

Predrag Krstić

*MODA, KAMUFLIRANJE I KONTINUITET: RASKRINKAVANJE
POSTMODERNIZMA KROZ APOLOGIJE PROSVETITELJSTVA*

APSTRAKT: Moglo bi se reći da je, uopšte, postmodernizam predstavljao posebnu inspiraciju reafirmaciji prosvetiteljstva, ali i da se prosvetiteljstvo revidiralo u odgovoru na taj izazov. Branioci prosvetiteljstva su u tom zahvatu koristili različite strategije ali im je, ako se izuzme povremeno paušalno odbacivanje i nagrada, svima bilo zajedničko osporavanje da je teorija postmodernizma ono za šta se izdaje. Pri njihovoj rekonstrukciji pozicije postmodernizma, jednom se uočava da je u pitanju baštinjenje najstarijih tradicija protivprosvetiteljskog i uz to neodgovornog mišljenja. Drugi put se ističe nezasnovano zaklanjanje teorije postmoderne iza krivotvorenog naloga prosvetiteljstva ili još manje zasnovano samohvalisavo i iluzorno raskidanje s modernom. Treći put se postmodernizam upisuje u tradiciju „sa sobom zavađene moderne“ upravo naporom da se iskoči iz nje, u tradiciju prosvetiteljstva i njegove bespoštedne kritike kao sastavnog dela istog pregnuća. Zaključuje se da nijedna od apologija prosvetiteljstva, na vlastitu štetu, ne uspeva da dosledno inkorporira oštricu postmodernističke primedbe i da se, pod prinudom odbrane i profilisanja vlastitog pravovernog stanovišta, njenom psihosocijalnom neutralizacijom ogrešuje o sam kritički potencijal prosvetiteljstva.

KLJUČNE REČI: prosvetiteljstvo, postmodernizam, moderna, kritika, protivprosvetiteljstvo, kontinuitet

(U)Blaženi fundamentalizam: postmodernizam je nova afektacija starog relativizma

Ernest Gelner (Ernest Gellner) detektuje „triangularnu situaciju“ u savremenom svetu, u kojem se takmiče tri „nesvodiva uporišta“ ili tri izraza „temeljnih opcija ljudskog duha“: religijski fundamentalizam, koji veruje u jedinstvenu istinu i smatra se njenim isključivim posednikom; postmoderni relativizam, kao „zakleti protivnik ideje o jedinstvenosti istine“; „racionalizam prosvetiteljstva ili racionalistički fundamentalizam“, koji zadržava veru u jedinstvenost istine ne smatrajući je ičijim ekskluzivnim i definitivnim posedom (Gellner, 2000: 7–10). Čitavim tokom dalje argumentacije, utisak je, Gelner nastoji da prikaže neprosvetiteljska stanovišta kao ekstrem(izm)e, koje strategijom „klackalice“ uspešno miri srednje, jedino razumno rešenje, usvajajući

ispravne i odbacujući neispravne uvide oba.

Pri tome je postmodernizam neuporedivo akutnija tačka otpora: „Postmodernizam je pokret koji je počinio, uz neke uzgredne pogreške – nerazgovjetnost, pretencioznost, mušičavost, glumatanje, prenemaganje, nabacivanje imenima – i dvije ključne, i to u metodi koju preporučuje: sklonost relativizmu i pozornost koju pridaje prije svega semantičkoj idiosinkraziji učinila ga je slijepim za nesemantički vid društva te za neobično važnu i apsolutno sveprisutnu asimetričnost u kognitivnoj i gospodarskoj moći u svijetu. Relativizam, kojemu teži takav postmodernizam, nema i ne može imati nikakav, politički pa ni istraživački, program“ (Gellner, 2000: 86). Više socijalnopsihološki sudeći pošasti relativizma, koji je u osnovi „afektacija“, Gellner zapaža da on, kao „prodoran“ pokret, iskrsava tek „u društvu u kojem je nepatvoreno znanje odigralo najveću ulogu u transformaciji življenja“ i da „ima najviše pristaša tamo gdje je najmanje relevantan, na mjestima koja su najviše profitirala od asimetrične prirode spoznaje“: „Što je društvo sigurnije u posjedovanje novog znanja, što je potpunije njime prožeto i predano njegovu korištenju, to je vjerojatnije da će proizvesti mislioce koji će zagristi u ruku koja ih hrani. Manje je vjerojatno da će se polovično modernizirana društva, društva koja se još nisu prilagodila novoj dobrobiti, prepustiti orgiji bičevanja znanosti...“ (Gellner, 2000: 97–98).

U svakom slučaju, stanovište „sekularnog fundamentalizma“, prema Gellnerovom pozicioniranju, deli sa svojim religijskim imenjekom odlučno suprotstavljanje relativizmu, uverenje da postoji objektivno saznanje koje je iskazivo izrazima koje nije uslovila i propisala kultura iz koje potiču nego stvarnost na koju referišu. S druge strane, ono insistira na svetovnom poreklu znanja i na njegovoj pogrešivosti, pa sa relativistima deli nepoverenje u mogućnost dosezanja „suštinske, konačne, onosvjetovne objave“. To stanovište „na pola puta“ između religijskog fundamentalizma i postmodernog relativizma, poentira Gellner, nije tek savremena akademska reakcija ili prolazna moda: „Obrisi mu se naziru već tijekom znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću, podrobnosti su izdjelane tijekom osamnaestog stoljeća da bi u znanstveno-industrijskoj civilizaciji, preraslo u nepisani i naširoko prihvaćeni kôd kognitivnog ponašanja mnogih, iako ne svih, znanstvenika“ (Gellner, 2000: 94).

Gellner ne krije slabosti koje uviđa u svojoj „veri“, pre svega s obzirom na njenu praktičnu upotrebljivost „kao temelja bilo za osobno življenje bilo za društveni poredak“. Što se prvog tiče, prosvetiteljski racionalizam, očito krhak, apstraktan i „intelektulano nedostupan“, nije u stanju da u krizi pruži uporište čak ni onim intelektualcima koji su skloni „tom tipu teoretiziranja“ i koji će se, ako ih pritisne lična nevolja, i sami okrenuti „emotivno bogatijim metodama koje obećavaju osobni oporavak, kao što je psihoanaliza“ (Gellner, 2000: 110). Stvar ne stoji bolje ni kada je reč o delovanju suvoparne poruke prosvetiteljstva na društveno-političkom planu, o čemu dvovekovna istorija implementacija i mutacija prosvetiteljskih sugestija pruža čudesno svedočanstvo. Promišaj primena jednog „razumnog, stoga i sretnog, poretka na

