

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Uvod

Marjan Ivković
Željko Radinković

Temeljne pojmove u humanistici i društvenim naukama često odlikuje izvestan semantički višak, mogućnost da se u određeni pojam stalno ulivaju nova značenja tako što ga najrazličitiji akteri prepoznaju kao odrednicu koja na bitan način definiše njihovo delanje i u skladu s tim modifikuju njegovu postojeće značenje, odnosno artikulišu još jednu njegovu varijaciju. Taj proces ipak ne rezultira obesmišljavanjem i rastakanjem samog pojma — dolaskom do tačke u kojoj više ne bi bilo nikakvih „porodičnih sličnosti” u sadržaju njegovih brojnih varijacija — već naprotiv, njegovim obogaćenjem.

Složenost pomenutog procesa rasta i razgranavanja jednog ključnog pojma, u trenutku kada pokušamo da sinoptički sagledamo horizont njegove upotrebe i mapiramo njegove raznolike značenjske domene, može, međutim, učiniti da pomislimo kako imamo posla sa bezobalnim okeanom, haotičnim mnoštvom značenja koja najrazličitije struje vuku u potpuno suprotnim i međusobno nesamerljivim pravcima. To nas može navesti na (neretko preuranjen) zaključak da je dotični pojam najbolje ili odbaciti i zameniti ga korpusom užih, preglednijih i urednijih pojmova, ili pak da je potrebno drastično suziti njegov opseg značenja i zatim policijski strogo patrolirati njegovim granicama. Ne želimo, naravno, da tvrdimo da su ovi zaključci i sledstveni metodi pojmovne

sistematizacije uvek pogrešni u ovakvim slučajevima, ali svakako mogu biti posledica nedovoljno pažljivog i rigoroznog sinoptičkog pogleda, pre nego bezobalnosti samog pojma.

Kritika je nesumnjivo jedan od najplodnijih i istovremeno topografski najkompleksnijih pojmova, čiji značenjski preplet premrežuje područja akademskih disciplina, kulturne produkcije i najrazličitijih konteksta svakodnevnog govora. Usled toga pojam kritike je izuzetno podložan sumnjama u smislenost, upotrebljivost i bazičnu konzistentnost značenja u moru varijacija, i vrlo lako može postati žrtva pokušaja nepotrebne i umtrvljujuće sistematizacije i policijskog nadzora. Kritika se kao pojam pojavljuje u starogrčkoj misli pretežno označavajući umeće rasuđivanja ili odlučivanja (κριτική [τέχνη]), ali postoje i srodna značenja kao što je κρίσις i κριτικός kojima se označava prekretnica u toku neke bolesti. Kritika se u filozofiji po pravilu smatra sposobnošću ili metodom da se posredstvom uma pravi razlika između opravdanih i neopravdanih pretenzija na istinu. Pod uticajem stoicizma pojam kritike će svoju primenu naći i u filologiji u kojoj se, pored gramatičara (γραμματικός) i filologa (φιλόλογος), pojavljuje i kritičar (κριτικός). U katalogu učiteljskih zanimanja toga doba kritičar se pojavljuje kao učitelj književnosti. Međutim, s vremenom će doći do nestajanja razlike između pojmova gramatike i kritike, koja je još bila od ključnog značaja za rasprave vodene između Aleksandrijske i Pergamonske škole, pri čemu će se pojam kritike zapravo utopiti u pojam gramatike i donekle čak biti potisnut iz upotrebe.

U humanizmu dolazi od izvesne rehabilitacije antičkog shvatanja kritike u okviru čega kod niza mislilaca u upotrebu ulazi novi izraz *ars critica*, koji će Erazmo Roterdamski primeniti i na kritiku Biblije. Osim toga, *kritici* se shvataju kao tumači pesnika i uopšte dela drugih autora, što će s vremenom podleći raznim diferencijacijama shvatanja filološke kritike. Verovatno prvim modernim teoretičarem kritike smatra se Pjer Bejl (*Pierre Bayle*) koji će u 17. veku modifikovati pojam crkvene egzegeze, u kojoj su do tada bili objedinjeni nauka i religija, definišući kritiku kao

instancu kojom se razdvajaju razum i religijsko otkrovenje. Pritom se otvara mogućnost ne samo da se kritika religijskih spisa odvoji od dotične religije, nego i da se takav, u izvjesnom smislu sekularizovan, pojam kritike primeni i na druga područja. Približno u to doba ustanovljuje se termin *critica sacra* koji se pre svega odnosi na filološku kritiku Starog i Novog zaveta, koji dobija određeno značenje i u kontekstu konfesionalnih razmimoilaženja i sukoba utoliko što se na taj način dovodi u pitanje protestantsko načelo *sola scriptura*, odnosno interpretativna samoreferentnost protestantske vere i primata svetih spisa. Spinoza će tako formulisati potrebu da se razdvoje biblijska i racionalna teologija.

Na prelazu iz 18. u 19. vek Šlajermaher (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*) će kritičku aktivnost odrediti u odnosu na hermeneutiku tvrdeći da se potreba za kritikom javlja tamo gde hermeneutički pristup nailazi na probleme. Šlajermaher pravi razliku između filološke, „doktrinarnе” iliti „recenzentske” i istorijske kritike. Filološka kritika se bavi ispitivanjem autentičnosti spisa, doktrinarna/recenzentska ispituje odnos dela prema vlastitoj ideji ili književnom rodu, dok se istorijska kritika usredsređuje na ispitivanje relacija i činjenica. U modernim raspravama takođe će se pojaviti razlika između kritičko-refleksivnog i teoretsko-predmetnog stava, pri čemu se kod refleksivno-kritičkog stava polazi od toga da autentični kritički stav jeste samo onaj koji uključuje mogućnost kritičkog odnosa prema samom sebi. Tako će Hegel kritikovati Kantovu transcendentalnu kritiku spoznaje — da, uprkos kritici metafizičke postavke pitanja, izostavlja samokritiku uma, odnosno da ne tematizuje uslove mogućnosti vlastite kritike uma.

Priručnik kritike nastao je iz uverenja da su dotične sumnje i nastojanja u slučaju pojma kritike ipak neopravdana; uverenja koje, ako je na početku, kada je kao zajednički imenitelj okupilo dvadesetak istraživača raznovrsnih disciplinarnih zaleđa u Laboratoriju za društvenu kritiku Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, bilo pretežno

intuitivno, u prethodnih nekoliko godina svakako je dobilo solidnu argumentovanu osnovu kroz zajednički rad članova Laboratorije i njenih spoljnih saradnika. *Priručnik* predstavlja, dakle, pokušaj da se čitaocima ponudi jedan koliko god je moguće obuhvatan i istovremeno rigorozan sinoptički pogled na pojam kritike, odnosno na mnoštvo „kritika” koje su ipak međusobno povezane složenim, često nepravolinijskim i podzemnim nitima porodičnih sličnosti. Upravo iz tog razloga taj pogled ne treba da se prostire isključivo u prostornu (sinhronijsku) širinu današnje upotrebe, već mora istovremeno nastojati da prodre i u vremensku (dijahronijsku) dubinu značenja pojma kritike.

Sedamnaest poglavlja *Priručnika* čini stoga celinu koju ne treba shvatiti ni kao puko mapiranje različitih značenja niti kao istorijat pojma kritike, već pre kao jedan koordinatni sistem koji se konstituiše kada postavimo pitanje „Šta je kritika?”, i koji ima svoju sinhronijsku osu konceptualnih varijacija unutar različitih teorijsko-istraživačkih pravaca, kao i svoju dijahronijsku osu postepene evolucije i razgranavanja koncepcija kritike kroz socijalnu, političku i misaonu istoriju od antike do danas. Poglavlja *Priručnika* najbolje je u tom smislu shvatiti kao tačke unutar ovog interdisciplinarnog „koordinatnog sistema kritike” koje se formiraju na način da se određena „škola”, pravac promišljanja i praktikovanja kritike koji je tematizovan u određenom poglavlju, smešta unutar dvodimenzionalnog prostora u odnosu na pozicioniranje sopstvenih nosilaca spram temeljnih pitanja na kojima počiva i ono o značenju kritike — ontoloških, epistemoloških, normativnih i političkih.

Na taj način poglavlja se donekle grupišu u određene skupove (ili kako bi se danas reklo — klastere) tačaka unutar kojih je međusobna sila privlačenja zasnovana na porodičnim sličnostima nešto jača, dok između različitih klastera postoji složena dinamika sila privlačenja i odbijanja, koja ipak u konačnici drži na okupu čitavu veliku konstelaciju zvanu kritika. Moglo bi se u tom smislu reći, na primer, da poglavlja 1–4

(Dijalog i kritika, Prosvetiteljska kritika, Transcendentalna kritika i Kritički racionalizam) čine jedan klaster određene vrste; poglavlja 6–11 (Škola sumnje, Kritička teorija društva, Feministička kritika znanja, Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi, rasi i rodu, Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu i Postkolonijalna kritika) čine drugi, dok se 5. poglavlje, Istorijsko-materijalistička kritika, nalazi negde između i neka je vrsta mosta koji ih povezuje, ali je istovremeno i rastrzana njihovim različitim gravitacionim silama.

Tako bi, otprilike, trebalo sagledati ovaj zajednički poduhvat filozofa, sociologa, antropologa, politikologa i lingvista koji i sami predstavljaju jednu konstelaciju okupljenu oko Laboratorije za društvenu kritiku IFDT, ali nipošto svodivu na potonju. Međutim, u duhu osnovne teme *Priručnika*, ne bismo želeli ni ovo provizorno uputstvo za njegovo čitanje na bilo koji način da nametnemo čitaocima, već ih pozivamo da sami ispituju zasnovanost, opravdanost i strukturne odlike *Priručnika* (ili njihov nedostatak), te da procene da li je iole uspeo da odgovori na svoj pomenuti osnovni zadatak. Drugim rečima, pozivamo ih da čitajući stranice koje slede budu istovremeno i istraživači i praktičari *kritike*.

Dijalog i kritika

Željko Radinković*

Ivan Nišavić†

Od svojih početaka u starogrčkoj filozofskoj misli, filozofska pitanja promišljena su i u formi dijaloga. To se pre svega odnosi na Platonove dijaloge, ali su se dijalogom takođe koristili Ciceron, Sveti Avgustin, Didro (*Denis Diderot*), Hjum (*David Hume*), Šeling (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*), kao i moderni autori poput Paula Fajerabenda (*Paul Feyerabend*) i Ajris Mardok (*Iris Murdoch*). Međutim, mnogo važnije pitanje od dijaloga kao forme filozofskog izražaja jeste pitanje o dijaloškom karakteru same filozofije. Dakako, već izbor same forme dijaloga za filozofsku raspravu sugerije da postoji neka dublja veza između dijaloga i filozofske misli, ali promišljanje dijalogiciteta same filozofije otvara dodatne perspektive koje se tiču posredovanosti i procesualnosti filozofske argumentacije i istine. Kao što ćemo pokazati, veza između dijaloške forme i dijaloškog karaktera posebno je naglašena u Platonovim iliti „sokratovskim dijalozima”, dok se implicitni dijaloški karakter filozofske misli pre svega ističe u nekim modernijim konceptima poput Gadamerove (*Hans-Georg Gadamer*)

* Željko Radinković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Ivan Nišavić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

Filozofske hermeneutike, Buberove (*Martin Buber*) teorije intersubjektiviteta, Habermasovog (*Jürgen Habermas*) koncepta slobodne komunikacije itd. Ipak, i na ovom nivou konstitutivnosti dolazi do diferencijacije, utoliko što se postavlja pitanje o posebnoj vrsti (eksplicitno i implicitno) dijaloškog otkrivanja filozofske istine, koja se razlikuje od „monološkog” dijalektičkog pristupa.

Sokratov razgovor kao rađanje kritike

Sokrat, u većini Platonovih dela, svoje istraživanje istine sprovodi u dijaloškoj formi, odnosno kroz razgovor. Smatrao je da je dijalog, to jest razgovor ili „živa reč”, mnogo bolji put ili metod za doseganje istine, što je bio konačan cilj ispitivanja. Sokratov dijalog jeste oblik interakcije koja uključuje druge, i odvija se u formi pitanja i odgovora kako bi istraživao i razjasnio ideje i pojmove. Cilj nije bio tvrđenje određene teze, već podsticanje kritičkog razmatranja sopstvenih ili tuđih pretpostavki, uverenja ili stavova. Stoga, Sokratov metod (*elenchus*), iako prilično fluidan i neuhvatljiv koncept, možemo najpribližnije definisati na sledeći način:

[K]ao potragu za moralnom istinom putem argumentacije pitanja i odgovora među učesnicima rasprave, u kojoj se teza raspravlja samo ako je izneta kao verovanje onoga koji odgovara, i smatra se pobijenom samo ako se njeno negiranje dedukuje iz njegovih vlastitih uverenja. (Vlastos 1994: 4)

Uprkos tome što se u prethodnoj odrednici pominje *moralna* istina, mi to možemo, bez posebne zadržke, proširiti i na istinu uopšte. Svakako da je za Sokrata bilo značajno pomoći čoveku da se uzdigne do hvale vrednih i cenjenih moralnih visina, ipak su postojali izuzetno značajni oblici dijaloških rasprava koji za cilj nisu imali isključivo moralne reference, već i metafizičke ili epistemološke, da izdvojimo

samo neke od najvažnijih. S druge strane, i ono što je za nas u ovom trenutku važnije, tiče se, bez obzira da li se radi o etičkim ili nekim drugim istinama, Sokratov pristup analizi, istraživanju, jeste dijaloške prirode, to jest posredstvom razgovora, koji su se odvijali na prilično ustaljenim principima. Sokrat bi, poričući sopstveno znanje, podsticao sagovornika/e da mu razjasne ono što oni misle da znaju. Sam taj čin poricanja znanja jeste problematičan i dvosmislen. Sokrat odbacivanjem sopstvene stručnosti otvara put sumnji.¹ I njegovu poricanje znanja, to jest njegova ironija,² isto kao i sumnja, jesu samo sredstva za postizanje cilja, nikako cilj po sebi (*telos*). A cilj je bio na razumu utemeljeno i kritički pročešljano (sa)znanje. Sumnja nestaje ili prestaje kada nešto utvrdimo, odnosno kada nešto saznamo.

Nijedan čovek nije mudriji od Sokrata, bio je zaključak proročice iz Delfa, koji je Sokrat iskoristio kao alibi za propitivanje svih ostalih ljudi, posebno onih koji su mislili da nešto znaju ili pak onih koji su se predstavljali tako. Drugim rečima, shvatio je da je proročanstvo u pravu, ne zato što on sve ili najviše zna, već baš naprotiv, jer je sposoban da sumnja, ispituje, proverava, argumentuje i analizira. Njegova mudrost je, u stvari, ležala u tome što je jedino znao da nije mudar, znao je da ne zna, a želeo je da sazna. Upravo to ga je načinilo prvim *kritičarem* (primarno značenje pojma *kritika* jeste

- 1 U ovom trenutku važno je napomenuti da sumnja sama po sebi nije cilj, da je ona samo instrumentalne prirode — njome se koristi da bi, makar i u najmanjoj meri, pokušao da utvrdi neko znanje.
- 2 Koncept „sokratovske ironije” je vrlo diskutabilan i kontroverzan. Zadržaćemo se na jednoj opštoj predstavi pod kojom se pod tim konceptom podrazumeva Sokratovo tvrđenje da ne zna ništa (ili makar ništa važno), te da ima nameru slušati druge i učiti od njih. Ipak, tome je potrebno dodati da Sokrat konstantno upravlja razgovorom, vodi ga u smeru koji od sagovornikâ traži vrlo zahtevna promišljanja, duboke analize i izvođenja, i što ih najčešće dovodi do čorsokaka u misaonom toku, to jest paradoksa ili evidentnih kontradikcija. Čini se da tako nešto ne bismo očekivali od nekog ko za sebe tvrdi da ne zna ništa.

sposobnost suđenja, procenjivanja) ali istovremeno i najzaslužnijim za njegov neobičan ali slikovit nadimak: *atinski obad*. Svakako, to je zbog (metaforičkog) neumoljivog „bocanja” sagovornikâ koji su svoju egzistenciju zasnivali na čvrsto utemeljenim stavovima, kao i nepokolebljivim i dogmatskim shvatanjima. Sokrat dovodi do uzdrnavanja dogmatskih uverenja ne samo da bi ona bila porušena, već radi provere i učvršćivanja temelja na kojima su bazirana.

Pored toga, ono što je, doduše implicitno, bilo od presudne važnosti, jeste što su i Sokrat i Platon bili svesni značaja načina na koji se dolazi do saznanja. Metod ili, kao što smo ranije već napomenuli, *put*³ ka dostizanju saznanja, bio je podjednako važan kao i samo saznanje. Metodološki proces možemo prikazati kroz sledeća četiri momenta. Naime, polazimo od (1) zapitanosti ili začuđenosti, odnosno skepse, neprihvatanja neproverenih stvari kao izvesnih, prirodnih, opšteprihvaćenih. Drugim rečima, to je usprotivljenje dogmatskom načinu razmišljanja, bez obzira da li ono dolazi od božanskog ili ljudskog autoriteta. Dalje, Sokrat svojim (2) „neznanjem” dovodi sagovornika (a Platon čitaoca) u nezavidan položaj: sagovornik se oseća uzdrmanim i izmeštenim. Znanja koja je imao, za koja je čvrsto smatrao da su pouzdana, bivaju ugrožena i pokolebana. Sagovornik shvata da su njegove istine, do tada nepokolebljive, naprasno postale neutemeljene. Čitajući Platona danas, nismo sigurni da li Sokrat stvarno nije znao ono što je pitao sagovornike ili je pak, prikrivajući svoje znanje, samo glumio neznanje, i time imao opravdanje da besomučno propituje sagovornike na atinskoj agori. To nas uvodi u sledeći korak, a to je detaljna (3) analiza stavova i prihvaćenih ubeđenja koje posedujemo. Ta analiza je i jezička i činjenička, to jest vrši se raščlanjivanje pojmova na prostije elemente, što nam omogućava da jasnije uvidimo od čega se pojedinačna uverenja sastoje. Tada nam je mnogo jednostavnije da utvrdimo

3 Pojam metod (μέθοδος) u svojoj etimološkoj osnovi sadrži pojam put (ὁδός), te se može razumeti i kao put dolaženja do istine.

gde postoji problem i koje smo činjenice prihvatili kao takve a da nisu adekvatno potkrepljene ili iskustvom ili dubokim promišljanjem. Ovakva pojmovna analizama je koristila za (4) intelektualnu majeutiku: kao što babička veština pomaže majkama da se porode, tako isto je i Sokrat pomagao ljudima da dosegnu do duboko u sebi skrivenih, istinitih uverenja. Ovo takođe znači da je, prema Sokratu i Platonu, znanje u stvari u nama samima, to jest da je interiorizovano i da je potrebno da ga „porodimo” i jasno artikulišemo.⁴

Sokrat: Moja primaljska vještina odgovara uostalome onoj primalja, a razlikuje se time što se izvršava na muškarcima a ne na ženama i što pazi na njihove duše, koje rađaju, a ne na telesa. No najvažnije u mojoj veštini je to da može na svaki način ispitivati da li duša mladića rađa utvaru i laž ili čestito i istinito. Naime i ja imam zajedničko sa primaljama: to da sam sterilan u mudrosti, a što mi već mnogi prigovoriše da druge ispitujem, a sam ne dajem nikakav odgovor zato što nemam nikakve mudrosti, pravo mi prigovaraju. A razlog tome je ovaj što me bog prisiljava da budem primalja, ali mi je zaprečio radati. (Pl. *Tht.*, 150b–c)

U ovom kratkom isečku iz *Teetea* Sokrat nam govori o svom pozivu — veštini pronalaženja znanja u nama samima, ali nam ujedno priznaje sopstveno neznanje. Upoređujući sebe sa bobicama, insistirao je na tome da on „izvlači” iz ljudi znanje, dok mu bogovi nisu podarili mudrost (koju bi on, dakle, pronašao u sebi). Ipak, možemo pretpostaviti da je, ako ne u svim slučajevima, onda makar ponekad, Sokrat bio ironičan — želeći da, glumeći neznanje, podstakne raspravu i diskusiju. Bez obzira da li je on stvarno bio ironičan ili ne,

4 Ovako prikazan sokratovski metod dolaženja do znanja nema za cilj njegovu iscrpnu analizu. U ovom slučaju nam samo koristi za pregledan nacrt pojedinačnih koraka, samo u svrhu karakterisanja kritičkog pristupa koji je u fokusu rada.

svakako možemo smatrati da je neka vrsta ironije bila deo sokratovskog metoda. Naime, navodeći sagovornike da ispitaju, provere, obrazlože i utvrde svoja uverenja, Sokrat ih, uglavnom, dovede do stadijuma da uvide sopstveno neznanje. Drugim rečima, pokoleba im, inače do tada čvrsto utemeljena, dogmatska shvatanja, navodeći ih da sruše „kulu od karata” znanja koja je bila u potpunosti neosnovana. To je za posledicu imalo dve vrste reakcija. Jedna je bila takva da sagovornike navede da se osete rasterećeno, jer su uspeali da otvore sopstveni um i oslobode se predrasuda i zabluda. Druga vrsta je, pak, malo rigoroznija, i podrazumevala je ljutnju i bes sagovornika, to jest nezadovoljstvo što im se uzdrnava teškom mukom stečena tvrđava lažnih ubeđenja u kojoj su živeli u lažnoj sigurnosti. Sam Sokrat je, na njegovu nesreću, upravo bio žrtva ove druge vrste reakcija.

Isticanje metodološkog pristupa svakako nije bez razloga; ono bi trebalo da nam obezbedi pouzdanije dosezanje istine ili, kao što bi Platon radije rekao, spoznaju ideja. Skepticiizam (odnosno neuzimanje stvari zdravo za gotovo, obazrivost s onim što primamo posredstvom čula, pokušaj jasnog razgraničenja činjenice od uverenja ili evidencije od zablude), praćen jasnim i racionalnim promišljanjem (zdravim razumom ili logikom), dovoljni su za jedan novi ili drugačiji pristup u razvoju ljudskog mišljenja, koji možemo nazvati *kritičkim*. Vrlo je važno naznačiti da kritika u ovom momentu nije bila ograničena samo sumnjom i zadržavanjem na nemogućnosti (sa)znanja. Iako Platonova Akademija zauzima skeptički kurs dolaskom Arkesilaja na njeno čelo (oko 264. g. p. n. e.), ni Sokrat, a posebno ne Platon, nisu imali za cilj potvrdu nemogućnosti sticanja znanja.

Zapravo, cilj je bio upravo suprotan. Dolazak do znanja. Ipak, kao što znamo, većina Platonovih dijaloga završava se aporetično, i to ne zato jer je cilj bio da se dođe do nerešivih protivrečnosti ili paradoksa, nego što je sama pojmovna analiza toliko duboka i kompleksna, da je izuzetno teško, ako ne

i nemoguće, doći do konačnih, jedinstvenih i nepromenljivih odgovora.

Iako je dijaloški oblik formulisanja filozofskih dela oslabio ili makar primenjivan mnogo manje nego drugi, uglavnom prozni oblici filozofiranja, ipak sokratovski razgovor, kao princip, leži u osnovi mnogih filozofskih rasprava i samog procesa razvoja i napretka filozofije (pa i nauke uopšte). Možda taj razgovor nije živ i direktan kao nekada, ali se on nedvosmisleno odvija u jednom evoluiranom obliku: filozofi „razgovaraju” jedni s drugima komentarišući, pobijajući i kritikujući jedni drugima tekstove ili knjige. Sokratovski razgovor i dalje postoji, samo se odvija na drugačijem nivou od onog na koji smo navikli. Pored toga što se razgovarati može o tekstovima ili knjigama, razgovor je moguć i među epohama, to jest između prošlosti i sadašnjosti — tradicije i aktualnosti. Čak i u antičkim vremenima, uzmemo li za primer Aristotelovu *Fiziku*, koja nije ništa drugo do misaoni razgovor sa prethodnicima, u kom se, uglavnom, odvija Aristotelovo pobijanje filozofskog nasleđa. A to su bili sami počeci zapadne filozofije.

Temporalizacija dijaloškog načela i kritika

Hans-Georg Gadamer će 1960. godine u svom epohalnom delu *Istina i metoda (Wahrheit und Methode)* postaviti tezu o „hermeneutičkom primatu pitanja” (Gadamer 1990: 368). Dakako, Gadamer svoja razmatranja o odnosu onog Ja i Ti, to jest o univerzalnoj dijaloškoj strukturi razumevanja u okviru koje se postavlja teza o konstitutivnosti pitanja, formira kao deo širih razmatranja o ontološkom statusu razumevanja. Naime, polazeći od Hajdegerovog (*Martin Heidegger*) egzistencijalno-ontološkog shvaćanja razumevanja kao egzistencijala (Heidegger 1993: 142–153), odnosno egzistencijalne „kategorije”, Gadamer će postaviti pitanje o granicama metodološke svesti, koja, prema Gadameru, nije zavladała samo prirodnim naukama, nego je usled promašaja transcendentnog esteticizma kantovske provenijencije i

istorizma 19. veka svoju prevlast proširila i na duhovne i društvene nauke. Shvatanje razumevanja kao univerzalnog egzistencijalnog i povesnog određenja zapravo predstavlja uslov mogućnosti ne samo svakog sporazumevanja, nego i metodološke svesti uopšte. Prema tome, svako određenje i shvatanje umešteno je u cirkularnu strukturu razumevanja koja obuhvata određenu dijalektiku predrasumevanja i razumevanja. Razumevanje je strukturno uslovljeno vlastitim temporalnim karakterom, odnosno istoričnošću koja mu priključuje predrasumevanje i predmnjenje kao konstitutivne momente. Prema Gadameru, upravo je radikalno prosvetiteljstvo, nastojeći da se metodološki liši svakog balasta predrasuda, podleglo „predrasudi protiv predrasuda” (Gadamer 1990: 281). Kritička instanca ne može da bude aistorijska i apsolutna, nego treba da se zasniva na razlikovanju „legitimnih i nelegitimnih predrasuda”. Legitimne bi bile one koje svoju potvrdu stiču u samom procesu predanja, odnosno u okviru onoga što Gadamer naziva „povest delovanja” (Wirkungsgeschichte) (Gadamer 1990: 306 ff.). On će naglasiti da treba uzeti u obzir mogućnost da određene tradicije, predanja, svoj autoritet nisu stekli nekim činovima uzurpacije, nego da su opstali i ostali delotvorni upravo zato što su „istiniti”, odnosno zato što je reč o teoretskim, praktičnim, estetskim ili u nekom drugom smislu smislenim tvorevinama. U sklopu tih razmatranja, Gadamer uvodi pojam „klasičnog” koji upravo treba da naglasi mogućnost da neka istorijski postala tvorevina, dakle nešto što nema status nadistorijskog entiteta, poprimi normativni karakter. S druge strane, „povest delovanja” podrazumeva svest o istorijskoj situativnosti i perspektivnosti svakog pojedinačnog pogleda na proces predanja koju Gadamer obuhvata pojmom horizonta. „Povest delovanja” zapravo predstavlja neprekidan i nepregledan niz ili isprepletene nizove stapanja takvih horizonata, to jest pojedinačnih perspektiva određenih vlastitom istorijskom situacijom. Metaforom „stapanje horizonata” (Gadamer 1990: 311) Gadamer još jednom naglašava da se svako razumevanje i sporazumevanje odvija u istorijskim tokovima i da ni u ontološkom ni u metodološkom smislu ne postoji

pozicija refleksije koja bi se u potpunosti mogla izmestiti iz samog toka istorijskog predanja i međusobnog delovanja. To se odnosi i na metodološku svest koja ne bi trebalo da zapada u zablude istorijskog objektivizma — ni one koje su karakteristične za historicizam ni one koje odlikuju podvođenje istorije pod zakone prirodnih nauka — nego treba raditi na formiranju „hermeneutički školovane svesti” (Gadamer 1990: 273 f.). Razumevanje drugoga, bilo da je reč o drugoj osobi, istorijskoj epohi ili nekom drugom smisaonom sadržaju, ne zahteva da se metodološki suspenduju vlastite predrasude:

Već smo naglasili: istinska istorijska svest uvek uzima u obzir vlastitu sadašnjost, i to tako da samu sebe, kao i ono povesno drugo, vidi u ispravnim odnosima. Svakako, moramo uložiti poseban napor da bi stekli istorijski horizont. Nadajući se i strahujući uvek smo zaokupljeni onim što nam je najbliže i s takvom predrasudom pristupamo svjedočanstvu prošlosti. Stoga je stalni zadatak sprečiti prebrzo prilagođavanje prošlosti sopstvenim očekivanjima smisla. Samo onda ćemo predaju čuti onako kako je ona u stanju da se učini čujnom u svom vlastitom drugom smislu. (Gadamer 1990: 310)

S druge strane, nipošto ne može biti govora o radikalnom perspektivizmu, jer ovakav hermeneutički pristup zahteva da se i horizont prošlosti, odnosno drugosti, uopšte uzme u svom punom potencijalu, odnosno kao nešto što *može* biti istinito. Dakle, iako Gadamer naglašava normativni karakter onoga što se održalo u istorijskoj perspektivi, ovde je od ključnog značaja pojam *mogućnosti*, jer se i vlastiti i tuđi horizont pojavljuju kao potencijali smisla i značenja. Horizont interpretatora i horizont onoga što se interpretira susreću se u horizontalnoj ravni istorijskog dešavanja i stapaju se u proces razumevanja. Međutim, Gadamer naglašava da o različitim horizontima govorimo samo uslovno:

Dakle, horizont sadašnjice se uopšte ne obrazuje bez prošlosti. Nekog sadašnjeg horizonta za sebe nema, kao što nema ni istorijskih horizonata koje bi trebalo steći. Naprotiv, razumevanje je uvijek proces stapanja takvih navodno za sebe bivstvajućih horizonata. Snagu takvih stapanja poznajemo prije svega iz starijih vremena i njihovog naivnog ponašanja prema sebi i svom poreklu. U delovanju tradicije uvijek imamo takvih stapanja. Naime, tamo staro i novo neprestano srasta u živo važenje, a da se ni jedno ni drugo izričito ne odvajaju jedno od drugog. (Gadamer 1990: 311)

Prema tome, „stapanje horizonata” može da se posmatra i kao pokret jednog horizonta, kao istorijski pokret „istine”, iako će Gadamer naglasiti hermeneutički značaj govora o posebnim distinktnim horizontima koji se susreću i prožimaju u procesu razumevanja. Međutim, hermeneutički nužna distinkcija ne sme da se shvati kao izveštačen metodološki zahvat koji je neadekvatan samoj prirodi interpretativnih horizonata. Kao primeren hermeneutički „metodološki” momenat ovde se pojavljuje *subtilitas applicandi* kao onaj u modernoj hermeneutici Šlajermahera i Diltaja zanemareni deo trojstva *subtilitas intelligendi* (razumevanje), *subtilitas explicandi* (tumačenje) i *subtilitas applicandi* (primena). Rehabilitacijom momenta primene Gadamer zapravo naglašava situativni i istorijski karakter razumevanja. Ako je u okviru moderne hermeneutike stapanje razumevanja i tumačenja, pogotovo pod uticajem romantizma, dovelo do toga da se kao predmet razumevanja pojave „individualne opštosti” (Frank 1985), odnosno da se polazeći od partikularnog teži ka razumevanju neke opštosti, ovde se sad radi o razumevanju opštosti (npr. zakona) u primeni na konkretan slučaj. Na izvestan način, reč je i o vraćanju na same korene hermeneutičke misli kada je imala određeno mesto u teološkoj, sudskoj i filološkoj praksi. Ovakav pristup odbacuje interpretativnu kongenijalnost i razumevanje shvata kao produktivan

proces u kojem se u cirkularnim pokretima pomera prvobitni smisao i značenje i horizonta interpretatora i horizonta koji se interpretira. Tako stara hermeneutička formula koja kaže da smisao nekog teksta, iskaza ili neke druge smislene tvorevine uvek premašuje intencije svog autora i da je interpretator uvek u poziciji da bolje razume tekst od samog autora, sad dobija novo značenje utoliko što više nije reč o tome da se interpretativno nadmaši sam kreativni čin, nego se razumevanje shvata kao pomeranje i promena samog horizonta smisla: „Dovoljno je reći da se *drugačije* razumeva, ako se *uopšte razumeva*” (Gadamer 1990: 302). Hermeneutički krug u svom pokretu ima uvek novo ishodište. Jaz između horizonata razumevanja menja se zajedno sa horizontima, ali se nikada ne zatvara. Međutim, on se shvata kao „pozitivna i produktivna snaga razumevanja” (ibid.) koja zapravo ima temporalni karakter i korespondira samom temporalnom karakteru povesne egzistencije: „To odstojanje nije razjapljeni ponor, nego je ispunjen kontinuitetom porekla i tradicije u čijem svetlu nam se pokazuje sve predanje” (ibid.).

Dakle, možemo reći da Gadamer podvrgava sokratovski dijaloški model temporalnoj reinterpretaciji. Zaista, u poglavlju knjige *Istina i metoda* koje je naslovljeno *Hermeneutičko prvenstvo pitanja*, Gadamer ističe platonovsku dijalektiku kao uzor vlastite hermeneutičke postavke pitanja. Ovde je od ključnog značaja „hermeneutička struktura otvorenosti” (Gadamer 1990: 368). Otvorenost razumevanja o kojoj je reč strukturisana je kao pitanje. Logička forma pitanja je ono što određuje sokratovsko „znanje neznanja” (ibid.). Suština pitanja ispostavlja se kao usmerenost i otvorenost za smisao:

U suštini pitanja jeste da ima neki smisao. Međutim, smisao je smisao pravca. Prema tome, smisao pitanja je pravac u kojem jedino može da usledi odgovor, ukoliko će biti smisao, smislu primereni odgovor. Pitanjem se ono ispitivano postavlja u određenu vizuru. Pojava pitanja takoreći razotkriva biće onog ispitivanog. Utoliko je logos, koji razvija ovo

otvoreno biće, već uvek i odgovor. On sâm samo ima smisao u smislu pitanja. (ibid.)

„Komedijski motiv” Platonovih dijaloga, kada Sokrat prepušta drugima ulogu onoga koji postavlja pitanja dovodeći ih u situaciju definitivnog kolapsa vlastite argumentacije, zapravo pokazuje svu težinu i primat postavljanja pravih pitanja. Štaviše, reč je o „kritičkoj razlici između svojstvenog i nesvojstvenog govora”, jer nesvojstvenost govora onoga koji je ubeđen u ispravnost svojih stavova i insistira na tome da postavlja pitanja, pokazuje se upravo u tome što zatvara horizont pitanja navodnim posedovanjem pravih odgovora (Gadamer 1990: 368 f.). Svako svojstveno, autentično pitanje mora zadržati vlastitu otvorenost. Da pitanje ne bi bilo prividno pitanje, ono pitano mora da zadrži vlastitnu upitnost. Međutim, Gadamer naglašava da ta otvorenost nije proizvoljna i bezobalna. Postavljanje ili postavka pitanja upravo podrazumeva

izričito fiksiranje pretpostavki koje stoje i polazeći od kojih se pokazuje ono upitno, ono što je još otvoreno. Stoga i postavljanje pitanja može biti pravilno ili pogrešno, već prema tome da li seže u oblast istinski otvorenog ili ne. Pogrešnim nazivamo postavljanje pitanja koje ne doseže otvoreno nego ga krije pridržavajući se pogrešnih pretpostavki. Kao pitanje ono stvara privid otvorenosti i rešivosti. Međutim, tamo gde upitno nije — ili nije pravilno — izdvojeno od pretpostavki, koje zaista stoje, tamo ono nije istinski dovedeno u otvoreno, te se tamo stoga ni ne može ništa rešiti. (Gadamer 1990: 369)

S druge strane, „negativnost iskustva”, odnosno činjenica da se nametljiva moć mnjenja da ustanovi i petrifikuje vlastiti set odgovora na pitanja stalno *dovodi u pitanje* i otvara prostor za ponovno i novo postavljanje pitanja, pokazuje da je reč o nečemu što se kao sama struktura čovečije egzistencije uvek iznova pojavljuje ispod nanosa nesvojstvenog govora.

Prema tome, kada postavljamo pitanje, više participiramo u jednom procesu koji ima svoju vlastitu dinamiku nego što smo subjekti čina zvanog postavljanje pitanja. Gadamer će reći da je „pitanje više ponašanje nego činjenje”, odnosno da se nameće i ne dozvoljava slepo istrajavanje na vlastitom mnjenju (Gadamer 1990: 372). Tom „dešavanju istine” ne protivreči ni činjenica da je u sokratovsko-platonovskoj dijalektici postavljanje pitanja zapravo formirano kao svojevrсно umeće. Prema Gadameru, to umeće razlikuje se od onoga što stari Grci podrazumevaju kada govore o τέχνη. Naime, ono se ne može naprosto naučiti niti se njime može ovladati vežbanjem. Ono ne predstavlja umeće veštijeg argumentovanja, nego umeće da se ostane u otvorenosti samog pitanja:

Dijalektika se, kao umeće postavljanja pitanja, dokazuje samo u tome da onaj koji zna da pita ume da se drži svog postavljanja pitanja, a to znači: pravca u otvoreno. Umeće postavljanja pitanja je umeće daljeg postavljanja pitanja, a to znači, ono je umeće razmišljanja. Ono se zove dijalektika, jer je umeće vođenja istinskog razgovora. (Gadamer 1990: 372)

Otvorenosti i usmerenosti horizonta razumevanja, koje se zasnivaju na sokratovsko-platonovskoj paradigmi dijalektički određenog svojstvenog razgovora, korespondira jedan drugi hermeneutički momenat — „predhvat potpunosti” (Vorgriff der Vollkommenheit). On se kao interpretativno načelo javlja još u 18. veku u okviru hermeneutičkih razmatranja Georga Fridriha Majera (*Georg Friedrich Meier*) kao načelo „hermeneutičke primerenosti” (hermeneutische Billigkeit) ili *aequitas hermeneutica*, pokazujući određene sličnosti sa „principle of charity” koje pak pripada anglosaksonskoj analitičkoj tradiciji. Majer će tvrditi da je

[h]ermeneutička primjerenost (*aequitas hermeneutica*) [...] sklonost tumača da smatra istinitima ona značenja koja

se najviše podudaraju sa potpunosti autora znakova, dok se ne dokaže suprotno. Ta primjerenost, ako se posmatra u perspektivi prema Bogu, može se nazvati hermeneutičkim iskazivanjem počasti Bogu (*reverentia erga deum hermeneutica*). (Meier 1757: 39)

S druge strane, „predhvat potpunosti” iliti anticipacija potpunosti tiče se Gadamerove teze da je „razumljivo samo ono što stvarno predstavlja potpuno jedinstvo smisla” (Gadamer 1990: 302). Odričući se Majerovih teoloških premisa, Gadamerovo načelo potpunosti razumevanja tiče se formalnih i sadržinskih kvaliteta onoga što se razumeva (teksta, iskaza, govora i sl.). Formalna potpunost tiče se logičke i jezičke usklađenosti i korektnosti kao potrebnog uslova iskazivanja sadržinske potpunosti, dok se kod potonje radi o materijalnoj istinitosti iskazanog. Međutim, od ključnog značaja je zahtev da se zauzme afirmativan stav prema *moгуćnosti* da je dotični smisaoni sadržaj istinit. Onaj koji razumeva polazi od toga da predmet razumevanja načelno *može* biti istinit. Za razliku od toga, takozvana hermeneutika sumnje ili uopšte kritička „škola sumnje” ima obrnut pristup i fokusira se na mogućnost da nečiji tekst, narativ, iskaz ili gest sadrži momente neistinitosti.⁵ Anticipativno načelo potpunosti podrazumeva da se pitanje postavlja samo tamo gde se polazi od mogućnosti smislenog odgovora. To je predušlov za postavljanje pitanja i kritičku diferencijaciju u samom procesu razumevanja.

Međutim, Gadamerov univerzalistički hermeneutički pristup u prvim godinama nakon objavljivanja *Istine i metode* suočice se sa nizom kritika koje se uglavnom tiču pretpostavke da radikalna temporalizacija razumevanja, njena radikalna povesnost, sistematski potiskuje metodske stranu razumevanja, dovodeći do toga da se degradira i reflektivni, odnosno kritički potencijal

5 Videti tekst Škola sumnje u ovom *Priručniku*.

samog razumevanja. Ovo se pre svega tiče sumnji koje su izneli predstavnici Kritičke teorije, u prvom redu Jirgen Habermas (*Jürgen Habermas*). Poput Gadamera, Habermas je bio kritički nastrojen prema objektivističkim tendencijama u humanističkim naukama, ali se pritom manje oslanjao na fenomenološke i hermeneutičke pretpostavke, okrenuvši se psihoanalitičkoj i marksističkoj misli. Stoga u prvi plan njegovih razmatranja dolaze pitanja poput ideološki uslovljenih patologija jezika, perpetuiranja diskursa u jeziku i mogućnosti razotkrivanja i emancipacije od ideoloških primesa u jeziku. Njegova teorija komunikativnog delanja predstavlja pokušaj prevladavanja sistematski deformisane komunikacije.

Kritikujući Gadamerov univerzalni hermeneutički pristup, Habermas će naglasiti da Gadamerovoj hermeneutici nedostaje kriterijum na osnovu kojeg bi se mogla praviti razlika između perpetuiranja tradicija i samog hermeneutičkog naučnog pristupa, što bi, prema Habermasu, već trebalo da sugeriše činjenica da se u istorijskoj perspektivi hermeneutičke nauke pojavljuju upravo onda kada određene tradicije postaju upitne, odnosno kada se javlja potreba za preispitivanjem uslova u kojima razumevamo. Štaviše, brisanje razlike između procesa predanja i hermeneutičke refleksije o odnosu subjekata spoznaje i prakse, prema predanju dovodi do toga da povesni proces predanja poprima naturalističke i supstancijalističke karakteristike. U kontekstu tih razmatranja, pod posebnim udarom se nalazi Gadamerovo izjednačavanje autoriteta i („legitimnih”) predrasuda:

Autoritet i spoznaja nisu konvergentni. Izvesno je to da je spoznaja ukorenjena u faktičkom predanju; ona ostaje vezana za kontingentne uslove. Međutim, napor koji refleksija ulaže baveći se fakticitetom tradiranih normi, ostavlja traga. Ona je osuđena na naknadnost, ali, gledajući unazad, ona razvija retroaktivnu snagu. Na usvojene norme možemo da se osvrnemo tek nakon što smo naučili da ih najpre slepo sledimo pod uticajem neke spolja nametnute

sile. Međutim, na osnovu refleksivnog podsećanja na onaj put autoriteta na kojem su gramatike jezičkih igara dogmatski uvežbavane kao pravila shvatanja sveta i delanja, iz autoriteta može da se izdvoji ono što je u tradiciji predstavljalo vladanje i razreši u nenasilnoj prisili uvida i racionalne odluke. (Habermas 1971a: 50)

Prema Habermasu, apsolutizovanje povesnog hermeneutičkog iskustva i relativizovanje uloge metodološkog pristupa i kritičke refleksije dovodi do radikalnog kontekstualizma. Dovodeње u pitanje apsolutističkih pretenzija hermeneutičkog iskustva i reflesivne svesti zahteva jezičko-pragmatičko redefinisanje transcendentalno-filozofskog pristupa u kojem će sad jezik funkcionisati kao metaokvir i referentni sistem na osnovu kojeg će se preispitivati ideološki potencijali tradicije:

Takav referentni sistem ne bi smeo da tradiciju ostavlja neodređenom kao nešto obuhvatno, nego da tradiciju učiniti shvatljivom kao takvu i u njenom odnosu prema drugim momentima društvenih životnih veza, da bismo mogli da navedemo uslove van tradicije pod kojima se empirijski menjaju transcendentalna pravila shvatanja sveta i delanja. (Habermas 1971a: 55)

S druge strane, kao posebna vrsta kritike mogućnosti dijaloškog pristupa filozofskim problemima javlja se „dijalogika”, koju razvija Herman Levin Goldšmit (*Hermann Levin Goldschmidt*). Goldšmit će poći od razlike dijaloškog i dijalektičkog pristupa u filozofiji, smatrajući da dijalog uključuje načelnu otvorenost za protivrečnost, dok je dijalektika ipak teleološki ustrojena i stremljena monološkom razrešenju protivrečnosti:

Ovo je ujedno i odlučujući korak dalje od monologije, u kojoj se dijalektika više ne hvali samo jednom istinom, otvorenom poput dijalogike, i usuduje se da prihvati kontradiktornu raznolikost suprotstavljenih pretenzija na istinu, ali

s druge strane ipak ne može da drži korak sa dijalogikom, jer dijalektičar nikada ne odustaje od toga da različitost pretenzija na istinu i svakojaku različitost uopšte niže samo na jednu nit, te posmatrano sa pozicije njihovog krajnjeg jedinstva, njegova dijalektika ne priznaje te protivrečnosti, koje se od sada pa nadalje rugaju svakom ujedinenju [...]. (Goldschmidt 1964: 145)

Dijalog kao načelo intersubjektivnosti

Kada je reč o filozofiji dijaloga, posebno mesto pripada Martinu Buberu i njegovom razmatranju dijaloga kao antropološkog načela čovekove egzistencije. U svom glavnom delu *Ich und Du* iz 1923. godine, koje je nastalo pod nedvosmislenim uticajem jevrejskog i hrišćanskog misticizma, ali i modernog egzistencijalizma, i koje karakteriše i religiozna i društvena dimenzija, Buber se bavi čovekovim odnosom prema bogu i drugim ljudima u trojakom smislu — kao egzistencijalnom, dijaloškom i religioznom. Dijaloško načelo tiče se izgradnje čovekovog identiteta u odnosu i razgraničavanju prema vlastitom okruženju:

Svet je čoveku dvojak prema njegovom dvostrukom stavu. Čovekov stav je dvojak prema raznovrsnosti osnovnih reči koje može da izgovori. Osnovne reči nisu pojedinačne reči, već parovi reči. Jedna osnovna reč je par reči Ja-Ti. Druga osnovna reč je par reči Ja-Ono; [...] Tako je i ljudski ego dvojak. Naime, Ja osnovne reči Ja-Ti razlikuje se od Ja osnovne reči Ja-Ono. (Buber 2008: 3)

Dakle, postoje dva nivoa odnošenja prema ljudskom i neljudskom okruženju: Ja-Ono i Ja-Ti. Odnos Ja-Ono na izvestan način predstavlja bazičnu relaciju iskustva i svakodnevnih prakse u kojoj se drugi ili drugo pojavljuje u redukovanoj, objektivizovanoj formi. S druge strane, ukoliko se okruženje javlja u manje indiferentnom modu kao živo okruženje,

možemo govoriti o odnosu Ja-Ti. Prema Buberu, ovaj odnos karakteriše određeni intenzitet i moguće ga je uspostaviti samo privremeno. Međutim, u okviru tog odnosa dešava se ono što Buber naziva „pravi razgovor” (Buber 2021: 289). Kao prvo, u ovakvoj formi razgovora obraćamo se drugome kao „partneru”, kao „personalnoj egzistenciji” (Buber 2021: 289). S tim u vezi, Buber govori o „obraćanju partneru u potpunosti istini, kao obraćanje suštine”. „Pravi razgovor” podrazumeva potvrđivanje drugoga kao osobe, mada ne nužno i odobravanje, napominje Buber. (ibid.) Osim toga, istinska forma razgovora uključuje ne samo priznavanje drugog Ja, nego i bezrezervno unošenje vlastite osobnosti u razgovor. Svaki učesnik u razgovoru mora biti spreman da u potpunosti izgovori ono što ima da kaže, što opet ne znači da treba proizvoljno govoriti sve i svašta.

Sve se svodi na legitimnost „onog što imam da kažem”. I naravno, takođe moram da pazim da ono što imam da kažem trenutno, ali još nisam izgovorio, prenesem u unutrašnju reč, a potom u glas. Kazivanje je priroda i delo, klika i tvorevina u isto vreme, a tamo gde se dijaloški pojavljuje u prostoru gde diše velika vernost, mora uvek iznova da upotpuni jedinstvo to dvoje. (ibid.)

Osim toga, potrebno je „prevazići privid” koji se uspostavlja tamo gde se učesnik u dijalogu usredsređuje na vlastito dejstvo i utisak koji ostavlja tokom razgovora. Svako nametanje nekog Ja dešava se nauštrb istinskog karaktera razgovora koji pripada „ontološkoj sferi, koja se konstituiše na osnovu autentičnosti bića” (ibid.). Reč je o momentu dijaloškog razumevanja koje naglašava i Gadamer kada govori o sekundarnosti subjektivnih momenata u istorijskom posredovanju same istine. Naime, za sam proces „dešavanja istine” nisu od ključnog značaja situativne partikularnosti samih učesnika u procesu razumevanja, pa makar se radilo o genijalnim pojedincima, nego stvar o kojoj je reč. Sam Sokrat je

sekundaran u odnosu na ono što ima da kaže u samom dijalogu i iznalaženju istine. Međutim, potrebno je naglasiti da se ovde ne radi o „objektivnosti” koju generalno zagovara metodologija prirodnih nauka, nego o zajedničkom učešću u dinamici pojavljivanja istine koja se ne može unapred odrediti. Bez obzira na to što razgovor ni formalno ni sadržinski nije proizvoljan i što

od samog početka poseduje svoj osnovni red, ništa se pak ne može aranžirati, tok je tok duha, i mnogi ljudi ne otkrivaju šta su imali da kažu dok ne čuju zov duha. (Buber 2021: 291)

Prema Buberu, „istinski razgovor” je posebno ugrožen, a uslovi pod kojima se on može odvijati pogrešno su shvaćeni, pre svega u okviru javnih debata, odnosno u sferi onoga što Buber naziva „pogrešni smisao za javnost” koji „toku duha” suprotstavlja vlastitu publicističku logiku. Štaviše, u svom delu *Ich und Du (Ja i Ti)*, Buber nastoji da razvije koncept dijaloga koji treba da prevaziđe okvire jezika tvrdeći da se razgovor može odvijati i bez upotrebe jezičkih znakova. Prema Buberu, samo tako je moguće voditi dijaloge u tišini, a pretpostavka za takve vrste dijaloških odnosa jeste poverenje u drugoga koga treba prihvatiti kao bližnjeg čoveka (*Mitmensch*) imajući u potpunosti u vidu njegovu posebnost.

Pitanje neposredne autentičnosti drugoga u međusobnom odnosu vraća nas na pitanja i zamerke koje su predstavnici Kri-tičke teorije upućivali Gadameru 1960-ih godina (vidi prethodno u ovom tekstu!). Nekoliko decenija kasnije, Aksel Honet (*Axel Honneth*) će se na izvestan način vratiti toj problematici tematizujući Gadamerovo shvatanje odnosa između Ja i Ti. Pritom će Honet tvrditi da Gadamerovo (a mogli bismo dodati — i Buberovo) izostavljanje nadređene instance nekakvog Trećeg svoje korene vuče iz Hajdegerove koncepcije sasveta (*Mitwelt*) iz *Bića i vremena* u kojem Hajdeger polazi od toga da postoje dva

ekstremna oblika brige za drugoga, odnosno skrbi (*Fürsorge*): uskačuće-vladajuća (*einspringend-herrschende*) i predskačuće-oslobađajuća (*vorausspringend-befreiende*) skrb. Razlikuju se prema tome da li drugome oduzimaju ili stavljaju na raspolaganje brigu o vlastitoj egzistenciji. U kontekstu Hajdegerovih egzistencijalno-ontoloških razmatranja, to znači da potonja, „istinska” skrb, ne tretira drugoga kao neko šta, nego mu pomaže da „postane sebi transparentan u svojoj brizi i da postane *slobodan za nju*” (Heidegger 1993: 122). Kao primer „neistinske” skrbi ne služe samo odnosi dominacije i autoritarni odnosi, nego i (hermeneutički) modeli „uživljavanja” u drugoga, jer je, prema Gadameru, zapravo reč o prenošenju vlastitog Ja u Ja drugoga, odnosno Ti, pri čemu se u procesu razumevanja drugi paternalistički interpretira isključivo na osnovu našeg vlastitog horizonta mogućnosti. Kao što smo već napomenuli, ono što Honet zamera Gadameru tiče se instance Trećeg koja uprkos svojoj apstraktnosti treba da omogući hermeneutičku otvorenost i prema „odsutnim” drugima. Za razliku od Habermasa, Honet nema u vidu neki od epistemoloških modela koji bi, poput psihoanalize, trebalo da omoguće bar minimalni upliv metodološke svesti i kritičke refleksije u spontani „prirodni” proces razumevanja (Honneth 2003). Kada je reč o Trećem, Honet se poziva na Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) i njegovo shvatanje poštovanja drugoga (*Achtung vor dem Anderen*) i to na način na koji Karl Levit (*Karl Löwith*) u svojoj habilitaciji *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*Individua u ulozi bližnjeg čoveka*) uključuje Kantovo shvatanje poštovanja i priznanja u problematiku intersubjektivnosti (Löwith 1962). Prema tom shvatanju, Kant određuje čoveka kao samosvrhovitost koju treba poštovati i to ne zato da bi se čovek utemeljio kao samostojna individua, nego upravo da bi se međusobnim priznanjem samostojnih osoba, to jest generalnim međusobnim poštovanjem tuđe individualnosti, ograničila prirodna samoživost (Löwith 1962: 153). S tim u vezi, uopšteno priznanje „autentične” samosvrhovitosti svake individue i njeno poštovanje zapravo bi trebalo da

predstavljaju uslov mogućnosti živog i neposrednog socijalnog odnosa i dijaloga autentičnih individua, o čemu govore Gadamer i Buber. U svom prikazu Levitovog teksta, Gadamer će odbaciti uvođenje poštovanja kao transcendentalnog uslova intersubjektivnosti i označice ga kao jedan od oblika objektivizacije intersubjektivnih odnosa.

Kant nipošto ne može da bude oslonac Levitovoj postavki pitanja baš u njegovom duhu i neprimetno je pomera u drugom pravcu. Naime, poštovanje u kantovskom smislu je poštovanje zakona, odnosno fenomen poštovanja u sebi sadrži uopštavanje ljudskog a ne težnju da se prepozna Ti u njegovoj posebnoj vrsti i zarad ove posebne vrste. (Gadamer 1985: 239)

Međutim, Honet ukazuje na to da je Levit i te kako svestan problema refleksivnog distanciranja od međuljudskih veza i svodenja drugoga na predmet objektivnih atribucija, što predstavlja određeni vid patronišuće skrbi. Ipak, prema Honetu, Levit poseže za Kantovim pojmom poštovanja upravo da bi u intersubjektivne odnose ugradio moralnu instancu čije opšte uvažavanje treba da zaštiti subjekte od degenerativnih pojava intersubjektivnosti.

Poštivati jedni druge, što Levit očigledno želi da kaže, znači biti u mogućnosti da stupimo u intersubjektivne veze bez straha od njihovih potencijalnih pretnji; naime, stav poštovanja garantuje da drugi ostaje prepoznat kao autonomna ličnost, čak i kada počne da otkriva sopstvenu individualnost u intersubjektivnim događajima. (Honneth 2003: 17)

Prema Honetu, Gadamerovo odbijanje da uvidi opravdanost ove Levitove intervencije u korist refleksivnog momenta poštovanja može da se objasni uticajem Hajdegerovog viđenja intersubjektivnosti u kojem nema mesta za Trećeg kao

refleksivno generalizovane forme intersubjektivnosti. Naime, poistovećivanje autentičnosti shvaćene kao otvorenost za nesputanu individualnost drugoga s jedne i morala s druge strane, previđa apriornost treće, uopštenije perspektive u odnosima Ja-Ti. Kao što Honet ističe, i u najintimnijim odnosima uvek je uključena i nadređena instanca koja partnerima u dotičnom odnosu omogućava implicitno ili eksplicitno prosuđivanje i reflektovanje vlastite situacije. Pritom „konkretna” i „generalizovana” perspektiva ne moraju da se međusobno isključuju, jer se posebnosti pojedinačnog slučaja ne moraju redukovati na opštost prihvaćene generalizovane perspektive. Ono što je očigledno kada je reč o intimnim odnosima važi još više za komunikativne odnose koje često karakteriše anonimnost i međusobna distanciranost subjekata komunikacije. Komunikativne odnose karakteriše mogućnost razdvajanja moralne perspektive i hermeneutičke otvorenosti za posebnosti drugoga. Moralna perspektiva sad se pojavljuje u vidu prosuđivanja u skladu sa opštim načelima poštovanja. U ovakvim distanciranim komunikativnim oblicima dolazi do progresivnog raspada „idealnog jedinstva morala i autentičnog iskustva” (Honneth 2003: 20).

Bibliografija

- Buber, Martin (2008), *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam.
- Buber, Martin (2021), *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Frank, Manfred (1985), *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), „Ich und Du (K. Löwith)“, u Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke IV*, Tübingen: Mohr Siebeck, str. 234–239.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goldschmidt, Hermann Levin (1964), *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Habermas, Jürgen (1971a), „Zu Gadammers 'Wahrheit und Methode'“, u Jürgen Habermas, Dieter Henrich i dr. (prir.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 45–56.
- Habermas, Jürgen (1971b), „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, u Jürgen Habermas, Dieter Henrich i dr. (prir.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 120–159.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Honneth, Axel (2003), „On the Destructive Power of the Third: Gadamer and Heidegger's Doctrine of Intersubjectivity“, *Philosophy and Social Criticism* 29 (1): 5–21.
- Liddell, Henry George, Robert Scott (1940), *Određnica: μέθοδος*, u *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.

- Liddell, Henry George, Robert Scott (1940), *Odrednica: κρίσις*, u *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.
- Löwith, Karl (1962), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Meier, Georg Friedrich (1757), *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle.
- Platon (2000), *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd: Plato.
- Prodanović, Srđan, Predrag Krstić (2021), *O čemu govorimo kad govorimo o neznanju: pohvala grešci*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju / Novi Sad: Sajnos.
- Radinković, Željko (2020), *Hermeneutika: istorija osnove i klasici razumijevanja*, Novi Sad: Akademska knjiga / Beograd: IFDT.
- Vlastos, Gregory (1994), „The Socratic elenchus: Method is All”, u Myles Burnyeat (prir.), *Socratic Studies*, New York: Cambridge University Press, str. 1–38.

Prosvetiteljska kritika

Predrag Krstić*

Iako na prvi pogled mogu zazvučati kao samorazumljiva lozinka, možda i pleonazam, obe reči iz sintagme naslova — i prosvetiteljstvo i kritika — brižljiviji pristup otkriva kao problematične. Taj drugi pogled pre svega detektuje da one u svojim poznomodernim i savremenim značenjima nastupaju i variraju skupa. U sedamnaestom i dobrim delom osamnaestog veka, naime termin *critique* tek ulazi u opštiju upotrebu, ali još ne pod jasno određenim semantičkim pravilima, naročito kada je reč o obimu njegovog zahvata. Ali, istovremeno, istina je, možda dobrim delom zahvaljujući svom emotivnom naboju, ona naskoro izranja u prvi plan i postaje čak ključna reč ili zaštitni znak jedne epohe.

Ars critica

Kritika humanista koji su prethodili prosvetiteljima bila je retorička, književna i filološka i ograničavala se na tekstualnu učenost. Ne ostajući više samo u domenu problema filologije, estetike ili istorije, „nova kritika” će ustanoviti jedno umeće pomnije analize istorijskih dokumenata i jednu vrstu kritičkog enciklopedizma. Kod tri vodeća lika holandskog

* Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

ranog prosvetiteljstva — Spinoze (*Spinoza*), Bejla (*Bayle*) i Le Klera (*Le Clerc*) — kritika postaje primarno oruđe onog „filozofskog duha” koji sada sistematski primenjuje um i veruje da pomoću njega može s pouzdanjem utvrditi šta je istinito a šta neistinito u predanjima, mitovima i drugim tekstovima baštine čovečanstva.⁶ Jer, (raz)um je već kod Spinoze i Bejla jedini meritoran da prosuđuje, a kod Le Klera i jedini nadležan da na uverljiv način tumači izvore starine, ne bi li se otkrile ne samo pogrešne ideje, već i čitava struktura tradicionalnih pretpostavki, predrasuda i strahova na kojima počivaju izobličenja prošlosti. Kritika koja na taj način procenjuje tekstove koje je zaveštala predaja postaje obavezujuća i za svako mišljenje koje pretenduje na verodostojnu rekonstrukciju svog predmeta (Bayle 1692: 35–37).

Nazivajući se „filozofskom” i „istorijskom” (Jaumann 1995: 135–137), nova kritika najavljuje jednu opštu „kritičku” revoluciju u „doba razuma” i preobražaj čitavih područja znanja, u svakom od njih temeljno revidirajući distinkcije istinitog i pogrešnog, svetog i sekularnog, natprirodnog i prirodnog... Nastupa jedan vid racionalnosti koji sve „istine” tradicije, sva nadahnuća, čuda, božanske i demonske intervencije, kao i „uvide” vizija, proroštva i otkrovenja, objašnjava u istorijskom kontekstu kontinuiranog razvoja čovečanstva, „prirodnom” a ne više natprirodnom uzročnošću. Zauzvrat je takav pristup provocirao „filozofsko” objašnjenje razloga zbog kojeg se pisci prošlosti neprestano pozivaju na natprirodno zastupništvo, skrivene snage, znamenja, magiju i promisao. Naime, nova *vera eruditio* pretpostavila je da je vidokrug starih, srednjovekovnih i ranomodernih pisaca uglavnom zasnovan na nevaljanim ili pogrešno shvaćenim koncepcijama, da

6 Bejlov *Istorijski i kritički rečnik* iz 1695. godine (Bayle 1820) tako pojam kritike neraskidivo povezuje s pojmom uma: um se rastvara u neprekidno vršenje kritičke delatnosti, a sama kritika postaje delatnost koja oslikava um kao instancu suđenja, medij za pronalaženje istine, opštu veštinu pomoću koje se mišljenjem postižu pouzdani rezultati.

su njihova tumačenja klasičnih tekstova sklona sistematskim greškama i iskrivljavanju značenja, da su sva navodna čuda bila prirodne pojave, te da se iza poetskih zamisli mitova skriva podležeća „prirodna” ili „istorijska” stvarnost (Porter 2008: 234–235). Ta naopaka tumačenja „starih” prenosila su se s generacije na generaciju i sada opterećuju čovečanstvo jednim ogromnim drvetom grešaka i zbrke, kojem je potrebno kresanje i krošnje i korena novom metodologijom (Le Clerc 1700: 404–405).

Međutim, istinskim začetnikom tog pankritičkog *esprit-philosophique*, ključnim pretečom francuskog visokog prosvetiteljstva, „prototipom” i „starešinom” *philosophes*, jednodušno se smatrao Fontenel (*Fontenelle*) (uporedi Marsak 1959: 6–7; Gay 1966–1969: 317–318). On je znatno uticao na Voltera (*Voltaire*) i Didroa (*Diderot*), za koje možda nije preterano reći da su ga sa svoje strane obožavali (Proust 1995: 179–254). Takvu recepciju zaslužio je pre svega svojom *Istorijom proroštva* iz 1687. godine. Njoj je pripisivano presudno mesto među podsticajima prosvetiteljstva jer je pisana elegantnim stilom, sa neskrivenom i uspešno ostvarenom namerom „prosvećivanja” najšire publike. Fontenelovu kritiku tradicionalnog crkvenog gledišta na proroštva i mistične moći predviđanja i izlečenja kao (prehristovske) demonske prevare i prozivanje crkve zbog njene lukave proizvodnje sveštenika i drugih bogatih i moćnih ovozemnih sila sklonih obmanama lakovernog, neupućenog i sujevnog puka (Fontenelle 1973: 5; uporedi Niderst 1991: 286–287), sredinom osamnaestog veka Volter, Kondijak (*Condillac*), Dalamber (*D'Alembert*), Didro, Holbah (*Holbach*) i drugi prihvataju kao stožerni obrazac jednog „prosvećenog” pogleda na istoriju čovečanstva (Condillac 1798: 32; Alembert 1821; Holbah 1950: 368; uporedi Israel 2001: 359–361).

Razobličavanje legendi i demaskiranje isfabrikovanih mitova, izlaganje načina njihove upotrebe kao propagandnog sredstva dugovekih zabluda, podstaklo je i „kritički” stav prema teoriji božanskog prava vladara i svim drugim političkim

doktrinama koje su podržavale biblijske i mitske parabole. Impuls da se diskredituje poverenje u natprirodne sile i sa praznovernih masa skine breme fantastičnih vizija, stvorili su univerzalnu „prosvećenu” kritiku koja zahvata sve sfere. Čovečanstvo sada mora u svakom segmentu da se osvesti o opasnostima ozvaničenih prevara, sistemskih obmana i manipulacija—koje razotkriva nova kritika (Israel 2006: 409–435). Bezbrojni spisi (od tada sadrže već u svom naslovu imenicu „kritika” ili pridev „kritički”, a sama kritika postaje nešto kao epohalno obeležje: „Našoj epohi pripada zasluga da je više nego prethodne vršila kritička rasvetljavanja i objašnjavanja; stoga su je neki s pravom nazvali epohom kritike.” (Buhle 1790; prema Kozelek 1997: 146)⁷

Ekstaza kritike

Naše je doba istinsko doba kritike, kojoj sve mora da se podvrgne. Religija na osnovu svoje svetosti i zakonodavstvo na osnovu svoga veličanstva obično žele da je izbegnu. Ali oni tada na sebe navlače opravdanu sumnju i ne mogu da računaju na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo da izdrži njegovo slobodno i javno ispitivanje. (Kant 1968a: 11)

Ova Kantova napomena iz Predgovora *Kritike čistog uma*, objavljene 1781. — kao uzorno svedočanstvo (samo)legitimacije kritike u osamnaestom veku — izostavljena je iz drugog izdanja koje se pojavilo posle smrti Fridriha Velikog, 1786. godine. Prosvećenošću povlašćena kritika usisava i razgrađuje sve tabue i etablira onaj karakteristični kritički gest koji će biti merodavan i za nastupajuća vremena (Kozelek 1997: 153, 162): jedan prepoznatljiviji „vrtlog neumornog kretanja” mišljenja,

7 Za filozofsko (samo)hvalisanje „veka kritike”, pored navedenog, videti i Didro 1964: 129–131; Alembert 1772; 2006; uporedi Kasirer 2003: 340–341; Baker 1990: 168; Deligiorgi 2005: 14–19.

kao i „vrtlog javnosti”. Dalamber taj vrtlog radije naziva „vrenjem”, zaneseno slikajući *Zeitgeist* prosvetiteljstva:

To vrenje, koje deluje na sve strane, svom žestinom se dohvatilo svega onoga što mu se ponudilo, slično bujici koja probija svoje brane. Od principâ svetovne nauke do temelja otkrivene religije, od problemâ metafizike do pitanja ukusa, od muzike do morala, od sholastičkih rasprava teologa do komercijalnih poslova, od politike do međunarodnog i građanskog prava, od prirodnog zakona do despotičkih zakona nacije, sve se analiziralo i o svemu se raspravljalo i polemicalo. (Alembert 1772: 3–6)

To intelektualno „vrenje”, međutim, nije čekalo tek vreme Dalambere: umesto na sredinu osamnaestog, Izrael (Israel) prosvetiteljski vrtlog, ili makar njegov početak, pomera za čitav vek unazad.⁸ Već sredinom sedamnaestog veka stara *philosophia recepta* dezintegriše se, a ništa stabilno i opšteprihvaćeno ne zauzima njeno mesto ali, prema ovoj rekonstrukciji, ne nastaje vakuum nego upravo „pulsirajući vrtlog u kojem su višestruki spoljni impulsi — nova kritika Biblije, postbojlovska eksperimentalna nauka, kartezijanizam i njegove varijacije,

8 Prostor za takvu historiografsku hronometriju koja danas preovlađuje i koja, uvažavajući „regionalne i nacionalne posebnosti prosvetiteljstva” ili čak prosvetiteljstava, „porodicu” odgovarajućih „ideja i stavova” smešta u drugu polovinu sedamnaestog veka, otvorio je belgijski istoričar ideja Pol Azar (*Paul Hazard*). U *Krizi evropske svesti* još 1935. godine on „sveobuhvatni i duboki” intelektualni prevrat prosvetiteljstva smešta u kasni sedamnaesti vek, kao doduše prelaznu fazu, uzljebljenu između doba veroispovedanja i onog prepoznatljivog prosvetiteljstva osamnaestog veka. Doba ranog prosvetiteljstva obeležava „religijska kriza”, kojoj su doprinela tri teorijska i društvena faktora: nova kritika Biblije, racionalnost nauke i podela religijskih zajednica. Odlučni proboj moderne sekularizacije desio se tokom završnih decenija sedamnaestog i početkom osamnaestog veka, a Spinoza i Toland (*Toland*) su u pogledu smelosti čak nadmašivali Voltera (*Hazard* 1963, uporedi Israel 2001: 209; Jacob 2002: 251–256).

zatim njutonizam i (u ograničenoj meri) Lok — pulsirali i sudarali se sa duhovnim i intelektualnim snagama u razvoju, naročito sa pijetističkim fundamentalizmom i lajbnic-volfovskom metafizikom” (Israel 2001: 541). Iznenadni i moćni filozofski ustanak protiv autoriteta, tradicije i otkrivene religije već u to vreme, i na Kontinentu i na Ostrvu, sa zebnjom ili nadom detektovan je kao uznemirujući fenomen (Israel 2001: 628).

Istina je, međutim, i da je tek od sredine osamnaestog veka „javnost” prvi put mogla da uoči čitavu *parti philosophique*, jednu javno dejstvenu grupaciju, s urednicima *Encyclopedie* kao vođama one radikalne tendencije koja ne samo da filozofski zagovara put ka istinskom saznanju, već prevratnički obećava opšti boljitak i sreću čovečanstva. Oponenti su tada transparentno mogli da prepoznaju — i nastojali su da diskredituju — narastajuću plimu „materijalizma, naturalizma i spinozizma”, a *l'esprit philosophique* da predstave kao orkestriranu i specifično francusku pseudointelektualnu i kriptopolitičku konspiraciju, čiji je cilj podrivanje tradicije, vlasti, vere i hrišćanskih vrednosti (Dagen 1977: 365–372; Gumbrecht, Reichardt 1985: 37–40; Israel 2011: 56–92).

Razum [*raison*] je za filozofa [*philosophe*] ono što je Milost [*grace*] za hrišćanina. [...] Građansko društvo je, takoreći, božanstvo na zemlji za *philosophe*; on ga obožava. (Dumarsais 1751: 509, 510)

Taj koncept *philosophe* nalazi se u članku pod istim naslovom u *Encyclopédie*. On je međutim verzija Dimarseovog (Dumarsais) eseja *Le Philosophe*, koji je po svoj prilici napisan još 1730, ali je prvi put štampan tek 1743. godine u, za aktivnost pokreta izuzetno značajnom, „zborniku” *Nouvelles libertes de penser*.⁹ Tu misiju novih *philosophes*, tu smenu milosti i Boga razumom i građanskim društvom, ostvaruje dakako kritika,

9 O značaju ovog malog zbornika od svega pet priloga, s kojim iz književnog podzemlja na površinu izbijaju tekstovi tajne filozofske produkcije, kao i o Dimarseovom članku u njemu, upoređi Shackleton 1978: 189; Jacob 1981: 217; Fairbairn 1972; Božović 2009.

kojom se oni sa svoje strane ponosito i/ili bestidno kite. Kritika, naime, u visokom francuskom prosvetiteljstvu stiže status svake hvale vredne i nezaobilazne intelektualne vrline. Didro je stoga priključuje logici i predlaže, štaviše, da se prizna (gotovo) kao sila prirode, poput smrti, sila kojoj ništa ne može da umakne, već „[s]ve mora da se podredi njenom zakonu” (Diderot 1875–1877: 236). Kao takva, ona sada ima odvažnost i punomoćje da izda nalog: „o svim stvarima se mora diskutovati, one se moraju istražiti bez izuzetka i bez obaziranja na bilo čija osećanja”. U nastavku ove direktive, Didro ukazuje na prepreke koje toj filozofskoj maniji stoje na putu, kao i na legitimacijski oslonac za njeno sprovođenje: „Moramo nemilosredno preći preko svih detinjarija, da porušimo prepreke koje razum nikada nije podigao, vratimo umetnosti i nauci slobodu koja im je toliko dragocena. Već nam je odavno potrebno doba razuma”, kojem priliči, ili koje je obavezno, da „pregazi sve predrasude, tradiciju, drevnost, narodski pristanak, autoritet, ukratko sve što podjarmljuje gomilu duhova” (Diderot 1751b: 284).

Volter kritiku slavi kao desetetu muzu koja se konačno pojavila da bi proterala glupost iz sveta, mada prevashodno ima u vidu književnu i pozorišnu kritiku. On uviđa da je u tom sektoru „izvrnog kritičara”, koji bi bio lišen predrasuda i zavisti, teško naći (Volter 1973: 208). Ali već odrednica *Critique* u velikoj francuskoj *Enciklopediji* s optimizmom pripisuje kritičaru znatno pretenciozniju ulogu ili čak obavezujući zadatak: on je sada „voda” koji zna da razlikuje istinu od mnjenja, pravo od autoriteta, dužnost od interesa i vrlinu od slave (Marmontel 1751: 491).

U svakom slučaju, tek su glasoviti francuski prosvetitelji, i to prevashodno prema vlastitom samorazumevanju, a onda i kroz recepcije svojih protivnika, zaokružili i nepovratno instalirali figuru kritike kao obavezujući intelektualni dug (uporedi Fontius 1986: 17). S druge strane kontinentalnog divana, u nemačkim zemljama, avantura kritike će manje gromopučtelno i spekulativnije teći. Stoga se i inicijalno autorefleksivno

problematizovanje prosvetćenosti primarno vezuje upravo za njegovu nemačku varijantu. Tu prosvetiteljska „razorna kritika”, tvrdi se, dobija jedno specifičnije značenje od na razum oslonjene načelne rezervisanosti prema zatečenim i autoritetom potkrepljenim mnjenjima. Ona sada smera da učini nešto što je tek sporadično mišljeno, podrazumevano ili, sasvim kantovski rečeno, „rapsodično” iznošeno u francuskom prosvetiteljstvu: da pokaže granice uma, da interno, sistemskom umskom kritikom, popita sam um.¹⁰

U tom smislu, na početku Kantove *Logike* izričito stoji ono što smo već zatekli u *Kritici čistog uma*, da je „naše doba doba kritike”, ali i da se „još mora videti šta će s obzirom na filozofiju i, posebno, metafiziku, nastati iz tih kritičkih pokušaja našeg vremena”. Putanja tih pokušaja filozofske kritike — i ujedno njen cilj, jer je ishod putovanja neizvestan — određena je tako da analizira mogućnosti i granice uma postavljajući ona čuvena temeljna pitanja: „Šta mogu da znam? Šta treba da činim? Čemu mogu da se nadam? Šta je čovek?” (Kant 1968c: 12–13, 25, 33). Da bi odgovorila na njih — bolje: odgovarajući na njih — sama filozofija tek postaje prosvetćena: ona (pre svega) prosvetćuje sebe o vlastitim domašajima.

Ukoliko je i francusko prosvetiteljstvo to činilo, i ono je bilo samosvesno i iskušavalo i određivalo granice vlastitog delokruga. Obično se međutim retrospektivno uzima da se celokupno francusko kritičko ispitivanje prosvetiteljstva zasnivalo na „skeptičkoj premisi”, te da je stoga imalo potencijalno „korozivni” karakter. Didro je najeklatantniji primer te racionalnosti koja nastoji da odgovori na sumnju skeptika ili da čak afirmiše nedostatak odgovora (Didro 1958), te zdvojenosti jedne koncepcije društvenog zadatka filozofa kao kritičara koga motiviše potraga za opravdanjem njegovih normativnih

10 Za kritički metod (samo)istraživanja uma, onako kako je, nasuprot dogmatizmu i skepticizmu, postavljen još u *Kritici čistog uma* (1968a: 740–796) i nastavio da važi kroz čitavo Kantovo delo, uporedi prilog *Transcendentalna kritika* u ovom zborniku.

uvida i koji proizvodi samo negativni rezultat, tog nastavljanja kritičke rabote koja ne može da uoči ili odbija da prihvati samu mogućnost utemeljenja. Načelno se onda rekonstruiše da francuska filozofija prosvetiteljstva izlazi iz te pozicije pronalazi u instaliranju jedne moralno inspirisane društvene kritike koja oblikuje i logiku pozitivnih zahteva — ako je kritika neophodna da identifikuje šta je pogrešno, onda ono što je ispravno mora biti imuno na kritiku — a da tek Kantova perspektiva prevazilazi njena teorijska, praktična i politička ograničenja. Kant naime dovodi u pitanje i ulogu filozofa kao kritičara i one normativne pretpostavke te samozadate misije koje se suprotstavljaju koncepciji filozofa kao „vaspitača“ — koji i kudi „običan narod“ i na njegovo ime adresira vlastite poruke. Problematizujući tako samu kritiku, nastojeći da specifikuje njenu društvenu funkciju a da ona ne izgubi „oštricu“, on iz skeptičke predigre, veli se, uvodi prosvetiteljstvo u „refleksivnu fazu“ (Böhme 1993: 87; Deligiorgi 2005: 5).¹¹

Karakteristični kritički gest franucuske prosvete, koji se uvek sastojao u nepristajanju na predrasude, zablude, himere garantovane autoritetom (na primer, Alembert 1772: 8; Diderot 1751a: 714), u nemačkoj obradi biće ne samo autorefleksivno dopunjen Kantovim *Kritikama*, nego i posle njih i nasuprot njima, na samom kraju veka kritike, i dvema „metakritikama“. Hamanova (Hamann 1996) kritika Kanta, *Meta-kritika purizma uma*, završena je još januara 1784, ali je, budući da Haman nikako nije bio zadovoljan njome, objavljena tek posthumno, 1800. godine. U međuvremenu je ipak uživala značajnu „podzemnu reputaciju“, budući da je Haman poslao kopiju Herderu (*Herder*). Sledeći Hamanovu „metakritiku“, protiveći se brisanju ili upotrebi tradicije u svrhu filozofskog

11 Da je kantovska tradicija idealizma pokušala i uspela na svoj način da odgovori na unutrašnje probleme prosvetiteljstva — da spasi um od kritike, ustanovi u svojoj apsolutnoj formi „kritiku bez skepticizma i naturalizam bez materijalizma“ i od ideja napravi nešto više od „sirena koje dozivaju filozofske moreplovce iz magle obala iluzija“ — uporedi Beiser 2005.

„pročišćenja”, četvrt veka kasnije, Herder je artikulirao svoja gledišta u *Metakritici Kritike čistog uma* (Herder 1799).

Opiranje kritici

I dok bi se te metakritike ili kritike kantovski shvaćenene kritike, još i mogle razumeti kao „radikalizacija” kritičkog pogona prosvetiteljstva (uporedi Bayer 1988), mada ne bez izvesne usiljenosti (uporedi Berlin 2000: 249–257, 279–358), drugačije je sa nedvosmisleno protivprosvetiteljskom, konzervativnom *društvenom* kritikom prosvetiteljstva tradicionalista, koju su isprovocirali učinci Francuske revolucije.¹² Ona je nastupala s kraja osamnaestog veka u likovima Mestra (*Maistre*) Bonala (*Bonald*), Šatobrijana (*Chateaubriand*) i drugih „reakcionara”. Prema ovim „kritičarima kritike” prosvetitelja, njena bespoštednost zaslepljeno podriiva, razara i s prezirom iskorenjuje stožerne institucije društva, infantilno umišljajući da gradi nove. Za račun sklepanih izmišljotina koje su se izdavale za večne istine, prosvetitelji razgrađuju supstanciju društva, odbacuju njegov kompas i nepravedno klevetaju sva ona mnjenja, pravila života i ustanove kojima su drevnost izvora i vekovni opstanak dovoljna garancija vrline (uporedi Berk 2001: 159–175; Mestr 2001: 52–55). Naopake fantazije njihove filozofije ishodovala su i uvek će ishodoovati pogubnim posledicama: intelektom silujuću stvarnost ugrožavaju osnove zajedništva. Tu optužnicu protiv, neodvojivo vezanih, filozofije uopšte, filozofije prosvetiteljstva naročito, i njenih amblema—razuma i kritike—zaključuje osuda „individualnog razuma”, koji je osion a fatalno pogrešiv, i odgovarajuća afirmacija „nacionalnog”

12 „Antifilozofi” s nesmanjenom žestinom od tada do danas insistiraju na odgovornosti „filozofizama filozofa” kao zavereničke prethodnice jakobinskog i bezmalo svih terora koji će uslediti (Robinson 2018; Barruel 1803; uporedi Hofman 1988; McMahon 2001; Krstić 2016).

razuma koji Mestr (Maistre 1996: 87–88), kao i Berk (Burke 2001: 104), smatra izrazom „kolektivne mudrosti naroda koja se postepeno gradila generacijama” (Garard 2011: 98).

Ta kritika prosvetiteljske koncepcije emancipacije (i) razuma sasvim će izoštriti argumentaciju prethodnika i zaoštriti presudu u dvadesetom veku. S aspekta široko shvaćenih političkih primedbi, izgleda da postoje dve osnovne i međusobno suprotstavljene grupacije njegovih kritičara. Jedno „(proto)komunitarijansko protivprosvetiteljstvo” Berka i Mestra naslediće razvijenije optužbe prosvetiteljstva Gadamera (Gadamer 1978: 302–316, 600; 1996), Makintajera (MacIntyre 1998; 2000) i Tejlora (Taylor 2008: 432 i dalje; 2011) za ideologiju individualizma uzgordenog subjekta koji je umislio da je samozakonodavan i svetozakonodavan, ideologiju koja je ishodovala moralnom dezorijentacijom i dezorganizacijom svih oblasti društvenog života. Drugi krak kritike prosvetiteljstva — koji se pruža od Ničea (Nietzsche 1967), preko Horkhajmera (*Horkheimer*) i Adorna (*Adorno*), do Fukoa (Foucault 1995; 2018), Deride (Derrida 1992) i Liotara (Lyotard 1986; 1988; 1991), napadaće prosvetiteljstvo, upravo obrnuto, zbog inaugurisanja monolitne filozofske formacije koja izdaje deklarirani individualizam, autonomiju i samoupravu, i učiniti ga odgovornim za navodno intrinzičnu konspiraciju (njegovog) sistema sa nasiljem (uporedi Garrard 1997: 283). U još razloženijoj varijanti, iz odnosa prema Francuskoj revoluciji, mogu se skicirati tri smera kritike prosvetiteljstva: jedan dovodi u pitanje prosvetiteljsku kritiku autoriteta i tradicije u ime razuma (posle Berka slede Haman, Gadamer, Makintajer i Rorti [Rorty 2001]); drugi propituje „uznemiravajuću srodnost” razuma, terora i totalitarizma (iza Hegela nastupaju Adorno i Horkhajmer, Liotar i Derida); treći nastoji da operiše ideal prosvetćenosti od svih onih veza s Francuskom revolucijom koje se tiču režima dominacije (nakon Ničea Fuko) (uporedi Schmidt 1996: 15–31).

Najuticajniju dvadesetovekovnu interpretaciju pogubnosti eskalacije kritike u osamnaestom veku ponudio je Rajnhard

Kozelek (Reinhart Koselleck). On signalizira jednu pozadinsku igru njenog instaliranja: ona je podlegla prividu svoje neutralnosti, etablirala se u univerzalno sudište i tako postala — hipokrizija. Kao odgovor na državni apsolutizam, teče rekonstrukcija, *République des lettres* je, najpre u samoodbrani, razgraničila moral od politike, samoprivilegujući se za zaštićeno područje moralnog suđenja, da bi kasnije na ovoj granici temeljila nadmoćnu i samo prividno nepolitičku kritiku. Kritika se u procesu samoutemeljenja prvo izolovala od države, ne bi li se neometano odvijala, da bi se onda upravo na osnovu tog razgraničenja, tobož nepristrasno i sa bezbedne distance, proširila na nju i potčinila je svojoj sudskoj presudi (Kozelek 1997: 160 i dalje). To razotkriva onu udobnu ambivalenciju u ili na kojoj prosvetiteljska kritika počiva: navodno odvojena od sfere države, ona je ipak podvrgava svome sudu; prividno nepolitička i nadpolitička, ona je ipak bila politička (Kozelek 1997: 159–160). Ona izbegava utemeljenje u političkom diskursu, ali istovremeno želi da se realizuje u njemu.

Tako su, pema Kozeleku, u procesu protiv države kritičari zastupali istovremeno tužilaštvo, partiju u sporu i poslednje sudsko nadležstvo. A sve tri uloge odigravaju se na fonu središnje opozicije inače crno-belo strukturiranog sveta kritičara: opozicije politike i morala. Pošto su čitav svet pretvorili u pozornicu polarnih snaga — um i otkrivenje, sloboda i despotija, priroda i civilizacija, trgovina i rat, dekadencija i napredak, svetlo i mrak i tako dalje — tu dualističku sliku sveta kritičari osamnaestog veka stavili su u službu moralne kritike politike. Istina, dužnost, vrlina, pravo, sve je to prethodno već smešteno na jednu stranu, onu na kojoj je i sam kritičar (Kozelek 1997: 165). Tako se licemerna moralna kritika našla u službi političke kritike i istovremeno bila njena pretpostavka. Politička kritika prosvetitelja upravo počiva na tom podvajanju i istovremeno ga izvršava; to je, štaviše, ono „izvorno, u samom sebi dijalektično, istorijsko stanje u kojem se temelji političko značenje kritike” (Kozelek 1997: 146). Podvrgavajući

vladajuću politiku sudu morala, „moralni sud se preobražava u *politicum*: u političku kritiku” (Kozelek 1997: 241), jednako prikrivajući svoju političku prirodu.

Po konstituisanju suvereniteta kritike kao nadpartijske instance vladavine, kritičari su, uverava Kozelek, bili nagnani da, s obzirom na protivrečja realizacije kritike, „pretiču i sami sebe i samo prosvetiteljstvo” i da avanzuju do avangarde onog napretka koji će postati revolucija (Kozelek 1997: 167). Tako nastupa utopijska kritika, koja percipira, podstiče i definiše krizu, prikrivajući stalno iznova njen politički značaj putem „građanske filozofije istorije”; nastupa radikalizovana prosvetiteljska kritika koja je u konspiraciji sa logikom istorije i koja, štaviše, priziva krizu „kao moralno sudište koje predstavlja istorijski smisljeno finale — kao kraj samog onog kritičkog procesa koji je građanstvo pokrenulo protiv države” (Kozelek 1997: 171).

Osnovna namera Kozelekovice interpretacije „patogeneze građanskog sveta” je da pokaže teorijsko licemerje i pogubne praktične učinke depolitizacije društva i kriptopolitizacije moralne kritike. Moglo bi se, međutim, reći da, analizirajući Republiku ljudi od pera u okviru šire studije posvećene apsolutnoj državi, Kozelek ostaje zarobljen njihovim suprotstavljanjem. Njegovo „isključivo političko tumačenje” Fransoaz Vake (Françoise Waquet) smatra nedovoljnim da u potpunosti objasni vid „učenjačke društvenosti” ljudi od pera. Ono doduše dopušta da se shvati „originalnost odnosâ koji su se, u kontekstu apsolutizma, uspostavljali između ljudi od pera i države” – „Jamačno nije ogrešenje o Bejlovu i Kozelekovu misao zaključiti: nema Republike ljudi od pera izvan apsolutne države” (Waquet 1989: 474) — ali razumevanje njene „formacije” ostaje svedeno, budući da ne uzima u obzir prethodno razdoblje i svojevolumino i poslovično nepoverenje i odbijanje u pogledu političke aktivnosti ljudi od pera, o čemu svedoče „brojni krugovi erudita i učena društva koji su skrojili sebi zakon koji nalaže da se ne bave političkim subjektima” (Waquet 1989: 499).

Republika ljudi od pera je, zaista, pre „doba razuma” olakšala razmenu ideja njenih malobrojnih i rasutih pripadnika, ali nije bila platforma s koje bi se obraćalo „javnosti” (uporedi Volter 1973: 199–201). Tu dimenziju „publiciteta” tek je prosvetiteljstvo dodalo Republici učenih u osamnaestom veku. Uostalom, takvo je bilo i samorazumevanje i autoistorizacija samih ljudi od pera u doba prosvetiteljstva. Umesto samodovoljne erudicije, pristupivši novim sredstvima komunikacije širokog dejstva, ljudi od pera mogu da artikulišu zajednički intelektualni program i, istovremeno, obrazuju svoju publiku u pogledu metoda njegovog ostvarenja. Rešeni da se obrate (naj)široj javnosti, „prosveteni” ljudi od pera su tako ostvarili projekt velike *Enciklopedije*, učinili dostupnim mnogo više prevoda na francuski jezik i sa njega, počeli da izdaju knjige i u džepnom formatu i, na taj način, doprli do različitih slojeva čitalaca.

U odrednici „Ljudi od pera” u *Enciklopediji* potpisnik članka „g. Volter”, sasvim u duhu vremena, insistira da čovek dostojan tog imena mora biti ne samo učen i upućen u različite oblasti znanja, nego i „vispren”, svetski čovek s duhom, „prisutan u javnosti kao i u svom kabinetu”, te da čak uživa u prijatnoj konverzaciji (Voltaire 1757: 599). Marmontel (*Marmontel*), štaviše, ni učenost ne smatra presudnim uslovom: čoveka od pera osamnaestog veka prevashodno obeležava učešće u odabranom „društvu ljudi od pera”, koje se okuplja po salonima (prema Šartje 2006: 162–163). *Salons* u razvoju Republike učenih zauzimaju mesto onog momenta kada se ljudi od pera više ne zadovoljavaju unutrašnjim saobraćajem i kada pretenduju na mnogo širi krug konzumenata ideja. To menja i karakter i orijentaciju Republike ljudi od pera i, istovremeno, vodi raspadu i prosvetiteljskih salona. Negde u pretposlednjoj deceniji osamnaestog veka revolucionarni politički ciljevi su konačno potisnuli one ciljeve prosvetiteljstva koji su se određivali ličnim i društvenim usavršavanjem. Pristup sve politizovanijoj Republici učenih bio je s obzirom na to redefinisani i sužen, a „kulturu prosvetćenosti” smenila je „revolucionarna kultura”. Prevratnička nota koju je zajednica učenih, dakle, dobila tek

sa prosvetiteljstvom, zaključila se u *Cercle social* i jakobin-
skim klubovima poslednje decenije osamnaestog veka.

U svakom slučaju, javno formatiranje i „partijsko” profilisanje (radikalnog) prosvetiteljstva imaće troškove za koje nije do kraja jasno da li su ih prosvetitelji planirali i na koji su način mislili da ih isplate. S jedne strane, nametala se obaveza formulisanja nekakvog pozitivnog „projekta” koji bi ozakonio poverenje u um, a s druge, praktikovala se lojalnost vlastitom preduzeću koje jedini epistemički oslonac nalazi u bespoštednom stavu kritike. Prosvetiteljstvo i Republika učenih se, već stoga, ne mogu poistovetiti; poštenijim se čini reći da su enciklopedisti, doduše privremeno ali sa neizbrisivim posledicama, „adaptirali” a ne „apsorbovali” Republiku učenih, odnosno da sledbenici prosvetiteljstva jesu radili unutar nje, ali su je i preobrazili s obzirom na vlastite potrebe (Robertson 2005: 38–41). Da li ćemo to nazvati njenim epizodnim iskorišćavanjem u „propagandne” svrhe ili njenom skrivenom istinom koja se, na nesreću, s Revolucijom nije pravedno obistinila već, naprotiv, krivotvorila,¹³ zavisi od

- 13 Što konačno dovodi u pitanje i realnost samog prosvetiteljstva. Šartije (Chartier) se tendenciozno pita: „[N]ije li Revolucija izmislila prosvetiteljstvo u nastojanju da ukoreni svoju legitimaciju u korpu tekstova i autora osnivača, pomirenih i ujedinjenih, izvan njihovih ekstremnih razlika, s obzirom na pripremu raskida sa starim svetom. Kada okupljaju (ne bez debate) panteon preteča koji uključuje Voltera, Rusoa, Mablja i Renala, kada pripisuju radikalno kritičku funkciju filozofiji (ako ne i svim filozofima), revolucionari konstruišu kontinuitet koji je prevashodno bio proces pravdanja i potrage za očinstvom” (Chartier 1991: 5). Izrael ovo „zaprepašujuće obrtanje jednog prepoznatljivog reda” smatra „jednim od najčudnijih”: „To protivreći svim dokazima. Shvatanje prosvetiteljstva kao opštereformišuće i regenerativne sile bilo je dobrano ustanovljeno šezdesetih godina osamnaestog veka i mnogi tekstovi pre 1789. ukazuju na la philosophie kao dovoljno jak pogon da uzrokuje moćnu političku i društvenu revoluciju” (Israel 2011: 25). Ni Makmahonu (McMahon) Šartijeovo pripisivanje autorstva prosvetiteljstva revolucionarima u potrazi za pokroviteljstvom posle 1789. godine ne zvuči ubedljivo, ali ne zato što prosvetiteljstvo ne bi bilo naknadno izumljeno, nego zato što smatra da je neko drugi njegov izumitelj: „Zapravo, sama konstrukcija ideje prosvetiteljstva je sobom

procene koliko je „intervencionistička” ambicija već (bila) upisana u vrednosno ustrojstvo i kritički potencijal Republike ljudi od pera (uporedi Wokler 1998).

Rehabilitacija kritike

Savremene odbrane prosvetiteljstva postaće zalog čitave jedne orijentacije (uporedi *Kritička teorija* u ovom zborniku) koja će polagati nade u mogućnost njegovog „samoprosvećivanja”. Odi-seja prosvetiteljstva zaključila se u izneveravanju njegove subverzivne strane, u „uzurpiranju nasleđa nepomirljivih enciklopedista i pružanju ruke svemu čemu su se oni nekada protivili”, u „metamorfozi kritike u afirmaciju koja ne ostavlja netaknutim ni teorijski sadržaj, čija istinitost nestaje” (Horkheimer, Adorno 1997: 12). Pokret koji je težio emancipaciji uma od okova mita okrenuo se, snagom unutrašnje logike, u vlastitu suprotnost, priznaju autori *Dijalektike prosvetiteljstva*: stvorio je pogubne ideologije, izazvao opštu destrukciju smisla i varvarizovao nauku i umetnost. Ta „aporija samouništenja prosvetiteljstva” ukazuje da se u samom njegovom pojmu, a ne tek u njegovim konkretnim nacionalističkim, paganskim i manifestacijama drugih „modernih mitologija”, nalaze „nazadni momenti”. Umesto da

verovatno bila isprva proizvod protivnika tog pokreta. U svim svojim spisima protiv philosophes, ti autori teže da reifikuju philosophie. Oni govore o 'doctrine philosophique', o 'philosophisme', o 'philosophie de notre siecle'. I oni neprestano stavljaju u isti koš standardne likove tog panteona, one koje je Klemen nazvao 'Encyclopedic cabal': Volter, Dalamber, Didro, Grim, Marmontel, La Arp, Toma, San-Lamber, Renal i drugi. [...] [Anti-philosophes] su smelo, glasno i ratoborno optuživali philosophes za širenje ateizma, moralnu izopačenost, društveno razjedinjavanje i politički nemir. Za njih je philosophie bila skup njenih najgorih delova, koherentna, jedinstvena doktrina koja je pustošila društvo od vrha do dna. Znatno pre nego što je Kant čak i pitao 'Šta je prosvetćenost?', anti-philosophes su mu odgovorili: u svetlost maskirana tama. To što ova slika teško da je bila pravedna, ni najmanje nije umanjilo moć koju je imala nad umovima mnogih Evropljana u devetnaestom i čak dvadesetom veku” (McMahon 1998: 107–108).

to reflektuje, prosvetiteljstvo je „razorilo i poslednji ostatak vlastite samosvesti”, „ukrutilo se u strahu pred istinom”, zaslepeo se za „destruktivnost napretka” i — prepustivši neprijateljima refleksiju o tome — našlo se u situaciji da njegova sudbina može biti zapečaćena (Horkheimer, Adorno 1997: 11, 19).

Horkhajmer i Adorno i dalje ne sumnjaju u neodvojivost prosvetiteljskog mišljenja i društvene slobode, ali su uvereni da prosvetiteljstvo sada mora da odigra svoju igru demitologizacije još jednom na samom sebi, da se još jednom odvije preko osvešćivanja sebe kao „poslednjeg mita”. U paradoksalnoj situaciji u kojoj se našlo posle pređenog puta od varvarstvo novog, nacističkog varvarstva, jedno samoprosvećeno prosvetiteljstvo mora, dakle, da ostane u figuri prosvetiteljske, ali i da za volju „određene negacije” istovremeno utrne svoje fatalne pozitivne programe gospodarenja i, u duhu nepopustljive teorije vršeći „nasilje nad samim sobom” — „probije granice prosvetiteljstva” (Horkheimer, Adorno 1997: 234).

Umnogome modifikovana, ta kritička apologija prosvetiteljstva vrhuniće u liku Jirgena Habermasa (*Jürgen Habermas*) i sledbenika. Prosvetiteljstvo je za njega „teorija vođena emancipatorskim interesom” (Habermas 1980: 312) i kao takvu valja je sačuvati. Umesto da, po tragičnim zbivanjima, osudi čitavu racionalnost moderne, on radije u njoj nalazi tragove „nedovršenog prosvetiteljskog projekta”. Trudeći se da „razviju objektivnu nauku, univerzalni moral i pravo, i nezavisnu umetnost u skladu sa unutrašnjom logikom”, prosvetitelji su istovremeno želeli da „kognitivne potencijale svake od ovih oblasti oslobode ezoteričnih oblika”, da „iskoriste ovo nagomilavanje specijalizovane kulture za obogaćivanje svakodnevnog društvenog života”, gajeći „jedno ekstravagantno osećanje očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića” (Habermas 1988c: 32–33). Takvom optimizmu, priznaje i Habermas, nema više mesta. Autonomizovani, specijalizovani i razgraničeni segmenti morala, nauke i

umetnosti, odvojili su se od sveta života, izdvojili „iz hermeneutike svakodnevne komunikacije”. Negiranje kulture ekspertize nije, međutim, adekvatan odgovor na izazov ovog rascepa; ono ne uklanja niti rešava problem koji ostaje: „držati se intencije prosvetiteljstva ili ga proglasiti propalim pokušajem?” Habermasov odgovor je jednoznačan, ali ne i jednostavan: (o) stati uz prosvetiteljstvo, ali koristeći sada snagu napadača pri njegovoj odbrani. Uprkos tome što je u mnogim vitalnim aspektima fragmentacija socijalnog života u dispartne sisteme u savremenim zapadnim društvima razorila mogućnost njegovog racionalnog zasnivanja, ne treba odustati od traganja za tom osnovom: „Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost” (Habermas 1988c: 34–35), programa koje će nadalje Habermas uglavnom nazivati „(neo)konzervativnim” (uporedi npr. Habermas 1988d: 253–255; 1989).¹⁴

Filozofska tema moderne je, prema ovoj rekonstrukciji, od kasnog osamnaestog veka do poststrukturalističke kritike uma (uporedi *Poststrukturalistička kritika* u ovom zborniku), uvek bila ista: „malaksavanje socijalnih snaga vezivanja,

- 14 Za promene u Habermasovoj recepciji prosvetiteljstva sa izazovom „neokonzervativne postmoderne”, uticaju „nemačkog iskustva” na formiranje univerzalističkog stanovišta, povratak jednom „intersubjektivno” revidiranom Kantu i, sledstveno, preadaptiranje Kantove etike u jednu „etiku diskursa” uporedi Habermas 1990: 195–211; Strong, Sposito 1995: 263–282; za odbranu i razvijanje filozofskih aspekata Habermasovog „nedovršenog” projekta rekonstrukcije prosvetiteljske racionalnosti, uporedi Honneth, Offe, McCarthy, Wellmer 1989; da se Habermas, u naporu da u (autorefleksivnu) kritiku uključi kontekstualističke i relativističke momente, da racionalno rekonstruiše nužnost pretpostavki racionalnog postupka i prosudivanja, za razliku od prethodne kritičke teorije, okrenuo Kantu radije nego Hegelu — i ogrešio o potonjeg za račun kreditiranja prvog: Hammer 2007; da je u otklonu od nesistematičnih kritičkoteorijskih prethodnika, Habermasa „progonila utvara” teorije društvenog sistema, čijem zavodenju nije odoleo, s kojom je napravio pakt — ustupivši joj previše teritorije i stavivši kritičku teoriju u nepotrebno defanzivan položaj, uporedi McCarthy 1985: 27–28.

privatizacija i podvajanje, ukratko: one deformacije jednostrano racionalizirane prakse svakodnevlja koje proizvode potrebu za ekvivalentom objedinjavajuće moći religije” (Habermas 1988a: 133). Na začetku cele epopeje, kod Hegela i njegovih učenika, nada je investirana u refleksivnu snagu uma, u dijalektiku prosvetiteljstva u kojoj um nastupa umešto onemoćalih religijskih snaga; odnosno, u jednoj drugačijoj reakciji na isto, u „mitopoetsku snagu umetnosti”. A onda je nastupila tačka na koju se oslanja čitava zapadna destrukcija metafizike: Ničeova demaskirajuća i sugestivna kritika moderne koja se, baštineći nevolje „samoodnoseće kritike uma koja je postala totalnom”, kao i ona strateška kolebanja koja proizlaze iz „razotkrivanja teorije moći”, razvijala u oba pravca koje je on naznačio (uporedi Škola sumnje u ovom zborniku).

Skeptički naučnik koji bi pervertiranje volje za moć, ustanak reaktivnih snaga i nastanak subjektivno centriranog uma hteo razotkriti antropološkim, psihološkim i istorijskim metodama, nalazi svoje sledbenike u Batailleu, Lacanu i Foucaultu, a posvećeni kritičar metafizike koji upotrebljava posebno znanje, a nastajanje filozofije subjekta sledi do u predsokratovske početke, u Heideggeru i Derridi. (Habermas 1988a: 95–96)

Habermas nalazi, međutim, da se Ničeova kritika uma — „koja sebe samu stavlja izvan horizonta uma” — ne može „konzistentno provesti niti na kritičkometafizičkoj niti na liniji teorije moći”, i to upravo stoga što je ta radikalizovana kritika istisnula sebe iz „već skoro dvestogodišnjeg protivdiskursa koji prebiva u samoj modernosti” i tako se na svoju štetu odrekla cilja „prosvetavanja prosvetiteljstva o njegovim vlastitim ograničenostima” (Habermas 1988a: 284). Savremena radikalna kritika prosvetiteljstva stoga nema drugog izbora do da prosvetiteljstvo smatra ne više nepotpunim, nego neprosvećenim, a projekt moderne ne nedovršenim, nego okončanim. A da uprkos deklaracijama sama i dalje ostaje, „kako pukom negacijom, tako i nadom u ispunjenje smisla”,

zavisna od „racionalističkog mita moderne” (uporedi Velmer 1987: 105–107).

Za izlaz iz aporija totalne umske kritike uma potrebna je, sugeriše Habermas, izmena one 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”, zajedno s razlozima i motivima za „samokritiku jedne sa sobom zavađene moderne”. Prenebregavajući ovaj protivdiskurs u kojem 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 Descartesa 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 subjektocentriranog uma od kojih neće moći da se odveže „upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne” (Habermas 1988a: 280–284, 291–292).

Puko zazivanje utrnuća subjekta ne izvodi iz paradigme samosvesti, samoodnosa jednog usamljenog subjekta koji saznaje i dela. Ta se paradigma, prema Habermasu, mora na razborit način negirati i zameniti jednom drugom paradigmom čiji je „telos upisan u svakodnevno-jezičnu komunikaciju”: „paradigmom sporazumevanja, to jest intersubjektivnog odnošenja komunikativno područstvljenih individua koje se recipročno priznaju” (Habermas 1988a: 403–433; uporedi *Jezičko-pragmatička kritika* u ovom zborniku), i to tako da se diskursi učine uzajamno „propustivim”, da pravlada „jedan um u igri mnoštvenih racionalnosti” (Velmer 1987: 113). Sa instaliranjem komunikativnog uma — rehabilitovanog uma čije jedinstvo ostaje vidljivo jedino u mnoštvu njegovih glasova kao principijelna i samo proceduralno i tranzitorno osigurana mogućnost sporazumevanja — neizbežno je povezan i „moderni smisao jednog humanizma, koji je svoj

izraz odavno našao u ideji samosvesnog života, autentičnog samoostvarivanja i autonomije — jednog humanizma koji se ne okoštava u samopotvrđivanju”. To je projekt, zaključuje Habermas, koji je, „kao i komunikativni um kojim je inspirisan”, „istorijski situiran”, nije sačinjen, nego se obrazovao i, naravno, „može biti dalje razvijan ili obeshrabreno napušten” (Habermas 1988d: 253–266; 1988b: I 239–261, 489–534, II 583–593, 449–488; 1988a: 304–319).

Realizacija obećanja prosvetiteljstva sada se, dakle, ne vezuje za razornu prodornost kritičko-utopijskog gesta prve generacije Frankfurtske škole, već naprotiv, za njegovu suspenziju za račun jednog obnovljenog i unapređenog sistemsko-naučnog i jezičko-filozofskog angažmana. Ta komunikativno preorijentisana racionalnost smjera da omogući i da se kritikuju jedni aspekti moderne i da se razložno vrednuju drugi (Habermas 1988a: 104–125; 1988b: II 447–593). Ona neprestano naglašava da je prosvetiteljstvo, ne odskora, nego već s Kantom, postalo „autorefleksivno”, a njegove kritike su samo „koraci na putu kritičkog samorazjašnjenja prosveteljenosti kojim je Kant prvi krenuo”, na putu kritike uma pomoću samog uma, na putu umstvenog samoprosvetljenja koje oponira onom drugom putu — „projektu moderne antiprosveteljenosti” (Frank 1995: 43–45; uporedi Hindrichs 2009).

Praksa kritike

Ali osim ove meko-unitarističke i, sledstveno, ipak ekskluzivističke odbrane („pravovaljano” reartikulisane ideje) prosvetiteljstva, od čijeg glavnog toka su moguće samo dekorativne ili dragocene devijacije, ekstremizmi ili zbog preterivanja korisne opomene, postoje i sugestije da nije odanost umu, nego „praksa kritike”, koja uključuje i kritiku uma i kritiku iskustva, presudnija odredba prosvetiteljstva od ove ili one njegove supstancijalne karakteristike. Tu praksi kritike „animira jedan unutrašnji impuls, koji iz nepoznatog centra emanira prema nepoznatim granicama, ali se

ipak drži na okupu obavezujućom, benevolentnom snagom”, svedočeći da se jedino izvesno „nasleđe *Aufklärung* sastoji u određivanju mogućnosti i granica prosvetiteljstva” (Schneiders 1974: 131; McCarthy 2002: 52).

Apologija prosvetiteljstva koja, na vlastitu štetu, ne uspeva dosledno da inkorporira oštricu radikalizovane kritike, pod prinudom odbrane i profilisanja vlastitog pravovernog staništa, zastrašeno je neutrališe i time se ogrešuje o sam kritički potencijal prosvetiteljstva, o mogućnost da se usvoji i „radikalizuje” upravo kritički gest prosvetiteljstva i na taj način mu se ostane veran preoblikovanjem njegovog sadržaja. Jer, za razliku od restauratorskog kardinalnog osporavanja doktrine prosvetiteljstva, za radikalno osporavanje doktrinarnog prosvetiteljstva moglo bi se reći da upravo takvom svojom kritikom postaje možda najprosveteljskije. Ako tekumska kritika legitimiše prosvetćenost, ne vidi se zašto bi njeno nastavljanje bilo skopčano sa zaustavljanjem rada kritike pred (raz)umom, sa dovodenjem u pitanje tog prvog oslonca i poslednje odstupnice pozitivno sistematizovanog i zatvorenog prosvetiteljstva. Fukoovim rečima: „Mislim da ucena, koja je često bila na delu u svakoj kritici razuma i svakom kritičkom istraživanju istorije racionalnosti (ili prihvatanju iracionalnosti ili postajete žrtva iracionalnosti), operiše kao da je nemoguća racionalna kritika racionalnosti ili kao da je nemoguća racionalna istorija svih grananja i svih bifurkacija, eventualna istorija razuma” (Fuko, *Role* 1984: 159–160).

