; (3) рационалности и језика; (4) феномена и стварности; и (5) значења и метафоре или метонимије.¹¹⁾ Претходно пребацивање тежишта знања у зону механизма симболичке конструкције резултира тиме да се знање и друштвена реалност више не третирају само као објективни производи, већ и као процеси који су инхерентно персуазивне природе. Консеквентно, сазнавање истине се не третира као ствар неке нејезичке рационалности, јер се сама рационалност демистификује и реконституише као историјска креација и ангажман од стране носиоца неке реторске позиције.

Стављајући акценат на социологију и политикологију, без елиминисања осталих друштвених наука, промишљање методологије је обележено и следећим карактеристикама:¹²⁾ (1) постојањем више различитих методологија (попут квалитативне, квантитативне, аутобиографске, „наративне“ итд.), које не траба да се третирају као инхерентно супериорне или инфериорне, свака од њих има својих слабих тачака и склона је да неке проблеме запоставља док друге фаворизује; (2) методологије, нарочито квантитативна, које симулирају потпуно одсуство пристрасности и перспективе обмањују и себе и своју публику, у питању је само жеља за сти-

11) Brown, R. H. „Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory.“ *Sociological Theory*, 8(2), 1990, стр. 189.

12) Agger, B. *The Virtual Self: A Contemporary Sociology*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004, стр. 93-97.

цањем статуса интелектуално надмоћније методолошке варијанте и реализацијом њенњ неприкосновености и диктата; (3) методологије су, заправо, литерарне стратегије или реторска оруђа, начини формулисања доказа, методе можемо смартати као својеврсне имприматуре које чине да се научни радови задобију легитимитет и ауторитет; (4) тенденцијом запостављања, приликом рецензирања научних радова, разборитости или оправданости њихових теоретских доказа, а истицање њихове методолошке софистицираности, све зарад повећавања такозване „научности“ самих радова и спречавања ерозије научних дисциплина из којих долазе; и (5) чињеницом да многи заговорници квантитативних метода неквантитативни пандан сматрају нелегитимним, дакле, ненаучним, док многи припадници квалитативне стране, која је по мени у далеко комплекснијој ситуацији, одбацују математику и статистику и враћају се нео-кантовској интелектуалној позицији, оштром раздвајању природних и друштвених наука како по питању метода тако и по питању саме супстанце.

Евидентирајмо и проблем недовољно јасног диференцирања „социјалних и социолошких“ теоријских конструкција.¹³⁾ Наиме, за разлику од „социолошких теорија“, које почивају на уверењу њених пропонената да је социологија наука попут свих других наука (ово, наравно, подразумева и природни научни корпус), па да тако морају бити постављене или заокружене у складу са стриктним методолошким правилима, процедурама и стандардима, на начин да се чињенице које су једном пропитане узимају као ваљани показатељи објективне природе ствари које представљају, „социјалне теорије“ поред уважавања фактуалног момента имају изражену и критичку ноту, оне су научно „флексибилнија“ и агилније у својим политичким претензијама, мање обзирне у односу на чињенице а више заинтересоване за људске вредности. Ерго, заговорници социолошких теорија су „априористички“ склони „бруталном“ деградирању постмодернизма (што не значи да се не баве истим, често на нивоу „академских пасквила“), док они који су склони објашњењу, одбацивању или промовисању постмодернизма, заокупљени ангажманом са свим оним што проблематизује глобалну светску конјункцију, припадају „блоку“ социјалних теоретичара. По стању ствари, упућеношћу на нешто што је ван чврсте чињеничне аргументованости и, као такво, контроверзно, али од евидентног значаја за схватање света који или у коме живимо,

13) Lemert, C. *Postmodernism Is Not What You Think: Why Globalization Threatens Modernity*. op. cit., стр 24-26.

социјални теоретичари не могу да избегну дисенцију и међусобне диспутације.

Мање или више, јасно је да политичка теорија настоји да понуди, рекао бих, свеобухватну матрицу методолошки устројеног образлагања кластера идеја, начела и чињеница у форми одређених тврдњи и предлога за разумевање политичке стварности и њене моралне заснованости.¹⁴⁾ Због тога што се та матрица може у сваком тренутку преломити кроз идеолошку призму, односно креатори треба да освесте своју улогу у њеној потенцијалној идеолошкој употреби и злоупотреби, те да увек имају јасно постављену како тактику тако и стратегију за избегавање таквих могућности. Било како било, тешко да је неки научник или теоретичар у своме настојању: паноптичан, он никакао не може да сагледа све темате или објекте свога промишљања из свих димензија, и потпуно неутралан, он никако не може да изфилтерише, прочисти своје мишљење и језик од властитих интереса и предрасуда. То, ван сваке сумње, не значи да се политичке теорије налазе или да би требало да се налазе ван сфере разума и рационалности, већ да исти значе различите ствари за различите људе, то јест за различите културе. Опозитно процесу идеологизације као тенденцији монолошког шаблонизовања у политичком теоретисању, можемо поставити процес иронизације.

Док се идеологија базира на крутој фиксираниости систематичности зарад пружања „извесних“ и практичних одговора, дотле се иронија фундира на деконструкцији света у смислу постављања „непријатних“ и проблематичних питања. За разлику од непроменљиве диоптрије једног идеолошког предлошка за интерпретацију политичког стања ствари, иронијски „каледиоскоп“ нуди широко постављену егзегезу за разлагање иманентне сложености и апоричности политичког живота, и то без било каквог прихватања неког посебног концептулног или вредносног аранжмана. Ерго, за пропоненте ироније постоји компетитивна оспоривост и идеја и начела која се показују као задати маркери политичког живота, и епистемолошких категорија, попут разума и рационалности, које се узимају као супструкција наших идеја и начела. Иронија тако постаје недвојиви атрибут постмодерног перспективизма (о коме ће каснији бити више речи), који фаворизујући партикуларне перспективе у сагледавању света одбацује догматичне и аутиритативне тврдње о истом, стварајући тако одређени скептицистички отклон као ембрион ироније. Напуштајући примат неких коначних

14) Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. Chatham House Publishers, New York, 2002, стр. 216-238.

језичких формула које би објективно дефинисале стварност, пост-модерна иронија је „заробљена“ у трополошку конструкцију перманентно нестабилних постамената на којима је знање изграђено.

МОДЕРНИСТИЧКА ПРОПЕДЕВТИКА

Етимолошки посматрано реч модерно или модерност су повезане са речи *modernus*, латинске кованица, по угледу на *hodiernus* (од *hodie*- данас), са основом коју чини реч *modo* (рецентно, садашње, баш сада) и прво је коришћена као антоним речи *antiquus* (древно, старо). Касније су у употребу ушли и термини попут *modernitas* (модерна времена) и *moderni* (данашњи, савремени човек). Под појмом модерност се уобичајено разуме корпус интелектуалних, социјалних и политичких промена коју су довеле до стварања модерног света.¹⁵⁾ Модернизам је културни покрет који је настао крајем деветнаестог века. За модерност се, дакле, може рећи да је произашла из низа несумњиво значајних историјских момента или догађаја у периоду од почетка петнаестог до почетка деветнаестог века: хуманизма и ренесансе, проналаска технологије штампања, протестантске реформације, географских открића, то јест европског открића неевропских култура (са посебним акцентом на откриће Америке или „новог света“), научне револуције (детерминисане преко комбиновања рационалног промишљања и емпиријског истраживања у објашњењу света природе,) те запањујућег пораста производних способности узрокованих технолошким унапређењима и капиталистичком економском поставком, са следствујућом демографском експанзијом и све већим бројем великих градова.

Од петнаестог до седамнаестог века дошло је сукцесивног повећања поверења у људки ум, које је дубински променило до тада важећу традиционалистичку или архаичну матрицу поимања света и ауторитета. Међутим, важно је напоменути, модерност је, ако у први план ствимо њене социјалне димензије, често третирана преко обнављања односа са антиком као моделом или идеалом који је требало поново (имитативно) успоставити. Тек са француским просветитељством, крајем седамнаестог и током осамнаестог века,

15) Habermas, J. „Modernity versus Postmodernity.“ *New German Critique*, 22, 1981, стр. 3-14.; Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 1987, стр. 1-23.; Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. op. cit., стр. 65-103.; Kumar, K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Blackwell Publishing, Oxford, [1995] 2005, стр. 90-123.; Lemert, C. *Postmodernism Is Not What You Think: Why Globalization Threatens Modernity*. op. cit., стр. 4.; и McGowan, J. *Hannah Arendt: An Introduction*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, стр. 36.

долази до коначног раскида са „носталгичним“ погледом уназад и пласирања веровања у ничим ограничено увећање демистификованог и десакрализованог знања и на њему заснованог напретка, то јест до репозиционирања рационалних потенцијала са искључиве усмерености на овладавање природом и на контролу друштвеног, моралног и политичког бољитка.

Као што је већ напоменуто Петрус Рамус (1515-1572), код нас готово непознати мислилац, спада у ред родоначелника рано-модерног револта, архетипског модернистичког менталитета.¹⁶⁾ Сукцесивно се раздвајући од схоластике и аристотелианизма свога времена, кренуо је од благе скепсе а завршио са револуционарном импулсивношћу и антагонизмом усмереним према Аристотелу, називајући га софистом, преварантом и сакрилегом, а његове присталице варварима. Истине ради, његова главна интенција је била поједностављење или појашњење Аристотеловог наука, адекватна интерпретација преко комуницирање са његовим оригиналним текстовима и „прескакање“ авероизма, томизма, скотизма, албертизма или окамизма. Ово се заиста може третирати као радикалан потез, јер је Аристотелова дијалектика током средњег века, понајвише захваљујући Томи Аквинском (Thomas Aquinas), али и другим схоластичарима, представљала темељ на коме је изграђена црквена доктрина, те је у више наврата мало требало да буде канонизован,¹⁷⁾ По Рамусу, значајну грешку у историји логике представља њено раздвајање на онај део који важи за науку, езотерични део намењен мудрима, и онај део који важи за уверења, мишљења и народни дискурс, егзотерични део намењен вулгусу. За потребе овога рада је довољно констатовати супроставља оваквој подели, тежњу ка изналажењу логичких правила независних од неког специфичног поља или дискурса.

У оптицају је успостављање метода као својеврсног облика класификације реалности, сналажења у хаотичној постваци ствари у смеру идентификовања и издвајања онога што је битно за наше тврдње и, компатибилно томе, његову реформску имплементацију у подручју оновременог образовања (промена структуре тривијума и квадријума). Најпримарнија и најдалекосежнија заслуга Петру-

16) Види Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*. The Macmillan Company, New York, 1912.; Rossi, P. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*. Continuum, London, 2006.; Holloway, E. R. *Andrew Melville and Humanism in Renaissance Scotland 1545–1622*. Brill Academic Publishers, Leiden, 2011.; и Ong, W. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. University Of Chicago Press, Chicago, [1958] 2004.

17) Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*. op. cit., стр. 25, fn. 1.

