

ТМ	Г. XXIV	Бр. 1-2	Стр. 75 - 90	Ниш	јануар - јун	2000.
----	---------	---------	--------------	-----	--------------	-------

UDK 165.6/.8:316.42

Прегледни рад

Примљено: 12.04.2000.

Бранислав Стевановић

Филозофски факултет
Ниш

СОЦИО-КУЛТУРНЕ ГРАНИЦЕ ПОСТМОДЕРНЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ

Резиме

У раду се проблематизује питање могућности евентуалног заснивања некаквог друштвеног уређења на основу "провизорних истина", "локалних консензуса", "малих прича", "меких мисли" и слично, на којима, пре свега, инсистира шаренолика постмодерна епистемологија. Свесна "редуктивног насиља" сваког облика сазнања, постмодерна "мека мисао" не жели да се наметне стварности, већ да с њом успостави један опрезнији и сложенији однос, који се не сме свести на "ефикасну рационалност". Колективна егзистенција људи *per se*, међутим, не може а да се не заснива на неким апсолутизованим идејама, вредностима и правилима, који се, у принципу, не смеју доводити у питање. "Слаби модалитет мисли" би наишао не само на јак психолошки отпор и изазвао "егзистенцијалну несигурност", већ би, уколико би постао колективно искуство (што је, заправо, немогуће), довео и до краја сваког друштва – до анархије. Стога, на нивоу социјалне теорије, поред признања о ограничениости сваког облика сазнања, ваља прихватити и нужност апсолутизације, макар оних темељних "истина", идеја и вредности, које су карактеристичне за неко друштво.

Кључне речи: Постмодерна, Модерна, "мека мисао", социо-културни поредак, јединство/консензус, плурализам вредности, апсолутизација.

Пре него све друго, оно што се данас подразумева под Постмодерном, "постмодерним феноменом" или пак, постмодерном културом, представља извештај епистемолошки заокрет спрам – по мишљењу постмодерниста – вишевековне владавине позитивизма, рационализма и универзализма у науци и филозофији. Подсетимо се, свој основни интелектуални подстицај постмодерна алтернатива нашла је у *критици сазнања* и његових "фундамената" који су, такође по тврдњама њених заговорника, у чежњи за истином као "синтезом", свагда рађали *тоталитаризам* у социјалном и културном

простору. Од постмодерниста детектована актуелна "криза фундамената", отворила је нашироко врата "слабој мисли", што ће рећи, модификацији како субјекта тако и објекта сазнања. Јака "теорија истине", да поменемо само неке од учесника у постмодерном дискурсу, намерно недостаје Лиотаровој (Y.F. Lyotard) "паралогiji"¹, Рортијевом (R. Rorty) "неопрагматизму"², и Ватимовој (G. Vattimo) "мекој мисли"³. Очито, у постмодерној перспективи, снага мисли није у директној сразмери са њеном ултимативношћу, већ, (што је сасвим супротно) у њеној способности да се, на неки начин, одупре логичком или пак историцистичком озакоњењу. Искуство постмодернистичке "меке" или "слабе" мисли, је искуство о границама мисли и оног "исказивог", будући да је најзад постала свесна сложености стварности која се успешно опире сваком пројекту њеног "овладавања". "Мека мисао", пре свега, има у виду извесно редукутивно насиље које на реално искуство врши свако сазнање путем својих, нужно поједностављених, теоријских парадигми, те стога више ћути, мирује, посматра и понавља, него што ради, мења и интервенише у стварности. С обзиром да зна за радикалне ограничености сваког облика сазнања, ова мисао жели да остане "отворена" у трансценденцији, с ону страну детерминизма и индетерминизма, скептицизма и гносеолошког оптимизма, апсолутизма и релативизма. За "меку мисао", такође, историја у себи дефинитивно не садржи било какву сврху, нити је у њој могуће досегнути некакво стање "помирења" егзистенције која остаје вазда бременита сопственим противуречностима. У том је смислу, како то језгровито формулише Ф. Креспи (F. Crespi), она најзад покренута "инстинктом за животом" (тј. прихватањем непомирљивости) уместо "инстинктом смрти" (што заправо представља тежња ка "превладавању непомирљивости").⁴ Одустајемо овом приликом од покушаја некавог "поптуног" регистровања особина постмодерног ("меког") мишљења јер би то водило праћењу готово свих интелектуалних преокупација постмодернизма изражених у опозицији не само према "модернизму", већ и према читавој западној филозофској и културној традицији. Епистемолошко залеђе постмодернизма, које је, узгред, веома хетерогено, овде може бити приказано само у најкраћим цртама уз, разуме се, сав ризик једног таквог редуccionистичког поступка, на који је, понови-

¹ Жан-Франсоа Лиотар: *Постмодерно стање*, Братство-Јединство, Нови Сад, 1988, стр. 89.

² Richard Rorty: *Наука као солидарност*, Theoria, Београд, бр. 3-4/1986, стр. 173.

³ Gianni Vattimo: *Дијалектика, различитост, слаба мисао*, Република, Загреб, бр. 10-12/1985, стр. 81.

⁴ Franco Crespi: *Одсуство фундаменталности и друштвеног планирања*, Дело, Београд, бр. 1-2-3/1989, ("Постмодерна аура 1"), стр. 324.