Kako god inače reagovali na opažanje neprestanog prosvetćivanja 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 moglo bi se pokazati upravo ono držanje koje ga istrajno i razložno dovodi u pitanje. Jedno „inkluzivnije” poimanje prosvetiteljstva kao deesencijalizovane (i „denominalizovane”) prakse kritičkog

mišljenja, dozvolilo bi da (samo)kritika njegovog oficijelnog etabliranja ne samo postane deo ili ostane u domenu njegovog delokruga, već i da ono, u svojoj „drugoj potenciji”, bude bliže „izvornom” duhu prosvetećenosti nego nekritička odanost konstrukciji njegovog ionako sumnjivog i difuznog pozitivnog programa.¹⁵

Tomas Mank (*Thomas Munck*) upozorava da je „za većinu učesnika prosvetiteljstvo bilo mnogo više od dosezanja određenog skupa ideja” i—pozivajući se na početak znamenitog Kantovog eseja „Odgovor na pitanje: šta je prosvetećenost?” iz 1784. godine (Kant 1968b: 35)—ukazuje da se u njemu uvek prevashodno radilo o nezaključenom procesu istraživanja i emancipacije od autoriteta, o aktivnom i kritičkom angažmanu pojedinca za koji su u osamnaestom veku tek izborni temelji, a niukoliko nije pribavljen konačni rezultat (Munck 2002: 223). Takvo prema rezultatu nastojanja i budućnosti „otvoreno” određenje prosvetiteljstva kao kritičkog „stava uma, pre nego koherentnog sistema uverenja” (uporedi Munck 2002: 7), određenje koje zaista približava značenja prosvetećivanja i kritike, ako i proklizavajuće u svojoj inače hvale vrednoj nediskriminativnosti, ipak ima neuporedivu prednost u pristupu koji je pogodan da uključi najširi spektar prosvetiteljskih ideja, skupa sa njihovim unutrašnjim protivrečnostima, kao i da nam signalizira one okvire poređenja, uticaja, isticaja, razmena i delotvornosti, koji su i danas među najvažnijim orijentirima i inspiracijama mišljenja.

15 Takva interpretacija filozofije prosvetiteljstva, koja reflektuje vlastitu osetljivu „poziciju”, na sceni je najmanje od Kasirera (*Cassirer*): „Prava 'filozofija' prosvetiteljstva jeste i ostaje nešto drugo nego što je ukupnost onoga što su mislili i učili njeni vodeći mislioci, Volter i Monteskje, Hjum i Kondijak, Dalamber ili Didro, Volf ili Lamber. Ona se ne može izneti na vidik u zbiru tih postavki i u pukom vremenskom sledu; jer se ona, uopšte, manje sastoji u određenim pojedinačnim stavovima nego u formi i načinu samog misaonog raspravljanja” (Kasirer 2003: 12).

Bibliografija

- Alembert, Jean Le Rond d' (1772), „Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines”, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, tom 4, Amsterdam: Arkstée et Merkus.
- Alembert, Jean Le Rond d' (1821), Éloges historiques, Oeuvres complètes de d'Alembert, tom 2: *Suite des éloges historiques*, Paris: A. Belin.
- Alembert, Jean Le Rond d' (2006 [1752]), *Essai sur la société des gens de lettres et des grands: sur la réputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires*, Lovreval: Université populaire.
- Baker, Keith (1990), „Public Opinion as Political Invention”, u Keith Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 167–199.
- Barruel, Augustin de (1803), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, tom 1, Hambourg: P. Fauche.
- Bayer, Oswald (1988), *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München; Zürich: Piper.
- Bayle, Pierre (1692), *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*, Rotterdam: Reinier Leers.
- Bayle, Pierre (1820 [1697]), *Dictionnaire historique et critique*, Paris: Desoer.
- Beiser, Frederick (2005), „The Enlightenment and Idealism”, u Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Berk, Edmund (2001 [1790]), *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*, Beograd: „Filip Višnjić”.
- Berlin, Isaiah (2000), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (prir.), London: Pimlico.
- Böhme, Gernot (1993), „Beyond the Radical Critique of Reason”, u Dieter Freundlieb i Wayne Hudson (prir.), *Reason and Its Other. Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, Providence: Berg, str. 87–94.

- Božovič, Miran (2009), „Filozofija Dimarseovog 'Filozofa'”, u Peter Klepec i Petar Bojanić (prir.), *Šta je, u stvari, radikalno?*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije, str. 141–158.
- Buhle, J. G., (1790), *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lemgo: Meyer.
- Chartier, Roger (1991), *The Cultural Origins of the French Revolution*, Durham: Duke University Press.
- Condillac, Étienne Bonnot de (1798 [1749]), *Traité des systèmes*, OEuvres de Condillac, Paris: Ch. Houel.
- Dagen, Jean (1977), *Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris: Klincksieck.
- Deligiorgi, Katerina (2005), *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press.
- Derrida, Jacques (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington: Indiana University Press.
- Diderot, Denis (1751a), „Art”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 1, Paris: Briasson, str. 713–719.
- Diderot, Denis (1751b), „Éclectisme”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*: Paris: Briasson, str. 270–293.
- Diderot, Denis (1875–1877 [1765]), „Salon de 1765”, u: *Oeuvres complètes de Diderot*, tom 10, Paris: J. Glaye, str.227–454.
- Didro, Deni (1958 [1830]), „Šetnja skeptika ili aleje (Aleja trnja)”, u Deni Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 15–55.
- Didro, Deni (1964), *O poreklu i prirodi lepoga*, Beograd: Rad.
- Dumarsais, César Chesneau (1751), „Philosophe”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 12, Paris: Briasson, str. 309–501.
- Fairbairn, A. W. (1972), „Dumarsais and le Philosophe”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 87: 375–395.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1973 [1687]), *Histoire des oracles*, Paris: Marabout.

- Fontius, Martin (1986), „Critique”, u Rolf Reichardt i Eberhard Schmitt (prir.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, tom 5, München: Oldenbourg, str. 7–26.
- Frank, Manfred (1995), *Conditio moderna*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel, Žerar Role (1984), „Strukturalizam i poststrukturalizam”, *Treći program* 60 (1): 152–176.
- Fuko, Mišel (1995), „Šta je prosvetiteljstvo?”, *Treći program* 102 (2): 232–244.
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]”, u Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 35–91.
- Gadamer, Hans-Georg (1978), *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Gadamer, Hans-Georg (1996), „Pohvala teoriji”, u Saša Radojčić (prir.), *Pohvala teoriji: filozofski eseji*, Podgorica: Oktoih, str. 5–25.
- Garard, Greim (2011), *Protiv prosvetiteljstva: od osamnaestog veka do danas*, Banja Luka: Vidici.
- Garrard, Graeme (1997), „The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin”, *Journal of Political Ideologies* 2 (3): 281–296.
- Gay, Peter (1966–1969), *The Enlightenment: An Interpretation*, tom 1, New York: Knopf.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Rolf Reichardt (1985), „Philosophie, Philosophie”, u Rolf Reichardt, Hans-Günter Funke, Anette Höfer, Dieter Gembicki i Henri Duranton (prir.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680–1820*, tom 3, München: Oldenbourg, str. 7–88.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ.
- Habermas, Jürgen (1988a), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1988c), „Modernost — jedan neceloviti projekat”, u Milan Damnjanović i Emina Kulenović-Grujić (prir.), *Umetnost i progres*, Beograd: Književne novine, str. 28–37.
- Habermas, Jürgen (1988d), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova”, *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Habermas, Jürgen (1989), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.
- Hamann, Johann Georg (1996 [1784]), „Metacritique on the Purism of Reason”, u James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 154–167.
- Hammer, Espen (2007), „Habermas and the Kant-Hegel Contrast”, u Espen Hammer (prir.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, London: Routledge, str. 113–134.
- Hazard, Paul (1963), *The European Mind, 1680–1715*, Cleveland: The World Publishing.
- Herder, Johann Gottfried (1799), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Leipzig: bez oznake izdavača.
- Hindrichs, Gunnar (2009), „Die aufgeklärte Aufklärung”, u Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 43–67.
- Hofman, Amos (1988), „The Origins of the Theory of the Philosphie Conspiracy”, *French History* 2 (2): 152–172.
- Holbah, Pol (1950 [1770]), *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd: Prosveta.
- Honneth, Axel, Claus Offe, Thomas McCarthy, Albrecht Wellmer (prir.) (1989), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2011), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacob, Margaret (1981), *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London: George Allen & Unwin.
- Jacob, Margaret (2002), „Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, u Phyllis Mack i Margaret C. Jacob (prir.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 251–271.
- Jaumann, Herbert (1995), *Critica: Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden: Brill.
- Kant, Immanuel (1968a [1781]), *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelten Schriften, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b [1784]), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–42.
- Kant, Immanuel (1968c [1800]), *Logic*, Kants gesammelten Schriften, tom 9, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kasirer, Ernst (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kozelek, Rajnhart (1997), *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta*, Beograd: Plato.
- Krštić, Predrag (2016), *Strategije odrastanja: prosvetćenost i reakcije*, Beograd: Službeni glasnik.
- Le Clerc, Jean (1700 [1697]), *Ars critica*, tom 2, Amsterdam: G. Gallet.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988), *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Liotard, Jean-François (1986), *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée.
- MacIntyre, Alasdair (1998), „Some Enlightenment Projects Reconsidered”, u Richard Kearney (prir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge, str. 245–257.
- MacIntyre, Alasdair (2000), „The Rationality of Traditions”, u Christopher Gowans (prir.), *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings*, London: Routledge, str. 204–216.
- Maistre, Joseph de (1996 [1796]), *Against Rousseau: „On the State of Nature” and „On the Sovereignty of the People”*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mestr, Žozef de (2001 [1793]), „Četvrto pismo jednog savojskog rojaliste svojim sunarodnicima”, u *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 24–55.
- Marmontel, Jean-François (1751), „Critique”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 4, Paris: Briasson, str. 489–497.
- Marsak, Leonard Mendes (1959), *Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- McCarthy, John (2002), „Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment”, u Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 13–56.
- McCarthy, Thomas (1985), „Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory”, *New German Critique* 35: 27–53.
- McMahon, Darrin (1998), „The Counter Enlightenment and the Low-life of Literature in Pre-Revolutionary France”, *Past and Present* 159: 77–112.
- McMahon, Darrin (2001), *Enemies of the Enlightenment and the Making of Modernity*, New York: Oxford University Press.

- Munck, Thomas (2002), *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721–1794*, London: Arnold.
- Niderst, Alain (1991), *Fontenelle*, Paris: Pion.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Gesamtausgabe, tom 6.2, Berlin: De Gruyter.
- Porter, Roy (2008), *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, London: Penguin.
- Proust, Jacques (1995), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris: Colin.
- Robertson, John (2005), *The Case For The Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, John (2018 [1797]), *Proofs of a Conspiracy: Against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati and Reading Societies*, Whithorn: Anodos Books.
- Rorty, Richard (2001), „The Continuity between the Enlightenment and 'Postmodernism'”, u Keith Baker i Peter Reill (prir.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, str. 19–36.
- Schmidt, James (1996), „Introduction. What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences”, u James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 1–44.
- Schneiders, Werner (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Alber.
- Shackleton, Robert (1978), „When Did the French 'Philosophes' Become a Party?”, *Bulletin of the John Rylands Library* 60 (1): 181–199.
- Strong, Tracy, Frank Andreas Sposito (1995), „Habermas's Significant Other”, u Stephen White (prir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 263–288.
- Šartje, Rože (2006), „Čovek od pera”, u Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio, str. 149–198.

- Tejlor, Čarls (2008), *Izvori sopstva: stvaranje modernog identiteta*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus, Službeni glasnik.
- Velmer, Albreht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1757), „Gens de lettres”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 7, Paris: Briasson, str. 599–602.
- Volter, Fransa Mari Arue (1973), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Waquet, Françoise (1989), „Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique”, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 147 (1989): 473–502.
- Wokler, Robert (1998), „The Enlightenment Project as Betrayed by Modernity”, *History of European Ideas* 24: 301–213.

Transcendentalna kritika

Igor Cvejić*
Olga Nikolić†
Željko Radinković‡

Na početku predgovora za prvo izdanje *Kritike čistog uma* Kant piše kako je njegovo vreme (18. vek) s pravom — doba kritike:

Bilo je jedno doba kada je metafizika nazivana kraljicom svih nauka [...]. Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se sve mora podvrći. *Religija* na osnovu svoje *svetosti* i *zakonodavstvo* na osnovu svoga *veličanstva* obično žele da je izbegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje. (Kant 2003: 33–34; KrV, A 8, 11)

Ovakvu etiketu zaista možemo vezati za jedan duži period u kojem se religijske dogme i mitska uverenja oštro dovode u

* Igor Cvejić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Olga Nikolić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Željko Radinković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

pitanje — period prosvetiteljstva. Uostalom, kritika se kao značajan termin na različitim evropskim jezicima, uprkos svom starogrčkom poreklu, upravo etablira u periodu moderne (Krstić 2019: 18). Utoliko i ne čudi što jedno od najznačajnijih filozofskih dela tog perioda, i uopšte, *Kritika čistog uma*, sadrži ovu reč u svom naslovu. Međutim, ovo delo unosi i jedno sasvim novo shvatanje kritike povezano sa transcendentalnim metodom. Taj specifičan vid kritike, samog uma i njegove moći, koja nikako nije isključivo negativna, ostaće značajan temelj filozofskog razmišljanja i nastaviće da živi kroz različite pravce savremene filozofije.

U ovom poglavlju ćemo izložiti razvoj transcendentalno-kritičkog pristupa u filozofiji, počevši od Kantovog kritičkog poduhvata, koji postavlja temelje transcendentalnoj filozofiji vraćajući se na pitanje konstitutivnih uslova mogućnosti iskustva. Transcendentalnu kritiku su u nove pravce odveli novokantovci, Diltaj i Huserl, postavljajući pitanja kritike naučnog saznanja, razdvajanja prirodnih i duhovnih nauka na osnovu suštinskih metodoloških razlika (kritike pozitivizma, naturalizma, psihologizma...) i adekvatnog metoda za utemeljenje nauka. Odeljci posvećeni njima takode mapiraju transformacije transcendentalnog metoda kroz njegovu primenu na nova polja, nastojanja za njegovim adekvatnim utemeljenjem, ali i diskrepancije u načinu shvatanja i primene transcendentalnog metoda. Na kraju, razmatraju se granice transcendentalnog pristupa, koje postaju vidljive u Hajdegerovoj filozofiji, nudeći kritički osvrt na mogućnosti i ograničenja transcendentalne filozofije u razumevanju čovekove egzistencije i iskustva.

Kantovo kritičko promišljanje granica uma

Devet godina pre izdavanja *Kritike čistog uma*, 1772. godine, Kant je u jednom pismu naveo da radi na novom delu pod radnim naslovom *Granice uma i čulnosti* (Br, AA 10: 129). Na izvestan

način, ovaj početni radni naslov dobro objašnjava ne samo glavnu nameru dela nego i Kantovo shvatanje kritike.

Pod kritikom Kant podrazumeva ispitivanje osnovnih moći našeg saznanja da bi se utvrdila mogućnost zasnivanja principa ovih saznanja (Kant 2003: 64; KrV, B 25). Osnovne dve karakteristike transcendentalne kritike su (1) utvrđivanje *uslova mogućnosti* saznanja i (2) utvrđivanje *granica* saznanja. Transcendentalna kritika, prema tome, nije negativna u smislu da se radi o pukom osporavanju nečega. Utvrđivanje uslova mogućnosti saznanja podrazumeva istraživanje principa same moći saznanja, a uloga kritike je u tome pozitivna utoliko što ona treba da legitimise ove principe. Međutim, kritika treba i da limitira upotrebu ove moći, odnosno da joj odrekne pravo na nelegitimno prekoračenje granica (up. Höffe 2008: 2).

Neposredno pre Kanta, ime kritike se primarno koristilo za suočavanje sa dogmatskim nasledem, recimo kod Didroa (Diderot) i Voltera (*Voltaire*), ali takođe posebno u umetničkoj sferi kroz kritiku pesništva (up. Krstić 2019: 29). Jednu takvu knjigu o estetskoj kritici napisao je na britanskom ostrvu i Henri Hom, lord Kejms (*Henry Home, Lord Kames*). U svom delu *Elementi kriticizma* (*Elements of Criticism*, 1762) on pokušava da nađe izvore principa estetske kritike, onako kako se mogu izvesti iz „ljudskog srca”. Drugim rečima, lord Kejms pokušava da u ljudskoj prirodi označi stabilne osnove kriticizma—Kantov poduhvat pristupa na analogan, ali ipak sasvim različit način. I Kant, kao i lord Kejms, pokušava da označi neupitne izvore saznanja u ljudskoj prirodi, međutim ne u njegovoj empirijskoj prirodi, nego u čistom umu. Kantov metodički izbor transcendentalne filozofije za to istraživanje doista je na svoj način neobičan. „[...N]azivam *transcendentalnim*”, kaže Kant, „svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće *a priori*” (Kant 2003: 64, KrV, B 25). U osnovi transcendentalnog metoda je promena pitanja—tako da se ne bavimo samim predmetima (makar i naša stanja sama bila predmet), nego uslovima pod kojima nam ti predmeti

uopšte mogu biti dati. To izokretanje pitanja do danas se naziva kopernikanskim obrtom u filozofiji, kako ga je Kant nazvao u predgovoru za drugo izdanje ovog dela:

S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Kopernikovim, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cela vojska zvezda okreće oko posmatrača, učini pokušaj da neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatrač okreće, a da zvezde naprotiv miruju. Što se tiče *opažanja* predmeta u metafizici se može učiniti sličan pokušaj. Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako se o njemu može znati nešto *a priori*, ali ako se predmet (kao objekt čula) upravlja prema osobini naše moći opažanja, onda ja mogu sasvim lepo da predstavim sebi ovu mogućnost. (Kant 2003: 42; KrV, B 16–17)

Jasno je da je prva meta ove kritike stanovište dotadašnje metafizike koje je pokušavalo da odgovore dâ ispitujući svojstva predmeta, kao da su *stvari po sebi*. Nasuprot tome, Kant pristupa pitanju kakvi predmeti moraju biti da bi nam bili dati kao iskustvo, koji su uslovi mogućeg saznanja predmeta, pri čemu „saznajemo *a priori* o stvarima samo ono što sami u njih uložimo” (Kant 2003: 43, B 18). Lako se možemo zavesti i pomisliti da se Kant pita o subjektivnoj prirodi ljudskog saznanja i ljudske moći saznanja. Ne treba izgubiti iz vida da je Kant izbacio iz ovog poduhvata i psihologiju (kao nauku o moćima duše) i antropologiju i fiziologiju (tako, na primer, i razmatranje Džona Loka (*John Locke*), koji je ove principe hteo da izvede iz iskustva (Kant 2003: 107; KrV, B 127). Drugim rečima, Kant ni u jednom trenutku ne pokušava da utvrdi empirijske uslove toga kakav je po prirodi naš um u psihološkom smislu, kao što bismo, recimo, mogli utvrditi uslove ljudske utelovljenosti. Niti pokušava da principe saznanja izvede iz čisto formalne logike. On se pita o tome kakvo saznanje mora biti, odnosno kakvi predmeti

moraju biti, da bi nam uopšte mogli biti dati u iskustvu (videti Cvejić 2018: 56–58). Čitav projekat bi verovatno i ostao čudan da Kantu nije pošlo za rukom da ponudi uverljivo objašnjenje kako je to moguće, primarno ga zasnivajući na osnovnom principu, da „*ja mislim mora moći* da prati sve moje predstave; jer inače bi se u meni nešto predstavljalo što se ne bi moglo zamisliti, što znači upravo: predstava bi ili bila nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa” (Kant 2003: 109; KrV, B 131–2). Međutim, ni pod ovim Kant ne misli na psihološko jedinstvo empirijskog subjekta, već na sintezu predstava o nekom objektu u jednom transcendentalnom subjektu:

Transcendentalno jedinstvo apercepcije jeste ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju ujedinjuje u jedan pojam o objektu. Zbog toga se ono zove *objektivno* i mora da se razlikuje od *subjektivnog jedinstva* svesti koje znači jednu *odredbu unutrašnjeg čula* pomoću koga ona raznovrsnost opažaja za jednu takvu vezu biva empirički data. (Kant 2003: 112; KrV, B 139)

Na osnovu transcendentalnog jedinstva apercepcije Kant pokušava da legitimiše zakonitosti koje se za naše saznanje mogu, odnosno moraju primeniti, kao što je to princip kauzaliteta — oslanjajući se na istu osnovu da, da bi nama iskustvu uopšte bilo dato kao jedinstveno, ono mora pratiti jedinstveni sled vremena. Ovaj filozofski sistem Kant naziva i transcendentalnim idealizmom, jer zakoni razuma, kao i forme čulnosti (prostor i vreme) postoje samo kao uslovi mogućeg iskustva, te se prema tome ne odnose na stvari po sebi. Međutim, to ne treba pobrkati sa idealizmom uopšte, koji bi predstave same tretirao kao stvari ili stvari kao predstave. Kantov poduhvat, naprotiv, upravo se sastojao u tome da se ograniči ovakvo prekoračenje, i otuda ga on naziva i *kritičkim idealizmom*:

[...] moj takozvani idealizam odnosio se ne na postojanje stvari—u to da sumnjam nije mi ni padalo na pamet (pošto takva sumnja i čini suštinu idealizma u opšte prihvaćenom smislu te reči)—već samo na čulnu predstavu o stvarima, kojoj pripadaju pre svega vreme i prostor; a što se tiče vremena i prostora, dakle uopšte svih *pojava*, ja sam samo pokazao da oni nisu stvari ni određenja stvari samih po sebi (već da su samo načini predstavljanja). A reč *transcendentalan*, kojom ja označavam odnos našeg saznanja prema *saznajnoj moći*, trebalo bi da štiti od tog pogrešnog tumačenja. Ali, da ona ne bi ubuduće davala povoda nesporazumima, ja je povlačim i zamenjujem reči *kritički*. Ako pretvaranje realnih stvari (a ne pojava) u puke predstave jeste zaista neprihvatljivi idealizam, kako onda da se nazove idealizam koji, obrnuto, puke predstave pretvara u stvari? Mislim da ga možemo nazvati *sanjalackim* idealizmom, za razliku od onog prvog, koje može da se zove *maštalačkim*, i oba treba da se odbace uz pomoć transcendentalnog ili, bolje, kritičkog idealizma. (Kant 2008: 54–55; Prol, AA 04: 293–294)

Kantov kritički pristup, nasuprot uobičajenim formama idealizma, upravo ima zadatak da utvrdi granice (mogućeg) saznanja. Zakoni razuma i forme čulnosti važe samo za čulne pojave, onako kako su nam one date, ali ne i za ono što nije čulno dato—odnosno za *stvar po sebi*, stvar kakva je nezavisno od toga da je mi čulno opažamo. Utoliko je stvar po sebi zapravo ime za granice našeg iskustva, za ono do čega naše iskustvo ne dopire. Međutim, glavna primena postavljanja granica našeg saznanja vezuje se za ideje uma koje će naknadno imati svoj značaj u etici—pre svega ideje duše, slobode i boga. Kant idejama naziva one čiste pojmove uma koji prevazilaze mogućnost iskustva, odnosno za koje odgovarajući čulni opažaj ne može biti podmetnut (Kant 2003: 209; KrV, B 377). Kao što nam, upravo zbog ograničenja našeg iskustva da čulne pojave posmatramo u kauzalnom sledu, čulni opažaj

slobode ne može biti dat u čulnom saznanju (izvan kauzalnih veza). Transcendentalne ideje, poput navedenih, takvog su pak tipa da one nastaju samom prirodom uma, kao pojmovi o totalitetu, odnosno celokupnosti, uslova za ono što je uslovljeno (Kant 2003: 210; KrV, B 379). Kant utoliko otkriva zaplet u koji naš um sam upada, da nužno mora da se upusti u misli o idejama čistog uma, a da su ograničenja empirijskog iskustva takva da njihovo postojanje nikada ne možemo saznati. Ali u tome se može oslikati i način kako ulogu granica Kant ne vidi samo kao negativnu. Kant, zapravo, pravi jasnu razliku između granica, kojima se označava prostor koji se nalazi izvan nekog mesta i obuhvata ga, i ograda, koje su puke limitacije (Kant 2008: 130; Prol, AA 04: 352). Utoliko označavanje granica čistog uma istovremeno ukazuje na prostor koji ga ograničava i time nešto pozitivno:

[...] transcendentalne ideje [...] dovode takoreći samo do dodira ispunjenog prostora (iskustva) s praznim prostorom (s onim o čemu ništa ne možemo znati, s noumenima), mi možemo odrediti i granice čistog uma, jer u svim granicama jeste nešto pozitivno (na primer, površina je granica telesnog prostora, ali i sama jeste prostor; linija jeste prostor koji je granica površine; tačka je granica linije, ali je ipak neko mesto u prostoru), dok ograde sadrže samo negacije. [...] Tu je stvarna veza poznatog s potpuno nepoznatim (kakvo će ono uvek i ostati), i ako pri tom nepoznato ne postane nimalo poznatije (čemu se zaista ne treba nadati), mi ipak moramo biti u stanju da odredimo i učinimo jasnim pojam o toj vezi. (Kant 2008: 132; Prol, AA 04: 354)

Primer kako se ove ideje, kojima je Kant prethodno odrekao mogućnost saznanja, mogu pozitivno iskoristiti, nalazimo u njegovim kasnijim kritičkim delima. Naime, Kant je smatrao da ove ideje (duša, sloboda, bog) zadobijaju svoj praktični realitet u našem etičkom odnosu sa svetom oko sebe, sobom

i drugima (u *Kritici praktičkog uma* [Kant 2004]). Štaviše, u svom poslednjem kritičkom delu, *Kritika moći suđenja* (Kant 1991), Kant, oslanjajući se na originalno razmatranje estetike i teleološkog mišljenja, ukazuje na vezu i slaganje ova dva odvojena područja: iskustva i natčulnog.

Iz današnje perspektive mi možemo da se slažemo ili ne slažemo s kantovskim rešenjima; neka od njih nam više ne deluje u skladu sa duhom vremena, a neka su svakako pretrpela i kritike kasnijih autora. Ono što je neupitno ostalo važno su dva metoda kritička koraka koja su dobrim delom obeležila različite pravce filozofije od Kanta pa sve do danas. Jedan je postavljanje pitanja o uslovima mogućnosti saznanja. Drugi je pristup otvaranja pitanja o granicama našeg saznanja, ali ne samo saznanja, već i granicama naše institucionalne realnosti, kao što je to kod Fukoa, bez obzira da li ćemo uslove i granice uzimati kao nužne, kako je to Kant smatrao, ili kao istorijski uslovljene.¹⁶ Kantova misao odredila je pravce u daljem razvoju filozofske misli, počevši od reakcije nemačkog idealizma¹⁷ koji je dovodio u pitanje postavljanje granica saznanja i tragao za načinima da ih prevaziđe.

Tako će Fihte (*Johann Gottlieb Fichte*) odrediti transcendentnu filozofiju kao „sredinu” između idealizma i dogmatškog realizma. Ona je ujedno i „realistična” i „idealistična” — realistična jer smatra da „realnost postoji nezavisno od svake svesti”, a idealistična jer je suštinski transcendentna a ne transcendentna (Fichte 1794: 411). Fihte kritikuje Kantovu transcendentno-filozofsku poziciju utoliko što tematizuje ontološki status predmeta spoznaje za koji tvrdi da nije transcendentan transcendentnoj spoznaji, odnosno da je spoznatljiv i pristupačan teoretskom promišljanju. Ono po sebi, koje je kod Kanta nespoznatljivo, sad se kao

16 Videti članak *Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu* u ovom zborniku.

17 Videti članak *Škola sumnje* u ovom zborniku.

Ne-Ja svodi na Ja sa kojim čini jedinstvo. Za Fihtea je zadatak transcendentalne filozofije da bude „učenje o nauci”, odnosno da ponudi utemeljenje svim drugim naukama. Prvi princip takvog utemeljenja Fihte pronalazi u slobodnoj i apsolutno samoevidentnoj aktivnosti subjekta. Pitanje mogućnosti ovakvog utemeljenja umnogome će odrediti dalje pravce transcendentalne kritike.

S druge strane, Šeling (*Wilhelm Joseph Schelling*) će tvrditi da jedino egzistira apsolutni identitet subjekta i objekta, pri čemu se u prirodi taj identitet manifestuje s naglaskom na objektivnom momentu, dok je u okviru transcendentalne filozofije dominantna subjektivna strana. Prema tome, razlike između prirode i duha kao dve manifestacije apsolutnog mogu da se shvate kao kvantitativne, odnosno kao stepeni idealizacije (materija, mehaničko-anorganska priroda, organska priroda, znanje, praksa, umetnost) realne aktivnosti prirode, a uloga filozofije ogleda se u rekonstrukciji te idealizacije. Kritika koju Šeling upućuje Fihteu, ali može da se odnosi i na Kanta, tiče se zanemarivanja te povesti duha, odnosno „dolaženja duha ka sebi”. Iz nereflektovane perspektive najvišeg stepena, odnosno samosvesnog Ja, ono objektivno se pojavljuje isključivo kao predstava u kojoj nije vidljiva povest idealizacije, te ga Ja shvata kao vlastiti proizvod. Prema Šelingu, transcendentalna filozofija u izvesnom smislu ide obrnutim putem nego prirodne nauke koje iz realizma razvijaju idealizam, odnosno materijalnom dodaju formalno. Za razliku od njih, ona izvodi realizam iz idealnoga dodajući materijano formalnom (Schelling 2000: 22). Kada je reč o mišljenju apsolutnog, Kant je povukao jasne granice smatrajući da se um pritom zapliće u nerazrešive protivrečnosti. Šeling je prihvatio Kantov nalaz, ali je pristup apsolutnome tražio posredstvom nepojmavnog „intelektualnog pogleda” (*intellektuelle Anschauung*) postavljajući na najviše mesto ne filozofiju nego umetnost, odnosno „religiozni mit”, kao što je to kasnije formulisao.

Za razliku od Šelinga, Hegel (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) je smatrao da se apsolutno ipak može promišljati pojmovno i da kroz pomenute protivrečnosti, koje su ujedno pokretački impuls našeg mišljenja, treba proći zajedničkim dejstvom razuma, dijalektičkog uma i spekulativne misli. Sistem objektivnog idealizma, koji Hegel ima u vidu, mora se realizovati na dva nivoa: na real-filozofskom (filozofija duha i prirode) i apsolutno transcendentnom nivou (*Nauka logike*) (Hegel 1986; 1989; 2003). Iako Hegel zadržava Kantovo pitanje uslova mogućnosti saznanja, on za razliku od Kanta posmatra ove uslove kao istorične. Hegelov dijalektički metod teze, antiteze i sinteze predstavlja kritičko oruđe za posmatranje dinamičnog razvoja pojmova, a korelativno i same realnosti, naglašavajući pritom ulogu samokritike unutar procesa mišljenja. Hegelova misao dobiće svoj materijalistički obrt u filozofiji Ludviga Fojerbaha i Karla Marksa.¹⁸

Novokantovska transcendentnofilozofska misao

Sredinom 19. veka formira se filozofska struja koja se protivi materijalističkim tendencijama u filozofiji pozivajući na povratak transcendentnoj filozofiji Imanuela Kanta. Uslove u kojima dolazi do nastanka ovog filozofskog pravca karakterišu razne društvene i političke krize, ali posledično i krize na polju duhovnosti i nauke koje su izazvane jačanjem prirodnih nauka, pojavom darvinizma i nemogućnošću ne samo teološke nego i spekulativne idealističke misli da odgovori na nove ideološke i epistemološke izazove. U jeku raznih debata, koje su često poprimale crte svetonazornih borbi, novokantovska filozofija se pojavljuje kao filozofija koja u prvi plan postavlja pre svega spoznajno-teoretska pitanja kojima se opire radikalno materijalističkim tumačenjima, ali i uspeva da razreši dileme koje je za sobom ostavila

18 Više o Hegelovom kritičkom pristupu i materijalističkoj filozofiji zasnovanoj na njemu videti: članak Škola sumnje u ovom zborniku.

spekulativna idealistička misao prevashodno hegelijanske provenijencije. Novokantovska kritika materijalizma polazi od toga da se i u osnovi samog materijalizma, čija se uloga u napretku prirodnih nauka ne osporava, zapravo nalazi metafizička hipoteza, odnosno nekritičko i dogmatsko jezgro koje u perspektivi može da stvori poteškoće i metodološke i ideološke prirode. Na meti novokantovske kritike nalazi se i psihologizam, kojem Herman Koen (*Hermann Cohen*), iako pobornik metodskog idealizma, zamera radikalno konstruktivistički pristup zasnovan na psihi kao konstituensu u okviru kojeg se poriče mogućnost saznanja čije je važenje nezavisno od subjekta spoznaje. Novokantijanizam tzv. Marburške škole, sa Koenom kao jednim od glavnih predstavnika, poprma socijalkritičku dimenziju utoliko što se iz posebnog shvatanja Kantovog kategoričkog imperativa dolazi do zaključaka koji se tiču potrebe za socijalnim i društvenim reformama. Poput Koena, i Paul Natorp (*Paul Natorp*) se zalaze za metodski idealizam, pri čemu i on polazi od toga da spoznaja nije čisto subjektivna, nego treba da se objektivizuje u zakonskom određenju samih pojava. Kada je reč o pokušajima da se na osnovu Kantove filozofije utemelji metodologija i opravdanost kulturnih i duhovnih nauka, među novokantovcima se ističu Vilhelm Vindelband (*Wilhelm Windelband*), Hajnrih Rikert (*Heinrich Rickert*) i Ernst Kasirer (*Ernst Cassirer*). Vindelbandova podela na nomotetske i idio-grafske nauke, koju je preuzeo i Rikert, trebalo je da osigura nezavisnost kulturnih nauka u odnosu na prirodne nauke. Prema tome, nomotetske iliti „generalizujuće” nauke odnose se na prirodne nauke koje teže spoznaji opštevažećih zakonitosti, dok se idiomatske iliti „individualne” nauke referišu pre svega na istorijske nauke koje nastoje da zahvate pojedinačni kvalitativno jedinstveni istorijski slučaj ili pojavu. S tim u vezi, teza ovog pravca novokantovske filozofije glasi da su „vrednosti” ono što mnoštvo istorijskih pojava lišava indiferentnosti i objedinjuje u određene značenjske strukture (Noras 2020).

Ako su ova Vindelbandova i Rikertova nastojanja prevashodno bila zasnovana na kritici praktičnog uma i kritici moći rasuđivanja, dakle na Kantovoj drugoj i trećoj kritici, Ernst Kasirer će preduzeti jedinstven pokušaj da kulturne nauke utemelji na svojevrsnoj sintezi Kantove prve kritike, kritike čistog uma, i semiotike. Naime, Kasirer će u okviru veoma obuhvatnih analiza mnogih kulturnih fenomena uspostaviti teoriju simboličkih oblika koristeći Kantov katalog kategorija kao temeljnih razumskih pojmova i vreme i prostor kao čiste forme pogleda. Svet simbola se konstituiše na osnovu apriornog smisla razumskih pojmova i čistih formi pogleda s jedne i čulnosti s druge strane. Prema Kasireru, čovečiji duh ne može da direktno zahvati samog sebe, nego je upućen na posredovanje, odnosno posredničku funkciju simboličkih oblika. Na ovaj način Kasirer odbacuje bilo kakav filozofski koncept čiste samoodnosne refleksije duha i stavlja akcenat na činjenje.¹⁹ Tokom procesa simboličke objektivizacije čovek zauzima distanciranu, reflektovanu poziciju u odnosu na svoja unutrašnja emocionalna i kognitivna stanja i sadržaje. Taj čin objektivizacije i distanciranja od neposrednosti afekata i nekritičke evidentnosti kognitivnih sadržaja ujedno predstavlja i čin oslobađanja čoveka. U tom smislu, Kasirer označava kulturu kao proces progresivnog oslobađanja čoveka u kojem se susreću opštost univerzalnih simboličkih oblika i egzistencijalna partikularnost individue. Kao simbolički oblici pojavljuju se mit, religija, nauka, jezik, umetnost. Svaki od simboličkih oblika karakterišu tri funkcije: izražaj, predstavljanje i značenje. One se zapravo razlikuju u odnosu na participaciju čulnog supstrata u dotičnom simboličkom obliku. Recimo, u jeziku, onomatopejske reči su primer izražajne funkcije izraza, dok bi

19 Nasuprot tome, i paralelno s tim, Vilhelm Diltaj i Edmund Huserl razvijaju svoje transcendentalne pristupe, koji se oslanjaju upravo na pretpostavku neposredne samoevidentnosti subjektivnog doživljaja. Videti naredna dva odeljka.

formalizovani logički iskazi mogli da posluže kao primer značenja u svom čistom obliku lišenom gotovo svake čulne konkretnosti. Međutim, kritički potencijal ove simboličke teorije posredovanja ipak ne može da se oslobodi Kantovog transcendentalfilozofskog formalizma koji se ogleda u tome što dva ili više simboličkih oblika može da karakteriše ista simbolička funkcija, ali da u svom dotičnom istorijskom ili kulturnom okruženju svako od njih poprimi različito kontekstualno značenje. Tako monoteističke religije kao što su hrišćanstvo, judaizam i islam, u okviru religije kao simboličkog oblika, karakteriše funkcija značenja, jer se u velikoj meri odvajaju od funkcije izraza koja je karakteristična za „prirodne” religije (npr. protivljenje poštovanju ikona i slika božanskoga u protestantizmu i islamu) (Cassirer 2010a; 2010b; 2010c). U svom poznom tekstu *The Myth of the State* iz 1946. godine (Cassirer 1961), Kasirer donekle revidira sopstveni koncept simboličkih oblika uvodeći njihovu izvesnu hijerarhiju. Naime, usled dešavanja pre i za vreme Drugog svetskog rata, Kasirer se suočava sa fenomenom mitologizovanja političkog delanja koje nastoji da zahvati kritikom „neprosvećenih” simboličkih oblika kao što su religija i mit. Prema Kasireru, u vreme društvenih kriza dolazi do određenog ograničenja čovekove moći razvijanja simboličkih oblika, što ga primorava da poseže za „primitivnijim” oblicima simbolizovanja i uvođenjem rituala, legendi, sujeverja i predrasuda u politički i društveni život. Prema Kasireru, stvaranju političkih mitova doprinosi i odsustvo adekvatne filozofske misli, te su se na meti njegove kritike našli Hajdeger i Špengler (*Oswald Spengler*), ali i Hegel (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*), za koje on tvrdi su u teoretskom smislu razvili nacionalističke potencijale sadržane u romanticizmu i afirmisali povesni fatalizam čime su oslabili mogućnosti kritike političkih i društvenih patologija modernog doba (Cassirer 1961).

Diltajeva transcendentalfilozofska kritika istorijskog uma

Kantova transcendentalfilozofska postavka pitanja doživljeće brojne transformacije i izvan novokantovskih filozofskih strujanja. Jedna od važnijih reinterpretacija Kantove kritike metafizike svakako je pokušaj Vilhelma Diltaja (*Wilhelm Dilthey*) da ustanovi odgovarajuću metodologiju duhovnih nauka koja ne bi bila izložena konstitutivnom i metodološkom redukcionizmu prirodnih i pozitivističkih nauka. S tim u vezi, Diltajeva transcendentalfilozofska kritika biće pre svega usmerena prema metafizici, i to onom idealističkom stremljenju ka uspostavljanju sistema znanja i nauka, te se u toj meri može shvatiti i kao svojevrsna rehabilitacija empirijskog naučnog pristupa. S druge strane, transcendentalfilozofski karakter ovog filozofskog pristupa ogleđa se u kritici empirizma koji, prema Diltaju, nije u stanju da iskustvenost zahvati iz unutrašnje perspektive, nego sa teoretskih pozicija, koje su spoljne u odnosu na evidentnu sferu doživljaja, te nastoji da uspostavi empirijski sistem nauka i znanja. Teoretske pozicije o kojima je reč jesu prirodne nauke koje empirizam smatra temeljem vlastite metafizike aposteriorizma i na osnovu kojih želi da istorijske pojave objašnjava prirodnim zakonima. Dakle, prema Diltaju, da bi se uspostavila valjana i istorijskom karakteru ljudskog života odgovarajuća metodologija duhovnih nauka potrebno je formulisati kritički stav i prema idealističkoj metafizici i prema empirističkom naturalizmu:

Dosadašnja teorija spoznaje, kako ona nemačkih idealista (uključujući Kanta) tako i ona empirista, objašnjavala je iskustvo i saznanje iz činjeničnog stanja koje pripada pukom predstavljanju. U žilama subjekta spoznaje koji su konstruisali Lok, Hjum i Kant ne teče stvarna krv, nego razređeni sok uma kao puka misaona aktivnost. (Dilthey 1922: XVIII)

Pritom Diltaj preduzima izvesnu modifikaciju transcendentalfilozofskog shvatanja konstitutivne apriornosti:

Svaki sastavni deo sadašnjeg apstraktnog, naučnog mišljenja, merim celom čovečijom prirodom, kao što iskustvo, studije jezika i istorije pokazuju, i tragam za njihovom vezom. Iz toga sledi: najvažniji sastavni delovi naše slike i naše spoznaje stvarnosti, kao što su lično jedinstvo života, spoljni svet, pojedinci osim nas, njihov život u vremenu i njihovo uzajamno dejstvo, svi se oni mogu objasniti iz te cele čovečije prirode čiji realni životni proces čine različite strane htenja, osećanja i predstavljanja. Ne pretpostavka krutog apriorija naše moći spoznaje, nego samo istorija razvoja koja polazi od totaliteta našeg bića, može odgovoriti na pitanje koje svi moramo postaviti filozofiji. (Dilthey 1922: XVIII)

Diltaj tako formuliše transcendentalfilozofski projekat „kritike istorijskog uma” (Dilthey 1922: 116) koja treba da prevaziđe nedostatnosti Kantove kritike čistog uma koje se ogledaju u njenoj neistoričnosti i formalizmu. Radi se o svojevrsnoj modifikaciji Kantove transcendentalfilozofske postavke pitanja na osnovu koje treba da se dođe do novog shvatanja empirijskih duhovnih sadržaja kao unutrašnjeg doživljajnog iskustva, odnosno iskustva koje se ne odnosi mimetički prema spoljnom svetu, nego sadrži subjektivnu produktivnu komponentu. Kritika istorijskog uma nastoji da kritikom empirizma rehabilituje samo iskustvo.²⁰ Dakle, modifikacija transcendentalfilozofske postavke pitanja ne uključuje samo individualne temporalne objekte spoznaje, nego je od ključnog značaja to što je reč o temporalizaciji samih uslova mogućnosti spoznaje (Radinković 2020: 87).

20 Diltajeva krilatica koja treba da zahvati ovaj novi pristup glasi „Empirija, a ne empirizam” (Dilthey 1982: 17 ff.)

Huserlova transcendentalna fenomenologija

U eksplicitnom nadovezivanju na Kanta, za osnivača fenomenologije, Edmunda Huserla, transcendentalna kritika saznanja igra ključnu ulogu u preosmišljanju odnosa nauke i filozofije, te stoga predstavlja neophodan korak na putu ka dubljem i istinitijem samorazumevanju kako same filozofije i nauke, tako i evropske kulture, pa i čovečanstva uopšte. U svom kritičkom osvrtu na dotadašnju istoriju filozofije i nauke Huserl locira dva glavna trenda: objektivizam sa jedne strane (koji se u svom najproblematičnijem, savremenom vidu javlja kao naturalizam), te transcendentalni subjektivism sa druge strane, čiji su glavni predstavnici pre samog Huserla — Dekart i Kant (Huserl 1991: 84–86). Istoriju filozofije i nauke Huserl shvata kao istoriju samozaborava: zaborava prvobitne, istinski naučne motivacije da se celokupno saznanje apsolutno racionalno utemelji, koju Huserl prepoznaje kod Platona, kao i zaborava subjektivnih izvora saznanja, koji su sve do Dekarta ostali potpuno skriveni kao tema za filozofsku i naučnu misao, a koji jedino mogu da pruže adekvatno utemeljenje nauke. Razlog ovog samozaborava Huserl pronalazi u preteranom naglašavanju objektivne strane iskustva: nauke, zaokupljene svojim predmetima, a naročito nakon neslućenog uspeha Galilejeve matematizacije prirode, usmeravaju se upravo prema ovom prirodno-naučnom idealu. Za Huserla ove „nauke prirodnog stava” ostaju naivne upravo zbog toga što su gluve za pitanje subjektivnih izvora objektivnog saznanja, a time i za zagonetku samog statusa objektivnog saznanja.

Huserlov celokupan opus može se tumačiti kao radikalna kritika usmerena na pitanje uslova mogućnosti saznanja sa ciljem potpuno racionalnog utemeljenja saznanja. To je ono što Huserl smatra glavnim zadatkom svoje novoosnovane filozofske discipline, zadatkom kojem se, smatra on, uprkos Dekartovim i Kantovim hvale vrednim nastojanjima, do sada nije na pravi način pristupilo. Glavni problem sa ranijim

pokušajima radikalne kritike saznanja Husserl vidi u tome što nisu dosledno i sistematično posmatrali čiste fenomene svesti, kako bi verifikovali svoje uvide na temelju onoga što je nesumnjivo dato, već su umesto toga nereflektovano preuzimali pretpostavke iz tradicije. Husserlov zahtev za „povratkom samim stvarima” (Husserl 1984: 10) treba razumeti kao poziv da se fenomeni posmatraju onako kako su najneposrednije dati svesti, upravo oslobođeni bilo kakvih pretpostavki preuzetih bilo iz svakodnevice, bilo iz naučne i filozofske tradicije, jer takve pretpostavke ne bi bile zasnovane na apsolutnoj evidenciji čistog posmatranja. Transcendentalni subjektivizam može istinski da započne tek sa pronalaženjem odgovarajućeg metoda koji treba da omogućiti takvo posmatranje.

Ovaj metod Husserl pronalazi u posmatranju sopstvenih svesnih doživljaja (opažanja, sećanja, anticipiranja, vrednovanja, itd.), ali ne kao ličnih doživljaja partikularnog empirijskog subjekta, već s obzirom na mogućnost da se oni zamisle kao idealan tip mogućeg entiteta, koji se zatim može slobodno varirati u fantaziji kako bi se otkrila njegova suštinska svojstva.²¹ Upravo taj akt idealizacije omogućava fenomenologu da iz partikularnih doživljaja izvuče univerzalne zaključke. Kao najuniverzalniju suštinsku karakteristiku svesnih doživljaja Husserl otkriva njihovu intencionalnost: svest je uvek na neki način usmerena na neke objekte. Obrnuto, objekti su uvek na neki način dati svesti, oni se zahvataju pomoću akata svesti i samo tim putem uopšte postaju predmet saznanja. Otuda se Husserl usmerava na pažljivo posmatranje i opisivanje mnoštva načina na koji su objekti dati kroz različite akte svesti, drugim rečima na pitanje konstitucije objekata za svest.

Fenomenološki metod posmatranja svesnih doživljaja zahteva radikalnu promenu stava: od prirodnog stava u kojem se svakodnevno nalazimo, sa njegovim samorazumljivim verovanjem u postojanje sveta, ka fenomenološkom stavu u kojem

21 Ovaj postupak „ejdetske varijacije” ključni je deo fenomenološkog metoda. Za prikaz vidi Husserl 1973: 103–106.

se upravo otkrivaju subjektivni izvori tog bazičnog verovanja, kao i sveg naučnog saznanja utemeljenog na njemu. Ovo je smisao Huserlove „fenomenološke redukcije”, koja se sprovodi praktikovanjem „fenomenološkog epohea”. Naime, Huserl insistira na neophodnosti „stavljanja u zagrade” svih predrasuda koje proističu iz prirodnog stava, odnosno na suzdržavanju od bilo kakvih sudova o postojanju i nepostojanju stvari u svetu.

[...] sva saznanja, počevši od prostog iskustvenog saznanja pa do svih nauka, moraju biti tematizovana kao metodski upitna, a u skladu sa smislom te upitnosti ujedno i sve i svako saznanje (njegov navodni predmet isto kao i istinu koja ga navodno određuje), treba postaviti kao puki fenomen, umesto da se ono upotrebljava kao važeće saznanje. (Huserl 2012: 291)

Da bi kritika saznanja bila istinski radikalna, a time i na pravi način utemeljena, potrebno je da ona u potpunosti napusti prirodan stav kako bi se zauzeo stav u kojem se razotkriva svest kao transcendentni uslov mogućnosti svih postavki sveta. U suprotnom se vraćamo prirodnom stavu i naturalizovanoj svesti: objašnjavamo svest polazeći od sveta, a ne obratno. Upravo je stavljanje u zagrade svih teza o postojanju stvari u svetu ono što otvara prostor da se sagledaju moći saznanja s obzirom na njihovu konstitutivnu ulogu, i da se svet shvati kao korelat svesti, kao ono što je konstituisano u svesti (Husserl 1973: 75; Husserl 1976: 99–107).

S obzirom da se Huserl u velikoj meri nadovezuje na Dekarta i Kanta, postavlja se pitanje šta je ono novo što fenomenološki metod donosi. Za Huserla, i Dekart i Kant ostaju u okvirima svojih predrasuda. Dekart ne sprovodi do kraja *epoche* kako bi zapravo istraživao čistu sferu subjektivnosti, već koristi metodsku sumnju samo kao sredstvo da bi mogao da utemelji svoje matematičko istraživanje prirode (Huserl 1991: 70–73). Kod Kanta pak Huserl locira racionalističke

pređasude koje mu onemogućavaju da na pravi način shvati prirodu apriorija. Naime, Kant apriori vezuje za tradicionalno pitanje porekla ideja (da li one dolaze iz iskustva ili mu prethode), koje u fenomenološkom stavu treba staviti u zagrade kao činjeničko, psihološko i antropološko pitanje. Pošto Kant određuje apriori pojmove i sudove kao one koji su lišeni iskustvenog sadržaja, oni za njega ostaju čisto formalni. S druge strane, za Huserla su *a priori* svi oni uvidi koji važe nužno i apsolutno, to jest uvidi o suštinama, o idealnim zakonitostima do kojih se dolazi ejdetskom varijacijom, čak i kada te suštine predstavljaju idealizacije sadržaja koji su dobijeni iskustvom. Otuda Huserl pored formalnog prepoznaje i materijalni apriori²² (Kern 1964: 57). S druge strane, Huserl ipak preuzima od Kanta pojam apriorija u značenju konstitutivnih uslova mogućnosti celokupnog iskustva.

Huserlova filozofija se eksplicitno ograđuje od onoga što je samorazumljivo, što se jednostavno prihvata, da bi se ispitalo kako to biva konstituisano za svest. U tom smislu, Huserlova kritika radikalno dovodi u pitanje utemeljenost saznanja. Zahtev za radikalnom kritikom za Huserla je povezan sa zahtevom za radikalnim utemeljenjem nauka, pri čemu se on posebno fokusira na utemeljenje logike i razjašnjenje važenja logičkih istina.

Logika za Huserla zauzima posebno mesto kao *mathesis universalis*, sveobuhvatno učenje o principima svih nauka. Još pre nego što se u njegovoj filozofiji odigrao „transcendentalni obrt”, u *Logičkim istraživanjima* (1900/01), Huserl odbacuje psihologizam: ideju da logika može biti zasnovana na psihologiji kao empirijskoj disciplini. Apriori važenje idealnih zakona logike ne može biti utemeljeno na aposteriori činjenicama o svetu. Čak i kada bi se sposobnost čoveka da misli idealne logičke zakone mogla objasniti preko bioloških karakteristika njegovog mozga, to i dalje ne bi moglo da objasni nužno važenje samih tih zakona. Huserl ističe neophodnost zasnivanja

22 Više o razlikama između Kantovog i Huserlovog shvatanja apriornosti videti Kern 1964: 55–62, Lohmar 2008: 26.

same logike u fenomenologiji kao apriornoj disciplini koja se bavi upravo načinima na koji su važnja logičkih zakona evidentno data u aktima svesti — što za njega predstavlja njihovo krajnje razjašnjenje.²³ Ne samo logika, kao učenje o nauci, već i sve pojedinačne nauke, prema Huserlu, treba da imaju svoje odgovarajuće regionalne ontologije, u kojima bi se fenomenološki ispitivali i rasvetljavali fundamentalni entiteti, pojmovi i racionalne norme tih nauka s obzirom na njihove subjektivne izvore: načine na koji su oni konstituisani u aktima svesti.

Zaboravljajući svoje subjektivne temelje, nauka zapada u samozaborav, iz čega proizilazi pogrešno naturalističko samorazumevanje ne samo nauke, već i čitave zapadne civilizacije i samog čoveka kao biološkog organizma, a na račun samorazumevanja čoveka kao duhovnog bića. U svom preispitivanju smisla naučnosti, Huserl je i društveni kritičar: kriza u koju zapadaju evropske nauke nije samo kriza saznanja, već i duhovna kriza. Huserl insistira na racionalnosti nasuprot duhu iracionalizma koji zahvata Evropu njegovog vremena. Mnoštvo nauka i mnoštvo filozofija koje međusobno ne komuniciraju nisu u stanju ni da ponude putokaze za život (videti Husserl 1973: 46–48).

Isključivost s kojom je moderni čovek u drugoj polovini 19. veka pustio da njegov celokupni pogled na svet određuju pozitivne nauke i da ga zaslepi njima postignut 'prosperity', značila je ravnodušno odvracanje od pitanja koja su presudna za istinski humanitet. Puke činjeničke nauke stvaraju puke činjeničke ljude. Preokret javnog vrednovanja bio je neizbežan naročito posle rata, i on se, kao što znamo, kod mlađe generacije malo-pomalo pretvorio u neprijateljsko raspoloženje. Ova nauka nam u našoj životnoj ugroženosti — tako čujemo — nema šta da kaže. Ona principijelno isključuje upravo ona pitanja koja su od gorućeg značaja za čoveka, izručenog najsudbonosnijim prevratima u našim

23 Više o Huserlovoj kritici psihologizma i utemeljenju logike u fenomenologiji videti Nikolić 2023: 9–13.

zlosrećnim vremenima: pitanja o smislu i besmislenosti čitave ove ljudske egzistencije. (Huserl 1991: 15)

To je kriza koja ne dotiče teorijske i praktične uspehe onoga što je stručno-naučno, pa ipak iz temelja uzdrnava smisao čitave njihove istinitosti. Pri tome ovde nije reč o problemima jedne specijalne forme kulture, 'nauke' odnosno 'filozofije' kao jedne među ostalima u evropskom čovečanstvu. Jer, iskonsko zasnivanje nove filozofije je, po onom do sada rečenom, iskonsko zasnivanje novovekovnog evropskog čoveka, i to čoveka koji, u odnosu na dotadašnjeg, srednjovekovnog i antičkog, želi da izvrši radikalnu samoobnovu preko svoje nove filozofije, i samo preko nje. U skladu s tim, kriza filozofije znači krizu svih novovekovnih nauka kao delova filozofske univerzalnosti, najpre latentnu a potom sve otvoreniju krizu samog evropskog čoveka, celokupnog smisla njegovog kulturnog života, njegove ukupne 'egzistencije'. (Huserl 1991: 18-19)

Kao odgovor na ovu krizu, nasuprot slepoj veri u progres uz pomoć pozitivistički i naturalistički nastrojenih nauka, Huserl želi obnovu kulture istinski zasnovane na razumu, kulture čije izvore on pronalazi u Platonovoj filozofiji, a čiji krajnji izraz predstavlja transcendentalna fenomenologija. Filozofija treba da vodi najdubljem samorazumevanju, takvom koje razotkriva temelje svih naših pretpostavki kako bi nas izvela iz naivnosti u kojoj prosto podrazumevamo njihovo važenje. U tom duhu, i samo fenomenološko saznanje u jednom refleksivnom zahvatu takođe treba podvrći kritici:

Celokupna transcendentalnofilozofska teorija saznanja kao *kritika saznanja* u krajnoj liniji vodi nazad do kritike transcendentalno-fenomenološkog saznanja (najpre transcendentalnog iskustva) i, zahvaljujući suštinskom povratnom odnosu fenomenologije prema samoj sebi, ova kritika takođe zahteva kritiku. (Husserl 1973: 178)

Hajdegerova kritika povesti bića

U svojim ranim godinama, Martin Hajdeger (*Martin Heidegger*) bio je pod velikim uticajem novokantovskih strujanja u filozofiji, koja su bila poprilično raširena na filozofskoj sceni u periodu 1870–1920. Sledeći osnovna načela novokantovske filozofije, on će u prvi plan svojih razmatranja postaviti odnos iskustva i mišljenja i osporavati spoznajno-teoretsku legitimnost naivnog realizma. Pored novokantovskih uticaja, u 1920-im godinama na Hajdegera poseban utisak ostavljaju fenomenološka istraživanja Edmunda Huserla, za kojeg smatra da svojim transcendentalfilozofskim pristupom uspeva da izbegne zamke psihologizma. Hajdeger će naglasiti načelnu različitost sfere psihičkog i sfere logičkog, ali i otići korak dalje tvrdeći da se greška psihologizma ne sastoji samo u tome što pogrešno tumači smisao logike, nego da uopšte nije u stanju da ga spozna. Vodeći se transcendentalfilozofskom postavkom pitanja, Hajdeger uočava da se u problematici logičkog suda pojavljuje pitanje o smislu bića:

Ovo biće ne znači stvarno postojanje ili bilo koji drugi odnos, nego važenje [...]. Kopula [...] predstavlja nešto eminentno logičko. (Heidegger 1978: 101 f.)

Posebnu pažnju poklanja tzv. nepersonalnom sudu, kao što su iskazi „Grmi” ili „Sviće” čiji subjekt je zapravo zameni- ca „ono” i čime se sugeriše neko *dešavanje*. Ovakva vrsta sudova, smatra Hajdeger, ne može se označiti kao egzistencijalni sudovi, jer je egzistiranje, ako uopšte možemo govoriti o nekom postojanju, određeno vremenski. U iskazu „Seva” dešavanje je kratkotrajno i iznenadno, dok je u iskazu „Kiši” reč o dugotrajnijem dešavanju (Heidegger 1978: 108). U ovoj ranoj fazi svog filozofskog delovanja, Hajdeger već transformiše transcendentalfilozofsku postavku pitanja u smeru temporalne interpretacije pitanja o biću, ali se još uvek nalazi u sferi uticaja novokantovskih debata o povesnosti i

spoznajno-teoretskim mogućnostima zahvatanja onog posebno individualnog. U tom smislu, kao što smo već spomenuli u odeljku o novokantovskoj filozofiji, predstavnici novokantovske filozofske škole, pre svega Hajnrih Rikert (*Heinrich Rickert*), zastupali su tezu o epistemološkoj podeli na nomotetske i idiomatske nauke. Imajući tu podelu u vidu, Hajdeger će ukazivati na razliku između „vremena uopšte“, koje bi trebalo da označi strogo sukcesivno fizikalno vreme, i „istorijsko vreme“ koje je, iako takođe zasnovano na izvesnom konceptu sukcesivnosti, pre svega kvalitativno određeno:

Ono kvalitativno istorijskog pojma vremena ne znači ništa drugo do zgušnjavanje — kristalizaciju — objektivizacije života date u istoriji [...]. Pitanje o Kada ima sasvim drugačije značenje u fizici i istoriji. (Heidegger 1993: 187)

Hajdegerova kritika transcendentalne postavke pitanja kod Kanta, koju Hajdeger razvija 1920-ih godina, pre svega u svom delu *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant i problem metafizike*) iz 1925. godine (Heidegger 2010), ali veoma značajno i nešto kasnije, 1927. godine u svom glavnom delu iz tog perioda, *Sein und Zeit* (*Biće i vreme*), poći će od toga da je Kantova transcendentalnofilozofska kritika napravila značajan iskorak u odnosu na Dekarta, jer je problematiku vremena razmatrala u okviru subjekta i subjektivnosti, ali je ipak ostala verna „tradicionalnom vulgarnom pojmu vremena, što Kanta naposletku sprečava da izradi 'transcendentalno određenje' vremena u njegovoj strukturi i funkciji“, usled čega „ključna veza između vremena i onog 'Ja mislim'“ ostaje potpuno nerazjašnjena (Heidegger 1993: 24). U svom egzistencijalnoontološkom i fundamentalnoontološkom obliku, koje Hajdeger demonstrira pre svega u *Sein und Zeit*, transcendentalnofilozofski pristup poprima jednu novu dimenziju koju bismo nešto slobodnije mogli nazvati pitanje o uslovu mogućnosti bića. Transcendentalnofilozofski shvaćena fenomenologija, na način na koji ju je formulisao Huserl,

kod Hajdegera dobija ontološku dimenziju utoliko što je on shvata kao nauku o biću bivstvujućeg. Pritom će fundamentalna ontologija imati za cilj da rasvetli karakter tubića (*Dasein*) kao bivstvujućeg kojem i u ontičkom i ontološkom smislu pripada posebno mesto, jer reč je o bivstvujućem koje *razume* biće i koje kao takvo omogućuje pristup pitanju o smislu bića. Iz razumevajućeg odnosa tubića prema vlastitom biću proizlazi hermeneutički karakter fenomenološkog, dok je „metodski smisao fenomenološkog opisa *izlaganje*”. Analizom osnovnih struktura bića tubića i otkrivanjem smisla bića — koje će se ispostaviti kao vremenitost — postaviće se horizont za ontološka istraživanja i drugih netubićemernih bivstvujućih, a hermeneutika će imati status transcendentne instance za iznalaženje „uslova mogućnosti svakog ontološkog istraživanja” (Heidegger 1993: 37). Polazeći od svog postulata ontološke razlike između bića i bivstvujućeg kojim se tvrdi da biće ne može biti nekakav, pa ni najviši rod bivstvujućeg, nego se njegova univerzalnost mora shvatiti kao nešto što pripada sasvim drugoj sferi, sferi koja se apsolutno razlikuje od sfere bivstvujućeg, Hajdeger će reći da je

[b]iće [...] *transcendens par ekselans*. Transcendencija bića tubića je izuzetna utoliko što uključuje mogućnost i neophodnost najradikalnije *individuacije*. Svako otključenje bića kao transcendentnog je *transcendentalno* znanje. Fenomenološka istina (otkrivanje bića) je *veritas transcendentalis*. (Heidegger 1993: 38)

U tom smislu, Hajdeger će nasloviti prvi deo svog glavnog dela *Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein*, odnosno *Interpretacija tubića i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o biću*. S obzirom na to da je najavljeni drugi deo koji je trebalo da se bavi fenomenološkom destrukcijom povesti ontologije ostao nerealizovan, prvi deo čini sadržaj *Bića i vremena*. Hajdegerovo

naglašavanje transcendentalnofilozofskog karaktera njegovog pristupa nestaje odbacivanjem egzistencijalnoontološkog pristupa i uvođenjem onoga što sam Hajdeger naziva Obrat (*Kehre*). Naime, Hajdeger sad ne nastoji da pristupi problematici bića preko tubića kao bivstvujućeg koje razume biće, nego nastoji da dođe do neposrednog pristupa biću. Dakle, biću se ne pristupa na osnovu transcendentalnog horizonta tubića u razumevajućem projektovanju bića, pri čemu se sugerije da je razumevanje konstitutivno za samo biće, nego se biće shvata kao osnova koja ujedno ima i vlastitu povest i nosi čovekovo razumevanje bića. Iako je već rani Hajdeger kritikovao Huserlov fenomenološki pristup kao subjektocentričan i prema tome u fenomenološkom smislu nedosledan, jer ne prevazilazi okvire metafizike subjektivnosti, ovaj zaokret u promišljanju bića predstavlja svojevrsnu kritiku „subjektocentričnosti” vlastite egzistencijalnoontološke postavke pitanja i može se smatrati fenomenološkim zahvatom par ekselans, jer „povratak samim stvarima” nastoji da razume kao „povratak samom biću”.

Bibliografija

- Cassirer, Ernst (1961), *The Myth of the State*, Yale: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (2010a), *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil — Die Sprache*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, Ernst (2010b), *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil — Das mystische Denken*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, Ernst (2010c), *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil — Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cvejić, Igor (2018), *Nesvodivost sposobnosti osećanja. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u filozofiji Imanuela Kanta*, Beograd: IFDT.
- Dilthey, Wilhelm (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, tom I, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1982), *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), Gesammelte Schriften XIX*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Gesamtausgabe 1/2, Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003), *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Heidegger, Martin (1978), „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“, u Martin Heidegger, *Fruhe Schriften (1912–1916)*, Gesamtausgabe 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 59–188.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (2010), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Höffe, Otfried (2008), „Einführung in Kants *Kritik der Urteilskraft*“, u Otfried Höffe (prir.), *Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag, str. 1–20.
- Husserl, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil*, New York: Springer Science+Business Media.
- Husserl, Edmund (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, 1. Halbband*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Huserl, Edmund (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Huserl, Edmund (2012), *Prva filozofija: kritička povest ideja*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant, Imanuel (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (2003), *Kritika čistog uma*, Beograd: Dereta.
- Kant, Imanuel (2004), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: Plato.
- Kant, Imanuel (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Fedon.
- Kern, Iso (1964), *Husserl und Kant*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Krstić, Predrag (2019), *O kritici*, Beograd: IFDT.
- Lohmar, Dieter (2008), *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Dordrecht: Kluwer.
- Nikolić, Olga (2023), *Anticipacija i navika: izvori probabilističkog rasuđivanja*, Univerzitet u Beogradu: doktorska disertacija,

dostupno na: <https://phaidrabg.bg.ac.rs/view/o:31807>

(pristupljeno: 30.11.2023)

Noras, Andrzej J. (2020), *Geschichte des Neukantianismus*, Berlin: Peter Lang.

Radinković, Željko (2020), *Hermeneutika: istorija osnove i klasici razumijevanja*, Novi Sad/ Akademska knjiga: Beograd /IFDT.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2000), *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kritički racionalizam

Predrag Krstić*

„Kritički racionalizam” je šifra kojom je Karl Popper (*Karl Popper*) odredio vlastitu teorijsku—i ne samo teorijsku—poziciju. Zamišljen je kao epistemološko, koliko i političko stanovište, koje bi moglo ne samo da afirmiše i posvedoči Popperovo nastojanje da na koherentan način poveže filozofiju nauke i teoriju društva, već i da samosvojnim doprinosom omogući njihovo zajedničko zasnivanje.

U najkraćem bi se moglo reći da kritičkim racionalizmom Popper naziva poziciju „kritičkog traganja za greškom”. Ta pozicija se ponekad pominje i kao „racionalistički stav” ili „stav razumnosti”, ali u svim kontekstima naglašava se njegova „srodnost” sa „naučnim stavom”. „Uverenje da u traganju za istinom imamo potrebu za saradnjom i da, pomoću argumenata, s vremenom možemo postići nešto kao objektivnost” zasniva i podržava spremnost da se kritički sasluša argumentacija i da se uči iz iskustva, da se „ne odustaje olako od nade da pomoću takvih sredstava kao što su dokaz i pažljivo posmatranje, ljudi mogu dostići neku vrstu saglasnosti o mnogim važnim problemima”. Deviza stava racionalnosti — „Ja možda grešim, ti si možda u pravu, a zajedničkim naporom možemo možda prići bliže istini” — upravo

* Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

sugerije „ideju nepristrasnosti”, ideju da niko ne može biti najbolji sudija u vlastitoj stvari, koja je opet u „tesnoj vezi” s idejom naučne objektivnosti. Jer, vera u razum nije samo vera u vlastiti razum nego i u razum drugih, pa „racionalista” odbacuje svaki zahtev za autoritetom, uključujući i afirmaciju sopstvenog, svestan da je „kadar da uči iz kritike, kao i iz svojih grešaka i grešaka drugih ljudi, a da se u tom smislu može učiti samo ako se drugi i njihovi argumenti uzimaju ozbiljno” (Popper 1947b: 213, 224–225).

Ako je sve dosad moglo ostati na nivou načelnih sugestija za časno držanje naučnika i/ili svakog razboritog čoveka, Popper dalje s racionalizmom specifičnije povezuje pravo da se drugi sasluša i da se brane sopstveni argumenti i zaključuje da to implicira „priznanje zahteva za tolerancijom, barem onih koji sami nisu netolerantni”: „Čovek neće ubiti čoveka kada usvoji stav da valja prvo saslušati njegove argumente” (Popper 1947b: 225). U toj obzirnoj dijaloškoj idili iz ideje nepristrasnosti i trpeljivosti onda se izvodi i ideja odgovornosti — „ne moramo samo slušati argumente, obavezni smo da reagujemo, da odgovorimo, kada naše akcije utiču na druge” — čime se racionalizam konačno povezuje i s „priznanjem nužnosti društvenih institucija da bi se zaštitila sloboda kritike, sloboda misli i, dakle, sloboda ljudi”. Usvajanje tako shvaćenog racionalizma, poentira Popper, podrazumeva napokon i priznanje da postoji „jedinstvo ljudskog razuma”, da postoji jedan zajednički jezik razuma, zajednički medij komunikacije, koji nalaže nešto poput moralne obaveze da se čuvaju „standardi njegove jasnoće i da se koristi na takav način da može zadržati funkciju nosioca argumenta” (Popper 1947b: 225–226, 345).

U ovom opisu težište sintagme „kritički racionalizam” jednoznačno je stavljeno na racionalizam uopšte. Stoga ćemo sada pristupiti, prvo, detaljnijem izlaganju Popperovog razumevanja racionalizma i, potom, statusa i uloge kritike, ne bi li iz takvih analiza izronio odredbeni momenat njihovog spajanja.

* * *

Da bi se bliže odredilo Poperovo shvatanje „kritičkog racionalizma”, neophodno je ukazati na njegovo razlikovanje od nužnog osloništa distinkcije, „nekritičkog racionalizma”, ali i od varijanti iracionalizma, protiv kojih se čini da on prevashodno ustaje.²⁴ Kritički racionalizam se, tako, preciznije locira i opredeljuje s obzirom na ta dva rivala koja Poper detektuje u savremenosti. Jednog takmaca pronalazi u „proročkom iracionalizmu (naročito Bergsona i većine nemačkih filozofa i intelektualaca)”, koji se suprotstavlja svima onima koje opaža kao sirove racionaliste, strogo racionalne naučnike, materijaliste, nišče duhom, izvršioce bezdušnih i uglavnom mehaničkih aktivnosti — svima njima koji su navodno „potpuno nesvesni dubljih problema života i filozofije”. Nekritički racionalisti, čije držanje Poper ne opisuje sa toliko pažnje i retoričkih ukrasa, zauzvrat jednostavno odbacuju iracionalizam kao „puku besmislicu”. Poper priznaje da je „potpuno na strani racionalizma” u ovom sporu, da simpatizuje sa njim i onda kada oseća da je „otišao predaleko” — uveren

- 24 Pored iracionalista, negde se javljaju i „antiracionalisti”, koji, čini se, mogu ali ne moraju da se podudaraju s prvima. U njihov tabor Poper svrstava Edmunda Berka (*Edmund Burke*), uticajnog savremenog konzervativca Majkla Oukšota (*Michael Oakeshott*), i druge tradicionaliste, koji su isticali važnost nasleđa za osiguranje reda, stabilnosti i funkcionalnih institucija. Poperovo razumevanje tradicije, međutim, značajno se razlikuje od njihovog, budući da oni, prvo, „nekritički” prihvataju tradiciju kao „nešto dato” (Popper 1962: 120–121), a zatim, drugo, tretiraju vrednosti, verovanja i prakse jedne posebne tradicije kao „tabu”. Poper je, naprotiv, zastupao „kritički stav” prema tradiciji, koji podrazumeva promišljeno ispitivanje da li tabue treba prihvatiti ili odbaciti (Popper 1962: 122). Taj kritički stav, naglašavao je, ne zahteva, ionako nemoguće, istupanje iz svake tradicije. Isto kao što kritičnost u naukama uvek cilja na posebne teorije i uvek prosuđuje sa stanovišta neke teorije, tako se i kritika društva usredsređuje na posebne tradicije i odvija se sa stanovišta neke tradicije. Sam kritički stav prema tradiciji je po sebi tradicija — naime, naučna tradicija.

da su njegova preterivanja „zaista bezazlena u poređenju s preterivanjima iracionalizma” (Popper 1947b: 216).

Ali, naravno, to „potpuno” svrstavanje Popera na stranu racionalizma ne može da prođe bez analizovanja benignih zastranjivanja na koja ukazuje, jednako imajući u vidu temeljnog neprijatelja: iracionalizam. Moguću škodljivost „prekomernog racionalizma” Poper pronalazi jedino u „njegovoj tendenciji da potkopava vlastitu poziciju i, na taj način, podstiče reakcije pristalica iracionalizma”. Ali jedan odmereni, „skromni i samokritični racionalizam koji priznaje određena ograničenja”, mogao bi da vida te rane i zastranjivanja beskompromisnog racionalizma. Drugačije rečeno, jedan kritički racionalizam bi svoju specifičnu razliku, pošto je vrsnu odredio suprotstavljanjem iracionalizmu, pronašao upravo u korekciji tog „prekomernog”, „nekritičkog” ili „sveobuhvatnog” racionalizma. U Popperovim očima potonji racionalizam naprosto je odveć dosledan i nepopustljiv — te stoga „neodrživ”. Nekonkizistentno je, naime, već samo njegovo načelo da „mora da se odbaci svaka pretpostavka koju ne može da podrži ni argument ni iskustvo”: ono bi i samo moralo da se odbaci budući da ne može da ga podrži ni argument ni iskustvo (Popper 1947b: 217).

Ali Poper ima i jedno važnije zapažanje, koje privodi njegovom razumevanju racionalnosti, razumevanju koje joj, naizgled paradoksalno, specifikacijom daje i veći značaj nego što ima kod pobornika sveobuhvatnog racionalizma. On primećuje da postoji jedan prethodni uslov da bi argumenti ili iskustvena provera uopšte stupili na scenu: naime sama racionalnost. Ako argumentacije i iskušavanja i mogu biti kriterijum prosuđivanja pojedinih stavova, usvajanje stanovišta racionalnosti mora da prethodi njihovom stavljanju u pogon. Ukoliko neko ne želi da usvoji to stanovište, ukoliko ne pristane na ili uz racionalnost, nikakav racionalan argument ili iskustvo neće imati nikakav efekat. Odatle slede kardinalne konsekvence po status racionalnosti, koje se Poper ne libi da izvede.

Neodrživost nekritičkog racionalizma povlači sobom zaključak da je usvajanje stava racionalnosti u jednom posebnom smislu „iracionalno”, kao „iracionalna *vera u razum*”. Ovo priznanje, koje su (nekritički) racionalisti „često previdali i tako se izlagali tome da budu potučeni na vlastitom polju i vlastitim omiljenim oružjem kad god ga je neki iracionalist koristio protiv njih”, Popper smatra dovoljnim da racionalizam udalji od „sveobuhvatnosti ili samodovoljnosti” (Popper 1947b: 217–218). Ali s druge strane, nikad dovoljno naglasiti, logička neodrživost sveobuhvatnog racionalizma nije razlog za prihvatanje logički održivog ali „pretencioznog iracionalizma”:

Jer postoje druga održiva stanovišta, posebno ono kritičkog racionalizma, koje priznaje činjenicu da je fundamentalni stav racionalnosti zasnovan na iracionalnoj odluci ili na veri u razum. U skladu s tim, izbor je potpuno otvoren. Slobodni smo da izaberemo neki vid iracionalizma, čak neki radikalniji ili sveobuhvatniji vid. Ali smo također slobodni i da izaberemo kritički vid racionalizma, onaj koji iskreno priznaje svoja ograničenja, svoju zasnovanost na iracionalnoj odluci i, utoliko, izvesni prioritet iracionalizma. (Popper 1947b: 218)²⁵

Koliko god velikodušno zvučala alternativa, u daljem razlaganju i izlaganju ispostavlja se da razlika uopšte nije beznačajna, jer taj izbor ne predstavlja „jednostavno intelektualno pitanje ili stvar ukusa”, već „moralnu odluku”, već „pitanje da li usvajamo neki više ili manje radikalniji vid iracionalizma ili pravimo minimalni ustupak iracionalizmu koji sam nazvao 'kritičkim racionalizmom'”, pitanje koje će „duboko uticati na čitav naš stav prema drugim ljudima i problemima društvenog života” (Popper 1947b: 218–219). U društvenom životu sporovi su neizbežni. U slučaju

25 Za nagovor na tako shvaćeni racionalizam i njegovu zdušnu odbranu uporediti: Albert, Rorty 1985.

sukobljenih interesa, oni se mogu rešiti na samo dva načina: argumentima ili nasiljem; razumnim kompromisom ili nastojanjem da se druga strana uništi. Onoga ko pokušava da dođe do rešenja na prvi način, argumentima i ponekad kompromisom, Popper u eseju *Utopija i nasilje* naziva naprosto „racionalistom”: „On je čovek koji će radije biti neuspešan ubeđujući drugog čoveka argumentima nego uspešan slomivši ga silom, zastrašivanjem, pretnjom ili čak ubedljivošću propagandom” (Popper 1962: 356). Njegovo razborito držanje je takvo da je spreman ne samo da ubedi druge, nego i da bude ubeđen, a pretpostavka tog držanja je, opet, „izvesni stepen intelektualne skromnosti”, svest da ponekad grešimo i da ne zaboravljamo svoje greške. Samo ukoliko se taj stav „primenjuje pri međusobnom saobraćanju u društvenom životu”, Popper veruje da se može izbeći nasilje koje drugi stavovi izazivaju (Popper 1962: 356–357).

Nijansirajući vrste racionalizma, kada je reč o političkom delanju, Popper sugerise jedan „pragmatički” racionalizam. On se prema nekritičkom racionalizmu i iracionalizmu odnosi „na sličan način” kao što se upravo kritički racionalizam odnosi prema njima: dok nekritički racionalista tvrdi da je svet racionalan i da je zadatak nauke da otkrije tu racionalnost, a iracionalista da je svet „fundamentalno iracionalan” i da stoga za njegovo doživljavanje i reprezentovanje nije nadležan naučni metod, već osećanja, strasti ili intuicija, pragmatički racionalista priznaje neracionalnost sveta, priznaje da se zbivanja i naši izbori i postupci u svetu ne ravnaju prema standardima racionalnosti, ali i „zahteva da ih, koliko god je moguće, *podredimo ili potčinimo razumu*”.²⁶ S razornom iskrenošću Popper objašnjava da, uprkos takvom imperativu racionalizacije sveg/ta, njegov

26 „'Svet' nije racionalan, ali je zadatak nauke da ga racionalizuje. 'Društvo' nije racionalno, ali je zadatak društvenog inženjera da ga racionalizuje. Običan jezik nije racionalan, ali je naš zadatak da ga racionalizujemo ili, makar, da održavamo njegove standarde jasnoće.” (Popper 1947b: 337)

racionalizam niukoliko nije dogmatski, budući da u potpunosti prihvata da se „ne može racionalno dokazati“:

Iskreno priznajem da biram racionalizam zato što mrzim nasilje i ne obmanjujem se uverenjem da ta mržnja ima ikakav racionalni osnov. Ili, drugačije formulisano, moj racionalizam nije samodovoljan, već počiva na iracionalnoj veri u stav razboritosti. (Popper 1962: 357)

Uostalom, Poperov anti-nasilnički racionalizam nije ni isključiv. Upotreba izvesnog ograničenog defanzivnog nasilja zamisliva je, moguća, dopustiva i čak poželjna ili obavezujuća i za onoga ko je izabrao stav razboritosti — ukoliko je opravdava otpor „tiraniji koja onemogućava nenasilne reforme“ i otpor „svakom napadu (bilo spolja ili iznutra) na demokratski ustav i upotrebu demokratskih metoda, kada je demokratija već postignuta“. U oba ta slučaja, koje Poper smatra jedinim slučajevima opravdane upotrebe nasilja u političkim sporovima, važno je, međutim, da nasilni otpor ni po koju cenu ne izgubi svoje opravdanje tako što bi premašio svoj jedini cilj: „nastanak državnog uređenja koje omogućuje reforme bez nasilja“ i „spas demokratije“ (Popper 1947a: 140–141).

A nasilju bez takvog opravdanja neminovno vodi „isuviše privlačna“ i stoga „opasna i pogubna“ teorija utopizma (Popper 1962: 358). Činjenica je, i to priznaje Poper, „nauka ne može da odredi ciljeve“, ne može čak ni da odluči u sporu oko ciljeva između poštovalaca i ljubitelja nasilja, koji su uvereni da bi život bez njega bio „plitak i trivijalan“, i mrzitelja nasilja s druge strane: argumentima se ne mogu navesti ljudi da čuju ili da uopšte slušaju argumente koji bi im dokazali da nisu u pravu, ne mogu se preobratiti „oni koji sumnjaju u sve argumente i koji racionalnim rešenjima pretpostavljaju nasilna rešenja“. Čisto racionalnim ili naučnim sredstvima ne može se ustanoviti nijedna odluka o ciljevima, poentira Poper, kako u prirodnim naukama, kada je reč o odluci da li

da naučnik konstruiše plug, avion ili atomsku bombu, tako ni kada je reč o istraživaču društva koji konstruiše svoju viziju: „On sam mora usvojiti ciljeve, ili mu se oni moraju zadati; jedino što čini kao naučnik jeste da konstruiše sredstva pomoću kojih se ti ciljevi mogu ostvariti” (Popper 1962: 358–359). Ali, iako područje ciljeva znatno prevazilazi moć naučnog argumentovanja, ono niukoliko ne izmiče sasvim „moći racionalne kritike”, zbog čega je i moguće racionalnim argumentima pokazati da će „utopijski metod, koji bira idealno stanje društva kao cilj kojem bi sve političke delatnosti trebalo da služe, verovatno proizvesti nasilje” (Popper 1962: 359).

* * *

Taj utopijski metod ili „utopizam” je ovde važan jer, prema Popperu, predstavlja jedan vid „racionalizma”, koji je veoma različit od onog racionalizma čiji je Popper pobornik: jedan racionalizam je „pravi”, a drugi, onaj čiji je proizvod utopizam, „pogrešan”. Rezonovanje potonjeg počinje naizgled „neizbežnom i samoevidentnom” tvrdnjom da „[s]amo ukoliko imamo na umu neki cilj i samo u odnosu na takav cilj možemo reći da delamo racionalno”. U sledećem koraku se to prenosi na politiku i zaključuje da će se politička delanja smatrati racionalnim „samo ako najpre odredimo krajnje ciljeve političkih promena koje nameravamo da izvedemo”.²⁷ Upravo to stanovište — prema kojem „svakom racionalnom i nesebičnom političkom delanju mora prethoditi određivanje naših konačnih ciljeva”, zbog čega „racionalno političko delanje mora da se zasnjuje na više ili manje jasnom i detaljnom opisu ili nacrtu naše idealne države, kao i na planu ili

27 „Tako se čini da pre bilo kakvog racionalnog političkog postupka moramo najpre da pokušamo da što je bolje moguće razjasnimo naše konačne političke ciljeve; na primer, vrstu države koju bismo smatrali najboljom; a tek posle toga možemo početi da određujemo sredstva koja bi nam najviše pomogla pri ostvarenju te države ili pri polaganom kretanju ka njoj.” (Popper 1962: 358)

nacrtu istorijske putanje koja vodi ka tom cilju” — Poper sažima u odrednicu „utopijsko” (Popper 1962: 358).

„Stav utopiste” se, naime, razotkriva kao suprotan „stavu razboritosti”, a sam utopizam, koji se često pojavljuje u „racionalističkoj odori” — kao „pseudoracionalizam”. Sa naizgled racionalnim argumentom utopiste nije u redu, razlaže Poper, to što, iako zaista „racionalnost nekog delanja možemo prosuđivati samo u odnosu na neke svrhe i ciljeve”, to ne znači nužno da se racionalnost političkog delanja može prosuđivati „samo u odnosu na neki *istorijski* cilj”, niti znači da svaku društvenu ili političku situaciju moramo da razmatramo „isključivo s gledišta nekog unapred zamišljenog istorijskog ideala, s gledišta navodno krajnjeg cilja istorijskog razvoja”: „Naprotiv, ako među našim svrhama i ciljevima postoji išta što se može zamisliti u smislu ljudske sreće i bede, onda smo obavezni da svoje postupke prosuđujemo ne samo u smislu mogućih doprinosa sreći čoveka u dalekoj budućnosti, već i u smislu njihovih neposrednijih posledica. Ne smemo tvrditi da je određena društvena situacija samo puko sredstvo nekog cilja na osnovu toga što je ona samo prelazna istorijska situacija. Sve su situacije prelazne.” (Popper 1962: 362)

Posle te, zapravo, etičke opomene iz perspektive negativnog utilitarizma, „naizgled racionalni argument utopizma nestaje”, uveren je Poper (Popper 1962: 362; 1947a: 241).²⁸ Naime, sama „racionalnost” utopističkog političkog delanja zahteva da se nasilno uguši i sećanje na „rivalske utopijske religije”. A osim toga, tokom izgradnje utopije dešavaju se društvene promene, menjaju se i ideje, pa ono što se činilo poželjno u vreme odlučivanja o utopijskoj šemi, možda više i nije (tako) poželjno i — „postoji opasnost da se čitav pristup raspadne”, da se prethodno ustanovljeni konačni politički cilj promeni tokom procesa njegovog ostvarenja, čime se čitav metod pokazuje uzaludnim: „I opet se čini da je jedini

28 Za kritiku Poperovog razumevanja odnosa utopizma i negativnog utilitarizma uporediti Danaher 2018; Kadlec 2008; Krstić 2020: 76–78.

način da se izbegnu takve promene naših ciljeva upotreba nasilja, što uključuje propagandu, gušenje kritike, uništavanje svake opozicije” (Popper 1962: 360).

To je smisao u kojem je utopijski racionalizam „racionalizam koji sam sebe osujećuje”: „Ma koliko njegovi ciljevi bili dobronamerni, on ne donosi sreću, već samo prepoznatljivu bedu osuđenosti da se živi pod tiranskom vlašću” (Popper 1962: 360). Nasuprot tome, postoji tesna veza („pravog”) racionalizma sa „zahtevom za racionalizaciju društva, za njegovu kontrolu razumom i za planiranje slobode” (Popper 1947b: 225), ali, naravno, ne pomoću „nauke”, platonskog pseudoracionalnog autoriteta, nego pomoću sokratskog razuma koji je svestan svojih ograničenja i koji, zato, poštuje drugog čoveka i ne teži ga prinuditi — čak ni na sreću” (Poper 1993b: 286). Pozivajući se na metodologiju koju je izložio u *Logici naučnog otkrića* (Poper 1973), Poper u *Otvorenom društvu* izražava uverenje da tek takav pristup omogućava zasnivanje „jedne empirijske društvene tehnologije, koja se postiže metodom pokušaja i pogreške”: „Verujem da samo na taj način možemo početi da gradimo empirijsku društvenu nauku. Činjenica da takva društvena nauka do sada jedva da je postojala i da je istorijski metod nesposoban da je podstakne, jedan je od najjačih argumenata protiv mogućnosti utopijskog ili društvenog inženjeringa velikih razmera” (Popper 1947a: 245–246).

Kao što je tamo „utopijski metod” bio drugo ime za „utopizam”, tako je ovde „istorijski metod” drugo ime za „istoricizam”, a sama Poperova kritika utopizma predstavlja deo kritike istoricizma uopšte.²⁹ Kritika istoricizma podrazumeva

29 Istoricizam bi, prema Poperu, bio svaki onaj „pristup društvenim naukama koji nalazi da je njihov glavni zadatak istorijsko predviđanje, kao i da je ono ostvarljivo putem otkrivanja 'ritmova', 'obrazaca', 'zakona' ili tendencija koje leže u osnovi istorijskog razvoja” (Poper 2009: 15), pristup usmeren na otkriće tih navodno nužnih smerova, koje bi onda omogućilo i da „proričemo sudbinu čoveka”, da navodno zasnovano „predviđamo budućnost čovečanstva”. (Popper 1947a: 6, 7) „Istoricistička revolucija”, ispostavlja se, dominira čitavom „u osnovi teističkom i autoritarnom strukturom

kritiku vizije cilja i svrhe društvenih nauka, kritiku „doktrine prema kojoj je [njihov] zadatak nuđenje istorijskih proročanstava i prema kojoj su ta istorijska proročanstva neophodna ukoliko želimo da vodimo politiku na racionalan način” (Popper 1962: 336). Temeljna „istoricistička predrasuda” je upravo pretpostavka da je istorijsko proročanstvo osnova bilo koje racionalne politike i da se njenim odbacivanjem odbacuje i racionalnost u politici (Popper 1993a: 343). I istoricista i utopista

evropske misli”. Popper smatra neupitnim da je na njenom (pra) početku bilo učenje o narodu izabranom od boga, koje je „izraslo iz plemenskog oblika društvenog života”, te da se taj „tribalistički” element — „naglašavanje vrhovne važnosti plemena bez koga pojedinac ne predstavlja ništa” ili makar „element kolektivizma” koji (pre)naglašava „značaj neke grupe ili kolektiva” — kasnije pronalazi u mnogim istoricističkim doktrinama. Sav istoricizam nasleđuje od učenja o izabranom narodu i „udaljenost onoga što ono nudi kao cilj istorije”: dug je i krivudav put do tog cilja — pa je „u tu šemu interpretacije moguće uneti ma koji zamisliv istorijski događaj”: „Ništa joj ne može protivrečiti” (Popper 1947a: 7). A onda je, prema Popperovoj istorijskoj rekonstrukciji istoricizma, nastupila „naturalistička revolucija”, koja je „svemoć i sveznanje Boga zamenila svemoćnošću Prirode i sveznanjem Nauke — ostavljajući sve drugo nepromenjenim: teologiju je smenila nauka o prirodi, božje zakone zakoni prirode, božju volju i moć volja i moć prirodnih sila, božji plani božji sud, kasnije, prirodna selekcija.” (Popper 1962: 346) Konačno su onda pristigli Hegel i Marks, koji su „boginju Prirode zamenili boginjom Istorije”, svemoć i sveznanje boga zamenili i sveznanjem istorijskog determinizma, i nastupili su „zakoni Istorije; moći, sile, tendencije i planovi Istorije”: „Grešnici pred Bogom zamenjeni su 'kriminalcima koji se uzalud opiru maršu Istorije'; i učimo da će ne Bog, već Istorija biti naš sudija.” (Popper 1962: 346) Glavne karakteristike sklopa vere u izabrani narod tako su se protegle do dve najvažnije moderne verzije istoricizma, zaključuje Popper: do „filozofije istorije rasizma i fašizma, s jedne (desne) strane, i marksističke filozofije istorije s druge (leve) strane”: „Izabrani narod rasizam zamenjuje izabranom rasom, izabranom kao instrument sudbine i predodređenom da nasledi zemlju. Marksova filozofija istorije izabrani narod zamenjuje izabranom klasom, instrumentom stvaranja besklasnog društva i, istovremeno, klasom kojoj je suđeno da nasledi zemlju. Obe teorije zasnivaju svoja istorijska predviđanja na interpretaciji istorije koja vodi otkriću zakona njenog razvoja”, jednom prirodnih ili bioloških, drugi put ekonomskih (Popper 1947a: 7–8).

nezadovoljni su „fragmentarnim krpljenjem” i „snalaženjem” i „žele da usvoje radikalnije metode” (Popper 2009: 82). Tako Platon (Πλάτων) i Marks (*Marx*) dele nepomirljivi „radikalizam”, sanjajući o apokaliptičnoj revoluciji koja će radikalno preobraziti čitav društveni svet: „Taj zamah, taj radikalizam platonskog pristupa (i marksističkog takođe) povezan je, verujem, s njegovim esteticizmom, to jest sa željom da se izgradi svet koji nije samo malo bolji i racionalniji od našeg, već je oslobođen sve njegove ružnoće: ne prepravljani prekrivač, star i loše zakrpljen ogrtač, već potpuno nova odora, zaista lep nov svet.”³⁰ Umetnici u politici vape za tačkom izvan društvenog sveta na koju se mogu osloniti, poput Arhimeda (Αρχιμηδης), ne bi li ga polugom izbacili iz ležišta i na praznom platnu oslikali idealnu kompoziciju. Pošto takvo mesto ne postoji i pošto se ne može „resetovati” društveni svet, njegove institucije se moraju reformisati postepeno, a ne iracionalnim aktom svojstvenim radikalizmu; „jedino putem pokušaja i pogreške, praveći greške i poboljšanja”, a ne oslonjeni na inspiraciju lišenu iskustvene provere; ponajbolje „racionalnim metodom korak po korak poboljšanja”, a ne potpunom rekonstrukcijom u nadi da će odmah nastati funkcionalan društveni sistem. Popperov zaključak je da „gledište da društvo treba da bude lepo kao umetničko delo vodi jedino nasilnim merama” — koje će se

30 „Ovaj esteticizam je”, nastavlja Popper, „veoma razumljiv stav; u stvari, verujem da većina nas pomalo pati od njega. Međutim, taj estetski entuzijazam postaje vredan samo ako je obuzdan razumom, osećanjem odgovornosti i humanitarnim porivom da se pomogne. Inače je to opasan entuzijazam, podločan nekim formama neuroze ili histerije.” (Popper 1947a: 145) To naročito važi ako se analogija s komponovanjem, slikanjem ili arhitektonskim projektovanjem umetnika doslovno prenese na politiku. „Koliko god bio naklonjen estetskom impulsu, sugerišem da bi umetnik mogao da potraži izraz u nekom drugom materijalu. Politika, zahtevamo, mora da podrži egalitarna i individualistička načela; snovi o lepoti moraju da se podrede potrebi da se pomogne ljudima u nevolji i ljudima koji pate zbog nepravde, kao i potrebi da se konstruišu institucije koje služe takvim svrhama.” (Popper 1947a: 146)

svejedno pokazati nerealističkim i beskorisnim (Popper 1947a: 146).³¹

Taj „element perfekcionizma” karakterističan je za „holistički” pristup društvenim naukama — koji takode valja odbaciti: prvo treba da shvatimo da „ne možemo da ostvarimo raj na zemlji”, da možemo samo „malo da poboljšamo stvari” i, najzad, da to možemo „činiti samo *malo-pomalo*” (Poper 2009: 83–84). Popper veruje da sâmo „pozivanje” na utopijski projekt proizlazi iz neshvatanja ili nepomirenosti s time da ne možemo da stvorimo raj na zemlji.³² Svesno da, naprotiv, „svako eliminisanje zla, kao svoju neželjenu posledicu, stvara mnoštvo novih, iako je moguće mnogo manjih zala, koja mogu biti na sasvim različitoj ravni hitnosti”, načelo razborite politike stoga bi moralo da bude: „*sva politika sastoji se u biranju manjeg zla*”. „Političari bi trebalo da budu revnosni u potrazi za onim zlima koja njihove akcije nužno proizvode, umesto da ih prikrivaju, budući da ispravna procena rivalskih zala mora inače postati nemoguća” (Popper 1947b: 317). Odnosno, ne bi smeli da se bave utopijskim društvenim inženjeringom koji je uvek holistički, uvek reformisanje „čitavog društva” u skladu sa

31 „Esteticizam i radikalizam nužno vode odbacivanju razuma i njegovoj zameni očajničkom nadom u politička čuda. Taj iracionalni stav [...] može tragati za svojim nebeskim gradom u prošlost ili budućnost; može propovedati 'povratak prirodi' ili 'napredovanje ka svetu ljubavi i lepote'; ali on apeluje uvek na naše emocije pre nego na razum. Čak i s najboljim namerama, da ostvari raj na zemlji, on jedino uspeva da ostvari pakao — pakao koji sam čovek priprema za svoju srodnike.” (Popper 1947a: 146–148)

32 „Kome se ne bi svidelo da ima raj na zemlji! A ipak, jedno od prvih načela racionalne politike mora biti da *ne možemo napraviti raj na zemlji*. Nećemo postati Slobodni Duhovi ili anđeli, bar ne za sledeća dva veka ili slično tome. Vezani smo za ovu zemlju našim metabolizmom, kako je Marks jednom mudro izjavio; ili, kao što to formuliše hrišćanstvo, mi smo duhovi *i* put. Stoga moramo biti skromniji. U politici i u medicini, onaj ko previše obećava verovatno je šarlatan. Moramo dati sve od sebe da poboljšamo stvari, ali se moramo otarasiti ideje o kamenu mudrosti, o formuli koja će naše unekoliko korumpirano ljudsko društvo preobratiti u čisto, trajno zlato.” (Popper 1947b: 316–317)

nekim planom ili šemom i koji uvek pretpostavlja kontrolisanje „s ključnih pozicija istorijskih sila” koje oblikuju budući razvitak društva (Poper 2009: 76). Racionalno postupanje, naprotiv, podrazumeva takve eksperimente na ili sa institucijama koji bi se izvodili fragmentarno, na malo, postepeno (*piecemeal social engineering*), čime bi se omogućilo blagovremeno uočavanje grešaka i neprestana korekcija. Društvene ustanove se unapređuju samo takvim nizom evolutivnih promena, pažljivih modifikacija, za koje radikalni zahvati društvene transformacije nemaju strpljenja. Zbog toga što je utopijski holista „unapred odlučio da je moguća i nužna potpuna rekonstrukcija” društva, on definitivno protivreći, uveren je Popper, naučnom metodu, čak i pod „kolosalnom pretpostavkom” da je dobronameran: on „zahtev za izgradnjom novog društva, pogodnog da u njemu žive ljudi i žene, smenjuje zahtevom da oni budu 'oblikovani' tako da pogoduju tom novom društvu”, čime „otklanja svaku mogućnost provere uspeha ili neuspeha novog društva” (Poper 2009: 78–79).

Za razliku od holističkog planiranja utopijskog inženjera, koji zahteva da se racionalno planira za čitavo društvo, iako „ne posedujemo ništa slično činjeničkom znanju koje bi bilo neophodno da bi se takav ambiciozan zahtev učinio valjanim” — niti ga možemo posedovati (Popper 1947a:142; 2009: 91) — fragmentarni tehnolog ili inženjer, naprotiv, uviđa da je pri uvođenju naučnog metoda u izučavanje društva i politike „najneophodnije usvajanje kritičkog stava kao svesti o tome da je nužan ne samo pokušaj već i pogreška”, da pogreške on čak traži a ne samo očekuje: „Svi mi patimo od izvesne nenaučne slabosti, naime, da uvek želimo da budemo u pravu, slabosti za koju se čini da je osobito rasprostranjena među profesionalnim političarima, kao i među amaterima. No jedini način da bude primenjeno nešto slično naučnom metodu u politici, bio bi da se pođe od pretpostavke da nema političke radnje koja bi prošla bez nezgoda ili nepoželjnih posledica. Tražiti i naći te pogreške, analizirati i učiti na njima — u tome je zadatak naučnika-etičara, kao i političara-teoretičara” (Poper 2009: 95).

Anajviše možemo da naučimo iz onih društvenih eksperimenata koji se odnose na jednovremenu promenu jedne društvene institucije: „Samo na taj način možemo praviti greške i učiti iz njih, ne rizikujući ozbiljnije posledice koje moraju ugroziti volju za buduće reforme”, a zauzvrat bi usvajanje tog nauka moglo dovesti i do „sretne situacije da političari počnu da paze na vlastite greške umesto da se pravdaju i dokazuju kako su uvek bili u pravu. To bi značilo uvođenje naučnog metoda u politiku, budući da je čitava tajna naučnog metoda spremnost da se uči na greškama” (Poper 1947a: 143–144).

* * *

Poperov nagovor na odustajanje od utopizma objašnjava i zašto njegov racionalizam mora da bude kritički. Već je nagovešteno: za Popera je uzoran kritički racionalizam Sokrata (Σωκράτης), njegova opreznost u traganju za istinom i nepostojanje nikakvog (konačnog) jemstva u pogledu teorije koja se zastupa, jedna „svest o vlastitim granicama, intelektualna skromnost onih koji znaju koliko često greše i koliko mnogo zavise od drugih čak i u ovom znanju”. Nasuprot takvom racionalizmu, paradigmatički stoji Platonov pseudoracionalizam, jedna „neskromna vera u vlastitu nadmoćnu intelektualnu obdarenost”, jedan zahtev da se zna sa sigurnošću, jedan „autoritarni intelektualizam” uveren u posedovanje „nepogrešivog instrumenta ili metoda koji otkriva” (Poper 1993b: 273).

Ova personifikovana razlika istinskog, kritičkog racionalizma, od pseudoracionalizma, racionalizma Sokrata koji ne očekuje previše od razuma, koji je svestan da „argument retko rešava pitanje, mada je jedino sredstvo za učenje — ne da bi se shvatalo jasno, nego da bi se shvatalo jasnije nego pre”, i s druge strane Platonovog „intelektualnog intuicionizma”, koji nije sposoban da razlikuje „čovekove intelektualne moći i njegov dug drugima za sve što može znati ili razumeti” (Poper 1993b: 273), produžava se sve do u Popерову epistemologiju. Naime,

on sebe svrstava u onu grupu filozofa saznanja koji zastupaju „kriterijum opovrgljivosti, pogrešivosti ili kritike saznanja”, filozofa koji su, umesto da tragaju za pozitivnim argumentima u prilog svojih uverenja, uvereni da ono što u principu „kritika ne može da obori nije vredno ni ozbiljnog razmatranja” (Popper 1962: 228, 248), filozofa koji insistiraju na „negativnoj funkciji nauke” i kojima stoga i može da se dodeli nadimak „kritičari” ili „negativisti” (Popper 1962: 229).

Kritičnost je, prema Popperu, ključno svojstvo nauke, svojstvo po kojem se ona čak vrsno razlikuje od drugih ljudskih delatnosti, u smislu da svoje teorije (treba ili mora da) sistematski podvrgava kritici. Razlika prevashodno leži u „kritičkom i konstruktivnom stavu prema greškama”, greškama koje naučnik svesno i brižljivo pokušava da razotkrije ne bi li opovrgao svoje teorije, pozivajući se pritom na „najstrože eksperimentalne provere koje mu njegove teorije i njegova domišljatost dopuštaju da osmisli” (Popper 1962: 52). Opredeljujući dalje svoje stanovište spram onoga što vidi kao jednostranosti ili zastranjivanja rivalskih gledišta, Popper upozorava da se ono, iako ističe pogrešivost, „ne odaje skepticizmu”, već naglašava i „činjenicu da znanje može rasti i da nauka može napredovati—upravo stoga što iz vlastitih grešaka možemo da učimo” (Popper 1962: vii).³³ A znanje se uvećava i nauka napreduje putem „nagađanja”, putem probnih rešenja problema, putem anticipacija koje još nisu opravdane ili, u jednoj reči, putem „pretpostavki”. Potom nastupa kritika koja „kontrolise” te pretpostavke: naime, strogim proverama pokušava da ih pobije. Pretpostavke mogu da prežive ove provere, ali nikada ne mogu da budu „pozitivno opravdane”, nikada se ne može tvrditi s potpunom sigurnošću da su istinite. Presudan momenat ili korak predstavlja, dakle, kritika pretpostavki, izlaganje kritici grešaka, bolje upoznavanje i shvatanje teškoća u vezi sa problemom koji nastojimo da

33 Štaviše, svoju teoriju (rasta) saznanja Popper sažima u jednu jedinu tezu: „mi možemo da učimo na greškama” (Popper 1962: viii).

rešimo i osposobljavanje da predložimo zrelija rešenja (Popper 1962: vii). Rezultat tog nemilosrdnog kritičkog procesa opovrgavanja je sledeći: „One naše teorije koje se ispоставe izrazito otpornima na kritiku, i za koje nam se učini da se u određenom trenutku više približavaju istini nego ostale poznate teorije, mogu se opisati, skupa sa izveštajima o njihovim proverama, kao 'nauka' tog vremena. Budući da se nijedna od njih ne može pozitivno opravdati, njihov kritički i progresivni karakter — činjenica da možemo da se *sporimo* o njihovoj pretenziji da bolje reše naše probleme od svojih konkurenata — suštinski sačinjava racionalnost nauke” (Popper 1962: vii). Iako možda nikada nećemo biti u posedu konačnog znanja, tokom procesa učenja iz grešaka koje smo počinili naše znanje ipak tako raste. Zbog mogućnosti tog rasta nema mesta „razočaranju u razum”, a zbog nemogućnosti da ikada nešto znamo sa sigurnošću, da ne postoji autoritet na koji se možemo pozvati, ni mesta „nadmenosti ili samozadovoljstvu” (Popper 1962: vii).

Zadržimo se na potonjem, na manjku autoriteta koji bi opravdao „nadmenost ili samozadovoljstvo”. Jednim antigeneitičkim obrtanjem pitanja, Poper nas uverava da je za nauku važno jedino pitanje „Kako ste proverili svoju teoriju?”, a ne ono „sasvim lično”: „Kako ste prvo otkrili svoju teoriju?” (Poper 2009: 138). I uopšte, pitanje izvora (pouzdanog) znanja — razum ili čula, intuicija ili genij ili nešto peto — poput mnogih drugih pitanja koja se odnose na autoritet, veli Poper, „genetsko” je pitanje, pitanje „pedigrea”, legitimacije na osnovu porekla (Popper 1947a: 64; 1947b: 99): „Plemstvo rasno čistog znanja, neokaljano znanje, znanje koje ishodi iz najvišeg autoriteta, ako je moguće od Boga: to su (često nesvesne) metafizičke ideje iza ovog pitanja” (Popper 1962: 25). U svakom slučaju, pitanje porekla ne bi se smelo pobrkati s pitanjima verodostojnosti ili istine (Popper 1962: 24). Verodostojnost nekog tvrđenja ne proverava se traganjem za njegovim izvorima ili njegovim poreklom, već direktno ili što je direktnije moguće, kritičkim propitivanjem onih činjenica koje se tvrde.

Pitanje je problem i autoritet je problem. Problem je pretpostavljeni autoritet u pitanjima „Kako znate? Šta je izvor vašeg tvrđenja?”. Takva pitanja nisu netačno formulisana, već su „potpuno pogrešna” i/jer „vape za autoritarnim odgovorom”. Naime, na pitanje o izvorima saznanja odgovara se ovako ili onako, ali se ne čini ono što Popper smatra da se mora činiti kada smo suočeni s njima: „nikada se ne osporavaju ova pitanja, ne spori im se legitimnost; shvataju se kao savršeno prirodna i čini se da niko u njima ne vidi ništa štetno”. „To je veoma interesantno”, nastavlja on, „budući da su ta pitanja po svom duhu belodano autoritarna” — isto kao i ono tradicionalno pitanje političke teorije s kojim se mogu uporediti: „Ko treba da vlada?” (Popper 1962: 25).

Iz gledišta da „neokaljnani i izvesni izvori znanja ne postoje” — ništa više nego što postoje „idealni vladari” — valja izvesti jedno potpuno drugačije pitanje: Na osnovu čega se možemo nadati da ćemo detektovati i ukloniti grešku? (Popper 1962: 25). A postoji i ispravan odgovor na to pitanje: „Kritikovanjem teorija ili nagađanja drugih i — ako se možemo obući za to — kritikovanjem vlastitih teorija i nagađanja” (Popper 1962: 26). Pobornik kritičkog racionalizma bi tako na pitanje o nekoj naučnoj tvrdnji koju iznosi: „Kako znate? Šta je izvor ili osnova vašeg tvrđenja? Koja su vas posmatranja do nje dovela?”, hrabro ali odlučno i (samo)kritički odgovorio (kurziv negacije je Popperov):

Ne znam; moje tvrđenje bilo je tek nagađanje. Nije važan izvor ili izvori iz kojih je moglo poteći — mnogo je mogućih izvora i može biti da nisam svestan ni polovine njih; u svakom slučaju, poreklo ili pedigree nema mnogo veze sa istinom. Ali ako vas zanima problem koji sam pokušao da rešim svojom probnom tvrdnjom, možete mi pomoći kritikujući je što strože možete; a ako možete da osmislite neku eksperimentalnu proveru za koju mislite da bi mogla opovrgnuti moju tvrdnju, rado ću vam, koliko god mogu, pomoći da je opovrgnete. (Popper 1962: 67)

U skladu s takvom vizijom naučnog preduzeća, Popper predlaže i odgovarajuće *via negativa* redefinisane probleme politike. Nije više pitanje koji režim želimo, već šta da uradimo u vezi sa onima koje ne želimo. Pitanje „ko treba da vlada?“ koje, jednako kao i pitanje „pravog“ izvora saznanja, podrazumeva autoritarnost i, kako god da se odgovori, ovlašćuje apsolutnu vlast,³⁴ treba zameniti antiautoritarnim pitanjem koje pretpostavlja da su vladari, takoreći, permanentno na uslovnoj slobodi, pitanjem „kako možemo da se oslobodimo loše vlasti bez nasilja?“; „Kako možemo organizovati naše političke institucije tako da loši ili nekompetentni vladari (za koje se treba potruditi da ih ne dobijemo, ali koje svejedno možemo tako lako dobiti) ne mogu da naprave previše štete?“; „Kako ih možemo ukrotiti?“ (Popper 1947a: 107; 1962: 25; 1993b: 162).