са Рамуса се, дакле, показује као допринос еманципацији друштва од доминације средњовековних ауторитета, једно својеврсно ослобађање истине у смислу неспутаног истраживања и пропитивања, што је свакако представљало клицу једног сасвим новог друштвеног универзума, где се појмови модерно и прогресивно, насупрот магијском и херметицистичком, стављају на пиједестал највиших, фундаменталних социјалних вредности.

Та отвореност и неспутаност према новоме, програмско раскидање са предрасудама и незнањем, „реконфигурисање“ или „аутификација“ логике и „деканонизовање“ резултата сазнавања, у садејству са инверзијум „културе манускрипта“ са „културом штампања“, се манифестовала „експлозијом“ природних наука. На нултом нивоу, модерност је, дакле, утемељена на претпоставци да рационално објашњиве, емпиријски измерљиве и математички формулисане механичке силе узрочно делују на материјалне објекте. Онај ко разуме природу може и да је покори, како то каже Френсис Бекон (Francis Bacon, 1561-1626), један од следбеника Рамусове перцепције метода: *Ipsa scientia potestas est* (Знање је по себи моћ). Полазећи од тако постављене премисе, од идеје да је поредак универзума природан, сазнатљив преко опажања и разума, те преносив путем имперсоналних, материјалистичко-механичких и језиком математике исказаних појмова, модернизам је раскинуо са једним теоцентричном и метафизичким поимањем стварности, то јест са догмама утемељеним на доминацији или власти. За „велики прасак“ модернизма се, дакле, може рећи: (1) да креће од природног раскидајући са надприродним; (2) да као своја главна средства спознаје природе истиче чулне опсервације и разум, а елиминише традицију, омиозност и мистицизам; (3) да подразумева људску аутономију и способност за формирање аутентичне природе или карактера, опозитно премодерном апострофирању зависности и првобитног греха; (4) да потенцира појединца као јединицу реалности и вредности, као и неприкосновеност индивидуалног мишљења, што је у супротности са премодерном подређеношћу појединца политичкој, друштвеној или религијској стварности и ауторитетима.

Ерго, модерност почива на телеолошком веровању како је историја обележена разложношћу (или рационалитетом), смером и сврхом, на веровању које има темпоралну и просторно-популациону димензију.¹⁸⁾ Прва указује на то да се модерност перципира као нешто што је иницирано варварским, деструктивним, религиозно-теоманичним, ропским, бездржавним и родовским временом, док

18) Brown, W. *Politics Out of History*. Princeton University Press, Princeton, 2001, стр. 5-6.

друга идентификује Европу као носеће место тога преображаја, имплицирајући да је остатак света обележен мањим или већим заостатком за претходно лоцираним географским центром промена. Модернички дискурс није свој излазак из периода мрачне примордијалности третирао само као неку врсту властите кулминације манифестоване раскидом са временском и просторном опскурношћу из које је поникао, већ је сам „напуштајући чин“ мултипликован и позициониран као засебни принцип сталног прогреса: он је властити дискурзивни диконтунуитет или раскид са једним правилом претворио у властито формативно начело. Наиме, модерност није само једном исцрпљени раскид са традиционалним, она је и закон сталног критичког раскидања- метакритичности, у осамнаестом и деветанаестом веку осмишљена просветитељска формула континуираног напредовања ка већој слободи, једнакости, благостању, рационалности и миру (што би се могло схватити и као најшире постављена динамика феномена модерности).

Наравно, било би погрешно помислити како је идејни *theatrum mundi* краја осамнаестог и деветнаестог века био сачињен само од просветитељских постулата, јер је као одговор на претње институцијама, општим приликама и начелима старог режима дошло до формулисања програмскога конзервативизма као засебног идеолошког конструкта и облика политичког ангажовања.¹⁹⁾ Разлог његовог постојања је био свесно супростављање просветитељским настојањима оријентисаним ка промени друштва на линији секуларизма, егалитаризма и самоуправљања, отпор изазовима радикализма и снагама модерности, које су угрожавале традиционални друштвени и политички поредак. Као теоретски постамент конзервативизма, и у његовом религиозном и у његовом световном облику, најчешће се идентификује интелектуална несавршеност човека. Тако, за Јакоба Буркхарта, та несавршеност буче корене од првобитног грехом, снага греха и несавршености је толико снажна да нити разум следи оно што зна нити мишљење може иницирати и одржавати Божанско у нама.²⁰⁾ Овакаво становиште манифестује дијаметрално супротну позицију оној која карактерише просветитељство, која се базира на иманентној рационалности индивидуа и која држи да се преко ангажовања разума и личног интереса као мотивационог агенса може реализовати бољи и савршенији свет, што имплицира веровање у историјски и морални прогрес.

19) Види Hinde, J. R. *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2000.

20) Ibidem, стр. 115.

У том смислу, Георг Вилхелм Фридрих Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) представља једног од најзначајнијих мислиоца уопште, ако ни због чега другог, а оно зато што је први доследно, недвосмислено и јасно презентовао монументалну идеју модерности као дефинитивног епохалног одвајања савременог света од Средњег века и Антике.²¹⁾ Модерност или „ново доба“ представља последње поглавље у људској историји, те се као носећи проблем времена намеће стварање аутентичне нормативности, без утицаја претходног раздобља. За разлику од Имануела Канта (Immanuel Kant), који је разуму доделио неприкосновену позицију на нивоу мишљења или расуђивања, „ушанчио“ процеп између веровања и знања, те поделио знање на засебне области науке, моралности и уметности, Хегел је ову последњу сегментацију видео као озбиљан проблем и, сагласно томе, предложио утемељење разума као снаге реунификације, преко које се субјект враћа самом себи, то јест самопромишљањем формулише нову нормативност: снага разума генерише апсолутно знање које манифестује хармонизовање, помирење или „синхронизовање“ фрагментираних модерности. Запостављајући интерсубјективност у корист субјективности, он је модерност третирао као само-однос субјективитета, који подразумева индивидуализам, право на критиковање, аутономију делања и идеалистичку филозофију која третира ова питања.²²⁾

Било како било, за разлику од Канта, у чијем је опусу субјект, одговоран само за феноменолошку страну искуства, дистанциран од „херметички“ закључане ноуменолошку стварности, ипак, третиране као извор садржаја „задуженог“ за уобличавање и структурирање нашег мишљења, које, ерго, није просветитељски механизам реаговања већ механизам конституисања (стварност је саобразна разуму, а не разум стварности), Хегел сматра да субјект генерише и садржај и форму, целокупна реалност је, наиме, дело субјекта.²³⁾ За разлику од реалиста за које је универзум у целини објект или скуп објеката унутар кога постоје неки субјекти, дотле је за Хегела универзум у целини субјект унутар кога се налазе неки објекти. У игри није класични искуствени, индивидуални субјект, већ креативни Субјект који је универзум у целини. Хегелов „креативни“ разум је другачији од просветитељског „когнитивног“ разума, он се не бави задатом реалношћу, већ ствара исту. Осим

21) Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. op. cit., стр. 23-51. и Davis, C. *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory*. Routledge, London, 2004, стр. 34-56.

22) Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. op. cit., стр. 17.

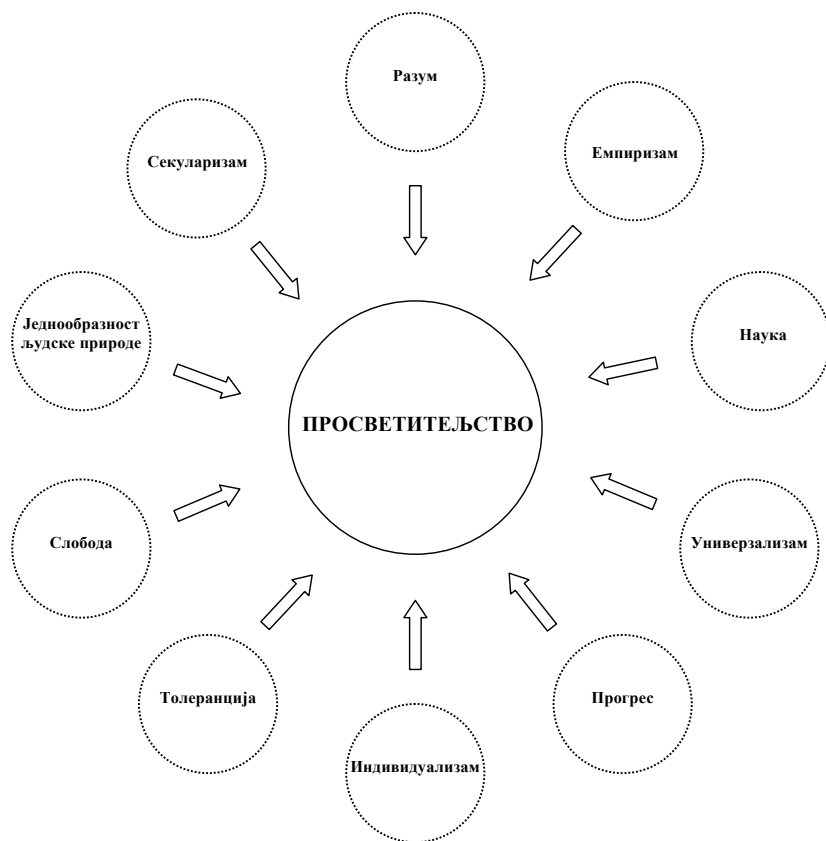
23) Hicks, S. R. C. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Scholargy Publishing, Tempe, 2004, стр. 39-57.

тога, за разлику од универзалности просветитељског разума, Хегелов дијалектички разум имплицира интензивни релативизам. Дијалектика уноси противречности и хоризонтално и вертикално, и у датом времену и, трансферзално, у односу на различите епохе: истина сваког следећег времена није истина претходног. Поред горе идентификованих одлика Хегеловог поимања разума, креирања реалности и прихватања противречности, он је и више колективне него индивидуалне провенијенције.

Питер Хамилтон (Peter Hamilton) као десет главних претпоставки на којима почива просветитељска парадигма издваја:²⁴⁾ (1) разум- подразумева примат разума и рационалности као начина организовања знања (са амортизујућим додатком искуства и експериментисања), рационалистички концепт је детерминисан као процес рационалног мишљења базиран на урођеним или инхерентним идејама карактеристичним за сваку мислећу особу (што је седамнаестовековна поставка Рене Декарта и Блаза Паскала); (2) емпиризам- претходна верзија рационалности је, дакле, спојена са (локовским гносеолошким и берклијевским методолошким) емпиризмом, идејом да се целокупно знање о природном и друштвеном свету заснива на емпиријским чињеницама, стварима које сва људска бића опажају преко чулних органа; (3) наука- схватање по коме научно знање, директно зависно од експерименталне методе, има централну важност за увећање људског знања *in toto*; (4) универзализам- концепт по коме су разум и наука применљиви на било коју ситуацију без ситуационе промене властитих начела (наука генерише опште законе који без изузетка управљају универзумом); (5) прогрес- идеја да се природно и друштвено стање људских бића може унапредити преко примене науке и разума, што резултује све већим нивоом среће и благостања; (6) индивидуализам- концепт по коме појединац представља исходни моменат свог знања и делања, то јест да појединачно резонување не може бити подређено неком вишем ауторитету (друштво је у том смислу збир или производ мишљења и делања великог броја појединаца); (7) толеранција- схватање по коме су сви људи суштински исти, без обзира на религијска и морална убеђења, што подразумева негацију инхерентног примата европског хришћанства над веровањима других раса или цивилизација; (8) слобода- отклон према традиционалним ограничењима по питању веровања, трговине комуникације, друштвене интеракције, сексуалности и власништва (са, ипак, проблематичним простором слободе за жене и ниже класе); (9) једно-

24) Hamilton, P. „The Enlightenment and the Birth of Social Science.“ у Hall, S. и Gieben, B. (ур.) *Formations of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 1992, стр. 21-22.