zemlji“ ukazuju na intrinzičnu „slabost koja pogađa *svaki* pokušaj da se iz općenite prosvjetiteljske vizije ekstrahira konkretni, određeni društveni poredak“. Problem je, prema Gellneru, u pretpostavci da će, „ako su religija i praznovjerje doveli do *jednog* određenog društvenog poretka, naime do hijerarhiziranog autoritarizma i dogmatizma na čelu s plemstvom i klerom“, jedna „istinita doktrina dovesti do drugačijeg, superiornijeg društvenog poretka“: „Zabluda može odrediti društvo, istina ne može. Istina, doduše, nagrizi stare koherentne vizije no ne nadomješta ih ni sa čim stalnim, konkretnim, u sebi zaokruženim, moralno podupirućim. Etika spoznaje u prosvjetiteljstvu doista isključuje neke vrste autoriteta i načine vrednovanja društvenog poretka, ali s druge strane ne sadrži nikakvu solidnu, takorekuć sočnu i mišićavu premisu koja bi bila u stanju iznjediti konkretnu društvenu alternativu“ (Gellner, 2000: 106–107).¹

Neslavno propali pokušaji implementacije „nove sekularizovane vere“ prosvjetiteljstva u političkoj praksi, čini se da preporučuju konkurentna gledišta racionalističkom fundamentalizmu. Gellner veruje da je logički apsurdno i društveno neizvodljivo vratiti se „klaustrofobičnom, izolacionističkom relativizmu, kako bi to preporučili naši prpošni relativisti“: ne postoje više jasno odeljene, već samo promjenljive i nestabilne zajednice, a slobodan karakter „stvarnog znanja“ je takav da se ono ne može vezati ni za kakav „totemski kolac“. Recept fundamentalista objavljenih svetskih religija, s druge strane, nije neodrživ, ali se pokazuje neprihvatljivim – „za nas liberale koji smo istodobno i nasljednici prosvjetiteljstva“, grupaciju koja je „unutar barem jedne svjetske civilizacije dovoljno jaka, dovoljno brojna i dovoljno dobro ukotvljena, da je u stanju othrvati se svakom takvom pokušaju“ (Gellner, 2000: 112). U takvoj konfiguraciji, Gellneru se čini da je ako ne rešenje, ono „izgledni kompromis“ kada se radi o novom odnosu saznanjih uverenja, vere i društvenog poretka izvesna „ustavna religija“ po analogiji sa „ustavnom monarhijom“: „bilo bi to svojevrsno dvovlašće, pri čemu bi dioba pripadajućih im područja bila namjerno dvosmislena i nejasna. U sferi legitimacije društvenih aranžmana, stari bi se pijeteti održali u društvenoj liturgiji; u sferi ozbiljnog spoznavanja, oni se ignoriraju. Oboje je dio kulturalne otvorene crkve koja dozvoljava svakome pojedincu da se smjesti po volji duž tog spektra te ga ne obvezuje

1 Tu manjkavost klasičnog liberalizma prosvjetiteljstva koji ne uviđa ili ne može da odgovori na činjenicu da se „identitet nalazi u našim zemaljskim porivima a ne u našim anemičnim idealima“ – u njegovom nastavku – ispunio je, prema Gellnerovoj sugestiji, ne samo marksizam, nego i nacizam na svoj način: „Iako je odbacivao humanitarni i egalitarni element prosvjetiteljstva, nacizam je, u neku ruku nastavio i dopunio prosvjetiteljstvo: s najvećom mogućom ozbiljnošću pristupio je uključivanju čovjeka u prirodu te isključivanju transcendentalnog iz društvene legitimacije. Ljudi su nalazili ispunjenje u samodokazivanju i zajednici. Nacizam je bio odbačen presudom rata baš kao što je marksizam bio odbačen presudom ekonomskog rasta: ima neke ironije u činjenici da su obje sekularne religije poražene upravo na poljima koja su same odabrale kao Posljednji Sud. Eliminiranje tih osobitih sekularnih kontravjera ne znači nužno – iako sugerira – da nije moguća i da ne postoji sekularna teorija spasenja čovječanstva“ (Gellner, 2000: 109).

ili od njega ne očekuje da u tome bude dosljedan. Pojedinci mogu poći i sporednim putovima, već prema kontekstu, prigodi ili jednostavno, raspoloženju“ (Gellner, 2000: 113).

Odstupanje od prosvjetiteljskog „projekta“ tu već postaje isuviše naglašeno da bi ga autor prečutao, a njegov prosvjetiteljski fundamentalizam postaje „blag“ i, ne sasvim neprosvjetiteljski, kriterijum pronalazi u uspešnosti. Gellner, naime, priznaje da takav kompromisni ustavni aranžman podleže kritici ali se, smatrajući da niko više ne može da jamči optimizam, „razumno nada“ da bi jedna „pragmatična dobra volja“, koja je i „jedino što možemo učiniti“, mogla biti sasvim dovoljna za njegovo makar privremeno ili delimično ostvarenje. Pošto su se „koherentno sekularne kontravizije“ u praksi pokazale pogubnim, valja se ugledati na ona uspešna društva koja su „koristila – ali nisu i formalno posvetila – novo sekularno znanje, utemeljeno na kompromisu“. Ona su nastavila da koriste „predindustrijski idiom društvene legitimacije“, ali su mu pristupala „s ograničenom ozbiljnošću“ i tako da mu domen važenja prestaje tamo gde počinje „ozbiljan posao spoznaje i proizvodnje“, kao što nisu preozbiljno shvatala ni „svaki ideologijski nusproizvod ‘nove spoznaje’ koja bi nudila novo, sekularno, ‘znanstveno’ spasenje“: „Ta uspješna društva žive kao čovjek koji uzima vodovod, osvjetljenje i gradnju svoga doma iz moderne tehnologije, dočim je namještaj i dekoracija strogo *period*. Njemu je toplo i udobno, a istovremeno zadovoljava svoj smisao za estetičku koherentnost, barem na površini. Max Weber bio je pun prijezira spram podpovršinske nekoherentnosti takvog stava, no ja ne vidim što bismo bolje mogli uraditi. Blagi racionalistički fundamentalizam ne pokušava, poput nekoć prosvjetiteljstva, ponuditi model suprotan svojim religijskim prethodnicima. Fundamentalistički je jedino u svezi s oblikom spoznaje i, možda, po obliku moralnosti, ustrajući na simetričnosti u svim pristupima. Inače, u pojedinostima i u sadržaju, racionalistički je fundamentalizam spreman na kompromis. To je, ako tako hoćete, njegov ustupak nihilizmu, njegova sličnost sa relativizmom“ (Gellner, 2000: 114–115).