мо то још једном, управо Постмодерна нарочито осетљива. Постмодерно мишљење би се, дакле, "генерално посматрано" могло окарактерисати следећим његовим особинама: (а) неповерење у "метанарације" тј. у онтотелеолошка утемељења теоријске и друштвене праксе, (б) одустајање од озакоњења праксе субјекта његовом антропоцентричном идеологијом "рационалитета", (в) инсистирање на "слабости" и "мекоћи" мишљења ("онтолошка и гносеолошка несигурност"), (г) напуштање идеје о једнолинијском и "прогресивном" историјском развоју уз истовремену афирмацију "другости" и "различитости" унутар истих или различитих култура. Удаљавање од редуктивне метафизике "сазнавајућег субјекта", у постмодернистичком дискурсу је избрисало круте границе између различитих дисциплина и жанрова (између науке и филозофије, филозофије и књижевности и др.) и њихових изражајних средстава и стилских фигура. Једном речју, реагујући на кризу "епистеме репрезентације" тј. "одражавања стварности", постмодерна мисао црпе своја надахнућа из веома хетерогених теоријских извора, нудећи исто тако разнородне не само епистемолошке већ и вредносне алтернативе.

Плурализам "језичких игара" (Лиотар) апотеозу "другости" и "разлике" као и "политеизам истина" које постмодернистички дискурс жели да афирмише, међутим, није нимало лако довести у какав-такав склад са његовим сопственим (а темелним) вредносним опредељењима, какво је, на пример, Лиотарово залагање за "правду". Подсетимо се, у свом делу "Постмодерно стање", Лиотар је на рушевинама "метанаративног" озакоњења колективних друштвених пракси, трагао за контурама извесне политике "у којој ће бити једнако поштоване тежње за *правдом* и тежња за непознатим"⁵ (подвукао Б. С). На једном другом месту, Лиотар је такође истакао "да се *проблем праведности* данас поставља на нарочито неодложан начин"⁶ (подвукао Б. С). Лиотар, дакле, не бежи од проблема праведности, већ штавише, тврди да он, управо данас, због "увећања дискурзних жанрова", добија на актуелности. Чињеница да ми више немамо "праведност" у смислу једног универзалног законодавства, за Лиотара јесте основа за установљавање праведности у свакоме од нас. Велико је, међутим, питање колико Лиотарово инсистирање на "несамерљивости" и "несводљивости" тзв. "језичких игара" у име "политеизма", може водити моралној одговорности, ако се има у виду да је морал једна еминентно друштвена тј. колективна категорија. Актуелна дискусија о смртној казни за Лиотара једноставно показује "да правила – нема", те да смо сви ми у позицији "судије који више нема

⁵ Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање*, стр. 110.

⁶ Jean-François Lyotard: "Апел који нас превазилази", *Дело*, Београд, бр. 9-12/1989, ("Постмодерна аура 3"), стр. 73.

законик"⁷. Дозволићете да приметимо да би се од оваквих ставова, узетих здраво за готово, могла не само судијама и полицајцима већ и свим социолозима и културолозима, дићи коса на глави! Полемика о смртној казни или пак, она о абортусу, наравно, наводи на скептицизам у погледу могућности заснивања некаквог "чврстог" модерног вредносног дискурса, првенствено због вредносног плурализма и субјективности избора присутних у њему. Овакво духовно стање је, међутим, истовремено, и једна од најбољих и *најгорих* ствари модерне културе којој се, стога, макар привремено морају успостављати извесне (социокултурне) границе. Модерну културу је родила и одржава у животу, она епохална, "картезијанска", модерна *сумња*, која, како рече Л. Инфантино (L. Infantino), има "високу етичку тежину", будући да прокламује нужност да се "буде заједно", нужност узајамне толеранције.⁸ Модерна "персонализована" друштва су институционализовала слободу савести, *сумњу*, па промена вредности и веровања у њима, једноставно представља сваком човеку доступан избор. И управо због тога, нису у Модерни, посматрано на дужи рок, нека нова "затворена" или "тоталитарна" веровања, могла заменити она стара, традиционална и затворена веровања. При институционализованом плурализму и "политеизму" вредности, напосто, није више било могуће дати некакво интегрално решење које би одговарало на сва питања друштвеног живота. То је на својој кожи, можда и понајбоље осетила академска филозофија која се од некадашње "краљице наука" свела на "врсту писања", како то данас истрајно тврди Р. Рорти. У модерном друштву, филозофија је *de facto* још одавно само "врста писања" којој се унапред оспоравају било какве универзалистичке претензије. Један занимљив мисаони експеримент којем прибегава Р. Рорти, чини се, добро илуструје претходну тврдњу: Замислите, тврди Рорти, да кроз неколико година отворите ваш примерак New York Times-а и прочитате да су се филозофи, на организованој скупштини, једногласно сложили да су вредности објективне, наука рационална, истина ствар кореспонденције са стварношћу, и тако даље! Реакција јавности, закључује Рорти, сигурно не би била "Сјајно", већ пре "За кога, забога, ти филозофи себе сматрају?"⁹ Ми бисмо, међутим, аналогно овом примеру, одмах могли замислити један контра-пример, случај да једнога дана, рецимо французи, у неком реномираном дневнику прочитају да су се на некој својој годишњој скупштини, француске судије једногласно сложиле око тога да не постоје било какви критеријуми по којима би се прекршиоци

⁷ Jean-François Lyotard, *Апел који нас превазилази*, стр. 73.

⁸ Lorenzo Infantino: "Маркс против модерне", *Марксизам у свету*, Београд, бр. 4-5/1986, стр. 335.