образност људске природе- веровање да су носеће карактеристике људске природе увек и свугде исте; и (10) секуларизам- став који се манифестује интензивним анти-клерикализмом, потербом за световним знањем ослобођеним од верских догми.



Дијаграм 1. Просветитељска парадигма по Питеру Хамилтону

Како то апострофира Ричард Бернштајн (Richard Bernstein), за Макса Вебера (Max Weber) надања, очекивања и стремљења уграђена у просветитељску струју мишљења нису ништа до горке, разочаравајуће и ироничне илузије.²⁵⁾ Наиме, када се просветитељска концептуална заоставштина, манифестована чврстом и нужном међусобном повезаношћу стално напредујуће науке, рационалности и корпуса универзалних људских слобода, декамуфлира

25) Bernstein, R. „Introduction.“ у Bernstein, R. (ур.) *Habermas and Modernity*. MIT Press, Cambridge, 1985, стр. 5.

и разуме на прави начин, оно што се региструје као њена права димензија је преваленција циљно-инструменталне рационалности, која покрива целокупни друштвени и културни живот, обухватајући економске структуре, закон, бирократизовану администрацију и уметност. Пораст тога типа рационалности не води ка остварењу идеала комплетне и општеважеће слободе, већ ка стварању „гвозденог кавеза“ бирократске рационалности, „кавеза“ који се фактички не може избећи.

Филозофска и социолошка мисао Јиргена Хабермаса (Jurgen Habermas)²⁶⁾ је, више или мање, од самих почетака подразумевала јасно профилисан критички став према модерности, који је надлазио пуку евалуативну оријентисаност ка савременом капиталистичком друштву и совјетском пандану. Консеквентно, ако се оба друштвена модела сматрају ефектима европске варијанте просветитељства, онда је он и несумњиво критичар конститутивних идеја исте, што би га, само на први поглед, по аутоматизму квалификовало за постмодернистички начин резонувања. Одбацивање вредности које карактеришу модернизам је, међутим, потпуно blasphemично за његове поставке. Схватање комуникативног деловања је потпуно неодвојиво од позиционирања „истинитог“ и „доброг“ као критичких оруђа, што свакако имплицира отклон према постмодернистичком релативизму и перспективизму. По Хабермасу, модерност је блиско повезана са две главне тежње просветитељства и реформације: ону ка моралној аутономији и ону ка друштвено-политичкој самоодређености, као аспиративним изразима когнитивне рационалности. Поред тога, модерност није схваћена као платформу или доктрину, већ као дискурс или конверзација између различитих протагониста или актера током узастопних историјских периода или епоха.

Модерност карактерише и временска освешћеност, њена историјска посебност се понајпре показује њеном утемељеношћу на принципима отворености за новину будућности, промовишући тако простор за перпетуирање незатворености у односу према обећању будућности различите од прошлости, те за формулисање „институције“ новог почетка. Једна од могућих тумачења такве концептуалне конјункције је да то стартовање изнова заправо подразумева коренито поништавање свих претходних уверења и опре-

26) Види D'Entrevies, M. P. и Benhabib, S. (ур.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge, 1997.; Edgar, A. *The Philosophy of Habermas*. Acumen Publishing Limited, Durham, 2005.; Kompridis, N. *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*. MIT Press, Cambridge, 2006.; и Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 1987.

дељења. Ради се о некој врсти „свесне инволуције“ до нивоа који се може одредити као историјско-културна *tabula rasa*, и поновне „свесне еволуције“, креације новог историјско-културног амбијента, што се може прихватити и као стандардизација модернистичког поимања прогреса. Међутим, тај нови почетак не мора нужно да буде повезан са радикалним одрицањем прошлости и, следствено, са уздизањем самостварајућег или самоконституишућег субјекта: ради се о прихватању прошлости као преисторије садашњости у континуираном ланцу судбине (како то примећује Хабермас кроз пасаже посвећене схватању историје Валтера Бењамина (Walter Benjamin, 1892-1940).²⁷⁾ Да би уопште могли да будемо носиоци тога новог почетка, то јест да би наше напредовање могло да се осмисли, а не да буде стихијско, потребно је да га допустимо са рационално апсорбованом прошлошћу. Ерго, модерност је стално оптерећена са реформулисањем својих веза са прошлошћу, садашњошћу и будућношћу, са тражењем смисла историје обележеним сталним колизијама различитих интерпретација.

Одређујући моменат модерности је, дакле, садашњост као локус сталног трвења између оспораване прошлости и могуће будућности, као место одлучивања о размери континуитета и дисконтинуитета облика живота за који се опредељујемо, и бивајући таква, њена најдоминантнија појавна форма је изражена преко кризног искуства.²⁸⁾ Та константа времена кризе није само проузрокована споменутом отвореношћу према новини будућности. Она је ту и због тога што будућност еманира одређеном врстом притиска ка тренутно нерешеним проблемима, ка доступном али нерегистрованом или заобићеном сету могућности. Ефекат таквог стања ствари је посебно сензибилизована освешћеност за опасност која почива на пропуштеним одлукама и занемареним интервенцијама, ракурс из кога је констелација „садашње“ садашњости ситуирана као одговорна прошлост „будуће“ садашњости. То подразумева „консекутивну“ одговорност за повезаност једне ситуације са следећом, за трајање процеса који се шири у својој привидној самоликлости, одбијајући да се третира као резултанта једном за свагда датог континуитета.

Тако, на пример, када је концепт државе благостања масовних демократија у питању, Хабермас тврди како је криза њено ендемско својство понајвише због напетости повезаних са остварењем циљева базираних на једнакој дистрибуцији ресурса у усло-

27) Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. op. cit., стр. 11-16.

28) Kompridis, N. *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*. op. cit., стр. 14-15.

вима тржишне економије (што повлачи за собом повећани ниво регулације и интервенционизма са негативним утицајем на аутономију економије). Држава благостања, наиме, поставља изузетно висока пореска оптерећења, која може оправдати само успостављањем неког праведног друштвеног поретка. Немогућност испуњења тако формулисаних обавеза доводи до кризе легитимитета и до значајног смањења поверења грађана у државу, па се сфера културе узима као подручје за обезбеђивање интерпретативних ресурса за креативни одговор на претходно идентификоване проблеме. Идеолошке конфротације у вези са судбином капитализма се узимају као типичан пример. У том смислу, криза може бити интерпретирана или у смислу слабе државе, то јест отварања значајног маневарског простора за функционисање економије, или у смислу јаке државе, то јест успоравања предузетничке иницијативе и нарушавања природне равнотеже тржишта. За идеолошко клатно капитализма се може рећи да осцилира између ове две пола.²⁹⁾ Било како било, по Хабермасу, проблем модерности лежи у неуспеху просветитељства да схвати и изпуни своје властите потенцијале. Ерго, пројекат модерности треба да се заврши, а не да се напусти.

ПОСТМОДЕРНИСТИЧКА ПРОПЕДЕВТИКА

Један од приступа, иначе доста тешко одредљивом, појму посмодерног је и да представља термилошки спој који сугерише неки поредак, етос или покрет који се налази ван, против или после модерног пандана.³⁰⁾ Међутим овакву поставку треба узимати са доста резерве, јер се њена модернистичка природа манифестује самим следом од модерног ка постмодерном, ситуирањем постмодерног унутар модерног поретка линеарног времена, те је тако чврсто повезана са метанаративом историјског прогреса или еволуције. Са друге стране, постмодерности се може приступити не из угла продужавања или раскида са модерношћу, већ из угла откривања и трансгресије реализоване преко прихватања експерименталног момента прикривеног унутар модернистичког поретка. Постмодерност нарушава модерност и сродне јој наративе изнутра и пласира нове форме историјског времена које садрже властите стратегијске потенцијале. Постмодерност „саботира“ линеарно време модерности делујући истовремено у прошлости и будућ-

29) Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. op. cit., стр. 356.

30) Gane, N. *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. Palgrave, New York, 2002, стр. 83-89.

ности, она није пуко раскидање са традицијом и модерношћу, већ и историјска деконструкција модерне прошлости зарад отварања простора новој недефинисаној будућности.

Опште позиционирање концептуалних габарита постмодернизма започнимо са идејом, која је донекле још једна од могућих интерпретација *Quaecumque ab X dicta essent, commentitia esse*, да постмодернизам никада није оно што неко мисли да јесте.³¹⁾ Претходна констатација се може разматрати на два нивоа. Са једне стране, он није оно што би неко претпоставио да јесте, зато што начелно одбија и измиче сваком моделу дефинисаности. Са друге стране, он није нешто што се првенствено мисли, он није начелно облик друштвене мисли. Када се промишља постмодерна од виталне важности је разликовање теорија о свету и онога шта се дешава у том истом свету, увид у природу света треба да претходи прихватању неког теоријског пројекта на основу његове номинално декларисане важности. Постмодернизам је пласирао многобројне изазове пред многе социолошке и културне теорије, али њихову могућност треба проверити у контрасту према фактографији самог света. Рећи да он није оно што неко мисли да јесте значи ставити на пробу идеју да та идеја може да буде идеја. Несвакидашња, „магична“ примаљивост и интензитет појавности идеје је носећи разлог због кога је изузетно тешко прихватити концепт да постмодернизам може постојати независно од постмодерне реалности. Рећи да свет културе или друштвени живот нема упориште у реалности, да је више спектакл него реалност сама, не значи негирати постојање света, већ потенцирати крајњу неуобичајеност облика у коме егзистира. У грубим обрисима и за почетак, рећи ћу, дакле, да постмодернизам, као свеобухватана филозофска парадигма, на онтолошком нивоу представља став да је реалност створена, на епистемолошком нивоу да је знање флуидно и привремено, на методолошком нивоу да су интерпретативне и критичке методе најпогодније за проучавања плуралног друштва, те на аксиолошком нивоу да не постоји ниједан скуп вредности који је по аутоматизму бољу од неког другог скупа вредности.

Мишел Фуко ће као интелектуалну потку свога рада одредити разоткривање чињенице да су многе ствари које окружују човека и сачињавају шире људско окружење, ствари за које људи држе да су универзалне, заправо, резултат врло прецизних исто-

31) Lemert, C. *Postmodernism Is Not What You Think: Why Globalization Threatens Modernity*. op. cit., стр 26-31.