Čini se da ovakav ustupak, makar i iznudeni, odgovarajući na jedan problem otvara mnoštvo pitanja: o održivosti ne prakse, nego teorije jednog takvog šizofrenog stanovišta; o tome šta ostaje od prosvjetiteljstva ako se ono kastrira od (ozbiljnosti) svoje društvene kritike; nije li, prethodno fundamentalizujući jedno scijentističko prosvjeteljstvo, Gellner otpisao njegovu tradiciju tolerancije, a relativizam istina brkajući sa relativizmom kultura, ustupak učinio ne postmodernim relativistima, koje odnekud povlašćuje za spremnost na kompromis, nego onim religijskim fundamentalistima čijim društvenim totemima pragmatički dodeljuje status nedodirljivih principa organizacije zajednice; nije li, najzad, podvajanje na kulturu i saznanje redukovalo prosvjeteljstvo na propratni etos naučne prakse i lišilo ga možda temeljnije dimenzije: njegove kulturne artikulacije i pretenzije na društveni uticaj?

Umesto odgovora, čiji je izostanak takođe rečit, Gellner se upinje da objasni da se ustupak relativizmu odnosi samo na „kulturni život“, a ne i na „ozbiljne spoznaje“. U

tom pogledu fundamentalisti zaslužuju bezrezervno poštovanje „kao suputnici u prepoznavanju jedinstvenosti istine, koji izbjegavaju priproste samoobmane univerzalnog relativizma, i kao naši intelektualni predšasnici“, bez čijeg „opsesivnog monoteizma i unitarijanizma“ se nikada ne bi pojavilo ni samo „čudo spoznaje“. Uvide „relativističkih-’post-modern““, pak, valja ograničiti na dekorativne preporuke o uređenju „našeg jelovnika, naših tapeta, čak i našeg dnevnog self-image“ i ni po koju cenu ih ne protegnuti i na „strukturalnu i funkcionalnu stranu naših života“, da ne bi „ulogu ozbiljne spoznaje“ i „stvarnu praksu društvenog istraživanja“ pretvorili u „besmisleni travestiju“ (Gellner, 2000: 116–118).²

Lažno predstavljanje: postmodernizam je degenerisano prosvetiteljstvo

Druga strategija odbrane prosvetiteljstva pred kritikom filozofije postmoderne bilo je prikazivanje perfidnih kamufliranja protivprosvetiteljstva pod njenim vidom, detekcija jedne novoprerušene krvice, ne u izvršenju nego u srcu prosvetiteljskog zadatka, koja slavodobitno koliko i neopravdano i podmuklo zaziva radikalni raskid s njim. Taj pristup sugestivno izlaže Finkelkrot (Finkelkraut). Ako je još Kant (Kant) prosvetćenost odredio kao „izlazak čovekov iz samoskrivljene nezrelosti“, hrabrost da se služi vlastitim razumom (Kant, 1968: 35), na savremenom vrhuncu istorijskog izvođenja iz maloletstva desila se jedna kvalitativna, ironična i apokaliptička novost – presvlačenje prosvetiteljskog ideala emancipacije u nove odore koje ga definitivno kompromituju.

Poraz je vanteorijski, teorije su nestale. Borba protiv ideologije završila se tako da su s ideologemama istisnute i ideje. Nema više modernističkih dovršilaca koji bi nastavili „nedovršeni projekt“ moderne (uporediti Habermas, 1988b: 28), pa ga filozofija postmoderne, pre farsično nego tragično, nedovršenog okončava objavom njenog uspešno izvedenog kraja. Jer „postmoderna deca“, isto kao deca prosvetiteljstva, hoće da budu odrasla, punoletna, nezavisna. Cilj prosvetiteljstva i postmodernizma je, drugim rečima, isti – autonomni pojedinac – samo su instrumenti emancipacije različiti: za prosvetitelje je to bila kultura; za postmoderniste je i ona postala nepoželjna starateljska instanca. Varvarstvo se konačno dočepalo kulture i posvojilo je. Duh naroda i kulturni identitet dobili su efikasnijeg naslednika u industriji zabave. Tek s njom „pristup sumnji, ironiji, razumu – svemu onome što bi moglo odvojiti od kolektivne matrice“ – konačno je zaprečen (Finkelkrot, 1993: 139).

Kura dezintelektualizacije preduzeta je u svemu: politici, književnosti, obrazovanju. Kroz antidiskurzivne likove ambijentalne muzike, reklame ili Diznilenda, čitavim

2 O stanovištu prosvetiteljskog fundamentalizma s obzirom na unutar njega nerešivi „sukob saznanja i identiteta“ videti Smith, 1997: 4–28.

potrošačkim društvom trijumfuje blesavost nad mišljenjem, svuda se za volju utapanja ukida pamćenje, (raz)govor, komunikacija i svuda se, pod izgovorom probitačnosti, ideje infantilizuju, značenja poništavaju, duhovi prazne, a opsenari „univerzum diskursa“ menjaju „univerzumom vibracije i igre“: *We are the world, we are the children*. Daljinski upravljač funkcionište u životu kao i pred televizorom, a izbor je, svejedno koji, automatski kulturni. Dela plutaju bez koordinata, a „život ispunjen mišljenjem“ gubi smisao jer je i „mržnja na kulturu postala kulturna“ (Finkelkrot, 1993: 139). Paleta raznorodnih i jednakovrednih rasonoda ništi svaki standard i sve izravnato retardira u ništavilo – koje se još izdaje za naročito mudro postignuće.

Prosvetiteljski ideal autonomnog pojedinca se tako pretvorio u, moglo bi se reći, paraprosvetiteljski ideal postmodernizma: u ideal multikulturalnog pojedinca. On se štiti misaonom zbrkom od ksenofobije, ruši hijerarhiju vrednosti za račun trijumfa nerazlikovanja i sklon je da svaku zamerku objasni puritanizmom gadova i diskriminacijom rasista. Zavet samozakonodavstvu se premetnuo u samoživost, koja se krepri uverenjem da nastavlja rad na odrastanju uklanjanjem tutora: „pojedinci će preduzeti krupan korak u pravcu svoga punoletstva onoga dana kada mišljenje prestane da bude vrhunska vrednost te postane podjednako fakultativno (i legitimno) kao kladenje na konjskim trkama ili rokenrol: da bismo doista zakoračili u doba autonomije, valja nam da sve prinude iz autoritarnog vremena pretvorimo u slobodne izbore“ (Finkelkrot, 1993: 120).