⁹ Richard Rorty, *Наука као солидарност*, стр. 181.

закона могли казнити, јер се више не зна који закон треба поштовати, нити зашто! Каква би у овом случају била реакција јавности? Свакако не – "Сјајно!", већ ваљда као и у Рортијевом примеру – "За кога, забога, те судије себе сматрају?" Једноставно речено, постоји озбиљна сумња да помањкање "универзалног законодасства" које региструје Лиотар, може а још мање мора бити основа за установљавање праведности у свакоме од нас. Лиотар је вероватно у праву кад тврди да "збиља етичко постављање питања искрсава тек онда када нису претходно дата никаква правила"¹⁰, но, упркос томе стоји, по нама, неоспорна тврдња да некакво "индивидуално морално законодавство" (какво, чини се, призива Лиотар) не би било ни за кога обавезујуће (као "индивидуално" а не неко "опште" које на окупу држи читаву заједницу) те да, према томе, не би ни дуго трајало. Критика која би се по овом питању могла упутити Лиотаровом становишту, није критика која полази од некаквог "универзалног", општељудског" морала (мада ни њу не би требало априорно искључивати), већ она социолошке и културолошке провенијенције. Добар познавалац моралне проблематике, социолог Е. Диркем (E. Durkheim) о односу између морала и друштва једном је написао следеће: "Друштво дакле није, као што се то често сматрало, појава туђа моралу или која врши на морал само посредне утицаје; Оно није просто ређање појединаца који, улазећи у њега, доносе неку унутрашњу моралност; *него је човек морално биће управо због тога што живи у друштву*, пошто се моралност састоји у томе да се буде солидаран с одређеном групом и што се мења заједно с том солидарношћу. Учините да ишчезне сваки друштвени живот, и самим тим ће ишчезнути и морални живот, пошто више неће имат предмета за који би се ухватио"¹¹ (курзив Б.С.). Тако је мислио Диркем, аутор који је и сам био више него свестан да морал у модерном друштву "преживљава опасну кризу", да је "неизлечиво уздрман" те да је морал који нам је потребан "тек на путу свог стварања".¹² Упркос томе, *морал* и *солидарност*, по њему, јесу *conditio sine qua non* сваке заједнице, сваког друштва, чиме је избегао све интелектуалне замке у које редовно упадају заговорници некаквог "индивидуалног морала", међу којима су и неки гласовити постмодернисти. Кажемо неки, јер је, на пример, Рорти опасност ове врсте донекле амортизовао прихватањем тзв. "холистичке позиције" Р. Дејвидсона (R. Davidson) која гласи: већина наших веровања су истинита (иначе би свакодневно споразумевање било немогуће), али истовремено, нема начина да се

¹⁰ Jean-François Lyotard, *Апел који нас превазилази*, стр. 72.

¹¹ Емил Диркем: *О подели друштвеног рада*, Просвета, Београд, 1972, стр. 383-384.

¹² Емил Диркем, *ibid*, стр. 392.

утврди "истиносни статус" појединачног веровања, пошто се оно може рефлексивно повезивати само са другим веровањима чији су појединачни "истиносни статуси" – подједнако неизвесни. Узрочна веза "свет" – "веровања" (у целини) ни на који начин не упућује на могућност верификационог кретања од појединачног веровања ка "свету", "реалности".¹³ Његово инсистирање на консензусу око вредности које већ постоје у западним друштвима, уз схватање да свака филозофија, у основи, јесте "покушај да се изразе идеали начина живота неке заједнице"¹⁴ (курзив Р.Р.), били су сигурна брана од немало исхитрених и проблематичних закључака до којих је у својој постмодернистичкој апотеози "несводљивих разлика", дошао Лиотар. Једном би се сасвим прецизно морало одговорити постмодерном "плурализму" докле може ићи у свом заносу "разликама", "дицензусом", и "локалним истинама". Упорно истрајавање на овим категоријама би, кад би то било могуће, у најању руку довело до моралне равнодушности становништва, а можда и до растурања читавог друштва – до анархије. Постмодернистичка стратегија "глобалне субверзивности" према водећим идејама западне културе, оставља врло мало маневарског простора за неке реалне промене или алтернативна решења и хтела-не-хтела, води у скептицизам и бесплодни релативизам. Претпоставка да ће искорењивање и дестабилизовање универзалистичких појмова својствених модерном друштву, само по себи ослободити простор у којем ће "разлика" и "другост" стећи одговарајући дигнитет и слободу, за Т. Мекартија (Т. McCarthy), критичара "постмодернистичке политике", представља – пуки романтизам! У случају да ова стратегија ипак заживи, оно што ће уследити, по овом аутору, неће бити проширивање друштвеног простора за "другост" и одржавање богатог и разноврсног "плурализма", већ нешто сасвим супротно: "Не, пре ће доћи до нетрпељивог и агресивног раздвајања, до рата свих против свих. Наравно, њега ће преживети најспретнији, а најјачи ће освојити власт."¹⁵

Лиотарово "нефундаменталистичко" озакоњење еманципаторских (моралних) вредности које би избегло сваке "метанарације", за своју основу има неодређени "плурализам језичких игара" без међусобних структурних веза, што је, мора се признати, једна веома наивна "слика" културе и друштва. Социо-културна стварност, ипак је много више од "чудовишта, обликованог преплитањем разних врста

¹³ Слободан Симовић: "Прагматизам у доба постмодернизма", *Theoria*, Београд, бр. 3-4/1986, стр. 53-54.