* * *

„Sva kritika se sastoji u ukazivanju na neke protivrečnosti ili neslaganja, a naučni progres se, uglavnom, sastoji u eliminisanju ovih protivrečnosti kad god na njih nađemo“, kaže Popper na jednom mestu. To mesto, međutim, nije neutralno nego, naprotiv, polemičko. On se tu obrušava na Hegelovu (Hegel) dijalektiku koja se ne drži stare naučne pretpostavke da se „protivrečnosti ne smeju dopustiti i da se moraju izbeći“, već izvlači drugačiji zaključak i, afirmišući protivrečnosti ne samo kao dopustive nego i kao neizbežne i poželjne, obara čitavu nauku i „uništava svaki argument i svaki napredak“ (Popper 1947b: 37). Preozbiljno shvatajući neke „prefinjene metafore i inteligentne dvosmislenosti“, dijalektičar, tvrdeći

34 Ono se može prevesti i kao pitanje „Ko treba da bude suveren?“, jer je njime prećutno pretpostavljeno da je nemoguće kontrolisati političku moć, da je ona „suštinski suverena“, da onaj ko je ima „može da čini skoro sve što mu je volja“ (Popper 1947a: 107). Tu pretpostavku Popper naziva „teorijom nekontrolisane suverenosti“ (Popper 1947a: 151).

da protivrečnosti ne mogu i ne treba da se izbegnu, izriče tek jedno „opasno zavodjenje”, upozorava Poper: „Ono zavodi zato što ono što se može nazvati plodnošću protivrečnosti jeste, kako mi to shvatamo, samo rezultat naše odluke da se ne zadovoljimo njima. A opasno je zato što reći da protivrečnosti ne treba izbegavati, ili možda čak da se ne mogu izbeći, mora dovesti do propasti nauke i kritike, to jest racionalnosti” (Popper 1962: 322). Stoga hegelovska dijalektika, i u svojoj materijalističkoj, Marksovoj varijanti, ne može da se prihvati kao solidna osnova naučnih predviđanja: „Svaki razvoj će se uklopiti u dijalektičku šemu; dijalektičar nikada ne mora da se plaši da će ga bilo koje buduće iskustvo opovrgnuti” (Popper 1962: 333–334). Dijalektika se tako ispostavlja, uverava Poper, „nenaučnom”, „metafizičkom” — upravo nekritičkom, ako se kritičnost shvati kao podložnost kritici — prema standardu da je sadržaj teorije utoliko veći ukoliko više rizikuje, ukoliko je više izložena pobijanjima na osnovu budućeg iskustva, a da nema nikakav naučni sadržaj ukoliko ne preuzima takav rizik.

Tu se možda smešta i temeljna društvenoteorijska razlika Poperovog kritičkog racionalizma i savremene mu kritičke teorije (uporediti *Kritička teorija* u ovom zborniku): različita dijagnostika iste bolesti s odgovarajuće različitim predlozima terapije. Mogućnost „obistinjenja Hitlera” jedan vidi u manjku racionalnosti, a drugi u dominaciji njene „ciljno” orijentisane varijante (Veber 1987). Dok nevolju „prekomernog” racionalizma Poper pronalazi samo u njegovoj sklonosti da podriva vlastitu poziciju onom nepopustljivom stringentnošću s kojom se uporno ali samoprotivrečno pridržava svog temeljnog stava, za Adorna (*Adorno*) bi upravo takva sklonost bila obaveza odgovorne misli, mišljenja koje misli i protiv samog sebe ukoliko uopšte želi ostati mišljenje, a ne advokatura egzekucije (Adorno 1997: 358). Ono što Veber (*Weber*) i kritički teoretičari društva osuđuju kao čisto „instrumentalnu racionalnost” Poper hvali (gotovo) s istih razloga. Jednima je tačka otpora tehnonaučni sistem koji se

ne pita za ciljeve, drugom ona vrednosna racionalnost koja nameće svetu svoje ciljeve; jedni spas vide u povratku mimesi- tičkoj racionalnosti i temeljnoj samokritici prosvetiteljstva, drugi u kontroli njegovih „nusproizvoda”.³⁵

I ne najmanje važno za našu temu: za razliku od svojih kritičkoteorijskih savremenika, Poper je imao neupit- no — možda i „nekritičko” (uporediti Fuko 2018: 73–74) — pove- renje u plemeniti karakter i emancipatorski značaj nauke.³⁶ To je bio razlog zbog koga je žustro zagovarao primenu svoje koncepcije kritičkog racionalizma, za koju je smatrao da je već afirmisana u prirodnim naukama, i na društvene nauke i na politiku (uporediti Miller 1994; Gorton 2006): otvorenost za neprestana propitivanja treba da prožima institucije zajednice i obezbedi ne samo naučni nego i opšti napredak. A preimućstvo samih institucija „otvorenih društava” moder- nih liberalnih demokratija, kao „najboljih od svih mogućih političkih svetova o čijem postojanju imamo ikakvo istorij- sko iskustvo” (Popper 2002a: 90), osim individualne slobode koju omogućuju, prevashodno je pronalazio, po analogiji sa svojim razumevanjem epistemologije i naučnog metoda, u sposobnosti autokorekcije mirnim putem: budući da je sve znanje, uključujući i znanje o društvenom svetu, hipotetič- kog karaktera, te da sloboda i društveni napredak zavise od

35 Najveće nevolje, primećuje Poper, izvire iz „našeg nestrpljenja da poboljšamo sudbinu svojih bližnjih”. Ali one su „nusprodukti mož- da najveće od svih moralnih i duhovnih revolucija istorije, pokreta koji je počeo pre tri veka” oslobađanjem duha od „tutorstva autoriteta i predrasude”; pokušajem izgradnje „otvorenog društva koje ne prihvata samonikao i jedino na tradiciji utemeljen apsolut- ni autoritet”, već uspostavlja „tradiciju po meri svojih standarda slobode, humanosti i racionalne kritike”; pokreta koji je stvorio „snage strahovite destruktivnosti” — koje se ipak mogu savladati (Popper 1993a: 12–13).

36 Poper na jednom mestu priznaje da je sklon „ekstremnom gle- dištu”, prema kojem je nauka „najveći poduhvat duha koji je čovek, uopšte, upoznao” (Popper 2009: 65–66), a na drugom da je naučno znanje, iako takoreći konstitutivno pogrešivo, „najbolje znanje koje imamo: divim se nauci” (Popper 1993a: 15).

istog onog naučnog metoda koji je samo prerađen i institucionalizovan proces pokušaja i pogrešaka, otvorena društva (bi trebalo da) i otelovljuju i podstiču takvo razumevanje saznanja i nauke (Popper 1962: 5; 2002a: 81–92; uporediti Corvi 1997; Notturmo 2000; Currie, Musgrave 1985; Jarvie, Pralong 1999).

Veza između Popperove teorije saznanja i filozofije društva, jednom rečju, jeste falibilizam: kao što napredujemo u nauci, hotimice podvrgavajući teorije kritičkom ispitivanju i napuštajući one pogrešne, tako kritički duh može i treba da operiše i u ravni društva. Otvoreno društvo on ne zastupa moralnom odbranom liberalizma (uporediti Jacobs 1991), već dokazivanjem da njegovom totalitarnom rivalu manjka upravo ta svest o pogrešivosti, budući da je zasnovan na temeljno pogrešnim, historicističkim pretpostavkama (Popper 1962: 336–338; uporediti Simkin 1993; Stokes 1998). Namesto istoricističkog determinizma, koji umišlja da se budućnost može zakonito predvideti, istorijski indeterminizam jedina je filozofija istorije koja odgovara ispravno shvaćenoj prirodi naučnog saznanja (Popper 1982), a odgovarajući korak po korak pristup, (pre)usmeravanje ka postignuću jednog po jednog posebnog cilja, jedini je protivotrov za pomamu globalnog i radikalnog društvenog planiranja. Tako Popperova ujedinjena vizija nauke i politike ljude i institucije otvorenog društva sagledava kao prožete istim onim duhom kritičkog racionalizma koji veruje da osvedočeno obeležava prirodne nauke: onom otvorenosti za analize i propitivanja, koji bi omogućili naučni, društveni i politički progres. U svetlu takvog ispitivanja određena politika može da se napusti ili modifikuje, na isti način na koji se eliminišu ili koriguju falsifikovane naučne teorije.

* * *

Moglo bi se reći i da, u konačnoj analizi, figura „rešavanja problema” integriše širok spektar Popperove misli, budući da

je za našu „čovečnost” na nivou društvene i političke organizacije onoliko odredbena koliko je na nivou nauke važna za valjanost pristupa (Popper 1947a: 154). Tu čovečnost, međutim, ne reprezentuje kod Popera na jednak način ona druga civilizacijska tradicija, možda još bogatija nego prva, tradicija „zatvorenog društva”, sa svojom maksimalističkom i pozitivnom holističko-esencijalističko-istoricističkom strukturom, za koju Poper tvrdi da je transferzalom teorijske advokature Platon-Hegel-Marks urodila totalitarizmima dvadesetog veka (uporediti Bambrough 1967; Cornforth 1968). To je možda normativna (pret)postavka: istrajno i „decizionističko” svrstavanje u tabor prosvetiteljskog racionalizma i humanizma (uporediti *Prosvetiteljska kritika* u ovom zborniku), nasuprot opipljivom nacionalizmu, fašizmu, romantizmu i drugim vrstama, prema njegovom mišljenju, reakcionarnih i iracionalnih ideja koje su obeležile dvadeseti vek.

Popper je, međutim, sa zavidnom iskrenošću priznavao „istorijsko” poreklo svoje misli i ispovedio koliko je ono ograničava: izričit je da je neposredni povod za njegov sistematski upad u filozofiju politike bila upravo politička katastrofa Evrope tridesetih i četrdesetih godina prošlog veka (Popper 1993a: 11, 15–16). Njegova „etika”, štaviše, prihvata da nije pod uticajem samo njegovog epistemološkog rada, već i ličnog iskustva: neuspeh filozofija koje promovišu sreću, poput klasičnog utilitarizma i marksizma, veruje da potvrđuje i šesnaest njegovih najbližih rođaka i prijatelja koji su stradali kao žrtve nacističke Nemačke, „delom u Aušvicu, a delom su počinili samoubištvo” (Popper 2002a: 36). U „intelektualnoj autobiografiji” izveštava kako je u dečaćkim danima flirtovao s komunizmom i čitava „dva ili tri meseca smatrao sebe komunistom”, ali se brzo, do svoje sedamnaeste godine, razočarao, posle demonstracija koje su ishodovala smrću nekolicine demonstranata zbog neodgovornih akcija pobornika „naučnog socijalizma” (Popper 2002b: 32–33). Otad individualna autonomija, odgovornost, sokratski falibilizam i obaveza da se umanjati patnja, postaju osloništa kritike marksizma. Mladalačko uverenje da

je ruska revolucija bila progresivan događaj (Hacohen 2000: 396–397) nagnalo ga je da isprva totalitarizam vidi, ako ne isključivo, onda prevashodno, kao desničarski fenomen. Međutim, kasnije je postao i nedvosmislen oponent komunizma i izdanje *Bede istoricizma* iz 1957. godine posvetio je „spomenu onom bezbroju ljudi, žena i dece, svih vera i naroda, koji padoše kao žrtva fašističkog i komunističkog verovanja u 'neumljive zakone istorijske sudbine'” (Popper 2009: 7).

Nemački fašizam, sovjetski komunizam, kao i čitavu tradiciju stroge hijerarhije, kolektivizma i nekritičke odbrane autoriteta, Popper smatra u osnovi „reaktivnim”: reakciju motiviše nelagoda zbog protivtradicije individualizma, zagovaranja slobode i lične odgovornosti, pa nezadovoljena potreba za uređenim zajedničkim životom izaziva osećanja izolovanosti i teskobe — „teret civilizacije”. To je, međutim, cena koja se mora platiti za slobodu, društveni napredak, rast znanja, unapređenje saradnje, sve te ne samo blagodati života u otvorenom društvu nego, prema Popperovom mišljenju, jednako koliko i naučni metod, legitimacije čovečnosti uopšte (Popper 1947a: 154).

Da Popper iskreno veruje da se taj zahtevni ceh može platiti, svedoči njegovo pristajanje uz „naivne liberalne optimiste”, čak i ako prihvata da je njihova epistemologija potpuno pogrešna, jer razaznaje da je u zaleđu disciplinarnog spora koji vode zapravo spor između „na jednoj strani, vere u čoveka, u ljudsku dobrotu kao i u ljudski razum, i na drugoj strani, nepoverenja u čoveka, njegovu dobrotu i njegov razum”, spor koji Popper hitro prevodi u spor između „individualističkog racionalizma” i „autoritarnog tradicionalizma”. Odbojna mu je ideja da se „ljudi drže pod tutorstvom i autoritetom”, ali poštuje mudrost pesimista koji su se plašili „opadanja autoriteta i tradicije”: „Užasno iskustvo velikih verskih ratova, Francuska i Ruska revolucija, dokazuju njihovu mudrost i njihova predviđanja” (Popper 1962: 374). Ali ne dokazuje da su imali pravo, naprotiv: „presuda istorije — mislim, naravno, na istoriju našeg vremena — ide u prilog onima koji su verovali u

čoveka i ljudski razum. Jer, društvo našeg slobodnog sveta zaista je posle reformacije svedočilo opadanju autoriteta kao ni u jednoj drugoj epohi. To je društvo bez autoriteta ili, moglo bi se reći, društvo bez oca" (Popper 1962: 374–375).

U tom „slobodnom svetu”, jedan od elemenata koji su, veruje Poper, „uspešno zamenili detronizovani autoritet”, jeste i nauk da „slušajući i kritikujući jedni druge možemo da se približimo istini”. Takav kredo kritičkog racionalizma neophodan je za ono slobodno društvo koje je zasnovano na uzajamnom poštovanju, a kritički pristup—koji veruje u istinu ali ne veruje da smo u njenom posedu i koji poštuje tradiciju ali istovremeno priznaje da postoji potreba da se ona reformiše—otvara prostor izmirenju racionalizma i sa skepticizmom i sa tradicionalizmom (Popper 1962: 375–376). U tom smislu, i svoje uvodno obraćanje jugoslovenskom čitaocu *Otvorenog društva* Poper zaključuje ukazivanjem da je optimista koji ne zna šta nosi budućnost, ali zna da „živimo u lepom svetu i da je čovečanstvo, mada je uvek činilo velike greške, uspelo da znatno poboljša kvalitet života ljudi”.

Vaša i moja odgovornost jeste da otkrivamo greške, da ih ispravljamo i da učinimo sve što je u našoj moći da bismo pomogli jedni drugima u postepenoj izgradnji još boljeg sveta. Kažem 'postepenoj', jer, budući da smo pogrešivi, sigurno ćemo i dalje grešiti: čuvajmo se lažnih proroka koji imaju rešenja za sve! Naročito ako uz to imaju i topove za podršku svojim stavovima. (Poper 1993a: 17)

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1997), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Albert, Hans, Mary Varney Rorty (1985), *Treatise on Critical Reason*, Princeton: Princeton University Press.
- Bambrough, Renford (prir.) (1967), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, New York: Barnes and Noble.
- Cornforth, Maurice (1968), *The Open Philosophy and the Open Society: A Reply to Dr. Popper's Refutations of Marxism*, London: Lawrence & Wishart.
- Corvi, Roberta (1997), *An Introduction to the Thought of Karl Popper*, London: Routledge.
- Currie, Gregory, Alan Musgrave (prir.) (1985), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Danaher, John (2018), „Popper's Critique of Utopianism and Defence of Negative Utilitarianism”, *Philosophical Disquisitions*, 2. januar. Dostupno na: <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.com/2018/01/poppers-critique-of-utopianism-and.html> (pristupljeno 29. novembra 2020).
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]”, u Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 35–91.
- Gorton, William A. (2006), *Karl Popper and the Social Sciences*, Albany: State University of New York Press.
- Hacohen, Malachi Haim (2000), *Karl Popper: The Formative Years, 1902–1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobs, Struan (1991), *Science and British Liberalism: Locke, Bentham, Mill and Popper*, Aldershot: Avebury.

- Jarvie, Ian, Sandra Pralong (prir.) (1999), *Popper's Open Society after 50 Years*, London: Routledge.
- Kadlec, Erich (2008), „Popper's 'Negative Utilitarianism': From Utopia to Reality”, u Peter Markl i Erich Kadlec (prir.), *Karl Popper's Response to 1938*, Frankfurt am Main: Peter Lang, str. 107–121.
- Krstić, Predrag (2020), *Esej o primatu minimalnog: prilog zasnovanju negativnog angažmana*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Miller, David (1994), *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago: Open Court.
- Notturmo, Mark (2000), *Science and Open Society*, New York: Central European University Press.
- Popper, Karl R. (1947a), *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1947b), *The Open Society and its Enemies II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, London: Basic Books.
- Popper, Karl R. (1973), *Logika naučnog otkrića*, Beograd: Nolit.
- Popper, Karl R. (1982), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, W. W. Bartley III (prir.), London: Hutchinson.
- Popper, Karl R. (1993a), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I: Čar Platona*, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl R. (1993b), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji II: Plima proročanstava: Hegel, Marks i posledice*, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl R. (2002a), *All Life Is Problem Solving*, London: Routledge.
- Popper, Karl R. (2002b), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.
- Popper, Karl R. (2009), *Beda istoricizma*, Beograd: Dereta.
- Simkin, C. G. F. (1993), *Popper's Views on Natural and Social Science*, Leiden: Brill.

Stokes, Geoffrey (1998), *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge: Polity Press.

Veber, Maks (1987), „Racionalizam zapadne kulture”, u Mihajlo Đurić (prir.), *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed, str. 290–305.

Istorijsko- -materijalistička kritika

Dorde Hristov*
Mark Losoncz†
Ivica Mladenović‡

Iako se zahtev za kritičnošću među društvenim naučnicima i filozofima predstavlja kao deo profesionalnog poziva, Karl Marks (*Karl Marx*) je, uz Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) i Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*), verovatno najuticajniji društveni mislilac čiji je čitav intelektualni opus imanentno obeležen pojmom *kritika*. *Kritika Hegelove filozofije prava*, *Prilog kritici političke ekonomije*, *Kritika gotskog programa*, *Kapital: kritika političke ekonomije* kao i prvo koautorsko delo sa Friedrichom Engelsom (*Friedrich Engels*), *Sveta porodica* ili *Kritika kritičke kritike*, samo su neki od naslova knjiga čiji je on autor, iako svako njegovo delo sadrži specifični kritički model u odnosu na konkretnu problematiku, kao i period

* Dorde Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Mark Losoncz: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Ivica Mladenović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

stvaranja. Jer, kako pokazuju određeni marksolozi (Renault 1999: 181), pojam kritika je kod Marksa polisemičan, odnosno tiče se: ciljeva diskursa — kada kritikuje druge diskurse koji legitimišu etablirani poredak; formi diskursa — kada kritiku suprotstavlja nekritičkim, dogmatskim ili doktrinar-nim, pristupima; sadržaja diskursa — opozirajući kritičku političku ekonomiju tradicionalnoj klasičnoj ekonomiji; napokon, kritika se primenjuje i u domenu *praxisa* — u kontekstu kritike prakse.

Verovatno se kao zajednički sadržalac svih rečenih kritika može navesti kritika ideologije i njenih derivata unutar etabliranog poretka. Čini se da je ovu tezu najjezgrovitije izložio Karl Korš (*Karl Korsch*) u svojoj knjizi *Marksizam i filozofija*, insistirajući na tome da je Marks najpre *filozofski* kritikovao religiju, zatim *politički* kritikovao religiju i filozofiju, da bi, napokon, *ekonomski* kritikovao religiju, filozofiju i politiku, kao i druge forme ideologije. Međutim, suština takvog kritičkog modela centriranog na kritiku ideologije u stvari je *bespoštedna kritika postojećeg društva* čiji je ta ideologija zapravo najadekvatniji izraz (videti Korš 1970).

U jednom od pisama Rugeu (*Arnold Ruge*) iz septembra 1843. godine, Marks je, u kontekstu „opće anarhije među reformatorima”, odnosno „stvarno misaonim i nezavisnim glavama” svog vremena, koji nisu pokazali sposobnost da imaju tačne uvide u to „šta krije budućnost”, pledirao za to da u stvari nije ni poželjno taj budući svet anticipirati dogmat-ski, već pre svega kroz „kritiku staroga”, koju on naziva „bespoštednom kritikom svega postojećeg”, bespoštednu „u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama” (Marx, Engels 1989: 49–50). Oko tačnog značenja ovog — naročito među jugoslovenskim marksistima koji su pokrenuli časopis *Praxis* — dosta raubovanog iskaza o „bespoštednoj kritici svega postojećeg”, inače iskaza koji je ostao sasvim usputan i neobjašnjen u Marksovim tekstovima, postoji duboko neslaganje: dok jedni tvrde da on implicira potpuno odbacivanje svega postojećeg — na

tragu one sentence iz Internacionale „prošlost svu zbrisimo zasvagda” (*du passé faisons table rase*)—i izgradnju kvalitativno drugačijeg društva, drugi mu daju opštije značenje, u smislu da nijedan društveni fenomen ne treba uzeti zdravorazumski, već ga treba kritički preispitivati.

Bilo kako bilo, kritika je od samog početka — u različitim fazama njegovog delanja — postala fundamentalno načelo Marksovog načina istraživanja društvenih fenomena: „Marks je [...] smatrao da bez radikalne i dosledne kritike saznanja nije moguće vršiti istraživanja. Smatrao je da pravo saznanje uvek transcendirira dostignuto i postojeće, i da se može razvijati samo ukoliko kreće dalje od postojećeg” (Korać 1987: 11). Marksov metod je dakle u svom temelju imao dijalektičko prevazilaženje postojećeg, odnosno kritiku apologetskih saznanja i njegovih logičkih kategorija, kao vizija društvenog sveta koje, ideološki bornirano i dogmatski, postojeće građansko društvo uzimaju za prirodno, odnosno buržoasko društvo predstavljaju ne samo kao poželjno, već i kao univerzalno i krajnje društveno uređenje.

Ideju dijalektičkog prevazilaženja postojećeg — koja je kod vladajuće klase onog vremena i njenih doktrinarnih zastupnika izazvala veliki otpor — Marks je sažeto izložio na stranicama *Kapitala*. U pitanju je, naime, „[...] pozitivno razumevanje postojećeg stanja” koje „unosi ujedno i razumevanje njegove negacije”, ali i „njegove nužne propasti”; „jer svaki nastali oblik shvata u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani”; „jer se ni prema čemu ne odnosi sa strahopoštovanjem i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna” (Marx 1973: 25).

Marks, konkretno, u navedenom odlomku pravi distinkciju između svoje, „racionalne”, i Hegelove (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*), „mistifikatorske” dijalektike, i insistira na tome da je upravo njegova materijalistička dijalektika najmoćnije metodološko oruđe ne samo kritičke analize, već i za praktično prevazilaženje postojećeg. Generalno, opšte je mesto, o tome je pisao i sâm Engels, da pored engleske političke

ekonomije i francuskih socijalnih i političkih učenja, a pre svega utopijskog socijalizma, upravo Hegel, kao i čitava nemačka klasična filozofija, predstavljaju glavni izvor za razumevanje izgradnje Marksovog teorijskog sistema. Drugim rečima, Marks svoj teorijski sistem — koji nije stabilizovan do kraja, niti je on pokušavao da ga u jednoj posebnoj studiji izloži kao sistemizovanu celinu — gradi po fazama naslanjajući se na rečena tri stuba, ali ne eklektički, već u kritičkom odnosu prema njima (kritika nemačke klasične filozofije, kritika francuskih političkih učenja, kritika engleske političke ekonomije).

Da bismo razumeli, dakle, Marksov kritički model, nužno je da na njega gledamo kao na plod svoje epohe, odnosno kao na svojevrstu reakciju na društveno-istorijske prilike i hegemonu društvenu misao prve polovine XIX veka. Centralni događaj koji je okupirao „ljude od knjige” tog vremena je Francuska revolucija. Čak i oni koji govore spekulativnim jezikom, poput Kanta i Hegela, u svojim filozofskim spisima u stvari odgovaraju na sasvim konkretna pitanja koja su otvorena tim događajem. Tok istorijskih zbivanja nakon revolucije, odnosno stabilizacija društveno-ekonomske formacije s buržoazijom u glavnoj ulozi — koja nije uopšte uzdrmana, naprotiv, ni u kratkim periodima restauracije monarhije, ni bonapartizmom — omogućio je da traže neotkrivene uzroke društvenih zbivanja, odnosno društvene zakonitosti neumitnog kretanja celokupne ljudske istorije.

Francuska revolucija je tako u prvi plan stavila ključne probleme društvenog, političkog i ekonomskog života, koji postaju najprivlačniji problemi za ljudsku misao krajem XVIII i početkom XIX veka. Filozofi i društveni mislioci sa svojim idejama o preobražaju društva u tom periodu dobijaju status koji su prirodnjaci imali u XVII i XVIII veku. Među njima vlada uverenje da će uspeti da razreše probleme čoveka i društva na isti način na koji su prirodne nauke razrešile procese u prirodi u prethodna dva stoleća. Oduševljen Francuskom revolucijom, Kant npr., u svom klasičnom delu *Um i*

sloboda: Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka, po ugledu na Njutnove (Isaac Newton) i Keplerove (Johannes Kepler) zakone u fizici i astronomiji, nastoji da uspostavi nit dijahronih veza između istorijski potpuno nepovezanih događaja kroz konstrukciju jednog opšteg zakona istorije. Iako je u svojoj suštini intelektualni nemački jakobinac, on to radi, kao uostalom i drugi predstavnici klasične nemačke filozofije, praveći određeni kompromis između filozofije i teologije i koristeći sasvim apstraktne elemente transcendentalnog idealizma.

Ne bez razloga, Marks naziva nemačku klasičnu filozofiju nemačkom teorijom Francuske revolucije. Suočeni s Francuskom revolucijom kao s činjenicom koja je nepovratno izmenila čitav tok svetske istorije i zainteresovani da pronađu nit koja taj tok povezuje, nemački klasični filozofi su — polazeći od pretpostavke da je čitava globalna istorijska dinamika bazirana na idejnim, a ne materijalnim osnovama — faktički lišavali sam čin praktičnih motiva, a glavni izraz toga je da su pretvarali akciju u čistu misaonu delatnost. Drugim rečima: odvojili su misao od akcije, teoriju od prakse, i čovekov smisao tražili u čistoj umnosti. Primarnu vrednost svakog saznanja i svake delatnosti nemačka filozofija traži u ljudskom umu, odatle i ključna Kantova dela nose naziv *Kritika čistog uma* i *Kritika praktičnog uma*. Ono što je u Engleskoj i Francuskoj bilo ostvareno kao revolucionarni *praxis*, to jest slobodna volja građanstva da sruši privilegije starog poretka, u Nemačkoj se operacionalizuje kao filozofska revolucija, odnosno revolucija u svetu ideja. Osećanje nemoći nemačke buržoazije da izvrši istorijsku ulogu koju je građanstvo u Francuskoj i Engleskoj već sprovelo, izazvalo je težnje nemačkih filozofa — počevši od Kanta — da se snagom čiste spekulacije suoče sa protivurečnostima društvene stvarnosti Nemačke. Kant, Fichte, Šeling i Hegel bili su ubeđeni da je njihova filozofska revolucija u rangu političke i industrijske revolucije u Francuskoj i Engleskoj (uporediti Korać 1968; 1978; 1991).

Svaki teorijski konstrukt upada u krizu kada se ukaže njegov jasan nesklad u odnosu na društvenu stvarnost, čime u prvi plan izbijaju njemu alternativne vizije društvenog sveta. Nemački klasični filozofi npr. dolaze na glavnu scenu nakon što je društvena stvarnost osporila „prosvetiteljski pohod na razum”. Duboke protivurečnosti društvenog života koje su se pojavile već tokom Francuske revolucije, a naročito nakon nje, pokazale su da je to novo društvo — ma koliko bilo laičkije i racionalnije od starog režima — uspostavilo neke nove „nerazumne” modele, to jest produbilo određene društvene probleme, poput intenziviranja klasnog raslojavanja i antagonizama koji svoj vrhunac doživljavaju u Revoluciji 1848. godine, kada se definitivno raspada treći stalež i krećeklasni rat, odnosno, kako Marks kaže, kada su buržujci zapucali na svoje istorijske saveznike, radnike, koji su se napokon odvažili da traže realnu operacionalizaciju principa *slobode, jednakosti i bratstva* (uporediti Marx 1949).

Marks svoju kritičku reakciju na idealističku filozofiju i svoje bivše „saputnike” (*compagnons de route*) mladohegelovce gradi ponukan upravo postrevolucionarnim klasnim protivurečnostima kojih naročito postaje svestan prateći, kao novinar u *Rajnskim novinama*, realne probleme depriviranih slojeva i društvene sukobe na bazi materijalnih interesa različitih društvenih snaga (uporediti Lacousmes, Zander 1984). Za razliku od vremena kada je kao mladohegelovac obitavao pre svega u okrilju spekulativne filozofije, rad na terenu, analiza svojinskih problema mozelskih vinogradara, parcijalizacije zemljišta, krađe šuma itd. naterale su ga da shvati da ideje nemaju autonomnu vrednost u odnosu na praktičan životni proces, već da su u njega sasvim direktno utkane. Mladohegelovci ili levohegelovci, uprkos tome što su nastojali da daju revolucionarno tumačenje nekih konzervativnih Hegelovih teza — ali i da ponude progresivnu hegelovsku alternativu „desnim” ili „starohegelovcima” — ipak zadržavaju Hegelov

spekulativni element.³⁷ To je razlog zašto Marks u njima vidi samo filozofski uobražene frazere koji, zbog idealističke ograničenosti svojih interpretativnih oruđa, nisu sposobni da uoče i učestvuju u realnim političkim procesima u državi. Drugim rečima, iz Marksove perspektive, pristup mladohegelovaca nije mogao da proizvede značajnije efekte ni u teoriji, ni u praksi.

Marks je uočio da tzv. filozofski komunizam, kako ga Engels naziva, koji, s jedne strane nastaje kao sinteza određenih utopističkih uobrazilja, poput sensimonizma i furijeizma, odnosno hegelovstva s druge strane, predstavlja ništa drugo do odocnelu i bledu nemačku verziju raznih struja socijalizma i komunizma, koje su došle iz Francuske i Engleske u Nemačku (uporediti Marx, Engels 1972). Ni u jednoj od tih struja on ne vidi sposobnost da ponude rešenje stvarnih društvenih problema koji su postojali u Nemačkoj njegovog vremena, i o kojima su nemački mislioci mnogo raspravljali, ali veoma apstraktno i bez osećaja za političku stvarnost, što je samim tim i ograničilo njihov uticaj na političko delanje, kakav smo imali u Francuskoj i Engleskoj. Reč je bila o utopističkom zanošenju koje nije imalo nikakvih dodirnih tačaka ne samo sa radničkom klasom, nego ni sa običnim političkim životom vladajuće klase (ibid.). Teorija takvog filozofskog komunizma, drugim rečima, s obzirom da nije imao mnogo dodirnih tačaka ni sa realnim problemima Nemačke koji su se postavljali, ni sa praksom, svodila se na dogmatizam koji je društvenu stvarnost uključivao u već postojeće idejne kalupe. Marks je svoju teorijsku poziciju u odnosu na mladohegelovce formulisao na sledeći način:

37 Oni to čine proglašavajući sebe — „šačicu filozofa” dakle, koji se često poimaju radikalnim socijalistima i komunistima — „filozofima savesti”, „revolucionarima”, koji će kao nekakav „apsolutni duh”, „samosvest”, dovesti Nemačku na pijedestal slobode.

Po svojoj osnovi, moj dijalektički metod ne samo da se razlikuje od Hegelovog, nego mu je i neposredno suprotan. Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalan subjekat, demijurg stvarnosti koja sačinjava samo njegovu spoljašnju pojavu. Kod mene je idejni svet, naprotiv, samo materijalni svet prenet i prerađen u čovekovoju glavi. (Citat prema Vranicki 1982: 150)

U tom ključu, Marksova kritika idealističke filozofije na materijalističkim osnovama postaje kritika filozofije uopšte, i njenih iluzija da je dovoljno da se neki društveni fenomen denunciira, da bi došlo do promene. Ova kritika filozofije otvara i kritiku politike, jer je u osnovi te kritike politička dimenzija istorije. Naime, kako pokazuju pojedini autori (Renault 2021: 46–49), fokus ove kritike nije na negiranju same politike, već na tadašnjoj simplifikaciji politike kroz davanje primarnog značaja državnoj ulozi. Naime, kritika politike povezana je pre svega sa jasnim zauzimanjem strana u politici, a distinkcija između politike u ženskom rodu (fr. *la politique*), i politike u muškom rodu (fr. *le politique*) na tom je tragu esencijalna za razumevanje njegove pozicije. Politika se ne negira, već se naprotiv premešta tamo gde objektivno pripada, iz države (*la politique*) u društvo, odnosno u društvene i intelektualne borbe za emancipaciju (*le politique*).

Politika se tako, u Marksovoj viziji, redefiniše u agonističkom ključu, kroz koncept društvenih antagonizama i konfliktualističku viziju društvenog sveta, koju će kasnije operacionalizovati kroz koncept klasnih borbi. Nisu više *principi istinitog i pravednog* ti koji primarno upravljaju kritikom, već *politička efikasnost*, to jest ne radi se više samo o tome da damo istinit opis društvenog sveta, već da takav opis mora biti primarno u funkciji određenih političkih rezultata. Iz njegove perspektive, „filozofi su svet samo različito tumačili, ali radi se o tome da se on izmeni” (prema Vranicki 1982: 229). Naslanjajući se na Fojerbahovu (*Ludwig Feuerbach*) materijalističku kritiku Hegela, i istovremeno kritikujući njen zaostali

idealistički momenat koji se nalazi u Fojerbahovim maštarijama nekakvog idealnog društva koje će nastati kada ukinemo egoizam, Marks ističe glavni zadatak svoje filozofije: *ocrtati stvarne društvene i političke uslove u Nemačkoj, kao i to u kojoj se meri mogu realizovati principi slobode i samosvesti, i, naročito, s kojim društvenim snagama se to može izvršiti.*

Istorijska dimenzija teorije od nje traži usklađenost sa političkim ciljevima i praksom, što znači da filozofija u Marksovoj viziji nije, kao kod mladohegelovaca,³⁸ sama po sebi *praxis*, već oruđe političke borbe i realizuje se kroz političku kritiku i efikasnost, odnosno jasno mapiranje društvenih snaga koje stoje u osnovi te efikasnosti. Još je Francuska revolucija jasno pokazala da su u osnovi političkih pokreta ekonomski interesi grupa koje ih čine. Ovu evidentnost uočili su još francuski materijalisti i pozitivistički historičari; međutim, Marks je prvi ponudio razvijen teorijski sistem ekonomske strukture društva, insistirajući da upravo u njegovim ekonomskim odnosima treba tražiti uzroke i uslove njegovog razvitka.

Misao filozofa XVIII veka, koji su insistirali na tome da je „ljudska priroda” faktor kojim može da se objasni ljudska istorija i „savršeno zakonodavstvo” (kao fokus u izučavanju društvenih problema), nalazi se u osnovi svih socijalnih utopija. Međutim, ovakav pristup ne daje odgovor na pitanje: ukoliko je ljudska priroda nešto konstantno, kako je onda moguće objasniti radikalno promenljive i historijski uslovljene društvene fenomene i procese? Ukoliko je pak ona nešto promenljivo, pitanje koje se nameće je — kako objasniti šta se nalazi u temelju tih promena? Nemački idealisti su, suočavajući se s ovom zamkom, pokretačke principe istorije nalazili van čoveka, koji im je, iz njihove perspektive, podređen. Kod Hegela se taj pokretački princip nalazi u *Svetskom duhu*,

38 „Dosad su filozofi imali rješenje svih zagonetki u svojim tezgama, a glupi egzoterički svijet trebalo je samo da otvori gubicu, pa da mu u nju ulete pečeni golubovi apsolutne nauke.” (Marx, Engels 1989: 50)

kao jednoj, apstraktnoj, strani ljudske prirode. Marks, kako kaže Plehanov (1950: 135), „staje na kraj svim tim fikcijama, svima tim zabludama, svima tim protivurečnostima”, etablirajući tezu da utičući svojim radom na prirodu izvan sebe, čovek uzrokuje i promenu svoje sopstvene prirode. Ovaj momenat je najsystematičnije izložen u sledećem stavu, koji u određenom smislu rezimira čitavu Marksovu kritičku filozofiju:

U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka materijalnih proizvodnih snaga. Celokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svesti. Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopšte. Ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest. (Marks 1949a: 8–9)

Marks i kritika otuđenja

Marksova tvrdnja, da društveno biće određuje svest čoveka, jeste nit vodilja njegovog celokupnog kritičkog projekta, što je evidentno već u najranijim klicama ove kritike, koja u ovom odnosu određenja ujedno pronalazi i uzroke ljudskog otuđenja. Istorijско-materijalistička kritika, kako je rani Marks i Engels formulišu, u svojoj biti može se razumeti kao kritika otuđenja (*Entfremdung*). Prema Ištvanu Mesarosu (*István Mészáros*), nastanak istorijско-materijalističke kritike neposredno je vezan za razvoj „kritike otuđenja” (Mészáros 1970: b. s.). Iz ovog razloga, pojam otuđenja, kao i njemu blizak pojam ljudske suštine, nude ključ za razumevanje istorijскоg materijalizma kao forme društvene kritike. Kornelijus Kastorijadis (*Cornelius Castoriadis*) nudi jednu konciznu definiciju otuđenja, određujući ovaj pojam kao „objektivizaciju ljudske aktivnosti, u meri u kojoj

ista izmiče svom nosiocu iako on ne može da izmakne samoj aktivnosti” (Castoriadis 1955: b. s.). Prema ovoj definiciji, otuđenje podrazumeva ospoljavanje ljudske subjektivnosti, koja se samom subjektu povratno pojavljuje kao objektivna, nadređena i, kako sam termin na to ukazuje, tuda sila.

Kao kritika otuđenja, istorijsko-materijalistička kritika se razvija iz takozvane kritike religije (*Religionskritik*), koja je postala popularna u Nemačkoj početkom XIX veka. Prve klice ove kritike nalazimo kod Hegela, koji u svojim ranim radovima upotrebljava pojam otuđenja na način koji će postati paradigmatičan za istorijski materijalizam.³⁹ U svom ranom spisu *Pozitivitet hrišćanske religije* (*Die Positivität der christlichen Religion*) Hegel suprotstavlja, s jedne strane, „mrtve” ljudske odnose i institucije, zasnovane na spoljašnjoj prisili autoriteta i, sa druge strane, žive odnose utemeljene na slobodnom i unutrašnjem „uverenju” (Gouldner 1993: 177). Hegel u ovoj razlici prati Kanta u njegovoj poznatoj podeli sfera ljudske delatnosti na legalitet i moralitet. Legalitet označava spoljašnju korespondenciju zakona i delanja, bez obzira na unutrašnje motive, dok moralitet uključuje i uverenja iz kojih radnja proizilazi (Hegel 1971: 138). Hegel se koristi ovom podelom kako bi razumeo šta on naziva „pozitivitetom” hrišćanske religije (ibid.). Za njega, institucionalizovano hrišćanstvo je postalo religija dogme, koja perpetuira ljudske odnose u skladu sa zahtevima spoljašnjih „zakona”. Ovaj zakonski „pozitivitet” sadržan je u ospoljavanju (*Entässerung*) i objektivaciji (*Vergegenständlichung*) božanstva, koje se, apstrahovano od unutrašnjeg života zajednice, članovima pojavljuje kao spoljašnja instanca prisile (videti Gouldner 1993: 178).

39 Sam pojam otuđenja ima mnogo dužu istoriju, pa se koreni ovog pojma mogu naći čak i u Bibliji. U tekstu ćemo se fokusirati samo na one tačke razvoja ovog pojma koje su imale neposredni uticaj na istorijsko-materijalističku kritiku. Za opširnu istoriju ovog pojma, videti Mészáros 1970.

Hegelova kritika hrišćanstva postaće osnova za kritiku religijskog otuđenja u radovima Ludviga Fojerbaha (*Ludwig Feuerbach*), koji će izvršiti neposredni uticaj na samog Marksa. Za Fojerbaha, suština religije sadržana je u prenošenju ljudske suštine na božanstvo, koje time zadobija samostalnu i apstrahovanu egzistenciju. Fojerbah tako postavlja pitanje „Zašto otuđujete čovekovu svest od njega, i pravite od nje samosvest bića koje je različito od njega, koje je za njega onda objekat?” (Feuerbach 2006: 385). Kao i Hegel, Fojerbah upućuje na proces kojim se ljudska unutrašnja i kreativna aktivnost ospoljava i objektifikuje (ibid.: 71) u čoveku stranu instancu. Procesom kritike Fojerbah teži da teorijski negira otuđenje, on argumentima svodi religijsku suštinu ljudskog bića na antropološku ravan. Marks će se na ovoj tački nadovezati na diskusiju o otuđenju, naglašavajući da zadatak kritike kod Fojerbaha nije završen, već da, kao društvena kritika uopšte, tek treba da otpočne.

Prema Marksu, Fojerbahova kritika teorijski ukida religijsko otuđenje, jer on „svodi religijsku suštinu na ljudsku suštinu” (Marx, Engels: 1978: 534). Ovim činom Fojerbah poziva na povratak ljudske suštine u stvarni svet. Ali greška koju Fojerbah čini jeste što on „apstrahuje od istorijskog toka”, zbog čega pretpostavlja „apstraktni — izolovani — ljudski individuum” (ibid.). Razlog ovome je što se Fojerbah „ne upušta u kritiku [...] stvarne suštine” ljudskog bića, koja nije „apstraktum”, već „sveukupnost društvenih odnosa” (ibid.). Marks pozitivno ocenjuje Fojerbahovo svodenje religijske na ljudsku suštinu. Ali on veoma brzo iznosi jedan od centralnih elemenata materijalističke kritike, naime da Fojerbah, uprkos tome što je izveo ljudsku suštinu iz transcendentne apstrakcije božanstva, samog čoveka i dalje razume apstraktno. Drugim rečima, iako je Fojerbah ukinuo religiozno otuđenje, njegovo razumevanje ljudske suštine i dalje sadrži metafizičke karakteristike: ona je i dalje apstraktna „glupa opštost” sadržana u svakom individuumu „roda” (Marx, Engels: 1978: 534).

Marks se veoma često koristi pojmom „apstrakcije” kako bi istakao istinski predmet materijalističke kritike. Apstrakcija se ovde odnosi kako na proizvod procesa apstrahovanja od materijalnih uslova života, tako i na rezultat apstrahovanja od istorijskog konteksta u kojem su ovi materijalni uslovi situirani. Kao što Marks navodi, Fojerbahova kritika ne uzima „stvarnu suštinu” za svoj predmet, već i dalje operiše na pretpostavkama apstrakcija. Ali Marks ovde čini jedan obrt. Pošto uzima apstrakciju uopšte za primarni predmet kritike, Marks ujedno proglašava kritiku religije završenom. Razlog ovome je što religija nije jedina forma otuđenja, ona je jedna od formi apstrakcija putem koje se ljudsko biće otuđuje od sebe. Ali s obzirom na to da kritika religije nudi ključ za razumevanje apstrakcija, Marks i dalje uzima kritiku religije kao pretpostavku „svake kritike”, to jest društvene kritike uopšte (Marx 2005: xx).⁴⁰ Ali primarna meta društvene kritike je vladavina apstrakcija, koja je forma dominacije kroz koju kapitalističko društvo uopšte operiše. Iako svakako, istorijski gledano, najevidentnija u religiji, ova vladavina danas obuhvata sve sfere života i pogađa kako kulturne, tako i ekonomske ili političke delatnosti čoveka.

Polazeći sa ove pozicije, povratak čovekove „suštine” u čoveka podrazumeva i njenu pozitivnu formulaciju. Kao što je navedeno, Marks kod Fojerbaha i dalje vidi jednu afirmaciju apstrakcija, ma koliko one bile oslobođene religioznog elementa. Umesto apstrakcije religijske suštine, Fojerbah sada operiše apstrakcijom ljudske suštine, koju razume na tragu božanstva. Ali, za Marksa, pozitivna i materijalistička afirmacija ljudske suštine podrazumeva drugačiji sklop pretpostavki:

Pretpostavke od kojih polazimo nisu proizvoljne, nisu dogme, već stvarne pretpostavke od kojih se može apstrahirati samo u mašti. Naše pretpostavke su stvarne individue,

40 O odnosu kritike religije i razvoja istorijsko-materijalističke kritike, videti: Marx 2005: xx.

njihova aktivnost i materijalni uslovi pod kojima žive, kako oni koji su im već dati, tako i oni koje proizvode kroz svoju aktivnost. Ove pretpostavke se time mogu dokazati samo na empirijski način. (Marx, Engels: 1978: 20)

Suština materijalističkog pristupa sadržana je u shvatanju čoveka koje ne može da sadrži proizvoljne apstrakcije, već pretpostavke koje se mogu dokazati „samo na empirijski način”. Ali šta ovo tačno podrazumeva?

Marks upućuje na „materijalne uslove” stvarnih individua, kako na one koji su „dati”, tako i na one koje ove individue „proizvode” (Marx, Engels: 1978: 20). Što se „datih” uslova tiče, treba uzeti u obzir da su neke pretpostavke od kojih Marks polazi i dalje zasnovane na tradicionalnim uvidima filozofije. Istorijsko-materijalistička kritika polazi od antičkih uvida, da se čovek suštinski razlikuje od životinja po tome što poseduje „intelekt, emocije i volju”, ideje koju nalazimo kod Aristotela i stoika (Marx, Engels: 1978: 20). Ali on u ovaj klasični model uvodi nekoliko bitnih transformacija, koje uključuju biološko, društveno i istorijsko razumevanje ljudske suštine. U prvom redu, za Marksa čovek je proizvodno biće koje ujedno uzima sopstvenu proizvodnju za objekat intelekta, emocija i volje. Ovo znači da je čovek kao slobodno biće sposoban da pripiše svrhu predmetu svog rada. Ali čovek je ujedno primoran da održava korespondenciju sopstvene volje i ove svrhe u procesu rada. Održavanje ove korespondencije neophodno je zbog ograničenosti ljudskih bioloških kapaciteta. Dok životinja, kada proizvodi, čini ovo prateći sopstvene instinkte, čovek, pošto uzima predmet svoje proizvodnje za sebe, nužno mora svesno primeniti volju na održavanje svhovitosti rada (Marx, Engels 1962: 193). Ukoliko sam izvršitelj rada nije uspostavio ovu korespondenciju volje i svrhe, već ona dolazi spolja, da li putem fizičke, pravne ili ekonomske sile, onda je reč o prisili na rad.

Društvena perspektiva usko je povezana sa biološkom. Marksova biološka razlika između čoveka i životinje zasniva

se na činjenici da je čovek sposoban da ulazi u „odnose” (Marx, Engels: 1978: 30) sa drugima, kako sa samim predmetom svoje proizvodnje, tako i sa drugim članovima svog roda. Ovo „odnošenje” ujedno je i predmet ljudskog intelekta, emocija i volje. Pošto životinja ne objektivira svoje odnose, njen, „odnos sa drugima ne postoji kao odnos” (ibid.). Ali druga suštinska karakteristika koja konstituše čoveka jeste da su ljudski društveni odnosi, pa samim time i priroda rada, istorijski uslovljeni. Drugim rečima, ljudska biološka i prirodna konstitucija ispoljava se na različite načine kroz različite istorijske kontekste. Tako Marks kritikuje utilitističku formulaciju suštine čoveka oličene u Bentamovoj (*Jeremy Bentham*) ideji „normalnog čoveka”. „Ono što Bentam previđa jeste upravo istorijska uslovljenost ideje 'normalnog čoveka': Sa suvom naivnošću on uzima modernog malograđanina, posebno engleskog malograđanina, za model normalnog čoveka. Šta god je korisno ovom čudnom malom čoveku i njegovom svetu je apsolutno korisno” (Marx 1962: 637).

Dakle, afirmacija ljudske suštine za Marksa podrazumeva tri dimenzije. Ona je prirodno i biološki uslovljena. Ukoliko se zanemari evolucija (Wallimann 1981: 14), ona je ista kroz sve istorijske periode. Ali pošto je čovek ujedno i društveno uslovljeno biće, ljudska suština se ne može uzeti apstrahovano, kako to npr. čini Fojerbah. Konačno, ova društvena uslovljenost podrazumeva i istorijsku dimenziju, naime specifični stepen razvoja društvenih i proizvodnih odnosa, čime se društvena uslovljenost vremenski transformiše. Ukoliko se svi ovi elementi istorijsko-materijalističkog pristupa uzmu u obzir, onda postaje jasno da kritika otuđenja ima veoma drugačiji zadatak u odnosu na svoje prethodnike, kao što su Hegel ili Fojerbah. Ona ne može da kritikuje „apstrakciju” kroz koju se ljudsko biće otuđuje, time što će ovu suštinu zameniti apstrakcijom drugog reda, bila ona filozofskog ili antropološkog karaktera. Naprotiv, kao kritika apstrakcija uopšte, ona je dužna da afirmiše sve biološke, društvene i

istorijske dimenzije čoveka i da ih promoviše kao kriterijum novog društva. Ovo ujedno podrazumeva i ukidanje otuđenja, kao vladavine apstrakcija koje potiru biološke, društvene i istorijske kapacitete ljudskog bića.

U prvom redu, s obzirom na to da Marks razume čoveka kao proizvodno i radno biće, otuđenje podrazumeva činjenicu da proizvod ljudskog rada samom radniku postaje tuđ (Marx 2005: 56). Ovde Marks pravi razliku između upotrebne i apstraktne vrednosti. Proizvod ljudske aktivnosti, čija je neposredna vrednost sadržana u upotrebi samog rezultata rada, postaje podređena apstraktnoj vrednosti kapitala (u sledećem odeljku biće više govora o ovoj razlici) i imperativu generisanja profita. Dakle, zadatak kritike jeste da oslobodi proizvod rada od njegove apstraktne forme.

Kao što je čovek otuđen od samog proizvoda rada, ovo biće je isto tako otuđeno i od samog procesa proizvodnje. Kako je navedeno, čovek je biološki uslovljeno biće koje mora da održava korespondenciju svrhe i volje u procesu rada. Ali pošto je sama proizvodnja uslovljena društvenom podelom kao i fragmentacijom aktivnosti rada, rad je nešto što postaje strano i nametnutno čoveku. Rad se pojavljuje kao aktivnost koja je „spoljašnja” radniku, i koja, umesto da služi kao realizacija unutrašnjih potencijala čoveka, uništava biološke i mentalne kvalitete koji služe kao njegova pretpostavka (Marx 2005: 59). U kapitalizmu rad ne promoviše materijalnu i psihičku dobrobit čoveka, već umrtvljuje telo i uništava um (ibid.). Zadatak kritike time podrazumeva i rehabilitaciju produktivne prirode čoveka, koja u kapitalizmu ostaje zarobljena u apstrakcijama.

Otuđenje od samo proizvodnog procesa podrazumeva i otuđenje od čovekove „rodne suštine (*Gattungswesen*)”, pojam kojim se Marks koristi kako bi označio celokupni sklop bioloških, društvenih i istorijskih ljudskih potencijala o kojima je bilo reči (Marx 2005: 63–64). Time što čovek, kao proizvodno biće, ne nalazi sebe u aktivnosti i proizvodima rada, on je otuđen od bogatstva svojih proizvodnih potencijala. Zadatak

kritike jeste da povrati ove mogućnosti. Konačno, otuđenjem od svoje rodne suštine, čovek postaje otuđen i od svog društvenog bića. Pošto rad nije kooperativni poduhvat radnika, već aktivnost koja podstiče međusobnu kompeticiju, radnici su otuđeni jedni od drugih, čime je čovek otuđen od sebe kao društvenog bića (Marx 2005: 64). Zadatak kritike podrazumeva promovisanje društvenih kapaciteta čoveka, dakle kooperacije i zajedništva.

Iz svega ovoga sledi da je svrha istorijsko-materijalističke kritike da „prevaziđe [...] otuđenje” (Marx, Engels: 1978: 34). Ali ovo prevazilaženje otuđenja ne može se zasnivati na pretpostavci apstrakcije ljudske suštine, da li u formi hegelovske Ideje ili pak Fojerbahovog antropološkog esencijalizma. Naprotiv, pozadinska tačka kritike otuđenja jeste istorijsko-materijalističko shvatanje ljudske suštine kao skupa bioloških, društvenih i istorijskih odnosa. Konkretno, ukidanje otuđenja podrazumeva komunizam, koji nije „stanje, koje treba da se proizvede ili ideal, prema kojoj stvarnost treba da se uredi, već stvarni pokret, koji ukida trenutno stanje” (ibid.: 35). Drugim rečima, komunizam nije još jedna apstrakcija, već politički pokret kao stvarno kretanje kritike, koji teži ukidanju otuđenja, što i jeste konačni cilj prve formule istorijsko-materijalističke kritike.

Marks i kritika političke ekonomije

Od 1844. godine Marksova kritika doživela je značajnu metamorfozu, te se naglasak sa kritike otuđenja, to jest kritike filozofije i politike uopšte, premešta na kritiku političke ekonomije, što je glavni fokus njegovog rada do kraja života. Izraz „kritika političke ekonomije” može se razumeti u dvostrukom značenju: *objektivnog genitiva* i *subjektivnog genitiva*. U pitanju je kritička analiza stvarnosti prema perspektivi nauke političke ekonomije, ali ujedno je i kritika same političke ekonomije (Renault 2021: 81). Naziv „kritika političke ekonomije” pojavljuje se u različitim Marksovim naslovima, programima,

polemičkim radovima, neobjavljenim spisima i pismima (primera radi, *Ekonomsko-filozofski rukopisi* iz 1844. godine trebalo je da imaju naslov *Prilog kritici političke ekonomije*, a naslov Marksovog glavnog dela glasi *Kapital: Kritika političke ekonomije*), ali se njegov sadržaj neprestano menjao.

Prema najjasnijem određenju kritike političke ekonomije, u pitanju je „kritika ekonomskih kategorija, ili, *if you like*, sistem građanske ekonomije kritički prikazan” (Marx–Engels 1979: 502). Kako Etjen Balibar piše o izrazu „kritika političke ekonomije”, „ova fraza stalno izražava modalitet Marksovog intelektualnog odnosa prema svom naučnom predmetu. Početna namera bila je kritika političkog otuđenja u građanskom/buržoaskom društvu, kao i „spekulativnih subjekata” za čije organsko jedinstvo se tvrdilo da da svoj izraz ima u filozofiji. Ali došlo je do osnovne smene u vrlo ranoj fazi: „kritikovati” pravo, moral i politiku značilo je konfrontirati ih sa njihovom „materijalnom bazom”, zajedno sa procesom prema kojem su društveno konstituisani u radu i proizvodnji” (Balibar 1995: 18).

Balibar ističe da je Marks insistirao na dualnom karakteru izraza „kritika političke ekonomije” —s jedne strane, u jednostavnijem smislu, on upućuje na eliminaciju nedoslednosti, iracionalnih zaključaka i pogrešnih stavova, s druge strane, tiče se znanja o granicama izvesnih sposobnosti ili praksi. U drugom značenju, kritika političke ekonomije predstavlja složenu transformaciju Kantovog projekta (o tome detaljnije Sayer 1979: 106–110). Naime, shodno *Kritici čistog uma*, sugerise se da naše kategorije struktuiraju način na koji nam se stvarnost pojavljuje; međutim, u Marksovom slučaju reč je o prethodnoj društvenoj konstruisanosti kategorija, o njihovom dinamičnom istorijskom karakteru, odnosno o dijalektici forme i sadržaja. Na primer, sadržaj poput rada ili vrednosti može da se manifestuje u različitim formama, te je svaka od njih karakteristična za jedan specifičan istorijski period, a njihove transformacije nose sa sobom povratni uticaj i na sam sadržaj.

Drugim rečima, kategorije političke ekonomije za Marksa nisu apriorne i statične, ali nisu ni puke generalizacije u pogledu empirijskog sadržaja, nego imaju konstitutivnu praktičnu ulogu u oblikovanju društvene stvarnosti. Ukupno uzevši, u Kantovom duhu, ali na modifikovan način, Marks referiše na kategorije kao ideološki okvir koji struktuiru i ograničava naše svakidašnje iskustvo, ali ujedno — u skladu sa Hegelovom kritikom Kantovog pojma granice — ukazuje i na mogućnost teorijske promene i praktičnog prevazilaženja našeg kategorijalnog aparata, sa stanovišta mogućnosti postkapitalističkog društva.⁴¹

Marks je u pismu Lazalu svoj tadašnji poduhvat (*Grundrisse*) opisao kao „kritiku ekonomskih kategorija”. Kako Stillman piše, „kritika je proces u kojem su postojeće kategorije i logika kritikovane i odbačene, nove su razvijene, te je jedan sistem konstruisan” (Stillman 1983: 268). Zbog centralnosti pojma kategorije, valja imati u vidu i njegovu izvornu poliseimiju. Prvo, kategorije su pojavni oblici društvene stvarnosti, te izražavaju „površinu” kapitalističkog načina proizvodnje, i kao takve, nužno nose sa sobom i izvesnu distorziju. Drugo, buržoaska politička ekonomija prerađuje fenomenalnu kategorijalnost društva u (kvazi)naučnu kategorijalnost; vulgarna ekonomija uglavnom dogmatski i didaktički prevodi svakidašnje koncepte aktera proizvodnje, a klasična politička ekonomija pokušava da pojavne oblike objasni pomoću njihovih strukturalnih uslova mogućnosti.

Tek metarefleksivna kritika, odnosno kritika političke ekonomije, može imati u vidu kako bogatstvo pojavnih oblika, tako i iluzije i greške koje „nužno” proističu iz tih oblika, i, na kraju, sposobna je da ponudi adekvatno objašnjenje stvarnih kretanja i faktora. Rečnikom teorije sistema rečeno, Marksova kritika bavi se posmatranjem posmatranja (upoređi Luhmann 1990), te ume da detektuje genezu objektivnih

41 Za rekonstrukciju Marksovih modela postkapitalističkog društva, videti Hudis 2012.

iluzija i slepe mrlje buržoaske političke ekonomije. Prema Marksu, prava kritika ne zadovoljava se analizom odgovora, već metakritički interpretira i pitanja, ukazujući i na nepostavljena, ali i na pogrešno postavljena pitanja, kao i na promašene polazne tačke.

Umesto da naprosto odbija već postojeće teorije, Marks konceptualizuje zašto te neadekvatne i nekoherentne teorije i njihove kategorije postoje — on tretira loše teorije kao značajne simptome. Nije u pitanju naivna metodologija neposrednog posmatranja, već posmatranje u derivativnom smislu, imanentna kritika već oposredovanog posmatranja. Primera radi, pošto kapital povećava produktivne sile, „sve društvene proizvodne snage rada ispoljavaju kao da [...] potiču iz njegovog sopstvenog krila” (Marks 1971: 1528). U ovom slučaju, strukturalno nužna pojavnost uzrok je grešaka u buržoaskom shvatanju koje Marks uspeva da prepozna zahvaljujuću svojoj kritičkoj metodi.

Rekonstrukcijom geneze logike kapitala i razvoja produktivnih snaga, on ujedno precizno rekonstruiše i genezu iluzija. Marksova kritika mapira protivrečnosti same stvarnosti kao imanentne napetosti kapitalističkog načina proizvodnje (na primer, osnovni antagonizam između rada i kapitala koji se bazira na eksploataciji radne snage kao robe), ali ujedno ukazuje i na kontradikcije između društvene stvarnosti i njenog ideologizovanog izlaganja. Ukupno uzevši, kritika političke ekonomije nema samo negativnu funkciju, već i pozitivnu — nije dovoljno da razotkrije ono što je pogrešno u već postojećim ekonomskim teorijama, nego ujedno predstavlja i alternativnu, adekvatnu rekonstrukciju logike kapitala i zakona njegovog kretanja.

Na kraju, valja dodati da kritika političke ekonomije podrazumeva i jednu opštiju metakritiku, naime, iz Marksovog pristupa sledi da je i sâm odvojeno polje političke ekonomije promašena apstrakcija koja će nestati čim „društveni totalitet” bude autentičan izraz širokog spektra društvenog bogatstva, te kreativnih ljudskih potencijala i aktivnosti.

„Društveni totalitet” jeste izraz koji se eksplicitno pojavljuje tek u Lukačevom delu *Istorija i klasna svest*, ali se ujedno može shvatiti kao sredstvo za adekvatnu konceptualizaciju Marksove teorije. Reč je o tome da se suprotstavi kako metodološkom individualizmu (atomističkom shvatanju sveta), tako i redukciji totaliteta na samo jedan od društvenih podistema. Postkapitalistički totalitet bi svojim organskim otvorenim totalitetom ukinuo veštačke podele između podistema koji danas važe kao „politika”, „kultura”, „ekonomija”, „obrazovanje”, itd. Kao što je mladi Marks govorio o tome da treba ostvariti i ukinuti filozofiju, tako i kritičar političke ekonomije sugerise da je politička ekonomija horizont koji treba da bude prevaziđen iliti *aufgehoben*, u tom smislu što više ne bi trebalo da postoji perspektiva u kojoj je čovek redukovan na radnika, odnosno ne bi trebalo da postoji više društvo u kojem je imperativ akumulacije dominantan princip.

Za razliku od svojih savremenika, Marks je smatrao da se politička ekonomija ne bavi aistorijskim i invarijabilnim ljudskim karakteristikama, već je u pitanju naučno polje koje predstavlja specifičnu istorijsku formu koja se može nadmašiti. „Marks se okreće prema budućem društvu u kojem će uske teme političke ekonomije biti zamenjene centralnim temama ljudske slobode i samorazvoja, a politička ekonomija, kao politika i filozofija, neće postojati kao odvojeni teorijski poduhvat ili samostalna sfera aktivnosti” (Stillman 1986: 258). Iz toga proističu izvesne ambivalencije, npr. u pogledu rada:

Sa jedne strane možemo čitati Marksa koji smatra da je rad kao antropološko-transistorijsko delanje baza svih društava i predstavlja horizont svakog uspešnog *Bildunga* (‘Marks kao industrijalizovani Šiler’), odnosno da je centralna uloga rada najveća vrlina *Fenomenologije duha* i ekonomskih mislilaca. Sa druge strane, možemo otkriti i potpuno drugačije tendencije, pre svega Marksa kao kritičara društva rada koji se ne zadovoljava odbacivanjem

najamnog rada, već zahteva i radikalnu promenu konkretnih oblika rada i radikalnu redukciju radnog vremena. 'Rad' je po svojoj prirodi neslobodna i nedruštvena aktivnost koja je određena privatnom svojinom i stvaranjem privatne svojine. Dakle ukidanje privatne svojine će postati stvarnost tek kada se istovremeno dogodi i ukidanje 'rada'. (Losoncz 2013: 159)

Marksova kritika postulira da u kapitalizmu proizvodnja više nije usmerena na neposredno zadovoljavanje potreba, već, prema logici i prinudi akumulacije, proizvodnja služi daljem povećavanju proizvodnih kapaciteta. Nije zadovoljavanje potreba prioritet društvenih procesa, već valorizacija iz koje proističu sve složeniji i apstraktniji oblici samovalorizacije kapitala — oni postaju neposredni cilj proizvodnje. Marks, pritom, ne vrši moralizatorsku kritiku sebičnih individualnih kapitalista koji tragaju za profitom, nego opisuje prinudu akumulacije i profita kao strukturalnu, sistemsku nužnost. Zapravo, apstraktne prinude kapitalističkog načina proizvodnje su takve da su im i radnici i kapitalisti potčinjeni, na različite načine. Utoliko se takva vrsta prinuda razlikuju od nasilja ili neposredne aroprijacije rada u predkapitalističkim sistemima.

Drugim rečima, Marks analizira način na koji su dominacija i eksploatacija ostvarene upravo kroz društvene mehanizme formalne slobode i jednakosti „ravnopravnih aktera” (Heinrich 2004: 15). Nije reč o normativno-deontološkoj kritici, već o ukazivanju na imanentne destruktivne potencijale kapitalizma koji ugrožavaju i same uslove kapitalizma (kao recimo u slučaju ekološke krize). Dok su Marks i Engels u *Komunističkom manifestu* tvrdili da će dominacija i eksploatacija biti sve vidljivije, poglavlje o fetišizmu robe u *Kapitalu* sugerije nešto drugo, naime, da je kapitalistički način proizvodnje iz objektivnih razloga izvor mnogih iluzija i mistifikacija — društveni odnosi pojavljuju se kao odnosi između stvari i obrnuto. Fetišizam robe nije rezultat manipulacije kapitalističke klase (kao što se često smatralo u radničkom

pokretu), nego je objektivna forma mišljenja koja proističe iz strukturalnih uslova kapitalizma. Tek kritika političke ekonomije kao kritička analiza kategorija može na adekvatan način razumeti stvarnu društvenu logiku kapitala i njegove suštinske obrasce.

Kapital nije istorijska knjiga o nastanku i razvoju kapitalizma, već kritika logike kapitala, u principu imajući u vidu najpotpuniji oblik kapitalizma. Nesumnjivo, u nekim njegovim delovima istorijski uvidi imaju ključnu ulogu (doduše, simptomatično je da istorijsko poglavlje o prvobitnoj akumulaciji sledi tek nakon izlaganja razvoja forme vrednosti i kapitala), a istorizacija onih kategorija koje vulgarna ili klasična politička ekonomija naturalizuje iliti shvata transistorijski, takođe ima važnu polemičku funkciju. Ipak, *Kapital* je prevashodno apstraktno-teorijski, a ne istorijski rad, za razliku od onoga što se sugerisalo na Engelsovom tragu (Kitstajner 2014).

Marks vidi eksplanandum i u onome što se za političku ekonomiju podrazumeva, a to važi i za osnovne kategorije poput privatne svojine (već i u *Ekonomsko-filozofskim manuskriptima* iz 1844. godine) ili vrednosti (prevashodno u *Kapitalu*). Primera radi, na jednom mestu Marks piše da politička ekonomija „nikad nije postavila pitanje zašto ta sadržina uzima onaj oblik, odnosno zašto se rad predstavlja u vrednosti, a merenje rada njegovim vrednosnim trajanjem u veličini vrednosti proizvoda rada?” (Marks 1971: 73). Takođe, u *Kapitalu* se postavlja pitanje kako je moguć kapital kao samovalorizujuća vrednost na osnovu ekvivalentne razmene. Slično tom kritičkom pristupu, Marks rekonstruiše stvarnu logiku iza javnih oblika. Tako na primer otkriva otuđeni rad iza kategorije „slobodnog radnika”, ili iz aspekta dualnosti upotrebne vrednosti i razmenske vrednosti analizira kategorije rada i vrednosti.

Dva uvida, za koja je Marks tvrdio da su njegova otkrića, takođe odražavaju ovu kritičku strategiju: *dedukcija forme novca iz nužnosti cirkulacije robe*, odnosno *redukcija zakona akumulacije na pretvaranje viška vrednosti u kapital*. Oba

uvida su „vezana za definiciju vrednosti kao izraza društveno potrebnog rada, a koji se bazira na odbijanju apstraktnog *homo oeconomicus*-a, koji je određen isključivo prema kalkulaciji njegove individualne 'koristi'” (Balibar 2007: 18). S jedne strane, Marks predlaže da se vrednost ne razume supstancijalistički, dakle kao inherentna karakteristika samih stvari, već kao objektivacija apstraktnog rada koja se konstituiše u proizvodnji i razmeni, te kao društveni odnos ukorenjen u društveni totalitet. U *Kapitalu* Marks piše da „treba dati ono što buržoaska ekonomija nije čak ni pokušavala, treba, naime, dokazati kako je postao ovaj novčani oblik, valja, dakle, pratiti razvitak izraza vrednosti [...]. A s tim će ujedno otpasti i zagonetka novca” (Marks 1971: 50).

Za razliku od klasične političke ekonomije i neoklasične ekonomije granične vrednosti, Marks zastupa monetarnu i cirkulacionu teoriju vrednosti, prema kojoj bez novca kao forme vrednosti robe ne bi mogli da se uspostave vrednosni odnosi, te novac nije puki višak u odnosu na totalitet roba, već je nužan i predstavlja „adekvatnu formu vrednosti”, odnosno jeste izraz društvenog važenja konkretnih akata rada. Međutim, time što novac postaje nezavisan i stalni pojavni oblik vrednosti, on se pretvara u svrhu po sebi koju treba umnožavati — u tom procesu zadovoljavanje potreba više ne predstavlja prioritet, već je naglasak na samovalorizacija vrednosti „bez mere i bez granica”. Na taj način se konstituiše kapital kao „automatski subjekat” koji mora pronaći izvor vrednosti čija se upotreba sastoji u tome što stvara više vrednosti nego što ona sama košta — taj izvor viška vrednosti jeste radna snaga. U tom segmentu, Marksova kritika političke ekonomije rekonstruiše genezu ekonomskih kategorija iz aspekta društvenog totaliteta, te povezanost realnih kretanja i pojavnih oblika.

Budućnost istorijsko-materijalističke kritike

Marks je često opisivao svoju političku ekonomiju rada kao suprostavljenu političkoj ekonomiji buržoazije. Kao što smo videli u prethodnim redovima, u njegovom opusu kritika je u stvari horizont na kojem se ujedinjaju teorija i praksa, nauka i revolucija, znanje o svetu i delanje koji će promeniti svet. U izvesnom smislu, klasna svest proletarijata predstavlja krajnje opravdanje kritičke prakse, te i sâm *Kapital* reprezentuje revolucionarnu radničku klasu: „ukoliko takva kritika uopšte zastupa neku klasu, može zastupati samo onu čiji je istorijski poziv da prevrne kapitalistički način proizvodnje i da na koncu ukine klase — dakle samo proletarijat” (Marks 1971: 22). U proletarijatu je, dakle, Marks, video jedinu istorijsku snagu društva koja, boreći se za sopstveno oslobođenje, realizuje opšte oslobođenje čovečanstva. Zahvaljujući proletarijatu, njegovim metamorfozama i njegovoj istorijskoj ulozi, mi saznajemo ne samo šta je u stvari sâmo društvo, već nam otvara i perspektivu prelaska iz *carstva nužnosti* u *svet slobode*.

„Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, a proletarijat se ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije. [...] Kao što filozofija nalazi u proletarijatu svoje materijalno oruđe, tako i proletarijat nalazi u filozofiji svoje duhovno oružje” (Marx 1960: 50–51). Kritika je, dakle, kod Marksa, uvek već oposredovana svešću i praksama proleterskih masa, ali je upravo zbog toga i svesna svojih ograničenja. Nadgradnja ili superstruktura je uvek — ma koliko na kompleksan, višeslojan i često posredovan način — u krajnjem izraz baze, ili infrastrukture, kao materijalne sile. Marks je to sugerisao i 1844. godine, kada je ustvrdio da „oružje kritike svakako ne može zamijeniti kritiku oružja, [već da] materijalna sila mora biti oborena materijalnom silom” (Marx, Engels 1972: 155–156).

Glavno pitanje koje proishodi iz ovog što je rečeno je — da li će kritika ostati „naučna pobeda za našu partiju”, ili se može pretvoriti u efikasnu materijalnu silu koja će doprineti revolucionarnim promenama društva. Uzmemo li u obzir

sudbinu i recepciju Marksove kritike političke ekonomije, možemo zaključiti da je ona samo u veoma skromnoj meri postala materijalna sila. Kako Mihael Hajnrh piše, „u radničkom pokretu nije bila široko rasprostranjena Marksova kritika političke ekonomije, već više 'marksizam kao pogled na svet' [*Weltanschauungs marxismus*] koji je pre svega odigrao konstitutivnu identitesku ulogu: obelodanio je mesto svakoga kao radnika i socijaliste, objašnjavajući sve probleme na najjednostavniji mogući način” (Heinrich 2004: 25).

Činjenica da postoje supstancijalne naučne kritike njegovog pristupa (up. npr. Mladenović 2023), kao i to da Marksovo određenje komunizma kao materijalnog pokreta kritike nije ostvareno, ne umanjuje značaj same materijalističke kritike. To je evidentno ne samo u mnogostrukim formama u kojima se ova kritika razvila i razgranala u pravce i škole koje ovde nije moguće ni nabrojati, već i u činjenici da je ona ostavila neporecivi trag na istoriju političkih borbi koje su označile xx vek, pa samim time i na našu sadašnjicu.

Kao što je pokazano u ovom radu, najveći značaj istorijsko-materijalističke kritike sastoji se u njenoj težnji da ospori vladavinu apstrakcija i iluzija koje kapitalističko društvo nameće kao uslov sopstvene egzistencije. Ona je time ne samo potencijalno oružje svake buduće borbe, već je kao jedna od prvih društvenih kritika modernog doba, polazna tačka svake buduće emancipatorne kritike. Kao što je navedeno, Marks je označio kritiku religije završenom pošto je dominacija ove forme apstrakcije ukinuta. Ali sama vladavina apstrakcija nije završena, naprotiv, apstrakcije i iluzije su i dalje nužna potpora na kojoj se hijerarhije i eksploatacije našeg društva zasnivaju. Time istorijsko-materijalistička kritika, kao i svaka kritika koja se iz nje može razviti, i dalje nudi ključne uvide u odnose moći savremenog, ali i svakog budućeg društva.

Bibliografija

- Balibar, Étienne (2007), *The Philosophy of Marx*, London: Verso.
- Bošnjak, Branko (1968) „Predgovor prvom izdanju srpskohrvatskog prevoda dela Karla Marxa i Friedricha Engelsa”, u Karl Marx, Friedrich Engels, *Dela*, tom 1, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret/Prosveta, str. xxvii–xxxv.
- Castoriadis, Cornelius (1955), *Sur le contenu du socialisme*, <https://collectiflieuxcommuns.fr/?64-sur-le-contenu-du-socialisme-i&lang=fr> (pristupljeno 29. 9. 2022).
- Corcuff, Philippe (2016), *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris: La Découverte.
- Feuerbach, Ludwig (2006), „Das Wesen des Christentums”, u *Gesammelte Werke* 5, Berlin: Akademie Verlag, str. 1–454.
- Gouldner, Alvin W. (1980), *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, New York: Oxford University Press.
- Jovanov, Rastko (2020), „Shvatanje čoveka u filozofskoj misli 'ranog Marksa'”, *Kritika* 1 (2): 273–288.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), „Die Positivität der christlichen Religion”, u *Werke Bd. 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 104–229.
- Heinrich, Michael (2004), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York: Monthly Review Press.
- Hudis, Peter (2012), *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Leiden/Boston: Brill.
- Kitstajner, Hajnc Diter (2014), „'Logičko' i 'istorijsko'”: O razlikama Marksovog i Engelsovog sistema nauke, *Stvar* 7: 140–200.
- Korać, Veljko (1968), *Marks i savremena sociologija*, Beograd: Kultura.
- Korać, Veljko (1978), *Filozofija i njena istorija*, Zagreb: Naprijed.
- Korać, Veljko (1987), *Marksovo shvatanje čoveka, istorije i društva*, Zagreb: Naprijed.
- Korać, Veljko (1991), *Istorija društvenih teorija*, Beograd: Zavod za udžbenike.

- Korš, Karl (1970), *Marksizam i filozofija*, Beograd: Komunist.
- Lacoumes, Pierre, Hartwig Zander (1984), *Marx: du „Vol de bois” à la critique du droit*, Paris: PUF.
- Losoncz, Mark (2013), „Odbijanje rada: od pohvale lenjosti do strukturalne kritike”, *Stvar* 5: 152–165.
- Luhmann, Niklas (1990), „Ich sehe, was Du nicht siehst”, *Soziologische Aufklärung* 5: 228–234.
- Marks, Karl (1949a), *Kritika političke ekonomije*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl (1949b), *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl (1960), *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marx, Karl (1962), „Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie”, u: *Werke Band 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marks, Karl (1971), *Kapital. Kritika političke ekonomije I–III*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1972), *Dela*, tom 3, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret/Prosveta.
- Marx, Karl (1973), *Kapital*, Beograd: BIGZ.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), *Die Deutsche Ideologie*, u *Werke, Band 3*, Berlin: Dietz Verlag, str. **XX–XX**.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1979), *Dela*, tom 36, Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1989), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl (2005), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg: Felix Meiner.
- Mészáros, István (1970), *Marx's Theory of Alienation*, <https://www.marxists.org/archive/meszaros/works/alien/meszar01.htm> (pristupljeno 28. 9. 2022).
- Mladenović, Ivica (2023), „Burdijeizam i marksizam”, u Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT/ FMK, str. 149–166.
- Renault, Emmanuel (1999), „La modalité critique chez Marx”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 181–198.
- Renault, Emmanuel (2021), *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF.

- Sayer, Derek (1979), *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*, New Jersey: Humanities Press Inc.
- Stillman, Peter G. (1983), „Marx's Enterprise of Critique”, *Nomos* 26: 252–276.
- Vranicki, Predrag (1982), *Dijalektički i historijski materijalizam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Wallimann, Isidor (1981), *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, London: Greenwood Press.
- Zoubir, Zacharias (2018), „'Alienation' and Critique in Marx's Manuscripts of 1857–58 (*Grundrisse*)”, *The European Journal of the History of Economic Thought* 28 (5): 710–737.

Škola sumnje

Igor Cvejić*
Đorđe Hristov†
Predrag Krstić‡
Andrea Perunović§

„Škola sumnje” je sintagma Pola Rikera (*Paul Ricoeur*), kojom on označava jednu vrstu ili strategiju tumačenja koja primenjuje sumnju i „svodi iluzije i laži svesti”. Njenim „majstorima” i „učiteljima” on imenuje trojicu mislaca, „naizgled, nepojivih jednog s drugim”: Marksa (*Karl Marx*), Ničea (*Friedrich Nietzsche*) i Frojda (*Sigmund Freud*). Naime, u njihovim uvek različitim primenama sumnje nema neke jedinstvene metode demistifikacije, ali se njihovo zajedništvo ogleda, prema Rikeru, u radikalnom suprotstavljanju „fenomenologiji svetog i celoj hermeneutici, shvaćenoj kao približavanje smisla i kao sećanje bića” (Riker 2010: 42–43, 45). Prema ovoj interpretaciji, veliki interpretatori dele, doduše u različitim registrima, istu „nameru” ili „odluku” — da se „najpre

* Igor Cvejić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

† Đorđe Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

§ Andrea Perunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

razmotri svest u celini kao 'lažna' svest", da se i u srce kartezijske tvrđave svesti, koja ostaje nesumnjiva dok sumnja u sve stvari koje joj se pokazuju, unese sumnja: „Posle sumnje u stvar prešli smo na sumnju u svest” (Riker 2010: 43).

Ovi učitelji sumnje nesumnjivo su „razoritelji”, ali nisu učitelji skepticizma, naglašava Riker: njihova razorna kritika nije više (samo) „raščiščavanje obzorja za nepatvorenniji govor, za novu vladavinu Istine”, već „izmišljanje veština *tumačenja*”. Razumevanje sada postaje hermeneutika, egzetika smisla, traženje smisla koje ne odvaja svest od smisla, već „*odgoneta njegove izraze*” (Riker 2010: 43). Ničeova genealogija morala, Marksova teorija ideologije, Frojdova teorija ideala i iluzija, kao tri procedure demistifikacije, stvaraju jednu „posrednu nauku o značenju, nesvodljivu na neposrednu svest o značenju”, pokušavajući, na različite načine, da „usklađe svoje 'svesne' metode odgonetanja sa 'nesvesnim' *radom* šifrovanja, koji su pripisali volji za moć, društvenom biću, nesvesnoj psihičnosti” (Riker 2010: 44). „Potajna srodnost” ovih mislilaca, prema Rikeru, leži možda ponajviše u tome što ne odustaju od te metode odgonetanja, od onog kritičkog dešifrovanja u kojem svet ne bi da „opadne” za račun ovog ili onog nesvesnog, nego da se „proširi”. Izvesno osveščivanje i demistifikacija lažne svesti uvek je na sceni, a princip realnosti kod Frojda, pojmljena nužnost kod Marksa, večno vraćanje istog kod Ničea, podjednako su pozitivne hermeneutičke šifre „gole realnosti”, „tega” nužnosti, iz čijeg zatočeništva oslobađaju zahtev „svodljivog i razornog tumačenja” (Riker 2010: 45).

I Fuko (*Michel Foucault*) se u svojoj analizi uloge i uloga Marksa, Ničea i Frojda usredsređuje na hermeneutiku, odnosno na one „interpretacijske tehnike” koje su, blagodareći njima, utemeljene u devetnaestom veku i koje su i za našu savremenost odredbeno „promijenile prirodu znaka i izmijenile način na koji znak općenito može biti interpretiran” (Fuko 1988: 391). Sa Marksom, Ničeom i Frojdom interpretacija postaje istinski „beskrajan zadatak”. Fuko veruje da je ta

nedovršenost i neodlučenost interpretacije, interpretacije „na rubu sebe same”, kod trijade naših mislilaca, „na prilično analogan način” data u vidu „odbijanja početka”, bilo da je reč o uskraćivanju „robinzonijade” kod Marksa, distinkciji početka i iskona kod Ničea ili nedovršenoj prirodi regresivnog i analitičkog postupka kod Frojda (Fuko 1988: 392–393). U manjoj ili većoj meri, kod njih je uvek na delu strukturno „otvoren i razjapljen karakter interpretacije”, ono hermeneutičko iskustvo da primicanje „apsolutnoj tački interpretacije” prokazuje i „tačku raskida”, da se sa prodiranjem sve dalje u interpretaciju u isti mah približava „opasnom području u kojem ne samo da će sama interpretacija ustuknuti nego će i iščeznuti kao interpretacija povlačeći za sobom iščeznuće samog interpretatora” (Fuko 1988: 393–394). To nedovršene interpretacije Fuko smatra prvim temeljnim načelom ili „postulatom” moderne hermeneutike.

Drugo načelo utvrđuje razlog zbog kojeg interpretacija nikada ne može da se dovrši — nepostojanje ničega što bi trebalo da se interpretira: „Ne postoji ništa apsolutno prvo za interpretaciju jer, u biti, sve je već interpretacija, nijedan znak sam nije stvar koja se nadaje interpretaciji nego je interpretacija ostalih znakova. Ne opstoji, ako hoćete, neki *interpretandum* koji ne bi već bio *interpretans* i uvijek se u interpretaciji utemeljuje odnos koji je isto toliko nasilan koliko i razjašnjavački. Uistinu, interpretacija ne razjašnjava samo materiju koju interpretira i koja joj se pasivno nadaje, ona se samo može nasilno dočepati već dane interpretacije koju treba udarcem čekića oboriti, preokrenuti, razlupati” (Fuko 1988: 394). Tako Marks ne tumači istoriju proizvodnih odnosa, nego onu interpretaciju tog odnosa koja ga predstavlja prirodnim; tako Frojd ne tumači znakove nego „fantazme” koji su već po sebi interpretacija: „njegova je interpretacija interpretacija interpretacije, u onim [simptomatskim] izrazima [njegovih bolesnika] u kojima je ta interpretacija dana”; tako Niče, u otklonu od „prvotnog označenog, prihvata interpretacije koje su se već prihvatile međusobno” (Fuko 1988:

394–395). To prevashodstvo intepretacije u odnosu na znakove, sugerije Fuko, presudno je za modernu hermeneutiku. Znak više nije „jednostavno i dobrohotno biće”, koje je tek jednim prozirnim velom odvojeno od označenog. Naprotiv, sa Frojdom, Marksom i Nićeom znak postaje „zlokoban”, čak zlonameran, utoliko što je upravo već jedna „interpretacija koja se kao takva ne nadaje”: „Znakovi su interpretacije koje se nastoje opravdati a ne obrnuto” (Fuko 1988: 395). Oni se sada prepoznaju u funkciji prikrivanja interpretacije, a ne jednostavnog označavanja, pa se za ispunjavanje otvara i jedan „beskrajni, razjapljeni prostor, prostor bez stvarnog sadržaja i pomiridbe”, koji je dosad prekrivala i prikrivala gustoća znaka (Fuko 1988: 396).

Naizad, još jednim obeležjem hermeneutike, za koje je zaslužan trojac Marks–Niće–Frojd, Fuko smatra s prethodnom povezanu obavezu interpretacije „da interpretira samu sebe u beskraj, da se uvek iznova preuzima”. Interpretacija će stoga postati „uvijek 'nečija' inerpertacija”, a interpretiraće se ne sadržaj označenog nego „*tko* je postavio interpretaciju”. I interpretacija će se s istog razloga obavezivati da svoje vreme prepozna kao kružno, da uvek prolazi „prethodnim stazama”. Glavna opasnost po nju, samo naizgled paradoksalno, preti upravo od znakova: „Smrt interpretacije je u vjerovanju da postoje znakovi koji su primarni, iskonski, zbiljski poput koherentnih, pripadnih i sustavnih znakova. Život je interpretacije, naprotiv, u vjerovanju da postoje samo interpretacije” (Fuko 1988: 396).

Ova francuska obrada Marksa, Frojda i Nićea, imala je i svoj nemački kontrapunkt. Pletući složenu mrežu između njih, Habermas (*Habermas*) veruje da je na primeru psihoanalize, kao jedne „kritičke nauke”, prikazao glavnu tezu svoje studije, u kojoj se oni pojavljuju kao protagonisti i agonisti: konstitutivnu povezanost saznanja i interesa i mogućnost materijalističke preadaptacije one njihove veze koju je idealizam postavio kao autarhično samoobjašnjavanje uma autorefleksijom. Preciznije, pokazao je da su „interesi koji vode

saznanje, i koji određuju uslove objektivnosti važenja iskaza i *sami* umni, tako da se smisao saznanja, a time i merilo njegove autonomije, uopšte ne može razjasniti bez vraćanja na povezanost s interesom” (Habermas 1975: 341). Inspirisan Frojdom ili, bolje, svojom reinterpetacijom Frojda, Habermas bi da „kognitivnu radnju i kritičku snagu uma” shvati polazeći od „samokonstituisanja ljudskog roda u kontingentnim prirodnim uslovima”, ne bi li jedinstvo uma i interesa video tako da je „*um taj koji je svojstven interesu*” (Habermas 1975: 338), i to upravo kao „interes za meru emancipacije, koja je istorijski, u datim uslovima kao i u uslovima koji se mogu izmanipulisati, objektivno moguća” (Habermas 1975: 340).

Habermas isprva interpretira Frojda u marksističkom ključu da bi, s druge strane, detektovao da, ograničen na kategorijalni okvir instrumentalnog delanja, Marks ne može da opravda „znanje o refleksiji”. Frojdova metapsihologija tu takoreći dopunjava Marksa i omogućuje proziranje one povezanosti koja je Marksu izmakla. Smelo tumačeći Frojdovo razumevanje institucija kao moći koja spoljašnje nasilje menja za „stalnu unutrašnju prinudu na izobličenu komunikaciju”, a kulturne tradicije kao kolektivno nesvesno, Habermas pronalazi potencijal da se stare legitimacije vlasti učine neverodostojnim i da ih se „samorefleksijom može osloboditi”. Drugim rečima, Marks još nije bio Habermas: nije razobličio „*vlast i ideologiju*” kao „*izobličenu komunikaciju*” (Habermas 1976: 332). Drugačija je Frojdova perspektiva, iz koje se proizvođenje institucija sagledava s obzirom na veze izobličene komunikacije, pa vlast i ideologija dobijaju „*supstancijal-niju* mesnu vrednost nego kod Marksa” (Habermas 1975: 333). Međutim, u jednom drugom smislu, u smislu objektivističke konstrukcije istorije koja vlast i ideologiju smešta preduboko i preoprezna je u pogledu zasnovane nade racionalnog preoblikovanja nagona, prema Habermasovom mišljenju, Frojd pada ispod stupnja refleksije koji je Marks već dosegao i, predkritičkim biološkim videnjem istorije, onemogućava psihoanalizi da se razvije kao društvena teorija. „Nagoni kao

primum movens istorije, kulture kao rezultat njihove borbe — takav koncept bi zaboravio da smo pojam pokretne sile jedino privativno *dobili* tek iz deformacije jezika i patologije ponašanja” (Habermas 1975: 336). Potrebe su već „jezički interpretirane i simbolički pričvršćene na virtualne radnje”, insistira Habermas. Kritička rekonstrukcija istorije roda mora da se seća „baze svog iskustva”, nagona, samoodržanja, ali kada rod svoj život počne da reprodukuje samo u kulturnim uslovima, on se mora shvatiti kao subjekt, koji doduše samog sebe kao subjekta tek stvara. Hegelom inficiran Marks u tom pogledu ostaje na snazi: do struktura rada, jezika i vladavine dospeva se putem „*samorefleksije saznanja*, koja se začinje teorijski-naučno, zatim se transcendentarno obrće i najzad saznaje svoju objektivnu povezanost” (Habermas 1975: 337; uporediti prilog *Transcendentalna kritika* u ovom zborniku).

I Niče vidi povezanost saznanja i interesa i upušta se u *samorefleksiju nauka*, ali sa ciljem da na paradokasalan način „zađe iza obojega: i kritike i nauke”, nalazi Habermas (1975: 343). On nauku razumeva kao „delatnost kojom 'prirodu' pretvaramo u pojmove radi vladanja prirodom” i održanja egzistencije (Habermas 1975: 348). To svodenje nauke na interes ne zadovoljava Habermasa, naročito s obzirom na posledicu koju je Niče izveo: ono je u njegovoj „teoriji saznanja” u službi poricanja mogućnosti saznanja uopšte (Habermas 1975: 349–340). Ničeov „perspektivizam afekata” Habermas tumači kao prinudno pribežište zbog deficita ugrađenog u njegovo „naturalističko” shvatanje povezanosti saznanja i interesa, u onaj pozitivistički element koji mu nije dopustio da kritiku objektivističkog samorazumevanja nauke usvoji kao „kritiku saznanja” (Habermas 1975: 350). Podležući zaslepljenosti doba pozitivizma prema „iskustvu refleksije” — tako glasi konačna Habermasova dijagnoza — Niče zastupa nemogućnost *samorefleksije*, ali niukoliko ne zbog pozitivističke opčinjenosti „objektivističkim prividom nauke”. On poriče kritičku snagu refleksije „jedino *sredstvima same refleksije*” i to ga, priznaje Habermas, „odlikuje od svih

drugih": „Njegova kritika zapadne filozofije, njegova kritika nauke, njegova kritika vladajućeg morala jesu jedinstveno svedočanstvo saznanja koje teži da se digne na putu samorefleksije, i jedino samorefleksije” (Habermas 1975: 351).

Niče je, prema ovoj rekonstrukciji, bio „virtuoz *refleksije koja samu sebe poriče*”, pa je i povezanost saznanja i interesa istovremeno razvio i „pogrešno empiristički protumačio” (Habermas 1975: 352). Habermas, štaviše, kasnije, pred naletom poststrukturalizma i postmodernizma (uporediti prilog *Poststrukturalistička kritika* u ovom zborniku) pridaje presudan status toj Ničeovoj „performativnoj protivrečnosti samoporicanja refleksije”, jednoj „samoodnosećoj kritici uma koja je postala totalnom”, kao tački preloma demaskirajuće kritike moderne na koju se oslanja čitava savremena destrukcija metafizike (Habermas 1988: 123, 95–96). Na potpuno drugačiji način, međutim, iz trojedinih beočuga savremenosti Ničea isključuje Žil Delez (*Gilles Deleuze*). On nalazi da se Niče opire svakoj „rekodifikaciji” i nezamislivo je da se institucionalizuje u „ničeanizam”, poput Marksa kroz doktrinu marksizma u javnom prostoru države ili Frojda u vidu „psihoanalitičke teorije privatne romanse porodice”. Niče izmiče kodifikaciji izražavajući ono što ne može biti kodifikovano. On brka sve kodo ve i svojim stilom pisanja i mišljenja ne samo da se stalno izmešta, nego nagoni i tumačenja na neprestane dekodifikacije — na „nomadizam”: nomadi „dekodifikuju umesto da dopuste sebi da postanu prekodifikovani” (Deleuze 1977: 148; uporedi Delez 1999).

Ako izuzmemo Jaspersovu (Jaspers 1967: 240) periodizaciju savremenosti, u kojoj se umesto Frojda javlja Kjerkegor (Kierkegaard), trijumvirat naših likova ostaje bez obzira na favorizvanje nekog od njih. Možda je to upečatljivije od drugih iskazao Altiser (*Louis Althusser*) kada je u devetnaesti vek smestio rođenje „dvoje ili troje dece koju niko nije očekivao — Marks, Niče i Frojd”: „Oni su bili 'prirodna', ili nelegitima deca, u smislu da priroda vredi običaje, zakon, moral i posvećene veštine življenja. Priroda je prekršaj pravila,

nevenčana majka, i stoga odsustvo zakonskog oca. Dete bez oca treba silno da p(l)ati! Marks, Niče i Frojd morali su da plate (ponekad stravičnu) cenu opstanka, cenu sasvim lepo izraženu u izopštenosti, uvredama, bedi, gladi, smrti ili ludilu... Govorim samo o njima, jer su oni rođenje nauka ili kritičkog načina mišljenja” (Altiser 2006: 10–11).

Oni su bespoštedni kritičari dotad nepropitanih pretpostavki racionalnosti, delegitimizatori uzgordenog subjekta mišljenja, bilo da ga opominju na njegovu zavisnost od društva, od plutajućih sila nesvesnog ili od jezika — instanci koje su, štaviše, konstitutivne za ono što umišlja da je. Oni razaraju iluzije, ali ne nalaze pribežište u epistemičkoj i moralnoj komociji skepticizma; naprotiv. Herojski tragizam mišljenja u njihovim delima neguje samu sumnju; u otklonu od tradicionalne hermeneutike, oni zastupaju i u delo stavljaju „hermeneutiku sumnje”. Tumačeći sada i tumačenja i razgrćući velove koji prekrivaju krivim apstrakcijama derealizovanu „stvarnost”, oni predstavljaju one retke, uzorne i/a neponovljive, likove kritičkog držanja čije se misli mogu sagledati tek u izvršenju.

Marks i istorijsko-materijalistička sumnja

Karl Marks inauguriše „školu sumnje” time što sprovodi transformaciju sumnje kao kritičke metode. Naime, kada govorimo o sumnji, treba uzeti u obzir da se ona već ranije pojavljuje kao metoda i kritika. Kako to uče na studijama, koreni moderne filozofije uopšte leže u sumnji. Jedna od najpoznatijih rečenica filozofije jeste Dekartova formula: *cogito, ergo sum*, ili „mislim, dakle jesam”, čija je alternativna formulacija, *dubito, ergo sum*, ili „sumnjam, dakle jesam”. (Descartes 1995: 415). Sumnja je put kojim se težište filozofije postepeno pomerilo sa pretpostavke objektivnih, metafizičkih principa, na subjekt i problem znanja (Russel 1961: 564). Ali dok će moderna filozofija uslove subjektivnosti tražiti u metafizičkim ili transcendentnim temeljima, materijalistička sumnja Karla Marksa

staviće u pitanje društvenu poziciju i smisao samog subjekta. Polazište Marksove sumnje nisu metafizičke, transcendentalne ili idealne pretpostavke subjektivnosti, već materijalni, biološki i istorijski uslovi njene reprodukcije. Ovim potezom Marks, kao i Dekart, Kant ili Hegel pre njega, usmerava sumnju protiv empirijske datosti—ali sa jednom bitnom izmenom. Empirijska datost se ne odnosi prvenstveno na svet objekata kao predmeta epistemoloških pitanja, već služi kao početna tačka preispitivanja ekonomske reprodukcije i političkih odnosa. Drugim rečima, primarni objekat Marksove sumnje jeste ekonomski i politički svet čoveka. Ova sumnja ne teži istini kao kriterijumu znanja i društvene kohezije, njena funkcija je da preispita ove kriterijume i problematizuje sprege kohezivnosti, sa krajnjim ciljem njihovih transformacija.

Hegel piše u svojoj *Filozofiji prava* da je zadatak filozofije „izmirenje [*Versöhnung*]” sa stvarnošću, jer njen smisao ne leži u tome da nam pokaže kakav bi politički svet mogao da bude, već da pojmi kakav on jeste (Hegel 1989: 27). Isto se može reći za umetnost i religiju, koje zajedno sa filozofijom za Hegela sačinjavaju sferu „apsolutnog duha” (Hegel 1989a: 366). Ova forma duha podrazumeva percepcije, osećanja i misli koje proizlaze iz materijalnog sveta individualnog i političkog života, ali koje ga isto tako prevazilaze i povratno legitimišu. Apsolutni duh nam pruža smisao i, kako se to iz citata može videti, nudi pomirenje sa činjenicom da društveni i politički život ne omogućavaju imanetnost čovekove biti sa čovekom samim. Upravo se iz ovog razloga suočavamo sa nužnošću prevazilaženja deficitarne društvene stvarnosti. Filozofska kritika u svom odnosu sa društvenim i političkim životom poseduje svoje granice u onome što *jeste* (Hegel 1989: 26), njen zadatak nije da predstavi politički svet kakav treba da bude, već da nam ukaže na to da je on već racionalno konstituisan u obliku u kojem ga nalazimo (*ibid.*).

Jedna od najpoznatijih Marksovih rečenica tiče se upravo ovakvog shvatanja kritičkog zadatka filozofije. U 11. Tezi o Fojerbahu (*Ludwig Feuerbach*), Marks navodi kako su do

njegovog vremena filozofi samo interpretirali svet, dok je zadatak filozofije da se svet promeni (Marx, Engels 1978: 7). Drugim rečima, ne ono što *jeste*, već ono što može *i treba da bude*, predstavlja primarni zadatak kritike. Marks će u *Kritici Hegelove Filozofije prava* jasno izložiti da ovakva kritika pretpostavlja ne samo filozofsku i naučnu sumnju, već sumnju u samu filozofiju i nauku kao forme društvene reprodukcije znanja. Svrha kritike je da „odbaci iluzije” o našem političkom stanju, što nije ništa drugo do „*odbacivanje stanja koje zahteva iluzije*” (Marx 1976: 379). Ono što je Hegel svrstao u sferu apsolutnog duha kao formu racionalizacije i legitimacije postojećeg stanja stvari, Marks će deklarirati za *iluziju* i superstrukturalne sfere života čiji temelj zapravo leži u materijalnim, biološkim i istorijskim uslovima samoproizvodnje ljudske vrste. Kao i Dekart, Marks se koristi pojmom iluzije (*die Illusion*) kao i pojmom apstrakcije (*die Abstraktion*), kako bi ukazao na ono što materijalistička sumnja mora da razotkrije. Tako on pravi razliku između *istine koja nadilazi ovaj svet* i *istine samog sveta* (ibid.). Kritika je time kritika stvarnih društvenih odnosa, ali i kritika istorijske, filozofske ili ekonomske nauke. Njen zadatak nije samo da „dode” do istine, već isto tako i da ukine „istinu” koja svoj temelj nema u naučnom razmatranju materijalnih i društvenih odnosa ljudskog života. Ovakva kritika, kako to Marks piše svom prijatelju Arnoldu Rugeu (*Arnold Ruge*), mora biti „nemilosrdna [*rücksichtslos*]” kritika „svega postojećeg” (Marx, Ruge 1967: 37). Iz ove vizure, Marksova sumnja svakako ima dosta zajedničkog sa Dekartovom sumnjom. Nijedna ne preza od toga da bilo koji fenomen proglaše za „iluziju” (Descartes 2008: 17–18). Ali za razliku od Dekartovih, Marksova sumnja i kritika nemaju za cilj da uspostave ontološke garante znanja, one ne poseduju čisto epistemološke pretenzije, pošto nisu isključivo metodološkog karaktera. Njihova primarna svrha je da izmene sam svet. Opasnost takve kritike ne leži samo u teorijskim i filozofskim greškama, jer se ona isto tako „ne sme plašiti rezultata do kojih će doći”, niti se sme „plašiti

konflikata sa moćima koje vladaju” (Marx, Ruge 1967: 37). Drugim rečima, Marksova sumnja i kritika imaju eksplicitni zadatak da služe kao oružje unutar društvene političke borbe.

Primarni neprijatelj u teorijskom aspektu ovog konflikta je lažna svest. Iluzije i apstrakcije konstituišu ono što Marks i Engels nazivaju lažnom svešću, koja se definiše kao „gajenje lažnih verovanja koja održavaju sopstvenu opresiju” (Cunningham 1987: 255) ili kako Teri Iglton piše, ona pretpostavlja „investiranje u sopstvenu nesreću” (Iglton 1991: xiii). Pitanje o takvoj svesti ujedno zahteva i odgovor na pitanje: *zašto ljudi prihvataju sopstveno tlačenje?*

U Marksovim i Engelsovim ranim radovima problem lažne svesti situira se u okvirima kritike pragmatizma autoriteta. Lažna svest sadrži misli i verovanja koje autoritet nameće sebi i drugima kao neophodan uslov sopstvenog održavanja. „Ideje vladajuće klase u svakoj epohi su vladajuće ideje; to jest klasa koja je vladajuća *materijalna* sila u društvu ujedno je i *duhovna* vladajuća moć” (ibid.: 46). Meta Marksove kritike nije ljudska svest kao takva, već posebne forme u kojima se ova svest ispoljava u različitim društvenim slojevima. Prvenstveni predmet kritike je lažna svest intelektualaca kao jednog dela vladajuće klase koji legitimišu društvenu poziciju te klase. Time se upotreba pojma lažne svesti vezuje za proces „proizvodnje svesti” (ibid.: 37) intelektualnog dela vladajuće klase. Za primer ove kritike možemo uzeti Marksov i Engelsov napad na tadašnju istorijsku nauku u Nemačkoj. Kako oni pišu, „u svakodnevnom životu jedan prodavac može da napravi razliku između slike koju neko o sebi daje i ko ta osoba zaista jeste, dok naša istorijska nauka još uvek nije sposobna za ovaj banalni uvid” (Marx, Engels 1978: 49). Ovim Marks i Engels tvrde da istorijska nauka tadašnjeg doba uzima ideje, misli i teorije prošlih vremena zdravo za gotovo i da im „veruje na reč” (ibid.). Istorijska nauka zato funkcioniše kao ideologija koja podrazumeva nekritički odnos ka duhu kako prošlih, tako i sadašnjeg doba, pri čemu se ono hegelovsko što jeste, to jest istorijska i

sadašnja činjeničnost autoriteta, uzima za kriterijum nauke. S druge strane, Marks i Engels takođe navode da ove iluzije nisu nužno homogenog i univerzalnog tipa. Na primer, oni ističu cinizam podređene klase, navodeći kako su članovi ove klase, za razliku od intelektualnog sloja, „bolno svesni razlike između bića i mišljenja, između svesti i života. Oni znaju da vlasništvo, kapital, novac, najamni rad i slično, nisu idealni produkti njihovog mozga, već veoma praktični i objektivni proizvod njihovog samo-otudjenja” (Marx, Engels 1972: 55).⁴² Ali iako lažna svest ne prodire u istoj meri u različite slojeve društva, ona ipak označava celokupno istorijsko nasleđe ljudske misli. Ona predstavlja korpus društvenih verovanja, znanja i mišljenja, čija je svrha legitimacija autoriteta kroz istoriju čovečanstva.

Ali odakle potiče lažna svest? Iako se Marks koristi pojmovima *iluzije*, *laži* i *apstrakcije* kako bi konkretizovao ovaj pojam, njen izvor nije stvar puke prevare. Lažna svest poseduje materijalne uslove proizvodnje koji leže u društvenoj podeli rada. Drugim rečima, ideološka dobra proizilaze iz podele rada, od njegove originalne podele na materijalni i duhovni rad (Marx, Engels: 1978: 49), preko savremene podele rada, do podele unutar same vladajuće klase:

42 Prema Marksu i Engelsu, iako ideje vladajuće dominiraju nad celim društvom, postoje različite forme ideologije, kao i stepen njihovih efektivnosti na različite klase društva. Treba se samo setiti Marksove čuvene rečenice da je religija „*opijum masa*” (Marx 1976: 379). Religija, kao i u slučaju istorije, morala ili filozofije, predstavlja tip „ideologije” (Marx, Engels 1978: 26). Ali za razliku od ovih formi, koje prvenstveno konstituišu lažnu svest intelektualaca i njihove klase, religija se, kako to Iglton napominje, sastoji od „hijerarhije diskursa” (Eagleton 1991: 50). Iako ona može da bude naučno organizovana (kao npr. u slučaju teoloških studija), religija organizuje i „svakodnevni život” (ibid.), pa je pogodna kao ideološka forma lažne svesti koja pogađa potlačene mase. Iako je radnička klasa mnogo više u poziciji da sagleda društvo kakvo jeste, bez intelektualnih deformacija, ona ipak i upravo zbog izloženosti istini eksploatacije, traži sedativ u religiji, koja onda time figurira kao oruđe vladajuće klase.

Podela rada, koja je kako smo do sada videli glavni pokretač istorije, manifestuje se unutar vladajuće klase i kao podela između duhovnog i materijalnog rada, tako da jedan deo ove klase sačinjavaju mislioci (njeni aktivni, misleći ideolozi, koji osiguravaju svoja sredstva za život formiranjem iluzija te klase o sebi), dok je odnos drugog dela ove klase ka ovim idejama i iluzijama više pasivan i receptivan, pošto oni zapravo predstavljaju aktivni deo ove klase i imaju manje vremena da stvaraju iluzije i ideje o sebi. (Marx, Engels: 1978: 47)

Zadatak intelektualnog sloja vladajuće klase sastoji se u proizvodnji ideja, misli i teorija, čija je funkcija održavanje postojećih odnosa društvene moći. Marks se ovde nadovezuje na princip proizvodne prirode čoveka kao prirodnog i društvenog bića, i još tačnije praktično-poetički primat ljudske aktivnosti koji je postulirao nemački idealizam. Ali on obrće redosled proizvodnog procesa. Njegova čuvena rečenica o Hegelovoj dijalektici, da ona „stoji na glavi” i da ju je „neophodno staviti na noge” (Marx, Engels 1987: 709), oslikava i njegovo razumevanje uslova proizvodnje lažne svesti. Kritika ove svesti podrazumeva time i sumnju prema misli koja sebe uzima kao samoreferentnu instancu. Naime, nije misao ta koja generiše sebe i svet, već obrnuto, materijalni i društveni uslovi utemeljeni na podeli rada determinišu teorijsku proizvodnju. Ako se vratimo primeru proizvodnje unutar istorijske nauke, možemo videti na koji način Marks i Engels objašnjavaju proces dešavanja „obrta” i generisanja iluzija:

Kada se vladajuće ideje odvoje od vladajućih individua, i još bitnije, od odnosa koji proizilaze iz određenog stepena forme proizvodnje, čime se onda dođe do zaključka da je istorija uvek pod uticajem ideja, veoma je lako apstrahirati od ovih raznih ideja i doći do „Ideje”, misli, itd. kao glavnog pokretača istorije, i time uzimati sve ove raznolike ideje

i pojmove kao „forme samo-određenja” istorijskog razvoja Pojma. (Marx, Engels: 1978: 49)

Misli, ideje i teorije određenog doba nisu primarni proizvod duhovnog procesa proizvodnje, već obrnuto, oni su proizvod uslovljen društvenom podelom rada. Ovo za Marksa pogađa kako savremenu proizvodnju iluzija, tako i sve istorijske forme u kojima je postojalo klasno društvo. Za primer možemo uzeti Aristotelovu filozofsku ideju boga — *noeseos noiesis* (νοήσεως νόησις) — mišljenje koje sebe misli, kako bi se pokazalo da su filozofi već od antike uslove mišljenja tražili u njemu samom, zbog čega su ga proglašavali za božanski i samoreferentni princip (Aristotle 1989: 1074b). Mišljenje, s obzirom da sebe sagledava u sopstvenoj imanenciji, lako pronalazi svoj izvor u sebi, dok sa druge strane, svoje materijalne uslove proglašava rezultatom sopstvene aktivnosti. Dakle, laž koja čini svest lažnom sastoji se u činjenici da svest prikriva uslove i proces sopstvenog generisanja, ili još tačnije, pripisuje sebi deo rada koji joj ne pripada. Ako uzmemo za primer Kantovu kritiku i sumnju prema metafizici, možemo uvideti isti problem. Kant opovrgava ideju božanske pretpostavke mišljenja, ali to ga ne sprečava da i dalje traži uslove istog u sferi transcendentalne strukture uma. I iako je Hegel proširio ovu ideju da obuhvati istorijske i društvene uslove razvoja samosvesti, on, prema Marksu, to čini na način da se ovi uslovi shvataju kao manifestacije same Ideje. Drugim rečima, na jedan ili drugi način, očuvava se samoreferentna pretpostavka mišljenja. Dakle, mišljenje, kako to Marks i Engels navode, apstrahuje sebe od materijalne istorije svog nastanka i povratno sebi pripisuje rezultate rada koji zapravo ne proizilazi iz njega. Ovakvo shvatanje generisanja misli i verovanja oslikava i samu strukturu kapitala, nešto na šta će ukazati Žil Delez (*Gilles Deleuze*) i Feliks Gatari (*Felix Guattari*). Prema njihovom tumačenju, jedna od temeljnih kritika procesa kapitalističke proizvodnje za Marksa leži u činjenici da kapital „prisvaja” rad i falsifikuje istoriju sopstvenog nastanka. On se ne

pojavljuje kao „proizvod rada, već kao njegova prirodna ili božanska pretpostavka” (Deleuze, Guattari 2000: 10). Drugim rečima, kapital se pojavljuje kao pokretač i izvor sve vrednosti, dok je zapravo sam rezultat rada koji generiše tu vrednost. Isto važi i za forme ideologije, pri čemu se religija, nauka i mišljenje uopšte, uzimaju „zdravo za gotovo”, kao izvor vere ili znanja, dok se društveni i istorijski kontekst same proizvodnje vere i znanja prikriva. Zato kritika ima zadatak da „vrati na noge” proces koji je kroz istoriju izvrnuto predstavljen.