Takva nediskriminativnost, osim što neminovno urađa karikaturalnim likovima, konačno razotkriva i nevolju ustanovljenja postmodernog pojedinca. Finkelkrot je prepoznaje u manjku prosvetiteljskih sredstava pri doseganju eminentno prosvetiteljskog cilja. Postmoderni pangurmanski individualizam se, naime, ustremiljuje na dominirajuće komunitarne strukture, na ograničavajuće autoritete, na nasleđene društvene prinude – tome se izgleda nema šta prigovoriti. Ali da bi iz tog stava otpora izašla u svetu orijentisana ličnost slobodnog duha i autonomnih suđenja i volje – zaključuje Finkelkrot – „potrebno je još i ono što se u osamnaestom stoleću nazivalo prosvetiteljstvom“ (Finkelkrot, 1993: 126). Tada su se „filozofi zdušno borili da kulturu svima približe te da individualnu sferu izuzmu ispod vlasti države ili premoći kolektiviteta. Hteli su da ljudi budu slobodni da bi ostvarivali svoje pojedinačne interese i, u istom mah, kadri da svoje razmišljanje uzdignu iznad tog uskog područja. Danas vidimo da su bitku napola dobili: despotizam je bio poražen, ali ne i nazadnjaštvo. Tradicije su ostale bez moći, ali se i s kulturom zbililo isto... Odsad princip zadovoljstva – taj postmoderni oblik pojedinačnog interesa – upravlja duhovnim životom. Više nije na stvari ljude uspostaviti kao autonomne subjekte već zadovoljiti njihove neposredne prohteve, rasonoditi ih što je moguće jevtinije. Kao nepostojani konglomerat prolaznih i slučajnih potreba, postmoderni pojedinac je zaboravio da je sloboda bila nešto drugo doli mogućnost da se promeni kanal, a kultura nešto posve različito negoli je utaženi poriv“ (Finkelkrot, 1993: 127–128).

Takvo emfatično prizivanje prosvetiteljstva u ovom tipu njegove odbrane nije obavezan refren, ali se ova ili ona njegova (re)vizija koristi ne samo da denuncira antiintelektualni poriv postmodernizma, nego i da preokrene optužnica protiv njegovih teorijskih načela. Prema toj rekonstrukciji, naime, „filozofija istorije“ postmoderne, koja nastoji da prikaže suočavanje filozofskih osnova moderne sa vlastitim krajem, i sama je – i samo je – još jedna zakasnela liturgija istorijskoj nužnosti. Sasvim se može prihvatiti da su se emancipatorski projekt Kantove prosvetćenosti i apsolutizacija istorijskog uma koja je usledila kod Hegela (Hegel) i Marksa (Marx) pokazali zlokočnim, ali odatle niukoliko ne sledi zaključak da to mora biti neizbežan i konačan ishod moderne. Ako je neodgovorna spekulacija prosvetćenosti i bila pustolovina čije reperkusije su proizvele teror Francuske i drugih revolucija, ostaje mogućnost da se u istoriji otkriju i drugačije putanje mišljenja i delovanja.

Odbrana prosvetiteljstva se ovde, očito, manje stara da očuva autentičnost likova i dela prosvetitelja, a više da prikaže insuficijenciju njihove postmoderne kritike, manje je „modernistička“ a više „anti-postmodernistička“.³ Ona je i sama otvoreno kritična prema „metafizici uma“ i njenim ideološkim primenama, ali ipak smatra da postmoderni tip njihove neselektivne kritike vodi jedino u bespuće jalovog nihilizma. „Antipostmodernisti“ se stoga vraćaju Tokvilu (Tocqueville) radije nego Rusou (Rousseau) ili Kantu, (ranom) Filteu (Fichte) a ne Hegelu ili Marksu, Benjaminu Konstanu (Benjamin Constant) umesto Ničeu (Nietzsche), misliocima, ukratko, kod kojih ne pronalaze posmrtna zvona istorije nego njen „otvoreni horizont“ (Lilly, 1998).

Ovaj vid pobijanja postmodernizma, u svakom slučaju, naglašenije nego drugi pronalazi njegovu neoprostivu zabludu u uverenju da regresija može da se ustanovi kao brana političkoj represiji, a da slabljenje volje može da predstavlja prepreku paranojnim istorijskim planovima (uporediti Wood, 2002: 7, 89–114; za zastupanje kritikovanog stava: Lipovecki, 1987: 110–118). Njegova osuda filozofije postmoderne bi, u zaključku, pre svega takođe da joj presudi na njenom terenu, sredstvima i rečnikom čak koji je sama izabrala: ne završava se moderna, nego postmodernizam. On nije dekonstruktivna objava stečaja prosvetiteljstva nego, aficiran eshatologijom koju kritikuje, njeno nastavljanje. „Kraj Kraja Povijesti od iste je građe kao i sam taj Kraj“ (Badiou, 2001: 11). Tek zahvaljujući kritici postmoderne kritike prosvetiteljstva – „po prvi put u istoriji čovečanstva živimo u doba kada je kritika prosvetiteljskog uma dostigla minimalni prag zrelosti“ (Ferry, 1995: 168; Descombes, 1980: 180–185; uporediti Wood 2005).⁴

3 Za tipičan pokušaj videti Luntley, 1995: naročito 124–135, 197–222.

4 Za uverljivu odbranu (i kontranapad) neteleološkog i, istovremeno, neproizvoljnog karaktera istorijske dekonstrukcije videti Munslow 1997.

Krađa identiteta: postmodernizam je nereflektovano (protiv)prosvetiteljstvo

Treći pristup branitelja prosvetiteljskog projekta pred naletom postmodernizma manje detektuje stanje koje je izazvao i priziva neku određenu potisnutu protivtradiciju mišljenja, a više precizno rekonstruiše deo njegovih primedbi, zauzima rezervni položaj, koncentriše i pregrupiše snage i – kreće u kontranapad. Pošto osim zlonamernih oponenta koji konstruišu protivnika po svojoj meri, ionako niko više ne smatra da je i dalje moguće preuzeti materijalističku metafiziku, naivni racionalizam, optimističku sliku ljudske prirode i progresivističku filozofiju istorije prosvetiteljstva (Fetscher, 1989: 657), oni se napadno staraju da, takoreći, genetički delegitimišu postmodernizam, da pronađu jednu tačku „moderne konstelacije“ na koju se on nastavlja, da dokažu kontinuitet jednog zapravo modernog impulsa mobilisanja protivsnaga procesu bezglave modernizacije, birokratske racionalizacije, totalizujućeg terora uma i razaranja „smisla“ koji se pripisuje prosvetiteljstvu.