¹⁴ Richard Rorty, *Наука као солидарност*, стр. 180.

¹⁵ Thomas McCarthy: "Политика неизрецивог: Деридина деконструкција", *Дело*, Београд, бр. 3-4/1992, ("Текст 26"), стр. 88.

хетероморфних исказа"¹⁶, каквом ју је видео Лиотар. Наша оцена Лиотаровог погледа на друштво и кутуру остаје иста, чак иако "дискурзне жанрове", чија множина чини "друштво", не схватимо само као форме знања, на чему инсистира и сам Лиотар. Ако је и "најмања прича у метроу" – један "дискурзни жанр, како то тврди Лиотар, шта све те приче" и "жанрове" држи на окупу? На социјалном нивоу, по Лиотару, то једино чини – капитал: "повезаност се успоставља путем капитала. То је све. Новац је најмања узица која све држи заједно."¹⁷ Ми би смо се, међутим, на овом месту могли упитати *да ли је новац, као "најмања" уједно и једина "узица" која читава друштво држи на окупу?* Одговор на ово питање постаје доступан чим сам постмодернизам још једном доведемо у везу са *реалним* историјским искуством "краја" или "сувишности фундаменталности", односно, са својеврсним *релативизмом* који је још одавно постао једна велика потреба савременог друштва и његове културе. То је искуство, како истиче у нас већ помињани Ф. Креспи, резултат побољшања материјалних услова људске егзистенције, резултат ослобађања од примарних потреба преживљавања, од "царства нужности". Слабљење овог "царства нужности" доводи до релативизације културних облика, док појачана диференцијација функција и улога у савременом друштву наглашава индивидуалне особености. Све док су услови друштвеног живота подређени задовољавању примарних потреба, облик друштвеног посредовања између човека, средине и различитих друштвених јединки бива апсолутизован, сакрализован, претворен у "природан" или пак, "свети" однос. У савременом друштву, међутим, мисао више није везана за "функције смисла нормативне продукције", већ за функције трансформације и манипулације техничко-научног карактера, те у истом тренутку у коме открива у себи неочекиване потенцијале, она бива свесна и властите парцијалности.¹⁸ Научни метод примењен на модалитете свести указао је на њене границе, док је, у исто време, нарасла и свест о деструктивном карактеру који може имати апсолутизација "производа мисли". Све су то разлози који су, по овом аутору, омогућили настанак "слабих модалитета мисли", односно, "слабе" или "меке мисли" која не жели да се "наметне" стварности, већ тежи да с њом успостави један опрезнији и сложенији однос који се не сме свести на "ефикасну рационалност". Наравно, остаје као крајње отворено питање до које мере ова постмодернистичка "мека мисао", може бежати од "апсолутизација" и "крутих појмовних шема" а да се притом и сама не распрши – о чему ће свој суд свакако морати да дају како епистемолози тако и психолози. За нас је пак, овом приликом најважније питање мо-

¹⁶ Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање*, стр. 106.

¹⁷ Jean-François Lyotard, *Апел који нас превазилази*, стр. 70.

¹⁸ Franco Crespi, *ibid*, стр. 325.

гућности евентуалног заснивања некаквог друштвеног уређења на основу релативистичких сазнања и "провизорних истина", на којима преко концепта "меке" или "слабе мисли" инсистира постмодернистички дискурс. Ако у одговору на ово питање пођемо од неких добро познатих "друштвених функција културе" (интегративних, сазнајних, вредносних), како то, у основи чини Креспи, онда можемо, заједно с овим аутором, закључити да *на глобалном нивоу друштва није могућ било какав "слаб" културни поредак*.¹⁹ Наиме, култура је, пре свега – средство одржања људске заједнице и, као таква, у себи нужно садржи једну редуktivну, "апсолутистичку" црту или димензију. У култури као тоталитету нарочиту улогу имају два њена елемента: (а) *поглед на свет* и (б) *вредности*, тврди један од познавалаца "науке о култури", Е. Кале.²⁰ Функција *погледа на свет*, истиче Кале, је да обузда случајност, збрку, неред појавних ствари и осмисли их у једном поретку као претпоставку за могући људски живот и рад. Поглед на свет јесте начин виђења и доживљавања света у целини, па га не чине ствари и чињенице, већ начела њихове организације и њиховог објашњења. Он мора бити "кључ" за "логичко" објашњење бесконачног низа појава па и оних у свакидашњици и то на један непротивуречан, смислен начин. У противном би сумња у њега довела до несналажења и збрке, до распада читавог друштва. Идеје које садржи поглед на свет, не морају бити чињенично проверљиве, тј. "истините" али су зато увек – функционалне – припадници културе их морају држати за "истините" и равнати се у животу по њима као "истинама". Да друштво и култура без извесног степена апсолутизације не могу постојати, говори и улога *вредности*, као другог важног елемента у "уједињујућем језгру културе". Ако је поглед на свет део овог "језгра" у погледу прилагођавања "спољашњем свету" (природи), вредности омогућавају уједначавање опредељења унутар заједнице. Материјализоване у правилима понашања, вредности одређују људско деловање и дају смисао људском животу. Њихова је улога и функционална и интегративна – као путокази "доброг", "правилног" и "пожељног" у култури, оне осигуравају ред и поредак у заједници. Систем вредности, такође мора бити логичан и непротивуречан а његова "исправност" се, као и у случају погледа на свет, у принципу, не сме доводити у питање. За Калеа, од вредности зависи трајност неке културе, будући да тек јединственост вредносних тежњи омогућава заједнички живот људи и "складно устројство поједине културе која је људима *природна* средина."²¹

¹⁹ Franco Crespi, *ibid*, стр. 331.