Ovaj zadatak ipak nije isključivo teorijskog tipa. Svakako, teorijska sumnja je nužni preduslov ukidanja lažne svesti, ali pozitivna formulacija nove svesti nije svrha za sebe, već ima jasno definisan cilj unutar konstelacije borbe sa moćima na snazi. Pošto je „lažna svest” ujedno i indeks permanentnog klasnog konflikta koji istorijski konstituise ljudsko društvo, njeno ukidanje jeste i preduslov besklasnog društva. Kada se ovo stanovište uzme u obzir, postaje razumljivo da nije „izmirenje”, već „sukob” centralni motiv kritike. Hegelov diktum, da je zadatak filozofije da „zahvati svoje vreme u pojmovima” (Hegel 1989: 27), za Marksa takođe podrazumeva razotkrivanje iluzija tog vremena.

Kasnija marksistička teorija u mnogo čemu će zakomplikovati pitanje lažne svesti i ideologije. Nemačke i francuske struje recepcije, u savezu sa Frojdom i psihoanalizom, pitanje ideologije postaviće u kontekstu problema same strukture ljudske svesti i nesvesnog uopšte. Ovim će se i sam pojam „lažne svesti” problematizovati kroz mnogo kompleksniji pojam ideologije, jer će se postaviti normativno pitanje kriterijuma „istinske svesti”. I sam Marks će ići u ovom smeru u svojoj analizi fetišizma robe, koji referiše na jednu strukturalnu formu generisanja percepcija koje su interne posebnoj društvenoj formi. Sa druge strane, u savezu sa Ničeom problematizovaće se i pitanje pragmatizma autoriteta, čime će se zakomplikovati pitanje društvene moći, koja je za Marksa usko povezana sa dominacijom vladajuće klase. Ali ono što će u svim ovim razvojjima ostati isto, jeste imperativ da

sumnja ne može da izostavi društvene i materijalne uslove sopstvene kritike. Čak i filozofska sumnja mora da preispita uslove društvenih odnosa moći pod kojima operiše.

Frojd i psihoanalitička sumnja

Nije pogrešno reći ni dan-danas da ideja psihoanalize pokreće kontroverze, budi zazor i izaziva otpor u ideološki dominantnim diskursima — bilo da su oni naučni, politički, ili naprosto, zdravorazumski. Razlog tome je, tvrdićemo u narednim pasusima, *radikalna sumnja* koju psihoanalitička teorija formuliše, a klinička praksa sprovodi. Temeljni zadatak psihoanalize leži u destabilizaciji izvesnosti i delegitimizaciji verovanja koja počivaju na strukturama smisla u kojima transparentnost svesti predstavlja početni aksiom; njen utemeljujući akt je uvođenje nesvesnog kao okosnice oko koje se organizuju, kako ljudska subjektivnost, tako i društveni odnosi. Podimo dakle od pretpostavke da u opusu Sigmunda Frojda postoje dve glavne mete ka kojima on metodski upire sumnju, a to su *subjekat* i *društvo*. U nastavku ćemo razmatrati osnovne premise na kojima počiva psihoanalitička sumnja usmerena ka ljudskom subjektu to jest ljudskoj psihi, kako bismo zaključno predstavili njenu temeljnu povezanost sa sumnjom koja se formuliše u Frojdovoj kritici društvenih odnosa.

Nadaleko poznata Frojdova krilatica, prema kojoj „*ego nije gospodar u sopstvenoj kući*” (Freud 1955a: 143), ključna je za shvatanje analitičke sumnje i kritike koju ova formuliše po pitanju ljudske psihe. Psihoanaliza tako suštinski dovodi u pitanje mogućnost postojanja svesti koja bi bila u stanju da samu sebe kontroliše, u postojanje subjekta koji bi bio 'sam svoj gazda'. Naime, citat koji navodimo potiče iz teksta naslovljenog „Jedna poteškoća na putu psihoanalize”, a u njemu Frojd dolazi do ove tvrdnje postepeno, genealoški, preispitujući neka od najčvršćih uverenja čovečanstva (i sumnji koje su ih potom temeljno poljuljale). Prvo uverenje koje on navodi je uverenje da je zemlja centar univerzuma — njega ruši sumnja

koja počinje već sa pitagorejcima, a dostiže vrhunac s Kopernikom. Drugo verovanje je da čovek zauzima dominantnu poziciju u odnosu na ostala živa bića, pre svega životinje, a njemu će Darwin zadati kobni udarac sumnje. Povodom ova dva verovanja, Frojd tvrdi da se na prvom temeljio *kosmološki*, a na drugom *biološki* aspekt ljudskog narcizma. Treće verovanje — koje će upravo Frojd i psihoanaliza dovesti u pitanje — *psihološki* je karaktera, a ono nalaže da je čovek superioran nad sopstvenim umom. Dovođenje ovog verovanja u pitanje i razbijanje iluzije koju ono stvara, od sva tri udarca sumnje najbolniji je za ljudsko samoljublje — a upravo u tom činu odslikava se osnovni zadatak psihoanalize.

Dakle, psihoanaliza putem sumnje informiše ego o kucijalnom značaju nesvesnog (koje je Frojd shvatao kao rezervoar direktno nesaznatljivih, latentnih ideja i psihičkih stremljenja [tendencija], odnosno, nagona [*Trieb*]). Prema Frojdovoj bazičnoj definiciji, nesvesno je sačinjeno od *potisnutih* mentalnih sadržaja, koji se zahvaljujući *cenzuri* i *otporu*, ali i zbog njihove nepodobnosti sa uzusima društveno određene moralne svesti, nalaze tu gde jesu. Međutim, kako se nešto što je nesaznatljivo manifestuje? Pretpostavka nesvesnog je, kako sâm Frojd predlaže, analogna Kantovom upozorenju da je „naša percepcija subjektivno uslovljena i da ona ne treba biti smatrana identičnom sa uočenim fenomenom” (Freud 1957: 171). Stoga, „psihoanaliza nas navodi da ne postavimo svesnu percepciju na mesto nesvesnog mentalnog procesa. [...] Mentalno, kao i fizičko, nije u realnosti neophodno onakvo kakvim nam se čini da jeste” (ibid.). Snovi, lapsusi, nevoljni činovi, vicevi, neki su od amblematskih primera fenomena u kojima nesvesno 'probija na površinu', kroz koje se realnost mentalnih procesa ukazuje percepciji (pod velom supstitutivnih formacija), otvarajući mogućnost za analitičku interpretaciju. Ukratko, pretpostavka postojanja nesvesnih psihičkih sadržaja i dalja istraživanja koja se tiču njihovih različitih modusa bivstvovanja, temelj su sumnje koju formuliše Frojdova psihoanalitička teorija — sumnje koja radikalno poriče autonomiju svesti i/ili ega.

Međutim, ovo svakako ne znači da je nesvesno dovoljan koncept da bi se objasnio psihički život ljudskih bića (što bi psihoanalitičku sumnju oivičilo apsurdno izvesnim ishodištem), a kompleksna arhitektura Frojdove metapsihologije to i potvrđuje. Frojd zbog toga predlaže svoje dve čuvene topografije ljudske psihe. Prva deli subjekat na sisteme: *nesvesno, predsvesno i svesno*; a druga, na *id, ego i superego*. U prvoj topografiji svest predstavlja konačnu instancu do koje nesvesne ideje i tendencije stižu u uvek izmenjenom stanju, u obliku simptoma. Do tada, one tavoro potisnute u nesvesnom — a neretko tu i ostaju, ako ne prođu instancu cenzure koja se nalazi na pragu nesvesnog i predsvesnog. Ovaj proces „prelaska” predstavlja za Frojda početnu tačku za *sumnju* koja će oblikovati njegovu metodologiju interpretacije dinamike psihičkih fenomena, koje animiraju pomenuti topografski model, njegove pojedinačne sisteme i njihovu međusobnu komunikaciju. Čini se da Frojd, makar u tekstu o nesvesnom iz 1915. godine, konstantno preispituje pozicije koje sâm postavlja (vođen analitičkim iskustvom), pa tako njegova kritika dobija na snazi upravo zbog svoje fundamentalne neodlučivosti karakteristične za sumnju: da li se nesvesna ideja pri prelasku iz sistema nesvesnog u sistem (pred) svesnog duplicira na novom lokalitetu u umu, dok njen „original” nastavlja da postoji naporedo, ili se pak radi o transformaciji stanja jednog te istog mentalnog materijala koji se zadržava na istom mestu? Da li mogu postojati nesvesne emocije, osećaji i afekti, uprkos tome što je njihova glavna karakteristika upravo da budu perceptibilni? Kakva je uloga *potiskivanja* i kako je moguće da su u njemu istovremeno na snazi i kateksis i anti-kateksis? Kakve su karakteristike pojedinačnih sistema psihe (pre svega nesvesnog i predsvesnog, ali i svesti), a kakav njihov odnos to jest komunikacija? Ovo su samo neka od pitanja koja će Frojd postaviti (i ostaviti u velikom delu radikalno otvorenim) u kontekstu svoje prve topografije, koja je za cilj imala da mapira teren i pruži sveobuhvatnu argumentaciju za ono što on naziva *dubinskom*

dimenzijom uma. No, čini se zapravo da druga Frojdova topografija predstavlja autentično mesto na kojem psihoanalitička sumnja ostvaruje svoj pun potencijal.

Ego i id (1961) je verovatno Frojdvov poslednji kapitalni tehnički spis. Razvijajući neke od ideja koje je postavio u knjizi *S onu stranu principa zadovoljstva* (1955b), u ovom delu Frojd predstavlja svoju drugu topografiju ljuske psihe, ukazujući na probleme i nedostatke koje je uvideo u terminološkoj trijadi *nesvesno–predsvesno–svesno*. U ovoj novoj anatomiji ljudske psihe, subjekat se deli na *id*, *ego* i *superego*. Zašto se Frojd odlučuje na ovakvu vrstu terminološke promene? Naravno, za to postoji više razloga od kojih ćemo neke ovde izneti, ali od najveće važnosti je s početka imati na umu da usvajanje nove topografije za Frojda označava determinišući potez u pravcu radikalizacije psihoanalitičke sumnje. U tom smislu, nije veliko iznenađenje da je upravo pojam svesti onaj koji Frojd smatra najproblematičnijim. Naime, sa novom topografijom, termin *svest* gubi sistemsku karakteristiku i biva „degradiran” na nivo kvaliteta, odnosno, atributa *svesno*. S tim u vidu, i dalje su na snazi svesne ideje, afekti i drugi mentalni procesi, ali svest kao takva gubi značaj u građenju strukturalne slike uma. Ili, ako malo nijansiramo ovaj uvid, svest koja je u drugoj topografiji zamenjena egom, gubi značajan deo svoje teritorije, jer, kako Frojd već uočava u delu *S onu stranu principa zadovoljstva*: „Izvesno je da je najveći deo ega sam po sebi nesvestan, a tek mali njegov deo pokriven je odrednicom 'predsvesno'” (Frojd 1955b: 19). Međutim, to ne znači da ego ne ostaje mesto „koherentne organizacije mentalnih procesa” (Frojd 1961: 17), ili da ego nije mesto za koje se svesni mentalni procesi vezuju. Ego jeste mesto na kojem se oni odvijaju, ali nipošto nije isto što i svest kao takva. Da bi se razumela uloga ega u drugoj Frojdovoj topografiji, neophodno je prigriliti njegovu paradoksalnu prirodu: ego je instanca koja se upire ka spoljašnjem svetu, mentalni mehanizam koji nadzire sve svoje konstitutivne procese i koji „uveče odlazi na spavanje”, ali je takođe mesto

s kog potiču potiskivanje i cenzura (koji kao nesvesni procesi nastavljaju sa svojim delovanjem čak i u snu), mesto na kom je moguća „nesvesna samo-kritika” ili „nesvesni osećaj krivice” (ibid.). Ego je mesto susreta tendencija koje proističu iz ida i zabrana koje nalaže superego, te tako vrednosno najviši i najniži porivi ega mogu biti nesvesni. Ego je limitrofna teritorija, mesto bez supstance to jest mesto čija supstanca ne proističe iz sebe same, već iz konflikata i konsenzusa do kojih u nesvesnom dolazi u refleksiji ida i superega.

Dakle, pošto smo izneli osnovne karakteristike ega, red je da uradimo to makar delimično i za id i superego, i tako upotpunimo sliku psihoanalitičke sumnje u mogućnost postojanja čiste, slobodne racionalnosti. Nije loše spomenuti da nas oba ova termina nas dovode do veze Frojda sa Ničeom: id (*das Es*) je termin koji Niče koristi na primer u *Tako je govorio Zaratustra* (2016), u knjizi prvoj, u poglavlju *O prezriteljima tela*, u kojem se jasno vidi da ga i sam Niče posmatra kao skup nesvesnih i instinktivnih sila psihe, iako je Frojd odlučio da pri uvođenju pojma id referiše na Georga Grodeka koji je kasnije popularizovao pojam. Superego pak neodoljivo ukazuje na više sopstvo (*höheres Selbst*) iz *Ljudskog, i suviše ljudskog* (Niče 2005), ili na grižu savesti iz *Genealogije morala* (Niče 2003b). No, bilo kako bilo, Frojd je definisao id vrlo široko ali istovremeno vrlo precizno, kao „tamno, nepristupačno mesto naše ličnosti [...] koje može biti opisano samo u kontrastu sa egom. Idu prilazimo preko analogija: nazivamo ga hao-som, kotlom punim ključajućih nadražaja koji se u njemu tiskaju... On je napunjen energijom koju dobija od instinkata, ali nema organizaciju, ne proizvodi kolektivnu volju, već samo stremljenje da se zadovolje instinktivne potrebe shodno principu zadovoljstva” (Frojd 1964: 73). Id je dakle skrovića kolekcija nagona i stremljenja, svojevrsni rezervoar libida. U njemu različite tendencije ne ulaze u konflikt, već postoje naporedno. Žak Lakan će dodati i da one tu postoje kao „nerealizovane” i „nerodene” (Lacan 2014: 32), a mi možemo dodati da ono što pripada idu *insistira* pre nego li *egzistira*.

Bez dodatnog ulaženja u detalje možemo krenuti dalje, a važno je odmah reći da je superego samo na prvi pogled, i u vulgarizacijama psihoanalitičke teorije, puka suprotnost idu. Pojam superego ili ego ideal je psihička instanca koja internalizuje društvene norme i pravila (bivajući simultano, a donekle i paradoksalno, uslov njihovog postojanja); on služi mimikriji idealnih modela kao što su roditelji, a posebno figura oca, te je u bliskoj vezi s Edipovim kompleksom. Međutim, ono što se manje naglašava u psihološkim priručnicima kada se govori o superegu jeste da je on najvećim delom nesvestan, te da je u konstantnoj i odlučujućoj komunikaciji sa idom:

Način na koji je nastao superego objašnjava kako to da rani konflikti ega i objekt-kateksisa ida mogu biti nastavljeni u konfliktima s njegovim naslednikom, superegom. Ako ego nije uspeo u ovladavanju Edipovim kompleksom, energetski kateksis potonjeg, koji proizilazi iz ida, nanovo će postati operativan u reakciji-formaciji ego ideala. Izobilna komunikacija između ideala i ovih nesvesnih instiktivnih impulsa rešava zagonetku kako to da ideal sam po sebi može ostati u velikoj meri nesvestan i nedostupan egu. Bitka koja je nekada besnela u najnižim slojevima uma, i koja nije bila okončana brzom sublimacijom i identifikacijom, sada se nastavlja u višoj regiji, kao *Bitka Huna* s Kaulbahove slike. (Frojd 1961a: 38–39)

Superego kao naslednik i predstavnik ida ostaje najvećim delom nesvesna kategorija, te iako je ego pomoću njega ovladao Edipovim kompleksom, to ne dolazi bez izvesnih reperkusija. Naime, uporedo sa formacijom superega rađa se društvena dimenzija nesvesnog, odnosno nesvesno postaje konstitutivni deo društvenih odnosa. Evo kako Frojd to obrazlaže:

Lako je pokazati da ego ideal odgovara na sve što je očekivano od uzvišene prirode čoveka. Kao zamena za žudnju za ocem, on sadrži zametak iz kojeg su se razvile sve religije.

Samo-osuda koja iskazuje da ego ne uspeva da doskoči svom idealu, proizvodi religiozni osećaj skromnosti na koji se vernik poziva u svojoj žudnji. Kako dete odrasta, uloga oca se prenosi na nastavnika i druge autoritete, njihove opomene i zabrane ostaju moćne u ego idealu i nastavljaju, u obliku savesti, da izvršavaju moralnu cenzuru. Tenzije između zahteva savesti i aktuelne učinkovitosti ega se iskušavaju kao osećaj krivice. Društvena osećanja počivaju na identifikaciji sa drugim ljudima, na bazi pretpostavke da poseduju isti ego ideal. Religija, moralnost i osećaj društvenosti — glavni elementi čovekove uzvišene strane — izvorno su bili jedna te ista stvar. (Frojd 1961a: 37)

Ta jedna te ista stvar iz koje proističu religija, moralnost i osećaj društvenosti direktni je korelativ individualnog superega, koji Frojd naziva kulturnim superegom. Posledično, možemo zaključiti da su osnove naših društvenih odnosa u najvećem delu nesvesne. U poslednjem poglavlju *Totema i tabua* (Freud 1955c), Frojd to objašnjava hipotezom da su obe vrste superega stečene filogenetski iz kompleksa oca: „religija i moralna zabrana kroz proces ovladavanja samim Edipovim kompleksom, a osećaj društvenosti kroz potrebu za prevazilaženjem rivalstva [...]” (Freud 1955c: 156–157). U *Budućnosti jedne iluzije* (Freud 1961b), možemo naći veoma slične poglede na društvene odnose i njihovu neraskidivu spregu s Edipovim kompleksom, pre svega kada je u pitanju religija. Pa tako čitamo: „Religija bi dakle bila univerzalna opsesivna neuroza čovečanstva; kao i opsesivna neuroza kod dece, ona potiče od Edipovog kompleksa, iz odnosa prema ocu” (Freud 1961b: 43). U *Nelagodnosti u kulturi* (Freud 1962) pak, Frojd svoju sumnju usmerava na širi spektar fenomena, adresirajući civilizaciju, odnosno kulturu, kao celinu. Tako u trećem poglavlju, rezimirajući razloge ljudske patnje, Frojd navodi da prvi leži u superiornoj sili prirode, drugi u slabosti naših sopstvenih tela, dok treći predstavlja „neadekvatnost regulacija koje određuju međusobne odnose ljudskih bića u porodici, državi i društvu” (Frojd 1962: 33). Tako su civilizovana

društva oformljena da bi nas zaštitila od patnje, što donekle i uspevaju, ali s druge strane ona su nezaobilazan, ako ne i najveći izvor iste te patnje protiv koje je trebalo da nas zaštite. Nedostižni ideali koje civilizacijske norme postavljaju pred svoje subjekte, dovode nas, prema Frojdu, do frustracija koje nas čine ni manje ni više nego neizbežno neurotičnim subjektima. U sedmom poglavlju, on objašnjava da ta neuroza potiče od potisnutog instinkta smrti (urođene ljudske agresije i destruktivnosti), čiju zabranu izriče superego: s jedne strane kao civilizacijsko, hegemono društveno ustrojstvo, to jest kulturni superego, a s druge kao deo individualnog psihičkog ustrojstva — individualni superego. Represivna delovanja obe ove vrste superega kristalizuju se u *osećaju krivice*, koji dakle proističe iz dva izvora: „Prvi insistira na odricanju od instinktivnih satisfakcija [kulturni superego]; drugi, pored toga što čini isto što i prvi, insistira i na kazni [čak iako prestup nije počinjen, već samo nameravan], jer održanje zabranjenih želja ne može biti skriveno od [individualnog] superega” (Frojd 1962: 74). Ovaj zahtev za kaznom je ništa drugo do povratak potisnute energije instinkta smrti koji dolazi iz ida da ugrozi ego. Psihoanalitička sumnja tako slika jednu prilično pesimističnu i distopijsku sliku sudbine ljudske subjektivnosti i civilizacija, upravo jer je osećaj krivice civilizacijski uvek tu, a pritom je najčešće i nesvestan. Ova situacija se čini dodatno bezizlaznom kada uzmemo u obzir da osećaj krivice ne koincidira sa kajanjem zbog učinjenog nedela, već je proizvod one agresije koja potiče iz ida, i koja je sada promenila smer da bi napala ego. Sumnja koju psihoanaliza formuliše je dakle i upozorenje da našu subjektivnost i društvenost ne vrebaju samo 'niske strasti' i 'primitivni porivi', već i ono što nam se čini najvrednijim i najuzvišenijim. Upravo u ovoj tački se psihoanalitička sumnja najbliže susreće sa Ničeovim kritičkim projektom.

Ničeove kritike

Ničeov kritički zahtev ostao nam je najpoznatiji kao zahtev za prevrednovanjem svih vrednosti. U njegovom središtu, daka-ko, osim dovođenja u pitanje uvreženih vrednosti (poput tradicionalnog morala), stoji i kritičko preispitivanje osnova prema kojima se vrednosti utemeljuju. S jedne strane Niče naizgled nastavlja prosvetiteljski duh preispitivanja dogmatskih vrednosti, radikalizujući njegovu oštricu stavljanjem pod sumnju osnovne vrednosti ili dijagnostifikovanjem gubitka osnovnih vrednosti — popularno prihvaćenom u ideji smrti Boga. S druge strane, sa istom oštricom sumnje on se okreće i samim vrednostima prosvetiteljstva, a pre svega poverenju u naučno utemeljenje vrednosti. U kojoj meri je pojam kritike ostao centralan za Ničeovu misao, govori i to što je njegovo nikad završeno životno delo *O prevrednovanju svih vrednosti* trebalo da sadrži četiri dela od kojih su tri nosila naslov kritike. Prvi deo se odnosi na kritiku hrišćanstva i jedini je publikovan pod naslovom *Antihrist*, a u svojoj radnoj verziji nosio je podnaslov „pokušaj kritike hrišćanstva”. Drugi deo je trebalo da predstavlja kritiku moralnosti, pod naslovom *Imoralista: kritika najfatalnije vrste neznanja, moralnosti*. Treći deo se odnosio na kritiku filozofskog znanja, pod planiranim naslovom *Potvrđivač (Ja-sager): kritika filozofije kao nihilističkog pokreta*, dok je četvrti trebalo da predstavlja potvrdnu stranu Ničeovog učenja, *Dionis: filozofija večnog vraćanja* (Nietzsche 1888: 397). Imajući u vidu da se kritika moralnosti i religije direktno prepliću, a da se u osnovi nalazi izvorni estetički pristup, Ničeov kritički poduhvat može se posmatrati kroz tri ravni: estetičku, epistemološku i etičku.

Prva ravan Ničeove kritike može se naći u njegovom prvom objavljenom delu *Rođenje tragedije* (2001). Ona je estetička ne samo po tome što se radi o postavljanju u središte perspektive umetnika, već i o tome što je u njenoj osnovi primarno pitanje senzibilitnosti — radosti i patnje. Ovo Ničeovo delo može se shvatiti kao odgovor na Šopenhauerov pesimizam, koji zajedno sa

Šopenhauerom polazi od tragičke pretpostavke da je u prirodi stvari, na kraju „sukob volje sa samom sobom” (Šopenhauer 2005: 259) koji produkuje patnju. Međutim, umesto problematizacije ove početne teze, Niče pokušava u grčkoj tragediji, odnosno pre u sopstvenoj interpretaciji antičke tragedije,⁴³ da nađe način drugačijeg odgovaranja na ovaj izazov. Tako nastaje konstrukcija apolonijuskog i dionizijskog kao dve osnovne umetničke sile koje u svom spoju sačinjavaju tragediju. Uloga dionizijskog, prema Niče, može se shvatiti upravo kao ulaženje u tu patnju, razotkrivanje Majinog vela ili „tragičko saznanje” o prirodi sveta. Ali, pored toga, a nasuprot Šopenhauerovom pesimizmu, Niče smatra da dionizisko istovremeno predstavlja potvrđivanje, afirmativno kazivanje „da” životu kroz (kolektivni) stvaralački zanos. Apolonijisko, nasuprot, predstavlja imaginativno stvaranje reda, sna, individue po analogiji sa Šopenhauerovim svetom predstava kao prividom i u spoju sa dionizijskim pojavljuje se u funkciji da nas pretpostavljeno tragičko saznanje ne slomi (Niče 2001: §21).⁴⁴

Delo *Rođenje tragedije* može se posmatrati i kao Ničeov nastavak rada na, nikada dovršenoj, disertaciji *Teleologija posle Kanta* (Niče 2020).⁴⁵ Utoliko ono istovremeno predstavlja kritiku teleološkog, odnosno filozofskog znanja, oličenog u vidu pravog „krivca” koji se pojavljuje u drugom delu ove knjige — Sokrata. U svojoj nezavršenoj disertaciji Niče nastavlja Kantovu kritičku liniju odnosa prema teleologiji, zaoštavajući je prema samom Kantu ukazivanjem da je pojam celine

43 Niče kasnije i sam ukazuje da se prevario u pogledu na Grke (Niče 2005: 8).

44 Ako pratimo Mihaila Đurića, u kasnijem Ničeovom radu apolonijisko opstaje kao samo jedan od aspekata dionizijskog (Đurić 1997: IV/§6).

45 Tome se u prilog može navesti i to što je radni naslov prvog poglavlja *Rođenja tragedije* glasio „Teleologija tragedije za Helene” (Nietzsche 1869: 3[53]). O vezi ova dva dela pogledati i Hill 2003: 73–119.

koji stoji u osnovi teleološke refleksije zapravo samo „naše delo”. Niče zaključuje da je „teleologija [...] kao i optimizam, estetski proizvod” (Niče 2020: 322). Međutim, pojmovi uzeti iz teleologije dobijaju sasvim novi smisao u *Rodenju tragedije*. Pojmovi reda, mere, uredenosti, pojam granica individue (*principium individuationis*), harmonije, svrhovitosti, dakle svi oni pojmovi nad kojima je naše čuđenje dovelo do potrebe teleologije, označeni su etiketom *apolonijskog*. Svi ovi, za teleologiju tako bitni pojmovi, smešteni su sada u *estetski fenomen* sna, umetnički stvoreni svet *pojavlivanja*. To smeštanje ovih pojmova u čistu pojavu ne treba da iznenadi, jer je već i kod Šopenhauera svet kao pojava (predstava) bio njihovo mesto (Šopenhauer 2005: 197). Novo je njihovo određnje kao čisto *estetskog fenomena*, proizvoda helenske „volje” da opravda život (Niče 2001: 65, 79). Na isti način ključni teleološki pojam celine, jedinstva prirode, zamenjen je dionizijским doživljajem „pra-jednog”. Figura filozofa, Sokrata, pojavljuje se kao karikatura nekoga ko ne razume tragediju, ko, nasuprot, traži objašnjenje: „Sve mora biti razumljivo da bi bilo lepo” (Niče 2001: 125). Međutim, granice naučnog objašnjenja su i granice sokratskog načela i granice na kojima tragičko saznanje opet izbija kao osnova (Niče 2001: 145). Rani Niče određivanje granica saznanja označava kao kraj optimizma logike, i za to kao zaslužne Kanta i Šopenhauera, kao dva tragička pesnika u nauci (Niče 2001: 165). Utoliko se Niče i dalje kreće u zaoštrenim okvirima Kantovog kritičkog poduhvata određivanja granica saznanja. Pored toga, ideja o zameni logike estetikom sasvim je u duhu nemačke filozofije 18. i 19. veka (uporedi Baeumler 1981). Ono što je radikalno i novo je što sumnja više nije bila usmerena na određene granice (filozofskog) saznanja već na samu ideju da se svet treba opravdati objašnjenjem. S druge strane, ni estetika više nije nadomeštala ili zamenjivala logiku u objašnjenju sveta, već je dobila nezavisnu ulogu u tome da postojanje stvaralački opravda: „samo kao estetski fenomeni postojanje i svet [su] zauvek opravdani” (Niče 2001: 79).

Već u naglašavanju estetskog pristupa otkriva se Ničeova radikalna sumnja u saznanje, a posebno filozofsko saznanje. Njegov odnos prema epistemologiji nudi nam nešto što se danas često naziva „Ničeov perspektivizam”. Okvir na kojem on počiva takode počinje od Kantove razlike stvari po sebi i pojava, fenomena i noumena, na razlici „prividnog” i „pravog” sveta. Međutim, i u ovom slučaju sumnja koju Niče pokazuje prevazilazi te okvire, jer se ne zadržava na dovode-nju u pitanje saznanja „pravog sveta”, već dovodi u pitanje osnovne elemente svakog saznanja, pre svega činjenice: „ne, baš činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica” (Niče 2003a: 213). Prema tome, Niče zaključuje da mi nikada nemamo saznanje u smislu u kojem bi ono moglo ići iznad nekog određenog tumačenja iz određene perspektive: „Uko-liko reč 'saznanje' uopšte ima smisla, svet je dostupan saznanju: ali on se može *tumačiti* drukče, svet nema nikakva odre-đena smisla iza sebe, nego bezbroj smislova.—To je 'perspektivizam’” (ibid.). Ničeov perspektivizam ne možemo shvatiti kao prosto relativizovanje saznanja u kojem bi bilo evidentirano to da su moguće različite perspektive i različita tumačenja. Suštinska teza koju on želi da zagovara je da je perspektiva, bez obzira na to što „daje karakter 'prividnosti’” (Niče 2003a: 240), jedini način kako možemo da pristupimo svetu. Perspektiva, za Ničea, unosi sasvim određeno merilo vrednosti u stvari, ona je način kako delamo u svetu. Među-tim, njegovo ontološko stanovište koje se na to nadovezuje je da svet i nije ništa drugo nego ime za ukupnu igru ovih akci-ja i reakcija (ibid., uporedi Delez 1999). Perspektiva je granica našeg saznanja, ali sa druge strane te granice nema ničega. Prema tome, on zaključuje da kada bismo izuzeli perspekti-vu, ne bi ostalo ništa: „Antiteza prividnog sveta i pravog sve-ta svodi se na antitezu: 'svet' i 'ništa’” (ibid.).

Iz ovoga bismo mogli da zaključimo da Niče pre svega želi da negira „istinu”. I sasvim izvesno Niče želi da dovede u pitanje vrednost istine i to da li je ona moguća u klasičnom smislu neutralnog adekvatnog saznanja. Međutim, pored

toga kod Ničea nailazimo na ambivalentno zagovaranje za istine prirodnih nauka (u srednjem periodu), pohvalne izraze za govorenje istine i sl. Čini se da se pre nego o negiranju, radi o pokušaju da se ponudi različito shvatanje istine od onoga koje klasična filozofska slika nudi. Nasuprot istini koja bi trebalo da se objasni ili sazna iz neutralne pozicije, Niče zagovara stvaranje 'istine', gotovo paralelno ali ipak sasvim različito od Marksa: „'Istina' nije nešto što bi tu bilo i što bi se imalo otkriti, nego nešto što bi se imalo stvoriti [...]” (Niče 2003a: 235). Upravo iz tog razloga bilo bi potpuno pogrešno shvatiti Ničeov perspektivizam kao teoriju koja zastupa mogućnost različitih tačaka gledišta saznanog subjekta, jer je stvar baš u tome da se tačke gledišta saznanog subjekta zamene stvaralačkom perspektivom.

Niče je svakako najpopularniji po svojoj kritici moralnosti i religije, koja ide ujedno, jer je smatrao da je prvi koji je u hrišćanstvu stavio sumnju na hrišćanski moral. Ona se proteže kroz čitav Ničeov opus i ima raznolike forme. Počevši od epistemičke koja se može sažeti u stavu: „da ne postoje moralni fenomeni, nego samo moralna interpretacija ovih fenomena” (Niče 2003a: 131). Zatim, Niče razmatra koliko je moral uopšte koristan za život, ili preciznije, koliko su moralne vrednosti direktno okrenute nasuprot životu. Međutim, najdetaljniju kritiku morala iznosi u delu *Genealogija morala*. Postavljajući hipotetičku sliku o nastanku moralnosti, Niče uvida da postoje dva različita etička obrasca, odnosno para vrednosnih termina dobar/rđav i dobar/zao koji imaju sasvim različito poreklo. U slučaju prvog para izvorno se pripisuje vrednost onome ko je „dobar” — u smislu plemenit, dok se parnjak „rđav” pojavljuje kao suprotnost tome — sitničav, prost (Niče 2003b: 182). Drugi vrednosni par ima, prema Ničeu, suprotan smer i zasniva se na resantimanu, obrascu emotivne reaktivne negativne sklonosti prema neprijatelju. On smatra da je kod potlačenih, sprečenih da delaju, moralo doći do reakcije u vidu „imaginarne osvete” u kojoj resantiman postaje kreativan za vrednosti, tako što se

ono spolja moralno osuđuje, odnosno oglašava za „zlo” (Niče 2003b: 188). Nasuprot prethodnom paru, „dobar” se ovde označava samo sekundarno kao suprotnost od „zao” — kao onaj koji ne dela. Pored toga što bi ova kritika trebalo da razotkrije korupciju u genezi moralnosti koju znamo, Ničeov cilj je da pokaže i da tako reaktivno zasnovana moralna slika sveta stoji uvek nasuprot stvarnosti (kao prostora delanja) i završava u asketskom idealu.

Ničeovu kritiku morala možemo danas smatrati provokativnom, zanimljivom ili sasvim pogrešnom. Međutim, ono što je možda i više od toga važno jeste njegova odvažnost da se uhvati ukoštac ne samo sa preispitivanjem najukorenjenijih vrednosti, nego i sa pitanjem koje je centralno za celokupan Ničeov opus — kako nastaju vrednosti.

Bibliografija

- Altiser, Luj (2006), „Frojd i Lakan”, u Damir Krkobabić, Dejan Ančić i Vladimir Todorić (prir.), *Sigmund Frojd — kritičke evaluacije: zbornik radova povodom 150 godina od rođenja S. Frojda (1856–1939)*, Loznica: Karpos, str. 10–32.
- Aristotle (1989), *Metaphysics*, Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, preveo Hugh Tredennick, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bauemler, Alfred (1981), *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bertrand, Russel (1961), *A History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Cunningham, Frank (1987), *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles, Guattari Felix (2000), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (1977), „Nomad Thought”, u David Allison (prir.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Dell, str. 142–149.
- Delez, Žil (1999), *Niče i filozofija*, Beograd: Plato.
- Descartes, René (2008), *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René (1995), „The Search for Truth by Means of the Natural Light”, u René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. II*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 400–420.
- Đurić, Mihailo (1997), *Niče i metafizika*, Beograd: Službeni list.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
- Freud, Sigmund (1957), „The Unconscious”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*

- of Sigmund Freud, Volume XVI (1914–1916), On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 159–209.
- Freud, Sigmund (1955a), „A Difficulty in the Path of Psychoanalysis” u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917–1919), An Infantile Neurosis and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 135–145.
- Freud, Sigmund (1955b), „Beyond the Pleasure Principle”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII (1920–1922), Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 7–64.
- Freud, Sigmund (1955c), „Totem and Taboo”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII (1920–1922), Totem and Taboo and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 1–162.
- Freud, Sigmund (1961a), „The Ego and the Id”, u Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925), The Ego and the Id and Other Works*, James Starchey (prir.), London: Hogarth Press, str. 12–63.
- Freud, Sigmund (1961b), *The Future of an Illusion*, New York: W. W. Norton and Company Inc.
- Freud, Sigmund (1962), *Civilization and its Discontents*, New York: W. W. Norton and Company Inc.
- Freud, Sigmund (1964), „Lecture xxxi: The Dissection of the Psychical Personality”, u James Starchey (prir.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925), New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, London: Hogarth Press, str. 57–80.
- Fuko, Mišel (1988), „Nietzsche, Freud, Marx”, u Obrad Savić (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 389–397.

- Habermas, Jürgen (1975), *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, u Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil*, u Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 10*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hill, Kevin R. (2003), *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, New York: Oxford University Press.
- Jaspers, Karl (1967), „Uvod u filozofiju“, u Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Beograd: Prosveta, str. 121–270.
- Marx, Karl, Arnold Ruge (1967), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1972), Karl Marx i Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, *Werke 2*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1976), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke 1*, Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978a), *Thesen über Feuerbach*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978b), Karl Marx i Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, *Werke 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1987), *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, u Karl Marx i Friedrich Engels, *MEGA, Zweite Abteilung, Band 6*, Berlin: Dietz Verlag.
- Niće, Fridrih (2001), *Rođenje tragedije*, Beograd: Dereta.
- Niće, Fridrih (2003a), *Volja za moć*, Beograd: Dereta.
- Niće, Fridrih (2003b), *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*, Beograd: Dereta.
- Niće, Fridrih (2005), *Ljudsko, suviše ljudsko*, Beograd: Dereta.
- Niće, Fridrih (2016), *Tako je govorio Zaratustra*, Beograd: Dereta.

Niče, Fridrih (2020), „Pripreme beleške za planiranu disertaciju 'Teleologija posle Kanta'”, *Kritika* 1 (2): 319–334.

Riker, Pol (2010), *O tumačenju: ogled o Frojdu*, Beograd: Službeni glasnik.

Šopenhauer, Artur (2005), *Svet kao volja i predstava*, I tom, Beograd: Službeni glasnik.

Kritička teorija društva

Filip Balunović*
Marjan Ivković†
Natascha Schmelz‡

Teško da danas postoji kontroverznije i višeznačnije ime koje referira na jednu tradiciju mišljenja nego što je *kritička teorija*. Šta je kritička teorija, gde su joj granice, šta je njena *differentia specifica* u odnosu na druge pravce? Sva ova legitimna pitanja koja postavljamo u vezi sa različitim teorijskim pravcima u humanistici i društvenim naukama poprimaju u slučaju kritičke teorije karakter suštinskih nedoumica. Da li je — ako bismo otišli u jednu krajnost — kritička teorija društva svaka teorijska perspektiva koja kritikuje kapitalizam (ili još šire, „status kvo”) sa „levih” pozicija (kako god ove potonje razumevali)? Ili bismo pak, ako odemo u suprotnu krajnost, mogli da zaključimo da to ime zavređuje samo tzv. „izvorna” Frankfurtska škola, grupa autora povezanih sa Institutom za društvena istraživanja u Frankfurtu od 1930-ih

* Filip Balunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

† Marjan Ivković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Natascha Schmelz: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

do 1960-ih? Svaki uvod u kritičku teoriju neizbežno podrazumeva znatno veću dozu „konstruktivizma” samih uvodničara — oni moraju u značajnoj meri da konstruišu sam predmet svoje analize.

Nemali deo konfuzije oko pitanja šta je (sve) kritička teorija svakako proizilazi iz višeznačnosti pojma *kritike* koji figurira u njenom imenu. Da li je u pitanju svakodnevno značnije reči kritika u smislu formulisanja negativnih vrednosnih sudova o nekom fenomenu na osnovu određenih kriterijuma procene, ili je pak posredi neko zahtevnije i ezoteričnije značenje, na primer ono koje se vezuje za delo Imanuela Kanta? Jedna relativno konvencionalna strategija redukovanja ove konfuzije podrazumeva da se pozabavimo genezom samog imena kritička teorija, što nas vraća u 1937. i tekst Maksa Horkhajmera *Tradicionalna i kritička teorija* (Horkhajmer 1976), koji je u značajnoj meri oblikovao razumevanje „kritike” unutar grupe autora koja predstavlja izvornu Frankfurt-sku školu.

U ovom poglavlju ćemo slediti upravo tu konvencionalnu strategiju, ali ne sa ciljem da damo konačan odogovor na pitanje šta je kritička teorija, jer se identitet i opseg nekog fenomena ne mogu odrediti njegovom genezom. Sledićemo je stoga što smatramo da je u ovoj ranoj fazi razvoja današnje globalne konstelacije zvane kritička teorija formulisano najkompleksnije i najzanimljivije shvatanje pojma (i prakse) *kritike*, koja pak predstavlja glavni predmet ovog *Priručnika*. Iako kasniji varijeteti i inkarnacije kritičke teorije uglavnom ne preuzimaju socijalno-ontološki sadržaj kojim autori Franfurtske škole ispunjuju svoju kritiku (s izuzetkom savremene neomarksiističke škole „kritike forme vrednosti”), smatramo da bilo koje stanovište koje pretenduje na ime kritička teorija mora na eksplicitan ili implicitan način, barem da baštini *formu* kritike kako je shvataju izvorni Frankfurtovci — identifikovanje određenih „uslova mogućnosti” društvene stvarnosti koji su istorijski kontingentni i u krajnjoj liniji arbitrarni, što znači da ta stvarnost može biti u znatnoj meri drugačija nego što jeste.

U ovom poglavlju nemamo prostora da analiziramo koje sve kasnije inkarnacije kritičke teorije ispunjuju ovaj uslov i na koji način to čine — taj zadatak prepuštamo čitaocu, ali i autorima drugih poglavlja *Priručnika* (videti poglavlje *Jezičko-pragmatička kritika*).

Društvo kao uslov mogućnosti subjekta i sveta: epistemološke i društveno-teorijske osnove kritičke teorije

Ime kritička teorija prvi put se pojavljuje u pomenutom tekstu Maksa Horkhajmera iz 1937, *Tradicionalna i kritička teorija*. Iako je ovaj spis u izvesnoj meri programske prirode, on nipošto ne označava početak velikog interdisciplinarnog projekta koji se naziva Frankfurtskom školom. Kako Rolf Vigershaus objašnjava u svojoj obimnoj istoriji ove tradicije, Frankfurtska škola ne nastaje odjednom i *ex nihilo*, već ima određenu predistoriju, koja je relevantna za razumevanje impulsa koji ju je iznedrio (Wiggershaus 1995). Kratkotrajna Novembarska socijalistička revolucija 1918. u Nemačkoj može da se uzme kao početak uzročnog lanca koji je doveo do stvaranja institucionalnih preduslova za razvoj kritičke teorije. Mladi Feliks Vajl, sin kapitaliste jevrejskog porekla, nakon neuspeha revolucije u kojoj je i sam učestvovao, odlučuje da se posveti promovisanju marksističke društvene teorije koja je praktično bila „u ilegali” u Nemačkoj. Vajlova želja bila je da osnuje instituciju u okviru koje bi marksizam kao društvena teorija najzad mogao legitimno da se izučava i predaje. Sa određenim brojem saradnika, Vajl je uspeo da u Frankfurtu 1923. godine osnuje upravo takvu ustanovu — Institut za socijalna istraživanja (Institut für Sozialforschung). Institut je predstavljao prvu instituciju izvan novostvorenog Sovjetskog Saveza za organizovano bavljenje marksističkom društvenom teorijom, tako da je njegovo osnivanje predstavljalo i svojevrsnu legalizaciju marksizma na Zapadu.

Maks Horkhajmer, socijalni filozof i takođe sin industrijalca, postaje direktor Instituta za socijalna istraživanja 1929. godine, a dve godine kasnije, 1931, drži značajno predavanje

O današnjem stanju socijalne filozofije i zadacima Instituta za socijalna istraživanja, u kojem argumentuje da je tadašnju križu marksizma (revolucija se nije dogodila, a radnička klasa je sve više podlegala različitim formama buržoaske ideologije) moguće prevazići jedino sintezom socijalne filozofije i različitih društvenih nauka, kako bi se ukinula dihotomija spekulacije i empirijskih istraživanja. Pod tim naukama Horkhajmer je podrazumevao sociologiju, ekonomiju, istoriju i psihologiju, kao i pravnu i političku teoriju. U inauguralnom predavanju nema međutim pomena „kritičke teorije” — Horkhajmer i njegovi saradnici na projektu, Herbert Markuze, Erih From, Fridrih Polok, Valter Benjamin, Oto Kirhajmer, Franc Nojman, Teodor Adorno i Leo Levental, smatrali su naprosto da se bave „marksističkom teorijom”, i to onom „pravom” — nedogmatskom, oslobođenom rigidnosti tada dominantnog dijalektičkog materijalizma Druge internacionale.

Vreme inicijalnog uzleta Frankfurtske škole bilo je vreme razočarenja za marksiste: ne samo što su šanse za revoluciju u zapadnim društvima bile sve manje, već se i novostvoreni socijalistički poredak u Sovjetskom Savezu pokazao kao surova autoritarna mašinerija koja je oličavala antipod Marksovoj viziji humanog društva. Rečima Teodora Adorna, „institucija centralističke državne partije znači izrugivanje svemu što je o odnosu spram državne moći nekada promišljano” (Adorno 1979a: 61). Pored toga, fašizam je izranjao kao realna pretnja političkog bezumlja i, na najveće zaprepašćenje levičarskih intelektualaca, postajao je sve prihvaćeniji u onim širokim društvenim slojevima eksploatisanih u koje su oni investirali emancipatorski potencijal: radničkoj klasi i sitnom građanstvu. Zato je centralno pitanje koje je motivisalo interdisciplinarnu analizu distinktivnih odlika modernog kapitalizma bilo pitanje uzroka slabljenja klasne svesti i pasivizacije klasnog sukoba tokom dvadesetog veka.

Šest godina nakon inauguralnog predavanja, Horkhajmer formuliše novo, alternativno ime ovog zajedničkog poduhvata u Njujorku, gde saradnici Instituta nalaze utočište nakon

bega iz nacističke Nemačke: kritička teorija. Razumljivo, većina analitičara i hroničara Frankfurtske škole stoga u nazivu kritička teorija vide naprosto „kamuflačno” ime, šifru za marksističku teoriju u okruženju netolerantnom prema marksizmu. Međutim, kako Rolf Wiggershaus ističe, ime kritička teorija je više od kamuflaže, ono upućuje upravo na shvatanje pripadnika ovog kruga da baštine ono najvrednije u marksističkoj misli, da u skladu sa značenjem grčkog korena reči kritika, *krínein*, unutar te tradicije *razlučuju* ono plodno i emancipatorno od dogmatskog i pamfletskog: ime kritička teorija je „[...] izražavalo snažno identifikovanje Horkhajmera i njegovih saradnika sa suštinom Marksove teorije kao principa a ne sa njenom ortodoksnom formom, formom opsednutom kritikom kapitalističkog društva kao sistema koji se sastoji od ekonomske baze i nadgradnje i ideologija koje su zavisne od te baze” (Wiggershaus 1995: 5).

Kakvu, dakle, koncepciju kritike formuliše Horkhajmer u osvjetljenje tradicije kritičke teorije? On sam ne nudi eksplicitnu definiciju ovog pojma, već se njegovo shvatanje kritike razaznaje indirektno u osnovnim konturama društvene teorije koje ocrtava u tekstu. Stoga je najbolje da pitanje preformulišemo kao: kakva je koncepcija *društvene stvarnosti* koju Horkhajmer suprotstavlja tradicionalnom marksizmu, odnosno pojmovnom paru „baze i nadgradnje”, i šta je to najvrednije u Marksovoj teoriji što predstavnici Frankfurtske škole tvrde da reaktuelizuju? U pitanju je određena teorija strukturanja društvene stvarnosti, one kapitalističke posebno, čija se suština najsazetije može definisati sledećom, uslovno rečeno materijalističkom, dopunom Hegelove idealističke izreke: ono što je materijalno istovremeno je i pojmovno, a ono što je pojmovno je inherentno i materijalno. Prevedeno na nehegelijanski, prozaičniji jezik, ovo bi pre svega značilo da materijalni svet koji opažamo nije mnoštvo od nas nezavisnih empirijskih činjenica koje samom svojom unutrašnjom logikom diktiraju način na koji ćemo ih opažati i formulisati imena za njih.

Materijalni svet, onakav kakvim ga doživljavamo, jeste, prema Horkhajmeru, naš proizvod — na prvi pogled, u pitanju je klasična marksistička teza da čovek „proizvodi svoj svet” kroz preoblikovanje prirode u cilju samoodržanja. Međutim, stvar se komplikuje kada uzmemo u obzir da Horkhajmer ovu istoričnost materijalnog sveta tretira dvodimenzionalno, ne samo u smislu njegove objektivne proizvedenosti ljudskim delanjem, već i u smislu naše percepcije tog sveta:

Ono što opažamo u okolini, gradovi, sela, polja i šume, nose pečat obrade na sebi. Nije samo ljudska odeća i pojava, obličje i način na koji [ljudi] osećaju rezultat istorije, već se i način na koji vide i čuju ne može razlučiti od društvenog životnog procesa kakav se odvija u toku hiljada godina. Činjenice do kojih nas dovode čula društveno su dvostruko preoblikovane:⁴⁶ istorijskim karakterom opaženog predmeta i istorijskim karakterom organa koji opaža. (Horkhajmer 1976: 48)

Na šta Horkhajmer cilja formulacijom „istorijski karakter organa koji opaža”? Da li je u pitanju bazični antropološki uvid da je naše iskustvo sveta oblikovano jezikom? On ovde u vidu ima nešto specifičnije — naše iskustvo sveta (uključujući i jezik) za njega su oblikovani *društvenim životnim procesom*, što u istorijskom materijalizmu podrazumeva celinu materijalne reprodukcije određenog institucionalnog poretka (vrat ćemo se na ovo pitanje kasnije). Da li je to onda samo još jedna inkarnacija tradicionalne marksističke maksime „biće određuje svest”? Ne, jer je „biće”, to jest društveni životni proces, kako ga Horkhajmer zove, i samo za njega proizvod „svesti” — i to pogotovu one *teorijske*. Horkhajmerov esej je prevashodno kritika onoga što naziva „tradicionalnom teorijom”,

46 U prevodu Olge Kostrešević na ovom mestu stoji „preinačene”, što u ovom kontekstu smatramo neadekvatnim prevodom nemačkog *präformiert*.

buržoaske pozitivističke nauke koja sebe poima u kategorijama apstraktnog „uma” koji spoznaje materijalnu realnost, i koji je od te realnosti—od društvenog životnog procesa—u potpunosti odvojen. Važno je imati u vidu da se Horkhajmer, kao i njegovi saradnici u Institutu, u značajnoj meri oslanja na pionirski rad Đerđa Lukača, mađarskog neortodoksnog marksiste koji u delu *Istorija i klasna svest* iz 1923. rekalibrira teorijski fokus marksizma sa problematike baza/nadgradnja na shvatanje kapitalizma kao društvenog „otuđenog totaliteta” koji istovremeno oblikuje i materijalni svet i ljudsku subjektivnost u otuđenoj, to jest kako Lukač kaže: u „postvarenoj” formi (Lukács 1971).⁴⁷

Ljudski um koji je „transcendentan”, to jest transistorijske i neempirijske prirode i koji bezinteresno poima materijalnu stvarnost, stoga je za Horkhajmera konstrukt lažne svesti intelektualaca—nauka, odnosno tradicionalna teorija oduvek je bila deo društvenog životnog procesa, što Horkhajmer detaljno argumentuje u eseju. I to ne samo u truističkom smislu, da nauka odvajkada ima ulogu da olakšava ljudsko samoodržanje (kao i dominaciju vladajućih grupa nad ostatkom društva) kroz povećanje efikasnosti proizvodnih procesa i usavršavanje ljudske sposobnosti intervenisanja u fizički svet. Marksov istorijski materijalizam, prema Horkhajmerovom tumačenju, nauku i intelektualni rad poima u fundamentalnijem smislu

47 Značaj *Istorije i klasne svesti* je i u tome što anticipira otkriće teorijske perspektive „mladog Marksa” iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, koja će postati izuzetno uticajna nakon što su rukopisi prvi put objavljeni u Berlinu 1932. Hegelovska koncepcija totaliteta, koja igra centralnu ulogu i kod Lukača i u Frankfurtskoj školi, nije statična celina, već dijalektičko prožimanje univerzalnog i partikularnog u svim fenomenima—jedan način vizuelizacije ove koncepcije bi bilo fraktalno ustrojstvo stvarnosti, reprodukovanje određenih obrazaca kapitalističke makrostrukture unutar pojedinačnih društvenih institucija, i naposletku i na nivou ustrojstva ljudske subjektivnosti. Lukač na tom tragu primećuje da „[i]nterna organizacija fabrike ne bi mogla da ima takav efekat [na čoveka] [...] da ne sadrži u sebi u koncentrovanoj formi celu strukturu kapitalističkog društva” (Lukács 1971: 90).

i kao bitne faktore strukturisanja društvene stvarnosti, konstituisanja određenog „vezivnog tkiva” među mnoštvom institucionalnih činjenica koje Horkhajmer naziva „zdravim razumom”, pod čime podrazumeva određenu kongruenciju misaonih procesa aktera i materijalne stvarnosti:

Moć zdravog ljudskog razuma, tog *common sense*, za koji ne postoje tajne, zatim, opšte važenje pogleda na poljima koja nisu neposredno povezana sa društvenim borbama, kao, na primer, u prirodnim naukama, uslovljeno je time što svet predmeta, o kome treba suditi, u velikoj meri proizilazi iz delatnosti koja je određena istim onim mislima posredstvom kojih taj svet u individui biva ponovno spoznat i shvaćen. (Horkhajmer 1976: 50)

Dakle, naša delatnost proizvodnje materijalnog sveta u bitnoj meri je oblikovana mislima na koje se istovremeno oslanjamo da bismo taj svet spoznali. Za Horkhajmera, u pitanju su zapravo same osnove ljudskog apstraktnog mišljenja, poput kategorija vremena, prostora ili uzročnosti koje nam omogućuju da sistematizujemo haotično mnoštvo čulnih opažanja — ono što Kant naziva apriornim kategorijama uma. Kant ne vidi mogućnost davanja smislenog odgovora na pitanje odakle potiču apriorne kategorije, odnosno kako objasniti misteriju tzv. „transcendentalnog afiniteta”, činjenicu da što više i bolje primenjujemo neempirijske kategorije čistog uma na empirijski svet iz kojeg te iste kategorije ne možemo dedukovati, to smo više u stanju da „otključamo” tajne tog sveta, da razumemo njegovo funkcionisanje i da ga preoblikujemo. Horkhajmerov (odnosno Marksov, kako ga on tumači) odgovor na ovu misteriju predstavlja argument da su, ne samo materijalni svet, već i same apriorne kategorije, proizvodi društvenog životnog procesa, odnosno društvene „aktivnosti”, što bi trebalo da objasni njihovu međusobnu pred-adaptiranost: „Zajedničko delanje ljudi u društvu predstavlja način egzistencije njihovog razuma, tako oni primenjuju svoje snage i potvrđuju

svoju suštinu” (Horkhajmer 1976: 51). Najvredniji Marskov uvid, dakle, prema Horkhajmeru, jeste da samo društveno biće (proces proizvodnje društvene stvarnosti) nije u svojoj „bazi” čisto materijalno, ne svodi se na stepen tehnološkog razvoja i specifičan oblik kolektivne transformacije prirode (društvenog rada) koji diktiraju specifične oblike svesti u određenom istorijskom trenutku, već je *istovremeno* materijalno i simboličko, konkretno i apstraktno, i ove dve dimenzije su međusobno konstitutivne i ekvi-primordijalne.

Horkhajmer na ovaj način formuliše kritiku Kantovog transcendentalnog idealizma, odnosno argumenta o transcendentanim uslovima mogućnosti ljudske spoznaje, apriornim kategorijama uma. Konceptija kritike koju nalazimo kod Horkhajmera podrazumeva pronicanje u *društvene* uslove mogućnosti ljudske umnosti koji leže u temelju međusobne pred-adaptiranosti sveta i subjekta, odnosno „prestabilirane harmonije” između subjektivne i objektivne dimenzije stvarnosti. Teza o prestabiliranoj harmoniji predstavlja jednu od centralnih epistemoloških i društveno-teorijskih premisa kritičke teorije koja poseduje značajnu eksplanatornu moć. Ona je, između ostalog, omogućavala teoretičarima Frankfurtske škole da objasne rezistentnost kapitalizma na pokušaje revolucionarne transformacije, poput nemačke revolucije iz 1918. godine, kao i neumitnost degenerisanja na prvi pogled „uspešnih” pokušaja transformacije poput realsocijalizma. Pokušaji transformacije društvenog životnog procesa koji u suštini slede logiku formiranja subjektivnosti i materijalnog sveta karakterističnu za taj isti (kapitalistički) proces — npr. zadržavanje pozitivističke koncepcije nauke koja preoblikuje neživotnu, objektiviranu prirodu u realsocijalizmu — završiće se u nekoj formi rekonstituisanja tog istog, represivnog i nehumanog društvenog procesa na nešto drugačijim osnovama.

Sa druge strane, teza o prestabiliranoj harmoniji omogućava i da se različite društvene krize shvate kao momenti delimične narušenosti harmonije koji mogu sadržati određeni emancipatorni potencijal — na ovom tragu Horkhajmer u eseju

formuliše koncepciju „kritičke aktivnosti”, aktivnosti koja (pogotovo u momentima krize) razotkriva arbitrarnost postojećeg poretka i upućuje na mogućnost radikalne promene:

Postoji ljudsko ponašanje čiji je predmet samo društvo. Ono nije usmereno samo na to da ukloni neke nedostatke; njemu se oni pre čine kao nešto nužno povezano sa celim ustrojstvom društvene građevine. Mada proizilazi iz društvene strukture, ono, ni po svojoj svesnoj nameri ni po svom objektivnom značenju, nije povezano sa tim da popravi funkcionisanje bilo čega u ovoj strukturi. (Horkhajmer 1976: 54)⁴⁸

Koncepcija kritičke aktivnosti, može se zaključiti, predstavlja Horkhajmerov „preskriptivni” pandan eksplanatornom uvidu u nerazdvojivost teorijskog uma i društvene prakse (ili, habermasovski rečeno, „refleksivnu apropijaciju” ove činjenice). Na prvi pogled Horkhajmerovo „rešenje” Kantove misterije transcendentalnog afiniteta deluje elegantno i jednostavno, ali šta je zapravo ta famozna „društvena aktivnost” koja leži u temelju svega, i naših subjektivnih kategorija poimanja sveta i materijalne strukture tog sveta, ako već nije dija-matovska „baza”? Horkhajmer ne daje precizan odgovor na to pitanje, te se stiče utisak da je svojevrsnu „crnu kutiju” transcendentalne apercepcije naprosto zamenio drugom crnom kutijom, „zajedničkim delanjem ljudi” odnosno „društvenom aktivnošću”.

48 U svom originalnom tumačenju Horkhajmera u delu *Kritika moći*, Aksel Honet, jedan od najznačajnijih predstavnika „treće generacije” kritičke teorije, argumentuje da Horkhajmer kroz pojam kritičke aktivnosti ukazuje na kontingentnost kapitalističkog poretka i mogućnost radikalne društvene promene koja ne zavisi od evolucione dijalektike sredstava i odnosa proizvodnje, čime delimično izlazi iz okvira istorijskog materijalizma. Kako Honet argumentuje, „U svojoj analizi konstitutivnih uslova kritičke teorije Horkhajmer uvodi pojam društvene prakse koji je sveobuhvatniji od onog koji dozvoljava njegova koncepcija filozofije istorije” (Honneth 1991: 15).

Jedini način da se raskrsti sa determinizmom baze i nadgradnje je da se precizira unutrašnja dinamika društvene aktivnosti kako bismo razumeli uzajamno konstituisanje materijalnog i mentalnog unutar nje, koje proizvodi određene istorijski kontingentne kategorije mišljenja i načine struktuiranja društvene stvarnosti.

Jedan od spoljnih saradnika prvobitnog Instituta za socijalna istraživanja, Alfred Zon-Retel, poduhvatio se davanja odgovora na ovo centralno pitanje koje kod Horkhajmera ostaje nerasvetljeno, u značajnom delu *Intelektualni i manuelni rad: kritika epistemologije* (Sohn-Rethel 1978). Iako je knjiga objavljena tek 1978, centralni aspekti argumentacije razvijeni su otprilike u isto vreme kada i Horkhajmerov esej. Polazeći od lukačevske premise da načelo „biće određuje svest” kao i istorijski materijalizam u celini predstavljaju „metodološke postulate” koje tek treba ispuniti sadržajem istraživanja, a ne konkretnu i dovršenu socijalnu ontologiju, Zon-Retel značajno elaborira osnovnu Horkhajmerovu premisu o društvenom životnom procesu kao istovremenom uslovu mogućnosti materijalnog i misaonog sveta. Njegov cilj je ne samo da dovede u pitanje dihotomiju baza/nadgradnja, već i fundamentalniju opoziciju intelektualni/manuelni rad, koja nije ograničena na neko teorijsko stanovište, već je duboko ukorenjena u svakodnevni govor i zdrav razum kao prirodna i večna. Zbog čega je Zon-Retelu važno da ospori ovu podelu na takav način da pokaže njenu istorijsku kontingentnost i arbitrarnost? On dotičnu podelu smatra za primarni i strukturno najdublji oblik društvene dominacije, „fenomen otuđenja na kom eksploatacija počiva” (Sohn-Rethel 1978: 4), i bez čijeg prevaziđenja nema suštinske emancipacije, čak i ako prevazidemo kapitalističku ekonomiju zasnovanu na privatnoj svojini — otuda i reprodukovanje (brutalnih) oblika dominacije u realsocijalističkim društvima 20. veka.

Ali kako kritikovati nešto tako opšteprihvaćeno kao što je podela na intelektualni i manuelni rad? Horkhajmer već naznačuje put svojim argumentom da je naš navodno

transcendentni um zapravo imanentni istorijski proizvod društvenog procesa, ali ne ulazi u logiku istorijske „proizvodnje” uma. U najkraćem, Zon-Retel smatra da se logika te proizvodnje može objasniti temeljnim Marksovim kategorijama poput razmenske vrednosti, robe i apstraktnog rada. Oslanjajući se na jedno spekulativno tumačenje istorije (za koje sâm priznaje da je u strogom smislu nedokazivo i da se oslanja isključivo na uverljivost), Zon-Retel tvrdi, na tragu Marksa, da je nastanak kovanog novca na maloazijskoj obali stare Grčke u 7. veku pre nove ere označio tektonsku promenu u istoriji čovečanstva. Kovani novac se pojavljuje kao univerzalni medij ekonomske razmene (univerzalna razmenska vrednost) usled velikog rasta obima trgovine u ovom periodu, ali on predstavlja znatno više od obične društvene konvencije — u pitanju je medij koji, ukoliko se generalizuje, to jest prožme najveći deo ekonomske reprodukcije društva, poseduje potencijal „društvene sinteze”.

Zon-Retel koristi pojam „društvene sinteze” dvoznačno: u konvencionalnijem smislu kao ostvarenje koherentnosti društvenog poretka, i u zahtevnijem, horkhajmerovskom smislu, kao marksističku alternativu (i izazov) Kantovom sintetičkom *a priori*-ju koja nastoji da ga „socijalizuje”.⁴⁹ Ova ogromna moć novca temelji se, prema Zon-Retelu, na jednoj bazičnijoj pojavi — robnoj razmeni kao takvoj. Robna razmena podrazumeva da se dva kvalitativno različita objekta međusobno izjednače u činu razmene. Ne postoji nikakva jednakost među samim objektima koja prethodi razmeni, već ih sam čin na apstraktan način izjednačava — robe su „izjednačene stoga što se razmenjuju, a ne razmenjuju se stoga što ih karakteriše bilo kakva jednakost” (Sohn-Rethel 1978: 46). Ali na koji način je moguće izjednačiti dotične „babe i žabe” robne razmene? Neophodno je izmisliti jednu

49 Radikalnost Zon-Retelovog kritičkog zahvata očituje se u ovoj zgusnutoj formulaciji: „Kantov transcendentni subjekt definišem kao fetiš-koncepciju kapitalne funkcije novca” (Sohn-Rethel 1978: 77).

apstraktnu mernu kategoriju — naime *vrednost*, društvenu formu koja nastaje upravo za potrebe razmene. Za Zon-Retela je dakle ključan pojam *razmenske apstrakcije*, koju on naziva i „realnom” ili „praktičnom” apstrakcijom (naspram idealne apstrakcije kantovskog uma), naglašavajući u Horkhajmerovom dijalektičkom stilu da „izvođenje svesti iz društvenog bića podrazumeva proces apstrakcije koji je deo tog bića” (Sohn-Rethel 1978: 18).

Ako sameravanje dvaju kvalitativno različitih objekata uspostavlja samu apstraktnu *formu* vrednosti, čime se određuje *intenzitet*, količina vrednosti roba koje razmenjujemo? Određuje se, dakako, Marksovom kategorijom „društveno neophodnog rada” za proizvođenje određene robe, to jest *apstraktnog rada*. Ključno odstupanje Zon-Retela od klasičnog marksizma, međutim (i jedna od ključnih inovacija kritičke teorije sa dalekosežnim implikacijama), jeste argument da se kategorija apstraktnog rada ne može ni na koji način dedukovati iz konkretnog rada, već da je ona u stvari derivat procesa razmene. Apstraktni rad je (kako mu i ime govori) u potpunosti nematerijalna kategorija koja se *post festum* učitava u proces proizvodnje roba kako bi se omogućilo njihovo sameravanje to jest vrednovanje. Ali iako kao nematerijalna kategorija egzistira samo u ljudskom umu, apstraktni rad odnosno forma vrednosti nije čist plod uma, već je „društvenog karaktera”, ona „nastaje u prostorno-vremenskoj sferi međuljudskih odnosa” (Sohn-Rethel 1978: 20). Argument o „realnosti” razmenske apstrakcije je kompleksan, i sam Zon-Retel donekle upada u teškoće dokazujući da ona nije čisto mentalne prirode. Za njega je, prema našem shvatanju, u tom smislu najznačajniji upravo intersubjektivni karakter razmene u kojoj je „delanje ljudi društveno, a umovi privatni” (ibid.: 43).

Zon-Retel razlaže proces razmenske (realne) apstrakcije na nekoliko formalnih komponenti koje nastaju iz funkcionalnih nužnosti vezanih za proces razmene — u pitanju su, pored nužnosti kvantitativnog sameravanja različitih roba,

nužnost fizičkog „izuzimanja iz upotrebe” roba namenjenih za razmenu (zabrana upotrebe) kao i transport roba koji mora biti takve kontrafaktičke prirode, da ne sme dovesti ni do kakvih oštećenja koja bi umanjila njihovu vrednost. Nužnost sameravanja roba rada, pored forme vrednosti, i kategoriju apstraktne količine i beskonačne deljivosti materije („atomičnost”), dok nužnosti izuzimanja roba iz upotrebe i transporta radaju apstraktne, neempirijske kategorije linearnog vremena, homogenog, beskonačnog prostora i „strobe” uzročnosti⁵⁰ — zajedno, ove neempirijske ali „realne” kategorije tvore, prema Zon-Retelu, elemente kantovskog *a priori*-ja, odnosno uslove mogućnosti apstraktnog mišljenja kakvo poznajemo (a koje počinje kada realne kategorije putem „introverzije” postanu *idealne*, to jest svojstva individualnih svesti).

Sada je jasnije na šta Zon-Retel cilja argumentom o društveno sintetičkoj moći novca. Novac kao univerzalni ekvivalent svih roba u sebi objedinjuje sve formalne komponente realne apstrakcije, te stoga predstavlja „realnu” dimenziju uma koja prethodi idealnoj (mentalnoj) i utemeljuje je. Paradoksalna činjenica da novac treba da predstavlja „nekvarljivu” i nepromenljivu materiju direktno je, prema Zon-Retelu, izomorfna Platonovoj koncepciji *ideje* suprotstavljene carstvu propadajuće materije (Sohn-Rethel 1978: 63). Paradoks novca sastoji se dakle u tome da je on „apstraktna stvar”, istovremeno materijalan i neempirijski, kao i u činjenici da, nakon što robna priroda postane dominantna ekonomska logika u određenom društvenom kontekstu, novac počinje da vrši društveno-sintetičku funkciju (i u slabijem i u jačem smislu), a da ljudi toga

50 Prostor nam ne dozvoljava da detaljno rekonstruišemo Zon-Retelovo objašnjenje ove geneze, ali je ono najbolje sumirano tvrdnjom da „Razmena prazni vreme i prostor od materijalnih sadržaja i ispunjava ih isključivo sadržajem ljudskih značenja vezanih za društveni status osoba i stvari” (Sohn-Rethel 1978: 48). Istovremeno, „ispražnjene” apstraktne kategorije vremena i prostora omogućuju formulisanje koncepcije „prirode” koja postaje antipod društvene stvarnosti (ibid.: 56).

nisu ni svesni (*ibid.*: 45). Tada se, prema Zon-Retelovom argumentu, rađa i sposobnost naučnog mišljenja kao takvog: „Prema ovom argumentu, matematičko rezonovanje bi trebalo da nastane na istorijskom stupnju na kojem robna razmena postaje agens društvene sinteze, što se dešava u trenutku kada je izumljen i pušten u opticaj kovani novac” (*ibid.*: 47). Taj trenutak je, već znamo, antička Grčka iz vremena Pitagore i Parmenida i otuda rođenje nauke i filozofije upravo u ovom društvenom kontekstu.⁵¹

Međutim, Zon-Retel naglašava da potpuna generalizacija monetarne privrede može nastupiti tek sa univerzalizovanjem tržišta rada, i tek tada realna apstrakcija može u punoj meri realizovati svoje „skrivenne potencijale” (Sohn-Rethel 1978: 51) naučnog i tehnološkog napretka—u pitanju je naravno epoha kapitalizma. Ključna odlika kapitalističke formacije, veruje Zon-Retel, jeste ono što Marks naziva „realnom supsumacijom” (podređivanjem) rada do koje dolazi u epohi razvijene industrijske proizvodnje, kada vlasnici sredstava za proizvodnju ostvaruju potpunu kontrolu radnog procesa na temelju fragmentacije i automatizacije rada. Suština Zon-Retelovog argumenta o kapitalizmu je da kontrola intelektualnog nad manuelnim radom u formi „naučnog menadžmenta”⁵² nema isključivo svrhu maksimizacije

51 U tom smislu, iako on ne tematizuje eksplicitno ovo pitanje, jasno je da je za Zon-Retela ne samo forma kognitivne, već i *vrednosne* univerzalnosti moguća tek na stupnju opšte monetarne ekonomije, i da uspostavljanje kognitivnih univerzalija introverzijom komponenti realne apstrakcije predstavlja na neki način preduslov nastanka onih vrednosnih.

52 Na prvi pogled, Zon-Retelova teza o intelektualnom i manuelnom radu može delovati anahrono u epohi „kognitivnog kapitalizma” i „kreativnih industrija”. Međutim, može se argumentovati, na tragu tzv. „škole kritike vrednosti” odnosno „novog čitanja Marksa”, koja predstavlja savremenu elaboraciju Zon-Retelove perspektive, da termin „intelektualni rad” u kapitalističkoj proizvodnji referira na svaku vrstu naučnog menadžmenta koji ima za cilj standardizaciju i valorizaciju radnog procesa, pa i na njegove najsavremenije manifestacije (npr. programi za praćenje „kreativnih radnika” koji rade samostalno

produktivnosti, već i reprodukcije klasne dominacije. Izvorna motivacija Frederika Tejlora za razvitak metode naučnog menadžmenta bilo je njegovo shvatanje, kao predradnika, da mašinisti u filadelfijskoj *Midvale Steel Company* jednostavno znaju mnogo više od njega o sečenju metala i da će, dokle god je tako, oni moći da diktiraju tempo rada i određuju dnevne proizvodne kvote (ibid.: 150).

Dakle, unutar pomenute Horkhajmerove „crne kutije” društvenog životnog procesa koja istovremeno strukturira materijalnu i mentalnu stvarnost i omogućuje prestabiliranu harmoniju subjektivnih i objektivnih struktura sveta, Zon-Retel identifikuje fenomen realne apstrakcije, proces konstituisanja bazičnih mentalnih kategorija u „prostorno-vremenskoj realnosti” ljudskih intersubjektivnih relacija, kao funkcionalnih nužnosti procesa razmene. Nimalo nevine, dotične kategorije utemeljuju specifičnu formu društvenog rada—intelektualnog rada koji Zon-Retel tretira kao „rad u službi privatnog vlasništva i pogotovo kapitala” (Sohn-Rethel 1978: 73). U tom smislu Zon-Retel daje i znatno konkretniji odgovor od Horkhajmera, iako ne sasvim lišen nedorečenosti, na pitanje kako je moguće da neempirijske kategorije apstraktnog mišljenja uspevaju da „otključaju” empirijsku stvarnost iz koje se ne mogu izvesti opservacijom. One u tome uspevaju zato što prvobitno nastaju unutar prostorno-vremenske (dakle u neku ruku empirijske) stvarnosti realne apstrakcije, te bi u tom smislu, prema našem tumačenju Zon-Retela, trebalo da na izvestan način rezonuju sa „stvarima po sebi” empirijskog sveta.

Ovaj argument ipak ostaje nedovoljno elaboriran, te se naposljetku možemo zapitati da li je i Zon-Retel prinuđen da se osloni na sopstvenu varijantu ontološke crne kutije kako bi odgovorio na kantovsku misteriju—na koncepciju „prostorno-vremenske”, intersubjektivne stvarnosti realne apstrakcije

za računarem), dok je svaki rad podvrgnut ovoj formi kontrole „manuelni” (vidi npr. Heinrich, Bonefeld 2011).

u kojoj se na nedovoljno jasan način prožimaju mentalno i materijalno.⁵³ Ipak, ova nejasnoća ne svedoči o bilo kakvom nedostatku rigoroznosti autora, već o svojevrsnoj težini projekta kritičke teorije društva koja nastoji da pronikne u kompleksne mehanizme strukturisanja ljudskog sveta koji čine da nam se on doima kao prirodan i jedini moguć, i koji pri tome zameću sopstvene tragove.

Postoji, međutim, jedan ozbiljniji problem sa Zon-Retelovom perspektivom, koji nalazimo i kod ranog Horkhajmera iz *Tradicionalne i kritičke teorije*. Uprkos dalekosežnosti svog kritičkog poduhvata, Zon-Retel ostaje optimista klasičnog marksističkog tipa kada je u pitanju poverenje u mogućnost revolucionarnog prevazilaženja kapitalizma i uspostavljanja humanog društva na temeljima dostignuća buržoaske nauke. Ono što je neophodno da bismo kapitalizam prevazišli jeste, pored ukidanja privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, sistematsko dovođenje u pitanje podele na intelektualni i manuelni rad — što kod Zon-Retela naposljetku ishodi entuzijazmom za kinesku Kulturnu revoluciju, koju on kao pozitivan primer protivstavlja sovjetskom realsocijalizmu, tumačeći je kao formu demokratizacije naučnog znanja (Sohn-Rethel 1978: 178). Iako moderni naučni um vidi u osnovi kao introverziju generalizovane tržišne privrede, odnosno novca kao „realne” dimenzije uma (i samim tim

53 Prema našem razumevanju, Zon-Retelova koncepcija realne apstrakcije kao svojstva prostorno-vremenske realnosti u značajnoj meri korespondira sa koncepcijom društvene strukture u kritičkom realizmu (vidi poglavlje *Kritički realizam* u ovom priručniku). Za kritičke realiste struktura se ne može redukovati na ono što Antoni Giddens naziva „strukturacijom” (vidi Giddens 1984) koja se odvija isključivo u svesti aktera na takav način da su oni istovremeno uslovljeni određenim „tragovima u svesti” predašnjeg društvenog delanja (strukturnim determinantama) i reprodukuju te tragove kroz delanje. Struktura predstavlja za kritičke realiste „emergentno svojstvo” interakcije aktera, što znači da egzistira izvan svesti aktera (vidi npr. Elder-Vass 2010). U tom smislu, kritika Jirgena Habermasa da „prva generacija” kritičke teorije redukuje ljudsku umnost na svojstvo individualne svesti, ne stoji u potpunosti (vidi Habermas 1988).

odnosa dominacije koji leže u temelju te privrede), on veruje da je moguće naprosto ukinuti ovu realnu dimenziju i zadržati idealnu, uz demokratizaciju potonje. Naslućujemo, dakle, određenu napetost, čak i protivrečnost u kritičkoj teoriji ranog Horkhajmera i Zon-Retela koja ukazuje na sveprožimajuću (društveno-strukturišuću) prirodu dubinskih mehanizama dominacije dok istovremeno zadržava poverenje u emancipaciju kao, u krajnjoj liniji, „rekalibriranje” društvenih makrostruktura.

I dok Zon-Retel ostaje dosledno optimističan, kod Horkhajmera pomenuta aporija u zreloj fazi pokreće određeni refleksivni proces koji ishoduje onim što se u analizama kritičke teorije naziva „negativnim (ili negativističkim) zaokretom”, otevljenim u uticajnom delu *Dijalektika prosvetiteljstva* pisanom u koautorstvu sa Teodorom Adornom u Kaliforniji 1940-ih. Dotični zaokret podrazumeva gubitak poverenja centralnih figura Frankfurtske škole — Horkhajmera i Adorna — u revolucionarnu praksu i društvenu emancipaciju na temeljima kolektivnog političkog delanja. Spoljni katalizator ovog zaokreta bilo je, naravno, stravično iskustvo Drugog svetskog rata i Holokausta — međutim, ne bismo se složili sa kritičarima Frankfurtske škole poput Habermasa i Honeta koji „negativni zaokret” tumače kao potpuni diskontinuitet sa prvobitnim revolucionarnim optimizmom koji nije ništa drugo do kontingentna posledica jednog traumatičnog iskustva (Habermas 1988; Honneth 1991). Postoji suštinski kontinuitet između predratne „pozitivne” i posleratne „negativne” Frankfurtske škole koji se sastoji u centralnom argumentu o prestabiliranoj harmoniji misaonih procesa i materijalnog sveta unutar kapitalističke društvene stvarnosti, koja je rezultat načina strukturisanja te stvarnosti na temeljima prostorno-vremenske razmenske apstrakcije. Kao što ćemo nastojati da pokažemo u sledećoj sekciji, negativni zaokret je (barem) u jednakoj meri refleksivni napor da se razreši napetost između dijagnostičke i preskriptivne dimenzije kritike koja već postoji unutar predratne Frankfurtske škole, kao što je i reakcija na strahovitu istorijsku traumu.

***Dijalektika prosvetiteljstva* i „negativni zaokret“: kritika kao mikro-otpor dominaciji**

„Negativni zaokret” u kritičkoj teoriji društva mogao bi se u najkraćem definisati kao širenje kritike sa domena kapitalizma na celokupnu zapadnu civilizaciju i njen projekat moderne. Kako smo nagovestili, on je uslovljen prvenstveno razočaranjem u neispunjenje klasično-marksističkih prognoza — da će se nakon Prvog svetskog rata odigrati revolucija, koja će, konačno, dovesti do oslobođenja ljudskoga roda. Štaviše, ne samo da se ove prognoze nisu ispunile, već je umesto revolucije nastupio fašizam, najtamniji period u savremenoj istoriji čovečanstva — negativni zaokret u tom smislu nesumnjivo predstavlja i reakciju na neizrecivu traumu Drugog svetskog rata i Holokausta. Stoga, jedna od centralnih motivacija za pisanje *Dijalektike prosvetiteljstva* je pokušaj da se pronikne u srž „izgubljene revolucije” i masovnog priklanjanja fašističkim pokretima. Ovaj okret razočarenja uočava se, najpre, kroz ublažavanje dominantno marksističke terminologije u drugom amsterdamskom izdanju *Dijalektike prosvetiteljstva* iz 1947. godine. Kako Van Reijen i Bransen primećuju, „termini kao 'monopol', 'kapital' i 'profit' bivaju zamenjeni *manje opterećenim izrazima*” (Van Reijen, Bransen 1987: 456): „monopol” postaje, na primer, „aparatus proizvodnje” ili „kulturalna industrija”, dok „kapital” postaje „proizvodnja”. Terminologija, koja opisuje fenomene fašizma, više nije nužno obeležena ekonomskim značenjem: tako „kolektiv totalitarnog monopola” postaje 'fašistički kolektiv', a 'monopol' 'fašizam” (ibid.: 457). Sve ove promene ukazuju na otklon kritičke teorije društva od ortodoksnog marksizma, koji u središte svojih analiza postavlja ekonomske faktore.

Samo jezgro *Dijalektike prosvetiteljstva* čini kritika instrumentalnog uma i njegove logike kontinuiranog napretka, prosvetćivanja kroz uspostavljanje kontrole nad prirodom. Adorno i Horkhajmer nam ukazuju na to da cena postignute moći nad prirodom nije samo u otuđenju od nje same, već se

u distanciranju, iznuđivanju i njenom postvarivanju krije i uzrok postvarenih društvenih odnosa i postvarenja same individue. Ovladavanjem i iskorišćavanjem prirode, subjekt ne postaje moćniji; naprotiv, i sam subjekt osiromašuje, postaje „jednako ništavan” kao i objekt (Horkheimer, Adorno 1989a: 39). Drugim rečima, instrumentalni um okreće se protiv samog subjekta: „kao deo žive prirode na kraju čak i samog sebe može sricati samo u pojmovima mrtve prirode: kao onaj koji objektivise, on je samozaboravljen polazeći od svojih počela” (Velmer 1987: 11). Ovaj argument predstavlja suštinski otklon Horkhajmera i Adorna od revolucionarnog optimizma i poverenja u klasično-marksističku koncepciju emancipacije kojom još uvek odiše *Tradicionalna i kritička teorija*. Njime se ujedno naznačuje i pravac razrešenja pomenute aporije predratne kritičke teorije — istovremenog argumentovanja da je struktura uma kakav poznamo u modernosti nerazmrsiva od strukture kapitalističkog životnog procesa, i da se emancipacija od kapitalizma može ostvariti (kolektivnom) upotrebom tog istog uma.

Prosvetiteljstvo je imanentno zapadnjačkom društvu, jer je njegova klica već prisutna u starogrčkoj misli. Proces prosvetćivanja uočava se već u mitovima. Kroz ideju ovladavanja unutrašnjom prirodom u Homerovoj *Odiseji* primećujemo da je „mit prosvetiteljstvo, i: prosvetiteljstvo se vraća u mit” (Horkheimer, Adorno 1987: 21). Adornova i Horkhajmerova ideja je da se približavanje neobjašnjivih prirodnih sila ne razlikuje mnogo od pozitivističkog klasifikovanja čulnih podataka, „pokoravanja svega bivstvujućeg logičkom formalizmu” (ibid.: 49). Mišljenje koje se smatra „napredujućim” briše subjekt i, time, poprima karakter regresivnog mišljenja: „Svet kao gigantski analitički sud, jedini preostali od svih snova nauke, iste je vrste kao kosmički mit, koji smenu proleća i jeseni povezuje sa otmicom Persefone” (ibid.: 50). Sa prosvetiteljstvom se gubi obilje značenja, koje je animizam dodeljivao prirodi: „Ranija mitološka heterogenost prirode i ljudskog duha nestaje: mnoštvo kvaliteta podređuje se

identičnosti duha (uma) i njenom korelatu, jedinstvu prirode” (Ivković 2010: 32).

Svojom radikalnom kritikom prosvetiteljstva, Horkhajmer i Adorno ne odustaju od njega, već ukazuju na nužnost kritike kao samorefleksije prosvetiteljstva: „sam pojam ovoga mišljenja, ništa manje nego konkretne istorijske forme, institucije društva, u koje je utkano, već sadrži klicu onog nazadovanja, koje se danas svagda odvija. Ukoliko prosvetiteljstvo ne reflektuje o ovim momentima nazadovanja, ono će zapečatiti svoju sopstvenu sudbinu” (Horkheimer, Adorno 1987: 3). Jedna od bitnih posledica ovakve kritike prosvetiteljstva jeste da ksenofobija, nacionalizam, fašizam i kulturna industrija (kao dve strane istog novčića) nisu uzrok, već posledica ponovnog zapadanja prosvetiteljstva u mitologiju. Kako Adorno i Horkhajmer naglašavaju, uzrok je „u prosvetiteljstvu samom, ukrućenom u strahu od istine” (ibid.: 19); od istine da su „od samoga početka napredak i nazadovanje, nerazlučivo spojeni, navodni put u slobodu, a stvarno učvršćivanje gospodarenja, čije je poreklo u isprepletanosti 'prirode i ovladavanja prirodom'” (Sandkaulen 2017: 6).

Dijalektika prosvetiteljstva, prema rečima samih autora, predstavlja jedan istorijski dokument, ali, takode, i neku vrstu osvešćivanja šta prosvetiteljstvo nosi sa sobom. Možda bismo mogli da odemo i korak dalje i da kažemo da ovaj istorijski dokument jeste i neka vrsta opomene, koja ukazuje na opasnosti autarhije instrumentalne racionalnosti i sa njom povezanim duhom gospodarenja. Pokazaće se da je ovaj „duh” sveprožimajući, da diktira svim odnosima, ne samo odnosom subjekta prema objektu i međuljudskim odnosima: i u epistemičkoj ravni, mi vršimo nasilje nad onim heterogenim, svim onim što nismo mi, onim drugim od našeg pojma o njemu, odnosno onim — „neidentičnim”. Stoga se domen kritike u Adornovom poznom filozofskom delu, pod naslovom *Negativna dijalektika*, proširuje (ili sužava) na teoriju saznanja.

Srce negativne dijalektike čini zamisao jedne nove logike, a ipak najstarije Adornove filozofske koncepcije, koja vuče poreklo još iz njegovih studentskih dana: „logike raspadaanja” („Logik des Zerfalls”).⁵⁴ Logika negativne dijalektike je „logika raspadaanja”; ona afirmiše neidentično kao utopijsku drugost, koje biva odsečeno nasiljem identiteta. Neidentično kao utopijsko drugo ili „Novo” je „kao kriptogram, slika raspada” (Adorno 1979b [1973]: 75 [55]) — ono nije podložno identifikaciji. Stoga, pod „logikom raspadaanja” treba razumeti Adornovu borbu protiv logike identiteta.⁵⁵

Negativna dijalektika je dijalektika pomirenja, „oslobađanja” onog neidentičnog, čija je uloga demaskiranje obrazaca gospodarenja, koji se pojavljuju u vidu „lažnog” pomirenja: „Ideja pomirenja nepomirljivo zabranjuje svoju afirmaciju u pojmu” (Adorno 1966: 161). Pojmovi nikada ne mogu u potpunosti objediniti stvar; oni teže supsumciji onog partikularnog heterogenog i nepojmljivog.⁵⁶ Drugim rečima, svojom negativnom dijalektikom, kao kritikom identifikujućeg mišljenja, Adorno izražava težnju da sačuva ono pojedinačno, odnosno ono što sam naziva *neidentičnim*, onaj ostatak koji ne može da bude obuhvaćen pojmom. Time staje na put Hegelovoj dijalektici i stavu da je istina celina; naprotiv, obriši istine su u fragmentima: „Celina je neistina” (Adorno 1951: 80). Ova ideja izražena u *Minima moralia* u vidu aforizma biće lajtmotiv u osnovi svih Adornovih polemisanja sa hegelijanskom idealističkom tradicijom.⁵⁷

54 Vidi zabelešku uz *Negativnu dijalektiku*, nemačko izdanje, str. 407.

55 Kako Krstić naglašava: „Sa Adornom je pre na sceni jedno koketno razlamanje, potkopavanje, provociranje modela koji se iznutra rastočuju, jedna totalna odanost filozofiji sve do raspada filozofije totaliteta, jedno rastezanje granica filozofije u njenom mediju, jedna univerzalna 'logika raspadaanja' svakog okoštalog univerzuma” (Krstić 2007: 228).

56 Filozofija neidentiteta, dakle, pokazuje da „spoznaja ne dolazi do kraja ni jednom svojem predmetu” (Adorno 1979a [1966]: 34 [23]).

57 Vidi *Tri studije o Hegelu*, uz *Negativnu dijalektiku*.

Kritici idealističkog identifikujućeg mišljenja, Adorno pristupa na *imanentan* način. Po uzoru na Hegelovo shvatanje imanentne kritike, zastupa stav da „teorije, koje u svojoj argumentaciji imaju otvorene ili prikrivene kontradiktornosti, poništavaju vlastito pravo na istinu” (Kreis 2019: 85). Stoga, kritika treba da pristupi predmetu kritike „iznutra” razotkrivajući njemu inherentne protivrečnosti. Mogli bismo reći da imanentnom kritikom Hegelove dijalektike, Adorno koristi Hegela protiv Hegela: „on povređuje svoj sopstveni pojam dijalektike koji bi trebalo braniti protiv njega” (Adorno 1990b: 130).

Ono što Adorno smatra posebno pogubnim u idealističkoj filozofiji jeste podvođenje objektivnosti pod subjektivnost — „dogmu o prevashodstvu subjekta” nasuprot kojoj afirmiše ideju prevashodstva objekta (*Vorrang des Objekts*) nad subjektom. Ne samo što ova dogma u logičko-epistemološkom smislu nije održiva, budući da je u sebi protivrečna,⁵⁸ već je ona i ideološki produkt, koji predstavlja produžetak vladajućeg duha gospodarenja subjekta nad objektivnim — onim što se razlikuje od njega samog. U tom smislu, Adorno dalje razvija postavke iznesene u *Dijalektici prosvetiteljstva*, proširujući kritiku dominacije i na epistemološki plan. Suština kritike subjekt–objekt relacije jeste u ukidanju odnosa dominacije subjekta nad objektom, odnosa koji se, s jedne strane, u filozofskoj refleksiji potencirao u idealističkim koncepcijama subjektivnosti, a koji, s druge strane, možemo uočiti i u vladajućoj instrumentalnoj racionalnosti, čija je jedina svrha dostizanje cilja i iskorišćavanje resursa

58 Kern na sledeći način objašnjava u čemu se sastoji protivrečnost: „Dogma o prevashodstvu subjekta, prema Adornoj kritici, nije jednostavno pogrešno, nego je sama kontradiktorna. Ideja da subjekt u redosledu mišljenja ima prednost, prinuđuje idealiste da priznaju jedan uslov koji ne bi smeo da se prizna, a da se istovremeno ne odustane od pojma saznanja, za čije razumevanje se idealista upravo bori: nezavisnost objekta saznanja od subjekta saznanja. Bez ove nezavisnosti, prema Adornu, saznanje se svodi „na tautologiju da je ono što je saznato, ono samo” (Kern 2006: 52). Drugim rečima, saznanje se svodi na tautologiju da je saznato — sâm subjekt.

zarad gomilanja kapitala. Ova polja dominacije su međusobno povezana: „Kao što je kritika društva upravo kritika saznanja, tako važi i obrnuto: refleksija subjekta na njegov vlastiti formalizam jeste ujedno i refleksija na društvo” (Krstić 2007: 185). Dakle, Adornova ideja je da se subjekt uvek na neki način ogrešuje o objekt. Međutim, to ne znači da objekt treba da zauzme mesto subjekta, da se poredak jednostavno preokrene, već se misli na „pokušaj ukidanja same (logike) dominacije” (ibid.: 181). Takav promenjeni odnos između subjekta i objekta (kao i subjekta i subjekta) moguće je uspostaviti tek kada subjekt *slo-mi* samoga sebe i ostavi prostora za ono neidentično, za ono što se razlikuje od njega, i u tom smislu govorimo o Adornu kao misliocu neidentiteta. Šta znači to da subjekt treba da „slomi samoga sebe”? Adornov odgovor glasi da „subjekt mora na neidentičnom ispraviti ono što je sam skrivio” (Adorno 1966: 147). Oslanjajući se na *Estetičku teoriju* možemo reći da je to neka vrsta dostojanstva, kao „samoprevazilaženje čoveka kao životinje iznad životinjstva” (Adorno 1979b [1973]: 121 [99]), iza kog se, zapravo, krije degradiranje prirode. Prema Honetu, u Adornovoj misli je na ovom mestu izražena ideja decentriranja subjektivnosti: „Subjekt koji više ne veruje da svet može sebi pojmovno prisvojiti će, obrnuto, znati da je saodređen njime i, stoga, moraće da izgubi deo svog ranije pretpostavljenog suvereniteta” (Honneth 2006: 23). Ovaj slom ili decentriranje subjektivnosti, odnosno „spas” od subjektocentriranosti dijalektike, označava prelaz sa idealističke na negativnu dijalektiku, kao i prelaz sa idealističke na materijalističku filozofiju. Trebalo bi naznačiti da Adorno nikako ne izjednačava svoju poziciju sa materijalističkom filozofijom tzv. „vulgarnog” marksizma: „Dijalektika jeste u stvarima, ali ne bi je bilo bez svesti koja je reflektuje; podjednako malo, kao što i ne nestaje u njoj.⁵⁹ U materiji koja bi bila naprosto jedno, nerazlikovana i totalna, ne bi bilo dijalektike” (Adorno 1966: 203).

59 Svesti (*prim. prev.*).

U tome smislu, negativna dijalektika nije samo oruđe kritike, već je i *sama* kritika kao (samo)kritika filozofije. Filozofija, umesto što se oseća obaveznom da daje odgovore na sva pitanja, treba da reaguje na „svet koji je lažan do svoje srži” (Adorno 1966: 39), kao i na njegove lažne identifikacije. Svaka sinteza je u službi identiteta, odnosno „u njoj radi volja” za identitetom, kako to Adorno primećuje. Negativna dijalektika kao „konsekventna svest o neidentičnosti” strogo odbacuje sintezu kao fetišizaciju pozitivnosti: „Sinteza, naizgled, dovodi mišljenje do svršetka, koji reprodukuje gospodarenje, budući da sve biva podređeno ovoj sintezi” (Holzer 2019: 727), čime biva odsečeno ono neidentično. Stoga, zadatak jedne promenjene dijalektike jeste da ostane i istraje u protivrečnostima, budući da je sam svet dijalektički ustrojen⁶⁰ (ibid.).

Pokazuje se da neidentično u Adornoj filozofiji izmiče svakoj identifikaciji; njega ne možemo imenovati, niti na nje referirati. Jedino što možemo i što bi trebalo, je da ga *sačuvamo* kao kritičku utopiju, kao ono što nam ne govori šta jeste, već kao šifru onoga što je moguće.

Za Adorna, upravo se filozofija umetnosti pokazuje kao ono što jeste zastupnik neidentičnog. Stoga, prethodno formulisane ideje u *Dijalektici prosvetiteljstva* i *Negativnoj dijalektici*, Adorno na svojevrstan način inkorporira u svoju *Estetičku teoriju*. Ovo posebno dolazi do izražaja u kritici potiskivanja prirodno lepog, koje nastupa sa Hegelovom estetikom. Domen kritike instrumentalnog uma premešta se u *Estetičku teoriju*, kao ispravljanje nepravde koja je naneta prirodno lepom: „možda se nigde eklatantnije ne uočava svenutost svega onoga što subjekt nije savladao kao u estetici, tamne senke idealizma” (Adorno 1973: 98–99). Uzdizanje slobodnog autonomnog subjekta nije moglo da se odvije bez štete po heteronomnost (kao i na štetu samog subjekta); u tom

60 Pomirenje u pojmu, svršetak misli u sintezi, vodi na stranputicu, u jedno nedijalektično mišljenje. Za detaljno izlaganje Adornovog redefinisana dijalektičkih kategorija, pogledati Holzer 2019.

smislu, „istina takve slobode za njega je istovremeno neistina: nesloboda za Drugog” (ibid.).

Kako bi stao na kraj dominaciji autonomne subjektivnosti, Adorno koncipira svoju estetičku teoriju kao *kritiku*: „Kao što negativna dijalektika razvija 'samokritiku' pojmovnog mišljenja i govora, bez otkrivanja, tako se i estetička teorija proteže između kritike i reformulisanja estetičkih kategorija” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 11–12). Umetnost se opire definisanju, fiksiranju njenog značenja; ona je lišena ovakve afirmativne crte. Ukoliko umetnost pretenduje na to da bude kritika, ona treba da reflektuje o tradiciji i njenim pogrešnim identifikacijama umetnosti. Umetnost se „određuje u odnosu prema onome što sama nije” (Adorno 1979b: 28), u odnosu prema drugome: „već sama ta činjenica bila bi dovoljna da opravda zahteve jedne materijalističko-dijalektičke estetike” (ibid.). Velmer primećuje da uprkos Adornoj osnovnoj intenciji da zasnuje jednu materijalističko-dijalektičku estetiku, on stoji mnogo bliže 'utopijskom senzualizmu':

Eshatološko-senzualistička utopija čini da razmak između povodne stvarnosti i stanja pomirenja postane toliko neizmeran da njegovo premošćavanje više ne može da bude smislen cilj ljudske prakse. [...] Tako je kod Adorna, kao kod Šopenhauera, estetsko iskustvo pre ekstatičko negoli realno-utopijsko; sreća koju ono obećava nije od ovoga sveta. (Velmer 1987: 19)

Ovu tezu potvrđuje i nemački sociolog Rajmut Rajhe: u Adornovom poznom delu, socijalizam i komunizam zamenjuje sama mogućnost nečeg drugog, jednog „neimenovanog utopijskog Drugog”.⁶¹ I zaista, i u *Estetičkoj teoriji*, kao i u *Negativnoj dijalektici*, Adorno govori o nemogućnosti oslikavanja utopije:

61 Predavanje održano na Gete Univerzitetu u Frankfurtu.

„kako teorija, tako ni umetnost, ne može da konkretizuje utopiju; čak ni negativno” (Adorno 1973: 55).

Ukoliko se prisetimo Adornovog aforizma: „Ne postoji pravi život u lažnom” iz njegove *Minima moralia*, jasno je da je nemoguće potpuno, faktičko pomirenje (Früchtl 2021: 63); štaviše, „pomirenje kao čin nasilja, estetički formalizam i nepomireni život grade trijadu” (Adorno 1973: 78). Pomirenje u slici, kao i pomirenje u pojmu, jesu „nasilne” sinteze kojima se drugost, heterogenost, odnosno neidentičnost, podvrgava apsolutizmu identiteta. Pomirenje je, u tome smislu, moguće samo kao *privid* pomirenja; umetnost „omogućuje da se stvarnost pojavi u svetlu pomirenja, naime nenasilnom estetskom sintezom rasutog koja proizvodi privid pomirenja” (Velmer 1987: 16).

Umetnost je, u Adornovoj misli, zastupnik neidentičnog (o čemu će u nastavku biti više reči) i kao takva, bori se protiv instrumentalnog uma i njemu odgovarajuće racionalnosti. Ipak, ne bi trebalo upasti u zabludu i zaključiti da se umetnost zalaže za iracionalnost. Naprotiv, Adorno zastupa jak pojam (metaestetičke)⁶² istine:

Umetnost se otvara prema istini, ako ona nije neposredna; utoliko je istina njen sadržaj. Ona je saznanje kroz svoj odnos sa istinom; umetnost je saznanje, utoliko što se ona u njoj pojavljuje. Niti je saznanje diskurzivno, niti je njegova istina odraz nekog objekta.⁶³ (Adorno 1973: 419)

Istina umetničkog dela nalazi se u dijalektičkom odnosu prema neistini stvarnosti; ona se „negativno odnosi prema društvenom stanju u kojem bi neistina bila poništena” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 16).

62 „U istinosnom sadržaju umetničkih dela pokazuje se za Adorna, njihova upućenost na filozofiju: šta jedna izražavaju estetski, to drugo može objasniti pojmovno.” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 15)

63 Upoređeno sa: Adorno 1990c: 59.

Dakle, umetnost ne predstavlja oblik diskurzivnog saznanja. Kritika preovlađujućeg shvatanja racionalnosti kao „instrumentalne”, *iracionalne* racionalnosti, u sebi nosi zahtev za jednom promenjenom, *mimetičkom* ili *estetskom* racionalnošću. *Mimesis* je činilac neodvojiv od umetnosti — umetnost je „mimesis koja je dovedena do svesti o sebi” (Adorno u: Kindić 2006: 197). Ona nije puko podražavanje, imitiranje ili kopiranje: „što se snažnije umetnička dela odvajaju od samoniklosti i imitiranja prirode, to se više ona koja su uspešla, približavaju prirodi” (Adorno 1973: 120). To treba shvatiti u tom smislu da je priroda kao šifra mogućeg, šifra onog što *nije*: „Biće po sebi, kome umetnička dela teže, nije imitacija nečeg stvarnog, već anticipacija jednog bića po sebi koje još uopšte ne postoji, nečeg nepoznatog” (*ibid.*). Suština mimesisa, dakle, nije u imitaciji, koja, prema Adornu, predstavlja afirmisanje „statusa quo ili, pak, sličnosti, zarad lukave prevare” (Sonderegger 2019a: 523).

Kako primećuje Kindić, ono što „pravu” umetnost odvajaju od umetnosti kao potrošne robe je saznanje *sui generis* koje pripada umetnosti (Kindić 2006: 195). Umetnost je ona vrsta saznanja koja se, ukazivanjem na ono nepojmovno, neidentično, odupire logici identiteta. Nepojmovno ovde ne znači da je umetnost nešto iracionalno; naprotiv, ona poseduje sopstvenu, estetsku ili mimetičku racionalnost. Iz svega navedenog, nju karakteriše dijalektički odnos racionalnosti i mimesis. Kroz odnos sa racionalnošću, mimesis postaje refleksivna (*ibid.*: 197); dok, racionalnost u svom dijalektičkom odnosu sa mimesisom ne zapada u opasnost da se izvi-toperi u instrumentalnu racionalnost.

„Negativni zaokret”, počevši od zajedničkog rada Adorna i Horkhajmera na *Dijalektici prosvetiteljstva*, do Adornovih najznačajnijih filozofskih dela, *Negativne dijalektike i Estetičke teorije*, svedoči o gubljenju nade u emancipaciju kao realne društveno-istorijske mogućnosti, i prelasku na ideju jedne kritičke utopije, utopije neidentičnog, čija nam vrata otvara mimetička racionalnost. Umetnost kao zastupnik

neidentičnog pokazuje nam da je pomirenje nemoguće kao stvarno, da „pravi život nije moguć u lažnom”, te ukazuje na to da pomirenje, kao obrazac suprotan gospodarenju, jeste moguć samo u sferi privida. Nisu, međutim, svi izvorni saradnici Instituta za socijalna istraživanja pošli ovim putem razrešenja aporije predratne kritičke teorije, njenog poverenja u mogućnost prevazilaženja dominacije u modernosti (kapitalizmu) pomoću modernog (instrumentalnog) uma. U svom, ne samo teorijski već i politički uticajnom delu, Herbert Markuze trasira jedan drugačiji, moglo bi se reći i dijametralno suprotan, pravac izlaza iz ove aporije, u formi originalne teorijske sinteze marksizma i frejdotske psihoanalize, prožete revolucionarnim optimizmom da se društvena emancipacija ipak može ostvariti na temeljima „drugog od (instrumentalnog) uma”.

Kritikom do oslobođenja: istrajnost revolucionarnog optimizma kritičke teorije Herberta Markuzea

Iako je dovelo do konceptualnog razilaženja sa dogmatizmom i mitologizovanom stvarnošću, prosvetiteljstvo je, kao što smo videli, proizvelo nove protivrečnosti. Temeljni uvid „negativnog zaokreta” jeste da vladavina racija, kao nesumnjivo najveće dostignuće moderne, ipak, nije raskrstila sa mitologijom, a još manje sa dominacijom. Nova, odnosno sofisticiranija forma vladanja pospešena je upotrebom tehnologije i administrativizacijom upravljanja „racionalnim pojedincima”, što set karakteristika prosvetiteljskog doba obogaćuje karakteristikom manipulacije i dodatne alijenacije. O tom dvostrukom trendu sa međusobno poništavajućim licem i naličjem, pri čemu jedna strana emancipuje i oslobađa, a druga od čoveka pravi roba, govorio je, na drugačiji način od Horkhajmera i Adorna, Herbert Markuze u najuticajnijoj knjizi iz šezdesetih godina — a prema mnogima i jednom od najvažnijih dela 20. veka, *Čovek jedne dimenzije*. U srcu Markuzeove kritike savremenog industrijskog doba je tenzija između „racionalnog

pojedinaca” i „iracionalnog društva”, čija je produktivnost destruktivna za slobodan razvoj ljudskih potreba i sposobnosti (Markuze 1968: 11). Zato u prvom delu knjige koji nosi naslov *Jednodimenzionalno društvo*, Markuze napominje da pojedinci nemaju kontrolu oko najvažnijih pitanja koja ih se tiču i zbog toga ih smatra robovima tehnologizovane totalitarne vladavine. Ovo stanje „neslobodne demokratije”, Markuze podupire tvrdnjom da „slobodno biranje gospodara ne dokida ni gospodare ni robove” (ibid.: 26). Posledično, on u pojmu slobode vidi, potencijalno, moćan instrument dominacije. Takva, sofisticirana instrumentalizacija slobode, u svrhe dominacije, sastoji se u „slobodnom izboru potrošnih dobara i usluga” koji ne označava slobodu „ukoliko ta dobra i usluge podržavaju društvenu kontrolu nad životom rada i teskobe — to jest ako podržavaju alijenaciju (ibid.). Utoliko što je ropstvo dobrovoljno, jer se stiče dojam o ispunjenosti očekivanja pojedinaca od strane tehnološki „potkovane” administracije, Markuze smatra da je ono još potpunije nego ranije. Ovako oštru ocenu stanja društva, koje ima totalitarni tendenciju, Markuze dovodi u vezu sa tehnološkom bazom društvene organizacije (ibid.: 22), koja je, kada je reč o mehanizmima kontrole i prisile, znatno dalekosežnija u svom domašaju od prethodnih modela dominacije. S tim u vezi, dominantni (klasni) interesi u značajnoj meri determinišu potrebe pojedinaca — ali i čitavog društva. Svođenje ličnih i društvenih interesa i potreba na interese dominirajuće klase, Markuze, između ostalog, objašnjava uz pomoć pojma jednodimenzionalno društvo, koje nije u stanju da proizvede suvislu kritiku (protivrečne) ideje progressa, koji nagriza društveno tkivo.

Tenzija između vladavine racija i mogućnosti promišljanja izvan okvira zadatih „racionalizacijom dominacije”, dovela je do nečega što Markuze u drugom delu svoje knjige naziva „jednodimenzionalnom mišlju”. Nemogućnost promišljanja utopije, čija odsutnost u mišljenju na presudan način utiče na tendenciju uniformizacije misli, za rezultat ima *a priori*

prihvatanje zadate realnosti. Napori za subverzivnu imaginaciju unapred su sputani, jer je pretpostavka da je obećanje poretka o komfornijem životu za sve veći broj pojedinaca, stvarno (ibid.: 40). Buntovna mašta, kao i subverzivno mišljenje, biva po pravilu kooptirana, bilo da dolazi iz polja umetnosti i kulture ili iz pokušaja (pre)naglašenih manifestacija seksualne ili drugih sloboda. Pošto je, kako Markuze navodi na samom početku *Čoveka jedne dimenzije*, sputavanje društvene promene možda najkarakterističnije ostvarenje razvijenog industrijskog društva (ibid.: 12), onda se kao glavni preduslov za to pojavljuje anestetizirana misao sa jedne strane i materijalizacija i pripajanje poretku ideala subliminarnog, odnosno subverzivnog sadržaja, sa druge. Trijumf pozitivnog nad negativnim mišljenjem, pri čemu potonje propituje i kritikuje i može imati emancipatorne i progresivne efekte, doveo je do svojevrzne zavisnosti ili opsednutosti „objektivnim stanjem stvari”. Odatle, smatra Markuze, proizilazi jedna „viša racionalnost” koja sve efikasnije eksploatiše prirodne i mentalne izvore i distribuira beneficije ove eksploatacije na sve široj osnovi — zadržavajući pritom hijerarhijsku strukturu (ibid.: 140).

Tu se pojavljuje potreba za nečim što će Markuze nazvati „velikim odbijanjem” (eng: *The Great Refusal*), koje je prvi put jasno definisao u *Erosu i civilizaciji* kao „protest protiv nepotrebnog potiskivanja i borbu za konačni oblik slobode”, koji se mogu „nekažnjeno formulisati samo jezikom umetnosti” (Marcuse 1985: 136). U njoj je najvidljiviji takozvani „povratak potisnutog”, jer umetnička imaginacija oblikuje „nesvesno pamćenje” oslobođenja koje je propalo, odnosno obećanja koje je iznevereno (ibid.: 131). U knjizi *Um i revolucija*, Markuze korene fašizma takođe povezuje sa potiskivanjem zadovoljavanja ljudskih potreba. On smatra da visoko racionalizovani industrijski aparat ne može razviti svoje proizvodne snage bez totalitarne kontrole nad svim društvenim i pojedinačnim odnosima, što posledično vodi ka ukidanju društvenih i pojedinačnih sloboda i sjedinjavanju masa

pomoću terora (Marcuse 1987: 342). Zato je „veliko odbijanje” sinonim za odbijanje ograničavanja i potiskivanja ljudskih potreba i zadovoljstava, koje je industrijsko društvo suzbijalo pod izgovorom efikasnosti ili pod okriljem „racionalnosti”. Pitanje spajanja Frojda sa Marksom, psihoanalize sa marksizmom, poduhvat je koji Markuze preduzima i u *Čoveku jedne dimenzije*, *Umu i revoluciji* i, ponajviše, u *Erosu i civilizaciji*. U centru tog teorijskog „zahvata” nalazi se upravo kritika zamene principa zadovoljstva ili zadovoljenja — principom „realnosti”. Taj „veliki traumatski događaj u razvoju čoveka”, kako ga opisuje, ipak je ostavio ciljeve i želje poraženog principa u formatu nesvesnog — što princip zadovoljstva ne samo ostavlja živim i postojećim, već utiče i na realnost koja teži da ga suzbije ili čak uništi. Taj *recherche du temps perdu*, odnosno potražnja za izgubljenim vremenom, ono je što Markuze vidi kao „gorivo” za buduće oslobođenje.