Jürgen Habermas (Jürgen Habermas) smatra da taj filozofski protivdiskurs „od početka prebiva u filozofskom diskursu moderne koji je započeo s Kantom“ (Habermas, 1988a: 278–280). Iza raskidajućih deklaracija novih totalnih kritičara uma koji obznanjuju da prosvetiteljstvo nije nepotpuno nego neprosvećeno i da projekat moderne ne treba dovršiti nego revidirati, stoji čitava diskurzivna tradicija „revizije prosvetiteljstva sredstvima samog prosvetiteljstva koja je ujedinila Kantove kritičare od prvog časa“. Od rane romantike i Ničea do Hajdegera (Heidegger) i Fukoa (Foucault), pobraja Habermas, na sceni je jedna konstelacija egzaltirajućeg prekoračenja subjekta putem mistički zaslepljujućih i estetski omamljujućih graničnih iskustava, u kojima se „izvor potresenosti usteže svakom određenju“, a „neodređenost puna iščekivanja“ dojavljuje buduće istine pred kojima će se um i logos konačno morati „predati svome drugome, što god ono bilo“ (Habermas, 1988a: 284–291).

Za izlaz iz filozofije subjekta, međutim, Habermas misli da je potrebna izmena paradigme u kojoj ostaju oni koji prehitro osuđuju i napuštaju prosvetiteljski projekt, potrebno je „još jedanput prihvatiti onaj protivdiskurs koji u moderni prebiva od samog početka“, sa sve razlozima i motivima za „samokritiku jedne sa sobom zavađene moderne“.⁵ Prenebregavajući ovaj protivdiskurs u kome i sama stoji – umesto da ga preuzme i izvede iz „bezizlaznih konfrontacija između Hegela i Ničea“, umesto da oslobodi „subverzivnu snagu samog modernog mišljenja protiv od Dekarta (Descartes) do Kanta postavljene paradigme filozofije svesti“ – ničeovska „tobožnja radikalna kritika uma“ postupa destruktivno i ostaje vezana za pretpostavke filozofije subjekta od kojih je htela da se oslobodi, za pojmove subjektno centriranog uma od kojih neće moći da se odveže „upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo

5 Za status tako komunikativno preorijentisane paradigme, subjekta i njegove (de)centriranosti unutar nje, videti raspravu: Cooke, 2004; Wellmer, 2004; Freundlieb, 2004; Henrich, 2004; Frank, 2004; Rundell, 2004.

napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne“ (Habermas, 1988a: 284, 280, 291–292).

Propustivši da to uvidi, najnovija radikalizovana kritika moderne istisnula je sebe iz „već skoro dvestogodišnjeg protivdiskursa koji prebiva u samoj moderni“ i tako se na svoju štetu odrekla cilja „prosvjećivanja prosvetiteljstva o njegovim vlastitim ograničenostima“ (Habermas, 1988a: 284; uporediti Hindrichs, 2009). Odbacujući moderne oblike života, njihov diskurs je otupeo kriterijume razlikovanja emancipatorskog i represivnog, prosvjećivanja i manipulacije, svesnog i nesvesnog, proizvodnih snaga i snaga destrukcije, oslobođenja i porobljavanja, istine i ideologije. Potkopavši i urušivši tako sve razlike i suprotnosti, totalizujuća i nivelišuća kritika ostaje neosetljiva „za u najvećoj meri ambivalentan sadržaj kulturne i društvene moderne“. Ona više ne može ni da opazi blagodeti modernog i visoke troškove predmodernih oblika života koji se, prema Habermasu, ipak transparentno mogu izložiti u kategorijama telesnog rada, materijalnih okolnosti života, individualnih mogućnosti izbora, pravne sigurnosti, političkog učešća ili školskog obrazovanja.

Manfred Frank (Manfred Frank) odgovornog preteču neodgovornih apokaliptičara moderne takođe pronalazi već u Kantu i ranim romantičarima. Prema njemu, „najkasnije sa Kantovim delom“ umsko reflektovanje i korigovanje degeneracija uma kao „pomame isključivo proračunatog mišljenja“, kritičko samorazjašnjavanje smisla, legitimnosti i opravdanosti racionalizma i prosvćenosti, prestaje da bude privilegija „antiprosvetiteljskog mračnjaštva“ i postaje „prostor u kojem um kao praktična racionalnost može ili mora da se kreće bez ikakve štete, štaviše sa određenom koristi“. Prosvetiteljstvo je, dakle, ne odskora, nego već s Kantom, postalo „autorefleksivno“, a romantičarska kritika prosvetiteljstva je samo „poslednji i najpozniji korak na putu kritičkog samorazjašnjenja prosvćenosti kojim je Kant prvi krenuo“, na putu kritike uma pomoću samog uma, na putu umstvenog samoprosvetljenja koje oponira onom drugom putu – „projektu moderne antiprosvćenosti“ (Frank, 1995: 43–45).

Frank brižljivo detektuje i istrajno prati mutaciju ranoromantičarskih motiva u postmodernoj kritici uma i romantičarsku kritiku prosvetiteljstva vidi, na kraju krajeva, kao dosledno prosvetiteljski negativizam. Oslanjajući se pretežno na tekstove Fridriha Šlegela (Friderich Schlegel), on naglašava da ona „nije upućena prosvćenosti kao takvoj“, da ide u prilog jednoj novoj „mitologija uma“, a ne protiv uma, da ona ima da deluje, ne samo na polju religije, nego gde god se um „premeće u novo papstvo i robovanje slovu“, pa makar i da je sam predmet sopstvenog obožavanja, makar da, poput Francuske revolucije ili moderne vere u nauku, tvori i sopstvene kultove. „Drugim rečima rečeno, nije negativnost prosvćenosti doterana do krajnosti ono što zaslužuje da bude kritikovano, nego je to činjenica da je sa neodrživim zahtevom za legitimnošću lažnih pozitiviteta iz sveta ujedno uklonjena i ideja legitimnosti kao takva“ (Frank, 1995: 22; uporediti Frank, 1989; Pippin, 2005: 168–185).

Jedna (jednako) autentično prosvetiteljska tradicija „osporavanja analize u ime sinteze“ od početka primećuje da je *esprit d'analyse* prosvetiteljstva dogmatski uzurpirao racionalnost, dijalektičkim uopštavanjem postajući „jedna isto tako pozitivna ideologija kakva je bila ona protiv koje je ustao“, kao i da je „svojim neodrživim zahtevom za legitimnošću lažnih pozitivnosti doveo u pitanje principijelnu mogućnost sintetičkog (ili organskog) utemeljenja uma uopšte – dakle samu ideju legitimnosti“. Od Šelinga (Schelling) i Šlegela, preko Marksa, sve do Horkhajmera (Horkheimer) i Adorna (Adorno), Sartra (Sartre) i Habermasa, državom i građanskim duhom „bludi fantom gubitka legitimnosti“, koji se, kao strukturalni problem, prema Frankovom mišljenju, može razvejati samo povratkom na jednu kantovsku, sintetičku koncepciju umnosti. Nasuprot analitičkim i mehanicističkim koncepcijama, tek ona pokazuje da „stvarno postoje sintetički principi a priori i da se samo iz njih nastojanjima za važenjem – deskriptivnim i normativnim – može pribaviti legitimnost“ (Frank, 1995: 46–47).