²⁰ Eduard Kale: *Увод у знаност о култури*, Школска књига, Загреб, 1982, стр. 71-82.

²¹ Едуард Кале, *ibid*, стр. 81.

Колективна егзистенција људи у заједници, дакле, не може а да се не заснива на неким "потпуно извесним", "непроблематичним" односно апсолутизованим идејама, вредностима или правилима – барем су у то уверени бројни социолози и културолози, попут Е. Калеа. Постмодернистичко искуство о "границама" и "редуктивном карактеру" мисли тиме долази у противуречност са искуством о *неопходности некакве апсолутизације и универзализације социо-културног поретка*, што ће рећи, неке, од постмодерниста проказане, "мета-приче". Концепт "меке мисли", како смо већ приметили, вероватно има нека своја ограничења и на пољу индивидуалне психологије. Питање да ли извешан "културни неред", симболичко поигравање "језичким играма", "истинама", "вредностима" и др, које промовише "мека мисао" постмодерне, противречи или не увидима о менталном здрављу појединаца, мораћемо, међутим, оставити психолошкој науци. У сваком случају, добро је док, од постмодерниста акцентиран "вишак неодређености" у друштву, као код Ч. Џенкса (Ch. Jencks), рађа (још увек) "свесну шизофренију" и "двоструко кодирање" (за "елиту" и за "масу")²², а не, рецимо, некакву "потпуну шизофренију" или тотални распад личности, што би, по Ф. Џејмсону (F. Jameson), изгледа, морао бити резултат постмодерне "естетике".²³ Чини се да страх по овом питању, бар када је о већини популације реч, ипак није оправдан а у погледу ове констатације требало би да је довољно оно што смо о нужности извесне апсолутизације друштвеног и културног поретка управо истакли у овом раду. Вероватно је и славни филозоф Волтер ову врсту апсолутизације имао на уму док је изрицао своју чувену максиму: "Ако Бог не постоји, требало би га измислити!" Велики учитељ "скромности свести" Ф. Ниче (F. Nietzsche) којем, по многим, имамо захвалити за "улазак у постмодерну", свој став по овом питању је изразио на следећи начин: "Предуслов свих живих бића и њихова живота јесте да мора постојати огромна количина *вере*; да се смеју *доносити судови*; да *не постоји* сумња у погледу на све битне вредности. – Дакле, неопходно је да се нешто *мора* сматрати истинитим – али не да нешто јесте истинито."²⁴ Ни поглед на савременост, разуме се, ни у којој мери не показује да су се данашња друштва и културе у потпуности одрекле својих, рекло би се, природних захтева за универзалношћу и апсолутизацијом. Дешава се управо то да, упоредо са нарастањем свести о "одсуству апсолутних основа" – што би требало да отвори пут

²² Чарлс Џенкс: *Језик постмодерне архитектуре*, Култура, Београд, 1985, стр. 30.

²³ Fredric Jameson: "Постмодернизам или културна логика касног капитализма", *Постмодерна, нова епоха или заблуда* (зборник), Напријед, Загреб, 1988, стр. 208-213.

²⁴ Фридрих Ниче: *Воља за моћ*, Просвета, Београд, 1976, стр. 146.

"слабој онтологији" и "мекој мисли" постмодерне – расте и стрепња од "егзистенцијалне несигурности" и резултира новим, макар и привременим апсолутизацијама. Оно мало преосталих "тотализујућих црта" Модерне, додуше, не вреба из филозофије – ко се још у филозофији бави "апсолутном самосвешћу" или представља "истину Бића" у неком затвореном систему непромењљивих категорија? Свакоме је ваљда јасно да су "жаришта тотализације" још одавно на другом месту (идеологија, политика) на коме, пак, процес тотализације не резултира увек очекиваним исходима. Свет Модерне јесте свет непрестане *дисоцијације сфера*, један иреверзибилан *процес множења* интереса, смислова, значења, вредности и др.; плурализам дискурса у њему се подразумева, јер га је и родила картезијанска *сумња*, упитност а не нека "објава" или грандиозна "метаприповест", коју постмодернисти у њему, по сваку цену, желе да виде. Оно што велика већина постмодерниста види као "метадискурсе" Модерне или просветитељства, може означавати само мање или више успешне напоре западне културе, да колико-толико очува сопствено јединство и кохеренцију у условима дејства модерне "разобручене субјективности" без икаквих узора, сем оних које је сама створила. Доказ за ову тврдњу огледа се управо у горе поменутој чињеници да тзв. "јаки појмови" и даље егзистирају у овој култури, премда све мање у филозофији и науци, али свакако у политици и идеологији. Ниједан се политички говор на тлу западне културе не може ни замислити без "јаких" категорија "правде", "истине", "слободе", "солидарности", "рационалног деловања" etc, из којих, што је најважније, проистиче читава скала друштвено-корисних активности, усмерених ка побољшању услова живота свих становника друштва. Ми, једноставно, и да то желимо, не можемо искорачити изван "демократског универзализма" модерних друштава, а да га изнова не потврдимо. Ни овај актуелни постмодерни плурализам, не може се мислити без некаквих општих вредности које се тичу заједничког живота, наравно, не као апстрактног и наметнутог "јединства", већ као конгломерата заједничких пракси, идејних оријентација, значења и др. Поновимо још једном, да би се заиста требало супротставити олаком одбацивању хуманистичког и рационалистичког наслеђа које провејава из постмодернистичке критике Модерне. Место које је *човек* и његов *разум* заузео у Модерни као центар свих ствари, требало би да је и даље основно мерило за вредновање људских поступака и друштвене праксе. Довести у питање читава "модерност" и њено наслеђе *хуманистичког рационализма*, значило би у критици отићи – предалеко. По Р. Палмеру (R. Palmer), оспоравање модернизма је једна, а покушај "превазилажења" модерности – сасвим друга ствар. Прећи на становиште ирационалности, "неразумности", које би се веома лако могло довести у везу са настојањима постмодерне, за