Iako Markuze značajan deo svog promišljanja posvećuje „velikom odbijanju” u umetnosti, to naravno ne znači da u drugim domenima ono nije dobrodošlo ili da nije moguće, već samo da je u njima ono kažnjivo ili kažnjivije nego u umetnosti. U predgovoru eseja *O slobodi*, Markuze navodi i primere Vijetnama, Kube i Kine, kao zemalja u kojima je „veliko odbijanje” zadobilo formu nastojanja da se izbegne birokratska administracija socijalizma (Marcuse 1969: 7) u kom su se mnoga društva — od kineskog do jugoslovenskog, zapravo industrijalizovala. To znači da je Markuze, kao i ostatak Frankfurtske škole, insistirao na podjednakom tretmanu Istoka i Zapada, odnosno na kritici socijalističkih birokratizujućih i otuđujućih devijacija, podjednako kao i otuđujućih ili „totalitarnih” tendencija neslobode u industrijskom kapitalizmu — uprkos tome što je ideološki i svetonazorski, naravno, bio na strani socijalizma.

Markuze je značajnu pažnju pridavao pitanju mišljenja koje, ako je nesputano i autentično, prirodno teži izlasku iz unapred zadatih ili nametnutih okvira. U poretku ili porecima koje kritikuje, ono je bilo uglavnom uvučeno u kalup

jednodimenzionalnosti. Pozivajući se na Vitgenštajnovu videnje funkcije uma da proizvodi umetnost življenja, iz potrebe da se živi, da se živi dobro i da se živi bolje, Markuze u poslednjem delu knjige *Čovek jedne dimenzije* pod nazivom Šanse alternativa, naglašava da um još treba otkriti, shvatiti i realizovati. Razlog je to što je do sada istorijska funkcija uma bila upravo suprotna ovoj vitgenštajnovskoj — ona je nastojala da potisne, čak i uništi potrebu da se živi, da se živi dobro i da se živi bolje — odnosno da tu funkciju odloži i da postavi izvanredno visoku cenu za ispunjenje te potrebe (Marcuse 1968: 212).

S tim u vezi, Markuze se i drugde bavio značajem misli, a pogotovo u kontekstu veze između filozofske angažovane misli i društvene akcije, odnosno društvene promene. Poslom angažovanog intelektualca, odnosno filozofa, smatrao je spoznavanje i ukazivanje na ono što su protivrečnosti poretka koji je na snazi i formulisanje i iznošenje ideja koje su u vezi sa tom spoznajom. Kao mislilac revolucije, filozof ne agituje, on predstavlja svet kakav jeste, prepoznaje tendencije i saopštava ih, a onda praktične zaključke iz toga izvode drugi.

Kada je reč o subjektima koje je Markuze smatrao dovoljno radikalnim da bi na svojim ledima mogli izneti revoluciju, on je dao doprinos polemici koja se u sedamdesetim godinama vodila oko uloge *nezadovoljnih* i *depriviranih*. Prvi su označavali aktere u borbi za prava u vezi sa identitetom ili one koji su primat davali takozvanim „nematerijalnim” ili „postmaterijalnim” vrednostima. Drugi su bili uskraćeni za osnovne materijalne uslove života, pa su tako preduzimali akcije u cilju poboljšanja tih uslova. Praveći razliku između „stare” i „nove” levice, Markuze je naglašavao da se „nova” leвица, zbog dubokog nepoverenja prema tradicionalnim levim partijama i njihovoj ideologiji, distancirala od njih (Marcuse 1967). Samim tim, pitanje radikalnog subjekta je u okvirima „nove” levice pluralizovano, pa je tako — pod uticajem maoizma, otkrivala čitav novi ideološki i svetonazorski univerzum u revolucionarnim pokretima takozvanog „trećeg sveta”. Uz brojne druge pokrete — od onog za građanska

prava u Americi do drugih koji su se ticali identiteta, ovaj novi levi talas raskinuo je sa tradicijom monopola na radikalni subjektivitet koji je do tada u svojim rukama držala radnička klasa. S tim u vezi, Markuze je smatrao da osnovnu polugu revolucionarnih aktivnosti i dalje čini radnička klasa, odnosno proletarijat, koji je video kao istinski radikalno-emancipatorni subjekt. U borbama poput onih za nacionalno oslobođenje, odnosno u antikolonijalnim borbama i drugim vrstama društvenog otpora kao što je studentski, Markuze je ipak video potencijalnu *podršku* radničkoj klasi. Studentski pokret, kao i pokreti za LGBT prava ili nacionalno oslobođenje od kolonijalne vlasti širom sveta, prema Markuzeu, nisu mogli izneti teret radikalnog, revolucionarnog prevrata. Sa druge strane, radnički pokret, odnosno pokret obespravljenih i *otuđenih*, svoj radikalno-emancipatorni potencijal nije mogao probuditi bez podrške onih *nezadovoljnih* koji nisu prvi na udaru poznog kapitalizma, ali jesu ugroženi. Radikalni subjekt kod Markuzea ostao je dakle u jednini—ali je spoznata i potreba za podrškom drugih (neradničkih) aktera.

To nas dovodi do važne komponente Markuzeovog teorijskog doprinosa, odnosno do veze između tog doprinosa i konkretne društveno-političke akcije. Kao mislilac koji je uspeo da ostvari zavidan nivo „komunikacije” sa društvenim pokretima, čiji su se citati iz knjiga nalazili na zgradama univerziteta krajem šezdesetih i u sedamdesetim godinama, Markuze je verovao da od društvenih pokreta treba učiti. Sa druge strane, aktivisti su ga videli kao inspiraciju, čime je Markuze, uz Noama Čomskog i Bertranda Rasela, „duhovnog oca” studentskog pokreta protiv rata u Vijetnamu, postao najuticajniji filozof među (pre svega) studentskim aktivistima. Prema rečima Angele Dejvis, „Markuze je bio neophodan teoretičar za sve one koji su se širom sveta borili za oslobođenje i suprotstavljali se dominaciji jednodimenzionalnog društva pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina” (Davis 2017: viii). Markuze je, dakle, bio pod uticajem generacije aktivista

koji su bili umešani u brojne radikalne političke projekte, ali je istovremeno i uticao na njih (Funke i Lamas 2017, 3). Kao jedan od najpoznatijih primera ove veze, pojavljuje se odnos između najuticajnijeg člana studentskog pokreta u Nemačkoj u šezdesetim godinama, Rudija Dučkea i Herberta Markuzea. Dučke se posebno, pre nego će na njega biti izvršen neuspešni atentat koji će ga, ipak, sputati u daljim političko-aktivističkim, ali i intelektualnim naporima, pozivao na nemačkog filozofa kako bi idejno potkrepio akcije „spoljnjeg pritiska” na etabrirane institucionalne autoritete (Suri 2005: 127).

Na kraju, takav odnos sa studentima i studentskim pokretima, pre svega u Nemačkoj i Sjedinjenim Državama, Markuzea je često navodio da govori kako se iz revolucionarnih poduhvata ili pretenzija, ne može isključiti nasilje — jer je ono, između ostalog, i sastavni deo istorijskog razvitka slobode shvaćene kao procesa — unutar kog se nasilje iznova pojavljuje kao potencijalno oslobađajuće nasilje (Marcuse 1967). Sa druge strane, toleranciju, pogotovo onu koja teži uspostavi ravnoteže između leve i desnice (prema toj postavci, jedni prema drugima treba da budu tolerantni), smatrao je represivnom i stoga — neopravdanom. Mislio je da bi se ograničavanjem slobode desnice, koja ima destruktivnu ulogu kada su u pitanju izgledi za mir, pravdu i slobodu za sve — došlo do poželjnog scenarija, jer desnica „sprečava moguće poboljšanje čovekovog stanja” (Marcuse 2011: 76). To vodi do zaposedanja uma represivnim društvom, u kom se ono što se vidi kao tolerancija pojavljuje kao *trpljenje*. Upravo iz perspektive takve postavke, koja se ne gadi nasilja jer je ono imanentno istorijskom emancipatornom iskustvu, dok sa druge strane govori o „represivnoj toleranciji” koja sputava emancipatorne napore, Markuze će ući u opštu polemiku sa svojim kolegom Teodorom Adornom, oko metoda borbe studentskog pokreta. Od februara do avgusta 1969. godine, njih dvojica će se sporiti oko pokreta koji ne preza od upada i prekidanja predavanja, uključujući i ona Teodora Adorna koji je, zbog toga, zvao policiju jer je mislio da su studenti „prešli granicu

pristojnosti". Kako je Adorno, zajedno sa Horkhajmerom, u svetlu ranije analiziranog otklona „negativističke” kritičke teorije od kolektivne političke akcije, branio tezu o „čistoti filozofije” i opasnostima od njenog izopačenja kroz politizaciju teorije, Markuze je, sa druge strane, bio ponosan na to što studenti vrednuju njihove ideje, pogotovo ako će im one pomoći da se „odbrane od represije i denuncijacije” (Adorno, Marcuse 1999). Za razliku od Adorna koji je — zbog viška agresivnosti i manjka tolerancije, mislio da sa „studentima više nije moguće razgovarati”, kako je izneo u jednom od pisama iz pomenute polemičke razmene, Markuze je „verovao da se njegove ideje najbolje mogu razumeti u kontekstu društvene promene” (Fominaya, Cox 2013: 14). Zato je on, iako je sa Adornom delio temeljnu premisu kritičke teorije o nemogućnosti emancipacije od kapitalizma na temeljima instrumentalnog uma, nasuprot Adornu, ostao upamćen ne samo kao teoretičar revolucije, već i kao neko ko je pomagao u realnom političkom procesu probijanja limita emancipaciji, nametnutih u vreme „kasnog kapitalizma” šezdesetih i sedamdesetih godina 20. veka.

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1973), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Teodor V. (1979a), *Negativna dijalektika*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Žarko Puhovski, Beograd: BIGZ.
- Adorno, Teodor V. (1979b), *Estetička teorija*, prev. Kasim Prohić, Beograd: Nolit.
- Adorno, Theodor W. (1990a), *Drei Studien zu Hegel*, u Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1990b), *Tri studije o Hegelu*, prev. Aleksa Buha, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost.
- Adorno, Theodor W. (1990c), „Paralipomena’ iz *Estetičke teorije*”, u Abdulah Šarčević (prir.), *Estetička teorija danas: ideje Adornove estetičke teorije*, prev. Slobodan Novakov, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 36–118.
- Adorno, Teodor V. (2002), *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, prev. Aleksa Buha, Sremski Karlovci — Novi Sad: IKZS.
- Adorno, Theodor, Herbert Marcuse (1999), „Correspondence on the German Student Movement: Adorno-Marcuse”, *New Left Review* 233 (January/February 1999): 123–136.
- Elder-Vass, Dave (2010), *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eusterschulte, Anne, Sebastian Tränkle (2021), „Einleitung”, u Anne Eusterschulte i Sebastian Tränkle (prir.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 11–27.

- Flesher Fominaya, Cristina, Laurence Cox (ur.) (2013), *Understanding European Movements*, London/New York: Routledge.
- Freytag, Tatjana (2019), „Totalität und subjektiver Faktor als Methode“, u Uwe Bittlingmayer, Alex Demirovic i Tatjana Freytag (prir.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, str. 741–754.
- Früchtl, Josef (2021), „Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik“, u Anne Eusterschulte i Sebastian Tränkle (prir.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 59–71.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Zagreb: Globus.
- Heinrich, Michael, Werner Bonefeld (prir.) (2011), *Kapital & Kritik: nach der 'neuen' Marx-Lektüre*, Hamburg: vSA.
- Holzer, Daniela (2019), „Kritisches Denken mit negativer Dialektik“, u Uwe Bittlingmayer, Alex Demirović i Tatjana Freytag (prir.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, str. 717–739.
- Honneth, Axel (2006), „Einleitung. Zum Begriff der Philosophie“, u Axel Honneth i Christoph Menke (prir.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, str. 11–27.
- Honneth Axel (1991), *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Horkhajmer, Maks (1976), *Tradicionalna i kritička teorija*, prev. Zdravko Kučinar, Beograd: BIGZ.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1987), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, u Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, prir. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor W. (1989), *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost.
- Ivković, Marjan (2010), „Negativna dijalektika i jezički zaokret: aktuelnost Adornovog shvatanja konfliktne prirode modernih društava”, *Filozofija i društvo* 21 (2): 29–52.
- Kern, Andrea (2006), „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien 1: Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung”, u Axel Honneth i Christoph Menke (prir.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, str. 49–69.
- Kindić, Zoran (2006), *Problem neidentičnog u filozofiji Teodora Adorna*, Pančevo: Mali Nemo.
- Kreis, Guido (2019), „Die philosophische Kritik der musikalischen Werke”, u Richard Klein, Johann Kreuzer i Stefan Müller-Doohm (prir.), *Adorno-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler, str. 85–96.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: IFDT.
- Lamas, Andrew T., Todd Wolfson, Peter N. Funke (2017), *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lukács, Georg (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Marcuse, Herbert (1967), *The Problem of Violence and Radical Opposition*, dostupno online na linku: <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1967/violence.htm> (pristupljeno 14.03.2023)
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije: Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse, Herbert (1971), *An Essay on Liberation*, Washington: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija*, Zagreb: Naprijed.
- Marcuse, Herbert (1987), *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

- Marcuse, Herbert (2011), „Represivna tolerancija”, *Časopis studenata filozofije* 10 (20): 60–77.
- Sandkaulen, Birgit (2017), „Begriff der Aufklärung”, u Gunnar Hindrichs (prir.), *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 5–21.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Sonderegger, Ruth (2019a), „Ästhetische Theorie”, u Richard Klein, Johann Kreuzer i Stefan Müller-Doohm (prir.), *Adorno-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler, str. 521–533.
- Suri, Jeremy (2003), *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente*, London: Harvard University Press.
- Velmer, Albrecht (1987), „Istina, prived, pomirenje”, u Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, prev. Relja Dražić, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, str. 7–46.
- Wiggershaus, Rolf (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge, MA: MIT Press.

Feministička kritika znanja

Aleksandra Knežević*

Katarina Lončarević†

Adriana Zaharijević‡

Ko zna?

U uvodu u zbornik tekstova *Feminist Epistemologies* (1993), Linda Alkof (*Linda Alcoff*) i Elizabet Poter (*Elizabeth Potter*) tvrde da je iz perspektive tradicionalne filozofije veza između feminizma i teorije saznanja svojevrsna protivrečnost, čak oksimoron. Ako je za teoriju saznanja ključno da ustanovi kriterijume pomoću kojih se dolazi do izvesnog, objektivnog i vrednosno neutralnog znanja o svetu, onda je zbilja reč o oksimoronu, pošto feministički pristupi znanju podrazumevaju pristrasnost — štaviše, cilj im je da je prikažu tamo gde se ona po definiciji uzima kao neupitno odsutna. U feminističkoj kritici znanja, racionalnost nije apstraktna i nije nevažno ko je onaj ko zna ili nastoji da sazna. Feministički

* Aleksandra Knežević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Katarina Lončarević: Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu.

‡ Adriana Zaharijević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

pristup znanju takođe ne uzima „svet” kao entitet koji je strogo odvojen od saznavalaca i pravila na temelju kojih se saznanje ustanovljuje. Tako, ako moderna teorija saznanja započinje u sobi s kaminom, kada je Renatus Cartesius „lišio svoj um svih briga, pribavio sebi sigurnu dokolicu, izdvojen u osami”, našavši vremena da se „ozbiljno i slobodno” posveti „potpunom obaranju svojih ranijih mišljenja” (Descartes 1998: 15), iz feminističke perspektive postaje od temeljenog značaja da li znanje nastaje u ovakvim, izolovanim i individualnim projektima i da li je apstraktna racionalnost, koja je postala uverena da je čula ne lažu, da ne sanja i da je ne obmanjuje *deus deceptor*, zapravo uopšte moguća.

Za feminističku perspektivu važno je i telo subjekta saznanja. Nasuprot tradicionalnoj epistemološkoj tradiciji, koja pretpostavlja da rastelovljeni um može da proizvede tačne i objektivne teorije o svetu, ona nastoji da u „čisti um” uvede želje, emocije, stanovišta, interese, odnosno sve ono što uslovljava mišljenje, a potom i znanje. Feministička kritika znanja otuda vraća telo subjektu, rukovodeći se pitanjem — čije je to telo, kakve su mu sposobnosti i kakvu moć ono u svetu poseduje? Umesto kao *res extensa*, puko protežna stvar, telo postaje dinamična tačka upisa moći, tačka iz koje moć emanira, kroz koju se moć reflektuje. Na taj način, otelovljeni subjekt znanja uvek je svesni ili nesvesni proizvođač znanja koje je moguće politizovati.

Načinimo kontrast između Dekarta, s jedne strane, i njegove nekoliko vekova mlađe zemljakinje, s druge. Svoju meditaciju pored kamina Dekart je okončao kao da je bio bačen u kakav duboki vir, iz kog nije mogao ni da ispliva, niti je mogao da se osovi o čvrsto dno. Ovaj krajnje neprijatni epistemički doživljaj kojem se svojevoljno prepustio, pokazao je da su sva iskustva koja je mislio da je imao podložna sumnji. Štaviše, ono što je ta iskustva omogućavalo — telo, uz oblik, protežnost, kretanje i mesto — postaje jednako suspektno i stoga proglašeno „utvarom” (Descartes 1998: 19). Poznate su nam okolnosti u kojima se Kartezijske, ispraznivši se od utvara,

dokopava čvrstog tla na pučini neizvesnosti, nalazeći da „Ja jesam, ja egzistiram” (*ibid.*: 20), dokle god mislim da ja nešto — bestelesno, besprostorno, beziskustveno — jesam.

Nekoliko stolecá kasnije, Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*) odlučuje da napiše knjigu o ženama i počinje pitanjem koje je, nalik Dekartovom, ontološko-epistemološkog karaktera: postoje li žene i, ako da, šta žena jeste? I ona će nastojati da ukloni sve početne varljive premise koje su u vreme nastanka *Drugog pola* zasićene naučnim pretpostavkama (ili pak metafizičkim, zaodnutim u jezik nauke), pa će tako namah odbaciti da se ženskost luči iz jajnika i da je, poput neke suštine, zgrušana na platonskom nebu ideja. Iako nas to danas može iznenaditi, Bovoar već 1949. godine upozorava da „biološke i društvene nauke ne veruju više u postojanje utvrđenih i nepromenljivih entiteta koji bi definisali određene karaktere” (Bovoar 1983: 10). Čitavu potragu za odgovorom na prvobitno pitanje možemo i razumeti kao u svojoj obuhvatnosti usamljen poduhvat da se pronade ono „nešto” što preostane kada se nagomilani reznjevi varljivih znanja i iskustava stave na stranu. Međutim, ključan korak u tom poduhvatu jeste prvi odgovor koji Simon de Bovoar pruža, takav da joj se sam po sebi nameće: „Značajno je što [ovo pitanje] ja postavljam. Muškarcu ne bi palo na pamet da piše knjigu o naročitom položaju muškaraca u čovečanstvu. Ako želim sebe da definišem, primorana sam da najpre izjavim: ‘Ja sam žena’. Ta istina je osnova za svaku drugu afirmaciju” (*ibid.*: 11).

I, dok je Dekart povratio i telo i čvrstu veru da ga ne obmanjuje zli demon, oslonjen na krajnje ogoljeno i nemušto „ja” kao na sam temelj mišljenja, uz neznatnu pomoć ideje o dobrom Bogu, Bovoar do „ja” može doći samo ukoliko prvo uzme u obzir teške i iskustvom bremenite naslage bivanja ženom. Ispostaviće se, to žensko ja neodvojivo je od ženskog tela, od „situacije” koju to telo živi, od društvenosti koja tu situaciju stvara i stalno je iznova reprodukuje, od mikropolitikâ koje tu društvenost uređuju i iznova čine mogućom kroz sve pojedinačne

primerke ljudske vrste. Ja nije nešto najsvedenije. Naprotiv, ono je složena, višeslojna stvar u koju su upleteni i mišljenje, i osećanje, i telesni procesi, i prostornost koju telo zauzima, i istorijski i svakidašnji iskustveni procesi koji su Simon de Bovoar nagnali da posegne za ovakvom prvom afirmacijom, a Renea Dekarta da učini upravo suprotno. Rene je *ego*, Simon je *la femme*.

Feministička kritika znanja uvek je i politički i epistemički projekat. Za razliku od tradicionalnog epistemološkog projekta, koji uporno traga za univerzalnim, nužnim i dovoljnim uslovima za znanje, a to traganje utemeljuje na atomističkom modelu subjekta saznanja (apstraktnoj individui bez partikularnih osobina) koji je generički isti i zamenjiv, na oštrim hijerarhijskim dualizmima (subjekt/objekt, razum/emocije, duh/telo, činjenice/vrednosti...), feministička kritika znanja počinje od pretpostavke da se u takvom epistemološkom i političkom okviru ne mogu postaviti pitanja epistemičke i političke pravde koja su u srcu feminističkih epistemologija (vidi Lončarević 2022: 35). *Drugi pol* Simon de Bovoar najavio je sistematičnu feminističku kritiku znanja i nauka (naučnih disciplina) koja započinje tokom drugog talasa feminizma. Ne samo da su se žene, kao *druge*, drznule da se, zahvaljujući dostupnosti obrazovanja, u daleko većem broju bave kritikom znanja i nauke, već one to čine i kao feministkinje ukazujući na seksizam i androcentrizam⁶⁴ svojih matičnih disciplina i zalažući se za alternativne pristupe, metode, i modele opravdanja u cilju odbacivanja rodnih predrasuda koje su dokumentovale kako u društvenim naukama i humanistici, tako i u prirodnim i primenjenim naukama.

Tokom drugog talasa feminizma prvi put je u istoriji epistemologije postavljeno skandalozno pitanje „da li je pol saznavao epistemički značajan?” (Code 1981). I iako istorija

64 U naučnom kontekstu, androcentrizam podrazumeva stanovište da je muška tačka gledišta centralna pozicija iz koje se posmatra svet i proizvodi nauka i da su muški interesi opšti interesi na koje naučno znanje treba da odgovori.

epistemologije poznaje više „skandala” koji su uzdrmali ključne pojmove i pretpostavke ove normativne discipline, ta istorija je retko dovodila u pitanje dekartovske „surogat saznavaoce” (Code 1993: 16). No, to skandalozno pitanje vodiće čitavom nizu drugih, do tada nemislivih pitanja za tradicionalnu epistemologiju: feministička kritika znanja uvodi pitanja i o znanju i o subjektivitetu koja su zapanjujuća. „Nije više bilo moguće zamisliti 'saznavaoce' kao samostalnu, beskonačno replikovanu individuu, koja dolazi do univerzalno validnih saznavajnih tvrdnji iz pozicije 'božanskog oka' izmeštenog iz svih kontingentnih osobina i struktura moći i privilegija fizičko-društvenog sveta” (Code 2014: 10). Postavljajući pitanje o subjektu/saznavaoцу/proizvođaču znanja, feminističke kritičarke postavljaju pitanja i tradicionalnoj teoriji saznanja: „za koga postoji ova epistemologija; u čijem interesu ona postoji; i čiji se interesi u tom procesu zanemaruju ili potiskuju” (ibid.: 23).

Feministički epistemološki projekat od drugog talasa feminizma do danas deluje na dva međusobno isprepletana nivoa: na nivou feminističke kritike tradicionalne, ali i savremene *individualističke* epistemologije, i na nivou artikulacije alternativnih epistemologija. Ove dve osobine područja istraživanja feminističkih epistemologija (i kritika i razvoj alternativnih teorija) dodatno preciziraju specifičnost ovakvih feminističkih intervencija. Sa jedne strane, ako bi trebalo „smestiti” feminističke epistemologije u već poznate i prihvaćene odrednice, onda bi se za njih reklo da najviše pripadaju takozvanoj *socijalnoj epistemologiji*. Socijalna epistemologija, kao relativno novija oblast istraživanja, nastaje upravo i iz kritike individualizma tradicionalne epistemologije, ali i iz potrebe da se ispitaju složene epistemičke posledice interakcija u društvu i društvenih sistema (Goldman, O'Connor 2019). Feminističke *socijalne* epistemologije „razvijaju [...] objašnjenja koja izvlače epistemičku normativnost iz društvenog razumevanja proizvodnje znanja koje je osetljivo na odnose moći” (Grasswick 2018). Sa druge strane, feminističke epistemologije

jesu i alternativne epistemologije: alternativne u odnosu na dominantne teorije o procesima saznanja. Ispitivanje istorije isključivanja žena i drugih marginalizovanih grupa kao subjekata, saznavaoaca, predmeta istraživanja, pokazuje selektivnost tradicionalne epistemologije koja je formulisala svoja pitanja i probleme univerzalizacijom iskustva i stanovišta veoma male grupe privilegovanih subjekata. Feministička kritika i denaturalizacija ovih procesa vodi razvijanju alternativnih epistemologija: onih koje ispituju znanja koja možda nemaju mesta u funkcionalnim shemama nauka, onih koje uzimaju u obzir tradicionalno zanemarene subjekte, onih koje postavljaju nemisliva pitanja u tradicionalnom okviru, onih koje daju glas i počinju svoja istraživanja iz perspektive marginalizovanih. Konačno, svojom kritikom tradicionalne, individualističke epistemologije, feminističke epistemologije nas primoravaju da mislimo drugačije ne samo o prirodi znanja, već i o temeljima nauke i naučnosti, naročito u odnosu na ono što nam je, o ovim pitanjima, ponudila glavna tradicija u filozofiji nauke: logički empirizam.⁶⁵

Feministička kritika naučnog znanja

Nauka se može posmatrati i kao korpus znanja, i kao proces proizvodnje i otkrivanja veza među naizgled izolovanim činjenicama, koje služe njihovom povezivanju u koherentnu i obuhvatnu celinu. Drugim rečima, kada govorimo o nauci, govorimo i o njenom predmetu i o načinima na koji nešto postaje naučno znanje, a ne puka zbirka odvojenih podataka o određenom delu sveta koji nam se našao pod lupom. Iako na prvi pogled izgleda da naučno znanje odražava objektivno stanje stvari, da je određeno od uverenja, osećanja ili ukusa — *kao da* nastaje u glavama bezličnih i bestelesnih bića — nauka ne

65 Više o logičkom empirizmu u filozofiji nauke videte u poglavlju *Kritički aspekti pragmatizma* (podnaslov: *Pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke*) ovog zbornika.

nastaje u vakuumu, situirana je vremenski i prostorno, ima svoju specifično društvenu prirodu, što zahteva i specifičan odnos prema objektivnosti. Uzme li se to u obzir, lako se uviđa da se, bar do druge polovine 20. veka, nauka uglavnom odigravala u glavama koje s lakoćom prepoznajemo kao muške. Te muške, a naoko bestelesne naučne figure u dugoj koloni naučnika, nešto nam govore o kvantitetu, odnosno o zapaženom odsustvu žena kao učesnica u procesu proizvodnje znanja. No, to nam, posredno, govori nešto i o kvalitetu naučnog znanja, o usredsređenosti na pitanja i teme koje živote i iskustva žene ne prepoznaju kao relevantan naučni predmet (up. Langton 2000: 130–134).

Neko bi bez sumnje ustuknuo pred ovim feminističkim zadržkama i možda usiljeno upitao: na koji su to način istraživanja u prirodnim naukama rodno uslovljena (vidi Popović 2012)? Zar nije Marija Kiri (*Marie Curie*) bila žena, ovenčana s čak dve Nobelove nagrade? Kako je to anatomija ili medicina „muška nauka”? Šta bi to žene, da su kojim slučajem bile naučnice, otkrile u polju biologije ili sociologije, što muškarci nisu? Odgovori na ova i slična pitanja nužno nas vraćaju istoriji naučnog saznanja i, još važnije, društvenoj uslovljenosti rodno određenih života, te opstojanoj podeli na reproduktivni i produktivni rad, sferu privatnog i sferu javnog, kao i onom što im dugovečno stoji u osnovi — zamišljenoj temeljnoj razlici između prirode i kulture, pri čemu se prvo vezuje za žene, drugo pak za muškarce. Ta bitna razlika nije uticala samo na raspodelu zaduženja u sferi intelektualnog rada, već utiče i na način na koji o ovim pitanjima mislimo i danas, bilo laički, bilo kao naučnici, pa i kao naučnice (vidi Čeriman, Fiket, Rác 2018).

Ostavljajući po strani društvenu uslovljenost — kao da je nema — mogle bismo napraviti jedan misaoni eksperiment. Zamislimo da je umesto Aristotela na njegovom mestu bila neka Aspazija ili Teona. Da je bilo tako, možda začeci nauke o čoveku ne bi locirali ženu na strani materije, trome pasivnosti, pukog primanja forme, poistovećujući muškarca s

pokretačkim principom, dušom, sposobnošću da proizvodi sam od sebe. „Telo je od ženskog [...] duša od muškog” (Aristotle 1991: 45); žensko daje ono što propada, muško ono što opstaje, ono bolje i vrednije, što nas i čini ljudskim bićima. Nadalje, da su namesto Tome Akvinskog misao srednjeg veka obeležile neka Tereza ili Kristina, možda se ovaj duboko vrednosni dualizam ne bi zadržao u zamisli da je žena *mas occasionatus*, promašen ili nesavršen muškarac (Bok 2005: 16). Možda bi ova naša Tereza pokušala da propita osnove takvog verovanja — koje se uzimalo kao aksiomatska istina, a po svojoj naravi nije oblikovalo samo niže grane ontologije, nego i medicinska znanja: recimo, da su se žene bavile anatomijom, možda bi se dosetile da ispitaju i dokumentuju razlike između muškog i ženskog kostura i pre 1759. godine, ne uzimajući mušku strukturu tela kao ljudsku, a možda bi razmotrile i tezu o protoku vitalnih sokova koji determinišu meru polno-ljudskog savršenstva (Laqueur 1992). Da je umesto Karla Linea (*Carl Linnaeus*) prvu biološku taksonomiju sproveda neka žena, moguće je da bi ona drugačije definisala imena vrsta — ne vezujući animalni deo za žensku stranu ljudskosti (*mammae, mammalia, sisari*), a specifičnu ljudskost za mušku (*Homo sapiens*) (Bourke 2011: 7). Najzad, da je viktorijansko društvo u ovom našem misaonom eksperimentu odlikovala jednakost muškaraca i žena, a ne tek naučno otkrivena komplementarnost i telima inherentna asimetrija, možda bi Darwin (*Charles Darwin*) ili njegova kćerka drugačije opisali fenomen polne selekcije ili evolutivnog napretka, tako da on ne preslikava društvene norme u biologiju (Zaharijević 2014: 210–211). Slično bismo mogli reći i za ekonomiju, koja do duboko u 20. vek nije obraćala pažnju na specifično telo, sposobnosti i opseg delovanja *homo economicus*-a, a pitanje je koliko to čini i danas. Napokon, da su žene bile uključene u proizvodnju mišljenja o svetu, možda ono i ne bi počivalo na oštrim dualizmima koji uokviruju filozofiju od njenih začetaka, ali i nebrojene nauke koje će iz nje vekovima nastajati. Moguće je da podele na duh/materiju,

aktivno/pasivno, ljudsko/neljudsko, produktivni/reproduktivni rad, itd., ne bi bile tako temeljno važne i tako temeljno nepremostive kao što jesu. Možda bi, najzad, strana *iza* razdelnice bila vrednovana na sasvim drugačiji način, čineći mišljenje bliskijim svetu u kojem živimo kao telesno-misleća bića.

Istine o ljudskom telu, seksualnosti, položaju u velikom lancu bića koji dalje predodređuje način na koji funkcionišemo kao društvena stvorenja i na koje, između ostalog, mislimo naučno, deo su političkih, društvenih i moralnih kompleksa, ponekad i borbi, otkrivenih kroz istorije nauka. Feministička istorija nauke otkrila je da je inventivnih žena bilo i da su često ostajale zanemarene, bilo kao autorke ili kao saradnice daleko poznatijih muškaraca. Mileva Marić Ajnštajn, Ejda Lavlejs (*Ada Lovelace*), konačno i sama Marija Kiri, samo su neki od primera. Među brojnim očevima brojnih nauka, ponekad se neko doseti i zaboravljenih ili prebrisanih „majki”, pa je Harijet Martino (*Harriet Martineau*) danas prepoznata kao zanemarena utemeljivačica sociologije, rame uz rame s Kontom (*Auguste Comte*), Marksom (*Karl Marx*) i Veberom (*Max Weber*) (Giddens 2007: 14–15; iako se ovaj podatak navodi u udžbeničkom „okviru”, kao zanimljivost, koja se može i ne mora pročitati, naučiti, memorisati).

Funkcija otkrivanja prisustva žena ili njihove uloge u određenim naučnim dostignućima ne svodi se na ispravljanje i dopunjavanje istorije. Ona takođe služi kao podstrek ženama da se aktivnije uključe u proizvodnju naučnog znanja danas i u budućnosti. Instrukivan je prikaz broja žena koje su pre šezdesetih godina 20. veka dobile Nobelovu nagradu u oblasti fizike, hemije i medicine. Bilo ih je četiri. U narednih šezdeset godina, taj broj je petostruko uvećan. Iako brojevi sami po sebi nikada nisu dovoljni, veće prisustvo žena u nauci menja i ideju o ženama kao o *masoccasio-natus-u*, koja je daleko nadživela srednji vek i čija lica i naličja susrećemo i danas u svetu oko nas. No, veće prisustvo žena u nauci poseduje i potencijal da menja konkretnu nauku, pa

i ideju o tome šta nauka uopšte uzet jeste i treba da bude. Primer primatologije kojim ćemo se pozabaviti kasnije u tekstu, to izvanredno pokazuje.

„Da li je žena koja se bavi naukom muškarac koji poseduje sve privilegije? Ili je genetska aberacija? Čudovište? Biseksualno ljudsko biće? Poslušna ili neposlušna žena? Ili?” (Irigaray 1987: 71). Kada Lis Irigare (*Luce Irigaray*) postavlja ovaj niz naizgled besmislenih pitanja, ona nam skreće pažnju na ulogu predrasuda, uvreženih, istorijski nataloženih uverenja o tome da je reč o nečemu neprirodnom da žene obavljaju kreativni, javni, intelektualno-proizvodni rad. Ovaj niz pitanja takode uzdrma iz dremeža u kojem naučnik nema telo i u kojem ideje nastaju iz bestelesnih glava. Ili, još pre, iz *jedne* bestelesne glave — poput one što pored kamina sanjari o zlom demonu. Nauka je najčešće proizvod zajedničkog rada, timova, laboratorija i načelno društvene arhitekture unutar koje se istraživanja sprovode, s manje ili više podsticaja, uz manje ili više prepreka, s manje ili više predrasuda.

Feministički istraživački okviri

Kompleksniji deo kritike naučnog znanja odnosi se na osnovne filozofske pretpostavke o njegovoj prirodi, koje zanemaruju društvenu prirodu tog znanja i kažu da je ono objektivno i univerzalno, jer je vrednosno neutralno. Jedan od najvažnijih pokušaja da se definišu feministički pristupi pitanju društvene prirode naučnog znanja pojavljuje se sredinom osamdesetih godina, skoro deceniju i po od kada je počeo sistematičan feministički rad na polju epistemologije i kritike epistemologije i naučnog znanja. U knjizi upečatljivog naslova, *Pitanje nauke u feminizmu* (*The Science Question in Feminism*, 1986), Sandra Harding predlaže tri glavna istraživačka pristupa u feminističkim epistemologijama: feministički empirizam, feminističku *standpoint* teoriju, i feministički postmodernizam, koje potom analizira i u knjizi *Čija nauka? Čije znanje?* (*Whose Science? Whose Knowledge?*, 1991).

Bez obzira na značajne razlike koje postoje među ovim feminističkim istraživačkim okvirima, svi oni polaze od ideje *situiranosti* — *situiranih znanja* i *situiranih saznavalaca*. „Sva znanja su situirana znanja, takva da odslikavaju poziciju proizvođača znanja u određenom istorijskom trenutku, u datom materijalnom i kulturnom kontekstu” (Lennon 1997: 37). Drugim rečima, sva znanja reflektuju posebne perspektive saznavalaca (up. Anderson 2020; Lončarević 2022: 42–44). Pojam situiranih znanja u feminističku teoriju uvodi Dona Haravej (*Donna Haraway*) 1988. godine u istoimenom eseju (Haraway 1988), posebno naglašavajući da su i subjekt i objekt saznanja situirani i isprepletani na složene načine. „U situiranim znanjima [...] ni subjekt koji ima iskustvo, ni priroda koja se saznaje, ne mogu da se posmatraju kao direktni, pre-teorijski entiteti” (Thompson 2015: 3).

Tri feministička istraživačka okvira koje je opisala Sandra Harding možemo razumeti kao „tri moguća odgovora na pitanje kako politizovano istraživanje može biti naučnije nego ono koje je navodno vrednosno neutralno” (Tanesini 1999: 95). Prvu odrednicu — *feministički empirizam* — Harding primenjuje na rad teoretičarki koje smatraju da je moguće „ispraviti seksizam i androcentrizam kao oblike društvene pristrasnosti *strožom primenom postojećih metodoloških normi naučnog istraživanja*” (Harding 1986: 24; naglasak naš). U osnovi ovog stava je uverenje da će naučnice — kojih je sve više u različitim naučnim disciplinama — lakše od muškaraca u nauci uvideti da su one zasićene maskulinističkim, seksističkim i androcentričnim pretpostavkama, te da će pomoći da se te pretpostavke uklone (up. Harding 1990: 90–91; Lončarević 2022: 48).

Mnoge feminističke filozofkinje nauke kritikovale su način na koji Harding 1986. godine predstavlja feministički empirizam, ukazujući na to da on počiva na pojednostavljivanju, a i da nije jasno koja bi se feministička teoretičarka uklopila u ovaj opis (Longino 1993: 105). Savremeni feministički empirizam odmiče od svog prvobitnog određenja, ali

se ipak mogu uočiti neke zajedničke osobine ovih, inače prilično heterogenih, feminističkih epistemoloških pozicija. Poput svakog empirizma, i feministički empirizam polazi od toga da iskustvo daje celokupno svedočanstvo o svetu koji saznajemo. Međutim, feministički empirizam se istovremeno specifično fokusira na konceptualizaciju procesa saznanja i naučnog istraživanja kao društvenog procesa, dok je subjekt saznanja kolektivitet ili zajednica. Nauka je *društvena aktivnost*, a sama naučna praksa ne iscrpljuje se u teorijama koje su njen rezultat. U feminističkoj empirističkoj teoriji Lin Nelson (*Lynn Nelson*) brani se *zajednica* kao model subjekta saznanja i nauke: to ne znači da pojedinci/pojedinke ne mogu da znaju ili da ne znaju, ali znači da oni nisu „primarni epistemološki akteri” (Nelson 1993: 124). Saznajemo u prvom redu kao deo nekog *mi*, a to *mi* konstruiše znanje i standarde svedočanstva. Takođe, ukoliko želimo da ispitamo zašto je neka teorija potkrepljena u nekom specifičnom istorijskom periodu, moramo da ispitamo zajednice, a ne izolovane individue. Preko istraživanja zajednica možemo doći do važnih objašnjenja zašto je u nekim periodima u istoriji nauke bila potkrepljena seksistička i androcentrična nauka, i kako je ona, zahvaljujući i većem broju naučnica i naučnica feministkinja, ali i političkim angažmanom feminističkog pokreta, izgubila potkrepljenje u svedočanstvima (up. Grasswick 2018).⁶⁶

66 Seksističke vrednosti i pretpostavke mogu biti, i obično jesu, reprodukovane u institucionalnim strukturama, praksama, istraživačkim agendama, i konačno, u rezultatima istraživanja određenih naučnih zajednica. Feminističke naučnice zato često naglašavaju rodnu neravnopravnost žena kroz istoriju i u specifičnim društvenim kontekstima, i to prvo, u sistemu obrazovanja, a zatim se ona može uočiti i u zastupljenosti žena u naukama i u priznanjima koje (ne) dobijaju za postignute rezultate. Sa druge strane, od toga kako su koncipirane naučne zajednice zavisi i šta će biti predmeti istraživanja (odnosno njihovi sadržaji) u nekom specifičnom periodu. Jedan od primera, verovatno i najpoznatiji, jeste onaj iz medicinskih istraživanja. Kroz istoriju zapadne medicine, naučnu zajednicu činili su pre svega muškarci. Tako koncipirane zajednice su u istraživanjima koja po definiciji moraju da uzmu u obzir i razlike u

Ako se nauka ovako odredi, onda je jasno zašto feministički empirizam tvrdi da filozofska objašnjenja nauke moraju uzeti u obzir ono što je odsutno u tradicionalnim objašnjenjima, a to je „kontekst otkrića”. Feministički empirizam takode odbacuje vrednosnu neutralnost, jer su vrednosti uvek i nužno uključene u procese, odnosno „kontekst opravdanja” (Tanesini 1999: 97; Lončarević 2022: 48–54).⁶⁷ Bez obzira na to što su ovi stavovi u suprotnosti sa tradicionalnim empirizmom i sa bar nekim savremenim empirističkim teorijama, većina teoretičarki feminističkog empirizma (bilo u okviru kontekstualnog empirizma ili naturalizovanog empirizma) svoje teorije razume *i* kao socijalne epistemologije *i* kao teorije koje tvrde da je empirijsko sveđočanstvo ključno za saznavne tvrdnje (Tanesini 1999: 129).

Drugi epistemološki okvir koji Harding uočava u knjizi *Pitanja nauke u feminizmu* odnosi se na feminističke *standpoint* teorije.⁶⁸ One svoj izvor imaju u Hegelovoj dijalektici gospodara i

polu/rodu, bile uporno slepe za te razlike, pa se najveći broj istraživanja zasniva na uzorku koji čine isključivo muškarci, dok se rezultati samo puko generalizuju na žene. U novom kontekstu, kraja 20. i početka 21. veka, u kojem ima više žena naučnica koje čine naučne zajednice, ali i svesti o rodnoj neravnopravnosti i marginalizaciji žena i kao subjekata i kao predmeta istraživanja, feminističke naučnice mogu da, prvo, objasne rodne predrasude koje su najvećim delom istorije zapadne medicine oblikovale istraživanja i njihove rezultate (a zatim i sheme lečenja); i drugo, da ukažu na opasnost takvih istraživanja i na odgovornost naučne zajednice: na primer, žene često dobijaju pogrešne dijagnoze kada se neopravdano pretpostavlja da pate od istih, inače dobro istraženih na muškim subjektima, formi bolesti srca koje pogađaju muškarce (up. Wylie 2000: 167–171; Kourany 2010: 10–12).

67 O razlici u „kontekstu otkrića” i „kontekstu opravdanja” u logičkom empirizmu videti poglavlje *Kritički aspekti pragmatizma* (podnaslov: *Pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke*) ovog zbornika.

68 Iako ima više prevoda engleske reči *standpoint* (na primer, pozicija, stanovište, način mišljenja, pa čak i stav), nijedan ne zahvata dinamički aspekt ovog termina. Feminističke teoretičarke naglašavaju da *standpoint* nije unapred data pozicija, niti nepromenljiva i statična pozicija. *Standpoint* se dostiže/postiže političkom aktivnošću i borbom, ne dobija se rođenjem ili prosto bivanjem. *Standpoint* uvek podrazumeva borbu i promenu. Iz tog razloga se zadržava engleski termin (up. Lončarević 2022: 54).

roba i marksističkoj epistemologiji koja tvrdi da proletarijat ima epistemičku privilegiju u suštinskim pitanjima ekonomije, istorije i sociologije. Verovatno bi bilo uputno odrediti feminističke *standpoint* teorije kao *kritičke teorije* (Lončarević 2022: 49), ali i kao teorije koje pozivaju, kako je to prvi put formulisano u feminističkoj sociologiji Doroti Smit (Dorothy Smith), naučnike i naučnice, istraživače i istraživačice da „počnu svoje istraživanje iz perspektiva i iskustava onih koji su marginalizovani, da im postave pitanja o onome što oni razumeju. [...] [I] istraživače i istraživačice [bi trebalo] postaviti u poziciju iz koje treba da nauče kako operišu institucije, konvencije, i društvene relacije, i da tako prepoznaju njihove posledice kao *vladajuće prakse*, koje često nisu vidljive niti osvešćene kao takve od onih koji rade iz 'centra' i definišu istraživanja i programe društvenih nauka” (Lončarević 2022: 60).

Zanimljivo je da Sandra Harding u svojoj verziji feminističke *standpoint* teorije razvija ideju *jake objektivnosti* (eng. *strong objectivity*), koja „zahteva da se subjekt saznanja postavi u istu kritičku i kauzalnu ravan sa objektom saznanja” (Harding 1993: 69). Naime, naučnice i naučnici treba da počnu svoja istraživanja iz samih života žena, iz života marginalizovanih i potčinjenih, dok se istovremeno od njih traži, u duhu ideje situiranih znanja, angažman u refleksivnoj analizi načina na koji njihova društvena lokacija oblikuje njihovo istraživanje (up. Grasswick 2018). Uzeti zajedno, kritička refleksivna analiza i započinjanje istraživanja iz života marginalizovanih, obezbeđuju jaku objektivnost, koja je „rezultat prepoznavanja perspektivističke prirode svakog saznanja, i posvećenog napora da se ispita svet iz pozicije društveno marginalizovanih [...]. Rezultat će biti [...] znanje koje je manje pristrasno i iskivljeno, i zato objektivnije” (ibid.).

Feminističke *standpoint* teorije su eksplicitno političke, i Harding smatra da će one biti relevantne dokle god postoje društvene nepravde (Harding 1999: 198). One nam poručuju da naša materijalna stvarnost, lociranost i situiranost, postavljaju granice našem znanju. U tom smislu, iskustvo

marginalizovanosti nudi važan uvid u način na koji društvo funkcioniše, a taj uvid nije lako dostupan dominantnim grupama. Zato istraživanje *mora* da počne iz života marginalizovanih. Međutim, *standpoint* teorije ne teže samo pukom opisu života marginalizovanih, već formulišu znanje koje je potrebno potčinjenim grupama. Istovremeno, neki specifičan *standpoint*- pozicija, stanovište oblikovano tom pozicijom — nije datost niti je nešto s čim se radamo: uvek je reč o postignuću, nečemu što proishodi i iz borbe i iz refleksije: „Dosegnuti *standpoint* zahteva naučni rad u cilju da se vidi ispod ideološke površine društvenih odnosa koje prihvatamo kao prirodne. To zahteva političko organizovanje [...] zato što uočena prirodnost moći dominantnih grupa zavisi od prikrivanja načina na koje se zaista zasnivaju društveni odnosi” (ibid.: 195). Najzad, feministički *standpoint* projekti nikada nisu relativistički. Harding ukazuje da su ovi projekti nužno multidisciplinarni i transdisciplinarni: oni koriste uvide iz različitih društvenih nauka, ali daju i specifičan model istraživanja koji se može koristiti u različitim disciplinama (ibid.: 197).

Konačno, treću grupu autorki koje Harding identifikuje 1986. godine kao kolektivitet, predstavljaju takozvane *feminističke postmodernistkinje*. Iako i one polaze od ideje situiranosti znanja, te stava da je svako znanje uslovljeno perspektivom, za razliku od *standpoint* teoretičarki, one tvrde da *nijedna* perspektiva (uključujući i žensku, ili perspektive drugih marginalizovanih grupa) ne može izbeći pristrasnost (Hawkesworth 1989: 536–537). Feminističke postmodernistkinje ne razvijaju epistemologije u standardnom smislu reči, ali razvijaju unutrašnje kritike feminističkih epistemologija. Iako dele kritičku oštricu u odnosu na tradicionalne maskulističke epistemologije sa *standpoint* teorijama i feminističkim empirizmom, njihov kritički odnos prema epistemološkoj tradiciji je radikalniji: ako su hijerarhijski dualizmi u temelju tradicionalne epistemologije, a jesu, onda počevši od teze da svi uočeni dualizmi počivaju na osnovnoj dihotomiji

muško–žensko, ništa ne može da spasi epistemološki projekat tako da bi on uključio žene. Budući da počiva na ovoj izvornoj nejednakosti, njega je nemoguće popraviti. Zato tradicionalni epistemološki projekat mora biti u potpunosti odbačen (up. Hekman 1990). Postmodernistička teorija, sa druge strane, može dodatno da izoštri feminističku kritiku kada je reč o „ženskoj prirodi“, ukazujući na opasnosti koje donosi esencijalizam u feminističkim teorijama. I iako je svako znanje situirano i perspektivističko, i iako materijalne stvarnosti na različite načine oblikuju granice našeg znanja, ne postoji jedno istinito znanje, već mnoštvo znanja i mnoštvo istina, „od kojih nijedna nije privilegovana na rodnoj osnovi“ (Flax 1987: 643; up. Lončarević 2022: 52).

Nauka u službi feminizma

Šta bi se podrazumevalo pod *feminističkom* metodologijom? „Premda su feministkinje vrlo heterogena grupa i oko mnogih pitanja se međusobno ne slažemo, oko dve tačke imamo konsenzus: 1) u saodnosu s drugim oblicima društvenih odnosa poput rase/etniciteta, klase, sposobnosti i nacije, rod je ključan za organizaciju društvenog života; i 2) nije dovoljno razumeti kako stvari rade — neophodno je i delovati da bi društveni svet bio ravnopravniji“ (Sprague 2016: 3). U tom smislu, za razliku od svojih prethodnika, feministička filozofija nauke prepoznaje da cilj nauke nije dolazak do nepristrasne, bezinteresne istine, već dolazak do istine koja je značajna za političke borbe usmerene ka prevazilaženju društvenih nejednakosti i postizanju društvene pravde. Prema tome, feministička filozofija nauke vidi nauku kao saveznicu u borbi za bolje društvo (Kourany 2010).

Ovakvo razumevanje uloge nauke u društvu radikalno se razlikuje u odnosu na mejnstrim viziju nauke, karakterističnu za logički empirizam, u kojoj su, u cilju postizanja naučne objektivnosti, naučnici i naučnice prihvatili da proučavaju društvo iz svojih „kula od slonovače“ slobodni da ne razmišljaju

kako će znanje koje tako proizvode biti upotrebljeno. S obzirom na to da je pokazano da ova metafora nema pokriće u stvarnom svetu i da društveni kontekst u kojem se nauka proizvodi utiče na naučne procese (ma koliko se kule od slonovače uzdizale visoko iznad društvenih dešavanja, up. Bloor 1976; Latour, Woolgar 1979; Shapin, Schaffer 1985), feminističke filozofkinje nude novo razumevanje odnosa nauke i društva: nauka se proizvodi *u* društvu *za* društvo. Ako je to slučaj, onda se problem naučne objektivnosti i povezano pitanje o odnosu činjenica i vrednosti još jednom moraju preispitati.

Pre toga, bavimo se slučajem primatologije, naučne discipline koja istražuje evoluciju i društveno ponašanje primata, a koja je dvostruko zanimljiva za razumevanje na koji način društvo utiče na naučnu praksu. Prvo, slučaj primatologije ilustruje na koji način kulturološka uverenja „ulaze” u nauku utičući na izbor istraživačkih pitanja i modela naučnih objašnjenja (Hrdy 1986), jezika i dizajna istraživanja i, konačno i najproblematičnije, na zanemarivanje svedočanstava prilikom konstrukcije naučnih teorija (Bleier 1978). Drugo, slučaj primatologije takođe pokazuje kako upliv žena i feminizma u jednu naučnu disciplinu oslobađa naučnu praksu, odnosno naučne teorije, od duboko ukorenjenih, nesvesnih ili neupitnih pretpostavki o, u ovom konkretnom slučaju, ljudskoj prirodi, koje su do tada predstavljale osnov za istraživanje i proizvodnju znanja o primatima.

Pitanja se sama nameću: na koji način su kulturološka uverenja o ljudskoj prirodi povezana sa istraživanjem primata? Zatim, otkud tolika zastupljenost žena u primatologiji i zašto i kako su feministkinje među primatološkinjama uticale na razvoj ove discipline? Odgovor na prvo pitanje zahteva kratak osvrt na naučni kontekst sociokulturne antropologije, discipline iz koje je primatologija potekla, a koja se, kao i primatologija, bavi evolucijom i društvenim ponašanjem primata, ali primata posebne vrste, vrste *Homo sapiens*. Kao svaka nauka o čoveku, sociokulturna antropologija svoje naučne napore usmerava ka davanju odgovora na pitanja šta znači biti čovek, šta je

Ljudska priroda, odnosno šta je zajedničko svim pripadnicima i pripadnicama ljudske vrste. Nije pogrešno reći da sociokulturna antropologija daje posredan odgovor na ova pitanja. Naime, baveći se prvenstveno ljudskom društvenošću, ova društvena nauka svoje posmatranje usmerava ka onome što ljude čini različitim, a to su njihove kulture, trasirajući time put ka otkrivanju onoga što je svima zajedničko i što sve čini jednakima, a to je ljudska priroda.

(Kratka i važna digresija. Uprkos prosvetiteljskim nastojanjima da pojam univerzalne ljudske prirode upotrebe kako bi opravdali tvrdnju da su svi ljudi rođeni jednaki i sa istim pravima, feministička kritika ovog pojma podseća nas da on takođe „obezbeđuje teorijsku racionalizaciju gotovo univerzalne dominacije muškaraca nad ženama” (Antony 1997: 64). Naime, prateći aristotelovsku tradiciju, prosvetiteljski mislioci poput Kanta i Rusoa (*Rousseau*) smatraju da, iako muška i ženska priroda nisu kategorijalno drugačije, ipak su žene u intelektualnom i moralnom smislu inferiornije od muškaraca zbog toga što nisu u mogućnosti da u potpunosti realizuju univerzalnu ljudsku prirodu koja je, ni manje ni više, nego — muška priroda. Na taj način, ovaj pojam naturalizuje rodne nejednakosti i onemogućava mišljenje da je društvo moglo i da može biti drugačije. Jedna struja feministkinja zbog toga nalaže potpuno odbacivanje ovog pojma iz naučne i svakodnevne upotrebe, dok druga smatra da nam je on potreban kako bismo artikulisali i branili feminističke, kritičke tvrdnje o šteti koja je, pod patrijarhatom, načinjena ženama (Antony 1997: 67; up. Kronfeldner 2018: 231–242).)

Pre kulturološkog relativizma, naučne i političke teze da su različite kulture, odnosno različita kulturološka verovanja i prakse normativno nesamerljive, sociokulturna antropologija s kraja 19. i u prvoj polovini 20. veka počivala je na pretpostavkama etnocentrizma i evolucionizma — tezama da se sve kulture mogu posložiti na evolutivnoj skali počevši od najmanje ili manje razvijenih kultura „Drugih” do najrazvijenije kulture „Istraživača” (Kulenović 2016). Kada je ovakva ontologija

odbačena u korist teze o nesamerljivosti kultura, metodologija potrage za ljudskom prirodom morala je biti promjenjena. Naime, pošto je verovao da su Druge kulture manje napredne, etnocentrični Istraživač, evolucionista, smatrao je da je ponašanje pripadnika i pripadnica tih kultura istovremeno i manje „kulturno”, odnosno manje zasićeno kulturom kojoj pripadaju, te bliže iskonski prirodnom. Zbog toga, svoju potragu za ljudskom prirodom Istraživač orijentiše upravo ka tim kulturama. Međutim, budući da su ovakve pretpostavke odbačene, a usvojena je ona koja kaže da su sve postojeće kulture jednako kompleksne, univerzalna svojstva ljudske vrste morala su da budu tražena na drugom mestu i to među najbližim evolutivnim srođnicima *Homo sapiens*: drugim primatima (Milam 2012).

To nas vodi narednom pitanja: otkud tolika zastupljenost žena u primatologiji? Kako Linda Fedigan (1994: 534–537) objašnjava, postoji nekoliko razloga. Prvo se možemo pozvati na „istorijsku lokaciju discipline”. Primatologija počinje da se razvija tokom pedesetih godina 20. veka, a status samostalne discipline gradi tokom naredne dve decenije. Istraživanja na koja se Fedigan naslanja pokazuju da su žene lakše pristupale mladim disciplinama, rukovodene uverenjem da će upravo u takvim disciplinama imati više prostora za unošenje novina. Zatim, Fedigan govori o „intelektualnoj lokaciji discipline” i tvrdi da su ženama, zbog emancipatorne prirode znanja koje pružaju, privlačnije one grane nauke koje se bave društvenošću i životom. Budući da je primatologija proizišla iz onih nauka koje se upravo time i bave — antropologija, psihologija i etologija⁶⁹ — ova disciplina pripada polju nauke o životu (*Life science*), sa jakim fokusom na društvenost. Osim toga, naglašava se da je u roditeljskim disciplinama primatologije, što naročito važi za antropologiju, nekolicina žena već dobila na vidljivosti zauzimajući značajna

69 Etologija je nauka koja proučava ponašanje životinja u njihovim prirodnim uslovima.

mesta u naučnim institucijama (npr. Margaret Mid [*Margaret Mead*], Pegi Goldi [*Peggy Golde*], Lora Boenon [*Laura Bohannon*]). Zbog toga, Fedigan smatra da su ove discipline uspele da ponude jake ženske figure kao naučne uzore čineći ih prijemčivim za mlade istraživačice. Treće, kako Fedigan iz ličnog iskustva zaključuje, za novonastalu primatološku naučnu zajednicu bila je karakteristična i otvorenost za (transformativnu) kritiku i „dobronamernost” prema ženama. Preciznije, „primatologija se pokazala kao veoma osetljiva na kritike androcentričnog jezika i interpretacija, spremna da predašnji naučni fokus na muško ponašanje usmeri ka ponašanju oba pola i odnosu među polovima. Ovo je u tolikoj meri tačno, da je primatologija proglašena naukom 'jednakih mogućnosti', a „[t]akva otvorenost omogućava intelektulanu atmosferu u kojoj istraživanje žena može da napreduje” (ibid.: 535). Konačno, Fedigan smatra da je glavni razlog popularnosti primatologije među „drugim polom” ipak sâm subjekat istraživanja, a to su ženske veze i odnosi koji privlače pažnju istraživačica zainteresovanih za razumevanje društvenog „uspeha” ženki primata. Popularnost primatologije među ženama u tolikoj je meri uticala na strukturu ove discipline, da je od šezdesetih godina, koje odlikuje potpuno odsustvo žena s najvišim akademskim zvanjem u oblasti, do početka novog milenijuma, taj broj skočio na oko 80% doktorskih odlikovanja koja se godišnje dodeljuju ženama (Schiebinger 2000: 1172).

Prema tome, razvoj primatologije može se podeliti u dve faze, na pre i posle sedamdesetih godina 20. veka (Haraway 1989). U prvoj fazi, primatologija je u standardnom smislu disciplina koja okuplja muškarce, iako daje prostor i ženama. Na primer, prva generacija primatološkinja — Džejn Gudal (*Jane Goodall*), Dajen Fosi (*Dian Fossey*) i Birute Galdikas (*Birutė Galdikas*) — počinje da se bavi posmatranjem primata u njihovom prirodnom okruženju zahvaljujući tada istaknutom antropologu Luisu Likiju (*Louis Leakey*), koji je ove žene uveo u nauku (Haraway 1989: 151). U drugoj fazi,

primatologija počinje da okuplja sve više žena, da bi konačno postala proglašena „feminističkom naukom” (Fedigan 1997). Međutim, kako istoričarka nauke Londa Šibinger (*Londa Schiebinger*) ističe, a sa čim se slaže i najznačajnija žena u primatologiji i feministkinja Sara Hrdy (*Sarah Hrdy*), zastupljenost žena u nauci nije dovoljan uslov za proizvodnju originalnog znanja, znanja koje pomera granice ustanovljene paradigme, i znanja koje podržava feminističke interese (Schiebinger 2000; Hrdy 1986). Za to nisu potrebne samo žene, već i „feministička svest” (Gowaty 2003).

Kako je primatologija, pored toga što je disciplina „jednakih mogućnosti”, postala i „feministička nauka”? U prvoj fazi primatološkog istraživanja, žene su preusmerile svoj naučni fokus s ponašanja muško-muških kompetitivnih odnosa na ponašanje ženki prema mladuncima (Hrdy 1986: 148; vidi Goodall 1971). Za razliku od toga, glavni interes žena u drugoj fazi primatologije — koja, podsetimo se, obuhvata period od sedamdesetih — biva pomeren na razumevanje seksualnog ponašanja ženki, odnosno na razumevanje ženskih reproduktivnih strategija. Budući da je ovaj interes proistekao iz društvene i individualne refleksije o tome šta znači biti žena, da li se identitet žene može svesti na njene reproduktivne kapacitete i da li je jedini razlog zbog kog žena stupa u seksualne odnose — ostavljanje potomstva (Hrdy 1986: 150–151), što su refleksije podstaknute drugim talasom feminizma (Lloyd 1993: 139), možemo zaključiti da su istraživanja nastala tokom druge faze primatologije — feministička.

Feministički interesi uticali su na razvoj i napredak znanja o primatima zahvaljujući feministički osvešćenim primatolozima i primatološkinjama koji su ponudili objašnjenja za dotad neistražene fenomene. Naime, pre nego što je feminizam ušao u primatologiju, glavni model za naučno objašnjenje razlika u seksualnom ponašanju muških i ženskih primata zasnivao se na teoriji investiranja roditelja (*Parental Investment Theory*) (Hrdy 1986). Prema toj teoriji, seksualna ponašanja primata rezultat su selektivnih pritisaka prirode i

njenog favorizovanja majčinske brige u odnosu na očevu. Budući da su, kako se pretpostavlja, selektivni pritisci prirode doprineli tome da majke peuzmu glavnu ulogu u odgoju, teorija investiranja roditelja pretpostavlja da ženke nerado stupaju u seksualne odnose imajući u vidu da je odgoj mladunčadi teret koji pada isključivo na njih. Zbog toga se u teoriji investiranja roditelja seksualno ponašanje ženki svodi na pasivan i sramežljiv izbor mužjaka koji su, za razliku od toga, kompetitivni i agresivni, budući da im takvo ponašanje omogućava pristup ženkama za koje se, kao i za druge resurse, međusobno bore.

Hrdi (1986) navodi nekoliko pogrešnih pretpostavki na kojima je teorija investiranja roditelja zasnovana, a koje od viktorijanskog doba usmeravaju naučna istraživanja muške i ženske, ljudske i životinjske, seksualne prirode.⁷⁰ Ovde navodimo dve takve pretpostavke. Prva kaže da mužjaci manje od ženki doprinose odgoju mladunčadi, a druga da je ostavljanje potomstva jedini razlog zbog kojeg ženke stupaju u seksualne odnose. Uprkos nagomilanoj, obilnoj i dostupnoj evidenciji u

70 Kao što je već nagovešteno, odgovor na pitanje šta je ljudska priroda traženi su, naizgled paradoksalno, među istraživanjima drugih primata. Razlog za ovakvo rasuđivanje leži u (danas odbačenoj) pretpostavci da su kulture drugih primata, u najboljem slučaju rudimentarne, ako ne i nepostojeće. Zbog toga, ljudska priroda, kao biološka kategorija, tražena je kod onih vrsta koje su biološki najbližije čoveku, a čije ponašanje nije oblikovano kulturom, te je smatrano iskonski „prirodni”. Zbog toga, kulturološka predubedenja o muškoj i ženskoj seksualnoj prirodi, koje iskustvo nije moglo da potvrdi zahvaljujući uticaju kulturnih varijacija na takva ponašanja, tražila su potvrdu u seksualnim navikama, odnosima i interakcijama drugih primata. Takva istraživanja, vođena androcentričnim i seksističkim pristrasnostima, u konačnici su potvrđivala i ojačavala društvene stereotipe. Usmeravajući svoja posmatranja na ranije neistražene pojave, kao što je (seksualno) ponašanje ženki, primatološkinje su u istraživački fokus stavile korpus evidencije koji je doveo u pitanje ne samo objektivnost naučnog metoda prethodnih istraživanja, već i opravdanost društvenih stereotipa o muškoj i ženskoj seksualnoj prirodi koji su oblikovali ranije primatološke teorije.

primatologiji koja je prkosila ovim stereotipima, teorija investiranja roditelja dovedena je u pitanje tek u drugoj fazi primatologije, zahvaljujući feministički nastrojenim primatološkinjama, koje su konačno obratile pažnju na iskustvo ostavljajući po strani poluistinita kulturološka predubedenja.

Kada je u pitanju prva pretpostavka, o odnosu mužjaka i mladunčadi, Hrđy navodi da prikupljeno svedočanstvo ukazuje na to da „iako ostaje tačno da među gotovo svim primatima, majke posvećuju više vremena i/ili energije odgoju novorođenčadi od mužjaka, mužjacima ipak pripada raznovrsnija i važnija uloga u preživljavanju novorođenčadi nego što se to generalno smatra” (Hrđy 1986: 144). Ipak, „posle dve decenije intenzivnog istraživanja primata u divljini, mi smo tek zagrebali površinu bogatih interakcija koje postoje između novorođenčadi i odraslih mužjaka” (ibid.: 143). Pored toga, teorija investiranja roditelja nije uspevala da objasni fenomen ženskog promiskuiteta, verovatno zbog toga što, teorijski gledano, „ovaj fenomen ne bi trebalo da postoji” (ibid.: 135). Ipak, ženski promiskuitet postaje predmet teorijskog interesovanja od 1979. godine, iako je svedočanstvo o ženskoj seksualnoj aktivnosti, koja prevazilazi sramežljivi izbor najkompetitivnijih mužjaka i uključuje aktivno traženje i stupanje u seksualne odnose sa velikim brojem različitih mužjaka (i ženki) (unutar i van „odgajivačke jedinice” ženke), dostupno dve decenije unazad (ibid.:135).⁷¹

Prema tome, feminizam doprinosi napretku primatologije zbog toga što, između ostalog, skreće istraživačku pažnju ka fenomenima koji do tada nisu bili predmet naučnih interesa, a to su odnosi mužjaka i mladunčadi i žensko reproduktivno ponašanje. Osim toga, feminizam utiče i na takozvani „kontekst opravdanja”. Odnosno, pored toga što utiče na izbor

71 Za dalje čitanje o novim modelima evolutivnog objašnjenja ženskih reproduktivnih strategija videti: Fedigan 1982; Hrđy 1986; Milam 2010. Za dalje čitanje o feminističkoj kritici evolutivnih objašnjenja rodni razlika u seksualnom ponašanju videti: Bleier 1984.

istraživačkih problema (to jest, „kontekst otkrića”), feminizam utiče na samo naučno rasuđivanje, odnosno prikupljanje opservacija, formulaciju, prihvatanje i odbacivanje hipoteza, dizajn istraživanja, eksperimentalni dizajn i slično (Lloyd 1993: 150). Na primer, primatološkinja Patriša Gowati (*Patricia Gowaty*) piše:

Feminizam je poboljšao eksperimentalni dizajn. Svest o sopstvenoj politici pomogla mi je da moji eksperimenti budu bolji nego što bi inače bili jer sam [zahvaljujući toj svesti] u stanju da uspostavljam različite kontrole koje bi drugi takode mogli da koriste i koje bi, bez sumnje, koristili kada bi bili svesniji sopstvene pristrasnosti. Jedan od mojih omiljenih načina je da saradujem sa drugima koji ne dele moja politička uverenja. Princip 'gurni me — povući ću te' (eng. *Push-me-pull-you*) koji je neizbežan kada saradnici sa različitim pretpostavkama osmišljavaju eksperimente, više me je puta spasio od eksperimentalne katastrofe. (Gowaty 2003: 917)

Da li postoje dve nauke?

Možemo zaključiti da slučaj primatologije ukazuje na činjenicu da se nauka ne da lako odvojiti od društvenog i kulturološkog konteksta u kojem je nastala. Umesto toga, društvene pretpostavke igraju važnu ulogu u praksi same nauke. Drugim rečima, ako viktorijanska predubedenja čine da nauka bude u službi seksualnog *statusa quo*, feminizam tu nauku emancipuje i unapređuje prema potrebama žena. Da li to dalje znači da imamo dve nauke — „viktorijansku” i feminističku? Odnosno, da li to znači da imamo onoliko nauka koliko imamo politika? I gde je tu objektivnost?

Kao što je ranije pomenuto, prvi odgovor koji su feministkinje ponudile na problem androcentrizma i seksizma u nauci — specifičnih vrednosti i politika koje, zbog svoje subjektivne prirode, narušavaju naučnu objektivnost — podrazumevao

je strože vraćanje naučnom metodu koji pretpostavlja da je objektivno znanje nepristrasno, bezinteresno i univerzalno. Međutim, zahvaljujući tome što su prepoznale da su u nauci činjenice i vrednosti isprepletane na svim nivoima naučnog istraživanja i da vrednosti služe nauci svaki put kada su naučnici i naučnice suočeni sa naučnim izborima, bili to izbori karakteristični za „kontekst otkrića” ili „kontekst opravdanja” (up. Douglas 2000, 2009), feministkinje se prvo pitaju, a potom zaključuju da činjenice i vrednosti u nauci ni ne treba razdvajati. Zbog toga, one menjaju strategiju i tvrde da se naučna objektivnost postiže ne uprkos, već zahvaljujući društvenoj prirodi nauke. Naime, na tragu Lin Nelson i Sandre Harding, Helen Longino (1990) tvrdi da se naučna objektivnost može ostvariti putem *transformativne kritike* koja nije moguća ukoliko ne postoji vrednosna raznolikost (o čemu svedoči i citat Patriše Gouati).⁷² Drugim rečima, zbog toga što dolaze iz drugačijih društvenih okolnosti — uverenja, vrednosti, mišljenja i politike različitih naučnika i naučnica biće različita. Te različitosti utićuće na naučnu praksu tako što će prilikom pojedinačnih naučnih izbora one biti suprotstavljene, ne dozvoljavajući da se bilo koja pozicija nametne kao norma u odnosu na koju bi sve ostale pozicije bile devijacije koje narušavaju naučnost. Ovakvo shvatanje objektivnosti omogućava da društvene vrednosti i interesi vode nauku ka specifičnim ciljevima bez bojazni da se određeni interesi, koji su uvek partikularni, nametnu kao opšti. Konačno, ovakvo shvatanje objektivnosti implicira da nema nauka onoliko koliko ima politika, već da svaka politika usmerava naučni fokus ka određenim fenomenima, a da se objektivnost, u manjem ili većem stepenu, postiže integracijom i kritikom uvek ograničenih, parcijalnih pogleda na svet.

72 Više o transformativnoj kritici i drugim strategijama za razgraničavanje legitimnih i nelegitimnih uticaja vrednosti na naučnu praksu videti u poglavlju *Kritički aspekti pragmatizma* (podnaslov: *Pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke*) ovog zbornika.

* * *

Naposletku, kada bi u najkraćem trebalo opisati šta radi feministička kritika znanja, prenesena potom i u ravan naučnog znanja, moglo bi se reći da je ona usmerena na razotkrivanje aktivnosti žena u nauci, na rod kao fenomen ili na razotkrivanje rodnih pristrasnosti u naučnim opisima drugih fenomena (Longino 1996: 50). Njen cilj je da ukaže na asimetričan odnos moći koji postoji u društvu i koji se iz društva prelijeva u nauku i naučne teorije koje, kao takve, dalje održavaju i opravdavaju društvenu nejednakost. Osim toga, cilj feminističke kritike znanja je da ponudi naučni metod koji odražava feminističke vrednosti, među kojima je najznačajniji pluralizam mišljenja i društvenih pozicija u cilju postizanja difuzije moći. Za feminističku kritiku znanja, difuzija moći predstavlja nužan uslov za dolazak do racionalne i objektivne istine za koju se očekuje da bude usmerena ka zadovoljavanju glavnog feminističkog interesa: uspostavljanje egalitarnog društva.

Bibliografija

- Alcoff, Linda, Elizabeth Potter (1993), „Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 1–14.
- Anderson, Elizabeth (2020), „Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/> (pristupljeno 10.1.2023).
- Antony, Louis (1997), „'Human Nature' and Its Role in Feminist Theory”, u Janet A. Kourany (ur.), *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Princeton: Princeton University Press, str. 63–91.
- Aristotle (1991), *Generation of Animals. Complete Works*, Princeton: Princeton University Press.
- Bleier, Ruth (1978), „Bias in Biological and Human Sciences: Some Comments”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4 (1): 159–162.
- Bleier, Ruth (1984), *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, New York: Pergamon.
- Bloor, David (1976/1991), *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bok, Gizela (2005), *Žena u istoriji Evrope*, Beograd: Clio.
- Bourke, Joanna (2011), *What it Means to be Human*, London: Virago.
- Code, Lorraine (1981), „Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?”, *Metaphilosophy* 12 (3/4): 267–276.
- Code, Lorraine (1993), „Taking Subjectivity into Account”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 15–48.
- Code, Lorraine (2014), „Feminist Epistemology and the Politics of Knowledge: Questions of Marginality”, u Mary Evans, Clare Hemmings, Marsha Henry et al. (ur.), *The Sage Handbook of Feminist Theory*, London: Sage, str. 9–25.

- Ćeriman, Jelena, Irena Fiket, Krisztina Rác (2018), *Žongliranje između patrijarhata i prekarijata: Usklađivanje porodičnih i profesionalnih obaveza akademskih radnica*, Beograd: IFDT i CELAP.
- Douglas, Heather (2000), „Inductive risk and values in science”, *Philosophy of Science* 67 (4): 559–579.
- Douglas, Heather (2009), *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Fedigan, Linda M. (1982), *Primate Paradigms: Sex Roles and Social Bonds*, Montreal: Eden.
- Fedigan, Linda M. (1994), „Science and the Successful Female: Why There Are So Many Women Primatologists”, *American Anthropologist* 96 (3): 529–540.
- Fedigan, Linda M. (1997), „Is Primatology a Feminist Science?”, u Lori D. Hager (ur.), *Women in Human Evolution*, London: Routledge, str. 56–75.
- Flax, Jane (1987), „Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (4): 621–643.
- Giddens, Anthony (2007), *Sociologija*, Zagreb: Globus.
- Goldman, Alvin, Cailin O'Connor (2019), „Social Epistemology”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/> (pristupljeno 10. 1. 2023).
- Goodall, Jane (1971), *In the Shadow of Man*, Boston: Houghton Mifflin.
- Gowaty, Patricia A. (2003), „Sexual Natures: How Feminism Changed Evolutionary Biology”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (3): 901–921.
- Grasswick, Heidi (2018), „Feminist Social Epistemology”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/> (pristupljeno 10. 1. 2023).
- Haraway, Donna (1989), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge.

- Harding, Sandra (1986), *The Science Question of Feminism*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Harding, Sandra (1990), „Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critique”, u Linda J. Nicholson (ur.), *Feminism/Postmodernism*, New York, London: Routledge, str. 83–106.
- Harding, Sandra (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, Sandra (1993), „Rethinking Standpoint Epistemology: 'What Is Strong Objectivity?'”, u Linda Alcoff, Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 49–82.
- Harding, Sandra (1999), „Standpoint Theories: Productively Controversial”, *Hypatia* 24 (4): 192–200.
- Hawkesworth, Mary E. (1989), „Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14 (3): 533–557.
- Hekman, Susan J. (1990), *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press.
- Hrđy, Sarah B. (1986), „Empathy, Polyandry, and the Myth of the Coy Female”, u Ruth Bleier (ur.), *Feminist Approaches to Science*, New York: Pergamon Press, str. 119–146.
- Hrđy, Sarah B. (1986), *The Woman That Never Evolved*, Cambridge: Harvard University Press.
- Irigaray, Luce (1987). „Le Sujet de la Science Est-Il Sexué? / Is the Subject of Science Sexed?”, *Hypatia* 2 (3): 65–87.
- Kourany, Janet A. (2010), *Philosophy of Science after Feminism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kronfeldner, Maria (2018), *What's Left of Human Nature? A Post-essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*, Cambridge: MIT Press.
- Kulenović, Nina (2016), *Objašnjenje u antropologiji: istorijski kontekst*, Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju.

- Langton, Rae (2000), „Feminism in Epistemology: Exclusion and Objectification”, u Miranda Fricker i Jennifer Hornsby (ur.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 127–145.
- Latour, Bruno, Steve Woolgar (1979), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
- Lennon, Kathleen (1997), „Feminist Epistemology as a Local Epistemology”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volumes) 71: 37–54.
- Lloyd, Elisabeth A. (1993), „Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality”, *Philosophical Studies* 69 (2–3): 139–153.
- Lončarević, Katarina (2012), „Feministička epistemologija: nastanak, razvoj i ključni problemi”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 7: 41–59.
- Lončarević, Katarina (2022), *Pobuna potčinjenih znanja: uvod u feminističke epistemologije*, Beograd: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu.
- Longino, Helen (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen (1993), „Subjects, Power, and Knowledge”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 101–120.
- Longino, Helen (1996), „Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy”, u Lynn H. Nelson i Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, str. 39–58.
- Milam, Erika L. (2010), *Looking for a Few Good males: Female Choice in Evolutionary Biology*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Milam, Erika L. (2012), „Making Males Aggressive and Females Coy: Gender across the Animal-Human Boundary”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 37 (4): 935–959.

- Nelson, Lynn Hankinson (1993), „Epistemological Communities”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 121–159.
- Popović, Dragana (2012), *Žene u nauci: od Arhimeda do Ajnštajna. Osvajanje osvojenog*, Beograd: Službeni glasnik.
- Schiebinger, Londa (2000), „Has Feminism Changed Science?”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25 (4): 1171–1175.
- Shapin, Steven, Simon Schaffer (1985), *Leviathan and the Air-pump*, Princeton: Princeton University Press.
- Sprague, Joey (2016), *Feminist Methodologies for Critical Researchers: Bridging Differences*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Tanesini, Alessandra (1999), *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Thompson, Charis M. (2015), „Situated Knowledge, Feminist and Science and Technology Studies Perspective”, u James D. Wright (ur.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd Edition, Volume 22), Amsterdam: Elsevier, str. 1–4.
- Wylie, Alison (2000), „Feminism in Philosophy of Science”, u Miranda Fricker i Jennifer Hornsby (ur.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 166–184.
- Zaharijević, Adriana (2014), *Ko je pojedinac?*, Loznica: Karpos.

Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi, rasi i rodu

Dorde Hristov*
Adriana Zaharijević†
Zona Zarić‡

Immanuel Kant (*Immanuel Kant*) u jednoj rečenici formuliše „najteži problem” s kojim se čovečanstvo, prema njemu, suočava: „Ukoliko živi sa drugim pripadnicima svoga roda, čovek je životinja koja mora imati gospodara [*einen Herrn nöthig hat*]” (Kant 1923a: 23). Problem se sastoji u tome da je i sam gospodar čovek, čime se ulazi u beskonačnu regresiju „potrage za gospodarem”. Za Kanta je, međutim, aksiom da čovek *mora* imati gospodara, jer je ideja gospodarenja neodvojiva od pitanja čovekove društvene egzistencije, pa samim time i od pitanja prirode ljudskog bića. Dok je Ruso (*Jean-Jacques Rousseau*) u prirodnom stanju i dalje u čoveku video nezavisnu životinju koja ne poznaje društvene sprege, usled čega u tom stanju nema gospodara, prema Kantu je čovek uvek već društvenog

* Dorde Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Adriana Zaharijević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Zona Zarić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

karaktera, čime je problem gospodarenja implicitan u svakom projektu kritike društvenih odnosa. Ima li se to u vidu, postavlja se važno pitanje — kako da kritika odgovori na Kantov prosvetiteljski apel koji nam nalaže da se usudimo da napustimo stanje samoskrivljene nezrelosti (Kant 1923b: 35), ako se društveni život ne može urediti i voditi u odsustvu gospodara. Da je ovaj problem jedan od najtežih sa kojim se čovečanstvo suočava, vidi se u činjenici da će figura gospodara, kao i sa njom usko povezana figura roba, igrati centralnu ulogu u istoriji moderne kritike. Dok je za antičke mislioce figura gospodara bila samorazumljiva, jer se ropstvo smatralo posledicom prirodne razlike među ljudima, prosvetiteljska misao će postaviti ovo pitanje na način da ono i danas, na tragu Kantovog predskazanja, ostaje nerešeno.

Rešenje problema zavisi i od oblika njegove formulacije. U ovom tekstu ćemo se posebno osvrnuti na jedan od najpoznatijih motiva u istoriji filozofije, Hegelovu scenu u *Fenomenologiji duha* u kojoj se pojavljuju gospodar i rob. Odnos gospodara i roba se kod Hegela imenuje kao prva situacija *odnosa* dveju samosvesti, kao prva *društvena* situacija, čime Hegel implicitno prihvata Kantovu tezu: da se pitanje društvenih odnosa mora sagledati kroz pitanje o gospodarenju. Značaj Hegelove formulacije sadržan je u činjenici da ona poseduje bitnu karakteristiku koja će ovaj odnos pretvoriti u matricu za mnoštvo kasnijih interpretacija i kritika gospodarenja. Hegel ovu scenu prikazuje kao *borbu* na život i smrt dveju samosvesti čiji je ulog sloboda. Odnos gospodara i roba time nije zadat, već u centar naše pažnje stavlja i pitanje puta ka slobodi. U *Fenomenologiji duha* gospodarenje je samo jedan u nizu stupnjeva kretanja duha ka sopstvenom krajnjem cilju, te je i centralni motiv te scene emancipacija roba i prevazilaženje stanja u kojem čovek mora imati gospodara. Upravo ova unutrašnja dijalektika koju Hegel uvodi u odnos gospodara i roba ponudiće se kao matrica za kritiku društvenih odnosa u kojima gospodarenje *deluje* nužno.

Ova analiza će se zato voditi Hegelovom formulacijom „naj-težeg problema”, s osvrtom na prosvetiteljske debate koje su prethodile hegelovskoj formulaciji problema, kao i na potonje klasne, rasne i rodne kritike i reinterpretacije navedene „prvo-bitne” društvene situacije.

Figure gospodara i roba

U vreme kada Hegel sastavlja *Fenomenologiju duha*, ropstvo je postojeća institucija. Haićanska revolucija kojom su se robovi oslobodili kolonijalne vladavine robovlasnika, tek se okončala (1804), ostavši upamćena kao svojevrsni istorijski presedan. U izvornom Hegelovom tekstu gospodar i rob se, međutim, pojavljuju pod staleškim imenima *Herr* i *Knecht*. Takva imena upućuju na feudalni odnos između gospodara i kmeta, daleko više od engleske varijante prevoda, *master/slave* i *lord/bondsman*, koji ponešto bolje pogađa značenjski kontekst evropskog 18. veka (*bondsman* je rob, i to često onaj koji je pao u ropstvo, ali i sluga, *indentured labourer*, što je bila česta forma belaćkog oročenog služenja u američkoj koloniji, te, u načelu, onaj ko se obavezuje da na sebe preuzme odgovornost za drugog). Uvreženi par *master/slave* u duhu je engleskog prevoda Aristotelove *Politike*, u kojoj se gospodar (*despotes*) i rob (*doulos*), određuju relaciono i u relaciji prema svojini. „Imovina [je] dio doma i nauk o imovini [je] dio gospodarstva (*oikonomia*)” (1253b23), a da bi se ona pribavila i održala neophodna su pripadna oruđa od kojih su neka živa, neka neživa. Rob predstavlja živo oruđe, odnosno živu imovinu, to jest ono što, kao i svaka imovina, služi životu gospodara. Dok je „gospodar samo gospodar roba, i ne pripada mu; rob dočim nije samo rob gospodarov, nego mu i u cijelosti pripada” (1254a10-13). Budući da je robu u naravi da pripada, on je naprosto deo doma, deo imovine. To statično, „prirodno” stanje robovanja zadržava se i u kontekstu transatlantskog ropstva, u kojem se rob definiše kao *animated chattel*, oživljeni posed, ili *chattel personal*, pokretna imovina. *Chatell slavery*, kako se danas

najčešće određuje plantažno ropstvo širom Amerike, podrazumevalo je da rob nije čovek, te da se poput bilo kog drugog oblika pokretne imovine može kupiti, prodati ili trampiti. Odupre li se „gospodaru ili vlasniku ili drugoj osobi, i ako bi, po njegovom ili njenom naredenju bio kažnjen, i tokom te kazne ubijen, taj se čin neće smatrati krivičnim delom... [već se tretirati] kao da do nezgode nije ni došlo” (An act 1705: xxxiv). Pravo na otpor ugnjetavanju koje će *Deklaracija prava čoveka i građanina* (1789) proglasiti prirodnim i nezastarivim (nav. u Mrđenović 1989: 137), robovima neće pripadati ništa više od druga tri prirodna i nezastariva prava čoveka: na slobodu, svojinu i sigurnost.

Moderne filozofske rasprave o gospodarstvu i ropstvu su uglavnom zanemarivale savremene oblike robovanja (Christman 2022). Nekada se, štaviše, u istoj ravni i naizgled sasvim neprotivrečno zadržavala *prirodna jednakost* među ljudima i *posedovanje* ljudi kao pokretne svojine. Najčuveniji iskaz koji očuvava taj paradoks bez sumnje je drugi paragraf *Deklaracije nezavisnosti* (1777) kojim se tvrdi: „Mi smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki, i da ih je njihov Tvorac obdario neotudivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće” (nav. u Mrđenović 1989: 107). Ovaj iskaz takode jasno odslikava kontekst u kojem se rasprave o gospodarstvu i ropstvu u modernom dobu vode. Čini se da činjenica da „predstavnici Sjedinjenih Država” — potpisnici *Deklaracije nezavisnosti* — poseduju robove, nije ni u kakvom neskladu s aksiomatskom istinom (*self-evident truth*) o jednakosti, ukoliko se ta jednakost priziva zarad trajnog raskida zavisnosti od tiranina, u ime i po ovlašćenju dobrih naroda ovih kolonija i uz afirmaciju Vrhovnog sudije vaseljene kao svedoka pravednosti njihovih namera (ibid.: 109).

Premda je ropstvo motiv koji se pojavljuje u modernim raspravama o gospodarenju, u njihovom je središtu drugačiji oblik neslobode. Počev od teorija društvenog ugovora, gospodarenje se preispituje iz perspektive *podaništva*. Otpor tiraniji, kao u slučaju američke kolonije prema britanskoj

kruni, odnosno otpor ugnjetavanju, u slučaju francuskog svrgavanja *Ancien regime*, zapravo su načini reartikulacije dotadašnjeg statusa podaništva.

Lokov (*John Locke*) temeljni tekst *Dve rasprave o vladi*, u odeljku *O ropstvu* definiše slobodu kao postupanje „prema vlastitoj volji u svim stvarima gde pravilo ne postoji, i da ne budem podanik nestalnoj, neizvesnoj, nepoznatoj arbitrarnoj volji drugog čoveka” (2002: 248). Kao i kod Hobsa (*Thomas Hobbes*), za Loka je savršeno stanje ropstva „produženo stanje rata između zakonitog osvajača i zarobljenika” (ibid.: 248). Međutim, za razliku od Hobsa, prema kojem se gospodarom ili gazdom (*lord, master*) postaje „zavojevanjem ili pobedom u ratu”, za šta je neophodno da poraženi, „da bi izbegao sadašnji smrtni udarac, obeća bilo izričnim rečima ili drugim pogodnim znacima izjavljivanja volje da će sve dotle dok mu se ostavlja život i sloboda tela, pobedilac moći da ih koristi po svojoj volji” (Hobz 1991: 206; Hobbes 1965), Lok tvrdi da čovek ne može dati saglasnost da „sebe učini nečijim robom” (Lok 2002: 249). Sloboda „od apsolutne arbitrarne vlasti” na nužan je način jedno sa samoodržanjem čoveka. Premda na toj tezi počiva teza o slobodi u reartikulisanom podaništvu, to Loka neće sprečiti da prihvati i zdušno podrži ono ropstvo koje se očigledno ne obrađuje u odeljku naslovljenom *Of Slavery*. U njegovom posthumno objavljenom tekstu *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), tvrdi se da će „svaki slobodnjak Karoline imati apsolutnu vlast i autoritet nad svojim crnim robovima (*negro slaves*), koje god veroispovesti ili uverenja bio” (čl. 110). S druge pak strane, nešto dosledniji Hobs gospodaru suprotstavlja slugu (*servant*), jer služi onaj ko to čini sopstvenom voljom, ko izričito pristaje na pokornost. Suprotno slugi, rob (*slave*) — okovani zatočenik, zarobljenik, koji je to protivno sopstvenoj volji — može da „raskine svoje okove ili da provali tamnicu i da ubije ili odvede svog gospodara kao zarobljenika, i to potpuno opravdano” (Hobz 1991: 206). Haićanska revolucija proizlazi iz Hobsa, iako je nezamisliva iz Lokove perspektive.

Dakle, za razliku od antičkog/plantažnog razumevanja ropstva kao svojine, moderni aspekt figure robovanja u sebi, pre svega, prepliće pitanja suverenosti, saglasnosti i slobode, odnosno reartikulisane ideje podaništva koja nadilazi feudalne odnose gospodara i kmeta, ali još nema adekvatnu formu da se izrazi. Podanik koji poniče iz teorija društvenog ugovora, a realizuje se kroz revolucije 18. veka, nije rob — jer kako 1762. godine piše Ruso, „reči *rob* i *pravo* protivrečne su; one se uzajamno isključuju. Bilo da to kaže čovek čoveku, ili čovek narodu, ovakav govor biće uvek besmislen: 'Sklapam sa tobom sporazum čiji sav teret pada na tebe, a sva korist na mene, i koji ću poštovati dok mi se to sviđa, a i ti ćeš poštovati dok se meni sviđa'” (Ruso 1993: 34). Podanik je u stvari jedan novi oblik političkog bića, *subditus*, onaj ko se svojevoljno podređuje: njegova se „duša pokorava, te on nikada ne može biti suverenova 'stvar' (koja se može upotrebljavati i zloupotrebljavati); njegova pokornost je upisana u poredak koji bi, na kraju, trebalo da mu donese spasenje, što uravnotežuje odgovornost (obaveza) na strani vladara” (Balibar 2017: 28). Grci, prema Balibaru, nisu imali ni približnu ideju voljne podređenosti ili slobodnog pokoravanja, što na sličan način opstaje u kontekstu crnačkog ropstva savremenog teorijama ugovora. Uhvaćeni stanovnik zapadne Afrike koji preživi transatlantsku plovidbu i bude prodat na aukciji, poput konja ili druge marve, ne sklapa sporazume i, u kolonijalnom imaginarijumu ljudskosti, njemu, kao ni drugoj marvi, ni ne može pripadati pravo na otpor ugnjetavanju.

Prosvetiteljska uobličena kritike gospodarenja zahtevaju novu ideju podaništva koja će uzeti u obzir prirodnu slobodu i prirodnu jednakost, takvu da prestaje da važi da je „čovek rođen slobodan, a svuda je u okovima” (Ruso 1993: 27). Pišući odrednicu o gospodarar — uz uočljivo odsustvo filozofske odrednice o robu — Volter (*Voltaire*) u sličnom duhu postavlja pitanje: „kako je jedan čovek mogao postati gospodar drugog čoveka i kakvom je nerazumljivom mađijom mogao postati gospodar više ljudi?” (Volter 1990: 103). Sasvim se

izmeštajući iz francuske apsolutne monarhije, pa tako i iz vlastite savremenosti, Volter poseže za induskom basnom, jer basne najbolje pripovedaju o „mađijama”, posebno one koje su nastale u delovima sveta koji će ubrzo postati atavistički simbol despotija. Spram basni u kojima džinovi gospodare, stoji realnost — poredak prirode — u kojem se svi ljudi radaju jednaki. Otuda se „mora priznati da su umešnost i nasilje stvorili prve gospodare; zakoni su stvorili poslednje” (ibid.: 104), te je stoga probitačno, i u skladu s prirodom, takve zakone menjati da bi se prilagodili novom razumevanju slobode i jednakosti (koje temeljito ispušta iz vida plan-tažnu nejednakost i neslobodu).

Rusoov čovek „rođen slobodan, a svuda u okovima”, nije crnac koji na čuvenom abolicionističkom medaljonu Džosaje Vedžvuda (*Josiah Wedgewood*) nemušto pita „zar ja nisam čovek i brat?” Ti „okovi” ometaju potencijal Rusoovog čoveka da bude građanin: pošto je zapreten lošim zakonima, on je *subditus*, podanik u lošem smislu, predstavljen od drugoga, a ne samom sebi predstavnik. „Što se vas, moderni narodi, tiče, vi nemate robova (sic!), ali ste sami robovi... Ma šta bilo, čim jedan narod da sebi predstavnike, nije više slobodan” (Ruso 1993: 96). Implikacija ove (istorijski beslovesne) tvrdnje sastoji se u ideji da antička sloboda gospodara poseduje autentičan karakter, dok moderna sloboda nije ništa drugo do puka simulacija slobode ukoliko „reči *podanik* i *suveren*” nisu istovetne korelacije „koje se sjedinjuju u izrazu građanin” (ibid.: 92).

Hegel i Marks: začeci kritike gospodarskih diskursa

Prosvetiteljstvo je pristupalo kritici gospodarstva sa stanovišta prirodnog prava, koristeći se figurama gospodara i roba u svrhu formulacije moderne građanske slobode. Evidentno je ipak da je 18. vek ostao zarobljen u protivrečnom odnosu spram same institucije ropstva. Iako nalazimo primere kritike ove institucije u antičkom obliku, isto tako imamo primere ignorisanja ili

čak legitimacije njenog modernog oblika. Kod Rusoa su ove protivrečnosti prisutne u jednom autoru. Uprkos kritici robovanja, Ruso i dalje uzdiže antički model građanstva, zasnovan na ropstvu, kao ideal koji modernost ne može ispuniti.

Tek sa Hegelom figure gospodara i roba zadobijaju neposredno društveno značenje za kritiku tadašnjih ekonomskih i političkih odnosa. U opisu sukoba dve neravnopravne samosvesti Hegel se ne poziva na prirodno pravo ili sistem aksioma kao uslov kritike, već predstavlja odnos gospodara i roba kao sukob za priznanjem, koji poseduje unutrašnju logiku samoukidanja.

Priznanje je za Hegela sprega koja gospodara vezuje za roba. Kako on u prvoj rečenici ovog odeljka piše, „samosvest postoji po sebi i za sebe time i usled toga što ona za neku drugu samosvest jeste po sebi i za sebe; to jest ona postoji samo kao jedna *priznata* samosvest” (Hegel 1986: 112). Na početku odnosa između dve samosvesti rob je određen svešću gospodara, dok je gospodar samoreferentan. Odnos priznanja je nejednak, jer je gospodar „samostalna svest za koju je suština biće za sebe”, dok je rob „nesamostalna svest za koju suština jeste život ili biće za neku drugu svest” (ibid.: 116). Gospodar ne formira svest o sebi kroz roba, već postoji za sebe. Razlog ovome je što je začetak odnosa — gospodareva pobeda nad robom u borbi za život i smrt (ibid.: 114). Time rob u očima gospodara ne nosi vrednost, zbog čega on nije pogodan da služi kao legitimni izvor priznanja. Sa druge strane, kao gubitnik u borbi za priznanjem, rob je podređen želji gospodara. Ali iako svest gospodara nije uslovljena ropskom svešću, ona ipak stoji u relaciji sa njom, jer želja gospodara potrebuje ropski rad (ibid.: 116). Ova karika onda dozvoljava Hegelu da izvede dijalektiku kojom rob dolazi u poziciju da se osamostali. S obzirom na to da je rob iz straha od smrti osuđen na rad kojim podržava samoreferentnost gospodara, njemu pripada i sredstvo samokultivacije. Gospodar pak nije više suočen sa borbom za život i smrt, niti je primoran da obavlja rad. Ovo vodi do razvoja kojim rob progresivno prevladava datost stvari kroz

sopstveni rad, dok gospodar u svojoj dokonosti i uživanju objekata ništa ne proizvodi. Drugim rečima, umesto gospodarevog priznanja kojeg nije dostojan, rob pronalazi „*vlastiti smisao*” (ibid.: 119) u radu, dok gospodar u svom neradu ostaje u poziciji zavisnosti od rada koji vrši rob (ibid.: 118).

Iako u analizi odnosa gospodara i roba Hegel nigde ne koristi pojam kritike, ovaj odeljak iz *Fenomenologije duha* moguće je razumeti kao formu kritike na više načina. U prvom smislu, reč je o dijalektičkoj formi kroz koju se odnos gospodara i roba formuliše, koja funkcioniše kao proces imanentne samokritike duha u procesu sopstvenog razvoja i samoosvešćivanja (Williams 2003: 61). Drugi smisao proizlazi iz ove tvrdnje i tiče se samog odnosa između dveju samosvesti. Pošto Hegel opisuje duh u kritičkom ophođenju sa sobom, figura gospodara nužno gubi reifikovani status nadređenosti koji nalazimo u prosvetiteljskim kritikama. Drugim rečima, figure gospodara i roba nisu statične svesti, već poseduju unutrašnju logiku transformacije. Ovim se ujedno rešava i ambivalentnost spram vrednovanja stare gospodarske slobode, koju nalazimo na primer kod Rusoa, jer se antički model devaluira sa stanovišta zavisnosti te slobode od robovskog rada. Ovakav argument (koji povratno vrši kritiku staleških odnosa antike) vodi nas neposredno u Marksovu kritiku dominacije. Ali ona sada nije isključivo moralno-kulturološkog, prirodno-pravnog ili fenomenološkog karaktera, već operiše kao društvena kritika uopšte, pa time i kao kritika diskursa.

Kako su to kasniji autori primetili, Marksova kritika, posebno u svojoj ranoj formi kritike otuđenja, korene ima u Hegelovoj dijalektici gospodara i roba (Marcuse 1999: 115; Sartre 1943: 276)⁷³. No, sa stanovišta Marksove kritike ideologije,

73 Za kritiku ovih stanovišta, koja negira direktan uticaj Hegelove analize gospodara i roba na Marksa, videti: Arthur 1983: b. s. Nezavisno od činjenice da Marks nigde ne referiše na ovaj odeljak iz *Fenomenologije duha*, njegova kritika ideologije neposredno pogada i ovaj Hegelov motiv, kao što to i sam Kris Artur pokazuje (ibid.).

Hegelovo razumevanje odnosa roba i gospodara problematično je iz dva razloga. Prvi se tiče same forme izlaganja, koja za Hegela nije predmet kritike. Hegel uzima ove dve figure kao apstraktne pojmovne oblike svesti, pa je i sam odnos na taj način uslovljen logikom razvoja samosvesti. Drugim rečima, njihov odnos je element stvarnosti kao samoodređenja pojma. Kako Marks navodi, Hegel razmatra progres isključivo kao „razvoj samog pojma” (Marx, Engels 1978: 48–49). Iz Marksove vizure, ovakva forma izlaganja odnosa gospodara i roba zapravo je sadržana unutar diskursa gospodarstva, odnosno, pojavljuje se unutar korpusa vladajućih ideja (ibid.). Upravo ova tačka stavlja celokupnu Hegelovu analizu u pitanje.

Hegelova logika priznanja postulira emancipaciju kao transformaciju u svesti roba kroz gospodarevo priznanje. Kada ovo priznanje nije moguće, rob svoju afirmaciju traži u odnosu prema predmetu svog rada. Kroz pedagogiju rada, rob stiče svest o sebi i afirmiše sebe u aktivnosti koja zamenjuje priznanje gospodara. Ali to što rob dobija kroz rad i dalje je zamena za ono što rob traži od gospodara. Drugim rečima, samo gospodarstvo ostaje uslov emancipacije. Iz ovog razloga kritičari poput Majkla Harta (*Michael Hardt*) tvrde da je „dijalektička kritika” ovog odnosa nedovršena: ona vodi roba do samoosvešćivanja, ali negativnost tog procesa očuvava svest roba (Hardt 1993: 43). Ovim je „Hegelova kritika roba od onoga ko je kritikovan učinila herojem drame. Trijumf dijalektičke kritike sadržan je u tome da je suštinsko biće roba očuvano” (ibid.). Gospodarski nametnuta „pedagogija” rada zapravo je uslov mogućnosti samoosvešćenja roba. Kako Kris Artur (*Chris Arthur*) tvrdi:

Temeljna razlika između Marksa i Hegela postaje očigledna kada uvidimo da Marks tvrdi da samo promena u formi proizvodnje vraća radniku njegov osećaj sopstva i ispunjenja, dok Hegel misli da je obrazovni efekat rada, čak i u eksploatišućim odnosima proizvodnje, *dovoljan* da se radniku manifestuje „smisao” u njegovom proizvodu.

Štaviše, na ovom stupnju fenomenološke dijalektike „strah i služenje” se postuliraju kao nužni uslov da rob stekne svest o sebi. (Arthur 1983: b. s.)

Kako Artur, citirajući Marksa, dalje pokazuje, Hegelov opis samoosvešćivanja roba kao pedagoškog procesa zasnovan je na „pukom prividu kritike” (nav. u Arthur 1983: b. s.). Ovakav pristup pretpostavlja razrešenje odnosa u okvirima filozofije, koja time služi kao zamena za realnu, istorijsku negaciju gospodarstva.

Marks od Hegela svakako nasleđuje centralnu tačku kritike, koja pretpostavlja rad kao uslov emancipacije, ali njegova kritika ne postulira pedagošku autonomiju rada kao uslov prevazilaženja otuđenja. Razlog ovome je što je iz pedagogije rada Hegel mogao da zaključi da je istorijsko ropstvo, pa samim time i gospodarstvo, igralo pozitivnu ulogu u kultivanju čoveka: „Čovečanstvo nije steklo slobodu *od* ropstva, koliko *kroz* ropstvo” (Hegel 1923: 875). Ovakvo stanovište ne samo da istorijski legitimise instituciju ropstva, već se može instrumentalizovati i za racionalizaciju modernih odnosa dominacije, za šta je primer i Hegelovo prihvatanje tadašnjih kolonijalnih odnosa na temelju pedagogije ropstva (Stone 2020: 256). Uzdizanje „pedagoškog” karaktera rada sadržina je samog gospodarskog diskursa. Isto važi i za postuliranje nužnosti straha kao uslova razvoja slobode, koja se takođe može uzeti za legitimaciju političke upotrebe straha.⁷⁴

74 Ovo ima konkretne političke posledice. Hegel nasleđuje antičku legitimaciju ropstva, jer ponavlja Aristotelov argument da je ropstvo samoskrivljeno stanje koje koreni u strahu od smrti (Hegel 1970: 126). Politička sloboda je sadržana u prevazilaženju ovog straha, što je centralni motiv aristokratskog diskursa antike. Naime, rob jeste rob jer bira ropstvo umesto smrti, što onda Hegela vodi do zaključka u *Filozofiji prava* da je rat nužnost političkog jedinstva, pošto kao i borba za život i smrt u *Fenomenologiji duha*, rat funkcioniše kao „test” za građansku slobodu (Gordon 2000: 318). Opširnije o ovom problemu videti: Hristov 2022.

Kritika za Marksa mora da zahvati i ideološku formu filozofskog diskursa kroz koju Hegel izlaže odnos gospodara i roba. Time kritika gospodarstva pretpostavlja i autokritiku sopstvene forme izlaganja. Naravno, kritika diskursa ne funkcioniše zarad sebe same (u svrhu filozofskog samoosvešćivanja), već pretpostavlja i praktičnu kritiku materijalnih društvenih procesa, dakle kapitalističke forme rada, kao i njegove pedagoške legitimacije u kontekstu odnosa klasne borbe. Ona mora da zahvati formu apstraktnog rada, pošto je prvenstveno „praktična kritika” proizvodnih odnosa (Renault 1999: 183). Kako Beno Hercog (*Benno Herzog*) piše, za Marksa „analiza diskursa mora da referiše na materijalnost, jer ukoliko to ne čini, ona postaje puka dekontekstualizovana semantička igra” (Herzog 2018: 403). Istovremeno, materijalistička kritika ne može da operiše kao takva a da nije ujedno i kritika diskursa kroz koju se materijalni odnosi mistifikuju i predstavljaju kao odnosi slobode (ibid.). Ovo se tiče diskursa filozofije, kao što je slučaj sa Hegelom, ali i religije, ekonomske i istorijske nauke, kao i ostalih formi diskursa koje će Marks takođe podvrći materijalističkoj kritici. Kritika dominacije, to jest, kritika gospodarstva, time pogađa i društvene diskurse kojima se odnosi dominacije održavaju, što se odnosi i na samu filozofiju.

Rezultat ovog dvostrukog zadatka kritike jeste da Marks ne shvata odnose dominacije kao „borbe za priznanje”, koje kod Hegela vode u pomirenje unutar filozofskih, religijskih ili umetničkih afirmacija datih odnosa. Naprotiv, istorijsko-materijalistička kritika polazi od odnosa gospodara i roba kao figura političke klasne borbe, čije razrešenje ne očuvava njihovo biće u višoj instanci pomirenja, već kroz *klasnu borbu ukida figure kapitaliste i radnika*. Prema Marksu, neće rad spasiti radnika, već politički konflikt kojim se cilja na ukidanje pozicije radnika uopšte, kao i svake potrebe za priznanjem koja bi afirmisala njegovu poziciju i legitimisala eksploataciju.⁷⁵

75 Naime, neke od mogućnosti kritike Hegelovog koncepta emancipacije nalazimo kod Horkhajmera, Adorna i Arent. Logika

Niče i kritika ropskog diskursa

Uprkos svim razlikama u njihovim pretpostavkama i prilazima, zadatak kritike za Hegela i Marksa jeste da ukaže na put kojim rob imanentno prevazilazi stanje podređenosti i stiče sposobnost vlasti nad sobom. Za Hegela se ovo prevazilaženje sastoji u sticanju rusooovskog identiteta suverena i podanika (koji za Hegela ne može da se realizuje na tragu antičke republikanske slobode, već samo unutar dijalektike moderne reprezentacije). Obe figure su time ukinute ali i „očuvane” u modernoj osobi građanina. U Marksovoj slici pak radi se o potpunom ukidanju ovih figura (a problem političke „vlasti” razrešava se u tehničkoj administraciji proizvodnje unutar komunističkog društva). Kod Marksa ove figure postaju integrisane unutar šire društvene kritike, koja funkcioniše kao kritika materijalnih odnosa, ali i kao kritika diskursa.

Kao što je to bio slučaj i sa prethodnim stolećem, 19. vek neće ostati bez svojih protivrečnosti. I ovde, kao i u prosvetiteljstvu, nailazimo na kontradiskurse, koji će svoje argumente crpeti iz antike i koji će potpuno drugačije vrednovati „pobedu” roba nad svojim stanjem. Štaviše, tek sada nailazimo na sasvim eksplicitnu „nostalgiju” za „starom” slobodom gospodara, koja će obeležiti mnoge tadašnje političke, kulturološke i moralne debate. Tomas Karlajl (*Thomas Carlyle*) će, na primer, u ovakvoj pobedi prepoznati pobedu masovne demokratije, plitkog utilitarizma i „ostvarenje [principa] odsustva vladanja” (Carlyle 1840: 162). U pozadini ove kritike je odbrana idealizovane aristokratije (Zaharijević 2014: 77–80), motiv koji se ponavlja u mnoštvu tadašnjih napada na srednju klasu u usponu i politički sve aktivniju

„instrumentalne emancipacije” kritikuje se kao logika instrumentalnog uma, a kao izlaz iz te logike nudi se koncept samosvršishodnosti (oslanjajući se u velikoj meri na antičke predloške). Ovde je od značaja i pojam priznanja, koji takođe prevazilazi Hegelovu teoriju, kojim se bavi Honet (upoređi Ivković 2017), ali i Fanon i Butler (upoređi Zaharijević 2020).

radničku klasu. Jer robovi, istorijski, nisu bili isključivo servilni i govoriti o „ropskoj duši” zapravo je govor gospodara.

Filozofski najuticajnija od ovih kritika je svakako Ničeova (*Friedrich Nietzsche*) teza o pobedi „morala robova [*Sklavenmoral*]”, oličenog u hrišćanstvu, modernoj demokratiji i principu jednakosti (Niče 1980: 198). Niče nigde ne referiše Hegelovu scenu iz *Fenomenologije duha*, ali njegova formulacija ovog problema, kao i interpretacija odnosa gospodara i roba, implicitno kritikuje neke od centralnih tačaka odnosa iz *Fenomenologije*. Naime, kao i Hegel, Niče prikazuje odnos gospodara i roba kao sukob koji vodi ka emancipaciji roba. Ali za razliku od Hegela, sam motiv emancipacije kod Ničea zadobija negativno značenje. Niče eksplicitno uzima nejednakost ljudskih tipova kao osnovu kritike modernih demokratskih i masovnih pokreta (Losurdo 2019: 439). Ropska moralnost je centralna tema kod Ničea, posebno u *Genealogiji morala*. Za njega postoje dva fundamentalna tipa morala: „moralnost gospodara” i „moralnost robova”. Gospodarski moral je usmeren na ponos i moć, dok je ropski moral usmeren na ljubaznost, empatiju i saosećanje. Emancipacija potonjeg tipa morala ne predstavlja razvoj samosvesti ka samoutemeljenoj slobodi, već je naprotiv simptom pada gospodara u robovske odnose.