ријских промена.³²⁾ Ради се о отпору према концепту универзалног у људској егзистенцији, који показује арбитарност институција али и идентификују простор слободе који нам је још увек доступан, „универзализујући“ отпор према универзалном открива промене које би требало спровести или „ставити у погон“. По Жану Бодријару (Jean Baudrillard), као што је у првом пасусу већ сугерисано, модерност више не располаже са капацитетима да продукује оне коначности и референте, типа прогреса или хуманости, који су представљали неодвојиви део европске концепције просветитељства. Када стварност више није оно што је била, када можемо констатовати њено одсуство, или носталгија задобија свој потпуни смисао или све води ка паничном генерисању стварног, култура тендира ка томе да се утемели преко опресивне симулације хиперреалности (једне „измаштане“ стварности која захтева да буде једина).³³⁾ У том смислу, постмодерна култура не познаје бифуркацију на стварно и нестварно, на истиниту или лажну репрезентацију, она метаморфозира у „мање или више“ пријемчљиву симулацију ослобођену „тежине“ реалног, која прожима целину здања репрезентације као нешто што је по себи симулакрум (схваћен као слика или, прецизније, њен привид, као истина да ван ње саме нема неке друге истине на коју се реферира). Пошто постмодерна култура није више дисциплинована, условљена или „уцењена“ са ничим што би се могло регистровати ван ње саме, она раскида са репрезентацијом *per se* и постаје неспутана у конструисању измишљеног универзума без икакве тачке себи екстерног ослонца.

За Ричарда Рортија, опет, његова филозофија нема никакву намеру да кореспондира са стварима какве заправо или у стварности јесу, он одбацује идеју да свет или човек имају неку интринсичну природу.³⁴⁾ Репулзивност према интринсичној природи реалности, која, рецимо да би се избегле све потенцијалне несугласице, није *sous rature* већ нешто што треба потпуно одбацити, не значи да је постала екстринсична. Потенцирање напуштања истине која чека светлост окривања, не значи да смо открили да тамо изван нема никакве истине. Тврдећи како филозофија ретко кад представља *pro et contra* разматрање постављених теза, већ дијалошку ноторност имплицитно или експлицитно израженог надметања између

32) Martin, R. „Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault“ у Martin, L. H., Gutman, H. и Hutton, P. H. (уп.) *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, Amherst, 1988, стр. 11.

33) Baudrillard, J. *Simulations*. Semiotext(e), New York, 1983, стр. 9-13.; Бодријар, Ж. *Симулације и симулације*. Светови, Нови Сад, 1991, стр. 10-14.

34) Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, стр. 8-9.

укорењеног „речника-бревијара“ који постаје баријера, шум или сметња и половичног, недовршеног или нецеловиток вокабулара који доста магловито наговештава велике ствари, Рорти се опредељује за креацију, за замену старог са новим вокабуларом адекватним за опис различитих темата, али на начин да се не упушта у критику „анахроног“ речника, за прихватање нових лингвистичких образаца који ће инсистирати на новим облицима нелингвистичког понашања (нпр. прихватање нових друштвених институција). Поред тога, он сматра како се постмодернизам базира на идеји да осим социјализације и историјских околности, не постији ништа дубље или априорније, што би на овај или онај начин служило као област за одређење човека.³⁵⁾

Лиргена Хабермаса држи да Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche, 1844–1900) представља првог декларисаног мислиоца постмодерне, који је решио да се у потпуности успротиви просветитељском пројекту са намером да деструира модернистички омотач разума као таквог, на начин да га дезавуише попут маске за ново примарно начело изражено као воља за моћ.³⁶⁾ За разлику од чињенице да модерност нуди напредак и еманципацију, чак и онда када јој припадајући теоретичари нису успели разрешити инхерентне проблеме, Ниче указује на појаву постмодерности, која одбацује напредак у знању и моралности, те нуди дисонанцу и борбу за надмоћност као своје базичне квалитете. За њега, у раној фази, која је за нас интересанта због горе скицираног ширег контекста, истина није ништа друго до простор метафора, метонимија и антропоморфизама.³⁷⁾ Она је збир људских односа који су поетски и реторички интензификовани, трансферовани и дотерани и који се након, дуже експлоатације, људима чине као фиксирани, канонизовани и облигаторни: истине су илузије за које смо заборавили да то јесу. Говорити истину значи лагати у сагласју са устаљеним конвенцијама, појам илузија се, дакле, јавља као еквивалент неосвешћеним лажима. Да би неко могао тврдити да је нешто лаж, он свакако мора располагати са одеређеним веровањем које дефинише лажно, па констатција да су лажи илузије сугерише да су све тврдње које називамо истине, заправо, лажи.

Ниче је битан за постмодернизам и зато што је инаугурисао перспективистичку доктрину. По њему, традиционално поставље-

35) Ibidem, XIII

36) Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. op. cit., стр. 85-88.

37) Према Clark, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, стр. 65.

на објективност заправо представља бесмислени апсурд, он негира постојање знања по себи (чистог разума или апсолутне духовности), на начин да је ослобођено атрибута појединца који га је креирало, и приклања се тумачењу заснованом на некој специфичној тачки пројекције. Наиме, аналогно нужности перспективности гледања или посматрања, постоји само и перспективно знање.³⁸⁾ У првом случају се ради, да набројимо само неке факторе, о зависности од угла, удаљености или карактеристикама окружења, док се у потоњем случају ради о интересима и афектима. Држећи се трансфера оптичког перспективизма на епистемолошки план, можемо рећи да се базира на следећим одликама:³⁹⁾ (1) неки предмет сазнајемо из партикуларне перспективе, из позиције специфичних интереса и потреба, те је знање нужно повезано са одређеном перспективом (перспективистичка тврдња); (2) што је више перспектива у оптицају, што је више интереса ангажовано у сазнавању објекта, то ће наша концепција објекта бити валиднија, плуралитет перспектива је једнак бољем знању (плуралистичка тврдња); (3) никада не можемо исцрпiti све могуће перспективе објекта сазнавања, постоји бескрајно много тумачења интереса која су кредибилна, број перспектива је неограничен (тврдња бесконачности); и (4) постоји читав низ фактора који могу да деформишу наше знање о неком предмету, другим речима, одређени интереси и потребе изобличавају природу предмета („пуристичка“ тврдња).

Жан-Франсоа Лиотар (Jean-Francois Lyotard) је аутор изузетно познатог и утицајног дела *Постмодерно стање: извештај о знању* (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*),⁴⁰⁾ које је поднето као реферат Универзитетском савету при влади Квебека, а на захтев његовог председника. Питање је да ли постоји дело мањег обима са, макар чисто формалним, „прозаичнијим“ поводом за његово настајање и, симултано, са епохалнијим, „вертикалнијим“ утицајем на разумевање времена и света у коме живимо.⁴¹⁾ Било како било, за њега постмодернизам представља: (1) део садашњости,

38) Nietzsche, F. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, стр. 87.

39) Leiter, B. „Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals.” у Schacht, R. (yp.) *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche’s Genealogy of Morals*. University of California, Berkeley, 1994, стр. 344-346.

40) Lyotard, J. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis, [1979] 1984; Лиотар, Ж. *Постмодерно стање*. Братство-Јединство, Нови Сад, [1979] 1988; Lyotard, J. *Постмодерно стање: извештај о знању*. Ибис-графика, Загреб, 2005.

41) Види Schrifft, A. D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.; Zima, P. V. *Modern/Postmodern: Society, Philosophy, Literature*. Continuum, London, 2010.; Sarup, M. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, London, 1993.; и Hicks, S. R. C. *Explaining*

то јест модерног периода; (2) мисаону реакцију на садашњост; (3) повлачење из и критику стварног (он доводу у питање репрезентацију да би представио сублимирано); (4) тријумф проналажење нових правила игре; (5) одбијање носталгије за прошлошћу; (6) покушај презентовања непредстављивог; (7) позиционирање времена, а не субјекта, као хероја; (8) давање предности означитељу; и (9) отклон према беспоговорном прихватању граматике и вокабулара језика, то јест играње са истим. Лиотар замењује тотализујући ракурс који на историју и друштво гледа преко великих наратива (метадискурса), попут дијалектике Духа, херменеутике смисла, еманципације рационалног или производног субјекта,⁴²⁾ те се окреће ка малим причама произашлим из хетерогених субјективних позиција појединаца и множине друштвених група.

По Лиотару, знање и моћ су једно те исто, а то се више или мање може третирати као заједнички именитељ постмодерне, као њен концептуални кредо, оба појма су синонимни са и воде ка затворима, забранама, селекцији и контролисаном јавном добру. Сагласно претходном, он се бави са процесом делегитимизације, губитком веродостојности два носећа велика наратива модерности, резултанти техничког и технолошког хипер-развоја у периоду после II светског рата, који је померио нагласак са циља делања на његова средства.⁴³⁾ Са једне стране, у политичкој варијанти, ради се о универзализујућем наративу где је субјект човечанство као херој слободе, док је са друге стране, у филозофској варијанти, нагласак стављен на производњу знања као циља по себи, што је испреплетано са претходним у смислу да се знање схвата као облик универзалне еманципације. Постмодерност не означава неку посебну епоху, она се заправо односи на анти-фундационалистички став, који надилази пуку легитимизацију стања неког садашњег тренутка. Ерго, постмодерност не прати модерност већ је стално присутни део њеног нуклеуса, изазивајући и одбацујући свеобухватне и тотализујуће мастер-наративе који служе за легитимизовање модерностичке праксе. Направићу једну малу дигресију, за постмодерност не важи модернистичко линеарно време, она комбинује „институције“ прошлости и будућности у форми онога шта ће бити, симултано бивајући и у једној и у другој позицији. Одбијајући да одобри метанаративе у етичком, политичком, естетском или метафизичком домену, Лиотар се окренуо ка филозофији разлике, не

Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault. Scholargy Publishing, Tempe, 2004.

42) Lyotard, J. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* op. cit., стр. XIII

43) Ibidem, стр. 31-41.

само неизбежној већ и пожељној, оној која не види решење у неком вишем јединству, већ у дивергентности или дискордантности, па фаворизује аутентичност, специфичност и сингуларитет догађања, то јест догађаја.

За овај рад је, такође, од посебног интереса и дело *The Diffèrend: Phrases in Dispute*,⁴⁴⁾ којим су се покушале објаснити дијаметралне, корените и несамерљиве разлике у сфери дискурса, етике и политике. Лиотаров концепт *diffèrend* би био најближи појму расцепа или раскола. У питању је непремостива разлика, она која је потпуно несводљива, обележена одсуством било какве заједничке основе или подлоге, то јест непостојањем ниједног заједничког стандарда, на који би се неко могао позвати приликом просуђивања у вези онога што је другачије. *Diffèrend* се може дефинисати као конфликтни случај између најмање две стране који се не може праведно разрешити, јер не достaje правило расуђивања апликабилно на или за обе стране.⁴⁵⁾ Одустајање од великог наратива подразумева и одустајање од његове варијанте која се тиче правде или добра као продукта слагања свих заинтересованих страна. У том смислу, будући да се базира како на договору тако и на консензусу, демократска политика претпоставља метадискурс тога типа, па је за Лиотара питање од прворазредне важности начин доношења одлика у случају расцепа, у коме, по дефиницији консензус није могућ. Избор се може кретати од насиља до нове врсте политичког промишљања ствари које ће максимално уважавати расцепа у заједничком друштвеном простору. Тај заједнички простор треба испунити нормама које више функционишу у смеру минимализовања зла, одређеног као ускраћивање различитих могућности, него ка максимизовању добра. Напоменућу, Лиотаров појам *diffèrend* никако не треба мешати за Деидиним појмом *differance*, који ће доцније бити детаљније изложен.