Albrecht Velmer (Albrecht Wellmer) pak ne pominje Kanta, a navodi nemačke romantičare, ranog Hegela, Ničea, ranog Marksa, Adorna i anarhiste, kao „snažne protivsnage“ koje je opet sama moderna „rano i uvek iznova mobilisala“ protiv prosvetiteljstva, kao reprezentе onog impulsa za nadrađanje uma samim sobom koji u postmodernoj obradi nudi samo negativan odgovor na pitanje o umu: ireduktibilna množina jezičkih igara, pluralizam formi života, odbijanje metadiskursa i konsenzusa. Samo ukoliko biofilijom razigranog i neukrotivog „sveta života“ ne pokušava da se oprosti „ni od demokratskog univerzalizma i njegovog autonomnog subjekta, ni od Marksovog pojma autonomnog društva, ni od uma“, nego da „iznova misli moralno-politički univerzalizam prosvetiteljstva, ideje individualnog i kolektivnog samoodređenja, kao i um i povest“, taj „genuino 'postmoderni' impuls“ bi možda mogao naći svoje opravdanje, pa i perspektivu (Velmer, 1987: 105–113). Inače je, kao u „najpregnantnijem izrazu tragalaštava postmoderne misli“ koje nam nudi Liotar (Lyotard) – u toj „s jedne strane Vitgenštajnom, s druge strane, *Kritikom moći suđenja*, inspirisanom verziji postmodernizma u kojoj se na sugestivan način povezuju crte post-empirističke epistemologije (Fajerabend), moderne estetike (Adorno) i post-utopijskog političkog liberalizma“ – osuđen, prema Velmerovom mišljenju, da obeleži trenutak zabavnog i beznačajnog promašaja u kojem „moderna u radosnoj odvažnosti na sebe uzima gubitak smisla, vrednosti, realnosti“ i postaje pomodna „radosna nauka“ (Velmer, 1987: 54, 56; uporediti Tormey, 2002; Gergen, 2001: 149–168).

Savremena radikalizovana kritika prosvetiteljstva na taj način nema drugog izbora do da prosvetiteljstvo smatra ne više nepotpunim, nego neprosvećenim, a projekt moderne ne nedovršenim, nego upravo okončanim. A da uprkos deklaracijama sama i dalje ostaje, „kako pukom negacijom, tako i nadom u ispunjenje smisla“, zavisna od „racionalističkog mita moderne“. Jedina novost koju filozofija postmoderne otkriva mogao bi možda onda biti tek izvesni zamor dijalektike moderne: „evropsko prosvetiteljstvo [se] istrošilo u protivigri nedijalektičkih afirmacija i negacija“, u ezoteričkoj

protivigri prosvetiteljstva i romantike, čija je egzoterička strana protivigra racionalizma i iracionalizma, racionalizacije i regresije, demokratske tradicije Zapada i fašističko-(neo)konzervativnih verzija (post)modernizma (Velmer, 1987: 105–107).

Pod benevolentnom pretpostavkom da uopšte može da postoji u uverljivoj formi, postmodernizam bi tako mogao da signalizira tek „nejasnu svest jednog kraja i prelaza“, tek tragalački „pokušaj da se registruju tragovi promene“, te da se omogući da se oštrije izdvoje konture jednog projekta preobražaja društva putem onoga što je izgleda Kastorijades (Castoriadis) prvi nazvao „samoprekoračenje uma“. Ali tada mora, pravo govoreći, da se odrekne sebe: tada mu se i samom moderna mora pojaviti ne kao mrtva, „već kao shvaćena u procesu ’presvlačenja’“, tada mora odustati od priče o stečaju moderne, raskidu sa prosvetiteljskim projektom i nastupu postmodernog doba. Tada može da govori samo o „modernosti koja dospeva do sebe“ a ne o „prevazilaženju modernosti kao takve“, o „rezultatima samorazjašnjavanja modernog mišljenja“ a ne o ničeovsko-hajdegerovskom suprotstavljanju racionalizmu i kumulativizmu znanja koje završava u nihilizmu, o, ukratko, fazi radikalizacije a ne o prekoračaju moderne (videti Gidens, 1998: 51–56; Velmer, 1987: 48, 113; McGuigan, 2006: 34–58, 85–114, 137–167; uporediti Vatimo, 1991).

Granice apologije

Ostaje, međutim, utisak da se u svim slučajevima odbrane prosvetiteljstva njegova pozitivna ideja održava na jedan ekskluzivistički način. Nevolja apologeta moderne i njenog projekta prosvetiteljstva, koji pokazuju izuzetnu i gotovo kompulzivnu spremnost da love nevolje u postavima onih koje doživljavaju kao kritičare tog projekta, čini se da nije u tome što bi da i kritike i protivljenja prosvetiteljstvu postanu deo prosvetiteljske avanture. Sumnju izaziva dopuštanje takve mogućnosti jedino kao eksponiranja dragocenih ili dekorativnih devijacija, ekstremizama ili zbog preterivanja korisnih opomena onom glavnom toku, koji sa svoje strane ostaje konstitutivna norma, progresivno se produžava i, sa ovako ili onako ažuranim ali uvek jednako suverenim umom, i dalje pretenduje na posed jedine pravovaljane pozitivne artikulacije prosvetiteljstva (videti Rorty, 1995: 83). Pretpostavljajući da se bez nje ne može, ne valja ili ne treba, on se zatvara za onu mogućnost koju alternativa glavnom toku ne samo sugerije nego i sobom predstavlja: da je ne odanost umu, nego „praksa kritike“, koja uključuje i kritiku uma i kritiku iskustva, presudnija odredba prosvetiteljstva od ove ili one supstancijalne karakteristike. Tu praksu kritike „animira jedan unutrašnji impuls, koji iz nepoznatog centra emanira prema nepoznatim granicama, ali je ipak držan na okupu obavezujućom, benevolentnom snagom... Zaista, nasleđe *Aufklärunga* sastoji se u određivanju mogućnosti i granica prosvetiteljstva“ (Schneiders, 1997: 131; uporediti McCarthy, 2002: 52; McCarthy, 1993).