Govoreći da je poniznost dobrovoljna, moralnost robova izbegava da prizna da im je poniznost u početku nametnuo gospodar. Biblijski principi poniznosti, milosrđa i sažaljenja rezultat su univerzalizacije nevolje roba na čitavo čovečanstvo, što vodi i porobljavanju gospodara. Niče prati liniju razvoja nihilizma kroz hrišćanstvo, demokratiju i socijalizam (Losurdo 2019: 253, 292), pišući da je „demokratski pokret naslednik hrišćanstva” — politička manifestacija ropskog morala zbog opsednutosti slobodom i jednakošću. Niče dalje obrazlaže:

Jevreji [...] su bili ti koji su izveli čudo prevrednovanja vrednosti, čudo zahvaljujući kojem je život na zemlji stekao

novu i opasnu draž za nekoliko milenija: njihovi proroci su se „izdašno”, „bezbožnički”, „opako”, „nasilnički” i „čulno” združili i bili prvi koji su reč „svet” upotreбили kao porugu. U tom prevrednovanju vrednosti (koje isključuje upotrebu reči „siromašan” kao sinonima za „sveti” i „pri-jatelj”) počiva značaj jevrejskog naroda: s Jevrejima započinje *ustanak robova u moralu*. (Niče 1980: 108–109)

Nasuprot ovoj inverziji stoji gospodarski moral koji procenjuje postupke kao „dobre” ili „loše” (na primer, klasične vrline plemenitog čoveka naspram poroka rulje), za razliku od morala robova, koji sudi prema skali dobrih ili zlih namera (na primer, hrišćanske vrline i poroci, kantovska deontologija). Prema Ničeju, moral je neodvojiv od kulture koja ga vrednuje, što znači da su diskurs, prakse i institucije svake kulture oblikovane borbom između ove dve moralne strukture. Borba između morala gospodara i morala robova se istorijski ponavlja.

Prema tome, drevna grčka i rimska društva mogla bi se smatrati društvima utemeljenim na gospodarskom moralu. Homerski junak je čovek jake volje, a klasični koreni *Ilijade* i *Odiseje* primer su za Ničeov gospodarski moral. Herojski tip kao primer gospodarskog morala koji stoji nasuprot masama (Losurdo 2019: 105). Istorijski gledano, moral gospodara je poražen, pošto se hrišćanski moral robova proširio po celom Rimskom carstvu. Borba između politeističke kulture Rima (gospodarski moral) i novorazvijenog hrišćanskog monoteizma u bivšoj Judeji i okolnim teritorijama na Bliskom istoku (ropski moral) trajala je neprekidno do 323. godine, kada je hrišćanstvo postalo zvanična religija Rimskog carstva. Niče osuđuje trijumf ropskog morala na Zapadu, nazivajući demokratski pokret kolektivnom degeneracijom čoveka. Slabost je pobedila snagu, rob je pobedio gospodara, resantiman (*ressentiment*) je pobedio sentiment, a sve to jer zavidni slabi nastoje da porobe jake.

Sušтина „gospodarskog morala” se za Ničea, kao i za Hege-
la, sastoji u njegovoj samoreferentnosti. Ona se pojavljuje
kao aristokratska afirmacija sopstvene nezavisnosti (Niče
1990: 35). Međutim, kao što je već navedeno, dok rad za Hege-
la služi kao sredstvo samokultivacije koje će pomoći robu da
se oslobodi pozicije nastale porazom u borbi na život i smrt,
Niče u potpunosti očuvava nadređenost ove borbe i sasvim
devalvira rad.

Mi moderni imamo prednost kroz dve ideje, koje su nam
date kao da su kompenzacija za svet koji se ponaša potpu-
no ropski, ali koji i dalje sa strepnjom izbegava reč „rob”:
mi govorimo o „dostojanstvu čoveka” i „dostojanstvu
rada”. [...] Grcima nisu bile potrebne ovakve pojmovne
halucinacije. Sa šokantnom iskrenošću oni iskazuju da je
rad sramota. (Nietzsche 1988a: 764, 765)

Prema tome, rad nema emancipatornu vrednost. Zapravo,
sama ideja da mu takva vrednost pripada ropskog je porekla.
Pobeda roba nad gospodarom ne vodi kroz rad, već kroz
resantiman. Ona isto tako ne vodi do oslobođenja roba, koli-
ko do toga da svodi gospodara na status roba. Ropska moral-
nost nema za cilj ispoljavanje svoje volje snagom, već pažlji-
vom subverzijom. Ona ne teži samo da prevaziđe gospodare,
već i da ih učini robovima. U *Genealogiji morala*, Niče posma-
tra roba kao skup reaktivnih sila: on ne dela iz sebe, već rea-
guje na originalnu aktivnost gospodara koju prezire i sa
kojom se poredi (Niče 1990: 32). Iz ove reaktivne pozicije rob
teži da gospodaru nametne svoju moralnost koja, kako Niče
piše, asocirajući na Hegelovu negativnost, „unapred govori
Ne onom što je 'spolja', onom što je 'drugačije', onom što nije
'on sam': i *to* Ne predstavlja njegov stvaralački čin” (ibid.). Iz
ovog odbacivanja logike priznanja i ideje da se moralnost
konstituiše kroz odnos sa drugim, Niče očuvava isključivu
vrednost neprijateljstva i rata (Nietzsche 1988b: 311–312). Vred-
nost agonizma svakako je prisutna u Hegelovim refleksijama

o ratu, kao i u Marksovom shvatanju klasne borbe, ali za Ničea ona ne može da figurira ni u kakvom zajedništvu sa radom koji ostaje ropska aktivnost.

Ničeovo vrednovanje „gospodarskog morala”, neprijateljstva i rata izbegava bilo kakav dijalektički odnos sa figurom roba. Gospodarski diskurs, zasnovan na vrednostima „dobro i rdavo”, slika je samoafirmacije života. Gospodar dolazi do ideje „dobra” spontano i na osnovu vrednovanja svega što neguje njegovu volju za moć. Ta ideja se stvara van odnosa sa robom, i tek na osnovu ove ideje gospodar dolazi do ideje „rdavog” kao antiteze „dobra” (Niče 1990: 35). Sa druge strane, kontradiskurs „dobra i zla” roba izraz je impotencije i vrednovanja kojima se moć i sloboda gospodara podređuju robovskom strahu i mržnji (ibid.). Rob stvara ideju zla kao kriterijum vrednovanja aktivnosti gospodara. Drugim rečima, rob uspostavlja svoj diskurs samo kroz referencu na izvorni diskurs gospodara.

Niče predstavlja ovaj razvoj ujedno kao istoriju morala i kao psihološki princip za razlikovanje dva inherentno nejednaka ljudska tipa (Niče 1980: 198). Kao istorija moralnosti, ona objašnjava genezu savremenog nihilizma, ali kao tipologija, ona neposredno služi i kao kritika socijalističkih i masovnih pokreta 19. veka, pa time i kao kritika tadašnjih diskursa emancipacije (Losurdo 2019: 97).

Imovina postaje čovek

U vreme kada Hegel, Marks i Niče vode rasprave o gospodarenju i ropstvu unutar teorijskih okvira fenomenologije svesti, društvene ili kulturno-psihološke kritike, na američkom tlu je ropstvo i dalje stvarnost nebrojenih individua. U 19. veku će se prvi put čuti glasovi onih koji su iskusili ropstvo na sopstvenoj koži. Time status roba izlazi iz okvira puko teorijske figure koja primarno služi definisanju ideje građanina i prevazilaženju podaništva, odnosno ispoljavanju čežnje za minulim vremenima. Naprotiv, rob se oglašava kao živo, telesno

biće kome se uskraćuje status ljudskosti. Takav je slučaj sa Frederikom Daglasom (*Frederick Douglas*) i Sodžurner Trut (*Sojourner Truth*), ali i potomcima robova kao što je Franz Fanon (*Frantz Fanon*).

Frederik Daglas, verovatno najčuveniji američki oslobodeni rob i abolicionista, vraća nas u jezik feudalnog gospodarstva kada 1855. opisuje mesto robovskog rada: „U svojoj izolovanosti, osami i samodovoljnoj nezavisnosti, plantaža podseća na baronska dobra srednjeg veka. [...] Mračna, hladna i nepristupačna za uticaje zajednice izvan nje, ona stoji postojano; puna tri stoleća iza sopstvenog doba u svemu što se tiče čovečnosti i morala. [...] Civilizacija je iz nje izbačena” (Douglas 1855: 50). Daglasov iskaz je, iz današnje perspektive, po kojčemu problematičan. Čak i ako bi bilo moguće alegorijski predstaviti *Massa*-u (gospodara u vernakularnom govoru robova) kao *Herr*-a, plantažni rob se ni za čas ne može preobratiti u *Knecht*-a. On je istovremeno i više i manje od kmeta: više, jer živi u dinamično doba kada Evropa kmetove zamenjuje proleterima; manje, jer kmet, čak i u zemljama istočno od Odre, jeste čovek. Takođe je upitno i da li je plantaža „mala nacija” van vremena i prostora za koju važe pravila koja su jedinstvena samo za nju (*ibid.*: 49), smeštena, takoreći, izvan modernosti, prosvećenosti i kapitalističke proizvodnje, ili je sasvim suprotno tome, središnji zavrtnanj u nezaustavljivoj kapitalističkoj mašini prosvećene modernosti (Gilroy 1993). No, uprkos ovim zadržkama, Daglasov iskaz odražava uverenje da je ropstvo moguće u vremenu u kojem se podređenost preispituje i, u izvesnim instancama, dokida.

Moglo bi se reći da je XIII amandman koji konačno zabranjuje plantažno ropstvo simbolički čin koji severnoameričko tle vraća „u doba čovečnosti i morala”. Ropstvo prestaje da postoji kao legitimna institucija, plantaža kao proizvođač neljudskosti biva ukinuta, zajedno s robom kao njenim otevljenjem. Međutim, iako bi time, preko noći, trebalo da nastupi stanje ljudskosti—u kojoj nijedan čovek (nikada

više) neće biti *animated chattel* — ljudskost je nemoguća dok opstaju gospodari, čak i kada je robovanje dokinuto.

Upravo o tome govori Fanon u tekstu *Crna koža, bele maske*. Obnavljajući Hegelovu scenu i izmeštajući je iz 1865. godine — odnosno, smeštajući je, u apstraktnoj ravni, u sve istorijske tačke u kojima je ropstvo ukidano dekretom — Fanon robu i gospodaru daje telo. Ovoga puta, to su bez sumnje *master* i *slave*, a dominacija i podređenost, ambivalentne odlike ljudskosti i neljudskosti, dobijaju epidermalni karakter. Fanon, međutim, ne piše, kao Daglas, iz situacije ropstva, već se na nju osvrće u vremenu kada je opšta ljudskost, upisana u ukidanje robovanja, već trebalo da bude ostvarena. Ono što ostaje *posle* ropstva nije stanje čovečnosti, ostvarenje ljudskosti. Iza ropstva ostaju crnci i belci, te uz rizik da će rasrditi „svoju obojenu braću”, Fanon tvrdi „da crnac nije čovek” (Fanon 2015: 26). Crnac je zatvoren u svoju epidermalnu inferiornost, ono što zaostaje u boji kože koja se nije sama emancipovala od robovanja. Izuzme li se Haiti (James 1989), otvorena borba belog i crnog čoveka zapravo nije ni postojala. Samo je jednog dana Gospodar, belac, *bez borbe* priznao roba, crnca (Fanon 2015: 185).

Sasvim zanemarujući dimenziju rada i potpuno se usredsređujući na aspekt priznanja, Fanon upućuje na prvi deo Hegelove scene, kao da se ropstvo iz želje za životom nije ni dogodilo. To ne treba da nas iznenadi, jer plantažno ropstvo nije posledica zavojevanja ili osvajanja drugog naroda, u kojem se čovek, jer mu je život mio, pokorio i svojom voljom preobrazio u sužnja ili hobsovskog slugu. Naprotiv, transatlantska plovidba vrši negaciju ljudskosti i status negacije zadržava rođenjem u ropstvu, i to u doba koje se odriče statusa i svuda želi da prepozna samo ugovor. Nemoguće je sklopiti ugovor sa svojinom. Neprotivrečno mišljenje čoveka kao svojine moguće je samo u okrilju „rasnog ugovora” (Mills 1997) u kojem su ugovarači isključivo beli. „Svojina” se za sopstveni status ljudskosti može izboriti samo recipročnim osvajanjem priznanja. Zbog toga Fanon navodi *Fenomenologiju* u

tački u kojoj je odnos među samosvestima apsolutno recipročan: „Jednostrano delanje bilo bi nekorisno, jer ono što treba da se dogodi može se postići samo blagodareći obema samosvestima” (Hegel 1986: 112). Bez uzajamnog priznanja, što je priznanje izvedeno borbom, rob biva oslobođen kao „uronjen u nesušastvenost ropstva”, i samo prelazi „iz jednog načina života u drugi, ali ne i iz jednog života u drugi” (Fanon 2015: 187). Bez zahteva za priznanjem, crnac prestaje da bude rob gospodara, ali ostaje rob svoje crnosti.

Fanon govori u sličnom duhu u kojem je o ovoj borbi govorio i Dubojs (W. E. B. Du Bois):

To američki crnac zna: njegova borba je borba do kraja. Ili će umreti ili će pobediti... On će ovde u Americi stupiti u modernu civilizaciju kao crni čovek, savršeno i neograničeno jednak bilo kom belcu, ili u civilizaciju neće ni stupiti. Ili potpuno iskorenjivanje ili apsolutna jednakost. Ne može biti kompromisa. Ovo je poslednja velika bitka Zapada. (Du Bois 1977: 703)

Dubojsovu apsolutnu jednakost možemo razumeti kao Fanonov zahtev za emancipacijom od boje kože, kao zahtev za rađanjem *ljudskog sveta*. Jer, naime, ni belac nije čovek. Belost je stanje gospodarenja, ne ljudskosti. I dok „crnac želi da bude belac, belac uporno pokušava da dosegne ljudski nivo” (Fanon 2015: 27). To dosegnuće je nemoguće dokle god je belac, a samim tim i crnac koji mu teži, zapreten gospodarenjem, tim egzistencijalno-fenomenološkim ćorsokakom (Kojève 1990: 174). Istina gospodara je rob. Na to pažnju skreće i Freire (*Paulo Freire*) u *Pedagogiji obespravljenih*, kada tvrdi da „u početnoj fazi borbe, umesto da teže oslobođenju, potlačeni gotovo uvek teže da postanu tlačitelji ili 'podugnjetači'. Sama struktura njihove misli uslovljena je protivrečnostima konkretne, egzistencijalne situacije kojom su oblikovani. Njihov ideal je da budu ljudi; ali za njih biti čovek znači biti tlačitelj. To je njihov model ljudskosti” (Freire 1970: 19).

U tu svrhu ljudskost mora prestati da bude naglašeno bela, odnosno ona postaje moguća samo ukidanjem boje koja poput žiga zadržava ropsko-gospodarski status. To ukidanje, prema Dubojsu i Freireu, moraju izvesti oni na koje je žig utišnut. „Iz svoje ugušene ljudskoti, oni moraju da vode borbu za potpuniju ljudskost; jer tlačitelj, koji je i sam dehumanizovan jer dehumanizuje druge, nije u stanju da vodi ovu borbu” (Freire 1970: 21).

Žena postaje čovek

Metafora ropstva bila je moćno simboličko oruđe ženskog pokreta u 19. veku, osobito u Sjedinjenim Američkim Državama gde se feminističko organizovanje bar inicijalno sasvim preklapalo s abolicionističkim pokretom. Bilo da se žene porede s robovima ili proletarijatom, u ovom stoleću nastaje snažna svest o obespravljenosti jedne i gospodarskom statusu druge strane, usled čega je neophodno „da se otklone svi okovi koji dovode u zavisnost čovjeka prema čovjeku kao i jedan spol prema drugome” (Babel 1913: 7). U slučaju žena — koje su među sobom ispresecane klasom, rasom i drugim društvenim razlikama, te su neke objektivno ropkinje, neke druge u objektivnom smislu pripadnice radničke klase — ne važe rasprave o emancipaciji od podaništva koje su morale njihove očeve i muževe. Za sve žene važi *polni ugovor*: „Sloboda muškaraca i potčinjenost žena nastaju na osnovu izvornog ugovora — a karakter građanske slobode ne može se razumeti bez nedostajuće priče koja otkriva kako se kroz ugovor uspostavlja patrijarhalno pravo muškaraca nad ženama” (Pejtmen 2001: 12).

Nezadovoljna objašnjenjima uzroka ove temeljne podele, ali i metodama borbe da se antagonizam među polovima otkloni, Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*) sastavlja *Drugi spol*, u svojoj obuhvatnosti i značaju neprevaziđenu studiju, u kojoj nastoji da odredi šta žena jeste i šta je to što u bivanju ženom antagonizam čini tako opstojanim. Odbijajući da

prihvati da su žene uveličane materice, emanacija suštine večnog ženskog ili pak bespolne individue, Bovoar poseže za relacionom strukturom bitnog prema nebitnom, u kojoj je muškarac subjekt, Apsolut, a žena Drugi. Podloga njene definicije potiče iz Hegelovog pozicioniranja dveju samosvesti, to jest iz fundamentalnog neprijateljstva u samoj svesti prema svakoj drugoj svesti. „Subjekat se postavlja suprotstavljajući se — nastoji da se afirmiše kao bitno i da drugo preobrazi u nebitno, u objekat” (Bovoar 1983: 14), te iz tog postavljanja izniče neizbežna situacija borbe, odnosno dominacije i podređenosti. U feminističkoj obradi figure roba i gospodara, rad nije prostor emancipacije, a nije to ni borba za priznanje do poslednjeg daha. Ono što ovde proizlazi iz hegelovske scene jeste jedna specifična genealogija drugosti, koja nudi metafizičko objašnjenje uzroka useka među polovima, istovremeno ukazujući i zašto ga je tako teško prevladati.

Simon de Bovoar insistira na tome da, iako se struktura postavljanja i suprotstavljanja nahodi u svim oblicima odnošenja, jedino u odnosu među polovima ona ima apsolutnu vrednost. Žene predstavljaju čistu i apsolutnu drugost, budući da ne osporavaju poziciju koja im je dodeljena, ne opovrgavajući mušku suverenost. Žene, moglo bi se reći, nisu *izgubile* u borbi na život i smrt jer im je život bio miliji. Ženski pol nije postao rob na način na koji se to figurativno dogodilo crncima ili radničkoj klasi. Podređenost žena nije, dakle, nastala — „i zato što jednim delom ta zavisnost izmiče slučajnosti koja odlikuje istorijsku činjenicu, drugost se ovde javlja kao apsolutnost” (ibid.: 15). Iako se to nigde eksplicitno ne kaže, čini se da u susretu dveju istrebljujućih samosvesti koje u Hegelovoj sceni formiraju društvenost, nijedna od njih ne bi mogla biti otelovljena kao žena (uporedi i Lundgren-Gotthlin 1996: 72).

Ta predruštvena pokornost, pokornost pre i bez borbe, ostavlja posledice i po ukidanje podređenosti u istorijskoj društvenosti. „Proleter i kažu 'mi', crnci takođe”, postavljajući se autentično kao subjekt (Bovoar 1983: 15), uprkos ili možda

upravo usled svoje istorijske podređenosti. Ta pozicija proizvodi revolucije u Rusiji ili na Haitiju, koje podupiru solidarnost i zajednički interes za emancipaciju.

Žene pak nemaju vlastitu prošlost, istoriju, religiju... Među njima nema čak ni one prostorne pomešanosti koja od američkih crnaca, Jevreja iz geta, radnika iz Sen Denija ili fabrike „Reno” čini jednu zajednicu. One žive rasute među muškarcima, vezane kućom, radom, ekonomskim interesima, društvenim položajem za izvesne muškarce — oca ili muža — mnogo čvršće nego za druge žene. Buržujke su solidarne sa buržujima a ne sa ženama proleterima; bele žene sa belim muškarcima a ne sa crkinjama. (ibid.)

Moglo bi se učiniti da ovakva dijagnoza vodi u potpuni *impasse*, u radikalnu podređenost za koju izlaz ne nude ni borba, ni specifična forma osvajanja sveta kroz rad. *Drugi pol* je zbilja u celosti pokušaj da se objasni zagušujuća teskoba „ženske situacije” — jer se u „ženskim uslovima” ne može ostvariti „ljudsko biće” (ibid.: 26) — ali i da se ponudi način na koji emancipacija postaje mogućnost za žene. Ako je žena pristajala na poziciju roba, takoreći i pre no što rob i gospodar nastanu iz sukoba dveju samosvesti, reč je sada o tome da žene moraju osvojiti, u istorijskom vremenu, samu poziciju samosvesti — što nije predaleko od ideje za koju se zalažu Fanon i Freire. Bovoar premešta ideju borbe u sadašnjost budućnosti, istovremeno je spuštajući u okrilje *svakodnevice*. Zato se ovaj temeljni zadatak ne može razrešiti dekretom, niti pak jednokratnom borbom. Neophodno je da se uloži čitave društvenosti, onakve kakva je uspostavljena, izmene. U tu svrhu, žene nužno moraju nešto činiti sa svojom slobodom, koja im kao i svakom ljudskom biću pripada, da bi svet u kojem jedino mogu da potvrđuju sebe prestao da ih čini Drugim.

Oduvek već konstruisan pogled

Ono što karakteriše situaciju patrijarhalnog ugnjetavanja kao i (neo)kolonijalnog i klasnog izrabljivanja, jeste patologija odnosa koja proizlazi iz reifikacije asimetričnih odnosa moći. Stoga izbor postavljanja pitanja mogućnosti autentičnih odnosa izvan pozicija roba i gospodara kroz ove tri dimenzije nije slučajan. On nam govori o već pomenutoj, specifičnoj genealogiji drugosti, o dolasku na svet prekasno, u svet ograničenih mogućnosti, koji se čini unapred određen i iskrivljen. Predodređenost koju klasa, rasa i rod podrazumevaju, osim u Hege-lovoj sceni, zajedničku nit pronalazi i u objektivizujućem pogledu, u samosvesti koja se razvija kroz i/ili uprkos odnosu roba i gospodara. Bilo da se radi o interiorizaciji drugosti i manje vrednosti, ili pokušaju otpora i prevazilaženja, postavlja se pitanje u odnosu na koga, na šta? Ko je gospodar? Ko je beo? Ovo je pitanje koje se skoro nikada ne postavlja, ono se podrazumeva. Dok pokušaji definisanja drugosti, različitosti, bivaju sve brojniji, malo je pokušaja da se definiše „belost”. Svi drugi termini postoje upravo zato što označavaju razliku u odnosu na ono što se smatra normom: „belost” kao boja kože koja društveno proizvodi sve druge „ne-bele” boje kože. Ili pak, beli muškarac u odnosu na koga su svi drugi manjkavi. Drugim rečima, objekat kojim se definiše sve drugo — samoreferentni gospodar. Dugo vremena je upravo ovaj pogled smatran neutralnim. U kontekstu muške dominacije, posmatranje muškog pogleda kao neutralnog, bez položaja ili agresije, znači potpuno poricanje postojanja patrijarhata. Ova ista pozicija i dinamika moći reprodukuju se u srcu dominacije belaca. Beli pogled se takođe može pozicionirati izvan svega i samim tim sebe postaviti kao legitimniji od rasnog i/ili crnog pogleda.

U svakom društvenom sukobu, „neutralna” pozicija uvek je pozicija dominantne klase — pa bila to neutralna belost ili neutralni muški rod. Ta se pozicija čini „neutralnom” utoliko što dovršava posao dominantne ideologije i čini se samorazumljivom. Da parafraziramo Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*): jedini

način stvaranja neutralne filozofije, a da se ne bude aksiološki neutralan, pretpostavlja da možemo da analiziramo naš odnos prema analiziranom objektu.⁷⁶

Ono što ove upotrebe otkrivaju jeste da se ne radi toliko o potvrđivanju ili poništavanju, o „očuvanju” ili „prevazilaženju” hegelijanske filozofije, koliko o njenom prisvajanju, ugradnji u druge diskurse, o istiskivanju čak i primenom osetljivih obrta na njega. Drugim rečima, radilo se o tome da dijalektika gospodar/rob postane ne samo predmet, već i teorijska i kritička šema, tema čije bi svako ponavljanje ujedno bila i njena varijacija.

Dok se emancipacija najčešće shvata kao oslobađanje od (društvenog) ne-odnosa ili približavanje idealu Odnosa, čak i ako je on nedostižan, Lakan (*Jacques Lacan*) nam predstavlja sasvim drugačiju perspektivu: cilj ukidanja ne-odnosa (i njegove zamene) odnosom, pre je obeležje društvene represije. Rodne razlike i potlačenost žena vrlo su dobri primeri za to. Najopresivnija društva uvek su bila ona koja su aksiomatski proklamovala (nametala) postojanje polnog odnosa kao „harmoničnog” odnosa koji pretpostavlja tačnu definiciju esencija, uključenih u taj odnos, i uloga koje im pripadaju. Da bi postojala veza, žene moraju biti takve i takve. Žena koja ne zna gde joj je mesto predstavlja pretnju slici veze (kao ukupnosti dvaju elemenata koji se nadopunjuju, ili kao bilo kojoj drugoj vrsti „kosmičkog reda”). Na to psihoanaliza ne odgovara tvrdnjom da je žena zapravo nešto drugo od onoga što od nje čine ovi opresivni nalozi, već sasvim drugačijom, i mnogo snažnijom tvrdnjom: žena ne postoji.

Fanonova tvrdnja u zaključku *Crne kože, bele maske* da „Crnac nije” javlja se kao odjek Lakanove tvrdnje da „žena

76 Bourdieu 2016: 711. Prema Izabel Kalinowski (*Isabelle Kalinowski*), aksiološka neutralnost ni na koji način ne zabranjuje istraživaču da ima lično mišljenje o objektu koji proučava (Kalinowski 2005).

nije.”⁷⁷ Odsutnost esencija implicira odsutnost skladnih odnosa između unapred uspostavljenih entiteta. Prema Lakanovoj psihoanalizi, kako je tumači Zupančič, samo nepostojanje unapred uspostavljenog i unapred određenog odnosa otvara prostor za odnose i veze kakve poznajemo: „nepostojanje odnosa očito ne sprečava vezivanje, daleko od toga, ono diktira njegove uslove” (Zupančič 2019: 56). Ne-odnos nije jednostavna indiferentna odsutnost, već odsutnost koja iskrivljuje i određuje strukturu kojom se pojavljuje. To nije suprotnost od odnosa, već inherentna (ne)logika mogućih i postojećih odnosa.

Isto odbacivanje esencijalizacije i unapred uspostavljenih identiteta koji bi prethodili svakom odnosu, nalazimo kod Fanona:

Crnac nije. Ništa više nego belac. Obojica treba da okrenu leđa neljudskim glasovima svojih predaka kako bi se rodila autentična komunikacija. Pre nego što usvoje pozitivan glas, sloboda zahteva napor razotuđenja. [...] Ljudi mogu da stvore idealne uslove za život ljudskog sveta pomoću napora ponovnog uspostavljanja sebe i ogoljavanja, trajnom napetošću svoje slobode. (Fanon 2015: 196)

Od gospodarstva do otpora, i nazad

Hegelova ideja *odnosa* roba i gospodara predstavlja jednu od centralnih niti vodilja modernih kritika dominacije. Pošavši od dva oprečna određenja, onog koje baštini antičko i moderno/plantažno razumevanje funkcije i statusa roba, uveli smo taloge značenja koji su upisani u apstraktni par *Herr/Knecht*,

77 Poput mnogih njegovih slavni i zagonetnih rečenica, i ova, „la femme n'existe pas”, namerno je provokativna. Kako bismo dešifrovali šta Lakan misli kada kaže „žena ne postoji” neophodno je razjasniti simbolički značaj falusa u interpretaciji Frojda, kao i razlikovanje seksualnih identiteta po liniji imati ili ne-imati određeni „organ”, odnosno simbolički poredak koji uvodi odsustvo tamo gde ga nije ni bilo (Lacan 1998).

nastojeći da istovremeno pokažemo šta iz njega izostaje. Kasnije figuracije u liku radnika/kapitaliste, crnca/belca i žene/muškarca, ogolile su kako prikrivene forme dominacije, tako i telesni karakter nejednakosti — odsutne iz građanske zamisli emancipacije od podaništva. Pokazalo se, takođe, da je *odnos* — koji Hegel stavlja u središte svoje rudimentarne skice društvenosti — od presudnog značaja za razumevanje formi društvenih nejednakosti koje je nemoguće prevladati liberalnom situacijom ugovora. Najzad, Niče i drugi autori koji od kraja 18. veka priželjkuju povratak na čelične, nepromenljive odnose gospodarenja (koji su, dakle, stvar statusa, a ne liberalnog ugovora), ovde se pojavljuju kao kontrateža zahtevu za dinamičnim, emancipujućim dijalektičnim odnosom.

Ali kao što se moglo videti, gospodarski diskurs uvek podrazumeva legitimaciju odsustva slobode. Kroz istoriju je uslov za svaku od tih formi legitimacije bio odsustvo glasa robova. Prvobitna slika o robu je slika koju nam gospodarski diskurs nudi. Iako se u modernom dobu težište ove rasprave izmešta u kontekst refleksija o politici, ekonomiji ili kulturi, i ovde glas roba ostaje zarobljen u reprezentacijama slobodnog građanina, belca i muškarca. Hegelov opis odnosa gospodara i roba takođe je simptom ove zarobljenosti. Uprkos težnji da prikaže imanentnu logiku oslobođenja od ropstva, njegov opis u temeljnim pretpostavkama ostaje u okvirima gospodarskog diskursa. Ali ambivalentnost Hegelove kritike gospodarstva nastaviće da se proteže i kroz potonje kritičke poduhvate, te se može reći da Hegelov opis ukazuje na unutrašnje probleme emancipacije uopšte.

Razvoj kritike nije bio jednosmeran, jer se pokazalo da su diskursi gospodarstva i slobode međusobno uslovljeni. Čak i kada prvi učutkuje drugi, on je moguć samo kroz ovaj odnos nametnute tišine. Ne postoji vreme u kojem je, kako to Niče priželjkuje, gospodar bio samoreferentan. Čak i gospodareva ideja „lošeg” upućuje na roba sa kojim stoji u odnosu dominacije i vlasništva. Sa druge strane, na tragu Ničea, kao što je to slučaj i sa Hegelom, vidimo da diskurs slobode ne može da

se formuliše u izolaciji od moći, drugim rečima, bez zauzimanja pozicije moći. Time je Hegelova „greška”, da je njegova kritika gospodarstva ostala zarobljena unutar samog ovog diskursa, simptom problema kritike dominacije uopšte.

Igra odnosa gospodarstva i ropstva, slobode i neslobode, nije svedena na odnos recipročne isključenosti u kojoj moć ograničava slobodu, dok bi sloboda bila antiteza moći. Ta igra je mnogo složenija i mobilise čudan i paradoksalan koncept simbiotičkog antagonizma, u kojem su moć i sloboda u antagonističkom odnosu, naravno, ali istovremeno i međusobno zavisne. Ako postoji moć, to je zato što postoji sloboda. Istovremeno, sloboda ne postoji izvan odnosa moći, ona nije eterična apstrakcija. U otporu moći sloboda se konstituše i razvija.

Ovaj odnos time stavlja u pitanje mogućnost „čiste” slobode, to jest, slobode koja bi bila s one strane moći, oslobođena legitimacije sopstvenih struktura moći. Možda ovo potvrđuje Lakanovu tezu da je ukidanje gospodarskog diskursa nemoguće i da pokušaj ukidanja samo vodi u novi diskurs gospodara (Žižek 2003: 25). Sa druge strane, to nas ne vodi u većitu rezignaciju. Ovaj prikaz istorije kritike gospodarskih diskursa pokazao je da gospodarenje uvek implicira i stvarne pokrete otpora. Kritika gospodarstva time nije „drugo” moći, ona pripada istom redu diskursa u kojem moć deluje. Samo tako je kritika u mogućnosti da transformiše diskurs i iznova locira nove koordinate slobode.

Bibliografija

- An act concerning Servants and Slaves* (1705),
<https://encyclopediavirginia.org/entries/an-act-concerning-servants-and-slaves-1705/> (pristupljeno 26. 11. 2022).
- Aristotel (1988), *Politika*, Zagreb: Globus. [Aristotle (1959), *Politics*, Greek and English, London: Heinemann.]
- Arthur, Chris (1983), „Hegel’s Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology”, *New Left Review* (November-December): 67–75,
<https://www.marxists.org/subject/marxmyths/chris-arthur/article.htm#foot-38> (pristupljeno 22. 11. 2022).
- Babel, August (1913), *Žena i socijalizam*, Zagreb: Naša snaga.
- Balibar, Étienne (2017), *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*, New York: Fordham University Press.
- Benno, Herzog (2018), „Marx’s Critique of Ideology for Discourse Analysis: From Analysis of Ideologies to Social Critique”, *Critical Discourse Studies* 15 (4): 402–413.
- Bourdieu, Pierre (2016), *Sociologie générale. Vol. 2. Cours au Collège de France, 1983–1986*, Paris/Seuil: Raisons d’agir éditions.
- Bovoa, Simon de (1983), *Drugi pol I. Činjenice i mitovi*, Beograd: BIGZ.
- Carlyle, Thomas (1840), „Chartism”, u Josephine Guy (prir.), *The Victorian Age. An Anthology of Sources and Documents*, London/New York: Routledge (1998), str. 155–166.
- Christman, John (2022), „Rousseau’s Silence on Trans-Atlantic Slavery: Philosophical Implications”, *European Journal of Philosophy* 30 (4): 1458–1472. (early view),
<https://doi.org/10.1111/ejop.12759> (pristupljeno 24. 11. 2022).
- Douglas, Frederick (1855), *My Bondage and My Freedom*, New York/Auburn: Miller, Orton and Mulligan.
- Du Bois, W. E. B. (1977), *Black Reconstruction in America*, New York: Atheneum.
- Fanon, Franc (2015), *Crna koža, bele maske*, Novi Sad: Mediterran.
- Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

- Gordon, H. Rupert (2000), „Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism”, *The Review of Politics* 62 (2): 295–325.
- Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, London: UCL Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1923), *Philosophie der Weltgeschichte*, Band 2, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1986), *Fenomenologija duha*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hobs, Tomas (1993), *Levijatan*, Niš: Gradina.
- Hristov, George (2022), „Roman Courage and Constitution in Hegel's Philosophy of Right”, *Hegel Bulletin* 43 (2): 242–266.
- Ivković, Marjan (2017), *Kritička teorija Aksela Honeta*, Beograd: IFDT.
- James, C. L. R. (1989), *The Black Jacobins*, New York: Vintage Books.
- Kant, Immanuel (1923a), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, u Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften* 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 15–32.
- Kant, Immanuel (1923b), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, u Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften* 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 33–42.
- Kojève, Alexandre (1990), *Kako čitati Hegela?*, Sarajevo: Svjetlost.
- Locke, John (1669), *Fundamental Constitutions of Carolina*, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp (pristupljeno 26.11.2022).
- Lok, Džon (2002), *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Utopija.
- Losurdo, Domenico (2019), *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, Boston: Brill.
- Lundgren-Gothlin, Eva (1996), *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*, Hanover, N. H.: Wesleyan University Press/University Press of New England.
- Marcuse, Herbert (1999), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), „Die Deutsche Ideologie”, u Karl Marx i Friedrich Engels, *Werke* 3, Berlin: Dietz Verlag, str. 5–530.

- Mills, Charles W. (1999), *The Racial Contract*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Mrdenović, Dušan (1989), *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima*, Beograd: Nova knjiga.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, I–IV Nachgelassene Schriften 1870–1873*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988b), *Menschliches, Allzumenschliches, I und II*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Niče, Fridrih (1980), *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih (1990), *Genealogija morala*, Beograd: Grafos.
- Pejtmen, Kerol (2001), *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94.
- Renault, Emmanuel (1999), „La modalité critique chez Marx”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 181–198.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor, O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima, Rasprava o naukama i umetnostima*, Beograd: Filip Višnjić.
- Satre, Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.
- Stone, Alison (2017), „Hegel and Colonialism”, *Hegel Bulletin* 41 (2): 247–270.
- Volter (1990), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Williams, R. Robert (2003), „The Concept of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit”, u Alfred Denker i Michael Vater (prir.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*, New York: Humanity Books, str. 59–92.
- Zaharijević, Adriana (2014), *Ko je pojedinac? Genealoško ispitivanje ideje građanina*, Loznica: Karpos.
- Zaharijević, Adriana (2020), *Život tela. Politička filozofija Džudit Butler*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Zupančić, Alenka, (2019), *Qu'est-ce que le sexe?*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Žižek, Slavoj (2003), „Homo Sacer as the Object of University Discourse: A Critique of Lacan's Political Theory”, *Cités* 16 (4): 25–41.

Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu*

Aleksandar Ostojić†

Milan Urošević‡

Andrea Perunović§

Teško je naći pravac mišljenja koji je u tako kratkom periodu ostvario značajan uticaj, podarivši veliki broj mislilaca, za koje bez presedana možemo reći da su obeležili život svetske intelektualne scene pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka, kao kada je reč o strukturalizmu. Razloge za takav nagli uspeh strukturalizma treba tražiti u činjenici da je unutar sebe obuhvatao krajnje heteronomna delanja, pravce i škole mišljenja, što je često dovodilo do opravdane zbuđenosti nad njegovim značenjem (Fuko 2010: 319), i dodatno otežavalo svaki poduhvat njegove sistematizacije ili istorijskog situiranja.

* Autori ovog teksta duguju veliku zahvalnost Adriani Zaharijević, na vremenu koje je uložila u davanje ideja, kritika, sugestija, kao i na brojnim intervencijama unutar samog teksta, bez kojih ovaj rad ne bi dosegao traženi kvalitet.

† Aleksandar Ostojić: Ekonomski fakultetu u Subotici, Univerzitet u Novom Sadu.

‡ Milan Urošević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

§ Andrea Perunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

S jedne strane, strukturalizam je pružio novu nadu humanističkim naukama, da konačno mogu da zadobiju strogost koja će ih uzdići do povlašćenog položaja prirodnih nauka, ali, što je još važnije kada je reč o kritici, strukturalizam označava trenutak koji možemo nazvati „kulminacijom kritičke svesti”, kako ističe Fransoa Dos (*François Dosse*) (Dos 2016: 13). Takav stav može zvučati pompezno, ali ne treba smetnuti s uma da je strukturalistička paradigma nastala kao kritičko nastojanje da se ponudi alternativa staroj zapadnoj metafizici, da se izade iz vladajućih okvira institucionalnih kanona, dominantnog akademizma, kao i pravaca koji su uživali veliku popularnost na Starom kontinentu pedesetih godina, poput marksizma, egzistencijalizma ili fenomenologije. Tako je od samog početka razvitak strukturalizma u sebe utkao dve prevashodno kritičke funkcije koje će ga pratiti kroz sve njegove varijacije, uključujući i čitavu „post” eru: a to su funkcija osporavanja i funkcija kontrakture (Dos 2016: 13).

Ta kritička crta koja će pokrenuti novi procvat društvenih nauka, što podrazumeva i rastakanje velikih narativa, buduće svega onog potisnutog i marginalizovanog u zapadnoj kulturi, konstantnu težnju da se ukinu ili pomere postojeće granice, omogućava da se prati razvitak strukturalističke misli, uprkos izostanku ma kakve školske, a još manje doktrinirane povezanosti između njenih raznolikih predstavnika.

O čemu govorimo kada govorimo o strukturalizmu?

Prvobitno, reč struktura (od lat. glagola *struere*) označavala je „oblik ili način po kojem je građevina sagrađena”, ali se ova upotreba vrlo brzo analogijom širi i na druga područja, pa tako početkom XVIII veka nailazimo na pojmove strukture jezika ili strukture organizama. U teorijskom smislu, reč „struktura” istaknutije mesto zauzima tek 1895. godine u *Pravilima sociološke metode* Emila Dirkema (Dirkem 2012), ali savremeno značenje, koje će obeležiti rađanje neologizma zvanog *strukturalizam* proizlazi iz metode koju humanističke

nauke posuđuju od lingvistike. Vinovnici ovog pakta koji će započeti s antropologijom, jesu Klod Levi-Stros (*Claude Lévi-Strauss*) i Roman Jakobson (*Roman Jakobson*). Kod Levi-Strosa postoji svojevrsna ambicija da od antropologije napravi opštu i egzaktnu nauku, pritom izbjegavajući dva postojeća puta tadašnje antropologije: evolucionizam i funkcionalizam, i to sa dobrim razlogom. Naime, biološka i fizička antropologija tog doba toliko su kompromitovane rasizmima svih vrsta, da čine nemogućim utemeljivanje takvih opsena u neku opštu nauku koja bi obuhvatala i prirodno i kulturno (videti Dos 2016: 39; Zaharijević 2020: 153–154). Potpuno novi pristup Levi-Stros će otvoriti preko lingvistike, odnosno metode na osnovu koje je lingvistika i zasnovana.

Rađanje moderne lingvistike, koje se uglavnom vezuje za ime Ferdinanda de Sosira (*Ferdinand de Saussure*) i njegovo delo *Opšta lingvistika*, uvodi pristup čija se suština dokaznog postupka temelji na distinkciji označitelj–označeno.⁷⁸ Distinkcija se uvodi da bi razrešila staru raspravu koju možemo pronaći u Platonovom *Kratilu*: koji je odnos jezika i stvari, kulture i prirode, da li su imena stvari proizvoljna i stvar konvencije, ili imaju neku ontološku vezu s esencijom stvari? Uvođenje poretka *označitelj–označeno* utemeljiće proizvoljnost znaka. Bez obzira na to što Sosir ne daje prednost jednom u odnosu na drugo, glavni fokus će se nužno prebaciti na označitelja iz prostog razloga što je reč o nejednakom odnosu: označitelj je prisutan, a označeno je odsutno, pa stoga i potrebuje oznaku. Drugim rečima, označeno dobija značenje isključivo preko označitelja, ono samo po sebi ne predstavlja ništa drugo do

78 Sosir svakako nije jedini, a možda ni najuticajniji predstavnik moderne lingvistike, kada je reč o francuskoj intelektualnoj sceni šezdesetih godina prošlog veka. Pored pomenutog Jakobsona, tu su i Trubeckoj i Hjemselev. U zavisnosti od toga da li je reč o Praškoj, Kopenhaškoj ili Ženevskoj školi, postojaće varijacije određenja „označitelj–označeno”, ali pored prisutnih razlika (koje će razviti afinitete kod različitih mislilaca), osnovni naum uvođenja ove distinkcije ostaće isti.

odsustvo. Na ovaj način, jezik se apstrahuje od sadržaja koji obezbeđuje empirija ili grublje rečeno stvarnost, postajući tako *sistem* za sebe. Tom apstrakcijom, Sosir će otrgnuti jezik od empirizma i raznih psihologizujućih razmatranja: „Jezik je sistem koji zna samo za vlastiti poredak”, „jezik je forma a ne supstanca” (Sosir 1996: 135). Upravo taj gest omogućiće rađanje lingvistike kao nove samostalne discipline, čiji će strogi formalizam povući mnoge discipline koje će rado preuzimati njen plan i metod.

Šta je revolucionarno kod ovog metoda? Značenje označenog izražava se isključivo preko označitelja. Kako ovaj odnos može biti proizvoljan, značenje se određuje od esencije, egzistencije, pa i od ontologije same stvari. Ali odakle, u tom slučaju, označitelj crpi svoje značenje? Odgovor je jednostavan: na osnovu sistema i svog mesta unutar strukture. Ova vrsta holizma u pristupu čini da elementi više ne mogu imati značenje sami za sebe, već se njihovo značenje crpi iz njihovog *odnosa* sa drugim elementima unutar sistema, drugim rečima, iz *strukture* sistema. Značenje je uvek poziciono. Fokus više nisu same elementarne jedinice, već njihova kombinacija, zakonitosti njihovih odnosa koje tvore strukturu. Kombinovanjem jedinica unutar sistema dolazi se do *koda*, zakonitosti koja nam omogućuje da uvidimo značenja koja upravljaju jezikom. Ovo jeste svojevrsno zatvaranje unutar sistema, a ono će pre svega obezbediti njegovu autonomiju. Međutim, zatvaranje sistema unutar sebe ne znači odsustvo komuniciranja sa drugim sistemima. Usmeravanje na veze koje će tvoriti značenja označitelja omogućuje da se pravilnosti tih odnosa prenose i na druge sisteme, bez obzira na disparatnost njihovog sadržaja. Veze između različitih polja, teorija, realnosti, zasnovane na zajedničkom modelu, postaju ne samo dostupne, već zadobijaju svojevrsni legitimitet. „Kao i jezik, društvo *jeste* autonomna stvarnost (ista, uostalom), simboli su stvarniji od onoga što simbolizuju, označitelj prethodi označenom i određuje ga” (Levi-Stros 1998: 37). Analogija će tako prestati da bude „majka gluposti”, a nove

metode istraživanja otvaraju i sasvim novu epistemologiju, a time i novu kritiku, jer nevidljivo postaje vidljivo, dostupno, strukture se načinju, obrasci sistema više nisu skriveni iza velikih, čvrsto utemeljenih pojmova. „Sa Sosirom imamo epistemološku promenu: analogija zauzima mesto evolucionizma, imitacija zamenjuje derivaciju” (Bart 1973: 221). To ne znači da nova kritika pretpostavlja tu vidljivost, naprotiv, sam proces uočavanja strukture, činjenja nevidljivog vidljivim, biće i ostati vinovnik kritičke oštrice strukturalizma.

Naravno, kada govorimo o strogim pravilima formalizma koja će humanističke nauke usisati u sebe, ne treba da postoji iluzija o bilo kakvoj jedinstvenosti ili pravolinijskom obrascu. Najpre na polju same lingvistike, različito shvatanje opsega termina jezik, te pitanje metoda različitih disciplina unutar discipline, kao što su *fonetika* i *fonologija* (videti Trubeckoj 2016: 9, 36), a zatim i eklektično, ne uvek verno i krajnje autentično preuzimanje, ili radije tumačenje mislilaca društvene teorije, potkopavaju svaki uopšten govor poput ovoga. Ipak, određena opšta mesta postoje i moguće ih je istaći, ne kao disciplinarne granice, već kao pozicije iz kojih će se razvijati različite linije kritičke misli u strukturalizmu: *scijentistički*, ili strogi strukturalizam, pre svega onaj Kloda Levi-Strosa i Žaka Lakana (*Jacques Lacan*), prisutan u antropologiji, psihoanalizi i semiotici; asocijativniji, gipkiji, lepršaviji i slobodniji, *semiološki* strukturalizam kakav zatičemo kod Rolana Barta (*Roland Barthes*), Mišela Sera (*Michel Serres*) ili Cvetana Todorova (*Tzvetan Todorov*); i na kraju možda i najzastupljeniji, *istorizovani* ili *epistemički* strukturalizam u koji se mogu svrstati imena poput Luja Altisera (*Louis Althusser*), Mišela Fukoa (*Michel Foucault*), Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*), Žan-Pjera Vernana (*Jean-Pierre Vernant*) ili Žaka Deride (*Jacques Derrida*) (Dos 2016: 18). Premda je ova ideja podele koju preuzimamo od Fransoa Dosa i koju ćemo slediti, prihvatljiva, treba napomenuti da kompleksnost odnosa psihoanalize i strukturalizma ne dopušta da se psihoanaliza svrsta u jednu od ovih kategorija. Razlog tome

je što većina, ako ne i svi navedeni mislioci, komuniciraju sa ovim ili onim vidom nasleđa psihoanalize (pre svih, sa Frojdom [*Sigmund Freud*]). Ispostaviće se da je ta komunikacija i odnos spram konceptata psihoanalize od ključnog značaja ne samo za razumevanje kritike unutar strukturalizma, već i za unutrašnju kritiku samog strukturalizma, u velikoj meri presudnoj za prelazak na misao koja će spolja zadobiti odrednicu poststrukturalizam.⁷⁹

Dve uloge strukture: kritika empirije i istorijskog

Pravu priliku da u antropologiju uveze strukturalizam iz lingvistike Levi-Stros dobija istražujući problem incesta. Ovaj fenomen jeste zasnovan na šemi krvnog srodstva, ali je, prema njemu, istovremeno, i odvojen od biologije, jer predstavlja etnocentrični, društveni fenomen. Primećujući da u svakoj od krajnje različitih kultura i društava koja je ispitivao postoji pravilo vezano za „zabranu” incesta, Levi-Stros uvida neadekvatnost tada ustaljenih bioloških objašnjenja zaštite vrste od venčavanja krvnih srodnika, tipičnih za zapadno društvo. Sa druge strane, tendencija da se razlog fenomena traži isključivo u moralnoj zabrani već je pobijena studijom Marsela Mosa (*Marcel Mauss*), *Ogled o daru*, u kojoj Mos pokazuje kako je zabrana incesta u Polineziji zapravo sekundarna posledica obaveze darivanja i razmene, koja vodi širenju a ne sužavanju porodičnog kruga (Mos 2018). Levi-Stros prekida s naturalizmom, postavljajući srodničke odnose kao glavnu osnovu društvene, a ne biološke reprodukcije. Premda je u početku, pod uticajem Ogista Konta (*Auguste Comte*) i Emila Dirkema (*Émile Durkheim*), isticao vodeću ulogu empirizma u antropologiji, on će brzo uvideti da empirizam ne samo da nije u stanju da pruži univerzalnu konstantu, objašnjenje zajedničko za različite sisteme, već i da izostanak

79 Imena koja stoje uz jedan od ova tri pravca služe tek da približe ideju podele, daleko od toga da su strogo vezana za njih.

strukuralističke metode i fokus usmeren isključivo na posmatranje, to jest na događaje, ostavlja u senci mehanizme funkcionisanja društva: „Ideja da empirijsko posmatranje bilo kojeg društva omogućuje da se dođe do univerzalnih motivacija u njemu javlja se stalno kao neki element kvarenja koji nagriza i smanjuje značaj notacija čiju živost i bogatstvo inače poznajemo” (Levi-Stros 1989: 25). Nema sumnje da je Marksov uticaj i ranije doprineo da Levi-Stros uvidi da se društvena nauka ne gradi u ravni događaja, „kao što ni fizika ne polazi od čulnih datosti” (Levi-Stros 1999: 41). Uostalom, na *Elementarne strukture srodstva* još uvek se gledalo kao na potvrdu Marksovog uticaja⁸⁰, ali već sa *Strukturalnom antropologijom* postaje jasno vidljiva revolucija koju Levi-Stros uvodi u antropologiju, a preko nje i u svet humanističkih nauka. Dok empirijsko istraživanje zarobljava fenomen u određeni vremenski period i geografski prostor, Levi-Stros uspeva da na impozantan način uklopi lingvistički (pa i matematički) formalni model u odnose srodstva, koji će mu predočiti *razmenske odnose* koje tvore zakonitosti jednog društva — odnosno, izučavanje ovih formalnih odnosa reći će mu šta uopšte treba da posmatra. Kritika empirizma koja se dešava sa okretom ka strukturalizmu, ne znači da empirijskog istraživanja nema; uostalom, Stros će dobar deo svog vremena provesti živeći s plemenima po džunglama Amazonije i obalama Polinezije. Najzad, i Darwin (*Charles Darwin*) je zahtev da treba da se istražuje umesto da se teoretizuje, prokomentarisao kako je apsurdno ne videti da „sve opservacije moraju biti za ili protiv nekog gledišta, inače nemaju nikakvu svrhu (Darwin 2003: 681). Reč je o tome da hipoteza koja proizlazi iz teorije rukovodi posmatranjima, a sada Levi-Stros, uvodeći strukturalizam u antropologiju, usmerava pogled, omogućujući da se vidi ono što je ranije,

80 Ovo svakako označava atmosferu francuske intelektualne scene i još uvek veliku popularnost marksističke paradigme. Istina je da je Marks u predgovoru *Kapitala* više puta upotrebio reč struktura, te takva recepcija nije u potpunosti plod učitavanja.

uprkos svim posmatranjima, ostajalo nevidljivo. Ovaj strukturalistički obrt koji uporedo prati i kritički obrt, događa se na nekoliko nivoa:

1. „Zabrana” incesta jeste izabrana da bi se društvu pristupilo preko fenomena koji obuhvata prirodno i društveno. Međutim, Levi-Stros omogućuje prelaz sa prirodnog na društveno, zahvaljujući ideji Marsela Mosa da se društveni život definiše kao „svet simboličkih odnosa” (Levi-Stros 1998: 12). To znači da simbolički odnosi upravljaju i interpretacijom onog „prirodnog”, pa su tako u stanju da odrede čitavu epistemologiju, poredak znanja jednog društva, od kojeg će zavisiti šta su to „činjenice” unutar društva, a pošto to društveno određuje i prirodno, onda i šta su to činjenice unutar prirode. Ovaj totalitet, na koji naučni strukturalizam svakako pretenduje, jeste ambivalentan, o čemu će uskoro biti više reči, ali on postoji samo od momenta u kom se prevazilazi društveni atomizam: trenutka u kojem jedna antropologija (čitati struktura) postaje univerzalni sistem interpretacije, objašnjavajući „fizički, fiziološki, psihički i sociološki vid ponašanja” (Dos 2016: 55).
2. Do strukture se dolazi izučavanjem trenutnog odnosa među elementima, kao što se razumevanje šahovske partije i mogućih kombinacija u njoj vrši na osnovu trenutnog položaja figura, reći će Sosir (Sosir 1996 :108). Ta metafora služi da izrazi još jedan aspekt kritike empirijskog istraživanja—istoričnost, čijeg uticaja lingvistika pokušava da se oslobodi. Ono će se dobrim delom preliti i na strukturalizam u humanističkoj sferi, naročito prednost koju Sosir daje *sinhroniji* u odnosu na *dijahroniju*. To ne znači da je struktura zatvorena zauvek u jednoj sinhroniji, ali dijahronija postaje ništa drugo do proizvod smene sinhronija, smenâ koje postaju vidljive u jeziku te time upućuju na promenu odnosa unutar sistema. Kada govorimo o istraživanju prelaska sa jedne sinhronije na drugu, teško je ne setiti se Fukoovih *epistema* (Dos 2016: 80), ali ova veza ima i

direktnije putanje, koje ne idu nužno preko Sosira ili Levi-Strosa. Strukturalizam Marsijala Geroa (*Martial Gueroult*), tog važnog historičara filozofije na *College de France*, ne duguje ništa Sosirovim lingvističkim uvidima. Pitanje je da li bi se i u kojoj meri Gero deklarirao kao strukturalista, ali njegov postupak nesumnjivo sadrži neke osnovne parametre strukturalističke paradigme. Gero svoje studente upućuje na istraživanje autonomnosti različitih filozofskih sistema, na ispitivanje razrešeno kauzalnih veza psiho-sociološke geneze ili svega što je spoljašnje filozofskom *diskursu*, diskursa do kog može da se dođe čitanjem samog filozofskog dela. Davanje „autonomne realnosti strukturi dela” praćeno je shvatanjem da se diskurs može zahvatiti kao monument (Žan-Kristof Godar navedeno u: Dos 2016: 123). Preobražaj dokumenta u monument koji prati arheološka analogija, takođe će predstavljati važan deo ranog rada Mišela Fukoa. Fuko je bio dobro upoznat sa Geroovom metodom, koji ističe da „istoričar (filozofije) raspolaže dve ma tehnikama, *kritikom* u užem smislu reči i *analizom struktura*” (Gueroult 1953: 10, kurziv naš). Može se opravdati reći da će ideja o zatvorenosti filozofskog sistema koji pretpostavlja diskontinuiističko poimanje istorije doživeti spektakularan produžetak u pojmu *episteme* Mišela Fukoa (Dos 2016: 124).

3. Empirijsko istraživanje, kako smo napomenuli, ima i dalje sopstvenu ulogu, ali ono se sada koristi da bi se fenomen koji se istražuje (na primer ludilo, u slučaju Fukoa) oslobodilo mnoštva diskursâ koji ga oblikuju i drže u zarobljeništvu. „Svojom idejom strukture, kao što Dimezil to radi kada je reč o mitovima, ja sam pokušao da otkrijem strukturisane norme iskustva, čija shema, uz neka preinačenja, može da se nađe na raznim nivoima” (Fuko 2012: 98). Fuko je doduše više puta u svojim intervjuima jasno negirao da pripada bilo kakvom strukturalističkom pravcu (npr. Fuko 2010: 314–351): „Ako se prihvati da je strukturalizam bio najsystematičniji napor da se pojam događaja eliminira ne

samo iz etnologije nego iz jednog čitavog niza drugih znanosti, a u krajnjem slučaju i iz same povjesti, ne vidim tko bi mogao biti veći antistrukturalista od mene” (Fuko 2012: 117).⁸¹ Fuko ipak insistira da je važno ne učiniti sa događajem isto što i sa strukturom, odnosno ne svesti sve događaje na isti nivo, već uvideti da različiti tipovi događaja imaju različite domete, vremensku obuhvatnost i različitu moć da sprovedu učinke. Ovaj otklon od metastrukture javiče se i kod Levi-Strosa u *Tužnim tropima*, i označice već pomenutu promenu uloge strukture, koja umesto da zatvori, sada služi da oslobodi, da otkrije i približi Drugost (videti Levi-Sros 1999: 312–330; Dos 2016: 181–199). U tom smislu, premda većina mislilaca koji su koristili strukturalističke ideje sebe ne bi svrstalo među strukturaliste⁸², kada se kaže da su se Fuko, Altiser, Vidal-Nake (*Pierre Vidal-Naquet*) ili Dimezil (*Georges Dumézil*) bavili empirijskim istraživanjem istorije, važno je imati na umu ovu krajnje drugačiju dimenziju kritičkog pristupa. U protivnom se ne diferencira ključna razlika koja ovakve pristupe razlikuje od pristupa istoričara.

4. Prethodno rečeno treba razumeti i kao otklon od hermeneutičkog pristupa, jer strukturalizam u svojoj potrazi za značenjem ne poznaje ništa poput „istorijske svesti”, a još manje njene geneze. Ali nije samo reč o ideji kontinuiteta istorije, ona je tek posledica — odustajanje od izvornog poretka, kretanje i dinamika struktura, te diskontinuitet koji iz toga proizilazi, potkopava osnove zapadnih filozofija totaliteta, bilo da je reč o Kontovoj, Vikoovoj (*Giambattista Vico*), Hegelovoj (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) ili Marksovoj (*Karl Marx*)

81 Treba ipak imati na umu ne samo Fukoovu tendenciju da odbacuje etiketiranje bilo koje vrste, već i čest gest izbegavanja pitanja, ili obesmišljavanja njegove forme — te stoga zadržati blagu rezervu kada su u pitanju njegovi odgovori u intervjuima.

82 Razlog tome postaće još jasniji nakon razjašnjenja prelaza na ono što je nazivao poststrukturalizmom.

filozofiji. Drugost koja se oslobađa nije svodiva ni na kakav drugi sistem, a još manje na svest u kojoj se javlja smisao. Dakle, (post)strukturalistički pristupi ne dovode u pitanje samo kontinuitet istorije, već i kontinuitet svesti, ideje da se u svesti javlja smisao, odnosno razumevanje istine stvari, makar i kao događaja koji u sebi obuhvata sva prethodna ispoljavanja, kakvo, primera radi, zatičemo kod Gadamera (*Hans-Georg Gadamer*).

5. To nas dovodi do otklona i od poslednjeg velikog pravca unutar istog perioda. Premda potraga za izvornom strukturom ili za pojmom „oslobođenim od diskursa”, prilikom kojih se empirijsko posmatranje javlja kao „kvarenje i nagrizenje”, može nalikovati na fenomenološku redukciju, strukturalistička kritika obrušice se i na ideju subjekta koji vrši ovu redukciju. Isprva, u naučnom strukturalizmu, ideja subjekta se potire, da bi se došlo do „objektivnosti” pristupa. Subjekat je takođe određen strukturom, kao i sama „svest”. Da bi se razumela „kritika subjekta” u strukturalizmu, potrebno je okrenuti se Frojdu i Lakanu, te dotaći jedan veliki deo strukturalističke paradigme koji smo sve do sada nastojali da ostavimo postrani: pojmove nesvesnog i psihoanalize.

Kritika subjekta: simboličko carstvo nesvesnog

Psihoanaliza će, iz jednostavne ambicije da usvajanjem formalističkog modela prevaziđe sumnjičavosti i uspostavi sebe kao „pravu” naučnu disciplinu, postati čvrsto integrisani deo strukturalističke mreže, i to u tolikoj meri, da se bez nje malo šta u strukturalizmu i njegovim preobražajima dà razumeti. Kao i svaki odnos, ni ovaj nipošto neće biti jednosmeran i premda je centralno ime strukturalističkog razdoblja psihoanalize svakako Žak Lakan, strukturalisti će, i pre Lakana, pribeći psihoanalizi, tačnije Frojdovoj teoriji nesvesnog.

Priča o ovom odnosu, u jednom od svojih brojnih početaka može krenuti od već pomenute knjige Marsela Mosa, *Ogled o daru*, kojoj Levi-Stros duguje mnogo. Mos se u ovom

delu više puta poziva na *nesvesno* kako bio ponudio objašnjenje zajedničkog karaktera društvenih pojava. Preciznije, nije reč samo o pojavama, već o uređenosti društvenog sistema, njegovog funkcionisanja, ispoljavanja. Levi-Strosu je takvo viđenje vrlo blisko, jer pruža obrazloženje za strukturalističku paradigmu. Nesvesno kao izvor struktura jeste odsutni uzrok učinka strukture, koja diktira „obrede, sisteme srodstva, ekonomski život, odnosno sve postojeće simboličke sisteme” (Levi-Stros 1998: 12). Dakle, setimo se naučnog strukturalizma: mitovi, uređenja, ponašanja različitih društava daju se, formalizacijom, svesti na određenu strukturu, koja će im biti zajednička. Kako je ovo moguće? Tako što postoji nesvesno kao izvorište formi—glasiće odgovor za koji je dobar deo strukturalizma morao da posegne za psihoanalizom. Treba izbeći prvu asocijaciju, jer to nesvesno nije u celosti Jungovo „kolektivno nesvesno” prema kojem će strukturalisti zauzeti neodređen odnos, ali svakako jeste nesvesno o kom govore, na prvom mestu Frojd, pa i Jung (*Carl Gustav Jung*)—nesvesno kao izvor nagona i želja, a koje će se transformisati u izvorište struktura. To „nesvesno” će se, kao i struktura, velikom silinom obrušiti na ideju autonomnog subjekta, Dekartovog, Kantovog, hermeneutičkog ili fenomenološkog. Dvostruka kritika, spojena u jedno, zauvek će uzdrmati apsolutno poverenje u moć i domete Razuma i Svesti, kao i u sve poretke koji su na ovim uverenjima izgrađeni. Međutim, psihoanaliza i strukturalizam isprva će decentrirati i destabilizovati Subjekat kroz sasvim odvojene poduhvate, koji će se tek naknadno ukrštati i raskršati.

Već je Frojdova teorija pocepala subjekat na delove koji teško mogu da tvore koherentnu samoupravljajuću celinu. Čak i bez *sažimanja* i *premeštanja*, sopstvo podeljeno na *id*, *ego* i *superego* pati od „realističke slaboumnosti”, jer uvek biva određeno kroz predstavu, putem mehanizama koje ne kontroliše. Tu ideju Žak Lakan dobija i preko Koževljevog (*Alexandre Kojève*) čitanja Hegela, u kojem su istaknuti odnos gospodar-rob, decentriranje čoveka, kritika metafizike, ali je iznad

svega dat primat pojmu *želje*: „ljudska istorija jeste istorija željenih želja” (Kojève 1990: 12). Pod uticajem ovih predavanja i vodeći se Frojdom, Lakan će odbiti da teoriju nesvesnog svede na psihijatrijski organicizam. Ovaj važan događaj (ispostaviće se, ne samo za istoriju psihoanalize) uvešće prvenstvo nesvesnog u kliničkom izučavanju — postavljajući nesvesno kao konstitutivnu *strukturu* Drugog, odnosno kao radikalnu drugost u odnosu na sopstvo.

Premda se nesvesno razmatra kroz pojam strukture, rana lakanovska pozicija nije u punoj meri strukturalistička, jer i dalje pretpostavlja genezu (prisutnu i kod Hegela i kod Frojda) — razvoj ličnosti (duha) kroz faze koje vode do celovitosti. Povučeni ili ne pomenutim uticajima, Lakan će 1936. godine u izlaganju pod nazivom *Stadijum ogledala*⁸³ produbiti kritiku autonomnosti subjekta. *Stadijum ogledala* govori o momentu važnom za uspostavljanje ideje sopstva u kojem dete otkriva sliku sopstvenog tela — što omogućuje strukturanje ega. To iskustvo je neophodno da bi se u pojedincu izgradila ideja celovitosti subjekta.⁸⁴ Ono se odvija kroz tri događaja — prvo, dete svoj odraz u ogledalu vidi kao sliku drugog — što Lakan svrstava u „imaginarni stadijum” (Lakan 1983: 5–14).⁸⁵ Dete je zatim „navedeno da otkrije da drugi u

83 Pun naziv glasi: *Stadijum ogledala*. Teorija o strukturišućem i genetičkom trenutku konstituisanja realnosti, pojmljenom u vezi sa iskustvom i psihoanalitičkom doktrinom. (*Le stade du miroir, théorie d'un moment structural et génétique de la constitution de la réalité, conçue en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique.*)

84 Tada je već bilo poznato i pokazano da ova faza nedostaje psihotičarima koji ostaju u stanju raspršenosti i dezintegriranosti.

85 Lakan će Frojduvu podelu na *id*, *ego* i *superego* zameniti poretkom Realno/Simboličko/Imaginarno koji će juna 1953. godine prerasti u Simboličko/Imaginarno/Realno. Kao što se dâ pretpostaviti, nije reč samo o promeni termina. Ključna razlika je što, u novoj podeli, simboličko prednjači i upravlja strukturom, dok *id*, koji je bio u osnovi nagona, sada kod Lakana prelazi u registar realnog. Ta promena biće plod ukrštanja psihoanalize i strukturalizma, postavljajući nove temelje na tom polju.

ogledalu nije realno biće, već njegova slika.” Konačno, dete stiče svest da je prepoznata slika njegova, ali taj prelazak se dešava ipak prerano (od 6–8. meseca), te dete nije u stanju da spozna vlastito telo na drugi način do kroz sliku tela. Lakan će to nazvati „imaginarnim prepoznavanjem” (Dor 1985: 100; Dos 2016: 140). Ovo je momenat u kojem subjekat u psihoanalizi (ali i strukturalizmu) nije više samo podeljen, već i izvorno *decentriran*— „Ja”, identitet, struktuiru se na osnovu slike, to jest imaginarnog, koje je izvan mene samog.

Pod uticajem Strosa, trinaest godina kasnije, Lakan napušta značaj geneze u *Stadijumu ogledala*, koja više neće igrati nikakvu ulogu, već će glavni fokus staviti na strukturni proces identifikacije koji je falsifikovan pre nego je i započeo, jer je mesto, *topos* iz kojeg počinje svako buduće strukturiranje, otuđeno od Subjekta, što osujećuje svaki naredni pokušaj da pristupi samom sebi. Zaokret ka strukturalizmu je potpun, jer nema te sinteze (u Hegelovom duhu), koja prevazilazi otuđenost iz koje proishode konstituišuće strukture. Nesvesno biva neosetljivo na istoričnost. Taj momenat kod Lakana označava potpuno usvajanje strukturalističkog metoda u psihoanalizi. Sasvim se oslanjajući na Jakobsona i Strosa (što se vidi kroz revnosno citiranje), on piše: „Psihoanalitičko iskustvo [...] otkriva u nesvesnom celu strukturu jezika (*langage*)” (Lakan 1983: 71). Stvarnost, kao i subjekat, jeste proizvod jezika, jer i jedno i drugo postoje samo kao označitelji, a strukture jezika radaju se u nesvesnom, kojim subjekat ne upravlja. Lakan će takođe preuzeti i Sosirovu terminologiju i metod, iz istog razloga kao i Stros, da bi preneo strogost lingvističkih zakona na polje psihoanalize. Međutim, Lakan vrši jednu dodatnu izmenu: referent ili označeno, još više je skrajnuto nego kod Sosira. To je zato što označeno, u svom odsustvu, nije više potčinjeno samo jednom označitelju, već čitavim lancima označitelja. Drugim rečima, označitelj upućuje na nekog drugog označitelja, i tako dalje, sve do izvorišta jezika (ili struktura) koje ih stalno proizvodi—nesvesnog. Lakan dakle uvodi proces „neprekidnog klizanja označenog pod

označitelj” (Lakan 1983: 153). Nesvesno postaje neodređenost koja proizvodi „kodove” jezika, a kôd za strukturaliste pretvodi poruci. Stanje subjekta, odnosno razuma u koji se subjekat toliko uzda, predočeno je u jednoj od najčuvenijih i najupečatljivijih Lakanovih rečenica: „Filozofski *cogito* ostaje međutim u središtu onog privida, koji čini da je moderni čovek uprkos svim sumnjama o sebi tako siguran da je to (*ili šta je*) on sam; Mislim tamo gde nisam, dakle jesam tamo gde ne mislim” (Lakan 1983: 175, kurziv naš). Sve rečeno će kasnije na krajnje kreativan, pažnje vredan i pre svega delotvoran način, preuzeti Žak Derida.⁸⁶

Lakanova teorija tako istovremeno uklanja ideju autonomnog subjekta i daje nove alate strukturalističkoj metodi, jačajući time njen uticaj. Ta ideja biće praćena uporedo sa analizom mitova koje Levi-Stros iznosi u *Mitologikama*. On primećuje da metoda binarnih opozicija pokazuje da je u mitovima prisutna zamena jednog elementa drugim, odnosno da u mitovima postoje „označiteljski lanci” koji su, zahvaljujući mitskoj simboličkoj i stimulusnoj podlozi, *neograničeni*. Levi-Stros (kao i Lakan) odustaje od potrage za konačnim poreklom, što predstavlja još jednu ključnu tačku u istoriji strukturalizma. Struktura prestaje da ima svoje konačno uporište i stavlja se u *stalni pokret*. Pritom, u mitu takođe nema mesta za neko „ja mislim” (Levi-Stros 2008: 34), subjekat je opet epistemološka prepreka. Čovek jeste relevantan, ali samo da bi se „otkrile prinude inherentne njegovom modusu mišljenja (Dos 2016: 337).

Navedeni uvidi biće od velikog interesa za period koji će uslediti. Postoji, međutim, još jedno mesto koje će biti plodotvorno za taj period, ali i oko kog će se ukrstiti koplja kritike. Kada se kaže da je nesvesno izvor struktura, to nije frejdovsko nesvesno iz kojeg proističu afekti i želje. Za Levi-Strosa, a dobrim delom i za Lakana, nesvesno ima prevashodno

86 Naročito u svojoj kritici američkih filozofa jezika, Ostina i Serla, i njihovog viđenja teorije jezičke performativnosti.

simboličku funkciju razmene, drugim rečima, ono je *prazno*, ali određuje sistem mesta koji definiše topologiju psihičkog aparata. Ono stoga nije nikakva tajna pećina, već posrednički element između mene i Drugog, između mene i sopstva (Levi-Stros 1998: 37).

Pokušavajući da uspostavi izvorni formalni poredak, kritika proizišla iz strukturalizma dovela je u pitanje sve postojeće postavke, demontirajući i one sa najjačim temeljima. Unutar takve atmosfere u kojoj kritika u procvatu postaje pokretač razvitka društvenih nauka, brzo će doći do trenutka kada će se kritike metafizike i subjektivnosti, proizišle iz jedinstva strukturalizma i psihoanalize, kao bumerang vratiti natrag strukturalizmu. Klod Lefor (*Claude Lefort*) među prvima upućuje pronicljivu kritiku scijentizma koji se nalazi u programima strukturalista. On u „nesvesnom” vidi novo ime za transcendentalnu svest u Kantovom smislu, ili, drugačije rečeno, za nedodirljivi metafizički temelj, koji obitava u izrazu „nesvesno kao kategorija kolektivne misli”. Lefor obrće poredak, tvrdeći da se ponašanje empirijskih subjekata ne dedukuje iz neke transcendentalne svesti, već se konstituše u iskustvu (Dos 2016: 59). Misao na tom tragu, nešto drugačije izraženu, naći ćemo nekoliko godina kasnije kod Deleza (*Gilles Deleuze*): „Već je bilo toliko ljudi, toliko sveštenika, toliko predstavnika koji su govorili u ime naše svesti, tako da je bila potrebna ta nova rasa sveštenika i predstavnika, koji govore u ime nesvesnog” (Delez, Parne 2009: 33). Tako će Leforova kritika zapravo anticipirati borbe vođene za (post)strukturalističkim stolom šezdesetih godina dvadesetog veka.

Unutrašnja kritika — ili poststrukturalizam

Bilo je samo pitanje vremena kada će se kritički potencijal razvijen unutar strukturalizma osloboditi stega sistema koji je omogućio njegovo nastajanje. Kritička svest je u ekspanziji, jer otkriva mikro-značenja koja tvore sistem, pa sada kritika ne podrazumeva samo sveobuhvatnu promenu društvenog

poretka. Pobuna je sada, prema rečima Rolana Barta „pravi skup, tkivo svih naših očiglednosti, što će reći ono što bi se moglo nazvati zapadnom civilizacijom.”⁸⁷ Reč je dakle o destrukciji zapadnih vrednosti, koja se, kao u Bartovim *Mitologijama*, raspoznaje preko semiotike, koja raskriva malograđanske ideologije, ili mnjenje, za stare Grke — *doxa*. Strukturalizam je omogućio da se kod razgradnje *doxe* napada unutrašnja logika, odnosno model pojavljivanja ideoloških konstrukcija. Na udaru se sada, kroz raskrivanje značenja, nalazi princip rasuđivanja dominantne racionalnosti — odnosno, upravo vladajuća struktura — što zahteva dobro poznavanje načina na koji jezik operiše. Istina je da jezička subverzija preko jezika dotiče sve discipline, sve načine izricanja, ali ukidanje granica nije smelo da povuče ukidanje razlika između njih — prevelik (ispostaviće se i neostvariv) zadatak kom je težila strukturalistička paradigma. Strukturalizam stoga neće ostati imun na kritiku koju je stavio u pogon — jer i on skriva „podrazumevane” pretpostavke, čiji se *logos* mora dovesti u pitanje.

Zadržimo se na trenutak kod Rolana Barta, jer je to jedno od mesta na kojem se najjasnije očitava mutacija ili možda pre konvergencija strukturalizma u svoju *post* eru. Istaknuti dijahronijski, to jest anti-istorijski i anti-subjektivni pristup koji su srž *Nultog pisma* (Bart 1971) i *Elementa semiologije* (Bart 2015) vidljiv je delom i u *Mitologijama*: „Mit se konstituiše gubljenjem istorijskog kvaliteta stvari” (Bart 2013: 208), ali već tu na drugačiji način. Bart neće napustiti formalizam, „pražnjenje sadržaja” kao funkciju mita, ali on istoriju vraća pod veo kritike, vezujući je upravo za pitanje forme izraza: „Parodirajući jednu poznatu izreku, reći ću da nas malo formalizma udaljava od Istorije, ali nas mnogo formalizma u nju vraća.” Da bi raskrila ideologije koje leže u značenjima, semiologija ne može bez istorije, stoga mit pripada i jednoj i

87 Rolan Bart, razgovor sa Žoržom Šarbonijerom, France — Culture, decembar 1967, ponovo emitovano 21. novembra 1988 (Dos 2016: 281).

drugoj disciplini (Bart 2013: 202). Bart je u početku entuzijastični vinovnik strukturalizma, u toj meri ga zastupajući, da će ga Fransa Dos nazvati njegovom „majčinskom figurom” (Dos 2016: 113). Siromaštvo formalizma, vidljivo na kraju *Mitologija*, koje zapravo nije samo plod analize, već Bartove konstantne težnje da oslobodi bogatstvo značenja teksta, koji formalizam stalno redukuje, kulminiraće kod Barta u zaokret ka književnosti, najvidljivijem u delima *S/Z*, *Zadovoljstvo u tekstu*, *Fragmenti ljubavnog govora*. Taj novi Bart, sad već *poststrukturalista*, dugovaće mnogo, između ostalih, Juliji Kristevoj⁸⁸ i njenim pojmovima *intertekstualnosti* i *paragrama*— alatima koji su nastojali da subverzivno vrate subjekat, ali ne onako kako je bio poiman u zapadnoj metafiziici, već kao mnogostrukost, mnoštvo, koje omogućuje polisemiju ili, u bahtinovskom smislu, polifoniju.

Vraćanje pitanja mnoštva koje je uvijeno u subjekta i pitanja istoričnosti u strukturalističko razmatranje, s namerom da se iz konačnog pređe u *beskonačno* i da se iz statičkog pređe u *dinamičko*, biće dve glavne odlike kritike u poststrukturalizmu. Levi-Stros je imao pravo kada je iskoristio lingvistikku da raskine s pojmom *istorije* kao saučesnika zapadne metafizike, ali to ne znači da treba preći u antiistoričnost, te dopustiti da se diskurs osiromaši i postane plošan, jer istorija je ono što stvara kretanje, a kretanje pravi *razliku*— ne onu hegelijansku, dijalektičku, koja se prevazilazi, već onu po sebi— koja otvara različita značenja, ukazuje na strukture koje proizvode ta značenja, te na moći i logocentrizme koji upravljaju njima.

Velik je broj mislilaca za čiji kritički pristup bismo mogli reći da pripada poststrukturalističkom pravcu. Paradoksalno,

88 Premda je uticaj Kristeve neosporan, nije samo njen doprinos u pitanju. Bart ističe da je u tekstu *S/Z* namerno ukinuo imena svojih poverilaca, imenujući tu upravo one koji su omogućili dalje kretanje ideje od etape „strukturalizma”: Kristevu, Deleza, Deridu, Solersa, Mišela Sera... (Barthes, 1981: 78).

dvojica među njima, koji, pored Barta, možda i najupečatljivije simbolizuju ovaj prelaz, sistematično će izbegavati ili odbijati pripadanje ma kojoj struji mišljenja — reč je o Mišelu Fukou, i čoveku čija kritika (dekonstrukcija) poimence nije preskočila nijednog od spomenutih autora, Žaku Deridi. Arheologija, genealogija i dekonstrukcija, odnosno ničeanska i hajdegerijanska kritika, upetljane u klupko strukturalizma, doslovce će *stvoriti* „novu dimenziju, koju bismo mogli nazvati dijagonalnom” (Deleuze 1972: 48).

Mišel Fuko — Istorija kao kritika

Poststrukturalistički povratak istoričnosti možda se najbolje ogleda u Fukoovom radu pre svega, jer se njegovo delo mahom sastoji od niza empirijskih istraživanja istorijskog tipa. Iako je o svom empirijskom radu često iznosio teorijske i metodološke refleksije, njih je uvek shvatao kao propratna uputstva i razjašnjenja onoga što je težio da postigne istorijskim istraživanjima⁸⁹. Fukoovo shvatanje kritike takođe izvire iz ove istorijsko-empirijske orijentacije. Fuko kritiku vidi kao oblik istraživačkog dizajna, kao okvir u koji se njegova empirijska istraživanja smeštaju i koji ih usmerava. Način na koji kritika usmerava njegov rad pre svega proizlazi iz inherentno političke uloge koju kritička dimenzija pruža njegovim istraživanjima.

Kritičko usmerenje Fukoovih istraživanja sastoji se u ukazivanju na kontingentnost i konstruisanost različitih oblika društvenog života koji, budući da nemaju transcendentno utemeljenje, mogu izgledati drugačije. Dakle, na temelju istorijskih istraživanja, Fuko pokazuje da se poreklo formi društvenog života može pronaći jedino u samom ljudskom delanju. Kritika u njegovim istraživanjima podrazumeva

89 Te refleksije su najčešće imale oblik članaka i intervjuva, ali i monografije *Arheologija znanja* u kojoj Fuko izlaže istraživački metod koji je koristio do 1969. godine.

demontiranje i demobilisanje pretenzija na metafizičko utemeljenje društvenih formi. Istorijska istraživanja otkrivaju dimenziju slobode koja odlikuje ljudsko delanje, upravo jer ono nema fundament koji bi počivao izvan istorije delanja samog. Kritika ukazuje na postojanje višestrukih mogućnosti za organizaciju ljudskog života, pokazujući da on nije ukalupljen metafizičkim nužnostima.

Fuko je na početku svoje karijere, krajem pedesetih i početkom šezdesetih, bio inspirisan protostrukturalističkom metodologijom Žorža Dimezila. U skladu s njom, on je tragao za društvenim i kulturnim strukturama usled kojih je nastala ideja moderne zapadne racionalnosti i „ludilo” kao njena opozicija (Dos 2016: 64–65). U drugoj polovini šezdesetih Fuko u velikoj meri usvaja strukturalističku perspektivu i fokusira se na istraživanje diskursa. Ovo usmerenje kulminira objavljivanjem knjige *Reči i stvari* (*Les Mots et les Choses*) u kojoj uvodi pojam *episteme*, konfiguracije koja se nalazi ispod nivoa diskursa i uslovljava njegove moguće varijacije (Fuko 1971: 63). Ovaj pristup se odlikuje sinhronim usmerenjem, uobičajenim za strukturalizam, usled čega Fuko nije u stanju da objasni istorijski proces promene epistema, što je bila glavna kritika upućena njegovom radu u ovom periodu (Paras 2006: 28; Eribon 2014: 159).

Već od kraja šezdesetih sa *Arheologijom znanja* (*L'archéologie du savoir*), a posebno sedamdesetih, u delima kao što su *Nadzirati i kažnjavati* (*Surveiller et punir*) i *Istorija seksualnosti* (*L'Histoire de la sexualité*), Fuko napušta strukturalističku perspektivu i uvodi pojam „prakse” kao svoj osnovni predmet proučavanja. On prakse vidi kao višestruke oblike ispoljavanja društvenog delanja pojedinaca — koje mogu imati diskurzivnu i nediskurzivnu dimenziju (Fuko 2010b: 296). Diskurzivna dimenzija prakse upućuje na razne oblike kreiranja značenja i regulisana je istorijski nastalim pravilima koja Fuko naziva „istorijski apriori” (Fuko 1998a: 43, 138). Kada je reč o nediskurzivnim praksama, Fuko ih obuhvata jednim od ključnih pojmova njegove filozofije: sve one potpadaju pod forme

sprovođenja i ospoljavanja „moći”, budući da se radi o interakcijama između pojedinaca kojima se pospešuje verovatnoća da će budući oblici društvenih delanja pratiti određeni model ophođenja (Fuko 2017: 301). Kao i u slučaju diskurzivne dimenzije, ova dimenzija praksi takođe je regulisana pravilima i Fuko ističe da se pravila međusobno uvezuju i kreiraju u sistem koji usmerava ne-diskurzivne prakse pojedinaca nezavisno od njihovih svesnih namera (Fuko 1982: 85).

Fuko koristi pojam „dispozitiva” ili „režima prakse” da označi heterogen skup diskurzivnih i ne-diskurzivnih aspekata praksi čija su pravila međusobno povezana i sadrže jedinstvenu logiku koju on često naziva „racionalnošću”⁹⁰ (Fuko 2012: 174). Važno je napomenuti da, prema Fukoovom shvatanju, pojedinci postaju subjektima kroz proces subjekcije/podređivanja logici dispozitiva (Foucault 2016: 25–26). Taj proces podrazumeva da pojedinac interiorizuje dominantne/vladajuće norme, usled čega njegovo delanje biva prilagođeno racionalnosti određenog dispozitiva. Tim putem pojedinac usvaja identitet/postaje društveni subjekt koji sopstvenim delanjem nadalje reprodukuje dispozitiv kojem je podređen/koji ga uslovljava/koji ga čini subjektom.

Fuko isprva koristi istraživački metod koji naziva „arheologijom”, čiji je cilj istraživanje načina na koji se istorijski formiraju pravila diskurzivne dimenzije prakse. Početkom sedamdesetih on proširuje sopstveni istraživački metod, da bi u svoja istraživanja uključio i ne-diskurzivne dimenzije. Inspirisan Ničeovom (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) *Genealogijom morala*, Fuko ovaj metod naziva „genealoškim” i teži da njime istraži istorijske procese formiranja dispozitiva. Tim putem on napušta sinhronijsko strukturalističko

90 Objašnjavajući koncept dispozitiva, Fuko tvrdi: „Ono što pokušavam da uočim pod tim imenom je, prvo, jedan dubinski heterogen skup koji sadrži diskurse, institucije, arhitektonska uređenja, regulatorne odluke, zakone, administrativne mere, naučne iskaze, filozofske, moralne, filantropske postavke, ukratko: izrečeno kao i neizrečeno” (Fuko 2012: 174).

usmerenje i okreće se istraživanju istorijske dinamike pravila diskurzivne i ne-diskurzivne prakse.

Upravo genealoški metod treba da pokaže da logika određenog istorijskog dispozitiva nije utemeljena u vanistorijskim nužnostima. Genealoško istraživanje u tom smislu prikazuje dispozitive kao ishode niza istorijski kontingentnih događaja (Urošević 2022: 750). Genealoška istraživanja dele se u dva segmenta koja Fuko naziva „provenijencijom” i „emergencijom”. Provenijencija⁹¹ podrazumeva istraživanje istorijskih sukoba između različitih aktera i praćenje odnosa moći koji se u tim sukobima formiranju (Fuko 2010a: 65–67). Emergencija⁹² podrazumeva praćenje procesa kojima se putem tih sukoba pravila različitih praksi međusobno uvezuju i usklađuju, što dovodi do formiranja režima prakse kao sistematizovanog načina reprodukcije praksi kroz vreme (Fuko 2010a: 67–73).

Fuko genealogiju smešta u specifičnu misaonu tradiciju za koju tvrdi da nastaje od šesnaestog veka uporedo sa nastankom modernosti. Ako je modernost sinonim za nastanak „upravljačkog dispozitiva”⁹³ (Fuko 2014), misaonu tradiciju koja se razvija paralelno, Fuko naziva „kritikom” i tvrdi da ona nastaje kao reakcija na specifičan dispozitiv koji se javlja u ovom periodu (Fuko 2018: 36–39). Kritika je „kritična” prema „pastirskoj” dimenziji dispozitiva, čiji su koreni u hrišćanskoj religijskoj praksi (Fuko 2014: 150–171).

Fuko kritiku naziva „kulturnom formom”, „etosom” ili „vrlinom” i shvata je kao heterogen skup praksi i diskursa koji su usmereni ka suprotstavljanju upravljačkom dispozitivu. Kritika je „voljna nepokornost”, a njen je cilj otpor snopu znanja i moći koji se formira u upravljačkom dispozitivu (Fuko

91 Ovo je Fukoovo shvatanje Ničeovog pojma *Herkunft*.

92 Ovaj pojam Fuko formira na osnovu Ničeovog pojma *Entstehung*.

93 Fuko prati širenje njegove racionalnosti na različite institucije, poput radnih organizacija, škola, bolnica, vojske. Ipak, svakako je najpoznatije Fukoovo istraživanje institucije zatvora u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* (Fuko 2005; Fuko 1997).

2018: 41–45). Taj otpor Fuko preuzima kao deo sopstvenog genealoškog rada, ukazujući na to da se on može videti kao proizvodnja oruđa namenjenog praktičnoj upotrebi u političkim borbama (Fuko 1998b: 20). On, dakle, ne teži vrednosnoj neutralnosti u svom teorijskom radu. Predmete svojih istorijskih istraživanja često je birao u skladu sa političkim sukobima koji su bili aktuelni u njegovom vremenu.⁹⁴

Usled takvog kriterijuma za izbor istraživačkog predmeta Fuko je svoja genealoška istraživanja drugačije nazivao „istorijama sadašnjosti” (Fuko 1997: 32). Naime, kritička dimenzija njegovih genealoških istraživanja, koja se ogleda u ukazivanju na kontingenciju uređenja određenih dispozitiva, blisko je povezana sa angažmanom koji ih pokreće i na koji podstiču. Fuko bira predmet istraživanja u skladu sa aktuelnim političkim sukobima upravo jer oni ukazuju na krhkost određenih dispozitiva, a samim tim i na mogućnost njihove transformacije⁹⁵ (Foucault 1988: 154–155). Usled toga on smatra da njegova genealoška istraživanja mogu biti iskorišćena kao oruđe u političkim borbama oko tih transformacija, ukazujući na moguće tačke sukoba iz kojih se logika funkcionisanja dispozitiva može transformisati (Fuko 2018: 70–71).

Fuko svoj genealoški metod naziva „delatnom istorijom” i ističe da je njegova svrha „uvodenje diskontinuiteta u samo

94 Fuko takođe ističe da je istraživačke predmete birao i u skladu sa ličnim problemima sa kojima se susretao usled čega tvrdi da je svako njegovo istraživanje svojevrsni „fragment autobiografije” (Foucault 1988: 156).

95 Fukoovo poznavanje aktuelnih političkih sukoba u njegovom vremenu pre svega proizilazi iz činjenice da je u tim sukobima lično učestvovao. Na primer, njegov izbor zatvora kao predmeta istraživanja pre svega je rezultat učestvovanja u radu „Grupe za informisanje o zatvorima” (*Groupe d'Information sur les Prisons*), organizacije čiji je Fuko bio istaknut član početkom sedamdesetih godina. Ova grupa bavila se prikupljanjem i objavljivanjem iskustava zatvorenika, ali i organizovanjem protesta i predlaganjem mogućih reformi institucije zatvora. Neki od istaknutih članova ove organizacije su bili: Žil Delez (*Gilles Deleuze*), Žak Ransijer (*Jacques Rancière*), Žan-Klod Paseron (*Jean-Claude Passeron*), Žak Donzelo (*Jacques Donzelot*) i dr. (Eribon 2014: 271–280).

naše biće” (Fuko 2010a: 74–75). Drugim rečima, uloga njegovih genealoških istraživanja je ukazivanje na arbitrarnost svega za šta u našem istorijskom periodu mislimo da je nužno i nepromenljivo u društvenim institucijama i čovekovom biću. Usled toga Fuko smatra da je efekat genealoških istraživanja „desubjektivacijski” (Fuko 2018: 57–59). Iz tog razloga on ističe da je jedan od zadataka genealoškog metoda „razlaganje identiteta” (Fuko 2010a: 84–85).

Kritičko usmerenje Fukoovog genealoškog metoda suštinski je nenormativno. On u svom radu ne konstruiše poželjan oblik organizacije dispozitiva. Njegova se istraživanja pre mogu videti kao „rad na granicama”, to jest kao ispitivanje opravdanosti ograničenja koja su u nekom istorijskom periodu postavljena mogućim oblicima ljudskog delanja i subjektivnosti (Fuko 2010c: 427–428). Ako se postojeći dispozitivi u izvesnom istorijskom periodu vide kao istorijski nastali sistemi pravila koja ograničavaju moguće varijacije ljudskog delanja, onda se Fukoov rad može videti kao „transgresija”, odnosno kao otvaranje mogućnosti da se te granice prekorače (Foucault 1998: 69–89). Time nastupa „nedefinisani rad slobode”, to jest otvaranje mogućih prostora za eksperimentisanje sa različitim oblicima ljudske egzistencije (Fuko 2010c: 429). Možemo reći da etički aspekt kritičke dimenzije Fukoovog rada podrazumeva konstantno iskušavanje granica koje se u određenim istorijskim periodima postavljaju mogućim oblicima ljudske egzistencije kao i afirmaciju mnoštva mogućnosti za ljudsku egzistenciju, koja se nalazi izvan tih ograničenja (Urošević 2021: 298–299).

Žak Derida — Kritika kao dekonstrukcija

Delo Žaka Deride neodvojivo je od pojma dekonstrukcije. Baš ta reč, „dekonstrukcija”, donela je Deridi s jedne strane veliku akademsku slavu, pre svega na američkom tlu — te ušla vrlo brzo u svakodnevni govor i pop kulturu u kojoj se održala sve do danas — a s druge strane, ona je donela stranputice u

razumevanju njegove filozofije, kao i vulgarizacije i instrumentalizacije kojima se i sam Derida za života protivio. Dakle, šta je, ili šta nije, dekonstrukcija? Odgovor na ovo pitanje ne može biti jednoznačan i definitivan, jer Derida nigde ne nudi sveobuhvatnu definiciju pojma, već se, naprotiv, upinje da čin dekonstrukcije zaštititi od smisaonih međa i krutih granica koje karakterišu jasno definisane pojmove. Ipak, znamo da dekonstrukcija, kako kaže sam Derida, nije, ili barem ne bi trebalo da bude: ni metoda, ni analiza, pa čak ni kritika u svom osnovnom ili kantovskom smislu — jer sredstva i ciljevi ove tri teoretske prakse predstavljaju upravo suštinske teme i objekte dekonstrukcije (Derrida 1991: 273). Ipak, ovo ne znači da se o pojmu dekonstrukcije ništa eksplikativno ne može reći. Naime, inspiraciju za reč „dekonstrukcija” Derida crpi početno iz Hajdegerove (*Martin Heidegger*) filozofije i njegovih termina *Destruktion* i *Abbau*, koji ne označavaju samo uništenje (kao što bi se moglo pomisliti na prvi mah), već i raščlanjivanje, razgrađivanje koje treba biti shvaćeno kao „proces hermeneutičkog i kritičkog raščinjavanja filozofskih koncepata, koji za cilj imaju pronalazak uvida koji su ih izvorno motivisali” (Wrathall 2021: 223). Međutim, Derida odmiče od ove inicijalne strategije koju nalazi kod Hajdegera, te kao glavni i jedini cilj dekonstrukcije ne vidi pronalazanje (pozitivnih) izvornih uvida koji su motivisali stvaranje određenih filozofskih koncepata, već pre negativni, potisnuti kontekstualni višak koje ih je (nesvesno) oblikovao:

‘Dekonstruisati’ filozofiju bilo bi, dakle, misliti strukturisanu genealogiju koncepata filozofije na najodaniji, unutrašnji način — ali i istovremeno ustanoviti, iz određene spoljašnjosti koju filozofija ne može kvalifikovati ili imenovati, šta je ova istorija bila u stanju da prikrije ili zabrani, čineći sebe istorijom pomoću ovog donekle interesom motivisanog potiskivanja. (Derida 1981: 6)

U tom smislu, dekonstrukcija tretira filozofeme (baš kao i sve druge tekstove kulture) kao simptome nečega što se u istoriji filozofije nikada nije moglo načiniti *prisutnim*, nečega što takoreći „*nigde nije prisutno*”. Time, ona postavlja pitanje prisustva kao takvog, odnosno dovodi u pitanje shvatanje *bića kao prisustva*, što ujedno čini i osnovnu karakteristiku njenog (ma koliko specifičnog) kritičkog poduhvata.

U svoja tri kapitalna dela (*O gramatologiji*, *Pisanje i razlika*, *Glas i fenomen*), koja su objavljena 1967. godine, Derida sebi postavlja jedan sveobuhvatan cilj — dekonstrukciju zapadne metafizike, odnosno, dekonstrukciju *metafizike prisustva*. Glavna meta njegove dekonstruktivističke kritike tako biva centralnost izgovorene reči za zapadnu filozofiju, fenomen koji on naziva *logocentrizmom* (a kasnije i *falogocentrizmom* — uvodeći i falusnu funkciju *logosa* u igru, kako bi naglasio njegovu hegemonu poziciju u zapadnjačkom mišljenju). Naime, Deridin osnovni argument u formulisanju kritike metafizike prisustva je da, od Platona do Hegela, ili još bolje, od presokratovaca do Hajdegera, *logos* zauzima povlašćenu poziciju izvorišta istine (Derrida 1967a: 11–12). Govor, kao garant prisustva, tako dobija na značaju nauštrb pisanja, koje je pak subjekat sistematskog potiskivanja i istorijske represije još od Platona naovamo; potiskivanja, koje, kaže Derida, „konstituiše izvor filozofije kao *episteme*, a istine kao jedinstva pojmova *logos* i *phone*” (Derrida 1967b: 293). Koncepti kao što su suština, istina, egzistencija ili biće, utemeljuju svoje značenje u direktnom prisustvu posredstvom govora. U kanonu zapadne metafizike, značenje se uspostavlja samo na bazi prisustva na kom se ono temelji, pa su tako za Platona ti temelji ideje, za Rusoa strasti, a za Huserla čista svest; i sve one se samodokazuju i materijalizuju, dobijaju smisao, kroz govor. Nadalje, referišući se na Aristotela (*Aristotle*), Derida pokazuje kako je navodno upravo govor taj koji je blizak duši, da su izgovorene reči direktni simbol mentalnog iskustva, dok pisana reč predstavlja tek simbol izgovorene reči (Derrida 1967a: 22). I Sokrat je, kako navodi Derida u epigrafu prvog

poglavlja *Gramatologije*, citirajući Ničea, onaj koji *ne piše*. Imajući ovo u vidu, centralni zadatak Deridine dekonstruktivističke kritike biće da vrati dostojanstvo i primat pismu, a on će to učiniti tako što će razviti svojju neortodoksnu nauku gramatologije.

Prema Deridi, u zapadnoj tradiciji postoje dve vrste pisma. Prva vrsta pisma je *logocentrična*, a to pismo je dakle fonetsko, alfabetsko i nerazdvojivo od glasa, reči, subjekta i logosa; ono je „dobro” i „poželjno”, jer služi internim zahtevima jezika i proliferaciji glasa (Derrida 1972a: 186). Drugu vrstu pisma Derida naziva arhipismom i ono je na delu na samom izvoristu smisla. Arhipismo (ili arhipisanje: na francuskom jeziku reč *écriture* pruža oba ova značenja) mnogo je apstraktniji koncept, u kom se pisanje događa *pre* govora i *pre* pisma samog. Arhipismo nema mesto na kom počiva, kao što logocentrično pismo počiva u jeziku, te tako prkosi metafizici prisustva; a ako se ono negde dá naći, onda bi taj prostor morao biti sličan Platonovoj hori (*khôra*) — mestu koje označava granicu smisla, odnosno prelingvističko izvorište subjekta. Koja bi, dakle, mogla biti uloga arhipisma? Mogli bismo reći, a da ne pogrešimo, srazmerno obrnuta ulozi klasičnog pisma. Ako logocentrično pismo garantuje *identitet* (pre svega glasa i pisma), ako se njime organizuje istina shodno lingvističkom kodu i logici, a kroz njega proizvodi sled i hijerarhija u društvenim odnosima — arhipismo je sve tome suprotno. Arhipismo pokazuje da „prirodan” i „izvorni” jezik nikada nije postojao, te da je on uvek već bio inficiran pismom i pisanjem: „Radi se o tome da arhipismo, pokret razlike i odlaganja [*différance*], koji otvara ujedno, kroz jednu te istu mogućnost, temporalizaciju, odnos prema drugom i prema jeziku, ne može, utoliko što je uslov svakog lingvističkog sistema, biti deo lingvističkog sistema kao takvog, biti situiran kao objekat u njegovom polju” (Derrida 1967a: 88). Arhipismo je arhifenomen kojim se uspostavlja razlika u jeziku, razlika koja je uslov postojanja lingvističkog sistema označitelja, koji se ne da obuhvatiti metafizikom

prisustva. Stoga, koncept arhipisma ne može ni u čemu obogatiti pozitivnu, imanentnu i naučnu deskripciju lingvističkog sistema, ali zato radikalno menja tačku gledišta s koje taj sistem možemo posmatrati i preokreće tradicionalnu situaciju u korist pisma, čineći ga uvek već prethodećim govoru.

Arhipismo se dodatno objašnjava praktično sinonimnim pojmom traga i/ili arhitraga, što Deridinoj gramatologiji kao kritici metafizike prisustva pridaje dodatnu ontološku dimenziju. U filozofiji dekonstrukcije, koncept traga označava *odsustvo prisustva i uvek već odsutno prisustvo* koje je izvorište, ili izvorište izvorišta svakog prisustva. Trag kao takav predstavlja pomenuti sadržaj potisnutog iz istorije filozofije, dakle njen nesvesni sadržaj, njenu apsolutnu spoljašnjost. Trag je kategorija koja prethodi pismu kao takvom, te različitim pismima, grafičkim kodovima itd. (Derrida 1967a: 109), ali i govoru kao specifičnoj vrsti pisanja. Trag kao zajednički koren pisanja i govora nedostupan je znanju i nauci (ibid.), ali on ipak proizvodi nešto što je apsolutno bez spoljašnjosti, što prema Deridi prožima sve saznatljivo biće, a ne zahteva prisustvo. To je tekst.

Upravo se tekst smatra jednim od glavnih objekata dekonstrukcije, osnovnim terenom njene kritičke aktivnosti. Nadalje je čuven Deridin citat koji je u značajnoj meri obeležio postmodernizam i poststrukturalizam, a koji glasi „Nema ničega izvan teksta”.⁹⁶ Ono što Derida tvrdi povodom te svoje teze, ili, može se slobodno reći, ovog aksioma dekonstrukcije, jeste sledeće: „Predložiti da nema ničega izvan teksta, ne znači utešiti se u unutrašnjosti jednog unutra ili jednog auto-identiteta, već posmatrati kako tekst afirmiše spoljašnjost” (Derrida 1972a: 47–48). Dakle, tekst afirmiše ono što nije prisutno ili se načelno takvim predstavlja. Tekst je, za razliku od dela ili

96 Pun citat, odnosno kraj rečenice i nastavak ove propozicije glase ovako: „Nema ničega izvan teksta — jedan tekst se treba čitati samo u svojoj sopstvenoj teksturi, bez referenta, ni transcendentalnog označenog, ni van-teksta” (Derrida 1967a: 227).

knjige, beskonačan i neomeđen. Pritom, prema Deridi, sve je tekst: video igre ili Šekspirove drame, Platonova *Država* ili jelovnik u restoranu brze hrane, uspavanka za decu, Pikasova *Gernika*, predsednički govor ili signal Morzeove azbuke koji priziva pomoć za brod koji tone, podjednako su tekst i među njima ne postoje hijerarhijski odnosi, kao što ne postoji ni *spoljašnja* referentna tačka (bila ona Istina, Bog ili Bivstvo) prema kojoj bi se takva hijerarhija orijentisala. Imajući u vidu da svi ovi fenomeni poseduju teksturu teksta, oni su svi deo konteksta koji ruši opoziciju između unutrašnjosti i spoljašnjosti, insistirajući na odnosu. Tako Derida u jednom kasnijem spisu, odgovarajući na kritike američkog filozofa Džona Serla (John Searle), piše: „Ne postoji ništa izvan konteksta: dekonstruisati znači uzeti u obzir ovu 'a priori' strukturu', u kojoj analiza nikada nije politički neutralna”.

Da li ovo onda znači da, ako je „sve tekst”, nema nikakve razlike između različitih tekstualnih sadržina i njenih elemenata? Da nema referentne tačke koja bi služila da se takva razlika uspostavi? Maločas smo rekli da nema *spoljašnje* referentne tačke koja bi uspostavila razliku, što ne znači da unutrašnji referent, imanentan tekstu, ne postoji. Kako bi se shvatio načelni paradoks ove pretpostavke, neophodno je uvesti još jedan čuveni deridijanski ne- ili kvazikoncept, a to je neprevodivi neologizam pod imenom *différance*.⁹⁷ Reč *différance* Derida gradi od standardne reči *différence* koja znači „razlika”, zamenjujući slovo „e” slovom „a”, kako bi razliku načinio (barem fonetski) nerazdvojjivom od „odlaganja”; odnosno

97 Izvorna reč je zadržana zato što smatramo da najbolje izražava smisao koji joj Derida pridaje; ipak treba spomenuti prevodilačka rešenja koja su pokušala da je uvedu u naš jezik. Jedan, svakako prihvatljiv vid rešenja, jeste „razlika” kojom Milorad Belančić pokušava da sačuva Deridinu ideju da promena nije uočljiva u izgovoru, već samo u pisanju. Videti: Belančić 2005, *Razlozi za dekonstrukciju*, Beograd: Krug 97ff. Drugo rešenje nalazimo u *razluka* Vladimira Milisavljevića. Videti: Derida, Žak, 1993, *Razgovori*, preveo s francuskog: Vladimir Milisavljević, Književna zajednica Novi Sad — Oktoih Podgorica.

glagola „odlagati” („*différer*”). U tekstu, *différance* je referenca koja se upisuje u prisustvo, baš kao i razlika koju tekst prihvata kao referencu (Derrida 1990: 253). Tekst ne briše spoljašnju (transcendentnu) referencu (Istinu, Boga, Bivstvo i sl.), već je inkorporira u tekst stavljaajući je na isti nivo kao i sve druge označitelje, čineći tako da *différance*, razlika i odlaganje — kvalitativni, vremenski i prostorni razmaci između svih označitelja — postane jedina referentna vrednost smisla. Stoga, „*différance* nije koncept, već mogućnost konceptualnosti, pokret razmaka koji proizvodi razlike” (Derrida 1972b: 11). *Différance* je u tom smislu, na neki način, *stariji* pojam od arhipisma, traga ili teksta: „*Différance* je izvorna struktura: otvaranje istorije i istoriciteta kao takvog” (Derrida 1967b: 47).

Da li je posle ovog kratkog pregleda moguće odgovoriti na pitanje koje smo postavili na početku odeljka o Deridi: šta je dekonstrukcija? U filozofskim i teoretskim priručnicima neretko dobijamo odgovore na ovo pitanje, pa tako: dekonstrukcija je rušenje binarnih opozicija zapadne kulture (čovjek/životinja, muškarac/žena, odrasli/deca...), dekonstrukcija je detaljan način čitanja književnih i filozofskih tekstova (*close reading*), dekonstrukcija je čin uspostavljanja veza između teksta i smisla itd. Sve ove definicije, iako ne neophodno netačne, fundamentalno su nepotpune. Razlog tome je što je dekonstrukcija (kao i sama *différance*), beskonačan proces koji izmiče svakoj definiciji. Kao takva, ona je „više od jednog jezika” (Derrida 1988: 38) i „otvorenost ka onome što dolazi” (Derrida, Stiegler 1996: 29) — dekonstrukcija „ne želi moguće, već nemoguće” (Derrida 1987: 26–27). Na kraju, postoji ipak možda jedna jedina definicija (u strogom smislu te reči), koju je Derida dao dekonstrukciji, a ona glasi: „Dekonstrukcija je pravda — svuda gde postoji, svuda gde je dekonstrukcija moguća kao iskustvo nemogućeg, ima pravde” (Derrida 1994: 35) — jedne izvesne pravde, pravde koja dolazi, a pred kojom je zapadna metafizika i filozofija, sve do Žaka Deride, uspevala da zatvori oči i zapuši uši.

Ka zaključku: Otključavanje kritike — stvaranje

Teorija smisla i teorija znaka, dva su pristupa koja se mešaju u istoriji mišljenja. Može biti da i teorija znaka govori o nekom smislu — smislu koji je proizvod unutrašnjih igara strukturnih zavisnosti, Riker će ga (*Paul Ricœur*) nazvati eksplikativnim; a koji stoji naspram interpretativnog, onog koji je otvoren za jedan smisao koji se razvija u spoljašnjosti (Riker 1989: 1079).

Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu omogućila je stalnu komunikaciju između dva pomenuta nivoa, do tada zasebnih svetova, koji su ostajali u svojoj izolaciji. Na samom početku rekli smo da je u ovom periodu došlo do „kulminacije kritičke svesti”. Tu kulminaciju možemo pokušati da izrazimo jednim pojmom, koji je šav između strukturalističke i poststrukturalističke kritike i ujedno jedan od njenih najvažnijih aspekata — pojmom *stvaranja*. Jasno je zašto je *post* period, u svom begu ka književnosti (koji smo videli kod Deride i Barta), u potrazi za smislom, koji je uvek *razlika*⁹⁸ i koji je uvek u nastajanju, u dolaženju, nesvodiv na jedan okoštali formalizovani poredak, predstavljao zahtev za stvaranjem, ali ne treba smetnuti s uma da je upravo *strukturalizam* taj koji je stvaranje omogućio — time što je omogućio da se uvidi, da se pokaže, raskrije struktura koja proizvodi jedan poredak, diskurs, smisao, i tako sprečava stvaranje novog. Dakle, prvi korak bio je odvojiti kritiku od njene usmenosti ka značenju, snabdeti je alatima da bi mogla da destruiše velike sisteme koji ta značenja proizvode, zatim je poststrukturalizam odvojio kritiku od ma kojeg sistema, čineći je nezavisnom, oslobađajući njen plodonosni potencijal.

Stoga, premda je reč o sumiranju kritike (uvek suvislom i neuspešnom — uvek u odlaganju), prigodno je završiti ovaj odeljak nagoveštavajući onu filozofiju koja sa stvaranjem održava neraskidivu vezu — onu Žila Deleza. Ukoliko je Derida osmislio kritiku (dekonstrukciju) koja funkcioniše po strukturalističkim

98 A ta *razlika* uvek je i deridijanska *razlika*.

principima, a u biti je izrazito antistrukturalistička, onda je Delez uspeo da napravi strukturu koja je antistrukturalna, sistem koji sebe rasejava, pluralizuje, i uvek iznova otvara. Premda elemente unutar strukture definiše mesto koje oni zauzimaju u toj strukturi, sama struktura nikada nije zatvorena ili konačna. Ona to možda i jeste, ali samo u svojoj virtualnosti, no jedine strukture o kojima možemo da govorimo zapravo su već aktualizovane, a kao aktualizovane, one su uvek nedovršene, uvek sa „praznim poljem” (*la case vide*) unutar sebe, koje omogućava slobodu (Delez 2020: 57)

Stvaranje je zadatak kritike, a kritika stvara pojmove; no, pošto pojmovi strukturalizma p(r)okazuju represivnu funkciju koja zauzdava svaku kreativnost, potrebno je uvesti nove pojmove. Tako će se i pojam koda zameniti pojmom *fluksa*. „Pisanje je fluks, a ne kod”, reći će Delez (Delez 2015: 16). Nema više prostora za „Označiteljskog Subjekta”, ideja doznačavanja pomoću transcendencije (pa makar ona bila i prazno nesvesno) odbacuje se — postoje samo *procesi*. Procesi pokazuju da diskurzivne prakse nisu na planu transcendencije, već imanencije, i da ne upućuju na aktivnost subjekta, već na pravila kojima je subjekat potčinjen — koji onda mogu biti prevaziđeni.