Доминик Стринати (Dominic Strinati) као детерминишућа обележја постмодернизма идентификује:⁴⁶⁾ (1) појаву друштва у оквиру кога масовни медији и популарна култура представљају најважније и најмоћнији институције које профилишу све друге врсте друштвених односа, између културе и друштва је стављен знак једнакости (идеја да медији рефлектују ширу друштвену реалност је замењена идејом позиционирања самог друштва унутар

44) Lyotard, J. *The Diffèrend: Phrases in Dispute*. Manchester University Press, Manchester, 1988.

45) Ibidem, стр. XI

46) Strinati, D. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, London, 2004, стр.211-216.

оквира масовних медија, површни слој медијске презентације више не доводе до извитоперења неке стварности ван ње саме, она је, наиме, стварност сама); (2) апострофирање стила и волабилитета постаје све битније, знакови се користе због њих самих а не због неке корисности или дубљих вредности које репрезентује (последња тога је занемаривање квалитета попут уметничке ваљаности, интегритета, озбиљности, аутентичности, реализма, интелектуалне дубине и чврстих наратива- садржај, суштина и значење су постали бесмислени); (3) елиминисање дистинкције између високе културе (уметности) и популарне културе, постмодерна популарна култура не признаје „племениту“ различитост и „целестијалне“ претензије уметности; (4) чињеницу да због брзине и обима модерних масовних комуникација и лакоће и velocитета са којом се људи и информације могу селити са једног места на друго, време и простор постају мање постојани и разумљиви, а више збуњујући и некохерентни, што у стицају чини да постмодерна популарна култура бива културом ван историје, она не перципира историју као континуирани, линеарни наратив, као недискутабилни след догађаја; (5) скептичност постмодерне теорије према метанаративним поставкама (апсолутним, универзалним и свеобухватним системима знања и истине), према тотализујућим дискурсима и илузији „универзалне“ људске историје, за које држи да су дезинтегрисани, да губе на вредности и легитимности, те да су све више подложни крци.

За постмодернизам се може рећи:⁴⁷⁾ (1) да је метафизички посматрано, анти-реалистички, зато што одбија могућност независно постојеће реалности и фаворизује њену друштвено-лингвистички и конструктивистички одређену нарав; (2) да епистемолошки посматрано, одбија разум или било какав други метод као средство за реализацију објективног знања о реалности, а будући да у оптицај ставља друштвено-лингвистичке конструкте реалности, он наглашава субјективност, конвенционалност и несамерљивост тих конструкција; (3) да по питању људске природе полази од чињенице да су индивидуални идентитети највећим делом конструисани преко друштвено-лингвистичких група којима појединци припадају на нивоу етничитета, расе, пола и богатства, те да је евидентно присуство сталних сукоба између тих група, конфликта који се, услед елиминације разумности, решавају употребом камуфлиране или огољене силе са односима надмоћности, покоравања и потчињавања; и да (4) на политичком и етичком плану показује емпатич-

47) Hicks, S. R. C. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. op. cit., стр. 6-7.

ност или наклоност према потлаченим и вољу за ангажманом на њиховој страни.

Наглашавајући да под постмодернизмом подразумева и период и облик теоретског промишљања друштва, Норман Дензин (Norman Denzin) држи да постмодерну друштвену теорију карактерише:⁴⁸⁾ (1) раскидање са велико-системским теоријама које друштво концептуализују као тоталитет; (2) снажна заокупљеност са кризом легитимитета и искуством које обележава модерни, компјутеризовани и медијима „прекривени“, светски културни систем; (3) помак у теоретизовању који превазилази феноменолошке, структурне, пост-структурне и критичке теоретске формулације; (4) радикална концептуализација језика, лингвистичке филозофије и прагматизма; (5) критику научног знања и реализма у касој капиталистичкој ери; (6) критику субјекта у друштвеној теорији; (7) повратак комодитету као главној теоретској проблематици; (8) усредсређеност на нестајање научних, религијских и уметничких метанаратива у свакодневном животу; (9) залагање за нову перцепцију социјалног, друштва језика и људског субјекта; и (10) коренисто неповерење у разум и науку као силе које ће довести до беневољентно постављеног утопијског друштва заснованог на консензусу, рационалној комуникативној акцији и људској слободи.

Направимо сада дистинкцију између пост-модернизма и пост-структурализма, уколико је та разлика уопште могућа или оправдана.⁴⁹⁾ Најгрубље речено, диференцирање пост-структурализма и пост-модернизма се може извести из чињенице да, уколико су теорије, пост-структурализам представља теорију знања и језика, док пост-модернизам теорију друштва, културе и историје. Ако и одбацимо постмодернистичко-постструктуралистички одијум према позитивистички „упегланим“, „скоцканим“ или прочишћеним дефиницијама, разликовање је „танко“ и подразумева супстанцијална преклапања или сличности, то јест хомеузичност (попут тендирања ка скептицизму, антифундационализму и, такође, инстинктивном противљењу ауторитету и сл.). Уосталом ако на постструктуралистичку страну ставимо, рецимо, Жака Дериду и Јулију Кристеву (Julia Kristeva), а другу страну дефинишемо као групу „флотирајућих аутора“, попут Мишела Фукоа, Жан-Франсоа Лиотара, чије сврставање зависи од коментаторског угла, ствари постају јасније. Наиме, мишљења сам да и постструктурализам и постмодернизам представљају делове ширег постмодерног инте-

48) Denzin, N. „Postmodern social theory.“ *Sociological Theory*, 4(2), 1986, стр. 194-195.

49) Agger, B. „Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance.“ *Annual Review of Sociology*, 17, 1991, стр. 105-131.

лектуалног оквира, пејзажа, контекста или културе. Постструктурализам је, дакле, као и постмодернизам, широко засновани културни, филозофски и политички покрет који, захватајући многобројне спознајне дисциплине, подразумева одбацавање не само структурализма и његових метода већ и идеолошких премисе које му претхде или су неодвојиве од истог. Постструктурализам је сумњичав према културним извесностима које структурализам манифестује или прокламује као своје, према извесностима типа уверења да је свет интринсично сазнатљив (што је компатибилно са раније идентификованом рортијевском поставком) и да структуралистичк машина за декодирање може разоткрити читав спектар системских шифри које покривају целину тога света.

Структурализам заправо почива на револуционарној и далекосежној лингвистичкој теорији Швајцарца Фердинанда де Сосира (Ferdinand de Saussure).⁵⁰ По њему, језик или *langue* представља релативно стабилни, подсвесно усвојени, знаковни систем са апстрактним правилима и прописима (унутрашњом или интерном граматиком и вокабуларом), који регулишу деловање дугачког низа његових дивергентних елемената карактеристичних за неку говорну заједницу, док говор или *parole* представља актуелну употребу језика у „ораторској“ варијанти, говорни чин који обухвата индивидуалну употребу језика. Језик (*langue*), дакле, представља у исто време друштвену институцију и систем вредности.⁵¹ Као друштвена институција, он је заправо уговор који неко, уколико жели да комуницира, мора прихватити у целости и као такав захтева одређени период учења. Као систем вредности, језик је сачињен од одређеног броја елемената, од којих је сваки истовремено еквивалент датом броју ствари и појам неке шире функције у којој је регистрован у неком разликујућем поретку у односу на друге вредности. Говор (*parole*) је, опет, појединачни чин селекције и актуализације. Сачињен је од комбинација или варирања којима говорни субјект користи језички код зарад изражавања властитог мишљења (тај продужени говор се може означити као дискурс) и од психо-физичик механизма преко којих екстеризују комбинаци-

50) Види Saussure, F. de *Course in General Linguistics*. Columbia University Press, New York, [1916] 2011; Сосир, Ф. Де *Онута Лингвистика*. Нолит, Београд, 1969.; Harris, R. *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*. Routledge, London, 1990.; Sim, S. „Postmodernism and Philosophy.“ у Sim, S. (yp.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge, London, 2001, стр. 3-15.; Singh, I. „Language, Thought and Representation.“ у Singh, I. и Peccei, J. S. (yp.) *Language, Society and Power: An Introduction*. Routledge, London, 2004, стр. 17-35.; Storey, J. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction (5th edition)*. Pearson-Longman, Harlow, 2009.; и Schrift, A. D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

51) Barthes, R. *Elements of Semiology*. Jonathan Cape Ltd., London, 1967, стр. 14-15.

је или варијације. Додао бих овде да се код може дефинисати као сет комуникативних диспозиција, те да се идеја кода према поруци односи као језик према говору (да би порука била разумљива обе комуникативне стране морају располагати са идентичним кодом).

Диференцијација језика и говора, заправо, представља диференцијацију структуре и догађаја. Језички знакови су конституисани из два дела: (1) означитеља, то јест речи (звучне представе или обрасца), и (2) означеног, то јест појма (идеје, концепта или менталне представе), који као комбинација преко чина мисаоно-духовног разумевања чине или обликују знак. Онога момента када је успостављена веза између означитеља и означеног у самом језику, за говорника она постаје „природна“ и недељива, мада је њихова повезаност арбитарна. Нема разлога за симболичко изражавање појма преко неке тачно утврђене шеме или редоследа звукова или слова: однос између означитеља и означеног је производ конвенције, неког културног споразума. Арбитраност повлачи за собом и могућност мењања означитеља и означеног и, следствено, мењање или успостављање нових веза на нивоу „аутентичне природности“. За Сосирову лингвистику, поред разликовања језик-говор и означитељ-означено, релевантни су и бинарни опозити: синхронично-дијахронично и инфраструктурно-супраструктурно. Под појмом „синхронично“ подразумевају се структурне одлике језичког система у некој датој историјској тачки, док се појам „дијахронично“ реферира на историјску перспективу језика, на еволуцију његових елемената кроз различите историјске фазе. Коначно, инфраструктура се односи на скуп темељних односа који објашњавају супраструктуру, „површински“ структурални моменат који фунгира као доступан за посматрање и описивање (језик је инфраструктура говору).