U unapred određenom ambijentu, međutim, kritika konceptulanih operatora prosvetiteljstva je dozvoljena, ali joj se zna mesto. Ukoliko je „totalna“, onda je protivprosvetiteljska reakcija u okviru autorefleksije prosvetiteljstva. Ukoliko je kardinalna i „neće da se igra“ argumentativno, onda je postmodernizam. Ukoliko je „imanentna“ i prema pravilima, onda je integralna svojina i afirmacija autentičnog prosvetiteljstva. Pitanje sa kog položaja se ta mesta dodeljuju neodoljivo priziva, jedva različitim rečnikom, kritiku povlašćenosti samoproklamovanih „prosvećenih“: ekskluzivni zastupnici racionalnosti staraju se da se ona sačuva pred napadima po definiciji samoskrivljeno konzervativnih i nedoraslo rapsodičnih neprijatelja (uporediti Hamann, 1996: 146–148). Pa čak i da se skele takve konstelacije na trenutak i *in abstracto* učine verodostojnom, ostaje nejasno protiv koga se tačno, makar i po konsekvencama njegovog učenja, u stvarnosti može usmeriti tako profilisana opomena i gnev savremenih branitelja prosvetiteljstva. U dobrano štimovanu konstrukciju protivnika, kojem se pripisuje tendencija napuštanja svakog uma, izvesno je da ne mogu stati ni Niče, Adorno ili Liotar, ni Derida (Derrida), Fuko ili Bataj (Bataille). Sve i da neće više da slede nego prosvećuju prosvetiteljstvo, čini se da bi pravedno i svakako manje ratoborno bilo reći da usvajaju i eventualno „radikalizuju“ njegov kritički gest i na taj način preoblikuju njegovo nasleđe (uporediti, na primer, Derida 2001: 15–26; Derida 1990: 25–26, 37; Hassan 2001: 9–10; De Vries 2002). Nevolja je što je upravo taj potez za apologete prosvetiteljstva predstavlja prestup i njegovu izdaju.

Habermas na pojedinim mestima lucidno formuliše „prokletstvo“ figure prosvetiteljstva iz kojeg veruje da nudi neophodni izlaz – paradoksalno s obzirom na deklarisanu nameru – ne želeći da mu *sticto sensu* ostane veran pri ili u njoj. „Prosvetiteljstvu je svojstvena ireverzibilnost procesa učenja, koja se zasniva u tome što se uvidi ne mogu po volji zaboraviti, nego se jedino mogu potisnuti ili korigirati boljim uvidima“: to osuđuje prosvetiteljstvo na izvesnu igru samonadrastanja, na zaoštavanje, na to da „svoje deficite može izravnati jedino radikaliziranim prosvetiteljstvom“ (Habermas, 1988a: 83–84). Habermas bi time da naglasi, da tako kažemo, neprobojnu repetitivnost nizanja sve oštrije ali uvek kritike nabažderene na diskurs kritikovanog, da sugeriše da i kritika prosvetiteljstva mora ostati prosvetiteljstvo ili – ispasti iz igre (odgovornog) mišljenja. Nije moguće jednokratno iskočiti iz te igre jer postoji neka vrsta prisile na nadgornjavanje, na pokušaje sve novog teorijskog prevladavanja, koji bi, koliko god subverzivni, bili lojalni nastavak onog naloga koji je samo prosvetiteljstvo ustanovilo. Moguće je, međutim, ukazati na šljafovanje kritike, na njeno lišavanje za stvarnost i delotvornost – i okrenuti se, sredstvima komunikativne jezičke pragmatike, operativnijim načinima rešavanja neposrednih naučnih i političkih zadataka (videti, recimo, Habermas, 1982).

Intuicija Liotara, kao glavne mete modernističke kritike teorije postmoderne, samo naizgled paradoksalno, uopšte nije mnogo drugačija. Direkcija je međutim različita i ne manje umesna. I on bi, upravo u proziranju figure samonadrastanja prosvetiteljstva

video dovoljan razlog da se ne pristane na igru spekulativne regeneracije teorijskim usmrćivanjem, ali i da se, umesto razlabavljenja paradigme i jezičkopolitičke pragmatizacije kritike, svaka paradigma i svako držanje kritike proglaše depotenciranim.⁶ Samo jedno drugačije mišljenje i delovanje je uopšte još moguće, ili treba da postane moguće, unutar kulture preobražene uvidom da je njen prosvetiteljski projekt, ne ostao nedovršen, nego sam sebe uništio, likvidirao (Lyotard, 1990: 33), odnosno potrošio.⁷

Kako god, međutim, reagovali na opažanje neprestanog prosvetličavanja prosvetiteljstva – u sebi autodestruktivnog, utoliko što se stalno iznova subverzivno osvrće na vlastite miteme, i istovremeno u toj kritičkoj dekonstrukciji autoregenerativnog, jer je upravo to modus u kojem obitava – jednom ga prihvativši, najodanijim ideji prosvetiteljstva bi se moglo pokazati upravo ono držanje koje ga istrajno i razložno dovodi u pitanje. Za skorašnju kontroverzu zastupnika mnogoglasnog, ali ipak jedinstvenog uma, i onih koji radije govore o „transverzalnom umu“ (Velš, 2000: 306–332), apologeta konsenzusno-teorijskog pojma uma i onih koji mu, kao poslednjoj totali(tari)zujućoj instanci, suprotstavljaju zamisao „pluralističkog“, „punktualističkog“, „post-euklidskog“ uma (Velmer, 1987: 54–55), to znači prepoznati da u njemu i dalje nepomirena preživljava hronična aporija statusa diskurzivne i društvene racionalnosti kritike, kao i nervozna tenzija nabusitog insistiranja na jednoj njegovoj „teritoriji“ i vetropirastog raspuštanja svake granice i „deteritorijalizaciji“ (uporediti Kamper, 1991: 272–273). Kao što nema instance na koju bi se oslonila totalna kritika uma, koja onda ili završava u „performativnoj samoprotivrečnosti“ ili „mora ponovo da se vrati na um i poziva na njega“ (Frank, 1995: 35), tako i odbrana prosvetiteljstva koja diže ulog do odbrane racionalnosti, iznova sebe zaslepljuje za uvid koji joj je i dosad, nažalost ne samo po mišljenje, prečesto izmicao: um lojalan prosvetčenosti mora da misli i protiv samog sebe – ukoliko neće da bude „prpratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krike svojih žrtava“ (Adorno, 1997: 358).