Obogaćena fazama koje smo nastojali da sumiramo unutar odrednica strukturalizma i poststrukturalizma, kritika nastavlja da se kreće, razvijajući se kod Deleza u dva impozantna pravca, jedan oličen u *Razlici i ponavljanju* (Delez 2008) (Ostojić 2021: 269), u kojem će se pojmovi *razlike* i *Drogog* usmeriti protiv vladajućih „slika mišljenja”, i drugi koji će tvoriti „antistrukturalističku ratnu mašinu” (Dos 2019: 282) (naravno, reč je o delu *Kapitalizam i šizofrenija: Anti-Edip* [Delez, Gatari 1990]) koje nastaje kroz saradnju sa Feliksom Gatarijem. Ova dva pristupa možda će najbolje prikazati topologiju i ulogu kritike (u dolasku) koja je obeležila ovaj period: „kritika mora biti totalna i pozitivna ako je kritika: totalna jer 'ništa ne sme da joj izmake'; pozitivna, afirmativna, jer ako ograniči moć saznanja, oslobodiće druge, do tada, zanemarene moći” (Delez 199: 106).

Bibliografija

- Bart, Rolan (2013), *Mitologije*, preveo Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- Bart, Rolan (2015), *Elementi semiologije*, preveo Ivan Čolović, Beograd: xx vek.
- Barthes, Roland (1981), *Le Grain de la voix*, Paris: Le Seuil.
- Darwin, Charles (2003), *On the Origin of Species*, Peterborough: Broadview Press.
- Deleuze, Gilles (1972), *Un nouvel archiviste*, Scholles, Michigan: Fata Morgana.
- Delez, Žil; Gatari, Feliks (1990), *Anti-Edip*, prevela Ana Moralić, Sremski Karlovci: IKZS.
- Delez, Žil (1999), *Niče i filozofija*, Beograd: Plato.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, preveo Ivan Milenković, Beograd: Fedon.
- Delez, Žil; Kler Parne (2009), *Dijalozi*, prevela Olja Petronić, Beograd: Fedon.
- Delez, Žil (2015), *Pregovori*, preveo Andrija Filipović, Loznica: Karpos.
- Derrida, Jacques (1967a), *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida Jacques (1967b), *Écriture et différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1972a), *Positions*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1972b), *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1981), *Dissemination*, Chicago: Univerity ofChicago Press.
- Derrida, Jacques (1988), *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1990), *Limited Inc.*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1991), „Letter to a Japanese Friend”, u Peggy Kamuf (prir.), *A Derrida Reader. Between the Blinds*, New York: Columbia University Press, str. 269–276.
- Derrida, Jacques (1994), *Force de loi*, Paris: Galilée.

- Derrida, Jacques (1996), *Échographies de la télévision*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1998), *Psyhé. Invention de l'autre*, Paris: Galilée.
- Dirkem, Emil (2012), *Pravila sociološke metode*, prevela Olja Petronić, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Dor, Joël (1985), *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris: Denoël.
- Dos, Fransoa (2016), *Istorija strukturalizma 1. Polje znaka*, prevela Olja Petronić, Loznica: Karpos.
- Dos, Fransoa (2019), *Istorija strukturalizma 2. Napolje sa znakom*, prevela Olja Petronić, Loznica: Karpos.
- Eribon, Didier (2014), *Mišel Fuko: Biografija*, Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (1982), *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*, Beograd: Prosveta.
- Foucault, Michel (1988), *Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge.
- Fuko, Mišel (1998a), *Arheologija znanja*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel (1998b), *Treba braniti društvo*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Foucault, Michel (1998), „A Preface to Transgression”, u Michel Foucault, *Aesthetics, Method and Epistemology*, James D. Faubion (prir.), New York: The New Press, str. 69–89.
- Fuko, Mišel (2005), *Psihijatrijska moć*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (2010a), „Niče, genealogija, istorija”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 59–88.
- Fuko, Mišel (2010b), „Prašina i oblak”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 281–313.
- Fuko, Mišel (2010c), „Šta je prosvetćenost?”, u Mladen Kozomara (prir.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, Beograd: Fedon, str. 412–433.
- Fuko, Mišel (2012), *Moć i znanje*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel (2014), *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*, Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Foucault, Michel (2016), *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuko, Mišel (2017), „Dva ogleđa o subjektu moći”, u Hjubert. L. Dražfus i Pol Rabinov (prir.), *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*, Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 286–309.
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika?”, Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademski knjižica, str. 35–92.
- Guérault, Martial (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier.
- Kojeve, Alexandre (1990), *Kako čitati Hegela*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Lakan, Žak (1983), *Spisi*, preveli Radoman Kordić, Danica Mijović i Filip Mijović, Beograd: Prosveta.
- Levi-Stros, Klod (1989), *Strukturalna antropologija*, preveo Anđelko Habazin, Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Stros, Klod (1998), „Uvod u delo Marsela Mosa”, u Klod Levi-Stros, *Sociologija i antropologija (1)*, prevela Ana Moralić, Beograd: Biblioteka XX vek, str. 11–58.
- Levi-Stros, Klod (1999), *Tužni Tropi*, prevela Slavica Miletić, Beograd: Zepter Book World.
- Levi-Stros, Klod, (2008), *Mitologike, Presno i pečeno*, preveo Danilo Udovički, Novi Sad: Prometej.
- Ostojić, Aleksandar (2021), „Simulakrum i kritika: Delezovo tumačenje Platon(izm)a”, *Kritika 2* (2): 259–272.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.5732508>
- Mos, Marsel (2018), *Ogled o daru*, prevela Ana Moralić, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Paras, Eric (2006), *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, New York: Power Press.
- Sosir, Ferdinand de (1996), *Kurs opšte lingvistike*, preveli: Dušanka Točanac Milivojević, Milorad Arsenijević, Snežana Gudurić, Aleksandar Đukić, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Trubeckoj, Nikolaj (2016), *Načela fonologije*, preveli Vesna Berić i Andrija Berić, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Urošević, Milan (2021), „Pravila praksi: O metodologiji u radu Mišela Fukoa”, *Etnoantropološki problemi n. s. 16* (1): 283–302. <https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.12>
- Urošević, Milan (2022), „Politika i teorija — 'tri oblika politizacije metoda', neoliberalizam i zaokret ka proučavanju subjektivnosti u radu Mišela Fukoa”, *Etnoantropološki problemi n. s. 17* (2): 741–770. <https://doi.org/10.21301/eap.v17i2.12>
- Wrathall, Mark, A (2021), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaharijević, Adriana (2020), *Život tela. Politička filozofija Džudit Butler*, Novi Sad: Akademska knjiga.

Postkolonijalna kritika

Damir Zejnullahović*
Đorđe Hristov†

Uvod

Sintagma postkolonijalna kritika sadrži ambivalentnost koja počiva u samom odnosu postkolonijalizma i poduhvata kritike. Pojam *postkolonijalnog* upućuje na ono što dolazi *nakon*, na stanje nakon dekolonizacije evropskih poseda u Aziji, Africi i Americi. S jedne strane, dekolonizacija je istorijska činjenica koja obuhvata period nakon Drugog svetskog rata, kada su mnoge kolonije stekle nezavisnost od svojih zapadnih gospodara. Ali kako to Ahil Mbembe (*Achille Mbembe*) pokazuje, iako se taj pojam uzima kao predmet istorijskog, geopolitičkog i ekonomskog procesa zasnivanja novih nacionalnih država, filozofsko razumevanje dekolonizacije nije svodivo na datume i činjenice istorije (Mbembe 2021: 43). Kolonijalizam ne označava isključivo podređivanje ne-evropskih kultura političkoj i ekonomskoj moći evropskih zemalja, već i proces „civilizovanja” ovih kultura, što je podrazumevalo nametanje

* Damir Zejnullahović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Đorđe Hristov: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

evropskog diskursa, znanja i ideologije u svetove koji su bili žrtva ovog procesa. Iz ovog razloga, proces dekolonizacije podrazumeva i jedno kritičko samo-osvešćivanje kolonizovanog subjekata (Young 2016: 15). Zato „post” u postkolonijalizmu sadrži protivrečnost. Kolonijalni projekat predstavlja diskontinuitet u svesti i životu osvojenih naroda. Uprkos činjenici da mi možemo navesti datume kada je jedna država „dekolonizovana”, pojam postkolonijalnosti upućuje na odsustvo starog kontinuiteta u životu ovih naroda. Zato nakon istorijskog ukidanja kolonijalnog odnosa, on i dalje figurira kao kulturna, ideološka, politička i ekonomska matrica u kojoj ovi narodi obitavaju. Pritom ne mislimo samo na „neokolonijalizam”, pojam koji upućuje na činjenicu da su dekolonizovane države i dalje zarobljene u odnosima koji su postojali tokom kolonijalizma (ibid.: 46), već i na činjenicu da je dekolonizovani subjekat konstituisan istorijskim rezom zapadnoevropskog osvajačkog projekta.

Sa druge strane, postkolonijalizam isto tako upućuje i na aktivno i svesno sučeljavanje sa kolonijalnim odnosima dominacije i eksploatacije. Pojam *post* (*nakon*) tako označava i težnju ka prevazilaženju kolonijalnih odnosa. Taj pojam u sebi sadrži upravo onu kritičku distancu koja ga izdvaja od drugih kovanica u kojima figurira termin „kolonijalizam”. On označava teorijski i kritički okvir koji pretpostavlja činjenicu kolonijalnih odnosa moći, čiji su efekti i dalje na snazi, ali isto tako i epistemološki, literarni, filozofski, ekonomski, kao i politički projekat prevazilaženja ovih efekata. Samim time, pojam postkolonijalnog ujedno sadrži i element kritike u sebi, s kojim ipak stoji u ambivalentnom odnosu.

Pojam „kritike” vezuje se za zapadnoevropsko nasleđe nauke i filozofije. Dovoljno je uzeti za primer Kanta, koji je prethodnu tradiciju misli podvrgao kritičkom projektu, proglašavajući je dogmatskom. Ali i ova dogmatska tradicija, koja prethodi Kantovom projektu kritike, jeste kritička u svojoj biti. Van okvira njegovog projekta, kritika uvek podrazumeva podvrgavanje samorazumljivog predmeta osvešćenoj misli.

Na primer, iako su se mislioci poput Sokrata i Platona kritički odnosili prema sofistima, u skladu s optužbom da zamenjuju pojmovnu spoznaju mišljenjem, i njihovu kritiku je vekovima kasnije propitivao Kant, koji je u svojoj kritici metafizike postavio granice pojmovima. Isto tako je i nakon Kanta bilo kritike, pa je i njegov projekat kritike metafizike bio podvrgnut kritici, na primer, u francuskoj filozofiji 20. veka, koja je u njegovoj filozofiji videla začecje dogmatizma subjekta. Poenta je da kritika iznedruje kritiku; jednom začeta, ona teži da prevaziđe sebe. Ona to čini kroz diskontinuitete, koji ipak figuriraju unutar kontinuiteta zapadnoevropske tradicije.

Postkolonijalna kritika nastupa sa radikalno drugačijeg stanovišta, jer diskontinuitet koji ona pretpostavlja nije isključivo teorijskog i vremenskog karaktera. Naprotiv, ona sebe gradi na znanju i nasleđu koji su nasilno nametnuti. Ova kritika je svesna sebe kao simptoma nasilja civilizacije s kojom kritičnost kao takva asocira. Dok se za jednog Sokrata, Kanta ili Fukoa može tvrditi da su oblikovani kulturom koju su podvrgnuli kritici, postkolonijalni kritičar je svestan svog izmeštenog položaja i činjenice da su sredstva njegove kritike rezultat kontaminacije domorodačkih kultura mislima i idejama koje su nametnute spolja. Ovaj problem će označiti celokupnu istoriju postkolonijalne kritike. Na primer, u intervjuu koji je postkolonijalna teoretičarka Gajatri Čakravorti Spivak (*Gayatri Chakravorty Spivak*) dala u Indiji, pojavilo se pitanje razlike između domorodačkog i emigriranog intelektualca, pa samim time i pitanje, da li je zapadnoevropski korpus znanja kojim se Spivak služi, i koji je Indiji nametnut spolja, pogodno sredstvo kritike (Spivak 1990: 69). Kako Mbembe tvrdi, iz ovog razloga nije bio redak slučaj da je u dekolonizovanim zemljama pokušavano ukidanje programa obrazovanja zasnovanog na zapadnoevropskim principima i povratak starim etničkim sadržajima ili takozvanim „etno-znanjima” (Mbembe 2021: 56). Postkolonijalna kritika je označena tenzijom između zapadnoevropskog i domorodačkog korpusa znanja, pa samim time i pitanjem, sa koje

epistemološke pozicije kritika treba da pođe. Ali činjenica je da su ova dva korpusa postala bespovratno isprepletena, jer kako Mbembe tvrdi, mi danas ni nemamo sliku o „istinski dekolonijalizovanom znanju” (ibid.: 56). Naravno, ne radi se samo o tome da su vekovnim kolonizatorskim projektom domorodačka znanja transformisana uticajem Zapada, pa da time nije više moguće doći do „čiste” predkolonijalne kritičke pozicije. Ni zapadnoevropski korpus znanja nije ostao nedotaknut uticajem domorodačke perspektive. Ovaj odnos nije jednostran, jer kako to Robert J. C. Jang (*Robert J. C. Young*) ističe, iako je postkolonijalna kritika opterećena sopstvenim uslovima mogućnosti, postkolonijalizam istovremeno predstavlja „upad radikalno drugačije perspektive u akademiju koja je do sada bila dominirana zapadnim kriterijumima i formacijama znanja” (Young 2009: 14).

Postkolonijalna kritika pokazuje dva lica. Ona označava jedan rez u tradiciji kritike Zapada. Ali ona se istovremeno suočava sa problemom da su pretpostavke njene kritike uzrokovane onim što se uzima kao predmet kritike. Ova činjenica igraće značajnu ulogu u podeli postkolonijalne kritike na dve glavne struje: prve, zasnovane na poststrukturalističkim idejama teoretičara kao što su Mišel Fuko (*Michel Foucault*), Žak Derida (*Jacques Derrida*) i drugih mislilaca 20. veka, prvenstveno iz Francuske, i druge, koja sebe situira u tradiciji marksizma.

Ovaj tekst će predstaviti osnovne tačke razvoja dveju struja unutar postkolonijalne teorije, s ciljem da pokaže na koji način je kolonijalno iskustvo upisano u poduhvat kritike i kako je ovo iskustvo primoralo kritiku da ispita sopstvene uslove mogućnosti.

Psihoanalitički i revolucionarni začeci postkolonijalne kritike

Iako je postkolonijalna kritika uzela maha u akademskom svetu tokom osamdesetih godina dvadesetog veka, jedno ime neizostavno je kada se govori o ovoj struji misli. Franc Fanon

(Frantz Fanon), psihijatar i filozof iz francuske kolonije Martinik, svojim delima *Crna koža, bele maske* (1952) i *Jadnici Zemlje* (1961), nesumnjivo je odredio tok potonje kritike kolonijalnih odnosa. Njegov rad ispituje posledice kolonijalne dominacije na svest kolonizovanog subjekta, s namerom prevazilaženja rasno determinisanog „kompleksa inferiornosti” (Fanon 1986: 18), koji rezultira iz „smrti i pogreba lokalne kulturne originalnosti” (ibid.).

Koristeći se Frojdivim psihoanalitičkim aparatom, Fanon u *Crna koža, bele maske* pokazuje na koji način kolonijalizam nije samo politički i ekonomski odnos dominacije, već proces transformacije svesti čoveka koji uporište nalazi u internalizovanom samopogledu kroz prizmu autoritarnog drugog. Fanon je prvi koji će postulirati tezu da kolonijalizam ne zauzima samo teritoriju, ekonomiju ili određenu populaciju kao metu eksploatacije, već i nesvesno kolonizovanih. Jang (Young) tvrdi da se od Fanona postkolonijalna kritika zasniva na antitezi dve grupacije: „kolonizator i kolonizovani, sopstvo i Drugi, pri čemu se drugi može spoznati samo kroz lažnu reprezentaciju” (Young 2005: 4). Naziv njegovog dela *Crna koža, bele maske* upućuje na internalizovanu dominaciju „belosti” unutar svesti kolonizovanih populacija Afrike. „Belost” za Fanona ne označava samo pigment kože, već služi kao označitelj čovečnosti, koji je kolonizovanom subjektu namentnut kao unutrašnji ideal želje. Time se unutar kolonijalnog konteksta komplikuje klasično psihoanalitičko shvatanje želje. Pitanje šta čovek želi? nije isto kao i šta crni čovek želi? (Fanon 1986: 10). Kako bi pokazao ovu razliku, Fanon se koristi marksističkim pojmom otuđenja. Ukoliko je beli čovek otuđen, on je otuđen u odnosu na druge belce. Crnac je, sa druge strane, otuđen od sebe prvenstveno kroz svoj odnos sa belcem. Želja crnog čoveka nije determinisana nekvalifikovanim drugim, već drugim koji je beo. Rasizam je zato za Fanona suštinski element kolonijalnog otuđenja, koji komplikuje poduhvat njegovog ukidanja. „Crni čovek poseduje dve dimenzije”, piše Fanon, on se

ponaša „drugačije u odnosu sa belim čovekom i sa drugim crncem” (Fanon 1986: 17). On prezire sopstvenu crnost i konstantno traži rešenje u činu „proizvođenja dokaza sopstvene belosti drugima, ali i prvenstveno sebi samom” (ibid.: 215).

Fanon demonstrira ovaj kompleks inferiornosti na primeru jezika. Jezik uvek podrazumeva usvajanje kulture, ali kada je jedna kultura nasilno nametnuta, onda to usvajanje poseduje potpuno drugačiju logiku. Crnac „proporcionalno postaje beljim — dakle postaje više ljudsko biće — u direktnoj razmeri koliko vlada francuskim jezikom” (Fanon 1986: 17). Osvajački projekat kojim su domorodački jezici utihnuli i zamenjeni metropolitiskim francuskim, uveo je u svest crnog čoveka potrebu za usvajanjem dominantnog jezika kao uslova društvenog kapitala. Fanon daje mnoštvo primera u kojima majke svojoj crnoj deci zabranjuju da pričaju domorodačkim dijalektom, ili pak crnci pokušavaju da potisnu u sebi akcente koji bi ih razotkrili kao crnce (ibid.: 18–19). Crnci koji putuju u kolonijalnu metropolu veoma brzo se odriču svojih lokalnih načina govora, kako bi u sebi umanjili osećaj inferiornosti u odnosu na belce. Ovim se uspostavlja jedna internalizovana hijerarhija „belosti”, koja nije ništa drugo do usvojeni kriterijum gradacije socijalnih statusa. Kako Fanon navodi, Rus ili Nemač koji govori loš francuski i dalje ima sopstveni jezik i kulturu kao referentnu tačku. Kolonizovani crnac nema ovu referencu, jer se ona aktivno postiskuje; on egzistira samo kroz „belost” koja mu je nametnuta i koju je internalizovao (Fanon 1986: 34). Kada crnac govori loš francuski, on ne vlada loše samo stranim jezikom, već jedinim legitimnim jezikom, pa je time, za razliku od Rusa ili Nemca, svojim nevladanjem jezika ujedno isključen iz čovečanstva. Primer ovoga jeste da se crnom studentu u Francuskoj, koji dobro vlada francuskim, govori: *pa ti nisi crnac, ti samo izgledaš kao crnac, ali si zapravo jedan od nas* (Fanon 1986: 69).

Fanonova analiza svesti kolonizovanog čoveka ima neposredne posledice i na njegovo shvatanje dekolonizacije, koju

će analizirati u svom delu *Jadnici Zemlje*. Pored psihoanalize i marksizma, na Fanona je značajno uticao i Hegel. Dihotomija kolonizatora i kolonizovanog koja se proteže kroz njegova dela pod uticajem je poznate Hegelove dijalektike gospodara i roba. Ali kao što je to slučaj s pojmovima želje, *otuđenja* ili *drugosti*, kolonijalna kritika i ovde pokazuje specifičnosti u upotrebi klasičnih pojmova i ideja. Dok kod Hegela dijalektika gospodara i roba vodi ka oslobođenju roba, Fanon ukazuje da akt dekolonizacije nije prevazišao odnose moći koje je kolonijalizam usadio u svest potlačenog subjekta. Hegelov rob u sukobu sa gospodarom prevazilazi status podređenosti i time samog gospodara, doprinoseći istorijskom razvoju u svesti o slobodi. Fanonov kolonizovani subjekt se i nakon dekolonizacije nalazi u statusu roba. Razlog ovome je što je istorijski proces dekolonizacije najčešće bio rezultat odluke kolonijalnih moći da napuste odgovornost spram svojih kolonijalnih poseda. Hegelov diktum, da se sloboda može dobiti samo putem borbe, drugim rečima, u sučeljavanju sa smrću (Hegel 1986: 115), nije primenjiv na kolonizovanog subjekta. Fanon zato dolazi do zaključka da se crni subjekt nije izborio za svoju slobodu, već ju je dobio od belog kolonijalnog gospodara. „Istorijski gledano, crnca koji je utonuo u besuštinsko robovanje oslobodio je sam gospodar. On se nije borio za svoju slobodu” (Fanon 1986: 219). Iz ovog razloga kolonizovani subjekat je i dalje u poziciji dužništva prema svom gospodaru.

Fanona će ovakvo stanovište dovesti do radikalnih zaključaka. On će u prvom poglavlju *Jadnika Zemlje* zagovarati borbu i nasilje kao neophodni uslov oslobođenja i prevazilaženja kolonijalnih odnosa. Nasilje je neophodno, ne samo kao materijalni uslov oslobođenja, već kao temelj prevazilaženja kompleksa inferiornosti koji je Fanon opisao u delu *Crna koža, bele maske* (Fanon 1963: 43). Revolucionarno nasilje označava sposobnost da se izgovori *ne*, zbog čega ono uliva osećaj čovečnosti u svest kolonizovanog subjekta. Pošto gospodar posmatra kolonizovanog subjekta kao neljudsko biće,

jer on dozvoljava da bude porobljen, akt nasilja predstavlja dokaz slobode i način da se kontinuitet ropstva prekine, kako u materijalnoj sferi, tako i u unutrašnjem životu kolonizovanog subjekta. Nasilje za Fanona krči put do slobode i, kako to Oladipo Fašina (*Oladipo Fašina*) tvrdi, zato poseduje „katarzični efekat” (Fašina 1989: 185).

Poststrukturalistički pristupi

Fanon će svojim psihoanalitičkim i marksističkim pristupom anticipirati kasnije perspektive unutar postkolonijalne kritike. Među najvećim uticajima na razvoj ove kritike je poststrukturalistička teorija koja se razvila u Francuskoj tokom dvadesetog veka. Razlog za ovu spregu postkolonijalne kritike i poststrukturalizma, kako Stiven Morton (*Stephen Morton*) tvrdi, jeste činjenica da je poststrukturalizam doveo u pitanje „vrednosti evropskog prosvetiteljstva, i njegove pretenzije na univerzalnost” (Morton 2007: 161). Ime koje će postati usko povezano sa postkolonijalnom kritikom je Mišel Fuko. Njegova teorija diskursa poslužiće kao osnova za jedno od najuticajnijih dela ove struje postkolonijalizma: *Orijentalizam* Edvarda Saida (*Edward Said*).

Dok se Fanon fokusira na efekte kolonizacije na svest kolonizovanog subjekta, Said za metu svoje kritike uzima korpus znanja koji je služio kao legitimacioni temelj evropskog projekta „civilizacije”. Pozivajući se na Fukoa, Said polazi od teze „neksusa znanja i moći” (Said 2008: 43) kao osnove kolonijalnog projekta, i ispituje takozvani diskurs „orijentalizma” kao posebne forme ovog neksusa. On pod orijentalizmom podrazumeva ne samo akademsko polje koje se na evropskim univerzitetima proširilo tokom 19. veka u jeku kolonijalne eksploatacije, već i iskaze, govore, forme komunikacije, koji su igrali dominantnu ulogu u formiranju „Orijenta” kao forme reprezentacije definisane u suprotnosti sa „Okcidentom”, dakle sa zapadnoevropskim nasleđem (ibid.: 27). „Polazim od pretpostavke da Orijent nije inertna prirodna činjenica”, piše Said,

„on nije nešto što prosto *postoji*, kao što ni Okcident nije nešto što prosto *postoji*” (ibid.: 13). Orijent je proizvedena reprezentacija, on je „stil mišljenja” (ibid.: 11) koji pretpostavlja „ontološku i epistemološku” (ibid.) distinkciju između Oriјenta i Okcidenta. Ali kao i Fuko, Said naglašava da nije tačno da ova diskurzivna formacija „nema oslonac u korespondentnoj realnosti” (ibid.: 14). Naprotiv, orijentalizam je „institucija za bavljenje Oriјentom — bavljenje koje će se ogledati u tome što će se o njemu davati izjave, odobravati određena shvatanja, što će se on opisivati, o njemu podučavati, što će se on uređivati, što će se njime vladati”. Kao stil mišljenja, orijentalizam je ujedno i „zapadni stil dominacije, restrukturisanja i posedovanja vlasti nad Oriјentom” (ibid.: 11).

Ali kao što je Fanon svoj psihoanalitički pristup proširio marksističkim elementima, tako i Said ne preza od modifikacija osnovnog aparata koji je preuzeo od Fukoa. Na prvom mestu, on primenjuje Fukoovu analizu diskursa kao kritiku imperijalne dominacije, dakle kao sastavni element kritike kapitalističko-eksploativnog odnosa kolonijalnih sila spram Oriјenta. Time on pokazuje da imperijalizam pretpostavlja generisanje iskaza, opisa, formi podučavanja i formiranja shvatanja kao uslov sopstvenog opstanka (Said 2008: 25). Ovaj imperijalni odnos dominacije Said proširuje Gramšijevim pojmom kulturne hegemonije, tvrdeći da je hegemonija „ili pre rezultat delovanja kulturne hegemonije, ono što orijentalizmu daje snagu i trajnost” (ibid.: 16). Kulturna hegemonija koja je vladala unutar zapadnih kapitalističkih društava tako se iznosi i proširuje, da obuhvati odnos Zapada i Oriјenta (ibid.: 16). Time se prema Saidu model dominacije koji je specifičan za odnose društvenih slojeva unutar zapadnih društava primenjuje i na odnose između zapadnih i nezapadnih naroda. Kako bi pokazao ove sprege, Said se fokusira na različite forme iskaza: od kolonijalne literature, preko akademskih tekstova i izjava, političkih govora i debata, slikarstva, i drugih sfera kroz koje je Oriјent reprezentovan i ujedno

konstituisan kao politički, kulturno i ekonomski podređen predmet zapadnoevropskog znanja.

Uprkos Saidovom preuzimanju Fukoovog teorijskog aparata, njegovo shvatanje orijentalizma unosi bitne modifikacije u ovaj aparat. On i dalje gaji humanističke, i tačnije, revolucionarne ideje, što će stvoriti jaz između njega i Fukoa. Razočaran akademizmom i teorijskim primatom francuske teorije, Saidu će po pitanju emancipacije biti mnogo bliži Gramši, i čak će se pozivati na Fanona kako bi istakao sve one elemente koje nije mogao da prihvati kod Fukoa (Racevskis 2005: 89). Drugim rečima, Saidov *Orijentalizam*, koji važi za jedno od temeljnih dela postkolonijalne kritike, u sebi već sadrži tenziju između poststrukturalističkog i marksističkog kritičkog pristupa, zbog čega će sam autor svoje delo kasnije posmatrati kao „nekonzistentno” (ibid.: 84).

Kao i kod Fanona, temelji Saidove kritike nalaze se u teorijskim okvirima koji su iznikli u kolonijalnim silama. Psihoanaliza, Fukoova analiza diskursa i marksizam igrali su ključnu ulogu u formiranju prvih klica ove kritike. Iako već kod ovih autora možemo da primetimo kritički odnos spram pristupa kritici koji svoje korene ima u zapadnoevropskom korpusu znanja, dalji razvoj postkolonijalne misli mnogo će eksplicitnije problematizovati odnos postkolonijalne kritike sa sopstvenim uslovima nastanka.

Pored Saidovog *Orijentalizma*, drugi temeljni tekst postkolonijalne kritike je *Da li subalterni mogu da govore?* (*Can the Subaltern Speak?*) Gajatri Čakravorti Spivak. Ovaj tekst deli dosta toga sa Saidovim delom, pošto se osvrće na diskurs koji konstituiše zapadnu akademiju. Ali Spivak u ovom eseju ne vrši kritiku diskursa kolonijalizma, već savremenog akademskog diskursa o potlačenima, koje ona imenuje pojmom subalternih. U upotrebi ovog Gramšijevog pojma, Spivakova vrši veoma svestan otklon u odnosu na tradiciju zapadnoevropske kritike. Subalternu za nju „nije samo otmena reč za potlačene, za Drugoga” (De Kock 1992: 45). Ono ne označava isključivo grupacije koje su u položaju političke i ekonomske

podređenosti. Time ni radnička klasa Zapada nije subalternna, jer je već uključena u hegemoni diskurs kapitalizma; drugim rečima, ona poseduje svoje pokrete, reprezentе i ma koliko ograničeno, ume da artikuliše svoje interese. Za Spivakovu subalterni subjekat je, iako faktički integrisan u logiku kapitala, ujedno u potpunosti isključen iz samog diskursa koji služi kao potpora ove logike. Konkretno, Spivakova ovim pojmom označava marginalizovane grupe koje se nalaze u bivšim kolonijalnim zemljama i koje se, iako oslobođene od kolonijalne opresije, i dalje nalaze u položaju podređenosti u odnosu ne samo na zapadne sile, već i na novonastale državne institucije i elite koje su nasledile vlast u ovim zemljama. Specifičnost teksta nalazi se u kritici pokušaja artikulacije subalternog subjekta kroz matricu onoga što Spivakova naziva naučnim, „hegemoni diskursom” (De Kock 1992: 45). Dok se Said osvrće na direktnu dominaciju kroz znanje, Spivak u ovom eseju problematizuje pokušaj zapadnih intelektualaca i akademika da „govore” u ime drugih. Dakle, ovde je sama kritika, i konkretno logika zapadnoevropske kritike, uzeta za predmet kritike.

Spivakova je sasvim svesna paradoksa koji je sadržan u ovom poduhvatu, s obzirom da je i sama predstavnik „hegemoni diskursa” zapadne naučne paradigme. Ona svesno izlaže paradoksalne uslove postkolonijalne kritike, ističući kako su upravo filozofije Kanta, Hegela i Marksa, koje su služile kao potpora imperijalnim silama kolonijalizma, te koje istovremeno „u potpunosti definišu” postkolonijalnu kritiku (Spivak 1999: 6–7). Iz ovog razloga se Spivakova služi Deridini aparatom dekonstrukcije, kako bi izvršila kritiku dominantnog pojmovnika i predrasuda ovih filozofija: od Kantovog „subjekta” (ibid.: 9), Hegelovog orijentalizma (ibid.: 48), do Marksove ideje „azijatskog modusa proizvodnje” (ibid.: 92). Ali prema shvatanju Spivak čak i pozicije koje eksplicitno uzimaju „Treći svet” (Spivak 2010: 65) za polazište svoje kritike zapadnoevropske moći, padaju u zablude sopstvenih predrasuda, što je tema eseja o subalternima.

U ovom tekstu Spivak svoju kritiku okreće protiv postmodernih autora, konkretno Žila Deleza (*Gilles Deleuze*) i Mišela Fukoa. Prema njenom mišljenju, njihov „post-reprezentni vokabular” (Spivak 2010: 60) ujedno prikriva „esencijalističku agendu” (ibid.). U svom čitanju Deleza i Fukoa, Spivakova kritikuje ideju da subalterne grupe mogu neposredno da artikuliraju svoju želju. Fukoova i Delezova kritika reprezentacije obuhvataju i političku dimenziju, pri čemu Delez, na primer, ističe primat želje (*le désir*) pre njene osifikacije u društvene interese.⁹⁹ U ovom promovisanju primata želje, Delez i Fuko nisu sposobni da „artikuliraju teoriju interesa” (Spivak 2010: 68). Fukoova i Delezova kritika reprezentacije teži naivnoj ideji „puštanja” subalternih da izraze sebe (ibid.: 69). Time oni previđaju paradoks koji Spivakovoj ne izmiče: naime da objekat njihove diskusije uopšte nije prisutan. Drugim rečima, on je prisutan samo kroz njihov diskurs. Ideja da će se uklanjanjem reprezentata, dakle intelektualca kao posrednika interesa potlačenih, pojaviti neka autentična istina, zabluda je koja svoje korene ima u evrocentризmu ovih intelektualaca. Pozicija intelektualca već unapred reprezentuje ove interese, kao što je to slučaj i sa samim Delezom i Fukoom, koji ma koliko težili da sebe „izbrišu” iz relacije reprezentacije, ovim činom samo reafirmišu hegemonski diskurs. Oni previđaju protivrečnost svoje „pozicije koja valorizuje konkretno iskustvo potlačenih, dok je istovremeno toliko nekritička prema istorijskoj ulozi intelektualca” (ibid.: 69).

Sličnu kritiku sprovodi i Dipeš Čakrabarti (*Dipesh Chakrabarty*) tvrdeći da u slučaju kritike važi kolonijalni šablon „prvo na Zapadu, a onda drugde” (Chakrabarty 2000: 6–7). Ne samo kolonijalizam, već i kritika kolonijalizma svoje uporište ima u nasleđu Zapadne civilizacije. Njegov projekat „provincijalizacije Evrope” podrazumeva kritičko sučeljavanje s ovim nasleđem. Ovde se ne radi o Evropi isključivo kao geopolitičkoj

99 Više o ovoj tematici videti: Hristov 2016: 161–174.

sferi, već o njenim univerzalističkim idejama čoveka, ljudskih prava, nacionalizma, građanstva, itd. (ibid.: 20) koje se iznose u bivše kolonijalne periferije. Ove ideje sada igraju značajnu ulogu u formiranju svesti postkolonijalne srednje klase u bivšim kolonijalnim zemljama, čime se reprodukuju odnosi moći koje je Zapad razvio. Na tragu Spivak i Saida, meta njegove kritike su društvene nauke, koje poseduju globalni opseg i uticaj, dok su zapravo evrocentrički konstituisane. On ovde podrazumeva kako liberalne, tako i marksističke pristupe (Chakrabarty 2000: 4), jer oba pate od evrocentričnog istoricizma, ideje da napredne zemlje, kako je to sam Marks naveo, nisu ništa drugo do slika budućnosti nazadnih zemalja (*ibid.*: 8). Sloboda kolonizovanog subjekta time predstavlja ništa drugo do deo projekta opšteg projekta emancipacije koji koreni u evropskoj kritici. Naravno, unutar same postkolonijalne kritike, o čemu je bilo reči u ovom tekstu, ovaj odnos nije tako jednostavan, jer ni zapadnoevropski korpus znanja ne izmiče kritici sa stanovišta projekta dekolonizacije. Time je kritika nužno „hibridnog” karaktera, jer uprkos pretenziji Zapada da, kako to Dipreš tvrdi, i u polju kritike ispolji svoju ekskluzivnost, to kao ni u slučaju „čistog” domorodačkog znanja, više nije moguće.

Hibridnost i eksperimenti

Iako je postkolonijalna kritika od svojih začetaka suočena sa problemom utemeljenja sopstvene pozicije u korpusu znanja čiji je izvor kolonijalna dominacija, njeni su autori svakako svesni da je neophodna neka forma izmirenja. Homi Baba (*Homi Bhabha*) kreće se u smeru prevazilaženja ove bolne tačke postkolonijalne kritike uvođenjem pojma *hibridnost*. Ovaj pojam za njega označava mesto kontakta koje je otvorila kolonijalna hijerarhija. Iako je navedeno otvaranje bilo nasilnog karaktera, Baba naglašava međusobnu zavisnost kolonizatora i kolonizovanih u konstituisanju njihovih identiteta (Bhabha 1994: 67). Njihovu interakciju on vidi u hibridnosti,

kako identiteta kolonizovanog tako i kolonizujućeg subjekta. Hibridnost za njega označava nesvodivost kulture na homogenu i zatvorenu formu interakcije. Svaka kultura — a kolonijalizam to ponajviše pokazuje — jeste hibridnog karaktera. Za razliku od multikulturalizma, koji ističe zajedništvo kultura čije su razlike i dalje očuvane, hibridnost označava nesvodivost kulture na sopstveno mesto nastanka. Kultura kao takva *jeste* mesto razlike, koje Baba označava kao „treće mesto enuncijacije” (Bhabha 1994: 37). Ona nije jedno ili drugo, već treće, koje se nalazi van ograničenosti posebnih formi. Ovu ideju Baba dovodi u neposredni odnos sa poduhvatom kritike:

Jezik kritike je efektivan ne zato što zauvek očuvava odvojene forme gospodara i roba, merkantiliste i marksiste, već zato što prevazilazi pretpostavljeni temelj suprotstavljenosti i otvara prostor prevođenja: mesto hibridnosti. Na ovom mestu hibridnosti se, figurativno govoreći, konstruiše politički objekat *koji je nov*, koji nije ni prvo ni drugo, koji naša politička očekivanja nama samima čini stranim i nužno menja naše shvatanje momenta politike. (Bhabha 1994: 25)

Smisao kritike prema Babi ne leži u održavanju opozicije, ili čak u eskalaciji odnosa u sukobu života i smrti, kako je to na samom početku ove kritike Fanon zagovarao. Naprotiv, njen smisao je prevazilaženje ove opozicije i otvaranje novih formi, mesta razlike koje, umesto da ograničava, služi kao plodno tlo za *novum*.

Sam pojam hibridnosti nosi sa sobom ambivalentna značenja. Kako Robert C. Jang tvrdi, hibridnost poseduje rasističke korene i konotacije, koji su formirani tokom kolonijalne dominacije. Njegovi biološki i organski koreni upućuju na „mešanje” različitih sorti biljaka, što se u kontekstu kolonizacije uzimalo kao mešanje i upropašćivanje različitih rasa ljudi (Jang 2005: 4–6). Istovremeno, uzet kao oružje antikolonijalne

kritike, pojam razotkriva da hibridnost nije stanje mešanja dve predodređene kulture, već naprotiv, ono jeste stanje kulture kao takve i time označava, kao kod Babe, „radikalnu heterogenost, diskontinuitet, permanentnu revoluciju formi” (Bhabha 1994: 24).

Slično Babi kreće se i Ahil Mbembe, koji pridaje istaknuto mesto hibridnosti afričkog kontinenta. On pokazuje kako je još Hegel u svojoj filozofiji istorije označio Afriku za aistorijski kontinent, utopljen u prirodni svet i bez razvoja. Afrika time nije pogodan predmet filozofskog znanja (Mbembe 2021: 7–8). Ali, kako Mbembe dalje tvrdi, „danas nema bolje laboratorije od Afrike da ispitamo granice naše epistemološke mašte i da postavimo pitanja o tome kako znamo i šta znamo, kao i o osnovama ovog znanja” (ibid.: 12). Kolonije su oduvek bile „velike laboratorije modernosti” (ibid.: 75), pa je to slučaj i danas sa dekolonizovanim svetom. Gubitak autohtone društvene forme procesom kolonizacije ujedno je, prema Mbembeu, otvorio prostor za afrički eksperiment, koji se ogleda u novim društvenim i tehnološkim formama (ibid.: 222). Iako je ovaj kontinent i dalje centar društvene i prirodne eksploatacije, on upravo kroz svoju hibridnost formi predstavlja potpunu suprotnost starom „hegelovskom mitu” (ibid.: 8).

Postkolonijalna kritika i marksizam

Odnos postkolonijalne kritike i marksizma obeležen je dubokim ambivalentnostima, međusobnim uvažavanjem ali i odbacivanjem, sintezom ali i oštrim kritikama, plodnosnim raspravama ali i političkim i ideološkim borbama. Postkolonijalni kritičari često se vraćaju samom Marksu, nalaze inspiraciju u njegovim formulacijama, ali i nastoje da ih transformišu (Young 2016). Marksistička, a još uže Marksova, razmatranja problema imperijalizma i kolonijalizma, karakterišu se stoga unutar postkolonijalne kritike, kao zastarele evrocentrične projekcije na deo sveta koji je radikalno drugačiji od Evrope,

ali i kao eksplanatorni metod promatranja unutrašnje i globalne dinamike kolonijalizovanih država i društava (Nimtz 2004: 66).

Marks i kolonijalizam

Marksova razmatranja o kolonijalizmu i imperijalizmu teško se mogu nazvati teorijom (Turner 2014: 16). Ona pre svega dolaze iz nekolicine članaka objavljenih 1853. godine u američkom dnevniku *New York Daily Tribune*, u kojima Marks istražuje britansku kolonijalnu vladavinu u Indiji, njen značaj i efekte (Chandra 1981: 16–18). Ovi članci otkrivaju nam nekoliko ključnih uvida u način na koji Marks konceptualizuje fenomen kolonijalizma. Prvenstveno, kolonijalna vladavina je rezultat unutrašnje nužnosti za širenjem, svojstvene kapitalizmu kao društveno-ekonomskoj formaciji, kao svetskom sistemu. U svom širenju kapitalizam nailazi na starije društveno-ekonomske formacije koje mora da podredi svojoj logici. Marksova koncepcija kolonijalizma vezana je za odnos između društva koje kolonizuje i onog koje je kolonizovano, a taj odnos određuje prirodu i uticaj koje kolonijalizam ima. „Engleska mora ispuniti duplu misiju u Indiji: jednu destruktivnu, drugu regenerativnu — uništenje starog azijskog društva i postavljanje materijalnih temelja Zapadnog društva u Aziji” (Marx, Engels 1979: 217). Ova dupla misija, pri čemu prva predstavlja preduslov za ispunjenje druge, za Marksa ima nesumnjivo pozitivnu funkciju. Prva je povezana sa destrukcijom „stagnantnih i nepromenjivih pre-kolonijalnih” indijskih društvenih odnosa (Chandra 1981: 37). Jasno, Marksova vizija uticaja kolonijalizma uklapa se u karakterizaciju kapitalizma kao revolucionarne društveno-ekonomske formacije koja briše stare tradicionalne društvene odnose, otvarajući put za razvoj i napredak sredstava za proizvodnju. Razaranje starih odnosa, međutim, ne dolazi bez ogromne cene, odnosno bez ljudske patnje, nezamislivog nasilja i represije, uništenja i razaranja, kao i stravičnih posledica po individuu. U

tom smislu, negativni efekti kolonijalizma isti su kao negativni efekti rađanja kapitalizma u centru: praćeni su istim nasiljem i bedom, i istom Marksovom humanističkom osudom.

Prenošenje kapitalističkih proizvodnih i društvenih odnosa u druga društva misao je na koju nailazimo još u Manifestu. „Brzim poboljšanjem svih oruđa za proizvodnju, beskrajno olakšanim saobraćajem buržoazija uvlači u civilizaciju sve, pa i najvarvarskije nacije ... ona prisiljava sve nacije da prihvate buržoaski način proizvodnje ako neće da propadnu” (Marks, Engels, 1982: 4). Ova misao navodi Marksa da 1853. godine pretpostavi regenerativne efekte kolonizacije, koji bi bili prisvojeni u potpunosti¹⁰⁰ nakon što bi, ili došlo do socijalističke revolucije u centru, ili nakon što bi narod Indije zbacio engleske kolonijaliste (Marx, Engels 1979: 221). U svom kasnijem stvaralaštvu, Marks ne pominje ovu regenerativnu ulogu kolonijalizma, već u kratkim crtama upućuje da kolonijalizam ima razarajuće posledice koje mogu stopirati razvoj, poput slučaja Irske (Marx, Engels 1968: 319). Kapitalizam i kolonijalizam, iako revolucionarni u razaranju predašnjeg stagnantnog društva, ipak predstavljaju okove za potpuno prisvajanje plodova napretka proizvodnih snaga. Antikolonijalna borba je već prisutan dijalektički momenat u procesu širenja kapitalizma.

Marksova zapažanja o regenerativnim kolonijalnim efektima pokazaće se pogrešnim. Banadži (*Jairus Banaji*) pokazuje kako uvođenje kapitalističkih odnosa proizvodnje u prethodno ne-kapitalistička društva može dovesti do intenzifikacije „zastarelih” formi eksploatacije, ropstva i kmetstva, odnosno da komodifikacija rada nije automatski rezultat uvođenja

100 U ovom periodu svog promišljanja problema kolonijalizma, Marks smatra da će naglo poboljšanje sredstava za proizvodnju postaviti temelje razvoja kolonizovanih društva nalik na ona na Zapadu. Tako se potpuno prisvajanje vezuje za prisvajanje uvećanog viška vrednosti koji proističe iz napredovanja sredstava za proizvodnju, u ruke Indijskog naroda nakon izvršene revolucije koja bi zbacila kolonijalni režim.

kapitalizma na periferiji (Banaji 1972; Banaji 1973). Do sličnog zapažanja dolazi i Čandra (*Bipan Chandra*), koji pokazuje kako je u Indiju „stigao kapitalizam, ali ne i kapitalistički razvoj” (Chandra 1981: 65). Čandra svoju kritiku Marksa zasni-va na Marksovoj pogrešnoj predstavi o stagnantnom društvu Indije koje nužno zahteva kolonizatorsku intervenciju kako bi se transformisalo i uključilo u kapitalistički svetski sistem. Poredeći proizvodne kapacitete Japana i Indije, Čandra izvodi zaključak da jedini razlog zbog kojeg Indija nije „usvojila” kapitalizam poput Japana predstavlja činjenica da je bila kolonizovana¹⁰¹ (Chandra 1981: 68–70). Kritikujući Marksova zapažanja o prirodi kolonijalizma, Čandra i Banadži ostaju u okvirima marksističke postkolonijalne tradicije ujedno pokazujući plodonosni potencijal sinteze ova dva pristupa.

Naravno, uticaj Marksove misli na postkolonijalne autore ne svodi se na njegova štura promišljanja o samom fenomenu kolonijalizma. Kao mnogo značajniji podstrek pokazaće se šira analiza kapitalističke društvene formacije kao svetskog sistema, uključujući značaj opadajuće stope profita, i istorijski materijalizam kao oruđe kritike i nužnost klasne analize.

Postkolonijalnost i marksizam — (ne)izmirljive razlike

Nema sumnje da postkolonijalna kritika jednim delom potiče iz marksističke tradicije. O značaju marksizma za konceptualizacije Fanona i Saida već je bilo reči, kao i o nesumnjivim gramšijanskim korenima subalternih studija, dok su i drugi postkolonijalni mislioci, poput Ranadžita Gue (*Ranjit Guha*), Anibala Kihana (*Anibal Quijano*) i Parte Čaterdžija (*Partha Chatterjee*) potekli iz marksističkog miljea 1970-ih godina (Chibber 2013: 2). Međutim, i pored uticaja koji je marksizam ostavio na najveća imena postkolonijalne teorije,

101 Sličan argument iznosi i Brodel, koji pokazuje da je engleski kolonijalizam u 17. veku uništio benglasku privredu, koja je prema njegovim proračunima u 16. veku činila 11% svetskog BDP-a (Brodel 1992).

mislioci situirani u tradiciji marksističkog postkolonijalizma ukazuju na presudan značaj koji poststrukturalizam ima u teorijama velikana postkolonijalne kritike. Dvojica najznačajnijih marksističkih kritičara postkolonijalizma i njegovog odnosa sa poststrukturalizmom, Aidžaz Ahmad (*Aijaz Ahmad*) i Arif Dirlik (*Arif Dirlik*), odbijaju da se poistovete s poljem postkolonijalnih studija, makar u obliku specijalizovanih studija na zapadnim univerzitetima, iako njihova istraživanja obrađuju upravo teme političke ekonomije kolonijalizma (Murphy 2007: 185).

Marksistička kritika postkolonijalnih studija može se podeliti na, uslovno, četiri glavne teme. Prva kritika fokusira se na preveliki značaj koji dobija poststrukturalistička analiza teksta, dok pitanja istorijskog konteksta i situiranja kolonijalne ili postkolonijalne situacije ostaju zanemarena (Larsen 2002; Parry 2004). Drugi pravac kritike postavlja pitanje kojim smo započeli ovaj tekst, odnosno, da li ima smisla govoriti o postkolonijalnom svetu ili samo o reformulaciji kolonijalne dominacije (Mishra, Hodge 1994; Rao 2000). Treća tema kritike problematizuje same pojmove hibridnosti i diskontinuiteta, centralne pojmove u kritici Homija Babe. Naime, za Dirlika i Brenana (*Timothy Brennan*), ova hibridnost ne predstavlja ništa više nego situaciju u kojoj se nalazi kosmopolitska postkolonijalna elita, dok je pojam hibridnosti neplodan da objasni iskustva sve većeg broja siromašnih ekonomskih migranata (Dirlik 1994; Brennan 1997). Četvrta tema kritike usko je povezana sa prethodnom i na njoj ćemo se najduže zadržati. Ona stavlja u odnos postkolonijalne studije bazirane na poststrukturalizmu sa ekonomskim, političkim i ideološkim trendovima unutar svetskog kapitalističkog sistema, preispitujući mesto koje postkolonijalne studije zauzimaju u procesu reprodukcije ovog sistema.

Hagan (*Graham Huggan*) u svojoj knjizi *The Postcolonial Exotic* analizira „institucionalizaciju” postkolonijalizma kao univerzitetskog predmeta na Zapadu (Huggan 2001). Hagan insistira na distinkciji koja razdvaja politiku postkolonijalizma, kao antikolonijalnog diskursa i prakse, i postkolonijalnost, pod

kojom podrazumeva postkolonijalne univerzitetske studije koje su postale usko povezane sa funkcionisanjem svetskog kapitalističkog sistema, koje su prošle proces komodifikacije i postale roba (Huggan 2001: 28). Upravo je na postkolonijalnim misliocima da problematizuju komodifikaciju svog polja, da preispituju veze proizvedenih uvida sa tržištem koje putem egzotizacije njihovog stvaralaštva stvara robu i novu kariku u lancu globalne hegemonije.

Sličan stav, ali pesimističnija očekivanja, ima već pomenu-ti Arif Dirlik. Fokusirajući se na subalterne studije, Dirlik nalazi snažnu vezu između poststrukturalnog zahteva za odbacivanjem metanarativa i postkolonijalnog fokusa na kritiku evrocentrizma i odbacivanje centralnog značaja kapitalizma za istraživanje postkolonijalizma (Dirlik 1994: 334). Istu vezu primećuje i Lazarus u svojoj analizi Babe, zaključujući da njegovi uvidi ostaju jalovi u adresiranju političkih, socijalnih i ekonomskih uslova života migranata, kako u centru tako i na periferiji (Lazarus 1999: 137). Umanjivanje značaja kapitalizma ima dve posledice, teorijsku i političku. U teorijskom smislu, stavljanjem isključivog fokusa na identitet postkolonijalnog subjekta, pretpostavljeni postkolonijalni svet gubi svoju potporu u realnosti, odnosno postaje samo diskurzivno konstruisan i projekcija postkolonijalnog subjektiviteta na globalni nivo, dakle postaje partikularnost, poput onih koje postkolonijalni mislioci kritikuju (Dirlik 1994: 336). Kornoilovim rečima, posledica ovoga je da „reagujući protiv determinizma (oni) postuliraju svet slobodnolebdećih dešavanja, odbijajući da povežu identitet sa strukturom, esencijalizuju identitet kroz razlike” (Cornoil 1992: 99).

Za dobru ilustraciju političkih posledica umanjivanja značaja kapitalizma može nam poslužiti jedna debata koju je Spivak imala sa indijskim intelektualcima, koja se dotakla, slično intervjuu koji navodimo na početku teksta, razlike između domorodačkog i intelektualca emigranta. Naime, kritika upućena Spivak u ovoj debati odnosi se na postojanje pravih političkih, i drugih, na primer sigurnosnih, posledica

za intelektualca koji radi u Indiji, za razliku od nepostojanja ovakvih posledica za postkolonijalne intelektualce na Zapadu (Spivak, Harasym 1990: 68). Osnova argumenta je, prateći Hagana i Dirlika, da je postkolonijalnost postala jedna od ideologija inteligencije u službi globalne hegemonije kapitalizma (Dirlik 1994: 356). Ovi intelektualci tako postaju ideolozi, koji svojim radom mistifikuju odnose dominacije svet-skog kapitalističkog sistema, odvlačeći pažnju od socijalnih, ekonomskih i političkih problema društava koje nazivaju postkolonijalnim, ne preispitujući strukturalne odnose kapitalističke hegemonije koja je dovela do njihovog nastanka. Dirlik nas na kraju ostavlja sa istom smernicom kao i Hagan, da je naime nužno da postkolonijalni kritičari prepoznaju svoju klasnu poziciju i formulišu kritiku, kako sopstvene ideologije, tako i svetskog sistema kao njenog izvora (ibid.).

Postkolonijalna kritika i marksizam ni u kom slučaju ne predstavljaju nužno sukobljene strane. Marksizam je, u prvih mah, poslužio kao inspiracija za postkolonijalne kritičare, kao teorijski pristup sa kojim se kroz neumoljivu korespondenciju, konstantnim dijalogom, kritikom i procesom prilagodavanja može ostvariti projekat preispitivanja društvenih odnosa dominacije. Međutim, sada deluje da je situacija obrnuta naglavačke. Danas su marksistički zasnovana razmatranja kolonijalizma ta koja pružaju korektiv postkolonijalnim teorijama, podsećajući postkolonijalne kritičare da kritika kulture nije kompletna bez kritike strukture u kojoj se ostvaruje.

Bibliografija

- Banaji, Jairus (1972), „For a Theory of Colonial Modes of Production”, *Economic and Political Weekly* 52 (7): 2498–2502.
- Banaji, Jairus (1973), „Backward Capitalism, Primitive Accumulation and Modes of Production”, *Journal of Contemporary Asia* 3 (4): 393–413.
- Bhabha, Homi K. (1994), *Location of Culture*, London/New York: Routledge.
- Brennan, Timothy (1997), *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Braudel, Fernand (1992), *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century, vol. III: The Perspective of the World (Vol. 3)*, Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chandra, Bipan (1981), „Karl Marx, His Theories of Asian Societies, and Colonial Rule”, *Review (Fernand Braudel Center)* 5 (1): 13–91.
- Chibber, Vivek (2013), *Postcolonial theory and the specter of capital*, London: Verso.
- Coronil, Fernando (1992), „Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power”, *Public Culture* 5 (1): 89–108.
- De Kock, Leon (1992) „Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa”, *ARIEL: A Review of International English Literature* 23 (3): 29–47.
- Dirlik, Arif (1994), „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry* 20 (2): 328–356.
- Fanon, Frantz (1963), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1986), *Blacks Skin, White Masks*, London: Pluto Press.

- Fashina, Oladipo (1989), „Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence”, *Social Theory and Practice* 15 (2): 179–212.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1986), *Fenomenologija duha*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hristov, Đorđe (2016) „Fascism in the Works of Deleuze and Guattari”, *Stvar: časopis za teorijske prakse* 8/2016: 161–174.
- Huggan, Graham (2001), *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, London: Routledge.
- Larsen, Neil (2002), „Marxism, postcolonialism, and The Eighteenth Brumaire”, u Crystal Bartolovich i Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 204–220.
- Lazarus, Neil (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl; Friedrich Engels (1982), *Manifest komunističke partije*, Mostar: Prva književna komuna.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1978), *Ireland and the irish question*, Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1979), *Marx & Engels Collected Works Vol 12: Marx and Engels: 1853–1854*, London: Lawrence & Wishart.
- Mbembe, Achille (2021), *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization*, New York: Columbia University Press.
- Mishra, Vijay; Hodge, Bob (1994), „What is Post(-)colonialism?”, u Patrick Williams i Laura Chrisman (ur.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, London and New York: Routledge, str. 276–290.
- Morton, Stephen (2007), „Poststructuralist Formulations”, u John McLeod (ur.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, London and New York: Routledge, str. 161–171.
- Murphy, David (2007), „Materialist Formulations”, u John McLeod (ur.), *The Routledge Companion To Postcolonial Studies*, New York: Routledge, str. 181–189.

- Nimtz, August, H. (2002), „The Eurocentric Marx and Engels and other Related Myths”, u Crystal Bartolovich i Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, Benita (2004), *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London: Routledge.
- Racevskis, Karlis (2005), „Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances”, *Research in African Literatures* 36 (3): 83–97.
- Rao, Nagesh (2000), „Neocolonialism or Globalization?: Postcolonial Theory and the Demands of Political Economy”, *Interdisciplinary Literary Studies* 1 (2): 165–184.
- Said, Edward, V. (2008), *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka xx vek.
- Schaar, Stuart (1979), „Orientalism at the Service of Imperialism”, *Race & Class* 21 (1): 67–80.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Sarah Harasym (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010), *Can the Subaltern Speak?*, u Rosalind C. Morris (ur.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, New York: Columbia University Press.
- Turner, Bryan, S. (2014), *Marx and the End of Orientalism*, New York: Routledge.
- Young, J. C. Robert (2005), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge.
- Young, J. C. Robert (2009), „What is the Postcolonial?”, *ARIEL: A Review of International English Literature* 40 (1): 13–25.
- Young, J. C. Robert (2016), *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Wiley Blackwell.

Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu

Milica Resanović*
Srđan Prodanović†

Uvod — ključni koncepti i ideje

Kritički realizam predstavlja relativno heterogeni pravac u filozofiji (društvenih) nauka koji nastaje sredinom prošlog veka kao jedna od varijacija takozvanog postpozitivizma. Glavna ideja kritičkih realista ogleda se u nastojanju da se razvije specifična vrsta metateorije o društvenoj stvarnosti koja će biti jednako udaljena kako od „postmodernog relativizma”, tako i od pozitivističkog redukcionizma.¹⁰² Jedna od osnovnih pretpostavki je da valjano razumevanje predmeta društvenih nauka zahteva specifičan skok u nivou apstrakcije budući da se mnoga svojstva društvenog sveta ne mogu

* Milica Resanović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Srđan Prodanović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

102 Pozitivistički redukcionizam u društvenim naukama odnosi se na svodenje društvenih procesa na odnose između pojedinaca, te objašnjavanje delanja pojedinaca svodenjem na njihove biološke karakteristike.

tako lako kvantifikovati i uklopiti u istraživački postupak, ali jednako se ne mogu podvesti pod diskurzivne strategije koje su podložne beskonačnoj interpretaciji shodno istorijskim okolnostima i odnosima moći koji postoje u datom društvu. Razlog za ovu kompleksnost pre svega leži u tome što termini kojima se obično služe društveni naučnici — poput društvene strukture, klase, kapitala, moći, delanja (eng. *agency*) i sl. — imaju, prema mišljenju kritičkih realista, egzistenciju koja je nezavisna od aktera, ali koja istovremeno kao takva biva oblikovana akterskim delanjem koje se neizbežno, makar jednim svojim delom, zasniva na istorijski situiranoj interpretaciji tih istih društvenih fenomena.

Kritički realisti smatraju da je dosadašnji razvoj društvenih nauka bio isuviše fokusiran na probleme saznanja i samim tim išao nauštrb društvene ontologije koja bi trebalo da pruži robusni filozofski okvir predmeta proučavanja. Upravo ovo ponovno promišljanje ontološkog statusa i implikacija ključnih pojmova društvenih nauka nudi mogućnost kritičkog metateorijskog uvida pri čemu isti ti pojmovi postaju realni i autonomni entiteti koji su podložni promeni tako što se, kroz uvek kontekstualno osjetljivo tumačenje, stvaraju uslovi za menjanje pomenutih entiteta kroz samu pojedinačnu moć delanja i emergentne posledice¹⁰³ koje prate ljudsko delanje. Autori koji su bliski kritičkom realizmu drže da kroz ovu vrstu holističkog pogleda svima dobro znane dihotomije — kao što su struktura i individualno delanje, teorija i praksa, ekspertiza ili širi javni angažman, činjenice i vrednosti — bivaju prevaziđene na taj način što postaju tačke u jednoj dijalektici koja apriori ne odbija mogućnost moralnog progressa. Kao što ćemo videti, ontologija, prema mišljenju

103 Pod emergentnim posledicama misli se na ishode koji proizilaze iz složenih interakcija između različitih delova sistema ili entiteta. Ove posledice nisu unapred određene pojedinačnim komponentama, to jest nemoguće ih je direktno svesti na jedan pojedinačni deo sistema, već nastaju kao rezultat odnosa među delovima.

kritičkih realista, ne predstavlja homogen pojam, već je na izvestan način stratifikovana. Osnovna implikacija ovakvog pristupa je da mogu postojati (teorijski opisive) sile koje ne moraju ostvarivati posledice po aktuelno iskustvo (pa tako zakoni kvantne mehanike nisu značajni za ono okruženje koje možemo opaziti svojim čulima). Stoga je uvek ostavljena mogućnost radikalne izmene prirode stvarnosti, ma koliko ono što trenutno jeste predstavlja određenu vrstu ograničenja (Sayer 2000: 12). Ovde se odmah mora skrenuti pažnja na suptilan—i prema mišljenju kritičara, problematičan—odnos između realizma i relativizma u okviru kritičkog realizma. Naime, kao što smo naglasili, insistirati na realizmu u ontologiji podrazumeva da apstraktni pojmovi nisu samo eksplanatorni modeli, već da postoje kao fenomeni nezavisno od kognitivnih shema istraživača. Ovakav pristup obično je prizivao realizam u pogledu epistemologije. Drugim rečima, ukoliko tvrdimo da je predmet istraživanja stvaran nezavisno od posmatrača, sasvim je sledstveno smatrati da tu stvarnost treba adekvatno reflektovati kroz primenu adekvatne naučne metode. Međutim, to ne važi u slučaju kritičkog realizma. Autori bliski kritičkom realizmu smatraju da je moguće biti realističan spram ontologije i istovremeno braniti epistemološki relativizam. Naime, ukoliko izbegnemo aktuelističku grešku (Bhaskar 1998), prema kojoj otkrivanje prirodnih zakona isključivo podrazumeva progresivno sve dublje razumevanje predmeta proučavanja i samim tim potencijalno potpuno razotkrivanje epistemološke realnosti nekog fenomena, te namesto nje univerzalnost znanja sagledamo horizontalno—odnosno kao (transfunktionalnu) tendenciju koja može u datom istorijskom trenutku biti univerzalna (ali koja se ne može svesti na aktuelni empirijski opis)—onda se otvara prostor za jedan perspektivistički relativizam koji nudi mogućnost privremenog saglasja oko toga koji iskazi su istiniti. Pod ovim se podrazumeva da se svako konkretno empirijsko znanje o prirodnim i društvenim fenomenima može tretirati kao univerzalno dokle god

nije opovrgnuto nekim novim teorijama. Pored toga, sami mehanizmi koji utiču na to koju ćemo teoriju proglasiti validnijom takođe se mogu smatrati univerzalnim (iako je u tom pogledu važno imati u vidu da kontekstualnost same naučne debate ne dozvoljava dugoročna predviđanja). Utoliko, zagovornici kritičkog realizma poput Baskara (*Roy Bhaskar*) i Sejera (*Andrew Sayer*) smatraju da se metodološko utemeljenje pre odvija na osnovu abdukcije i retrodukcije koje se tiču fokusa subjekta saznanja na problematičnu situaciju i relativno autonomne generativne mehanizme društvenih procesa (Olsen 2007). Ovu važnu poentu jezgrovito sumira Toni Loson (*Tony Lawson*):

Cilj [retrodukcije—*prim. aut.*] nije da podvede pojam pod generalizciju...već da identifikuje faktore koji su za njega odgovorni, odnosno doprineli njegovom nastanku ili makar potpomogli da se ispolji [...]. [...] Ne može se ništa reći o ovom procesu retrodukcije izvan konteksta, sem da će verovatno funkcionisati shodno logici analogije ili metafore, te da će u velikoj meri biti zasnovan na istraživačevoj perspektivi, verovanju ili iskustvu. (Bhaskar 1998: 156)

Važno je imati u vidu da se ovaj relativizam razlikuje od onih koji su navodno postojali u Kunovoj (Kuhn 1970) i Fajrabendovoj filozofiji nauke (Andersson 1994), ali i od stanovišta koja se mogu naći, kako kod poststrukturalista tako i u dekonstrukcionizmu. Drugim rečima, naše znanje je ograničeno, kontekstualno zavisno i falibilističko, dok je stvarnost data nezavisno od posmatrača (ali takođe promenljiva).

Ključni autori

Temelje kritičkog realizma kao novog „filozofskog sistema” postavio je Roj Baskar sedamdesetih godina prošlog veka. Baskarova saradnja sa drugim britanskim teoretičarima i teoretičarkama kao što su Margaret Arčer (*Margaret Archer*),

Mervin Hertvig (*Mervyn Hartwig*), Toni Loson, Alan Nori (*Alan Norrie*) i Endrju Sejer, kao i uticaj koji je njegovo delo imalo na pomenute autore, doveli su do šire elaboracije, brušenja i snažnijeg utemeljenja centralnih postulata kritičkog realizma. U konačnici, to je rezultovalo formiranjem jednog intelektualnog pokreta koji ima svoj časopis *Journal of Critical Realism* (koji se publikuje od 2002. godine), serije knjiga, asocijaciju, godišnje konferencije koje se redovno održavaju od 1998. godine (Gorski 2013: 658). U Britaniji razvijen, kritičko-realistički impuls preneo se i na kontinentalnu Evropu (npr. Pierpaolo Donati, Ismael Al-Amoudi), u Ameriku, i poslednjih godina u Aziju. Premda, iako se mreža istraživača koji pripadaju ovom pravcu globalno širi, kritički realizam i danas naj snažniji uticaj ipak ima u britanskom akademskom prostoru. U ovom radu ćemo se fokusirati na one autore koji su ostvarili značajan uticaj u modernoj društvenoj teoriji i koji su pritom svojim radom najpogodniji za promišljanje veze između kritičkog realizma i konvencionalnijih razumevanja kritičkog mišljenja.

Roj Baskar

Rani začeci kritičkog realizma vezani su za grupu autora koji su svoje radove objavljivali u časopisu *Radical Philosophy* u kojem je postojala određena otvorenost spram ovog novog pravca (Norris 1999). Ovde se prvi put pojavljuje ideja o drugačijoj vrsti realizma koja, prema mišljenju njenog utemeljivača, Roja Baskara, uvažava činjenicu da je znanje tranzitivno (odnosno falibilistički¹⁰⁴ omeđeno), dok su sami predmeti saznanja zapravo intranzitivni, odnosno postoje nezavisno od epistemoloških uvida koji se na njih odnose. Kao što smo

104 Falibilizam je epistemološko stanovište prema kojem ne postoji nepromenljivi oblik znanja, budući da opravdanje bilo kojeg iskaza može biti pogrešno ili da ne postoji dovoljno uverljiv garant da je isto nužno tačno (Reed 2002: 145).

već istakli, Baskar je smatrao da je u filozofiji društvenih nauka isuviše često na delu bila takozvana „epistemološka greška” koja podrazumeva da „[...] se iskazi o biću mogu svesti ili analizirati na osnovu iskaza o saznanju” (Bhaskar 2008: 26).

Pogledajmo eksperiment, kao svojevrsni zlatni standard naučnog saznanja. Pozitivisti bi rekli da nam ova vrsta metodologije omogućava redukciju složenosti stvarnosti, što dalje omogućava razvoj objektivnih zakonitosti i naposljetku predikciju događaja povezanih sa samom eksperimentalnom situacijom. Ovo saznanje je, smatraju pozitivisti, kumulativno po svojoj prirodi. Međutim, jedan od inovativnijih uvida koje je razvio Baskar bio je upravo u tome što je uočio da eksperiment predstavlja događaj, odnosno manipulaciju određenih faktora i zanemarivanje nekih drugih u interesu saznanja. Drugim rečima, agensnost naučnika i naučnica predstavlja intrinzični deo procesa eksperimentalnog saznanja. Utoliko, teško da možemo tvrditi da se na ovaj način saznavaju zakoni u konvencionalnom značenju reči, već je, prema Baskarovom mišljenju, pre posredi određena vrsta tendencije koju on naziva generativnim mehanizmima. Generativni mehanizmi se tiču one stvarnosti na koju ne možemo neposredno ostenzivno ukazati, ali čija kauzalna moć, uprkos tome, nije ništa manje prisutna. Zamislimo na primer da neka sociološkinja formuliše teoriju koja podrazumeva dramatično drugačije utemeljenje ekonomskih procesa i društvene pravde od postojećeg, a saglasno tome i posve drugačiju redistribuciju dobara u nekoj konkretnoj zajednici. Pretpostavimo zatim da ovo otkriće novih aspekata ekonomske stvarnosti daje povod društvenom angažmanu i na kraju promeni, kako normativnog poretka, tako i materijalnog statusa (npr. određena ugrožena grupa dobije stanove zahvaljujući novom zakonu o javnoj stambenoj politici). Prema Baskarovom mišljenju, mehanizmi promene koji su formulisani novom ekonomskom teorijom jednako su realni koliko i nekretnine koje su obespravljeni akteri dobili. Stoga Baskar uvodi distinkciju između tri uzajamno preklapajuća ontološka domena stvarnosti. Prvi,

empirijski domen, odnosi se na ono što direktno ili indirektno percipiramo u svom okruženju. Drugi, *domen aktuelnog*, odnosi se na događaje koji su se dogodili nezavisno od naše percepcije. Naposljetku, *domen realnog* odnosi se na mehanizme koji su iznedrili pomenute događaje. Jednostavan način primene ovih Baskarovih uvida mogao bi se videti na primeru zvuka. Domen empirijskog bi se tako ticao zvučnih stimulusa koje ljudsko uho može da čuje. Sa druge strane, domen aktuelnog odnosi se na činjenicu da ultrazvuk generiše određene ontološke posledice (npr. sliku unutrašnjih organa), uprkos tome što nismo u stanju da ga percipiramo sopstvenim čulom sluha. Naposljetku, domen realnog tiče se fizičkih zakonitosti koje se odnose na zvuk kao vrstu talasa.¹⁰⁵ Međutim, postojanje diferencijacije i stratifikacije struktura koje čine realnost ne podrazumeva da se pomenuti domeni realnosti mogu sveći jedan na drugi. Razlog tome je emergencija saznanja pri čemu deterministička relacija ne garantuje mogućnost redukcije. Mehanizmi fizike se tako rukovode mehanizmima hemije, a ovi pak mehanizmima biologije, ali, pita se Baskar (Baskar 2008: 113), da li to znači da se biologija može svesti na hemiju, a potonja na fiziku? Svakako da ne, a upravo ovo emergentno svojstvo znanja dolazi do izražaja kada se fokus pomeri sa epistemologije na ontologiju.

Baskarovo insistiranje na tome da se ontologiji mora dati primat nad epistemologijom upravo se ogleda u tome što se naučno znanje tiče ispitivanja načina na koji veze između različitih domena realnosti (ne) mogu biti uspostavljene (Danermark et al. 2005: 25). Na izvestan način, ova diferencijacija

105 Kao što ćemo videti, Baskarova ideja stratifikovane realnosti generiše i jedan od ključnih teorijskih problema sa kojim se susreće kritički realizam. Naime, domen realnog u principu nema nikakvog ograničenja, ali svejedno ostaje ontološki značajan. Ukoliko bismo se držali primera, mogli bismo lako da tvrdim da postoje teološke zakonitosti Božije volje (uporedi npr. Shipway 2004) koji na određeni način određuju zakone fizike, onda bi i te zakonitosti bile jednako realne (imajmo u vidu da domen aktuelnosti u ovom slučaju beži verifikaciji kroz čula).

domena realnosti bi, prema Baskarovom mišljenju, trebalo da otvori put emancipaciji koja može da uzme u obzir nesamerljivost diskursa pomoću kojih opisujemo svet, ali koja će istovremeno imati uporište u realnosti i shodno tome prevazići ograničenja postmodernog relativizma. Naime, činjenica da je realnost diferencirana, struktuirana i stratifikovana, te da odnos ovih različitih „ontoloških stratuma” ima svojstva emergencije, pruža kritičkim realistima mogućnost da izbegnu „jak aktuelizam” (Collier 1994: 112), odnosno tvrdnju da se realnost uvek može svesti na stratume koji se moraju verifikovati u domenu aktuelnog. Na taj način udaljavamo se od datosti onih generativnih mehanizama koji su dominantni u datoj paradigmi, a da istovremeno ne tvrdimo da ove nove paradigme predstavljaju isključivo subjektivne opise koji ni na kakav način nemaju veze sa realnošću. Domen realnog (u svom emergentnom odnosu sa ostalim domenima) tiče se onoga što izmiče našem kategorijalnom aparatu, ali ka čemu aktuelni (empirijski usmereni) istraživački problemi upućuju, te ostaje otvoren spram kontingencije i radikalne promene¹⁰⁶ i stoga ključan za ukupni kritički potencijal kritičkog realizma.

Margaret Arčer

Najznačajnijim predstavnikom kritičkog realizma u domenu sociologije smatra se Margaret Arčer, koja je svojim morfogenetskim pristupom dala značajan doprinos razumevanju odnosa između strukture i delanja, što bez sumnje predstavlja jedno od centralnih mesta sporenja u sociološkoj, odnosno šire, društvenoj teoriji. Morfogenetski pristup pretenduje na integraciju dejstvenosti i strukture, budući da je motivisan željom da se prenebregne rivalstvo među stanovištima koja zagovaraju voluntarizam ili determinizam, subjektivizam ili objektivizam, mikro ili makropristup u sociologiji.

106 Videti takođe: Prodanović 2022, kao i Cvejić et. al. 2023.

Prepoznavanje generativnih mehanizama društvenih promena predstavlja glavni istraživački zadatak morfofenetskog pristupa. Preciznije, ovaj pristup ima za cilj da identifikuje činioce društvenih promena (društvene strukture, kulturu i individualno i kolektivno delanje) i generičku formu odnosa koji postoje između ovih činilaca društvenih promena (Porpora 2013: 26). Inspiraciju za naziv pristupa Arčer pronalazi u Baklijevom (*Walter Buckley*) pojmu morfogeneze, koji podrazumeva promenu forme, strukture ili stanja sistema, a nasuprot kog se nalazi morfostaza, koja se odnosi na očuvanje datih formi, organizacije ili stanja sistema (Buckley 1967, u Archer 2007: 48). Pojmovi morfofenetskog pristupa, poput pomenutih — morfogeneze i morfostaze, ali i dualizma, dvojnosti i refleksivnosti, o kojima će tek biti reči, ne mogu se posmatrati izolovano, već se mogu razumeti samo ako se rekonstruišu relacije među njima, jer oni grade jedan prilično koherentan teorijski sistem, budući da postoji jasan kontinuitet između ranijih i zrelijih radova ove autorke.

Premisa na kojoj počiva morfofenetski pristup je da postoji *dualizam* (*dualism*) strukture i dejstvenosti, to jest da su struktura i dejstvenost odvojene, te da funkcionišu u različitim vremenskim intervalima, a ne simultano. Razdvajanjem strukture i delanja, Arčer smatra da vlastito stanovište pozicionira nasuprot prethodnim konceptualizacijama društvenog delanja, koje, prema njenom mišljenju, pogrešno zagovaraju ideju o „centralnoj spojenosti” strukture i delanja. Kritički tumačeći druge pristupe, Arčer posebnu pažnju pridaje teoriji strukturalizacije Entonija Gidensa (*Anthony Giddens*), prema kojoj dejstvenici i strukture čine *dvojnost* (*duality*), odnosno, nalaze se u neraskidivom sadejstvu, jer u trenutku delanja akteri u stvari (re) produkuju strukture. U protivstavu tezi o „centralnoj spojenosti” i Gidensu kao njenom „najsofisticiranijem zagovaraču” (Archer 1995: 87), Arčer afirmiše tezu o odvojenosti strukture od delanja na temelju vremenskog argumenta — struktura prethodi delanju, delanje transformiše strukturu, te strukturne modifikacije nužno vremenski slede nakon delanja (ibid.: 76).

Arčer odbacuje sve oblike teze o „centralnoj spojenosti”, bilo da je akcenat stavljen na direktnu zavisnost delanja od strukture („spojenost od gore ka dole”), suprotno tome, na zavisnost strukture od delanja („spojenost od dole ka gore”), ili pak na to da su struktura i delanje dve strane istog novčića („centralno stapanje”). Kako bi izbegla krajnosti ranijih objašnjenja odnosa strukture i delanja koja su počivala na pretpostavci o uzajamnom konstituisanju, ova autorka odnos između strukture i delanja konceptualizuje pomoću *troetapnog morfogenetskog ciklusa*. Baskarova ideja da su „kauzalne moći društvenih formi posredovane ljudskom dejstvenošću” (Baskar 2005: 28), upravo je predstavljala glavni oslonac Arčer za razradu morfogenetskog ciklusa kojim objašnjava odnos između strukture i delanja.

Takav ciklus se odvija u tri vremenske sekvence: 1. strukturna uslovljenost, 2. društvene interakcije i 3. društvena elaboracija. Strukturna uslovljenost podrazumeva set sistemskih svojstava koja predstavljaju emergentne posledice predašnjih akcija, odnosno, svojstava koja nastaju pod uticajem ranijeg delanja, ali nisu rezultat njihovog prostog zbira, već proizilaze iz same kompleksnosti sistema. Ova sistemstva svojstva kasnije imaju uzročni uticaj na društvene interakcije, tako što oblikuju situacije u kojima se akteri sledećih generacija nalaze obezbeđujući ih različitim stečenim interesima koji zavise od pozicije koju nasleđuju u strukturi (Archer 1995: 90). Međutim, važno je istaći da strukturna svojstva nikada nemaju izrazito snažne determinističke moći, budući da akteri i sami poseduju emergentna svojstva, poput sposobnosti da vode unutrašnje dijaloge i zahvaljujući tome promišljaju o samima sebi u odnosu na svoje (društvene) kontekste i prilagođavaju vlastite akcije. Ova sposobnost, koju Arčer naziva refleksivnošću, predstavlja personalno emergentno svojstvo koje zavisi od neurološke baze ljudi, ali se ne može svesti na nju, budući da proizilazi iz samosvesti, ali njen razvoj zavisi i od sticanja simbola i ovladavanja jezikom (Archer 2007: 63). Poslednja etapa ciklusa odnosi se na

strukturnu elaboraciju koja se tumači kao uglavnom nena-meravana posledica simultanog delanja različitih društvenih aktera. Sama autorka morfofenetski ciklus ilustruje poznatim primerima, kako su „oni čije su aktivnosti generisale odnose konstitutivne za industrijalizam, imperijalizam, političke partije, državni obrazovni ili zdravstveni sistem, bili sasvim drugačiji ljudi od onih koji su kasnije živi u društvu sačinjenom od ovih struktura” (Archer 1995: 72).

Pored strukturnog domena, morfofenetski ciklus obuhvata i promene koje se odvijaju u kulturnom domenu, budući da Arčer pretpostavlja da je reč o supstantivno različitim domenima, u kojima se jedan odnosi na materijalne, a drugi na ideacione aspekte društvenog života¹⁰⁷, te da su ova dva domena relativno autonomna jedan od drugog (Archer 1996). Nasuprot shvatanjima kulture kao relativno stabilnih i koherentnih celina, iz kojih posledično proizilazi uverenje da svi članovi jednog društva dele jednu kulturu, Arčer pažnju usmerava na komponente kulturnog sistema među kojima mogu postojati kontradikcije i komplementarnosti (ibid.: 106). Iz takvog određenja kulture proizilazi stav da je nužno ispitivati međuigru delova kulturnog sistema i delanja samih pojedinaca.

Društvene promene, dakle, ne nastaju *ex nihilo* (Baskar 2005), već zahvaljujući delanju koje je pod izvesnim, a ne apsolutnim uticajem strukture i kulture, i koje naposletku zahvaljujući i ličnim svojstvima aktera, dovodi s jedne strane do nestanka pojedinih strukturnih svojstava i kulturnih elemenata koji su u prvoj fazi ciklusa bili prisutni i, sa druge strane, nastanka novih, bez obzira na to da li je takav tip promene bio

107 Arčer insistira na distinkciji između društvene strukture koja obuhvata „materijalne resurse, i fizičke i ljudske”, i kulture koja se odnosi na uverenja, vrednosti i simbole. No ipak, u radovima ove autorke ponekad se javlja i šire određenje strukture koje obuhvata i kulturu, budući da ona govori o tome da se pod svim „strukturnim uticajima” može misliti na generativne moći i strukturno emergentnih svojstava i kulturno emergentnih svojstva (Archer 1995:175).

jasan cilj nekog (kolektivnog) aktera ili ne. Na taj način izmjenjena struktura i kulturni sistem, a samim tim i novorazvijen set uzročnih efekata koji deluju na buduće interakcije, predstavljaju završnu tačku jednog ciklusa, a istovremeno i početnu tačku novog morfogenetskog ciklusa (Archer 1995: 79).

Već je prilikom razvoja centralnih postulata morfogenetskog pristupa u ranijim radovima Margert Arčer (Archer 1995; 1996) bilo naglašeno da je delanje pojedinaca dvostruko određeno. Sa jedne strane, ono je uvek kontekstualizovano, budući da struktura i kultura objektivno oblikuju situacije u kojima se akteri nalaze, a sa druge strane, ono zavisi i od ličnih svojstva i moći relativno autonomnih u odnosu na strukturu i kulturu. Drugim rečima, delanje pojedinaca je u malom broju slučajeva „automatsko”, puki refleks na objektivno postojeće okolnosti u kojima se pojedinci nalaze, već ljudi uglavnom razmišljaju o strukturnim preprekama i prednostima kojima su okruženi i na temelju tih refleksija odlučuju o svom ponašanju. U kasnijim radovima, Arčer će tvrditi da upravo refleksivnost predstavlja najznačajnije posredujuće sredstvo između objektivnih struktura i kulturnih datosti, i ishoda delanja, te će ispitivanje refleksivnosti postati ne samo centralni teorijski i empirijski poduhvat u radu ove autorke, već će mu dodeliti i status „centralne teme u okviru društvene teorije” (Archer 2007: 5). Analitički dualizam, to jest razdvojenost strukture od dejstvenosti, preduslov je za konceptualizaciju i operacionalizaciju refleksivnosti, jer refleksivno promišljanje zahteva jasno razdvajanje subjekta i objekta kako bi se njihov međusobni odnos proučavao (Caetano 2014: 62).

Arčer individualnu refleksivnost definiše kao „redovno upražnjavanje mentalne sposobnosti, koju poseduju svi normalni ljudi, da sagledaju sami sebe u odnosu na svoje (društvene) kontekste i obrnuto” (Archer 2007: 4). U širem smislu, refleksivnost se dovodi u vezu sa unutrašnjim dijalogom (*internal conversation*), shvaćenim kao svesna mentalna aktivnost koja obuhvata dnevne maštarije, fantazije, prigovore koje ljudi upućuju sebi samima, pripreme za susret koji

sledi, oživljavanje prošlosti, planiranje, utvrđivanje kako se nešto razumeva, tumačenja onoga što se trenutno odvija, davanje obećanja samom sebi, suočavanje sa vlastitim unutrašnjim nemirima, donošenje odluka ili zaključaka o konkretnim problemima (ibid.: 2). U užem smislu, refleksivnost postoji samo kada se pitamo o drugom čoveku ili društvu, konkretnije, o temama u vezi sa profesionalnim životom, društvenim položajem i pokretljivošću, a ne o nekim predmetima. Odnosno, iako izvestan stepen refleksivnosti postoji i kada se pitamo o „objektima”, u pravom smislu o izrazito refleksivnim procesima možemo, prema mišljenju Arčer, govoriti samo kada se promišljanje odnosi na društveno.

Za razliku od drugih socioloških pristupa, kao npr. teorija refleksivne modernizacije¹⁰⁸ Laša (*Christopher Lasch*), Gidensa (*Anthony Giddens*) i Beka (*Ulrich Beck*), koji refleksivnost tumače kao karakteristiku pozne modernosti ili pak kao sistemskim promenama inicirano svojstvo individua u specifičnom istorijskom kontekstu, u radu Arčer refleksivnost se javlja u kontekstu razmatranja prakse svih pojedinaca. Posledično, refleksivnost predstavlja svojstvo koje može da prati, makar u izvesnoj meri, individualno delanje bez obzira na to o kom istorijskom periodu govorimo. Zbog toga, sama autorica govori da uvodi refleksivnost u društvenu teoriju, a blagonaklono tumači ocenjuju da ona svojim radom „otvara crnu kutiju uma” pošto se okrenula u pravcu empirijskog istraživanja unutrašnjeg dijaloga koji ljudi vode sa sobom (Vandenberghe 2014: 107).

Iz navedenog je jasno da je se pojam refleksivnosti prevashodno definisan kao subjektivno svojstvo. Na osnovu prikupljenih kvalitativnih podataka u empirijskim istraživanjima, Arčer je napravila tipologiju od četiri osnovna tipa (individualne)

108 Sintagma „refleksivna modernizacija” obuhvata niz različitih promena koje su se odvijale u okviru industrijskog društva razarajući centralne pretpostavke na kojima je ono samo bilo ustrojeno, otvarajući put u drugačiji tip modernosti — poznju modernost.

refleksivnosti: 1. komunikativna refleksivnost, 2. autonomna refleksivnost, 3. metarefleksivnost i 4. fragmentisana refleksivnost¹⁰⁹ (Archer 2007). Budući da jasno želi da se distancira od teorija u kojima je akcenat stavljen na uticaj društvenih struktura na delanje pojedinca, u fokusu njenog interesovanja je varijabilnost delanja aktera koji su slično društveno locirani i razlike u njihovim refleksivnim procesima. Iako je ispitivanje procesa formiranja različitih tipova refleksivnosti zanemareno na račun istraživanja ishoda i efekata refleksivnih procesa, autorka ipak primećuje da se sa rastom stepena obrazovanja uvećava udeo autorefleksivnih i metarefleksivnih dejstvenika (Archer 2007: 153–154).

U poznijim radovima Arčer, kao i kod sociologa Pjerpaola Donatija (*Pierpaolo Donati*), pojavljuje se koncept *kolektivne refleksivnosti*, koji se odnosi na one situacije u kojima se javlja poseban vid refleksivnosti koji proizilazi iz samog odnosa koji čine dva ili više članova (Donati 2011; Archer 2013; Donati, Archer 2015). U skladu sa postulatima kritičkog realizma, govori se o „relacionim subjektima”, budući da se bivanje u relaciji određuje kao postojanje dva ili više odvojenih entiteta koji su povezani i čija veza generiše emergentna svojstva (relaciona dobra, kao što su ljubav, solidarnost i poverenje, i, sa druge strane, relaciona zla, kao što su nepoverenje, eksploatacije, opresija) koja se ne mogu svesti na pojedinačne entitete koji su u relaciji (Donati, Archer 2015: 18).

109 Komunikativna refleksivnost se odnosi na onaj oblik dijaloga koji pojedinci vode sa sobom, a koji ne dovodi direktno do odluke o narednoj akciji, sve dok ta odluka ne bude potvrđena kroz dijalog sa drugim ljudima. Autonomna refleksivnost podrazumeva da unutrašnji dijalog vodi direktno do delanja, bez potrebe za validacijom drugih. Metarefleksivnost obuhvata kritičko razmišljanje o vlastitom unutrašnjem dijalogu i kritički odnos prema pitanju šta je učinkovita društvena akcija. U slučaju fragmentisane refleksivnosti, unutrašnji dijalog pre doprinosi intenziviranju osećaja dezorijentacije, nego što dejstvenike dovodi do odluke u kom pravcu treba da usmere svoje delanje (Archer 2007).

Posledično, kolektivna refleksivnost nastaje kao rezultat relacije i u svojoj suštini predstavlja „kolektivnu orijentaciju usmerenu u pravcu kolektivnih učinaka”, te uključuje u sebe kolektivno procenjivanje ciljeva (razlučivanje), promišljanje o ostvarivanju zajedničkih interesa (deliberacija) i obavezivanje na njihovo postizanje (posvećenost) (ibid.: 61–62). Iako Arčer dinamiku kolektivne refleksivnosti radije ispituje na primeru relacija koje čini manji broj članova, kao što su npr. brak, prijateljstvo ili orkestar (Archer 2013), porast interesovanja za pitanja kolektivne refleksivnosti i s tim u vezi relacijonih dobara i zala, jedan je od mogućih puteva daljeg razvoja ovog koherentnog teorijskog sistema kroz nadogradnju teorije kolektivnog delanja i, s tim vezi, razradu novog razumevanja političke sfere društvenog života.

Endrju Sejer

Iako je u svom radu veoma eklektičan i interdisciplinarno usmeren, Endrju Sejer se svakako može svrstati u red značajnijih društvenih teoretičara koji svoju inspiraciju nalaze u kritičkom realizmu. Njegova glavna namera je da uvide društvenih nauka učini relevantnijim spram onih problema koje akteri u svom svakodnevnom životu vrednuju kao bitne (Sayer 2011). Vrednosti su ključne za sve poduhvate koje društvena nauka može preduzeti — naročito ukoliko je krajnja namera da se kroz društvenu kritiku utre put ka emancipatornoj društvenoj promeni. Shodno tome, Sejer u svom radu u osnovi želi da naglasi dve međusobno blisko povezane poente: 1) stroga podela između činjenica i vrednosti suštinski je neosnovana i 2) društvene nauke moraju biti otvorene spram normativno-etičkog promatranja društvenih pojava koje — iako su, na tragu uvida kritičkog realizma, „stvarne” — ipak ne može imati stepen verifikacije kakav postoji u konvencionalnim pristupima društvenim naukama.

Nastojanje da se granica između vrednosti i činjenica načini poroznom je, kao što smo videli, prisutna u okviru

kritičkog realizma već u Baskarovim radovima. Međutim, glavni izazov u ovom naporu da se obore oštre granice između vrednosti i činjenica ogleda se u takozvanom Hjumovom zakonu koji nalaže da se „treba” ne može izvesti iz „jeste”.¹¹⁰ Sejer smatra da je ovakav način rezonovanja po sebi prazna logička apstrakcija koja je u osnovi veoma moralno upitna:

Kao svesna bića, možemo biti u stanju patnje ili blagostanja (eng. *flourishing*), ali ovo osnovno svojstvo našeg bića postaje nerazumljivo ukoliko moramo opis svog stanja da sa jedne strane podelimo na proste „jeste” i „treba” iskaze. Glavni problem poznatih argumenata o naturalističkoj grešci je u tome što ne uspevaju da dovedu u pitanje nasilnost ovih apstrakcija. (Sayer 2011: 53)

Nevolja sa dihotomijama je dakle to što se iz njih po pravilu javljaju rigidne hijerarhije. Prema Sejeru, većina svakodnevnih situacija sa kojima se susrećemo tiče se društvenih relacija u kojima nije moguće jasno razlučiti njihov činjenični i vrednosni aspekt. Ljudske potrebe (za domom ili hranom, na primer) koje su vrlo često u srcu rasprave o moralnom rasuđivanju, imaju kako moralne, tako činjenične aspekte. Pored toga, moralno rasuđivanje je refleksivno i po svojoj prirodi je mnogo više evaluativno nego što je preskriptivno (ibid.: 52). Stoga, greška društvenih nauka ogledala se

¹¹⁰ Ovo čuveno Hjumovo stanovište je kasnije razradio G. H. Mur (*G. H. Moore*) (2004) i nazvao ga naturalističkom greškom. U suštini, problem je logičke prirode. Pogledajmo sledeći primer: ako je masna hrana loša po naše zdravlje, da li to znači da je treba zabraniti? Ukoliko odgovorimo potvrdno, kako ćemo se onda odrediti spram brojnih drugih nezdravih praksi (izbegavanje fizičke aktivnosti, na primer) koje su nam intuitivno u potpunosti moralno prihvatljive. Ovi kontraprimeri sugerišu da nisu sve činjenice o zdravlju pogodne za utemeljenje morala, uprkos tome što su u jednakoj meri tačne. Drugim rečima, postoji nepremostiv jaz između „jeste” i „treba”, pa bi, shodno tome, prema mišljenju pobornika ovakvog stanovišta, vrednosne iskaze uvek trebalo držati odvojenim od činjeničnih.

upravo u tome što su činjeničnim iskazima dale prednost u svojim objašnjenjima, što je naposljetku vodilo nekoj vrsti samoizolacije ovih disciplina, ili pak prikrivenoj projekciji sopstvenih vrednosti iza „čisto činjeničnih iskaza”. Povratak normativnom promatranju vrednosti vodio bi onim problemima do kojih je običnim akterima stalo, odnosno do aktuelnih društvenih problema (Sayer 2015). Primera radi, ovde bismo se fokusirali na aktuelne krize kao što je već više godina prisutna prekarizacija radne sfere, kako bismo pronikli u mehanizme koji generišu verovanja koja reprodukuju dato stanje, ali i konkretne korake i mere¹¹¹ koje bi *trebalo* da zahtevamo da bi se data kriza prevazišla. Ovde ne treba izgubiti iz vida da je Sejer jednako kritičan i prema nečemu što naziva „sholastičkom greškom” koja se pre svega odnosi na postmodernu insistiranje da diskurzivno situirane vrednosti u potpunosti oblikuju činjeničnost samih društvenih relacija. Stoga bi odnos vrednosti i činjenica pre trebalo gledati kao svojevrsni kontinuum koji u centar interesovanja društvenih naučnika postavlja praktični razum (*phronesis*).

Međutim, ukoliko su relacije stvarne, a etičko rezonovanje neraskidivo od činjeničnog, onda uloga kritike podrazumeva otkrivanje moći i nasilja u okviru specijalno situirane zajednice čije granice, iako poseduju sasvim konkretnu istoriju, u osnovi kroz konkretni angažman društvene teorije ostaju otvorene za nove vizije uslova pozitivne slobode i shodno tome etički poželjnog društva (Sayer 2000: 185–186).

111 Trebalo imati u vidu da se prema Sejerovom mišljenju ovde ne radi o tome da bi progresivno orijentisana društvena teorija trebalo da ponudi isključivo aktuelistička rešenja, već je potrebno da „[...] istražimo koje su kauzalne moći i slabosti alternativnog oblika društvene organizacije” (Seyer 1997: 478).

O kritici

Baskar pravi distinkciju između tri vrste kritike: imanentne, transcendentalne i eksplanatorne. Transcendentalna kritika promatra uslove mogućnosti nekog fenomena, pa samim tim, ukoliko se pokaže da iskaz neke teorije (ili relativno koherentnog nastojanja da se objasni određeni aspekt prirodnog ili društvenog okruženja) *apriori* nije u skladu sa osnovnim postulatima (društvene) nauke, onda se, saglasno tome, može smatrati da je validnost te teorije osporena kroz čin kritike (Hartwig 2007: 106). Imanentna kritika se pak tiče kontradiktornosti koje postoje unutar samih premisa neke teorije, ili pak protivrečnosti koja se ispoljava u praksi prilikom primene same teorije. Naposljetku, eksplanatorna kritika se, poput transcendentalne, bavi apstraktnim neusaglašenostima teorijskih iskaza sa idejom nauke, ali se, prema Baskarovom mišljenju, takođe fokusira na sociološke procese koji doprinose tome da akteri kroz idiosinkratičnu interpretaciju društvene stvarnosti generišu tu istu neusaglašenost. Društvene nauke, prema mišljenju kritičkih realista, veoma često ispoljavaju upravo eksplanatorni vid kritike:

Društvene nauke, kritikujući druge, ideološke društvene teorije i ideje kao duboko kontradiktorne — i suprotstavljajući im se na taj način — istovremeno kritikuju kao kontradiktorno i time se suprotstavljaju samom društvu u čijoj strukturi se ove nekonzistentne i konceptualno mutne teorije realizuju. (Edgley 1976: 7)

Dakle, kada na primer Marks vrši eksplanatornu kritiku načina eksploatacije radničke klase, to predstavlja nešto više od pukog opisa poslednje faze razvoja kapitalizma, budući da marksizam postavlja duboka pitanja o regulatornim idejama kojima se rukovodi društvo u kojem živimo. Na taj način otvara se jedan novi uvid u naša verovanja, vrednosti i moralna načela — čime se posledično otvara mogućnost

izmena ponašanja. Kao što smo ranije istakli, emancipacija kod kritičkih realista moguća je upravo zbog toga što izbegava svodenje procesa verifikacije na domen aktuelnog. To znači da kroz marksističku kritiku možemo da ukažemo na potpuno nove mehanizme funkcionisanja realnosti (radna teorija vrednosti) koji se nisu mogli iščitati u okviru trenutnih teorija (koje su sada stoga kontradiktorne sa novoustanovljenim činjenicama). Ovde još jednom možemo videti da generisanje novih vrednosti — kao što je ona prema kojoj je rad koji obavlja radnička klasa u kapitalizmu nemoralan, jer je zasnovan na eksploataciji — ima svoju ontološku komponentu zbog čega u osnovi nije moguće braniti čvrstu granicu između vrednosti i činjenica.

Sledeći Hamerslijeve (*Martyn Hammersley*) (2009: 2–3) uvide, možemo primetiti da eksplanatorna kritika u okviru kritičkog realizma u osnovi zapravo počiva na dve vrste argumenata. Prvi, *kognitivni argument*, sugeriše da svaki put kada tvrdimo smo ustanovili novu činjenicu, tvrdimo da bi akteri *trebalo* da veruju u nju. Ovo stoji u osnovi već pomenutih pretenzija kritičkog realizma da premosti jaz između „jeste” i „treba”. Sledstveno tome, ukoliko verovanja V aktera A nisu u saglasju sa ovom novootkrivenom činjenicom X, a pritom su ih takode generisale određene institucije I, onda ukazivanje na inkompatibilnosti između X i V čini osnovu eksplanatorne kritike I.¹¹² Drugi argument je *nekognitivne* prirode (Hamersley 2009: 3), jer se u osnovi tiče uslova ljudskog života. Prema ovom argumentu, neispunjavanje bazičnih ljudskih potreba zahteva onaj oblik društvene promene koji bi doprineo njihovom zadovoljenju. Ovaj argument pak dalje podrazumeva da, ukoliko funkcionisanje i reprodukcija određene institucije temeljno zavisi od neispunjenja pomenutih

112 Ovde je važno istaći da eksplanatorna kritika može kao svoj predmet imati znanje koje se tiče emocija, samo što se u tim slučajevima promene prevashodno tiču lične emancipacije, kao što je slučaj sa frejdovskom psihoanalizom (Collier 1994: 181–182).

potreba, onda ta ista institucija mora biti promenjena. Ako se vratimo našem pređašnjom primeru, kognitivni aspekt eksplanatorne kritike ogledao bi se u otkrivanju činjenice da sveukupna vrednost nekog proizvoda počiva na radu koji je u njega uložen, što bi, pak, bilo u suprotnosti sa dotadašnjim verovanjima koja su se ticala načina određenja radničke nadnice u okviru kapitalističkog sistema. Budući da su ova verovanja bila zasnovana na klasičnoj ekonomskoj misli koja predviđa centralnu ulogu tržišta prilikom alokacije resursa, onda marksističko razumevanje vrednosti u osnovi vrši kritiku tržišta. Drugim rečima, gledano iz perspektive kritičkog realizma, marksistička teorija je kroz otkrivanje novih činjenica vezanih za to kako se u ekonomiji stvara vrednost, uspostavila jedan novi vid vrednosnog promišljanja nadnice, čime je ostvarena eksplanatorna kritika tržišta. Međutim, marksistička kritika je takode pokazala da se tržišna *laissez faire* ekonomija ne može razdvojiti od eksploatacije, zbog toga što profit nužno predstavlja nečiji neplaćen rad, pa shodno tome svaki sistem koji teži maksimizaciji profita mora završiti u derivaciji osnovnih ljudskih potreba radničke klase.

Refleksivnost kao element kritike

Kao što je u radu već navedeno, pojam refleksivnost, kako ga određuje Margaret Arčer, nastaje u želji da se izbegnu ranije konceptualizacije dejstvenosti koje su u sebi imale snažne determinističke konotacije. Nasuprot sociološkim teorijama koje svode delanje na emanaciju strukture, te aktere lišavaju osobnosti i slobode prilikom donošenja izbora, onemogućavaju ih da promišljeno pristupaju svojoj sudbini, morfogenetski pristup afirmiše ideju da je delanje ljudi specifično po tome što ga odlikuje refleksivnost, zahvaljujući kojoj ljudi mogu da osmisle, prilagode ili promene, sartrovski rečeno, svoje „projekte”. Imajući to u vidu, nužno je zapitati se da li takav oblik individualne refleksivnosti ima „kritički kapacitet”, to jest predstavlja svojstvo aktera koje dovodi do, ili

makar u određenim uslovima može da dovede do, lakšeg identifikovanja društvenih nepravdi i mehanizama za njihovo prevazilaženje.

Kako bismo pokušali da rekonstruišemo odgovor Margaret Arčer na ovo pitanje, potrebno je vratiti se korak unazad, na način na koji autorka tretira kritičku sociologiju, posebno verziju koju je razvio Pjer Burdije (*Pierre Bourdieu*) i koju zagovaraju njegovi nastavljači.¹¹³ Burdijeovoj sociologiji Arčer posvećuje dosta pažnje u svojim delima (Archer 2007, 2010), međutim, u svojoj analizi ova autorka Burdijeovu teoriju prakse izvlači iz šireg teorijsko-istraživačkog okvira koji odlikuje namera da se razobliče društvene nejednakosti i mehanizmi njihove reprodukcije. Dakle, značaj kritičkog u kritičkoj sociologiji ostaje potpuno neproblematizovan u analizi Arčer, a sva pažnja biva usmerena samo na analizu koncepta habitusa. Najcitiraniju definiciju habitusa prema kojoj ovaj koncept predstavlja sistem trajnih, prenosivih dispozicija, strukturisanu strukturu predodređenu da deluje kao strukturirajuća struktura (Burdije 1999: 158), Arčer ocenjuje manjkavom, jer implicira da društveni poredak uslovljava ljudsku subjektivnost putem formiranja unutrašnjih dispozicija za delanje (Archer 2010: 8). Poput drugih kritičara Burdijeove prakseologije, Arčer tvrdi da je u okvirima ove teorije dejstvenik lišen specifičnosti, svesnosti, odgovornosti i intencionalnosti (Archer 2007: 42). „Šta ljudi misle, kako planiraju, šta odlučuju ili govore, nikada ne proizilazi 'iz njihove glave', jer unutrašnja promišljanja uvek predstavljaju refleks spoljašnjih uslova koji formiraju habitus” (Archer 2007: 44). Prilično jednostrano čitanje Burdijea, budući da ceo interpretativni posao „svaljuje” na habitus, gubeći iz vida supstantivnu ulogu koju ima praksa u toj teoriji, Arčer navodi na zaključak da je delanje uvek konceptualizovano

113 Više o konceptualizaciji kritike u okviru kritičke sociologije u poglavlju *Kritička sociologija* u ovom *Priručniku* autora Ivice Mladenovića, Zone Zarić i Dušanke Milosavljević.

kao nerefleksivni odgovor na datu situaciju, jer Burdije ne uspeva istinski da prevaziđe dvojnost između strukture i delanja, te posledično habitus onemogućava integraciju svesnog promišljanja prilikom konceptualizacije delanja. Čak su i blagonakloniji kritičari Burdijeju zamerali deterministički prizvuk koji konceptualizacija habitusa i društvenih praksi nosi u sebi, te da je u prakseologiji ostavljeno nedovoljno prostora za promišljanje mogućnosti da akteri svesno pristupe oblikovanju vlastite sudbine i promišljanju društvene promene (Jenkins 1992: 51; Resanović 2020: 1167).

Ukoliko podemo od kritike koju Arčer upućuje Burdijeju, na prvi pogled može se učiniti da akter u morfogenetskom pristupu, budući da je refleksivan i oslobođen od strukturne i/ili kulturne determinacije, može lakše makar uvideti društvenu nepravdu, a možda i delati u skladu sa tim da je izmeniti. Međutim, utvrđivanje „dijagnoze” društvenih problema kao što su nepravda ili dominacija nije jasno i nedvosmisleno utkano u kritičko-realistički pristup Margaret Arčer, kao što je to slučaj sa Burdijeovom prakseologijom (videti posebno Burdije 1999). Posledično, iako refleksivnost otvara akterima mogućnost da prave izbore koji neće biti rezultat inkorporiranja društvene strukture, već će nastajati putem promišljanja šta žele da rade i u kom pravcu da usmeravaju vlastite živote, pitanje da li tako određena refleksivnost može postati oružje kojim bi akteri mogli pokrenuti svoje oslobađanje, ne stavlja se u prvi plan. Metarefleksivni akteri se u tom pogledu jedini izdvajaju, budući da njih odlikuje sposobnost da život usmeravaju spram vlastitih ideala i da posvećeno delaju u skladu sa njima. Jedino je ovaj tip refleksivnosti neposredno doveden u vezu s osećajem političkog nezadovoljstva, mogućnošću artikulacije kritike vladajućeg političkog sistema i interesovanjem za promišljanje alternativnog političkog organizovanja koje bi se temeljilo bilo na preosmišljanju (lokalnih) zajednica, bilo na globalnim društvenim pokretima (Archer 2007: 262).

Međutim, nastojeći da istakne svoju antiburdijeovsku poziciju, Arčer je premalo pažnje posvetila uticaju društvenog porekla i socijalizacije na razvoj individualne refleksivnosti. Ona ne priznaje mogućnost internalizacije spoljašnjih procesa i drugih društvenih mehanizama koji posreduju između strukture i dejstvenosti (Caetano 2014: 70). „Arčer insistira na odvajanju tog 'unutrašnjeg dijaloga' od društva. To je razgovor o društvu, ali ne i razgovor koji se odvija u društvu” (Depelteau 2008: 58). Insistiranje na „unutrašnjem razgovoru” za posledicu ima marginalizaciju značaja „spoljašnjeg razgovora”, to jest onog u kom se oko očekivanja, ciljeva i projekata pregovara u prisustvu drugih subjekata (Caetano 2014: 67). Refleksivnost ne vodi direktno do delanja, kako se stiče utisak iz teorije Arčer, već pravac delanja određuju i odlike socijalne situacije u kojoj se dela. „Akteri ne razmišljaju i ne vode unutrašnji dijalog u socijalnom vakuumu zamrznutom u vremenu” (Depelteau 2008: 68). Stoga, može se zaključiti da redukcionističko čitanje Burdijeovog opusa, negativan ton usmeren na habitus, te negiranje sličnosti između dva različita pokušaja povezivanja strukture i dejstvenosti, u službi su pre svega potcrtavanja originalnosti morfogenetskog pristupa, a ne eksplicitnog osnaživanja (refleksivnih) aktera kritičkim kapacitetima.

Temeljno promišljanje kritičkog nasleđa u sociologiji izostaje iz morfogenetskog pristupa, kao i sameravanje odnosa između vlastitih teorijskih napora izraženih kroz razvoj koncepta refleksivnosti i centralnih postulata kritičke tradicije u sociologiji. No ipak, kritički realizam ne ostaje potpuno indiferentan po pitanjima društvene kritike. Arčer primećuje da koncepti relacionog subjekta i kolektivne refleksivnosti imaju dalekosežne deontičke posledice na „dobar život” u društvu, a najveće napore u pravcu ispitivanja ovih posledica ulaže Pjerpaulo Donati (*Pierpaolo Donati*) istražujući moguće doprinose relacionih subjekata osnaživanju civilnog društva i uspostavljanju deliberativnih demokratija (Donati 2011; Donati, Archer 2015). Proučavanje relacionih subjekata i dobara koja oni

generišu Donati dovodi u vezu sa razvojem „asocijacijskog društva” koje je spremno da ostvari zreli oblik demokratije kao forme upravljanja (Donati, Archer 2015: 198). Osnovno polazište Donatijevog relacionog pristupa je distinkcija između primarnih i sekundarnih relacionih dobara, odnosno onih koja se javljaju u ličnim odnosima (prijateljstvo, porodica, male neformalne grupe) i onih karakterističnih za veće grupe u koja se generišu čak i kad ne postoji ličan i neposredan odnos između svakog člana grupe (ibid.: 199). Za razliku od Arčer, koja se najviše bavila primarnim relacionim dobrima, Donati pažnju usmerava na sekundarna koja nastaju i kada se ljudi ne poznaju direktno, već na osnovu deljene „asocijacijske pripadnosti”, te ona predstavljaju prednosti koje imaju svi članovi određenih asocijacija ili zajednica. Posledično, pažnju usmerava na relacione aktere koji deluju na mezo i makronivou (npr. organizacije civilnog društva i međunarodne nevladine organizacije), a ne na mikronivou. Relacioni subjekti na mezo i makronivou imaju značajne implikacije po buduću političku organizaciju društva, jer se kroz njihovu ekspanziju može ostvariti alternativa postojećem sistemu — društvo zasnovano na ispravnoj kombinaciji supsidijarnosti i solidarnost (ibid.: 223). Problematičnost sadašnjeg sistema Donati vidi u lib/lab (eng. *liberal/labour*) konfiguraciji, koja je podrazumevala oscilovanje države između većeg prepuštanja društva tržišnim principima (lib) i većeg stepena državne kontrole i intervencija zarad uspostavljanja društvene jednakosti (lab). Pri tome, iako je ova konfiguracija podrazumevala smenu sistemâ koje odlikuju oprečne logike, ona je za posledicu u oba slučaja imala skretanje ka „disfunkcionalnim ekstremima” individualizma i kolektivizma, koji ne pogoduju negovanju socijalnosti (socijalnoj racionalnosti). Umesto toga, autor afirmiše alternativni model države, „relacionu socijalnu državu”, koja izražava potrebu za kvalitativnim skokom ka novoj konfiguraciji slobode, jednakosti i solidarnosti.