Поред тога, значење је повезано са комбиновањем и селектовањем које може да се одвија по хоризонталној, синтагматској оси и по вертикалној, парадигматској оси. Хоризонтална оса указује на акумулацију значења њених различитих сегмената и то линеарно, после задње изговорене речи. У том смислу, реченици (рецимо: Терористи + су + напали + касарну.) неко може проширити смисао додавањем других делова (Терористи + су + напали + касарну + са + минобацачем + и + пешадијским + оружјем.). Када се ради о селекцији, о парадигматској оси, промена смисла се може реализовати заменом њених делова, на начин да се значење реченице може значајно променити (уколико се реч „терористи“ замени са „борци за слободу“ значење је радикално трансформисано). Таква реченичка констелација се може постићи без реферирања на кореспон-

дирајући стварност ван самог исказа или реченице. Због процеса комбиновања и селектовања, те односа између знака и референта базираног на арбитрарности, наш језик није пука манифестација, рефлексија материјалне стварности света, он је пре концептуална мапа задужена за формулисање одређеног поретка нашег искуства, језик који говоримо игра значајну улогу у обликовању онога што за нас конституише реалност материјалног света.

Узимањем Сосировог језичког модела као егземплара структуралистичке анализе и његовом универзијализацијом, применом на системе уопште, „отворила“ се премиса да сваки систем располаже са специфичном интерном граматиком која управља њиховим функционисањем, па се њено откривање наметнуло као истраживачки императив *par excellence*. Оно што представља проблем за постструктуралисте код овакве поставке је мозаичко уклапање структуралистичких елемената, систем или наратив је перципиран тако да све савршено, „милиметарски“ пасује, нема „празних ходова“ и недовољно профилисаних, „лабавих“ циљева (сваки детаљ је постао битан у смислу структуре финалног производа, а наративи су се могли разврстати у специфичне жанровске групе, где су поједанчни случајеви манифестовали варирање средишњег темата). Стање „клонираниости“ наратива учинило је да анализа њихових граматика постане предвидљив ангажман са, такорећи, антиципираним налазима, за постструктуралисте је то значило да из структуралистичке аналитичке оперативности аутоматски следи и исход, аналитичка техника је, дакле, детерминисала резултат.⁵²⁾ Структуралистичко минимализовање случајности, креативности и неочекиваности, са констатованом сличношћу система, је директно супротно постструктуралистичкој аналитичкој амбицији изналажења и лоцирања несличности, разликовања и непредвидљивости.

Доведено до крајњих консеквенци и упркос томе што је Сосирова теорија језика релационистичке а не есенцијалистичке природе (значење је продуковано преко „дијакритичности“, разликовања а не преко односа један-на-један са стварима које затичемо у свету), Сосирову поставку знака ипак карактерише повишени степен јединства између означитеља и означеног, њихов, рекао бих, парадоксални „амалгам разлике“. Тај диференцирајући атрибут значења је резултат поделе или артикулације знакова („тачка“ није „воћка“, „мачка“, „праћка“ итд.), означено, то јест значење, је резултат неограничене интеракције или разликовања између Х означитеља, у језику не постоји нека кореспондирајућа консонанца или фиксираност између нивоа означитеља и означенога. Да

52) Sim, S. „Postmodernism and Philosophy.“ op. cit., стр. 5.

проблем буде још замршенији, никада нам није дата ни нека перификована бифуркација на означено и означитеља, процес није само теоретски бесконачан- он је и кружан. Наиме, означитељ се претапа у означено, а означено у означитеља: уколико је структурализам одвојио знак од референта, постструктурализам је претпоставио дистинкцију између означитеља и означеног. Додао бих овде и Бодријарово фазирање културног развоја од знака који прикрива постојање нечега до знака који прикрива непостојање било чега:⁵³⁾ (1) знак, дакле, прво представља одраз елементарне стварности; (2) потом, камуфлира и изобличује елементарну стварност; (3) онда, прикрива одсуство елементарне стварности; (4) да би, на крају, биле поништене било какве везе са реалношћу, знак постаје свој властити, „ортодоксни“ симулакрум. Притом, симулација значи претварање, изигравање или „инсенацију“ да јесте оно што није, док прикривање значи сакривање онога што јесте, прикривање принцип реалности оставља потпуно нетакнутим, док симулација, у своме максимуму, реверзира и „декапитира“ сваку референцију. Ерго, прикривати Ништа, значи употребити симулацију за формулацију симулакрума, па је прикривање Ничега еквивалент симулације.

У филозофском опусу Жака Дериде језички означитељ никада није директно повезан са означеним, идентичност речи и ствари или мисли није могућа, они никада нису једно. Сосиров модел знака се базира на претпоставци да означитељ и означено представљају две различите стране једног истог новчића или папира, док код Дериде означитељ и означено перманентно раскидају везу у бескрајном низу нових комбинација. Док би се структуралистичка поставка могла представити као симетрични ланац на чијој се свакој карици са једне стране налази означитељ а на другој страни означено, дотле је нова поставка сличнија безграничној тканини или мрежи где ниједан елемент или компонента нису фикирани већ се налазе у сталном процесу размене и кретања, они нису коначно дефинисани, већ се све налази и може се пратити у/до свега другог.⁵⁴⁾ Дериде третира као велику илузију заснованост филозофије Запада на „метафизици присуства“, на премиси да је целокупно значење речи (и означитељ и означено, и акустична представа

53) Baudrillard, J. *Simulations*. op. cit., стр. 11.; Бодријар, Ж. *Симулакруми и симулације*. cit., стр. 10.

54) Види Derrida, J. *Margins of Philosophy*. The Harvester Press, Brighton, 1982.; Eagleton, T. *Literary Theory: An Introduction*. Blackwell Publishing, Oxford, 1996.; Sarup, M. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, London, 1993.; Sim, S. „Postmodernism and Philosophy.“ op. cit., стр. 3-15.; и Сорић, М. *Концепти постмодернистичке филозофије*. Властито издање, Задар, 2010.

и идеални концепт) присутно у говорниковом уму, тако да не може бити одклона у његовом комуницирању са слушаоцем. Поједноставимо, означитељ „цвет“ указује на идеју „цвета“, прави цвет, заправо, није присутан, знак маркира „одсутно присуство“: уместо референтног објекта ми ангажујемо знак, чије је значење увек одложено или одгођено. У том смислу, Дерида развија само провизорно идеју или концепт, а више могућност, који назива *différance*, неологизам и неографизам који је произашао из француске речи *différence*, то јест од глагола *différer*, који у исто време значи и по природи различит и одложити или одгодити. Ово никако не треба тумачити на начин да код Дерида можемо регистровати, оно што је карактеристично за Рортија, одбацивање појма истине, јер то схватање може бити недоследно, али се без њега никако не може.⁵⁵⁾

Слажем се, мишљења сам, да ништа није, нити ће икада бити, дато „до краја“ у знаковима. Нагласио бих: у својој целокупности да, али у својој потпуности не. Када кажем целокупност онда алудирам на знаковност људи, на чињеницу да ван знакова нема нас, света или истине, ми смо и знакови и преко знакова- наша стварност је знаковне природе. Међутим, та покривеност или легурисаност са знаковима не значи и могућност целовитог самопредстављања преко исказаног или написаног, јер, уопштено, свака употреба знакова повлачи за собом да је моје значење у неком „раскораку“, да је „расцепано“, да није једно са самим собом или, још слободније, да није једнако само себи. Оно је поред тога и екстензивно прикривајуће, рекао бих „широко и плитко“, и фрагментирано, рекао бих несвеобухватно и неспојиво. У игри није само моје значење већ и сам Ја, језик није само оруђе са којим се служим, он је и оно од чека сам саздан, па претпоставка да сам неки „ентитет-калуп“ са јасним и постојаним координатама и неком несумњивом јединственошћу, пада у воду. Одсутност правога мене у представљању другима је допуњена одсутношћу мене у заокруженом представљању самом себи. Међутим, ја не могу поништити знаке ни у ономе што мислим, ни у ономе што мислим о властитом мишљењу, чак ни у ономе што осећам, у ономе што је моја духовност или душевност, ерго, ја никада не могу досегнути или искусити пуно, до краја изведено, стапање са самим собом. Одсуство тога типа јединства, мене са самим собом, не значи да Ја располажем са неким чистим значењем, интенцијама или искуством, неким *virgo intacta* сопством, које је „дефлорисано“, извитоперено или замрљано језиком као инструментом или медијумом, зато што је језик незаобилазан као храна коју једем, вода коју пијем или ваздух који

55) Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, 1992, стр. 108-109.

дишем, Ја не могу да имам неко пурификовано значење или искуство *in genere*, ја сам увек овако или онако, понекад инстант, „разблажена варијанта“ концентрата самог себе.

Жак Дерида је креатор и академски доста утицајног концепта деконструкције, који се реферира на концепт позитивне деконструкције Мартина Хајдегера (Martin Heidegger),⁵⁶⁾ разграђивања читавог низа погрешних интерпретативних стратума у циљу откривања аутентичног појма битка, а зарад историјске условљености његовог садашњег поимања и реконструкције његовог генуинитетног разумевања. Деконструкцију можемо да одредимо као демонтажање или разлагање концептуалних противречности, као растављање хијерархијски устројеног система мишљења, који после тога може бити постављен унутар другачијег текстовног значења, то јест попут пажљивог тражења апорија, слепих тачака или момената интерне противречности, где текст нехотице открива дисхармоничност између реторике и логике, између онога што свесно жели рећи и онога што је, насупрот томе, присиљен говорити.⁵⁷⁾ Поред унутрашњих лингвистичких контрадикција, деконструкција, дакле, манифестује и чињеницу да одређене реторичке форме, као што су бинарне супротности између субјекта и објекта, појавности и реалности, ума и тела, мушкарца и жене, себе и других или говора и писања, воде ка успостављању хијерархије вредности, па је један од најважнијих деконструктивистичких циљева ангажман на плану оспоравања стратегија укључења и искључења, продукованих од стране споменутих бинарних супротности. Идеја је да свет представља текст или неки размештај међусобно прожимајућих текстова у сталном процесу писања и поновног писања.⁵⁸⁾

In medias res, деконструкција није усредсређена на способност језика да репрезентује стварност, већ на способност језика да конструише реалност, она није изворно упућена на капацитет моћи да ограничи делање или прохтеве, њена концептуална жижа је капацитет моћи да конструише идентитете (унутар хијерархијски постављених искуствених категорија и друштвених структура) и да тако „испровоцира“ одређене облике делања или прохтева. Ради се, заправо, о следећим деконструктивистичким карактеристикама: (1) немогућности да се неки текст сведе на једну супстанцијалну поруку, исти текстуални предложак се може интерпретирати на више легитимних начина, не постоји неки моно-супстрат или петрификована есенција, сама интерпретација зависи од историј-

56) Види Хајдегер, М. *Битак и вријеме*. Напријед, Загреб, 1988.

57) Norris, C. *Derida*. Harvard University Press, Cambridge, 1987, стр. 19.

58) Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. op. cit., стр. 78.

ских датости и распореда моћи; (2) критици бинарних опозиција у смислу да сваки пол бинарне осе зависи од онога другог, ради се о форми њихове интегрисаности, где између њих постоји значајан број суптилних нијанси, а не само непремостива разлика и *privilegium prioritatis* једног пола (категорије, елемента и сл.) над другим; (3) отклону према метафизичкој поставци историје базираној на њеној рационалности, интелигибилности, телеологичности, контролисаности и каузалности, то јест према “природности” политички мотивисаних историјско-реконструктивистичких наратива, деконструктивистичка генеалогичка лудске историје потенцира контингентност историјске продукције њеном денатурализацијом, деесенцијализацијом и дереификацијом.