Predrag Krstić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

6 „A mi, mi smo prevazišli Hegela. Hegel nije umro u logorima smrti (naprotiv, tragična dijalektika se jedino i hrani leševima), on nije umro od kritike (naprotiv, on od nje živi), on je umro u obilju, on je crkao od blagostanja, on je odapeo od zdravlja“ (Liotar, 1989: 174).

7 Džon Grej (John Gray) insistira da se prosvetiteljski projekt pokazao „samotrošećim“: on je „nepovratno transformisao zapadne kulture, a njegov neuspeh – ili, kako više volim da kažem, njegovo samopodriavanje – sobom nosi raskid sa središnjom intelektualnom tradicijom Zapada i, s tog razloga, obeležava veliki diskontinuitet u zapadnoj kulturnoj istoriji“ (Gray, 1995: 147).

Literatura

- Adorno, T. (1997). *Negative Dialektik*. In: *T. W. Adorno: Gesammelte Schriften*, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–412.
- Badiou, A. (2001). *Manifest za filozofiju*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Cooke, M. (2004). Between „Objectivism“ and „Contextualism“: The Normative Foundations of Social Philosophy. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (eds.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, pp. 35–76.
- De Vries, H. (2002). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derida, Ž. (1990). *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Derida, Ž. (2001). *Nasilje i metafizika*. Beograd: Plato.
- Descombes, V. (1980). *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferry, L. (1995). *The New Ecological Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fetscher, I. (1989). Aufklärung über Aufklärung. In: A. Honneth, C. Offe, T. McCarthy und A. Wellmer (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 657–689.
- Finkelkrot, A. (1993). *Poraz mišljenja*. Beograd: Plato.
- Frank, M. (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1995). *Conditio moderna*. Novi Sad: Svetovi.
- Frank, M. (2004). Against a priori Intersubjectivism: An Alternative Inspired by Sartre. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (ed.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, pp. 259–279.
- Freundlieb, D. (2004). Why Subjectivity Matters: Critical Theory and the Philosophy of the Subject. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (eds.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, pp. 212–231.
- Gellner, E. (2000). *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Gergen, K. (2001). *Social Construction in Context*. London: Sage.
- Gidens, E. (1998). *Posledice modernosti*. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Gray, J. (1995). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.
- Habermas, J. (1982). Čemu još filozofija. U: J. Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, str. 59–71.
- Habermas, J. (1988a). *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (1988b). Modernost – jedan neceloviti projekat. U: M. Damjanović i Emina Kulenović-Grujić (prir.), *Umetnost i progres*. Beograd: Književne novine, str. 28–37.
- Hamann, J. G. (1996 [1784]), Letter to Christian Jacob Kraus. In: J. Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, pp. 145–153.
- Hassan, I. (2001). *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Christchurch: Cybereditions.

- Henrich, D. (2004). Subjectivity as Philosophical Principle. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (eds.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, pp. 233–258.
- Hindrichs, G. (2009). Die aufgeklärte Aufklärung. In: H. Klemme (hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, S. 43–67.
- Kamper, D. (1991). Prosvetiteljstvo – šta drugo? Trostruka polemika protiv njegovih pobornika. *Pismo* 7 (27): 270–276.
- Kant, I. (1968 [1784]). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Kants gesammelten Schriften*, Band 8. Berlin: Walter de Gruyter, s. 35–42.
- Lilly, R. (1998). French Criticism of Postmodernism. In: E. Craig (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, tom 6. London: Routledge, pp. 593–596.
- Liotar, Ž.-F. (1989). Adorno kao đavo. *Delo* 1–2–3: 158–174.
- Liotard, J.-F. (1990). *Postmoderna protumačena djeci*. Zagreb: August Cesarec.
- Lipovečki, Ž. (1987). *Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Luntley, M. (1995). *Reason, Truth and Self: Getting to Know the Truth About Postmodernism*. London: Routledge.
- McCarthy J. (1993). Verständigung and Dialektik: The Origins of Consensus Theory and the Dialectics of Enlightenment. In: W. D. Wilson and R. Holub (eds.), *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*. Detroit: Wayne State University Press, pp. 13–33.
- McCarthy, J. (2002). Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment. In: N. Saul (ed.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*. West Nyack: Cambridge University Press, pp. 13–56.
- McGuigan, J. (2006). *Modernity and Postmodern Culture*. Berkshire: McGraw-Hill Education.
- Munslow, A. (1997). *Deconstructing History*. Florence: Routledge.
- Pippin, R. (2005). *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1995). *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Zagreb: Naprijed.
- Rundell, J. (2004). Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (eds.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, pp. 307–343.
- Schneiders, W. (1974). *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg: Alber.
- Smith, N. (1997). *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*. London: Routledge.
- Tormey, S. (2002). Ludwig Wittgenstein. In: J. Simons (ed.), *From Kant to Lévi-Strauss: The Background to Contemporary Critical Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 197–212.
- Vatimo, Đ. (1991). *Kraj moderne*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Velmer, A. (1987). *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wellmer, A. (2004). The Debate About Truth: Pragmatism without Regulative Ideas. In: D. Freundlieb, W. Hudson and J. Rundell (eds.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*, Leiden: Brill, pp. 181–211.

Velš, V. (2000). *Naša postmoderna moderna*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Wood, D. (2005). *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.

Wood, N. (2002). *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*. New York: Palgrave.

Predrag Krstić

**Fashion, Camouflage and Continuity: The Unmasking of Postmodernism
Through Apology of the Enlightenment
(Summary)**

It could be said that, in general, Postmodernism represented a special inspiration for reaffirmation of the Enlightenment, and that the Enlightenment revised in response to this challenge. Defenders of the Enlightenment in the procedure used different strategies but, except for the occasional lump rejection and distorts, they all shared conviction that the theory of Postmodernism misrepresented itself. In their reconstruction of the position of Postmodernism, one shows that it comes to inherit the oldest traditions of the Counterenlightenment and the irresponsible relativist thinking. Another time it is emphasized the unfounded sheltering of the theory of Postmodernism behind the counterfeit principle of the Enlightenment or, even less based, boastfully as well as illusory breaking with Modernity. The third approach entered Postmodernism in the tradition of „with itself quarreling Modernism” by the very effort to go beyond it; in the tradition of the Enlightenment and its relentless criticism as an integral part of the same endeavor. It is concluded that none of the apology of the Enlightenment, to its own detriment, succeeded to consistently incorporate cutting edge of postmodern objections and, under duress to defend and profiled its own orthodox point of view, by its psychosocial neutralization violates the critical potential of the Enlightenment.

KEYWORDS: Enlightenment, Postmodernism, Modernity, criticism, Counterenlightenment, continuity.