овог аутора значи одбацити једини реалан одговор на тешке проблеме данашњице: технолошку рационалност. "Стварни проблеми – незапосленост, загађење, инфлација, пренасељеност, енергетска криза и тако даље – не могу се, кажу хуманисти, решити бекством у егзотику, и романтизам и шизофренију. Либералан академски образован, хуманистички оријентисан интелектуалац може устати против метафизичког начина мишљења, али не мора због тога да оде у крајност."²⁵ Постоје, међутим, у Модерни нивои друштва и културе у којима су постмодернистичке "језичке игре", па и оне које се граниче са крајњом ирационалношћу, могуће, чак пожељне. Они су, дакако, у складу са процесима *индивидуализације* и *субјективизације* као конститутивним моментима Модерне и њене битне "онтолошке несигурности". У том је смислу, постмодернизам само привидан "раскид" са модернизмом, а много више представља процес његовог (персонализованог) "довршавања" или даљег развоја – но то је закључак за неку другу прилику. Евидентну везу са модернизмом, постмодернисти, разуме се, не оспоравају, али они последице својеврсне друштвене "аномије", која је вазда пратила епоху Модерне, развијају до крајњих граница – оних до којих ова, барем у лику савременог капитализма, није могла нити има намеру да доведе – како због страха од распада читавог друштва, тако и због очувања привилегованог статуса њених доминантних друштвених група. Тзв. "грађанска" или пак, "капиталистичка друштва", каквим их знамо, нису, а нису ни могла да буду верна свим императивима Модерне – епоси непрестане диференцијације и преображаја у области друштва, културе и људске личности. Повремене надоласке свести о "одсутности апсолутних основа" или "сврха", како смо већ приметили, свагда је пратила стрепња од несигурности и водила, макар привременим, сакрализацијама, дивинизацијама или пак, деификацијама друштвеног и културног поретка. Феномен тзв. "*световне религиозности*"²⁶, који се заправо понајвише тиче изражавања овог проблема у актуелној садашњости, је до те мере упечатљив и поучан, но, у исто време и (све)обухватан, да се на њему овом приликом, због недостатка простора, не можемо посебно задржавати.

Ж. Ф. Лиотар је одбацио идеју о некаквом *јединству*, "метапричи" или "врховном жанру" друштва и културе, који би, обухватајући појединачне "жанрове", могао дати "врховни одговор" на њихова различита питања. Идеја о "врховном жанру", по овом аутору, разбија се на познатом "Раселовом парадоксу" (B. Russell): или је тај жанр део скупа родова и његов одговор није врховни, или не припа-

²⁵ Richard E. Palmer: "Постмодерност и херменеутика", *Дело*, Београд, бр. 1-3/1989, ("Постмодерна аура 1"), стр. 7.

²⁶ Никола Дуганџија: *Световна религија*, Младост, Београд, 1980.

да скупу жанрова и самим тим не обухвата све улоге, будући да изузима свој властити.²⁷ "Принцип апсолутне побједе једног жанра над другима лишен је смисла", закључује Лиотар.²⁸ Ако друштво и културу сведемо на "жанрове" и "језичке игре", онда је заиста сасвим лако у "Раселовом парадоксу" увидети бесмисао неког "врховног жанра" који би све те "жанрове" и "језичке игре", држао на окупу. Али друштво не чине само "мреже језичких игара" (мада, нешто слично њима, засигурно постоји), већ пре свега, један сложен скуп односа међу људима посредованих разним осама социјалне диференцијације, од којих су оне настале на основу класно-слојне, професионалне и полне припадности, најочљивије. Појам "језичких игара" је, напосто преузак за објашњење друштва, ма колико те "језичке игре" широко схватили. Рекло би се да Лиотар и неки његови следбеници из друштва "избацују" све оно што служи његовој репродукцији у битном смислу: потребе, интересе, кодификацију правила, улоге, статусе, вредности и др, а што се, ако већ не претходи (а чини се да претходи) а оно барем заједно јавља са "комуникативним акцијама" и "језичким играма", од којих би Лиотар да сатка – друштво. Постоји ипак "нешто" што читаво друштво и његову културу држи заједно (пored капитала и пуког нагона за самоодржањем) назвали то прећутним или експлицитним друштвеним / политичким *консензусом*, или пак, од културе наметнутим *јединством* идеја и вредности, свеједно. Јер, ми овде нисмо улазили у то како поменуто јединство, односно консензус настаје, већ смо покушали да укажемо да он неоспорно - постоји. То су, уосталом, на крају крајева, морали да признају и највећи либерали међу либералним мислиоцима: "Ни једно друштво – пише М. Фридман (M. Friedman) – не може да буде стабилно ако не постоји *основно језгро вредносних судова* које без размишљања прихвата већина његових чланова. Неке кључне установе морају да се прихвате као "апсолутне", а не само као помоћне".²⁹ (подвукао Б. С). Сличан став навео је Ф.А. Хајека (F. A. Hayek) да истакне да сада "можемо боље да разумемо и уважимо оне свештенике за које се каже да су постали прилично скептични у погледу ваљаности неких њихових учења, али који настављају да их