Све претходно би било помало недовршено, ако се не би поменула Хана Арендт, чија се јединственост најчешће мери посебношћу и у мишљењу и у, такозваном, „свакодневном, обичном животу“, што је у овом случају, по мени, пренапрегнута детерминистичка дистинкција. Она је, пре, једна аутентична ауто-наративна формација, један арентовски наративни алгоритам анти-инструменталистичког мишљења и живљења. Остављајући по страни то импресивно прожимање и живљења које је мишљења и мишљења које је живљење, „осмозу“ језика мишљења и језика живљења, што је по себи постмодернистичка констелација *par excellence*, можемо констатовати две теме које су заједничке постмодернизму и стваралачком опусу Хане Арендт.⁵⁹⁾ Као што је то већ раније сугерисано, за постмодернистичку теорију, друштво је „вишег“ концептуалног ранга од појединца, појединац је друштвено обележен, одређен или инсталиран од самог рођења, његово мишљење, осећања, уверења и избори су друштвено конструисани, акценат је стављен на повезаност лудских јединки. Поред претходног, у оптицају је и постмодернистички темат „недовољности разума“, од оне врсте за коју су просветитељски мислиоци држали да ће обезбедити свет као боље место за живот у односу на премодерну констелацију.

Због тога што се тај разум може користити као критеријум за дихотомију на рационалне, „потпуно лудске“ јединке, и на нерационалне, незреле, дивље, криминалне и/или нецивилизоване, „недовољно лудске“ јединке, за разум се може рећи да је доминантно оријентисан ка успостављању једног и јединственог стандарда за одређивање онога што је „лудско“, те, као такав, служи за оправдање третмана, затварања, кажњавања, искључивања, то јест, општег односа према онима који не испуњавају те стандарде. Иако,

59) McGowan, J. *Hannah Arendt: An Introduction*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, стр. 36-38.

дакле, постоји евидентно преклапање са делом Хане Арент у ова два елемента, она, ипак, у првом случају, и поред тога што сматра да је идентитет нешто што је неодвојиво од других и да има смисла само онда када је у неком окружењу, високо позиционира слободу и „рађање“, схваћено као увођење новума насценцијом сваке људске индивидуе и као последице чина делања. У другом случају, она је високо критична према модернистичкој пројекцији прогреса, по којој је данас боље него јуче, а сутра боље него данас, али њена сумњичавост према разуму није потпуна, филозофија је и даље незаобилазан извор за формулисање начина живота док је „мишљење“ позиционирано као од суштинске важности за чињење доброг и пренебрегавање злог. Тежиште незадовољства Хане Арент са модерношћу се може одредити као немогућност обезбеђивања адекватног политичког простора за пуни плуралитет идентитета генерисаних преко деловања са другима или насупрот дугих, то јест међу другима. Ерго, за њу модерност представља погодно тло за развој тоталитаризма услед три промене у становиштима које доноси: (1) отколоне од делања усмереног ка откривању идентитета ка економски награђеном раду; (2) отклоне према интензивном учествовању у политичком ка интересовању за друштвено; и (3) оутклон од усредсређености на слободу ка удредређености на живот. То доводи до исфорсираности индивидуалног и запостављања политичке сфере до тачке када је облитерација модерности како пожељно тако и изводљицо.

Када говоримо о политици најчешће подразумевамо ангажовање, примарно јавне, моћи, социјално, не нужно легитимизованог, пропулзивног момента, који делује, то јест утиче, на људе на начин да стреме ка одређеним циљевима или прихватају одређене норме као усмеравајуће или уређујуће факторе њиховог заједничког опстојања: у игри је начин или принцип њене акумулације, упражњавања и дистрибуције.⁶⁰⁾ Политика је манифестација употребе управљачке моћи зарад регулисања друштвене интерактивности и алокације оскудних ресурса на линији задовољавања одређених појединачно профилисаних потреба. Међутим, она се не своди само на ту димензију, она је битан фактор и у одређивању начина на основу кога се те потребе креирају и артикулишу, те у одређивању односа који их обележавају. Политика претходи и превазилази расподелу оскудних или ограничених ресурса и реализацију индивидуалних хтења, јер је директно инволвирана у формулисање и разумевање наших ресурса, интереса, односа и себе као поједннаца.

60) Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. op. cit., стр. 65-99.

Носећа карактеристика овакве поставке је модернистички индивидуалистички контекст, пресупонирани појединац као независни актер и аутономни морални агент, чији начин узајамног деловања са другом појединцима и начин на основу кога се уобличава и развија политичка заједница у смислу резултата те мутуалности представља истраживачки нуклеус модерне политичке теорије и науке. Индивидуалистичко поимање моћи трихотомно кумулира око следећих проблемских целина:⁶¹⁾ (1) природе и степена моћи са којом располажу одређени појединци; (2) природе политичких процеса и институција задужених за поделу и управљање са моћи појединца; и (3) моралних и рационалних стандарда које појединац мора да упражњава зарад вршења власти или отпора истој.

За оне либерале који прихватају горе скицирани индивидуалистички концепт, тежишна претпоставка је преполитичка позиција аутономног агента. Ерго, појединци конституишу политику, а не политика појединце. Такво становиште је у супротности са комунитаристичким правцем, који фаворизује битност обликовања или култивисања ставова, вредности и понашања чланова политичке заједнице, у смислу одржавања друштвеног живота и политичког друштва. Начела која су повезана са индивидуалном аутономијом и друштвеним поретком се не могу третирати као аисторијске истине, већ као области које директно зависе од шире датог амбијента, сплета оваквих или онаквих историјских и културних околности. Такво поимање политике није искључиво базирано на делању које је профилисано реализацијом појединачних интереса, већ се тиче и формулисања идентитета, онога шта неко јесте и како бива оно што јесте. У том смислу, комунитаристичка поставка је слична ономе што срећемо у постмодернистичкој теоретској сфери. Међутим, док комунитаризам остаје заробљен у потенцирању традиционалних средстава у обликовању моралних идентитета (попут јачања породице, државног интервенционизма зарад потстицања културног и етичког испољавања или потребе за повећањем степена друштвене уређености), са идејом да би појединци требало да буду фузионисани у добро организовану друштвену целину, постмодернистички приступ ставља акценат на компетитивну димензију идентитета проистеклих из друштвених и политичких институција, на разлику и разнородност (сложених, вишеслојних и еволутивних) идентитета.

Логика идентитета, карактеристична за филозофски и теоретски дискурс који пориче и потискује диверзитет, је обележена пројекцијом ентитета преко унификујућег супстрата, а на уштрб

61) Ibidem, стр. 70.

процеса или релације.⁶²⁾ Не постоји начи да се из простора идентификовања онога што јесмо елиминише чињеница да то чинимо преко дистингвирања у односу на друге, свако тотализовање идентитета, његово редуковање, хереметизовање или оклузовање, ће условити да и друге, тим „осиромашеним“ укалупљивањем, перципирамо као сведене, једно-димензионалне или „малокрвне“. Ерго, за политички ракурс истраживачки интересантан локус није констатовање факта да сви имамо идентитете, него који ће фрагмент наших идентитета бити у првом плану, који ће бити постигнут у други план, како наши идентитети метаморфозирају и какву ће врсту односа формирати под утицајем уважавања разлика. Модернистичка усмерење супсумира хотимично индивидуално упражњавање моћи, појединца схваћеног као аутономног агента са фиксираним природом и релативно стабилним, персистентним и слободно изабраним интересима, док постмодерна оријентација претпоставља појединачне и колективне идентитете оформљене протоком времена унутар одређеног друштвеног контекста и интересе проистекле из тих идентитета.

Не одбацајући значај структуралистичког „глорификовања“ моћи агрегиране на нивоу управљачке и економске елите, постмодернистички ракурс инсистира на томе да то нису једини институционални локуси који не само да утичу на наше животе већ их и уобличавају. Наиме, ради се о читавој плејади протејских друштвених снага одговорних за продуковање различитих идентитета, о усмерености на дискурзивне социјалне „албуме“ преточене у обичајне системе, који прожимају друштво и генеришу друштвене идентитете. Њихово проучавање треба бити реализовано парцијално и одоздо-нагоре, преко индивидуалних пракси, партикуларних институција и појединачних догађаја, који су по себи производи типа моћи смештеног у епицентар наших истраживачких напрезања. Наравно, никада не треба пренебрегнути, како је то већ експлицитно и речено, да је неко засебно истраживачко стајалиште, такође, већим делом ефекат неког типа друштвене моћи. Постмодернистичко одбацивање постојања неке петрификоване суштине која дефинише човечанство или људскост, никако не имплицира да човек може да буде оно што му „падне на памет“.⁶³⁾ Идентитети свакако нису улоге које се могу мењати као одећа на дневној основи, већ сложене матрице норми и жеља, мишљења и понашања,

62) Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990, стр. 98.

63) Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. op. cit., стр. 80.

за чије је формирање потребно време директно пропорционално интегрисању у густе друштвене мреже. На тој линији, постмодерна усмереност ка политици претпоставља мулти-димензионалну конструкцију идентитета, које није лако променити. Мулти-димензионалност можемо схватити као продукт вишеслојног социјалног окружења, као чињеницу да смо чланови, учесници и субјекти различитих група, асоцијација, организација и односа који формирају наше ставове, вредности, понашање и, следствено, саморазумевање.

*
* *

Време које живимо је постало време коме не желимо да припадамо, свет који сачињавамо као да није свет који прихватamo, стварност је постала толико удаљена од модернистичких обећања напретка, једнакости, толеранције, слободе и мира да запитаност о томе шта овај свет јесте метаморфозира у „увредљиву“ енигму, која у теоретском универзуму кулминира као перпетуирање радикализованих спорења, док на плану стварног живота потискује и извитоперује универзум људске духовности. Већи део онога што нас системски окружује или чему системски припадамо, што нас „апсорбује“ или „раздваја“, те онога у шта верујемо је постало провизоријум, једина извесност је стална неизвесност. Човек, како то каже Бенедето Кроче (Benedetto Croce), више не верује, попут старих Хелена, у срећу земаљског живота, нити, попут хришћана, у срећу оностраног живота, нити попут деветнаестовековних оптимистичких филозофа у срећну будућност *homo sapiens-a*.⁶⁴⁾ Остављајући по страни неке дубље расправе о срећи, рећи ћу да фрагментирани човек овога тренутка није „анти-еудемонистичан“, он је више биће равнодушности, прецизније- неделикатне, баналне „среће сплина“, у оквиру које је индивидуалистички обојена апоричност и амбивалентност среће њена једина могућа егзистенција. Дошло се до једне сасвим неуобичајене позиције: уколико су сазнати или осетити, то јест нека комбинација духовности и чулности, раније, били предуслов среће, данас се прво региструје срећа па се онда креће ка разумевању или осећању исте. Срећа више није потребан когнитивни, етички или емоционални ослонац, она га сама продукује. Идеја је да је срећа „споља“ а не „изнутра“, да се „троши“ а не да се „ствара“, срећа се нуди а не досеже, она је „синтетичка“ и „хетерономна“, а не „аутентична“ и „аутономна“. Међутим, и тиме ћу завршити ову кратку парентезу, она никада не би могла да

64) Према Kumar, K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Blackwell Publishing, Oxford, 1995, стр. 90.