²⁷ Нама су познате две карактеристичне формулације овог парадокса, знатно старије од британског филозофа Б. Расела, по коме су у новијој филозофији, односно логици, добиле име. Овде ћемо их поменути у скраћеном облику, у форми питања: (а) Да ли крићанин који изриче став *Сви крићани лажу*, лаже или говори истину?, и (б) Да ли берберин који не брије самог себе, а притом брије све мушкарце у својој улици, ипак брије и самог себе?

²⁸ Jean-François Lyotard: "Несводива разлика", *Република*, Загреб, бр. 10-12/1985, стр. 87.

²⁹ Milton Friedman: *Капитализам и слобода*, Global book, Нови Сад, 1997, стр. 261.

проповедају зато што се плаше да би губитак вере довео до опадања морала".³⁰ И он, дакле, не сумња у апсолутност важења неких веровања око којих се окупља свака заједница и свако друштво, уколико жели да опстане у дужем временском периоду. Прерани губитак онога што сматрамо "нечињеничним веровањима" би, по овом аутору, "лишило човечанство снажне подршке у дугом развоју проширеног поретка који данас уживамо и да чак и данас губитак ових веровања, истинитих или погрешних, ствара велике тешкоће".³¹

Иако то није тема којом се овде бавимо, истакнимо и то да нарочито наглашавање поменутих идеја и веровања, не значи да оне представљају једине моменте "јавне политичке културе", на којој израста *политичка концепција* и јединство једног друштва, поготово оног демократског. Како је посебно нагласио Џ. Ролс (J. Rawls), модерно демократско друштво није ни "удружење" ни "заједница", па га карактерише плурализам некомпатибилних "свеобухватних" религијских и моралних доктрина, од којих грађани ниједну не афирмишу генерално. Ове доктрине чине тзв. не-јавну, или "позадинску" основу оправдања за фундаментална политичка питања, за разлику од *политичке концепције* која је јавна и заједничка свима, те афирмише еминентно политичке, а не све вредности. Грађани у демократским режимима на сопствени друштвени поредак, не гледају као на чврст "природни" поредак, нити као на институционалну хијерархију одређену религијским или аристократским вредностима. Основа друштвене стабилности "добро уређених уставних режима", по овом аутору, није у сагласности о "свеобухватним доктринама", већ у политичкој концепцији – уколико она може да постане средиште тзв. "преклапајућег консензуса" разложних доктрина (у које спадају, на пр. и религијска уверења која могу да подрже уставни режим). Укратко, политичка концепција добро уређеног демократског друштва се не формулише према некој свеобухватној метафизичкој доктрини, већ према неким фундаменталним идејама које су латентно присутне у његовој "јавној политичкој култури".³² Дакако, ту негде између "интуитивних" идеја садржаних у јавној политичкој култури и "свеобухватних доктрина", крије се и највеће искушење за све демократске системе. Како признаје и сам Ролс, нема начина да политичка концепција избегне друштвене утицаје који фаворизују неке од доктрина у односу на друге. У исто време, постојећа политичка концепција има удела у томе које ће свеобухватне доктрине истрајати и придобити следбенике током времена.³³ Има, стога, раз-

³⁰ Fridrih August Hajek: *Kobna ideja*, CID, Podgorica, 1998, str. 149.

³¹ Fridrih August Hajek, *ibid*, стр. 149.

³² Џон, Ролс: *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд, 1998, с. 212-213.

³³ Džon Rols, *ibid*, стр. 232.

лога сматрати, попут П.Г. Килмансега (P. G. Kielmassegg), да је "од самог почетка демократски консензус угрожен у својој суштини".³⁴ Свака демократија, по поменутом аутору, сусреће се са три врсте плурализма: (а) *интереса*, (б) *вредности*, и (в) *идентитета*. Она подноси приличну количину плурализма интереса, теже јој иде са плурализмом вредности, а најтеже са плурализмом идентитета. Тамо где се ради о уделу о дељивим добрима, постоји могућност споразума и компромиса, док сличне могућности не постоје кад се ради о вредностима (које морају следити императив "или...или") и идентитетима (који рачунају са формирањем "ми"-свести).³⁵

Где год да му је приоритетно друштвено и културно порекло у демократским системима, наш је генерални закључак, да је извесно "*социо-културно јединство*" или "*консензус*" - неопходан услов функционисања свих друштава и њихових симболичких, па и политичких поредака. Њега смо овом приликом, предметно одвојили од *нагона за самоодржањем*, иако је он с њим у врло директној вези. Сваки социо-културни поредак, као превасходно средство одржања људске заједнице, тежи сопственом обнављању а претпоставка за то је његова, макар привремена "сакрализација" и нормативно учвршћење. Време "апсолута", очито, још није прошло, ако тако нешто још уопште ваља очекивати. "Очекивање да ће друштво будућности бити неограничено способно за плурализам зато што ће бити неограничено спремно за толерантност, да ће, дакле, различите вредносне претпоставке и различити колективни идентитети моћи међусобно да егзистирају у складу са својом вољом и правилима демократске игре, бојим се да је нада која против себе има *људску природу*"³⁶, резимира Килмансег (курзив Б.С.). Савремени социо-културни портрети, једва да су мање трансцедентни од својих историјских претходника и, посебно онда кад то налаже тзв. "национални интерес", од својих поданика захтевају готово једнаку приврженост оној која је одликовала класичне облике религиозности. Досад се ниједно друштво савременог света, укључивши и она демократска, није одрекло потребе за извесним "додатним", најпрецизније речено – култно-нарцисоидним разлозима оправдања сопственог постојања. Ако су нека од њих и напустила старије обрасце само-дивинизације, сва су она и надаље остала подложна истом "закону уображења" (Дуганџија) који неизбежно води рестаурацији ауторитета ове врсте. Ergo, од ове нужне претпоставке или "закона", не може бити имуно ни тзв. *постмодерно друштво* које су неки најавили, иако ће оно, уколико

³⁴ Peter Graf Kielmansegg: "Колико плурализма подноси демократија?", *Гледишта*, Београд, бр. 3-4/1991, стр. 39.

³⁵ Peter Graf Kielmansegg, *ibid*, стр. 39.

³⁶ Peter Graf Kielmansegg, *ibid*, стр. 41.

уопште заживи, а сходно сопственој динамичној природи, нарочито морати да пази да се његов "свет симбола" не окамени, и дође у претерани сукоб са веома променљивим и флуидним "доживљајним светом" његових припадника. Јер, кад год се то дешавало, и ту су постмодернисти заиста у праву, редовно су губили сви - читава друштва и културе и људи као њихови творци.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жан Бодријар: *Симулакруми и симулација*, Светови, Нови Сад, 1991
2. Gianni Vattimo: "Дијалектика, различитост, слаба мисао", *Република*, Загреб, бр. 10-12/1985.
3. Емил Диркем: *О подели друштвеног рада*, Просвета, Београд, 1972.
4. Никола Дуганџија: *Свјетовна религија*, Младост, Београд, 1980.
5. Lorenzo Infantino: "Маркс против модерне", *Марксизам у свету*, Београд, бр. 4-5/1986.
6. Fredric Jameson: "Постмодернизам или културна логика касног капитализма", *Постмодерна, нова епоха или заблуда* (зборник), Напријед, Загреб, 1988.
7. Eduard Kale: *Увод у знаност о култури*, Школска књига, Загреб, 1982.
8. Peter Graf Kielmansegg: "Колико плурализма подно демократија?", *Гледишта*, Београд, бр. 3-4/1991.
9. Жан-Франсоа Лиотар: *Постмодерно стање*, Братство-Јединство, Нови Сад, 1988.
10. Jean-François Lyotard: "Апел који нас превазилази", *Дело*, Београд, број 9-12/1989, ("Постмодерна аура 3"),
11. Jean-François Lyotard: "Несводива разлика", *Република*, Загреб, број 10-12/1985
12. Thomas McCarthy: "Политика неизрецивог: Деридина деконструкција", *Дело*, Београд, бр. 3-4/1992, ("Текст 26"),
13. Фридрих Ниче: *Воља за моћ*, Просвета, Београд, 1976.
14. Richard E. Palmer: "Постмодерност и херменеутика", *Дело*, Београд, број 1-3/1989, ("Постмодерна аура 1").
15. Džon Rols: *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд, 1998.
16. Richard Rorty: "Наука као солидарност", *Theoria*, Београд, бр. 3-4/1986.
17. Slobodan Simović: "Прагматизам у доба постмодернизма", *Theoria*, Београд, бр. 3-4/1986.
18. Milton Friedman: *Капитализам и слобода*, Global book, Нови Сад, 1997.
19. Fridrih August Hajek: *Кобна идеја*, ЦИД, Подгорица, 1998.
20. Franco Crespi: "Одсуство фундаменталности и друштвеног планирања", *Дело*, Београд, бр. 1-2-3/1989, ("Постмодерна аура 1"),
21. Чарлс Ценкс: *Језик постмодерне архитектуре*, Култура, Београд, 1985.

SOCIO-CULTURAL BOUNDS OF THE POSTMODERN EPISTEMOLOGY

Summary

The paper deals with a possibility, if any, to establish a certain social system on the basis of "provisional truths", "local consensus", "small talk", "soft thoughts" and the like, that are, primarily, the elements on which the variegated postmodern epistemology insists. Aware of the "reductive violence" of any form of knowledge, the postmodern "soft thought", having no intention to impose itself on the reality, would rather enter into a more cautious and more complex relationship with it which must not boil down to "efficacious rationality". People's collective existence per se, however, must rest on certain absolutized ideas, values and rules which, in principle, must not be questioned. "A weak modality of thoughts" would not only meet strong psychological resistance and cause "existential insecurity", but, should it become a collective experience (which is, as a matter of fact, impossible), would lead any society to an end - to anarchy. Hence, at the level of the social theory, one should not only admit the limitations of all forms of knowledge, but should also accept the necessity of absolutization of, at least, those fundamental "truths", ideas and values that are characteristic for a certain society.

Key words: Postmodernism, Modernism, "soft thought", socio-cultural order, unity/consensus, pluralism of values, absolutization.