буде таква, да није постала спектакл себичне жеље- постмодерни „дезидеријум“, што је чини другачијом од традиционалистички сакрализоване варијанте (среће врлости и поштовања реда) или модернистички омасовљене варијанте (среће унисоне идеје водиле).

Истина је да ишчитавање већег броја постмодерних дела подразумева како захтевну филозофску ерудицију (у нашем случају то подразумева и адекватну „поткованост“ у сфери политичке теорије) тако и „дубинско“ полихисторство *in genere*. Поред тога, многи постмодернистички термини су или потпуно нови или су нека неологистичка комбинација познатих појмова.⁶⁵⁾ Такво стање ствари је усмерено ка апострофирању флексибилности и неодређености језика, који са на овим просторима често схватају као оправдање за матеолошки дискурс или дискурс „сциентизованог лупетања“: као покриће за незнање, конфузност и неспособност у форми високопарног неразумљивог научног мистицизам или бесмислене квазинаучне логорејичности. Не постоји, дакле, језик који би до краја одражавао природу и који би, као такав, био изузет од додатних објашњења, тумачења и дефинисања, инвенције „новог језика“ чија је сврха објашњење неког односног језика. Форсирање постојања савршеног, недискутабилног или „инфалибилитетног“ језика, чак и када је математика у питању, је позитивистичка фантазмагорија, моћна тираноидна фантазмагорија која сваки другачији приступ, тугаљиво надмено и самоуверено, дифамира и гура у други план. Постмодернисти никада нису тврдили да истине нема, за њих је само много важније, од успостављања односа између истине и метода, схватити како ниједан метод није вредносно неутралан, то јест регистровати зависност метода од одређених теоретских претпоставки и перспектива. Шире посматрано, ради се о томе да не постоји само једна потпуно прихваћена реалност која је изражена само једним језиком. Неквантитативна упућеност постмодерниста на реалност није спорна. При томе, нерепрезентативистичка и непозитивистичка теорија знања постмодернизма се не може бркати са одрицањем постојања било какве реалности. Код постмодернизма се заправо ради о посвећивању пуне критичке пажње начину путем кога култура и дискурс, који су непроблематично реални, конструишу представу о свету, то јест његово значење. При томе, свет није само текст, али сви текстови су светови, заокружене друштавене целине оних којих пишу и оних који ишчитавају, те преко којих се врши емисија и рецепција моћи. Постмодернистичка прегнућа нису, дакле, усредређена на откривање фундамента и услова исти-

65) Види Agger, B. „Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance.“ *Annual Review of Sociology*, 17, 1991, стр. 105-131.; Agger, B. *The Virtual Self: A Contemporary Sociology*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

не, већа ка откривању, супростављању и раду против политичких изопачења нашег времена, то јест ка начинима упражњавања моћи зарад друштвених промена.

ЛИТЕРАТУРА

- Agger, B. „Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance.“ *Annual Review of Sociology*, 17, 1991, стр. 105-131.
- Agger, B. *The Virtual Self: A Contemporary Sociology*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- Baudrillard, J. *Simulations*. Semiotext(e), New York, 1983.
- Бодријар, Ж. *Симулакруми и симулације*. Светови, Нови Сад, 1991.
- Bernstein, R. „Introduction.“ у Bernstein, R. (ур.) *Habermas and Modernity*. MIT Press, Cambridge, 1985, стр. 1-32.
- Best, S. и Kellner, D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Guilford Press, New York, 1991.
- Bevir, M. *Democratic Governance*. Princeton University Press, Princeton, 2010.
- Brown, W. *Politics Out of History*. Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Butler, C. *Post-modernism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Clark, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Davis, C. *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory*. Routledge, London, 2004.
- Demerarh, N.J. „Postmortemism For Postmodernism.“ *Contemporary Sociology*, 25 (1), 1996, стр. 25-27.
- D'Entreves, M. P. и Benhabib, S. (ур.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge, 1997.
- Denzin, N. „Postmodern social theory.“ *Sociological Theory*, 4(2), 1986, стр. 194-204.
- Derrida, J. *Margins of Philosophy*. The Harvester Press, Brighton, 1982.
- Eagleton, T. *Literary Theory: An Introduction*. Blackwell Publishing, Oxford, 1996.
- Edgar, A. *The Philosophy of Habermas*. Acumen Publishing Limited, Durham, 2005.
- Faubion, J. D. (ур.) *Michel Foucault Essential Works: Power*, Penguin, Harmondsworth, 2002.
- Foucault, M. „Truth and power.“ у Faubion, J. D. (ур.) *Michel Foucault Essential Works: Power*, Penguin, Harmondsworth, 2002, стр. 111-134.
- Gane, N. *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. Palgrave, New York, 2002.
- Garrard, G. *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*. Routledge, London, 2006.
- Gibbins, J. R. и Reimer, B. „Postmodernism.“ у Van Deth, J. W. и Scarbrough, E. (ур.) *The Impact of Values*. Oxford University Press, Oxford, стр. 301-322.

- Giddens, A. *Politics, Sociology, and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Stanford University Press, Stanford, 1995.
- Grant, I. H. „Postmodernism and Politics.“ у Sim, S. (yp.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge, London, 2001, стр. 28-41.
- Grant, I. H. „Postmodernism and Science and Technology.“ у Sim, S. (yp.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge, London, 2001, стр. 65-78.
- Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*. The Macmillan Company, New York, 1912.
- Habermas, J. „Modernity versus Postmodernity.“ *New German Critique*, 22, 1981, стр. 3-14.
- Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 1987.
- Hamilton, P. „The Enlightenment and the Birth of Social Science.“ у Hall, S. и Gieben, B. (yp.) *Formations of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 1992, стр. 17-71.
- Hammond, P. *Media, War and Postmodernity*. Routledge, London, 2007.
- Harris, R. *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*. Routledge, London, 1990.
- Hicks, S. R. C. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Scholary Publishing, Tempe, 2004.
- Hinde, J. R. *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2000.
- Holloway, E. R. *Andrew Melville and Humanism in Renaissance Scotland 1545–1622*. Brill Academic Publishers, Leiden, 2011.
- Katz, A. *Postmodernism and the Politics of „Culture“*. Westview Press, Oxford, 2000.
- Kompridis, N. *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*. MIT Press, Cambridge, 2006.;
- Kumar, K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Blackwell Publishing, Oxford, [1995] 2005.
- Leiter, B. „Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals.“ у Schacht, R. (yp.) *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals*. University of California, Berkeley, 1994, стр. 334-357.
- Lemert, C. *Postmodernism Is Not What You Think: Why Globalization Threatens Modernity*. Paradigm Publishers, Boulder, [1997] 2005.
- Lyotard, J. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis, [1979] 1984.
- Лиготар, Ж. *Постмодерно стање*. Братство-Јединство, Нови Сад, [1979] 1988.
- Lyotard, J. *The Différend: Phrases in Dispute*. Manchester University Press, Manchester, 1988.
- Martin, R. „Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault.“ у Martin, L. H., Gutman, H. и Hutton, P. H. (yp.) *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, Amherst, 1988, стр. 9-16.
- McGowan, J. *Hannah Arendt: An Introduction*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- Nietzsche, F. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

- Norris, C. *Derida*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Ong, W. „Ramist Method and the Commercial Mind.“ *Studies in the Renaissance*, 8, 1961, стр. 155-172.
- Ong, W. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. University Of Chicago Press, Chicago, [1958] 2004.
- Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Reed, I. A. *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Rossi, P. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*. Continuum, London, 2006.
- Sarup, M. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf, London, 1993.
- Saussure, F. de *Course in General Linguistics*. Columbia University Press, New York, [1916] 2011. Routledge. London, 2001.
- Schram, S. „Return to Politics: Perestroika and Postparadigmatic Political Science.“ *Political Theory*, 31(6), 2003, стр. 835-851.
- Schrift, A. D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- Searle, J. R. „Rationality and Realism, What Is at Stake?“ *Daedalus*, 122(4), 1993, стр. 55-83.
- Sim, S. „Postmodernism and Philosophy.“ у Sim, S. (yp.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge, London, 2001, стр. 3-15.
- Singh, I. „Language, Thought and Representation.“ у Singh, I. и Peccei, J. S. (yp.) *Language, Society and Power: An Introduction*. Routledge, London, 2004, стр. 17-35.
- Smart, B. *Postmodernity*. Routledge, London, 1993.
- Сосир, Ф. де *Опита лингвистика*. Полит, Београд, 1969.
- Сорић, М. *Концепти постмодернистичке филозофије*. Властито издање, Задар, 2010.
- Стојановић, Ђ. „Однос етике и политике: од реалистичког ка пост-структуралистичком приступу проблему.“ *Српска политичка мисао*, 30(4), 2010., стр. 11-28.
- Стојановић, Ђ. и Ђурић, Ж. *Анатомија свремене државе*. Институт за политичке студије, Београд, 2012.
- Storey, J. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction (5th edition)*. Pearson-Longman, Harlow, 2009.
- Strinati, D. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, London, 2004.
- Thiele, L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. Chatham House Publishers, New York, 2002.
- Хајдегер, М. *Бутак и вријеме*. Напријед, Загреб, 1988.
- Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Zima, P. V. *Modern/Postmodern: Society, Philosophy, Literature*. Continuum, London, 2010.

Djordje Stojanovic

**TREATISE ON POSTMODERNISM,
SOCIETY AND POLITICS:
QUAECUMQUE AB X DICTA ESSENT,
COMMENTITIA ESSE**

Resume

The main research intention of this monographic study is more comprehensive understanding of post-modernist discourse and refutation of the most common conceptual misconceptions and critical stereotypes associated with it. The first part deals with general epistemological and methodological assumptions associated with postmodernism, second part trying to define the basic principles of modernity and modernism, while the third part deals with the basic principles of post-modernity and postmodernism. Today, for a significant number of “theoreticians and practitioners,” of this or that academic orientation and rank, there is nothing that would attract so strong, persistent and blatant intolerance as is the case with the ideas of postmodernism. The intention of this monographic study, therefore, is to identify the focal positions of postmodern discourse and, in that process, to demystify or amortize all those superficial, ignorant and malicious interpretations that are associated with definition of postmodernism. This can, by changing perspective and by expanding intellectual horizons, contribute to a clearer siting of external and internal Serbian power construct, in which the Serbian state is „caught“ and by which Serbian state „hunts“, and complete understanding of the fragmentation of Serbian society and identity issues.

Key words: postmodernism, modernism, identity, structuralism, post-structuralism, Enlightenment, traditionalism, discourse, narrative.

* Овај рад је примљен 10. јула 2013. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 04. септембра 2013. године.