Na Donatijev rad nadovezuje se Al-Amudi (*Ismael Al-Amoudi*), koji u kritički realizam uvodi novi pojam *političke refleksivnosti* koji se odnosi na „sposobnost svake osobe da formuliše, deluje i odgovori na pitanje: „kako mi možemo zajedno upravljati društvom?“ (Al-Amoudi 2017: 67). Politička refleksivnost smatra se demokratskom, jer se od svih učesnika očekuje da budu spremni da revidiraju svoje interese i verovanja u svetlu argumenata drugih. Al-Amudi je ispitivao nejednaku raspodelu društvene moći i refleksivnih sposobnosti, ali i načine na koje se distribucija može poboljšati, kao npr. putem pravnih lekova koji bi je načinili manje neravnopravnom, povezavši na taj način bliže od svih drugih kritičkih realista (političku) refleksivnost kao sposobnost sa pitanjem pravičnosti u (morfo-genetskom) društvu (Al-Amoudi 2017).

Na osnovu ovih pristupa razvijenih na temelju glavnih postulata kritičkog realizma koji su primarno orijentisani na problematizaciju kolektivne refleksivnosti i političkog delanja, može se zaključiti da kritički realizam ne predstavlja samo optiku kroz koju se posmatra sadašnji politički sistem, već omogućava njegovu kritiku i pruža uporište za promatranje alternativnih formi organizovanja—jačanje civilnog društva, osnaživanje društvene solidarnosti ili razvoj komunikacijskih kapaciteta aktera.

Zaključak: o kritičkim potencijalima i protivrečnostima kritičkog realizma

Kritički realizam svakako predstavlja značajan doprinos u društvenoj teoriji. Ovaj relativno heterogen pravac je—kao što smo nastojali da pokažemo kroz analizu njegovih istaknutih pobornika—pružio jednu odista novu perspektivu na probleme društvenog delanja, refleksivnosti aktera, kao i odnosa između činjenica i vrednosti u okviru društvenih nauka. U kontekstu kritičkog potencijala samog kritičkog realizma, svakako je važno istaći da je ponovno otkriće

ontološke važnosti normativnih promišljanja pružilo jedan novi ugao gledanja na ulogu teorije u društvenim naukama. Naime, dovodenje u pitanje striktna razlike između vrednosti i činjenica kao i isticanje značaja generativnih mehanizma na oblikovanje realnog domena stvarnosti nužno su implicirali da društvene nauke mogu i moraju imati aktivnu ulogu u kritici aktuelnog društva i generisanju društvene promene. Takođe, usmerenost ka teorijskoj ravni promišljanja društvenih problema skoro po pravilu je podrazumevala da autori koje sebe vide kao kritičke realiste ujedno pružaju istinski interdisciplinarnu nalaze, povezujući uvide iz filozofije, sociologije, psihologije, pa čak i neuronauke.

Ipak, kritički realizam takođe pati i od ozbiljnih konceptualnih ograničenja i protivrečnosti. Prvi i osnovni problem tiče se same ideje preimućstva ontologije nad epistemologijom. Ova vrsta posvećenosti se veoma teško postiže bez jakog metafizičkog okvira koji bi zauzimao stanovišta bliška „konvencionalnom” realizmu (koji je predmet kritike kod Baskara i njemu bliskih autora). Naime, ako postoje dve suprotstavljane teorije o istom aspektu realnog, na osnovu čega bi trebalo da se, kao osobe koje slede načela naučnog metoda, opredelimo? Odgovor koji kritički realisti nude je da će pobediti ona grupa teorija koja bliže opisuje emergenciju novih svojstava realnosti. Ali to podrazumeva neku vrstu privilegovanog neposrednog opažanja same stvarnosti (koja je nezavisna od čula i jezika)—što je veoma blisko standardnom realističkom razumevanju naučnog saznanja. Drugim rečima, nemoguće je izbeći epistemološku grešku dokle god smo u domenu naučnog metoda.

Sada možemo iz novog ugla sagledati nastojanja kritičkih realista da prevaziđu strogu dihotomiju između vrednosti i činjenica, kao i da uvedu stratifikovano razumevanje stvarnosti. Počnimo od potonjeg. Kao što smo na jednom mestu primetili, upravo domen realnog tiče se najapstraktnijih zakonitosti koje se ne moraju ispoljavati u aktuelnom iskustvu u okviru kojeg se uvek sprovodi verifikacija neke teorije. Pa kako

bi se onda mogli formulirati oni generativni mehanizmi koji bi bili relevantni za domen realnog? Ukoliko sledimo argumentaciju o vrednostima i činjenicama koju zagovaraju Baskar i Sejer, jasno je da normativni iskazi daju impetus da se omeđe novi generativni mehanizmi. A ti normativni iskazi bliski su onim istraživačima koji se njima profesionalno bave, odnosno društvenim teoretičarima. Drugim rečima, da bi se izbegle epistemološke greške, moramo da prihvatimo epistemološko preimućstvo teorije nad drugim „aktuelistički” pristrasnim oblicima znanja koji bi obuhvatili kako zdrav razum, tako i empirijski usmerenu (društvenu) nauku. Na taj način bi se moglo tvrditi da kritički realizam stoji na ivici zamke epistemološke autoritarnosti koju je od samog začetka nastojao da izbegne. Ovo je naročito vidljivo u načinu na koji Arčer pristupa problemu refleksivnosti, pri čemu jedino normativna teorija opremljena optikom nove ontologije može da iščita različite deontičke implikacije „asocijacijskog društva”.

Naravno, ovi problemi ne diskredituju kritički realizam kao pravac koji nastoji da prevaziđe neke od ušančenih pozicija koje se tiču naučnog mišljenja. Međutim, čini nam se da ideja o nepromenljivoj realnosti, koja se može aproksimativno odrediti prevashodno kroz apstraktne normativne modele, mora biti ublažena. Jedno od rešenja bilo bi prepoznavanje različitih ontoloških pretpostavki različitih oblika znanja kako bi se među njima produbila debata i ukazale linije međuprožimanja. Ovaj potez međutim sobom povlači odustanje od neke tačke u kojoj nam večna stvarnost emergentno prikazuje izvesnost istine.

Bibliografija

- Al-Amoudi, Ismael (2017), „Reflexivity in a just Morphogenic Society: A Sociological Contribution to Political Philosophy”, u Margaret Archer (prir.), *Morphogenesis and Human Flourishing*, Cham: Springer, str. 63–91.
- Archer, Margaret (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret (1996), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret (2007), *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret (2010), „Introduction: The Reflexive Re-turn”, u Margaret Archer (prir.), *Conversations About Reflexivity*, London: Routledge, str. 1–15.
- Archer, Margaret (2013), „Collective Reflexivity: A Relational Case for It”, u Christopher Powell i François Dépelteau (prir.), *Conceptualizing Relational Sociology*, Hampshire: Palgrave Macmillan, str. 145–162.
- Bhaskar, Roy (1998), *Critical Realism: Essential Readings*, London: Routledge.
- Bhaskar, Roy (2005), *The Possibility of Naturalism*, London / New York: Routledge.
- Bhaskar, Roy (2008), *A Realist Theory of Science*, London: Verso.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilsoj etnologiji*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Caetano, Ana (2014), „Defining Personal Reflexivity: A critical Reading of Archer’s Approach”, *European Journal of Social Theory* 18 (1): 60–75.
- Collier, Andrew (1994), *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar’s Philosophy*, London: Verso.
- Cvejić, Igor, Marjan Ivković, Srđan Prodanović (2023), „Contingency and Social Change: Collective Engagement in Conditions of Radical Uncertainty”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 53 (2): 296–311.

- Danermark, Berth, Mats Ekstrom, Liselotte Jakobsen, Jan Ch. Karlsson (2005), *Explaining Society: An Introduction to Critical Realism in the Social Sciences*, London/New York: Routledge.
- Dépelteau, Francois (2008), „Relational Thinking: A Critique of Co-deterministic Theories of Structure and Agency”, *Sociological Theory* 26 (1): 51–73.
- Donati, Pierpaolo (2011), *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, London/New York: Routledge.
- Donati, Pierpaolo, Margaret Archer (2015), *The Relational Subject*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgley, Roy (1976), „Reason as Dialectic: Science, Social Science and Socialist Science”, *Radical Philosophy* 15: 2–7.
- Elder-Vass, Dave (2007), „For Emergence: Refining Archer's Account of Social Structure”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37 (1): 25–44.
- Elder-Vass, Dave (2011), *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorski, Philip (2013), „What is Critical Realism? And Why Should You Care?”, *Contemporary Sociology* 42 (5): 658–670.
- Hammersley, Martyn (2009), „Why Critical Realism Fails to Justify Critical Social Research”, *Methodological Innovations Online* 4 (2), 1–11.
- Jenkins, R. (1992), *Key Sociologist: Pierre Bourdieu*, London / New York: Routledge.
- Moore, G. E. (2004), *Principia Ethica*, Mineola, N.Y.: Dover Publications.
- Norris, Christopher (1999), „The New Realism”, *The Philosophers' Magazine* 8: 48–50. doi: 10.5840/tpm1999822.
- Porpora, Douglas (2013), „Morphogenesis and Social Change”, u Margaret S. Archer (prir.), *Social Morphogenesis*, Dordrecht: Springer Science + Business Media Dordrecht.
- Prodanović, Srđan (2022), „The Structure of Common Sense and Its Relation to Engagement and Social Change — A Pragmatist Account”, *Zeitschrift für Soziologie* 51 (3): 211–226.

- Reed, Baron (2002), „How to Think about Fallibilism”, *Philosophical Studies* 107 (2): 143–57.
- Resanović, M. (2020), „Muzički ukus i simboličko razgraničavanje u društvu Srbije”, *Teme* 44 (4): 1163–1181.
- Sayer, Andrew (1997), „Critical Realism and the Limits to Critical Social Science”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27 (4): 473–488.
- Sayer, Andrew (2011), *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press.
- Sayer, Andrew (2015), *Why We Can't Afford the Rich*, Bristol: Policy Press.
- Sayer, Andrew 2000, *Realism and Social Science*, London: Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd.
- Shipway, Brad (2004), „The Theological Application of Bhaskar's Stratified Reality”, *Journal of Critical Realism* 3 (1): 191–203.
- Vandenberghe, Frédéric (2013), *What's Critical About Critical Realism?: Essays in Reconstructive Social Theory*, London: Routledge.

Kritički aspekti pragmatizma: između opravdanja i ironije

Srdan Prodanović*
Aleksandra Knežević†

Uvod: klasični pragmatizam

Pragmatizam je pravac u filozofiji i društvenoj teoriji koji se fokusira na konkretne probleme sa kojima se kao akteri susrećemo u svom svakodnevnom iskustvu i utoliko insistira da se utemeljenje istinitih tvrdnji mora bazirati na praktičnim posledicama usvajanja onih iskaza za koje opravdano smatramo da se mogu okarakterisati kao istiniti. Pragmatizam je nastao pred kraj XIX veka u Sjedinjenim Državama, a rodonačelnici pravca su Čarls Sanders Pers (*Charles Sanders Peirce*), Vilijam Džejms (*William James*), Džon Džui (*John Dewey*) i Džorž Herbert Mid (*George Herbert Mead*). Tokom svoje bogate istorije, autori i autorke, koji su zastupali pragmatička stanovišta, upuštali su se

* Srdan Prodanović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Aleksandra Knežević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

u čitav niz produktivnih debata sa ostalim važnim filozofskim pravcima i pristupima, kao što su analitička filozofija, hermeneutika, dekonstruktivizam i kritička teorija. Pored toga, već u doba klasičnog pragmatizma, ostvaren je značajan uticaj na sociološku teoriju—pre svega na simbolički interakcionizam (Barbalet 2009; Blumer 1998, 2003) i etnometodologiju (Emirbayer, Maynard 2011; Garkinkel 1967; Heritage 1991) koji su kritiku funkcionalističke verzije pozitivizma u velikoj meri zasnivali na pragmatičkom poimanju istine. U skorije vreme pragmatička sociologija kritike (Boltanski 2011), kao i teorija akter-mreže (Marres 2019) prave relativno eksplicitne reference na pragmatizam. Kao što iz letimičnog pregleda možemo videti, sasvim bi se lako mogla braniti teza da pragmatizam spada u jedan od polivalentnijih pravaca u filozofiji. Međutim, tačnost ove tvrdnje opet nam ne govori mnogo o samoj formi i potencijalu društvene kritike koja je inherentna ovom pravcu. Štaviše, moglo bi se reći da je relativno lako njegovo povezivanje sa drugim pravcima, pre svega mislimo na Habermasovu reartikulaciju kritičke teorije kroz pragmatičku verziju (ne-scijentističkog) naturalizma (Misak 2019), u određenoj meri odvlačilo pažnju autora od onih kritičkih zahvata koji su bili posve svojstveni pragmatizmu. Shodno tome, u redovima koji slede nastojaćemo da pružimo upravo jednu rekonstrukciju kritičke misli koja je inherentna pragmatizmu.

Svaki pokušaj da se razume kritički potencijal pragmatizma morao bi poći od njemu svojstvene teorije istine, budući da se ovaj pravac mišljenja u filozofiji i društvenoj teoriji isprva prevashodno ustanovljava na epistemologiji. Jedno od poznatijih određenja same teorije ponudio je Pers (*Peirce*) koji u eseju *Kako da svoje ideje učinimo jasnim* tvrdi da svako jasno određenje pojma zahteva da se „[...] razmatraju posledice koje ima predmet naše predstave, a koje bi pak mogle da imaju praktičnu težinu. Tada naša koncepcija tih posledica čini celinu koncepcije tog objekta” (Peirce 1961: 31). Ovde je odmah važno primeti dva važna aspekta Persovog određenja pojmovne jasnosti kao jednog od važnih preduslova istinitih

tvrdnji. Kao prvo, koncepcija objekta, prema Persu, evidentno zavisi od *anticipacije* njegovih praktičnih posledica, dakle, za razliku od uvreženih i široko prihvaćenih epistemoloških teorija, koje drže da je istina neki oblik vanvremenski prisutne korespondencije sa određenom vrstom datosti (oličene u idejama ili u iskustvu), pragmatička teorija istine horizont pomera u budućnost, čime i njena izvesnost postaje ograničena na one trenutke kada postoji konsenzus o tome da određene posledice odista imaju praktičnu težinu po sâmo unapređenje istraživanja. Druga važna implikacija pragmatičke teorije istine, koja se može iščitati u prethodnom citatu, ogleda se u kolektivnosti samog *procesa* doseganja istine. Naime, ukoliko posledice primene nekog koncepta zavise od toga u kojoj meri rešavaju određene praktične probleme, onda drugi akteri mogu i moraju biti uključeni u odlučivanje o tome koji iskaz možemo tretirati kao istinit. Drugim rečima, istina, iako univerzalna po svojoj prirodi, prema Persu, ne odslikava večite (i nepromenljive) datosti, već se tiče *zajednice upućenih sagovornika* i stanovišta do kojeg bi oni došli kroz naučnu raspravu (a koja je u osnovi nedovršiva). Pers ovo eksplicitno navodi kada određuje pojam istinitosti: „istina je ono slaganje apstraktnog iskaza sa idealnim limitom ka kojem bi beskrajna rasprava težila da dovede naučno verovanje” (Peirce 1935: 5.565). Dakle, kao što vidimo, za klasične pragmatiste istina je opravdano verovanje koje se mora braniti kroz u suštini nedovršivu komunikaciju; iako je važno imati na umu da, prema Persu, ipak naposljetku skepticizam treba da ustukne onda kada stoji u otvorenom sukobu sa zdravim razumom (Prodanović 2017).

Na tragu ovih uvida, Vilijam Džejms pokušava da radikalnije naglasi kako istina zavisi od konsenzusa zajednice. Prema Džejmsu, ideal beskonačne ili idealne govorne situacije koja je u stanju da odagna skepsu u odgovarajućoj naučnoj zajednici, zapravo ne postoji, već se svaka vrsta korisnosti koja obitava u nekom pojmu može smatrati istinitom dokle god pomera dalje konkretne probleme koji čine dato polje istraživanja. Ovo se

možda najbolje očituje u Džejmsovom čuvenom epistemološkom кредu, prema kojem se između korisnosti i istinitosti zapravo može povući znak jednakosti (James 1950; 1907). Utoliko, moglo bi se tvrditi da je Džejms na izvestan način rodonačelnik savremenih konstruktivističkih epistemoloških uvida. Naravno, ovde valja imati u vidu da Džejms nije bio radikalni relativista. Pre će biti slučaj da je svojim viđenjem korisnosti istine jedino želeo da potcrta samu procesualnost njene verifikacije. Tako u *Pragmatičkom konceptu istine* Džejms tvrdi:

Ovo tezu želim da branim. Istina neke ideje nije neko statično svojstvo koje joj je inherentno. Istina je ono što se dogodi ideji. Ona postane istina, događaji je učine istinitom. Njena tačnost je zapravo događaj, proces, naime, onaj proces kroz koji samu sebe potvrđuje — njena verifikacija. Njena validnost je proces njene validacije. (James 1959: 201)

Proces verifikacije prema Džejmsu ima svoj terminus u jednom robusnom razumevanju prakse koje se zasniva na njegovom radikalnom empirizmu, što znači da obuhvata isključivo spoljne objekte i njihove međusobne relacije (Putnam 1997: 178). Ovde je posredi specifična vrsta holizma koji nastaje iz praksom generisane mreže relacija između aktera i njihovog okruženja. Drugim rečima, dok za Persa istinitost proizlazi iz beskonačnog potencijala budućnosti u kojoj se odvija nedovršiva konvergencija različitih opravdanih verovanja, dotle Džejms pragmatičku teoriju istine smešta u jednako nedovršivu, ali posve svakodnevnu, *međupovezanost realnih sada-življenih* (istraživačkih) problema.

Džon Džui (*John Dewey*) je pak ovaj pragmatički holizam uspeo da postavi u određenu istorijsku perspektivu. Naime, on je smatrao da neraskidiva međupovezanost aktera i njihovog okruženja sa sobom povlači jednu naturalističku sliku istorijskog razvoja ljudskog mišljenja. Rukovođen inspiracijom iz teorije evolucije, ali i svojih hegelijanskih korena, Džui

razvija ideju postepenog razvoja inteligencije. Naime, pojava savremenog naučnog metoda koji je oličen u eksperimentu je, prema Djuijevom mišljenju, postepeno potisnula religiozne i filozofske načine razumevanja sveta koji su prevashodno tragali za nepromenljivim i večitim utemeljenjem sveta u kojem živimo. Pojava eksperimenta podrazumeva kontrolu, ali i svojevrsnu otvorenost spram promene u (istraživačkoj) sredini, odnosno spram radikalno drugačije konfiguracije relacija u odnosu na inicijalne hipoteze. Inteligencija, dakle, podrazumeva napuštanje potrage za izvesnošću saznanja i moralnog rasuđivanja, te prihvatanje emancipacijskog potencijala kontingencije koje je omogućeno otkrićem eksperimentalnog metoda. Pragmatizam pak, smatra Djui, utoliko predstavlja najeksplicitniji i najtemeljniji epistemološki odjek pojave ovog metoda. Međutim, pogrešno bi bilo zaključiti kako Djui zastupa neki oblik scijentizma te da, shodno tome, smatra da sa pojavom nauke prestaje potreba za filozofijom i društvenom teorijom. Naprotiv, prema njegovom mišljenju, razvoj nauke i tehnike zasigurno zahteva angažman filozofa, samo što se on ne može više zasnivati na utemeljenju nepromenljivih osnova (naučnog) mišljenja, već je potrebno pristupiti nečemu što Djui naziva rekonstrukcija. Pod ovim pojmom on podrazumeva filozofsko promišljanje društveno-političkih posledica pojave nauke i tehnike u kontekstu svakodnevnog života. Naime, prema Djuijevom mišljenju, jedan od osnovnih problema naučnog metoda je taj što relativno lako spaja udaljene elemente prirodnog okruženja, ali istovremeno u velikoj meri zanemaruje kompleksnost socijalnih relacija koje postoje između pojedinaca, grupa i društava. Već u samom uvodu svoje knjige *Rekonstrukcija u filozofiji* Djui nas upozorava:¹¹⁴

114 Trebalo bi imati na umu da prvo izdanje ove knjige izlazi neposredno nakon razaranja Prvog svetskog rata. Djui izbegava zamku pesimističkog sagledavanja naučnog metoda koji je u tom trenutku bio u velikoj meri prisutan kod evropskih mislilaca (Oswald Špengler [*Oswald Spengler*] je školski primer ove vrste zabluda). Međutim, Djui ne utemeljuje svoje nadanje u nekim novim večitim istinama

U nauci poredak stalnosti je nepovratno pretvoren u poredak konekcija *u procesu*. Jedna od najhitnijih dužnosti filozofske rekonstrukcije u pogledu razvoja održivih instrumenata za istraživanje ljudskih ili moralnih činjenica je sistematično bavljenje ljudskim procesima. (Dewey 1957: xl)

Dakle, uslov za inteligentno usmeravanje ljudskog ponašanja, smatra Djuj, ogleda se pre svega u dinamičkom pro-matranju ljudskih procesa interakcije. Uloga društvenog teoretičara je upravo da podstakne refleksivnost navika u celoj zajednici. Na ovaj način, stvaraju se uslovi za moralni progres koji neće biti zasnovan na metafizičkim izvesnostima, već u kontrolisanoj otvorenosti spram kontingencije svakodnevnih prakse.

Važno je istaći da su klasični pragmatisti, pored kritike konvencionalnih epistemologija, takođe razvili i originalne — i kritički nastrojene — uvide u prirodu ljudskog sopstva. Za to je svakako najbolji primer Midov socijalni bihevizam. Kao što smo videli, kod svih pragmatista postoji izvesno insistiranje da zajednica predstavlja ključnog nosioca saznanja. Međutim, ovde je sasvim na mestu da se zapitamo o tome kakva je onda uloga individue, odnosno u kojoj meri nam je subjekt kao kategorija uopšte bitan? Mid je svojim socijalnim bihevizmom upravo pokušao da pruži odgovore na ova kompleksna pitanja. Prema Midu, sopstvo se ne može jednoznačno opisati kao neka vrsta monolitnog i nepromenljivog termina. Već od najranijeg doba dete, smatra Mid, učeći različite društvene uloge koje funkcionišu u različitim kulturnim i društvenim okruženjima, razvija sposobnost da sebe sagleda očima drugih. Opšti (apstraktni) izraz ove sposobnosti Mid naziva generalizovani drugi i ovaj

ili vrednostima, već nas iznova upozorava da isključivo kontinuirano povezivanje urgentnih problema svakodnevica sa „oslobađajućim” posledicama apstraktnog mišljenja mogu doprineti moralnom progresu.

koncept je ključan po naše sopstvo. Naime, kako se kroz igru i jezik stepen varijabilnosti interakcije usložnjava sa godinama, tako i očekivana reakcija drugih na neki detetov socijalni čin postaje sve apstraktnija. Međutim, upravo ova diferencijacija generalizovanog drugog omogućava akterima da razviju sasvim diferenciranu sliku sopstvene individualnosti. Naime, generalizovani drugi, prema Midu, stvara *mene* (eng. *me*) i *ja* (eng. *I*) aspekt sopstva. *Mene* aspekt sopstva tiče se koncepcije sebe koju akter smatra da drugi imaju o njoj ili njemu, dok *ja* predstavlja idiosinkratični element sopstva koji nastaje kao odgovor na očekivanja koje ispostavlja *mene*. *Ja* aspekt sopstva shodno tome sigurno čini zasebni i nesvodivi deo naše ličnosti koji stvara posve nova i autentična ponašanja. Međutim, trebalo bi imati na umu da će komunikacija svake biheviornalne inovacije uvek zavisiti od *mene* aspekta (socijalizovanog) sopstva. Odavde je jasno da Mid iz jednog drugog ugla vrši pragmatički napad na svaku vrstu privilegovane epistemološke pozicije svojstvene (samo)izolovanom privilegovanom subjektu (Puddephatt 2008: 37). Saznanje svakog pojedinačnog subjekta je po svojoj prirodi dijaloško i shodno tome upućeno drugima. On istrajno negira svaki oblik epistemološke asimetrije koji bi se bazirao na temeljima koji se ne mogu prepoznati u praksi. Štaviše, model sopstva koji nudi Mid pokazuje jasnu mapu na koji način se kroz holističko shvatanje povezanosti aktera i okruženja generiše novo znanje o akutnim problemima prakse ili datog istraživačkog polja.

Iako je ovo samo rudimentarni prikaz nekih od osnovnih polazišta klasičnog pragmatizma, čini nam se da nam dozvoljava uviđanje nekih osnovnih pravaca kritike koji su proizašli iz pragmatičkog pristupa epistemologiji. Prvo možemo primetiti kritiku svakog oblika utemeljenja saznanja na apstrakcijama koje su suštinski nekompatibilne sa problemima u našem življenom (istraživačkom) iskustvu (ujedno na ovaj način praveći neku vrstu nepremostive granice između znanja i mnjenja, nauke i zdravog razuma). Verovatno je ova vrsta

kritike postala svojevrsni „zaštitni znak” pragmatizma na koji će pozivati simbolički interakcionisti i kritička teorija u svom nastojanju da dovedu u pitanje tada dominantnu pozitivističku paradigmu u sociologiji i raznim varijacijama strukturalizma i funkcionalizma. Druga važna linija kritike tiče se naglašavanja važnosti kolektivnosti procesa saznanja. Ideja zajednice znači da subjekt saznanja nema na raspolaganju samoreferentni — odnosno od društvenih okolnosti nezavisni — metod za otkrivanje univerzalnih principa istine. Ovde pragmatizam nalazi razne saveznike, od dekonstruktivizma, feminizma, do poststrukturalističkih analiza moći. Treći kritički potencijal ogleda su u holističkom poimanju prakse. Kao što smo pokazali, svaki od klasičnih autora insistirao je na međuzavisnosti svih elemenata prirodnog i društvenog okruženja. Upravo je ova nedovršiva mreža — koja se uvek tiče prakse — razlog zbog kojeg su pragmatisti mogli da kritikuju svaki oblik epistemološki privilegovanih pozicija, a da pritom izbegnu zamku relativizma. Ova linija kritike bila je inspiracija za neke varijacije teorije mreže, ali i za savremenu filozofiju tehnike. Naposljetku, jedna od implikacija pragmatizama je da filozofija i društvena nauka moraju biti relevantne za samu praksu, odnosno da moraju biti angažovane u generisanju situiranog znanja o kompleksnostima društvenih relacija. Ovaj uvek otvoreni i kontekstualno utemeljeni angažman nudi jednu specifičnu vrstu humanizma koji odustaje od potrage za nepromenljivim smislom, već se oslanja na inteligentno i metodično usvajanje kontingencije za pružanje društvene nade u istorijski moralni napredak, što su preuzele razne varijacije neopragmatizma.

Pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke

Od svog osnivanja, pragmatizam predstavlja alternativni filozofski pravac u analitičkoj filozofiji nauke čineći protivtežu dominantnoj filozofskoj struji — logičkom pozitivizmu i kasnije logičkom empirizmu. Međutim, tokom xx veka, a naročito nakon

Prvog svetskog rata, usled mahnitog uspona logičkog pozitivizma i logičkog empirizma sa kojim se i danas čitava analitička tradicija, pa tako i filozofija nauke, poistovećuje¹¹⁵, pragmatizam pada u drugi plan. Naime, dvadesetovekovna istorijska zbivanja i društvene struje tog vremena doprinele su „pobedi” Raselove (*Bertrand Russell*) filozofije nad filozofijom Džona Djujija. Za Djujija, naučno znanje ima instrumentalnu vrednost, a cilj nauke je dolazak do znanja koje nam može pomoći da „izademo na kraj sa svetom” (Douglas 2014: 5). Za razliku od toga, Rasel je smatrao da je cilj nauke dolazak do čistog, teorijskog razumevanja sveta, jer je takvo razumevanje, koje zadovoljava iskonsku ljudsku radoznalost, vredno po sebi. Imajući u vidu instrumentalizaciju nauke u Prvom svetskom ratu, Djujijeve ideje (koje ukazuju na važnost društvenog konteksta za određivanje cilja naučnog istraživanja) nisu imale odjeka, a Raselova filozofija (u kojoj je nauka apstrahovana od društvenih zbivanja) daje značajan doprinos onome što će postati dominantna struja u filozofiji nauke — logičkom pozitivizmu (Douglas 2014: 5).

Nešto kasnije, međutim, u svom čuvenom tekstu *Dve dogme empirizma*, Vilard V. O. Kvajn (*Willard V. O. Quine*) iznosi kritiku logičkog empirizma, teorije koja se razvila iz logičkog pozitivizma. Zahvaljujući Kvajnovoj kritici ove teorije, kao i društvenom (sociološkom i antropološkom) istraživanju nauke, feminističkoj kritici mejnstrim nauke i feminističkoj filozofiji nauke, pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke dobija na vidljivosti.

115 Luiz Antoni (*Louis Antony*) ukazuje na problem koji se javlja ukoliko stavimo znak jednakosti između logičkog empirizma i analitičke filozofije (nauke): ako se analitička filozofija poistoveti sa logičkim empirizmom, koji je kritikovan zbog androcentrizma (to jest naglašavanja muških interesa i muške tačke gledišta), onda su svi napori feminističke filozofije nauke, koja funkcioniše unutar analitičke tradicije, diskreditovani. Međutim, ako uočimo da potencijali analitičke filozofije uveliko prevazilaze tradiciju logičkog empirizma (prema kojem je analitička filozofija u stvari i hostilna), onda, kako Antoni tvrdi, „kolektivni kapacitet [filozofa] za zamišljanje istinski originalnih i transformativnih filozofskih strategija” više nije ograničen (Antony 2002: 145).

Kako bi se pokazala relevantnost pragmatizma za savremenu filozofiju nauke — imajući u vidu da pregledni tekstovi o pragmatizmu uglavnom ne obrađuju ovu temu (vidi npr. Legg, Hookway 2021) — polazi se od Kvajnovе teze o subdeterminaciji teorija svedočanstvom. Zatim se nastavlja sa feminističkom filozofijom nauke (specifično, feminističkom kritikom dominantnog shvatanja naučne objektivnosti kao slobode od vrednosti koju su formulisali logički empiristi). Naime, jedan od feminističkih doprinosa filozofiji nauke čini tvrdnja da pored toga što nauka *nije* lišena vrednosti, ona ni *ne treba* da bude takva, uprkos tome što su vrednosti subjektivne i stoje u sukobu sa osnovnim ciljem nauke — sticanjem validnog i pouzdanog znanja putem objektivnog naučnog metoda. Kako bi se očuvala naučna objektivnost istraživanja koja se rukovode vrednostima, savremeni/e filozofi/kinje razvijaju pragmatičku strategiju, koja je predstavljena na kraju.

Po strani su ostavljena sociološka i antropološka istraživanja nauke i istorijski i feministički uvidi o zastupljenosti žena u nauci, naučnim modelima i naučnim teorijama.¹¹⁶ Doprinosi ovih disciplina za renesansu pragmatizma u savremenoj filozofiji nauke sastoje u opovrgavanju iluzija o tome kako nauka funkcioniše u praksi zadajući time još jedan udarac normativnim tvrdnjama logičkih empirista o objektivnosti naučnog metoda.

Subdeterminacija teorija svedočanstvom

O naučnoj objektivnosti možemo govoriti na dva načina: prvo, za naučnu teoriju kažemo da je objektivna ukoliko nudi tačan opis objekata istraživanja u odnosu na to kakvim se oni mogu naći u prirodi; drugo, za naučnu teoriju kažemo da je objektivna ukoliko je proizvod naučnog istraživanja koje je bazirano na nearbitrarnim i nesubjektivnim kriterijumima

116 Za navedenu temu pogledati poglavlje *Feministička kritika znanja u ovom zborniku*.

za prihvatanje i odbacivanje naučnih teorija (Longino 2002: 97). Drugo shvatanje naučne objektivnosti odnosi se na naučni metod i pretpostavka (Frensisa Bekona) je da će se ispravnom primenom naučnog metoda dostići naučna objektivnost u prvom smislu (Carrier 2013: 2549).

Šta je naučni metod? Uprošćeno, za logičke empiriste, naučni metod je primena logičkih pravila na iskustvo (empiriju), odnosno podatke prikupljene posmatranjem — opservacijom. Drugim rečima, logički empiristi pretpostavljaju da je iskustvo izvor sveg znanja, a imajući u vidu da u naučnim teorijama opservacije treba da budu organizovane tako da se otkriju uzročno-posledične veze među objektima posmatranja, logički empiristi tvrde da se ta organizacija, koja predstavlja stvaranje novog znanja koje prevazilazi iskustvo, postiže primenom logičkih pravila (pre svega, indukcije) na te opservacije. Osim što su izvor sveg znanja, za logičke empiriste, opservacije čine epistemološki privilegovani skup iska za iz kojeg se svi drugi teorijski iskazi izvode — imajući u vidu da se istinitost opservacionih iskaza utvrđuje direktnim putem: posmatranjem.

Pretpostavljajući da postoji oštra granica između teorijskih i opservacionih iskaza i da stvaranje naučnih teorija podrazumeva primenu logike na iskustvo, za logičke empiriste, naučno istraživanje u praksi funkcioniše na sledeći način. U prvoj fazi istraživanja, označenoj kao „kontekst otkrića”, naučnici formulišu hipotezu. Logički empiristi pretpostavljaju da „kontekst otkrića”, koji opisuje način na koji naučnici dolaze do hipoteze (npr. u snu kao u poznatom primeru otkrića hemijske strukture benzena), nije relevantan za utvrđivanje njene istinitosti. Samim tim, filozofija nauke, za razliku od, na primer, istorije, psihologije ili sociologije, ne bavi se „kontekstom otkrića”. Druga faza istraživanja, relevantna za filozofiju nauke, označena je kao „kontekst opravdanja”. U ovoj fazi, naučnici pokušavaju da dokažu istinitost svoje hipoteze. Oni to čine prikupljanjem opservacija koje, ukoliko je potvrđuju, služe kao svedočanstvo te hipoteze i time postaju glavni i jedini kriterijum za odabir

naučnih teorija. Razdvajanje „konteksta otkrića” i „konteksta opravdanja” implicira da se nauka odvija u društvenom vakuumu i da društvene okolnosti, kao i motivi, želje i uverenja naučnika, ne utiču na odabir naučnih teorija. To dalje znači da ispravna upotreba naučnog metoda osigurava naučnu objektivnost, štiteći nauku od idiosinkratičnih preferencija koje naučnici „spolja” unose u nauku.

Kvajnova (i Dijemova [*Pierre Duhem*]) teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom napada pretpostavku da iskustvo može nedvosmisleno da usmerava odabir naučnih teorija. Uprošćeno, ova teza počiva na pretpostavci da svaka hipoteza dolazi sa skupom pomoćnih pretpostavki koje su ili implicitne ili se ne dovode u pitanje. Na primer, u pomoćne pretpostavke spadaju određene analitičke i sintetičke istine koje je nauka prihvatila kao fundamentalne principe koji čine osnov za dalje istraživanje. Ukratko, u analitičke istine spadaju iskazi čija je istinitost zagantovana logičkim pravilima, dok u sintetičke istine spadaju iskazi do čije se istinitosti dolazi empirijskim istraživanjem. Dalje, ova teza kaže da ako skup opservacija opovrgava hipotezu koju želimo da potvrdimo, umesto odbacivanja hipoteze kao neistinite, naučnici mogu da revidiraju pomoćne pretpostavke tako da polaznu hipotezu učine kompatibilnom sa opservacijama i da je na taj način očuvaju. Logika ovo dozvoljava jer, opovrgavajući hipotezu, opservacije nam jedino mogu ukazati na to da je *nešto* netačno, ali *ne i šta*. Odnosno, opservacije nam ne mogu ukazati na to da li je netačna hipoteza ili neka od njenih pomoćnih, analitičkih ili sintetičkih, pretpostavki. Na taj način, teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom implicira da se ne može povući jasna granica između analitičkih i sintetičkih istina. Osim toga, ona takode implicira da nam iskustvo ne pruža konkluzivan kriterijum za odabir naučnih teorija. Drugim rečima, teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom ukazuje na to da pored primene logike na iskustvo, kriterijumi za odabir naučnih teorija moraju uključivati i neke ekstraempirijske faktore (Quine 1953; Quine, Ullian 1970). Ove ekstraempirijske faktore nazivamo vrednostima.

Vrednosti i problem naučne objektivnosti

Jedan od vodećih pobornika povratka načelima pragmatičke epistemologije u drugoj polovini dvadesetog veka, Hilari Patnam (Putnam 2002), bio je jedan od glasnijih zagovornika urušavanja oštrih metafizičkih granica između činjenica i vrednosti. Prema Patnamovom mišljenju, glavni problem logičkog empirizma ogledao se upravo u tome što je zagovarao metafizički zasnovanu dihotomiju između činjenica i vrednosti koja se naslanjala na njihove uvide o prirodi i razlici između analitičkih i sintetičkih iskaza. Kada je u pitanju odnos činjenica i vrednosti, Patnam se, sledeći Kvajna, vraća idejama klasičnog pragmatizma i insistira na jednoj holističkoj perspektivi. Drugim rečima, on smatra da deskriptivne (činjenične) i normativne (vrednosne) aspekte nekog iskaza nije moguće uvek jasno razvojiti, te da je u zavisnosti od situacije moguće staviti više fokusa na jedan ili drugi aspekt. U tom smislu, Patnam smatra da su činjenice i vrednosti dve strane istog novčića koji situaciono može pasti na jednu ili drugu stranu, što dalje znači da se činjenice i vrednosti ne mogu uvek uredno analitički razdvojiti.

Značajan Patnamov uvid podrazumeva i tvrdnju da se isprepletenost činjenica i vrednosti može najbolje uočiti na primeru takozvanih gustih etičkih pojmova (eng. *thick ethical concepts*). Razmatrajući surovost i bezobzirnost kao primere ovakve vrste pojmova, Patnam primećuje: „ne postoji način da se iskaže 'deskriptivna komponenta' značenja reči 'surov' ili 'bezobziran', a da se ne iskoristi ista reč” (Putnam 1990: 166). Štaviše, upravo „gusti” etički pojmovi, u zavisnosti od situacije, mogu imati bilo deskriptivnu bilo normativnu konotaciju. Na primer, tvrdnja da je određena kompanija surova jer je opustila radnike kako bi sačuvala stopu profita, u mnogo je većoj meri deskriptivna po svom karakteru, nego ona koja kaže da su nečiji roditelji surovi jer brane detetu da upiše željeni fakultet. U tom pogledu, Patnam je zastupao stanovište da (društvene) nauke moraju napustiti ideju metafizički nepremostive razlike

između činjenica i vrednosti zbog toga što je primenu nekog znanja nemoguće sprovesti bez gustih etičkih pojmova kao što su surovost, bezobzirnost, dobrobit i slično.

Pre nego što detaljnije objasnimo na koji način vrednosti utiču na odabir naučnih teorija, potrebno je pokazati kako Helen Longino dovodi u pitanje odnos hipoteza i opservacija, opisan u logičkom empirizmu. Na taj način se otvara i pitanje doprinosa feminizma filozofiji nauke.

Longino tvrdi da opservacije postaju svedočanstvo za neku hipotezu samo u svetlu određenih pozadinskih pretpostavki. Drugim rečima, prema Longino, pozadinske pretpostavke diktiraju kriterijume za odabir opservacija koje će biti interpretirane kao svedočanstvo hipotezi čija se istinitost treba utvrditi. Ova teza je veoma jasna imajući u vidu da opservacije moraju biti selektovane, a da nam priroda ne govori kako napraviti ovu selekciju. Za razliku od pomoćnih pretpostavki koje uključuju analitičke i empirijske istine, pozadinske pretpostavke su vannaučne jer u nauku dolaze „spolja”, iz društvenog konteksta u kojem se nauka praktikuje.¹¹⁷ Te pozadinske pretpostavke su oni ekstraempirijski faktori o kojima govori Kvajn i koje u savremenoj literaturi nazivamo vrednostima. Longino, prema tome, pokazuje da odabir naučnih teorija nije vođen samo primenom logike na iskustvo, već zahteva i uticaj vrednosti (Longino 1990).

Vrednosti mogu biti epistemičke/kognitivne ili kontekstualne/nekognitivne (Longino 1996). Tomas Kun daje listu epistemičkih vrednosti (unutrašnja konzistentnost, empirička adekvatnost, jednostavnost, plodnost i opseg) i tvrdi da

117 Ovde je važno naglasiti da se u standardnoj literaturi ne pravi razlika između pomoćnih i pozadinskih pretpostavki. Ovu distinkciju pravimo zarad jednostavnosti. Ako uzmemo u obzir tezu o subdeterminisanosti teorija evidencijom, to implicira da su naučnici slobodni da u svetlu iskustva revidiraju kako pomoćne, tako i pozadinske pretpostavke to jest vrednosti. To dalje znači da su vrednosti podložne empiričkom opovrgavanju, a da distinkcija između činjenica i vrednosti nije tako stroga. Više o odnosu činjenica i vrednosti sledi u poslednjim paragrafima ovog podnaslova.

ako teorija poseduje neku od ovih odlika, veća je verovatnoća da je ta teorija istinita. Važno je naglasiti da za Kuna ove vrednosti predstavljaju univerzalno primenljiv i objektivan (čitaj: nezavisan od društvenog konteksta) kriterijum za odabir teorija (Kuhn 1977). Dok su epistemičke vrednosti indikator istinitosti teorija, kontekstualne vrednosti to nisu. Kontekstualne vrednosti uključuju različite moralne, političke, ideološke i druge društvene vrednosti koje su po definiciji subjektivne i koje naučnici preuzimaju iz društvenog konteksta u kojem se nauka stvara i time ih „spolja” unose u naučno istraživanje (Longino 1990).

Oslanjajući se na distinkciju između epistemičkih i kontekstualnih vrednosti, Longino iznosi listu feminističkih epistemičkih vrednosti i tvrdi da izbor epistemičkih vrednosti, koje će diktirati odabir naučnih teorija, na prvom mestu zavisi od kontekstualnih vrednosti naučnika — ukazujući time da se razlika između epistemičkih i kontekstualnih vrednosti i ne može napraviti (Longino 1996). Na primer, Longino prepoznaje ontološku heterogenost (eng. *ontological heterogeneity*) kao epistemičku vrednost. Naučna teorija, okarakterisana ovom vrednošću, naglašava kvalitativnu raznolikost i individualnost objekata istraživanja, kao i razlike među njima koje su u drugim teorijama obično zanemarene ili se klasifikuju zajedno. Izbor ove epistemičke vrednosti kao kriterijuma za odabir naučnih teorija (umesto, na primer, jednostavnosti) vođen je feminističkim uverenjem da različitost (među ženama i ljudima) predstavlja resurs, a ne devijaciju od norme (Longino 1996: 46–47).

Problem koji nastaje je sledeći: ako subjektivne kontekstualne vrednosti diktiraju odabir naučnih teorija, kako sačuvati naučnu objektivnost? Postavimo to pitanje drugačije. Ako pozadinske pretpostavke određuju koji skup opservacija čini svedočanstvo za hipotezu čija nas istinitost zanima, kako da budemo sigurni da naučnici ne biraju samo one opservacije koje će potvrditi njihovu teoriju, zanemarujući one koje je opovrgavaju? Odnosno, kako da budemo sigurni da vrednosti

naučnika neće usmeravati istraživanje ka unapred određenom zaključku? Ili, kako da budemo sigurni da naučnici biraju opservacije na osnovu vrednosti koje nisu, na primer, seksističke ili rasističke?

Jedan odgovor kaže da se naučna objektivnost može sačuvati ukoliko naučnici teže razdvajanju činjenice od vrednosti u svom odabranom polju naučnog istraživanja. Drugim rečima, zarad naučne objektivnosti, naučnici treba da osveste, izoluju i odbace svoja uverenja kako bi odabir opservacija, koje će figurirati kao svedočanstvo naučnoj teoriji, te imati ključnu ulogu u njenom usvajanju, predstavljao nepristrasan proces (uporedi Weber 1904). Ova teza naziva se ideal nauke slobodne od vrednosti (eng. *the value-free ideal of science*) imajući u vidu da njeni zagovornici prihvataju tvrdnju da je ne samo „kontekst otkrića”, već i „kontekst opravdanja” protkan kontekstualnim vrednostima. Zbog toga, za zagovornike ovog ideala, sloboda od vrednosti predstavlja cilj ka kojem treba težiti, iako se u praksi taj cilj možda nikada u potpunosti neće dostići (uporedi Reiss, Sprenger 2020).

Drugi, međutim, smatraju da nema smisla težiti isključivanju vrednosti iz naučnog istraživanja — vrednosti imaju legitimnu ulogu u usmeravanju naučnih izbora. Na primer, Antoni tvrdi da ideal vrednosno-slobodne nauke niti je moguć niti poželjan, jer bi nas „iskreno otvoren um” vodio „epistemičkom haosu”:

Suočavajući se sa čulnim iskustvom sa kojim se suočavamo, potpuno 'otvoren um' nikada ne bi mogao da konstruiše bogate sisteme znanja koje uspevamo da konstruišemo i to u kratkom vremenskom periodu. Sa tačke gledišta *nepristrasnog* uma, čulno iskustvo sadrži i previše i premalo informacija: previše za um da generiše *sve* logičke mogućnosti i premalo da se odluči za one koje *su* generisane čak i ako je takvih relativno malo. (Antony 2002: 137)

Ili, rečima Daglas: vrednosno-neutralna nauka je „neprihvatljiva nauka” (Douglas 2007: 122). Ako imamo empirijsku osnovu za odbacivanje vrednosne neutralnosti kao epistemičkog ideala (imajući u vidu nužnu pristrasnost našeg uma), to znači da je vrednosti ne samo nemoguće eliminisati iz naučnog istraživanja, već ih i ne treba eliminisati. Međutim, kako onda sačuvati naučnu objektivnost? Odgovor je sledeći: naučna objektivnost je sačuvana ukoliko je uticaj vrednosti na nauku legitiman (uporedi Elliott 2017). U tom slučaju, nauka je u poziciji da proizvede validno i pouzdano znanje. Time dolazimo do novog i glavnog pitanja koje okupira dobar deo savremenog filozofiranja o nauci: kako definisati legitiman uticaj vrednosti na nauku?

Kao odgovor na ovo pitanje, formulisane su tri strategije (Anderson 2020). Prva je strategija moralnog realizma koja kaže da vrednosti imaju istinitosnu vrednost. To znači da su neke vrednosti prosto istinite (npr. feminističke), za razliku od drugih koje su lažne (npr. seksističke). U tom smislu, uticaj istinitih vrednosti na nauku je legitiman, jer takve vrednosti vode nauku ka istini. Druge dve strategije za očuvanje naučne objektivnosti i definisanje legitimnog uticaja vrednosti — proceduralističku i pragmatičku — predstavljamo sledeće.

Proceduralističke strategije: transformativna kritika i demokratska deliberacija

Pokušavajući da promosti tenziju između empirijskih istraživanja nauke koja pokazuju da je odabir naučnih teorija u praksi vođen faktorima koji nisu naučni (npr. individualni i politički interesi) i filozofskih argumenata koji kažu da je nauka pouzdan izvor znanja o svetu, jer počiva na iskustvu, Longino razvija teoriju koju naziva *kontekstualni empirizam*. U kontekstualnom empirizmu prepoznato je da su pozadinske pretpostavke „sredstva pomoću kojih se društvene vrednosti i ideologija izražavaju u istraživanju i suptilno postaju upisane u teorije, hipoteze i modele koji definišu istraživačke programe” (Longino 2002: 99).

Međutim, kontekstualni empirizam takođe nalaže da za svaku teoriju, da bi ona bila naučna, mora biti zadovoljen minimalni uslov: da postoji svedočanstvo prikupljeno iz iskustva koje ide u korist toj teoriji i koje predstavlja nužan uslov za njeno prihvatanje. Time se očuvava empirizam, izbegava relativizam, ali i prepoznaje važnost društvenog konteksta za prihvatanje i odbacivanje naučnih hipoteza.

Dalje, kontekstualni empirizam kaže da nosilac objektivnosti nije individualni naučnik ili naučni metod, već naučna zajednica i da samim tim znanje nije individualno, već zajedničko i društveno (Longino 1990: 74). (Ovde valja uočiti sličnosti koje Longino deli sa klasičnim pragmatizmom opisanim ranije.) Naime, Longino tvrdi da se naučna objektivnost može sačuvati, odnosno da se nelegitiman uticaj vrednosti na naučno rasuđivanje (to jest, prikupljanje i odabir opservacija koje će činiti svedočanstvo za hipotezu i time odlučivati o njenom prihvatanju ili odbacivanju) može sprečiti putem odgovarajuće društvene organizacije naučnog istraživanja. Preciznije, Longino veruje da sve dok društvena organizacija naučnog istraživanja omogućava *transformativnu kritiku*, odnosno:

Dokle god se pozadinske prepostavke mogu artikulirati i podvrgnuti kritici naučne zajednice, one se mogu braniti, modifikovati ili napustiti kao odgovor na takvu kritiku. Sve dok je ovakav odgovor na kritiku omogućen, uključivanje hipoteza u kanon naučnog saznanja nezavisno je od subjektivnih preferencija bilo kog pojedinca. [...] Objektivnost je, prema tome, karakteristika prakse naučnih zajednica, a ne pojedinačnih naučnika, te naučnu praksu treba razumeti u mnogo širem smislu u odnosu na to kako diskusije o naučnom metodu sugerišu. (Longino 1990: 73–74)

U tom smislu, Longino tvrdi da je objektivnost stvar stepena, a metod istraživanja objektivniji u onoj meri u kojoj dozvoljava kritiku koja je zasnovana na pluralizmu vrednosti, mišljenja i tački gledišta kako bi se postigla disperzija moći i

ponudila alternativa dominantnim vrednosnim pozicijama. Ovakvo razumevanje objektivnosti naziva se jaka ili društvena objektivnost (eng. *hard objectivity* ili *social objectivity*) (uporedi Harding 1993),¹¹⁸ a ovakva strategija za određivanje legitimnih uticaja vrednosti na nauku naziva se proceduralistička strategija (Anderson 2020). Konačno, Longino prepoznaje četiri nužna uslova za transformativnu kritiku: prepoznati prostori za kritiku (npr. naučni časopisi, konferencije itd.); odgovor zajednice na kritiku; deljeni naučni standardi (fundamentalni principi, epistemičke i kontekstualne vrednosti); jednakost intelektualnih autoriteta (Longino 2002: 103–105).

Pored Helen Longino, Filip Kičer (*Philip Kitcher*) formuliše još jedan sociološki osvešćen model odnosa činjenica i vrednosti i nauke i društva. U duhu svog pragmatizma, Kičer polazi od pitanja šta treba da bude cilj naučnog istraživanja. On oprezno prihvata da jedan od ciljeva nauke može biti čisto, teorijsko razumevanje sveta, ali isto tako piše da:

Čak i najmanja simpatija prema pragmatizmu (u filozofskom ili svakodnevnom smislu) prepoznaće okolnosti u kojima bi ezoterični interesi naučnika trebalo da ustupe mesto hitnim potrebama ljudi koji žive u siromaštvu i bedi. (Kitcher 2011: 110)

Ne želeći da diskredituje epistemičku vrednost potrage za čistim znanjem i ljudsku radoznalost za pitanja koja, na prvi pogled, nemaju praktičnu vrednost, Kičer tvrdi da određivanje cilja naučnog istraživanja, odnosno problema koji su vredni istraživanja, problema koji su značajni (eng. *significant*), ne može da izbegne vrednosne sudove, od kojih će se neki odnositi i na vaganje suprotstavljenih tvrdnji o intrinzičnoj vrednosti čistog razumevanja nasuprot instrumentalnoj

118 Za više o jakoj objektivnosti vidi poglavlje *Feministička kritika znanja* u ovom zborniku.

vrednosti znanja koje rešava praktične probleme (Kitcher 2011: 110). Ako odluka o tome koji su problemi značajni i na koje nauka, prema tome, mora da odgovori, uključuje balansiranje između različitih vrednosti raznolikih grupa ljudi — uzimajući u obzir da nauka postoji za „*ljudsko dobro (ne američko dobro, dobro intelektualaca, dobro imućnih, obrazovanih ljudi)*” (Kitcher 2011: 111) — Kičer postavlja pitanje: kako sprovesti ovaj čin balansiranja?

Ključna reč u Kičerovom odgovoru na ovo pitanje glasi: dobro uređena nauka (eng. *well-ordered science*). U dobro uređenoj nauci, *naučni značaj pripisan je onim problemima koji su izdvojeni prilikom idealne deliberacije koja uključuje sve ljudske tačke gledišta u uslovima međusobnog angažmana*. Drugim rečima, Kičer tvrdi da je jedini autoritet za određivanje naučnog značaja — *demokratska deliberacija*. Ko treba da bude uključen u ovu deliberaciju? Ako pretpostavimo da naučno istraživanje treba da bude usmereno prema interesima javnosti, onda je prvi odgovor: javnost. Međutim, kako Kičer objašnjava, ovaj odgovor je suočen s argumentom da javnost nije kompetentna da donosi odluke o naučnim pitanjima.¹¹⁹ Osim toga, često se smatra da stručnjaci, imajući u vidu njihovu kompetenciju i posedovanje relevantnog znanja, treba da budu jedini autoritet u deliberaciji usmerenoj ka donošenju odluka o budućim istraživačkim agendama. Kičer se neće složiti s tim, te kaže: „[b]ilo bi nepodnošljivo arogantno pretpostaviti da neka grupa stručnjaka ima potpuni uvid u ljudske potrebe, uključujući i potrebe onih ljudi u sasvim drugačijim situacijama u odnosu na nekolicinu srećnika.” (Kitcher 2004: 54)

119 Zanimljivo je da je Djuj u svojoj knjizi *Javnost i njeni problemi* (2016) pokušavao da ospori tezu Valtera Lipmana (*Walter Lippmann*) koja kaže da javnost nije u stanju da razume kompleksna pitanja i da je zato upravljanje savremenim demokratijama najbolje prepustiti ekspertima.

Prema tome, kao što javnost nije kompetentna da donosi odluke o „čisto” naučnim pitanjima (iako, kao što smo videli, usled isprepletenosti činjenica i vrednosti takvih pitanja u stvari ni nema), isto tako ni stručnjaci, prema Kičer, nisu kvalifikovani da donose odluke o vrednosnim pitanjima koja čine sastavni deo naučnog istraživanja. Kičero predlog se, dakle, sastoji u demokratskoj deliberaciji koja uključuje i javnost i stručnjake i koja predstavlja glavni autoritet za donošenje odluka o normama i vrednostima koje će usmeravati naučno istraživanje.¹²⁰

Prema tome, dobro uređena nauka je dobro uređena ako je vođena društvenim vrednostima koje su rezultat idealne deliberacije koja uključuje sve zainteresovane strane (Kitcher 2011: 105–137). Kičer napominje da ovaj predlog predstavlja ideal:

Dobro uređena nauka je *ideal*. Čini se da izgleda kao utopijska fantazija, nešto što se može pojaviti u filozofskim raspravama, ali ima malo mesta u realističnom prikazu nauke [...]. Postoji važna razlika između preciziranja jednog ideala, nečega ka čemu naše prakse treba da teže i identifikacije procedura za dostizanje ili približavanje tom idealu. Drugi zadatak zahteva veliku količinu empirijskih informacija, informacija koje još niko nema. Ipak, smisleni ideali su oni za koje možemo zamisliti put koji bi nas mogao voditi ka njima, a filozof, koji predlaže ideal, treba da bude u stanju da ukaže na početne korake koje

120 Na primer, imajući u vidu da su nauke koje informišu donošenje politika „nabijene” vrednostima i da su fenomeni opisani gustim pojmovima često glavni predmet istraživanja takvih nauka (npr. dobrobit), neki autori (uporedi Alexandrova, Fabian 2021) zalažu se za kolaborativni, participativni i demokratski pristup proizvodnji naučnog znanja. Prema Aleksandrovoj i Fabijanu, „koproizvodnja” naučnog znanja podrazumeva da proces istraživanja, pored naučnika, treba da uključi i sve one na koje se proizvedeno naučno znanje odnosi. Osim toga, oni smatraju da takva koproizvodnja treba da bude zasnovana na demokratskom donošenju odluka koje, na primer, može da se tiče načina merenja specifičnih instanci gustih pojmova.

bismo mogli da preduzmemo (npr. kao što je Djui insistirao; takođe je važno da prepoznamo da, kako se krećemo ka idealu, naša koncepcija o tome šta je ideal može biti rafinirana).

Stvarna razmatranja o ciljevima nauka su često, a verovatno i uvek, vođena posebnim interesima, ideološkim pretpostavkama i nejednakostima moći. Ove činjenice ne umanjuju značaj ideala. One ukazuju na poteškoće koje treba prevazići u ostvarenju ideala i na moguće potrebne izmene u dobro ukorenjenim karakteristikama političkog života. Rugati se filozofskim idealima na osnovu toga što zahtevaju mnogo promena bila bi ozbiljna greška, jer bez razumevanja kuda želite da idete, naponi da se poboljša *status quo* biće skokovi u prazno. (Kitcher 2011: 125)

Prema tome, polazeći od pitanja kako definisati legitiman uticaj vrednosti na naučno istraživanje, Longino tvrdi da su „legitimne” one vrednosti do kojih se došlo putem transformativne kritike koja je zasnovana na pluralizmu mišljenja. Treba naglasiti da se kod Longino legitiman uticaj vrednosti odnosi na „kontekst opravdanja”, odnosno prihvatanje i odbacivanje naučnih teorija na osnovu prikupljenog svedočanstva. Za razliku od toga, kod Kičera se pitanje koje vrednosti treba da vode nauku odnosi pre svega na „kontekst otkrića”, to jest odabir značajnih naučnih agendi/pitanja/problema. Drugim rečima, u Kičerovoj dobro uređenoj nauci, demokratska deliberacija predstavlja proceduru za dolazak do vrednosti koje mogu legitimno da određuju ciljeve naučnog istraživanja.

Pragmatička strategija

Kako bi definisala legitiman uticaj vrednosti na nauku, Elizabeth Anderson, na Kvajnovom tragu, dovodi u pitanje samu distinkciju činjenica i vrednosti. Prvo, Anderson se pita da li su činjenice i vrednosti zaista u takvom sukobu kao što se

inače pretpostavlja. Slično Kičeru, Anderson tvrdi da su vrednosti neophodne za definisanje problema koji su značajni (eng. *significant*) i na koje nauka mora da odgovori, imajući u vidu da nauka prosto ne može da odgovori na *sva* pitanja (Anderson 1995: 29). Ona smatra da je model u kojem su činjenice i vrednosti u antagonističkom odnosu, posledica osiromašenog razumevanja ciljeva nauke. Naime, ako pretpostavimo da je cilj nauke dosezanje istine, onda subjektivnost i pristrasnost vrednosti predstavljaju problem jer, kako se pretpostavlja, vrednosti „skreću pažnju sa dokaza i validnog rezonovanja i stoga ometaju otkrivanje istine” (Anderson 1995: 33). Međutim, ako pretpostavimo da je cilj nauke dolaženje do istine koja je značajna, onda moramo omogućiti da vrednosti i moralni, politički, kulturološki i ekonomski interesi „proistekli iz društvenog konteksta u kojem se nauka praktikuje” utiču na naučno istraživanje jer je „značajna istina” relativna u odnosu na te interese i društvene vrednosti (Anderson 1995: 40).

Drugo, Anderson dovodi u pitanje dugu tradiciju negovanja tvrdnje koja kaže da su vrednosti slobodne od nauke. Ovu tvrdnju branili su, svako na svoj način, Dejvid Hjum (*David Hume*), Džordž Edvard Mur (*George Edward Moore*) i Maks Veber (*Max Weber*). Jezikom prve dvojice, tvrdnja da su vrednosti slobodne od nauke implicira da se iz deskriptivnih naučnih *jeste* tvrdnji ne mogu izvoditi normativni etički principi, odnosno *treba* tvrdnje (i obrnuto). Tvrditi suprotno, to jest, tvrditi da ako nešto *jeste*, onda to i *treba* da bude, znači počiniti naturalističku grešku u zaključivanju (Hume 1740; Moore 1903). Jezikom potonjeg, ova tvrdnja implicira da nam nauka ne može reći kako treba da živimo. Sve što nauka može da nam pruži jeste analiza adekvatnosti određenih sredstava za postizanje naših ciljeva jer, za Vebera, pogledi na svet (eng. *worldviews*) su nesamerljivi, a to znači da nam nauka ne može pružiti svedočanstvo o tome koji pogled na svet je ispravniji, prihvatljiviji ili bolji, te nam ne može ništa reći o tome šta naši ciljevi treba da budu (Weber 1904; 1946).

Anderson se sa ovim ne slaže. Ona tvrdi da, kao što nauka nije lišena vrednosti, tako ni vrednosti nisu lišene nauke. Kako bi nas ubedila u ovu tvrdnju, poziva nas da se zapitamo šta znači dogmatično rasuđivanje. Kako objašnjava, dogmatizam podrazumeva usvajanje određenih pogleda na svet bez razmatranja mogućeg svedočanstva koje ide u prilog ili koje opovrgava te stavove. Drugim rečima, dogmatizam pretpostavlja da se određeni pogledi na svet mogu menjati u svetlu iskustva, ali u slučaju onih koji svoja uverenja drže dogmatično, ti pogledi na svet se ne menjaju, uprkos iskustvu koje govori suprotno. Anderson, stoga, tvrdi da vrednosti nisu inherentno dogmatične, već su podložne reviziji (Anderson 2004: 7–11). Osim toga, ona smatra da ovakvo razumevanje odnosa činjenica i vrednosti ne vodi ka naturalističkoj grešci. Kako objašnjava, tvrdnja da vrednosti nisu lišene nauke ne implicira da činjenice i vrednosti stoje u logičkom odnosu, odnosno da se iz činjenica mogu izvoditi vrednosti, već samo da činjenice i vrednosti stoje u iskustvenom (eng. *evidentiary*) odnosu, to jest da činjenice mogu služiti kao svedočanstvo za određene poglede na svet. Suprotno Veberu, to dalje znači da nisu „sve moralne i političke vrednosti jednake u odnosu na njihovu epistemičku vrednost” (Anderson 2004: 2). Drugim rečima, neki pogledi na svet su jednostavno bolje podržani iskustvom i samim tim imaju veći epistemički legitimitet da figuriraju i vode, kao pozadinske pretpostavke, buduća naučna istraživanja.

Pretpostavljajući da vrednosti čine neizbežan faktor u prihvatanju i odbacivanju naučnih hipoteza, postavlja se pitanje: kako biti siguran da interesi i vrednosti naučnika neće usmeravati istraživanje ka unapred određenom zaključku? Pokazano je da ovo neće biti slučaj ukoliko je uticaj vrednosti na naučno istraživanje legitiman. Zadatak je dalje bio da se definiše legitiman uticaj vrednosti i za to su predstavljene dve procedure: transformativna kritika i demokratska deliberacija.

Anderson ovom pitanju pristupa drugačije. Naime, ona tvrdi da vrednosti neće voditi istraživanje ka predodređenom zaključku ukoliko se te vrednosti ne drže dogmatično, odnosno ukoliko su podložne demokratskoj deliberaciji i ukoliko su otvorene za reviziju u svetlu transformativne kritike koja počiva na pluralizmu mišljenja i vrednosti. U tom slučaju, oni koji svoja uverenja drže pristrasno i imaju interes da se teorije koje služe kao svedočanstvo tim uverenjima pokažu kao istinite (te ih njihovi interesi i vrednosti tokom istraživanja vode ka predodređenom zaključku), biće „otkriveni”, a njihove vrednosti izgubiće epistemički legitimitet kao vodič za izbor naučnih teorija.

Da bi pokazala kako izgleda naučno istraživanje u kojem naučnici, shodno svojim ciljevima — proizvodnji značajnog znanja koje je u interesu ljudi, a ne dogme — drže svoje vrednosti nepristrasno, Anderson nudi studiju slučaja feminističkog istraživanja uticaja razvoda na blagostanje aktera raskinute bračne zajednice (Anderson 2004: 11–23). Ukratko, ona objašnjava da ovaj primer predstavlja dobru praksu, jer umesto što počinju od pretpostavke da je razvod dobar za ženu i da nije loš za decu (suprotno onome što pretpostavljaju tradicionalisti), „feministkinje pristupaju razvodu sa većom ambivalentnošću” (Anderson 2004: 12). Kako je pokazano na ovom slučaju, to u praksi znači da, iako feminističke vrednosti diktiraju izbor istraživačkih pitanja, odabir metodologije, prikupljanje podataka i slično, one su isto tako otvorene za reviziju u svetlu novostečenog svedočanstva ne vodeći, prema tome, istraživanje ka unapred određenom zaključku — jer, ipak, možda se pokaže da „razvod podstiče nepovoljan položaj kod žena i omogućava muškarcima da napuste svoje žene podrivajući ženske interese” (Anderson 2004: 12). Feminističko istraživanje koje je u interesu ljudi, a ne dogme, mora da ostavi mogućnost za dolazak do zaključaka koji, kako se čini na prvi pogled, prkose feminističkim uverenjima. Naposletku, pragmatička strategija za očuvanje naučne objektivnosti i definisanje legitimnih uticaja vrednosti naglašava načine na

koje će znanje biti upotrebjeno i poštuje podelu rada između svedočanstva i društvenih vrednosti. Dok svedočanstvo ima ulogu da pomaže istraživačima da prate istinu, društvene vrednosti definišu praktične ciljeve istraživanja ostavljajući prostor da budu opovrgnute (Anderson 2020).

Imajući u vidu sve izrečeno, kada je u pitanju odnos *pragmatizma, nauke i kritike*, videli smo da pragmatička epistemologija i pragmatizam kao epistemička vrednost doživljavaju preporod u savremenoj filozofiji nauke. Zahvaljujući tome, na tragu uvida klasičnih pragmatista, ponovo je prepoznata važnost društvenog usmerenja nauke putem transformativne i demokratske kritike koja je po svojoj prirodi takođe i konstruktivna, jer doprinosi proizvodnji značajnog znanja.

Evropske varijacije pragmatičkog mišljenja

Iako pragmatizam predstavlja tipičan izdanak američkog intelektualnog podneblja, odjek ideja njegovih klasičnih autora od najranijih dana mogao se čuti na raznim mestima Starog kontinenta. Načelno, moguće je govoriti na dva načina o evropskom pragmatizmu. Naime, jedna struja tiče se raznovrsne grupe autora poput Zimela (*Georg Simmel*), Maha (*Ernst Mach*), Bergsona (*Henri Bergson*), Remzija (*Frank Ramsey*) koji su na sebi svojstvene načine bili idejno bliski klasičnim pragmatistima — iako nisu nužno referirali na njih (Misak 2019; Kusch 2019). Sa druge strane, postoji i ona grupa autora i disciplina koji su bili pod direktnijim uticajem pragmatičke misli. Kritička teorija u tom pogledu predstavlja najznačajniji saveznik pragmatizma na polju društvene teorije. Kao što je poznato, Habermas (*Jürgen Habermas*) (1985) svoje uvide o prirodi komunikativnog delanja u velikoj meri zasniva na pragmatičkoj teoriji istine, ali i na midovskom razumevanju sopstva.¹²¹ U osnovi, pragmatizam, prema Habermasu,

121 Za više detalja videti odrednicu *Kritička teorija društva* u ovom zborniku.

pruža krucijalni uvid u činjenicu da znanje ne može biti odvojeno od problema i interesa koji su formulisani u okviru svakodnevnih govornih situacija (sveta života). Nastojanje da se ostvari emancipatorna promena institucionalne stvarnosti utoliko će zavisti upravo od mogućnosti da se kritika postojećeg i vizija budućeg poželjnog društva učine intersubjektivnim u okvirima svakodnevnog života. Normativno utemeljenje Habermasove verzije kritičke teorije utoliko sledi Djuijevo razumevanje ideje rekonstrukcije, budući da on na jednom mestu eksplicitno tvrdi da je osnovna uloga kritičke teorije da „razjasni normativne implikacije koje postoje u mogućem razumevanju, a sa kojima su svaki govornik (i slušalac) prosto-dušno upoznati” (1998: 17). Emancipacijska promena shodno tome ne mora biti eksplicitno formulisana u okviru sveta života — štaviše, veća je verovatnoća da će biti upravo određena teorijskim radom — ali mora biti samerljiva s konkretnim jezičkim praksama sa kojima se susrećemo u okviru sveta života.

*Pragmatičko utemeljenje univerzalnosti
etike diskursa: Karl-Oto Apel*

Sličan uticaj pragmatičke teorije istine možemo takođe prepoznati i kod Karla-Otoa Apela (*Karl-Otto Apel*), naročito u njegovoj etici diskursa. Prema Apelovom mišljenju (1998), etika diskursa je oblik praktičnog razuma koji se zasniva na ideji da su moralne i etičke norme izvedene iz procesa komunikacije i argumentacije koji se odvijaju unutar konkretne zajednice. On je tvrdio da se principi etike diskursa mogu koristiti za procenu valjanosti moralnih i etičkih tvrdnji, ali i za rešavanje moralnih sukoba unutar (i između) grupa. Krucijalnu ulogu u tom pogledu ima njegova ideja „idealnog konsenzusa” koji nastaje kao vremenski neograničen ishod rasprave optimalno upućenih sagovornika.

Ovakvo utemeljenje principa etike diskursa implicira mogućnost univerzalizacije koji podrazumeva da su moralne norme primenljive na sve članove zajednice, kao i princip

jednakosti, koji zahteva da se svi članovi zajednice tretiraju kao jednaki uz sledstveno priznanje njihovog dostojanstva (uporedi Apel 1990). Kod Apela je u odnosu na Habermasa u izvesnom smislu još više izražena univerzalnost samih osnova komunikacije (ibid.) koji se mogu iščitati iz svakodnevnih interakcija, ali se u njoj nikada ne mogu neposredno materijalizovati. Ovo se najbolje može videti iz činjenice da Apel, za razliku od Habermasa, smatra da je moguće formulisati uslove konačnog racionalnog opravdanja onih uslova koje neku tvrdnju p čine tačnom u određenoj govornoj situaciji. U tom pogledu, potrebno je zadovoljiti dva formalna zahteva. Prvo, tvrdnja p ne bi smela da predstavlja performativnu kontradikciju.¹²² Drugi uslov je da razlozi za opravdanje validnosti tvrdnje p ne pretpostavljaju sopstvenu istinitost (što predstavlja *petitio principii* vrstu logičke greške). Drugim rečima, Apel sledi Persovu verziju pragmatizma i smatra da sama praksa argumentacije zavisi od konkretnih normativnih pretpostavki koje su učitane u već postojeće neformalne konvencije koje se tiču validnosti rasprave.

Upravo su ove konvencije koje se tiču argumentacije u okviru svake zajednice univerzabilne, odnosno govore nam nešto o uslovima mogućnosti same racionalne rasprave. Apelova transcendentalna pragmatika utoliko utemeljuje univerzalnu mogućnost kritike, da pod silom jačeg argumenta ostvari onu vrstu promene koja će u većem stepenu doprineti društvenoj pravdi i inkluzivnosti u okviru konkretne govorne zajednice. Takođe je vredno istaći da je Apel bio mnogo bliži transformativnim konkretnim promenama, te da mogućnost radikalnijih izmena društvenog poretka izmiče njegovoj društvenoj teoriji.

122 Ova vrsta kontradikcije tiče se onih govornih situacija u kojima govornik A tvrdi p , pri čemu tvrdnja b ne dozvoljava samu mogućnost čina tvrdnje. Klasičan primer performativne kontradikcije bi tako bila tvrdnja: „ja sam mrtav“.

Kreativnost ljudskog delanja: Hans Joas

Hans Joas spada u red evropskih autora koji su relativno skoro artikulisali savremeni značaj pragmatičke misli. U svojoj knjizi *Kreativnost delanja* (1996), Hans Joas istražuje koncept ljudskog delanja i načine na koje ono biva oblikovano društvenim i kulturnim faktorima. On tvrdi da je ljudsko delanje kreativan proces, na koji utiču sopstveni ciljevi, vrednosti i uverenja pojedinca, kao i društveni i kulturni kontekst u kojem se samo delanje odvija. Pragmatički uticaji na Joasa su dvojaki. Prvo, on, na tragu Djujija, pokušava da ukaže na to da se fenomen ljudskog delanja ne može svesti na prosti odnos sredstava i ciljeva, budući da delanje podrazumeva stalnu povratnu spregu između nas i (društvenog) okruženja. Shodno tome, refleksivnost je ključna i na izvestan način uvek latentno prisutna u ljudskom delanju usled kontingencije svakodnevnih prakse. Upravo ova „prezentistička perspektiva” omogućava da se ciljevi i sredstva kreativno (ili, djuijevski govoreći, inteligentno) menjaju u zavisnosti od uslova u kojima se kao delatnici zateknemo. Joas tako na jednom mestu efektno poentira:

Djujjeva kritika sheme sredstava i ciljeva kao oruda za tumačenje ljudskog delanja je, drugim rečima, motivisana njegovim odbijanjem da prihvati oblik delanja (poput rada) koji se sprovodi pod spoljnom ili samonametnutom prinudom kao prototip za teoriju delanja. Za Djujija ključno pitanje tiče se razlika između propisanih ciljeva koji su spoljni u odnosu na delanje i ciljeva koji se pojavljuju u toku samog delanja, ali koji se takođe mogu revidirati ili napustiti. (Joas 1996: 155)

Drugi važan uslov za kreativnost ljudskog delanja ogleda se u činjenici da, prema Joasu, ljudsko delanje mora biti otevoljeno, te da se u tom pogledu telo ne može tretirati kao puko sredstvo kojim raspolaže um. Joasova strategija je da se pokaže kako telesnost (kroz kretanje i učenje koordinacije tela) daje konture mišljenju, te da se ovaj proces vrši na inherentno intersubjektivan način u najranijem detinjstvu (Joas

1996: 185). On se u svojoj argumentaciji oslanja na fenomenologe poput Merlo-Pontija (*Merleau-Ponty*), ali i — u značajnijoj meri — Midovu teoriju sopstva (Joas 1997). Upravo ovo fokusiranje na intersubjektivnost telesnosti pruža mogućnost da kreativnost delanja ostane komunikabilna svim akterima koji se nalaze u istoj problemskoj situaciji. Treći uslov se takođe u velikoj meri oslanja na midovsko verziju pragmatizma i tiče se toga da je upravo društvenost (setimo se ovde krucijalne uloge generalizovanog Drugog kod Mida) uslov da se uopšte može govoriti o individualnosti.

Traganje za onim što Joas naziva integrativna kreativnost kojom se sintetizuju idiosinkrazije autentičnosti delanja pojedinca i testova koji su uvek bili stvar društvene interakcije, čini osnovu joasovske kritičke misli. Naime, prema njegovom mišljenju, uloga društvene teorije bi trebalo da se tiče stvaranja uslova za formiranje (i očuvanje) onih institucija koje su u stanju da generišu prostor za pomenutu vrstu kreativnosti. Izazov ove vrste kritike je utoliko veći što metafizički temelji društvenosti (koje je tradicionalno nudila religija ili neke drugi oblici metafizičkog mišljenja) više ne postoje, dok, sa druge strane, individualistička ideologija neoliberalizma teži da kreativnost izjednači sa pukim ispoljavanjem (već postojećih) preferencija.

Ričard Rorti: Ironija kao kritika

Ričard Rorti (*Richard Rorty*) verovatno spada u red autora najzaslužnijih što su radovi klasičnih pragmatista ponovo dobili na značaju pred kraj prošlog veka. U osnovi, Rortijevo čitanje pragmatičkog nasleda nalaže jedno oštro odbacivanje metafizičkog utemeljenja istine. Tako u svojoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode* (1979), Rorti odmah sugeriše da „filozofija ogledanja” podrazumeva duboko problematične hijerarhije:

Teorija saznanja je potraga za onim što, čim se otkrije, um primorava na verovanje. Filozofija kao epistemologija jeste

potraga za nepromenljivim strukturama unutar kojih znanje, život i kultura moraju da budu pod-strukture postavljene od strane privilegovanih reprezentacija koje ih proučavaju. (Rorty 1979: 163)

Dakle, ako se složimo sa pragmatistima da zajednica kroz produktivnu raspravu presudno utiče na sam koncept istinitosti, onda svaki pokušaj da se izvan zajednice iskorači u domen metafizike (gde individualni Ego neposredno sagledava istinu) zapravo predstavlja pokušaj da se debata uguši, a sa njom potisne produktivno pragmatičko poimanje istine.

Prema Rortiju bi tako trebalo napustiti ovaj poriv da se istina učini nepromenljivom zahvaljujući „filozofskom utemeljenju” koje je u suštini epistemološki autoritarno. Za razliku od toga, Rorty naprosto smatra, na tragu Kuna, da treba prepoznati postojanje normalnog i abnormalnog diskursa koji određuju naše viđenje toga koja tvrdnja se može smatrati istinitom. Prva vrsta diskursa je na snazi u onim slučajevima kada „postoji konsenzus o tome kako ćemo da presudimo između dve suprotstavljene tvrdnje” (Baert 2004: 356). Međutim, refleksivnost aktera kao i kontingencija prakse, često podrazumeva ironijsku redeskripciju ključnih epistemoloških termina, što ujedno čini osnovu Rortijevog razumevanja abnormalnog diskursa. Važno je primetiti da oba diskursa, prema Rortiju, uvek postoje istovremeno u svakoj konkretnoj zajednici, te da je nemoguće formulisati teorijski uvid koji će pokazati njihovu uzajamnu samerljivost, a „[...] da se dalja redeskripcija učini nepotrebnom time što će se pronaći način kako da se sve moguće deskripcije svedu na jednu” (Rorty 1979: 377) i time ponovo ustoliče hijerarhije koje postoje u filozofiji ogledanja.

Prava uloga filozofije, prema Rortiju, nije u tome da obezbedi utemeljenje nauke ili istine, već u pružanju optimalnih uslova za razvoj što kompleksnijih oblika abnormalnog diskursa. Drugim rečima, proces edifikacije ili *Bildunga* činio bi glavni zadatak filozofa i društvenih teoretičara (Prodanović

2010b, 2010a). Pritom, stalna problematizacija ponuđenih rečnika ne može da se zasniva na nekim univerzalnim principima. Tako na jednom mestu čitamo: „[...]jedan od načina da se filozofija edifikacije sagleda kao ljubav prema mudrosti je da se ona razume kao pokušaj da se spreči degradiranje konverzacije u ispitivanje, u program istraživanja” (Rorty 1979: 372).

Rorti, dakle, želi da, na tragu Djuijevoog shvatanja inteligencije, stvori uslove formiranja jednog utopijskog liberalnog društva koje će biti centrirano oko procesa edifikacije. U osnovi ove edifikacije stoji kritički otklon spram normalnog diskursa pomoću kojeg se generiše preko potrebna redeskripcija. Ipak, iako filozofija teži da u okviru ovakve liberalne zajednice otvori što više prostora za ironijsku redeskripciju, to ne znači da je ova posvećenost procesu samostvaranja lišena svih ograničenja. Naime, nevolja sa činjenicom da liberalni ironičar, inače glavni protagonista Rortijeve filozofije (Rorty 1995), zna da su svi iskazi proizvod istorijskih okolnosti i kontingencije, te da su kao takvi podložni redeskripciji, podrazumeva mogućnost surovosti i nasilja (Prodanović 2010b: 198). Problem nastaje zbog toga što za ironičara ne postoji nikakva etika diskursa koja bi ga sprečila da tuđe rečnike podvrgne redeskripciji — ovo se posebno odnosi na one deprivilegovane aktere koji nemaju pristup nekakvim alternativnim rečnicima na koje bi mogli da se oslone (zbog čega ih Rorti naziva konačnim rečnicima. Učiniti ovo, smatra Rorti, naročito je oblik surovosti zbog toga što ovakva vrsta redeskripcije uskraćuje oštećenim akterima da uopšte iskažu činjenicu da trpe neki oblik nepravde (uporedi Rorty 2007).

Upravo zbog tog razloga ironija mora ostati u domenu privatnog, tačnije ona ostaje lična dužnost ironičara u Rortijevoj viziji idealnog liberalnog društva (Curtis 2015). Javna dužnost ironičara bi se pak ogledala u dubljem razumevanju principa solidarnosti, odnosno postepenoj generalizaciji empatije i sledstvene slobode za samoostvaranjem time što će, između ostalog, prepoznavati suptilne forme surovih formi redeskripcije.

Bibliografija

- Alexandrova, Anna, Mark Fabian (2021), „Democratising Measurement: Or Why Thick Concepts Call for Coproduction”, *European Journal for Philosophy of Science* 12 (1): 1–23.
- Anderson, Elizabeth (1995), „Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology”, *Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality* 23 (2): 27–58.
- Anderson, Elizabeth (2004), „Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce”, *Feminist Science Studies* 19 (1): 1–24.
- Anderson, Elizabeth (2020), „Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University. Dostupno na <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>
- Antony, Louise (2002), „Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology”, u Louise M. Antony, Charlotte E. Witt (ur.) *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, London: Routledge, str. 110–153.
- Apel, Karl-Otto (1990), „Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia?”, u Seyla Benhabib i Fred Dallmayr (ur.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge: MIT Press, str. 23–60.
- Apel, Karl-Otto (1998), *Towards a Transformation of Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Baert, Patrick (2004), „Pragmatism as a Philosophy of the Social Science”, *European Journal of Social Theory* 7 (3): 355–69.
- Carrier, Martin (2013), „Values and Objectivity in Science: Value-Ladenness, Pluralism and the Epistemic Attitude”, *Science & Education* 22 (10): 2547–2568.
- Curtis, William M. (2015), *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, John (1957), *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press.

- Dewey, John (2016), *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*, Athens, Ohio: Swallow Press.
- Douglas, Heather (2007), „Rejecting the Ideal of Value-Free Science”, u John Dupre, Harold Kincaid i Alison Wylie (ur.), *Value-Free Science: Ideal or Illusion*, Oxford: Oxford University Press, str. 120–140.
- Douglas, Heather (2014), „Pure Science and the Problem of Progress”, *Studies in History and Philosophy of Science*: 1–9.
- Elliott, Kevin C. (2017), *A Tapestry of Values: An Introduction to Values in Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1985), *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.
- Harding, Sandra (1993), „Rethinking Standpoint Epistemology: ‘What Is Strong Objectivity?’”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 49–82.
- Hume, David (1740), *A Treatise of Human Nature*, London: Longmans, Green & Co.
- James, William (1907), „Pragmatism’s Conception of Truth”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4 (6): 141–55.
- James, William (1959), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York: Longmans Green and Co.
- Joas, Hans (1996), *The Creativity of Action*, Oxford: Polity Press.
- Joas, Hans (1997), *G. H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Kither, Philip (2004), „On the Autonomy of the Sciences”, *Philosophy Today* 48: 51–57.
- Kither, Philip (2011), *Science in a Democratic Society*, New York: Prometheus Books.
- Kuhn, Tomas S. (1977), „Objectivity, Value Judgment and Theory Choice”, u *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: University of Chicago Press, str. 320–339.

- Kusch, Martin (2019), „Georg Simmel and Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], XI-1. Dostupno na <http://journals.openedition.org/ejppap/1490> (pristupljeno 31.12.2023)
- Legg, Cathy, Christopher Hookway (2019), „Pragmatism”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University. Dostupno na <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/> (pristupljeno 31.12.2023.)
- Longino, Helen (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen (1996), „Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy”, u Lynn H. Nelson i Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, str. 39–58.
- Longino, Helen (2002), „Essential Tensions — Phase Two: Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science”, u Louise M. Antony i Charlotte E. Witt (ur.), *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, London: Routledge, str. 93–109.
- Misak, Cheryl (2019), „Habermas's Place in the History of Pragmatism”, *International Journal of Constitutional Law* 17 (4): 1064–1067.
- Moore, George Edward (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prodanović, Srđan (2010a), „Rorti i savremena društvena teorija”, *Filozofija i društvo* 21 (2): 97–116.
- Prodanović, Srđan (2010b), „Rortijevske promatranje javne uloge liberalnog intelektualca, zdravog razuma i društvene kritike”, *Treći program*: 196–210.
- Prodanović, Srđan (2017), *Šta zdrav razum može da učini za društvenu teoriju: ka pragmatičkom shvatanju prakse*, Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Puddephatt, Antony (2008), „George Herbert Mead: An Early Sociologist of Scientific Knowledge”, u Norman K. Denzin,

- James Salvo i Myra Washington (ur.), *Studies in Symbolic Interaction*. Vol. 31, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, str. 31–60.
- Putnam, Hilary (1990), *Realism with a Human Face*, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2002), *The Collapse of Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Ruth Anna (ur.) (1997), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Quine, Willard V. O. (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, Willard V. O., Joseph S. Ullian (1970), *The Web of Belief*, New York: Random House.
- Reiss, Julian, Jan Sprenger (2020), „Scientific Objectivity”, u Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University.
- Rorty, Richard (1995), *Contingency, Irony, Solidarity*, New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2007), *Philosophy as Cultural Politics*, New York: Cambridge University Press.
- Weber, Max ([1904] 1949), „'Objectivity' in Social Science and Social Policy”, u Edward A. Shils i Henry A. Finch (ur.), *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, str. 49–112.
- Weber, Max (1946), „Science as a Vocation”, u Hans Heinrich Gerth i C. Wright Mills (ur.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, str. 129–156.

Jezičko-pragmatička kritika

Marjan Ivković*

Ana Lipij†

U ovom poglavlju ćemo se baviti pravcem mišljenja koji je ostvario značajan uticaj u dvadesetovekovnoj filozofiji i društvenoj teoriji—jezičko-pragmatičkim pristupom, odnosno jezičko-pragmatičkom kritikom. Ovu tradiciju definišemo kao „kritičku”, odnosno kao jedan značajan varijetet poimanja i praktikovanja kritike u humanistici i društvenim naukama, jer njen *modus operandi* odgovara strogom, kantovskom smislu termina kritika—pronicanje u uslove mogućnosti ljudskog saznanja, odnosno ljudskog sveta uopšte. Naime, jezičko-pragmatički pristup u svoje središte postavlja fenomen *govornog jezika*, odnosno *praktične upotrebe jezika* i, kako ćemo videti, u njemu pronalazi utemeljenje za kritikovanje različitih pozicija u filozofiji i društvenoj teoriji koje bismo u najširem smislu mogli definisati kao „redukcionističke”. Ovaj pristup prvobitno nastaje u filozofiji kao epistemološka kritika jedne forme jezičkog redukcionizma—stanovišta da se realnost (odnosno jezik kao medijum njenog poimanja) može

* Marjan Ivković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Ana Lipij: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

razložiti na bazična mentalna i psihološka stanja govornika koji „poseduje” značenja „u glavi”. Filozofi analitičke tradicije 20. veka, poput Džordža Mura, Gotloba Fregea, Rudolfa Karna- pa, Bertranda Rasela, i ranog Ludviga Vitgenštajna započinjali su analizu jezika zasnovanu na razlaganju „jedinica značenja” jezika koji izražava stvarnost, kritikujući „psihologizaciju zna- čenja” — ideju da značenje reči može da se redukuje na interna psihološka stanja govornika i njihove privatne mentalne pro- cese. Njihov pokušaj analize jezika bio je izgradnja „logičkog atomizma” koji bi, za razliku od fizičkog atomizma, podrazu- mevao atome koji nisu partikularni, već predstavljaju čitave rečenice i iskaze koji nose istinosnu vrednost činjenica koje povezuju stvari u svetu. Kasniji filozofi analitičke tradicije 20. veka — filozofi „običnog jezika”, poput Gilberta Rajla, poznog Ludviga Vitgenštajna, Vilarda van Ormana Kvajna, Džona Ostina i Hilarija Patnama, primenjivali su analitički metod na „relacije značenja” — kritikujući ideju atomizacije jezičkih značenja, sa stavom da jedinica značenja mora biti i jeste čitav jezik ili idiolekt određene jezičke zajednice, kao i sa njim pove- zani konteksti i prakse tog određenog jezičkog prostora.

Od 1970-ih, na krilima kritike logičkog atomizma u filozo- fiji, razvija se i jezičko-pragmatička društvena teorija, koja adresira različite forme socioloških redukcionizama — ovaj pristup svoj najrazvijeniji oblik dobija u delu Jirgena Habermasa, čiju teoriju komunikativnog delanja analiziramo u drugom delu poglavlja. Među pomenute redukcionizme na meti autora poput Habermasa spada najpre tzv. „ekonomi- zam” klasičnog istorijskog materijalizma (vidi poglavlje *Isto- rijski materijalizam* u ovom *Priručniku*), stanovište da su sim- boličke forme društvene stvarnosti determinisane istorijskim oblicima organizovanja materijalne reprodukcije društva. Ali na meti jezičko-pragmatičke društvene teorije su i različite forme „metodološkog individualizma” u sociologiji, poput teorije racionalnog izbora, koje društvenu stvarnost u osnovi shvataju kao agregat izolovanih mentalnih stanja individua.

Zajednički imenitelj ovih dveju dimenzija jezičko-pragmatičke kritike — filozofske i društveno-teorijske — kako ćemo videti, jeste jedan uslovno rečeno „holistički” argument o nemogućnosti redukovanja kompleksnosti govornog jezika na bilo kakve bazične analitičke jedinice, koje bi omogućilo temeljno ekspertsko znanje o jeziku analogno prirodno-naučnom znanju o fizičkom svetu. Centralna društveno-teorijska, ali i politička, implikacija ovog argumenta jeste da se društvena stvarnost takođe ne može redukovati na određene atome poput individualnih „racionalnih izbora” *homo oeconomicus*-a ili na monadološki shvaćen odnos determinacije individualne svesti ekonomskom bazom društva, te da je, shodno tome, bilo kakvo tehnokratsko ustrojstvo društvene stvarnosti nelegitimno, bilo da je bazirano na neoklasičnoj ekonomiji ili dogmatskom „naučnom marksizmu”. Duh jezičko-pragmatičke kritike je, kako ćemo nastojati da pokažemo, radikalno-demokratski i emancipatoran, jer dovodi u pitanje različite forme (jezički) neupitnih autoriteta — kako onih zagarantovanih tradicijom, tako i razne tipove ekspertskeg autoriteta — i suprotstavlja im normu *racionalne deliberacije* kao princip utemeljenja institucionalnog poretka.

Jezičko-pragmatička kritika u filozofiji 20. veka: analitička filozofija i pragmatizam

Pragmatizam kao filozofski pravac nasledio je engleski empirizam i utilitarizam, sa jedne strane; i empiriokriticizam, sa druge. Prema empirističkom stanovištu, postoji epistemološka pretpostavka o znanju koje se stiče čulnim iskustvom, a važnost dobija u domenu životnog iskustva. Sa druge strane, empiriokriticizam je značio prevazilaženje same dihotomije između empirijskog i racionalnog, na način izjednačavanja „fizičkog” sa „psihičkim”, u smislu da se obe sfere stvarnosti ujedinjuju pod tzv. „filozofijom života”, što bi značilo da je mišljenje u svojoj osnovi funkcija živog organizma i da sva misaona nadogradnja treba da se zasnuje kao sredstvo za

poboljšavanje efikasnosti životnih aktivnosti i kvaliteta života. Pragmatična ekonomičnost, na taj način, podrazumeva ekonomičan način organizacije i uređenja onoga što smo ranije zvali „misaonim tvorevinama”, kao što su pojmovi, zakoni i teorije, sada shvaćeni kao principi ljudskih delatnosti (Korać, Pavlović 1998: 212).

Pragmatizam, dakle, jeste zadržao neke od ideja empirizma i empiriokriticizma, ali je i formulisao novo stanovište, ili, pre bismo mogli reći, novi istraživački pristup, koji je, za početak, značio kritiku ontoloških, a posebno metafizičkih stanovišta zasnovanih na nerazumljivom jeziku i nejasnim iskazima. Čarls Sanders Pers (*Charles Sanders Peirce*), jedan od osnivača pragmatizma, u eseju *Šta je to pragmatizam*, iznosi sledeći stav:

Ovo učenje poslužiće da pokaže kako je skoro svaki stav ontološke metafizike ili besmisleno brbljanje — jedna reč se definiše drugim rečima, a sve opet drugim, tako da se nikad ne dolazi do bilo kakvog realnog pojma — ili je potpuni apsurd. Ono što će od filozofije ostati, kada se ovo smeće počisti, biće jedan niz problema koje je moguće ispitivati opažajnim metodama istinskih nauka... U ovom smislu pragmatizam je nešto sasvim blizu pozitivizma. (Peirce 1905: 171)

Pragmatička teorija istine, koju iznosi Pers u svom eseju *Kako učiniti naše ideje jasnim*, glasi: „Mišljenje kome je sudeno da se s njim na kraju slože svi oni koji istražuju je ono što razumemo pod istinom, a objekat predstavljen u tome mišljenju je ono što je stvarno” (Pers 1993: 161). Ova istina podseća na korespondencijalnu teoriju istine, ali se od nje razlikuje prema ključnom pragmatičkom principu: prema korespondencijalnoj teoriji istine — jedno mišljenje, odnosno jedan iskaz jeste istinit ako i samo ako odgovara stvarnosti koja je u potpunosti nezavisna od nas; u pragmatičkoj teoriji istine, pak, istina je učinjena zavisnom od procesa istraživanja, tako da

nema principijelno nesaznatljivih istina. Ovo određivanje objekta predstavljenog u mišljenju kao korespondenta izražavanja, uz zahtev intersubjektivnosti, predstavlja novu konstrukciju razumevanja intelektualnog rada i intelektualnih proizvoda. Ono što jeste novi pogled i pristup u istraživanjima jezičko-pragmatičke filozofije, jeste stav da postoji duboki paralelizam između jezika i strukture stvarnosti, a ne više umskih uvida i metafizičke sfere stvarnosti, što će biti osnovna polazna teza filozofa analitičke tradicije 20. veka. Početni stav koji određuje ovakav paralelizam jeste to da ne govorimo više o objektima u pravom smislu reči, već o pojmovima, što se može pokazati analizom jezika i apstraktnih entiteta. Kada se, na primer, kaže „Venera ima nula meseca”, jasno se vidi, prema Gotlobu Fregeu (*Gottlob Frege*), da ovde pojam broja — nula — ne referira na objekat, zato što on nije prisutan, već na pojam o kojem govorimo. Isto tako „rečenica 'broj jedan je jedna stvar' [die Zahl Eins ist ein Ding] nije definicija, jer se na jednoj strani nalazi određeni član, a na drugoj neodređeni, ona kaže samo to da broj jedan pripada stvarima, ali ne kaže koja je to stvar” (Frege 1995: 13). Međutim, ova razlika ne znači dihotomiju objekata i pojmova, već razliku objekata i *funkcija* pojmova, zato što je referencija svih objekata u jeziku posredna i treba joj pripisati smisao. Pragmatisti su smatrali da se ovaj smisao pripisuje nečim što je postala pragmatička maksima: „Razmotrite kakve posledice, za koje bi se moglo zamisliti da imaju praktičnog značaja, mi zamišljamo da ima predmet naše zamisli. Dakle, naša zamisao tih posledica predstavlja svu našu zamisao tih predmeta” (Pers 1993: 162). Rudolf Karnap (*Rudolf Carnap*) je u svom tekstu *Empirizam, semantika i ontologija*, potpuno u skladu sa pragmatičkom maksimom, ponudio rešenje filozofskih (pseudo)sporova uvođenjem postupka izgradnje „jezičkog okvira”. Razlikovanje metafizičkih pitanja od naučnih, prema Karnapu, možemo razumeti u odnosu na jezički okvir koji koristimo formulišući pitanja o fenomenima obuhvaćenim okvirom: pitanja koja se nalaze unutar jezičkog okvira teorije o kojoj se raspravlja jesu

naučna, dok pitanja o samom okviru nisu pitanja na koja je moguć konkluzivan teorijski odgovor, zato što:

Biti realan u naučnom smislu, znači biti element u okviru; stoga se ovaj pojam ne može u punom značaju primeniti na sam okvir. Oni koji postavljaju pitanje o realnosti samog sveta stvari, po svemu sudeći na umu nemaju teorijsko pitanje — kao što izgleda da sugeriše formulacija tog pitanja, već pre praktično pitanje, praktičnu odluku koja se tiče strukture našeg jezika. Moramo napraviti izbor da li prihvatamo i koristimo forme izražavanja za okvir koji je u pitanju, ili to ne činimo. (Karnap 2004: 209)

Karnap na taj način odvaja „čistu epistemologiju” od „psihološke epistemologije”: prva je zasnovana na eksplicitnim pravilima za procenu, i nalikovaće eksternalističkom pristupu značenju, nasuprot psihološkom, mentalističkom i internalističkom privatno-subjektivnom pristupu značenjima. Kada govorimo o epistemologiji, jezički pragmatizam zahteva slične izmene kao i na polju tradicionalne ontologije. Još je Jako Hintika (*Jaakko Hintikka*) u kritici Dekarta tvrdio da postoji epistemološka potreba za performativnim izražavanjem i iskazivanjem; dok je pragmatista Pers govorio o potrebi praktičnog silogizma, koji bi se od teorijskog razlikovao po tome što, dok je rezultat teorijskog silogizma sud, kod praktičnog bi bio čin kao percept, tako da dobijamo odgovor na pitanje „Šta je ovo?” Odgovor na ovo pitanje ne daju ni indukcija ni dedukcija, tako da postoji potreba za trećom vrstom zaključivanja, i kod Persa je to abduktivno zaključivanje, koje dovodi do perceptivnog suda. Abduktivno zaključivanje polazi od svojstava predmeta koja se nerazgovetno prepoznaju i podvođenja tih svojstava pod svojstva za koja znamo da pripadaju određenom entitetu, tako da je zaključak da svojstvo pripada populaciji tih entiteta. Prema Persu, verovanje je navika mišljenja — ekvilibrijum u mišljenju jeste neophodan za kontinuitet mišljenja i svesti. Na taj način, sumnja se shvata pragmatički: mišljenje

tera na verovanje, a verovanje na akciju. Već na ovom mestu možemo naći oznake epistemološkog holizma, što će kod kasnijih filozofa jezičkog obrta biti zastupana teza, a to je ideja da ne možemo odvajati i analitički secirati značenja pojedinačnih izraza, kao ni verovanja ili motive za određenu akciju, jer se sistem značenja i uverenja gradi duboko međuzavisnom praksom njihovog konstruisanja. U tom smislu, zanimljivo je pragmatičko razumevanje sumnje kao nečega što uzrokuje potrebu za mišljenjem, ali ne zato što traga za „pravim” saznanjem, već zato što živi organizmi teže akciji koja je inhibirana prisustvom sumnje, dok mišljenje predstavlja težnju ka prevaziženju sumnje radi aktivnog delanja. U tom smislu kriterijum istine, prema arhaično upotrebljenom kriterijumu korespondencije, znači pre strukturalnu nego realnu sličnost, odnosno ne predstavlja jednakost u esencijalističkom smislu. Simboličko značenje se tako ne odnosi na objekte, već na onoga ko ih koristi, što će, u najdaljim dometima jezičko-pragmatičke kritike, biti čitava jezička zajednica određenog konteksta i sa njom povezane prakse. Smisao pragmatizma, tako, jeste i kritika onog mišljenja koje ne teži ka akciji težnjom aktivnog i delatnog subjekta; dok saznanje u pragmatičkom smislu jeste perceptivno prepoznavanje, a ne donošenje sudova.

Interesantno je primetiti da filozofija 20. veka, kako analitička, tako i fenomenološka, polazi od svesti, od konkretnih intuicija i konkretnog posmatranja. Realnosti su, prema njoj, konkretne činjenice, apstraktne stvari i prethodno istinite ideje, za razliku od racionalizma koji je težio saznanju „apsolutnih istina”, devaluirajući mišljenje zasnovano na „iluzijama”, varkama čula i obojeno „empirijskim sadržajem” kao što su to i društveni konstrukti. Istina je tako, pri jezičkom obrtu u filozofiji, shvaćena kao *proces*, pre nego statična apsolutna slika do koje smo došli racionalističkim mišljenjem ili spekulativno-metafizičkim uvidima. Istina je, poput svesti, proces ili tok (pojam „tok svesti” potiče od Viliama Džejmsa, takođe jednog od osnivača pragmatizma) koji se stalno stvara i zbog toga nam je potrebno utemeljenje u

ekvilibrijumu mišljenja koje se konstituiše navikama i delatnim činovima. Ovakvo shvatanje istine, pak, nije oslobođeno objektivnosti u smislu intersubjektivnosti, zbog toga što su činovi i istine *eksterni*, intersubjektivno deljeni i proverljivi fenomeni. Na taj način, znanje se shvata kao zgrada, koju zida jezička i pragmatička zajednica, i koja, budući da zavisi od toka zidanja (a ne unapred zadatog ishoda prema neakvom umom određenom uzoru), nema zahtev za istinitošću i proverenošću pojedinačnih činjenica, već sledi *generalno načelo proverljivosti*, koje omogućava ekstrinzično formulisanje značenja i jezičkih praksi. Pragmatička kritika tako znači i kritiku partikularnosti, apsolutne izvesnosti, kako pojedinih, tako i opštih sudova; kritiku samog zahteva za apsolutnom izvesnošću, kao i zahteva uma za apsolutnim znanjem. Ona znači afirmaciju svakodnevnih prakse uma, prihvatanje potrebe za formiranjem navika i stanja balansa u mišljenju radi aktivnijeg delovanja, i uopšte odbijanje statične slike sveta u korist slike sveta koji se izgrađuje, jednako kao i odbijanje slike pasivnog saznavajućeg uma u korist aktivnog uma koji se nalazi u živom telu i ima potrebu za aktivnim delanjem. Projekat pragmatizma je, prema navedenom, koincidirao sa jezičkim obrtom koji karakteriše čitavu filozofiju 20. veka. Jezički obrt u filozofiji može se iskazati kroz tri osnovne tačke:

1. Razlikovanje između pojma i predmeta
2. Razlikovanje između psiholoških i logičkih značenja
3. Eksternalizam i kontekstni pristup značenjima; nasuprot mentalističkom i parcijalnom značenju pojedinačnih ili „osnovnih”, „aksiomatskih” iskaza.

Jezička kritika u značajnoj meri sledi pragmatičku maksimu: nastaje kao rezultat novih mišljenja motivisanih potrebom da se prevaziđu posledice neuspešne upotrebe jezika nastale iz pogrešne zamisli direktnog mapiranja jezika na stvarnost. Prema pragmatičkom shvatanju, definicija je

onoliko dobra koliko nam pomaže da se snalazimo u dokazima. Neki teoretičari godinom nastanka analitičke ili jezičke filozofije smatraju 1903, kada je Džordž Edvard Mur (*George Edward Moore*) objavio knjigu *Principi etike*. Ova knjiga predstavlja kritiku utilitarističke etike i posebno etiku iznetu u *Utilitarizmu* Džona Stjuarta Mila (*John Stuart Mill*). Osnovni domen ove kritike jeste kritika tzv. „naturalističke greške” koju je, prema Muru, počinio Mil, izvodeći hedonistički princip i tezu da su zadovoljstvo i odsutnost bola jedne stvari koje imaju ciljanu vrednost pri postupanju. Mur piše:

Prvi korak, dakle, kojim je Mil pokušao da uspostavi svoj hedonizam je prosto naprosto pogrešan. Pokušao je da dokaže identičnost dobroga sa željenim, brkanjem pravog smisla „poželjnog” u kome ono označava ono što je „vidljivo”. Da bi „poželjno” bilo identično sa „dobrim”, ono bi moralo da ima jedan smisao; a da bi bilo identično sa „željnim”, ono bi moralo imati sasvim drugi smisao. A ipak, za Milovo tvrđenje da je željeno neminovno dobro bitno je da ova dva smisla „poželjnog” budu ista. Ako smatra da su ista, onda je potivrećio sebi drugde; a ako smatra da nisu ista, onda je prvi korak u njegovom dokazu hedonizam bez ikakve vrednosti. (Mur 1963: 61)

Navedena Murova analiza predstavlja paradigmu analitičko-jezičke filozofije i kritike: radi se o analizi smisla iskaza upotrebljenih u filozofskim tvrdnjama, tako da se pokaže da su tvrdnje netačne i/ili besmislene, a pragmatički, ovo znači obaranje argumenata, definicija (dokaza) i normativnih principa. Tako jezičko-pragmatička kritika nema teorijsko-normativnu, već delatno-konstruktivnu vrednost: „značenja reči se ne odnose prema značenjima rečenica kao atomi prema molekulima, ili kao slova azbuke prema sricanju reči, već je to odnos sličniji odnosu teniskog reketa prema udarcima koji se njime izvode ili se mogu izvesti” (Rajl 1992: 25).

Gilbert Rajl (*Gilbert Ryle*), još jedan od predstavnika analitičke filozofije, takođe je smatrao da objašnjenje za kojim tragamo u filozofiji znači „slediti logiku propozicija” (Ryle 1963: 23). Logička analiza jezika tako podrazumeva metod koji raščićava „logičku geografiju pojmova” na način da otkriva i demistifikuje dogme i mitove filozofskih problema nastalih zbog pogrešne, netačne i/ili neprecizne upotrebe pojmova. Rajl je poznat po kritici kartezijanske, odnosno „zvanične” doktrine o različitosti duha i tela, koju je nazivao „dogmom Duha iz mašine”, tvrdeći da, kao takva, predstavlja kategorijalnu grešku i time nije lažna samo u svojim detaljima, već u principu (Lipij 2021: 74). Raščićavanje jezika ipak, prema Rajlu, nije redukcionistički, već konstruktivistički zadatak:

Reč „analiza” u sebi ima nešto što asocira na laboratoriju ili Skotland Jard: ona je jasno protivstavljena izrazima kao što su „spekulacija”, „hipoteza”, „građenje sistema”, pa čak i „pripovedanje” i „pisanje poezije”. S druge strane, u nekim važnim aspektima to je beznačajno pogrešna reč. Ona pogrešno sugerise, između ostalog, da će svako pažljivo razjašnjenje bilo kakvih složenih ili tananih ideja biti slučaj filozofiranja... Ova sugestija protivreći činjenici koja je od ključnog značaja: da su filozofski problemi neizbežno isprepletani na sve moguće načine. Bilo bi očito apsurdno nekome reći da ovog jutra završi problem istine, ispiše odgovor i krene da reši istog poslepodneva problem odnosa između imenovanja i iskazivanja, ostavljajući za sutra probleme o pojmovima postojanja i nepostojanja. To je razlog zašto mislim da su filozofi daleko više skloni da svoj zadatak porede sa zadatkom kartografa nego sa zadacima hemičara ili detektiva. Ono što stvara nevolje i zahteva logičku arbitražu jesu spoljni odnosi, a ne unutrašnje ustrojstvo onoga što se može reći. (Rajl 1992: 33)

Jezički obrt u filozofiji tako znači analizu jezika, ali ne na način seciranja jezika, već na način potrage za logičkim tonom

iskaza koji otkriva značenja, a sa njima i odnose entiteta i fenomena o kojima se govori. Ovu razliku između psihološkog i logičkog značenja Rajl ilustruje navodeći tri ključna uticaja na formiranje „filozofije jezika”, koja ne predstavlja ni analizu sličnu prirodnim naukama, niti nešto slično psihološkoj analizi:

1. Filozofi 20. veka koji su analizirali matematičke izraze (kao što su Rasel, Frege i Huserl) došli su do zaključka da matematika „nije induktivna niti introspektivna nauka”. Matematički entiteti kao što su jednačine i objekti geometrije ne mogu se svrstati ni u „fizičke”, odnosno materijalne, ni u „mentalne” fenomene kao što su to, na primer, mentalne slike. Status entiteta matematike jeste status logičkih fenomena: pojmova, brojeva, klasa, iskaza, istina, neistina i implikacija. Logika, kao deo filozofije, zahteva polje „trećeg carstva” objekata, objekata koji nisu ni materijalni ni mentalni (Rajl 1992: 30);
2. Odvajanje psihologije od filozofije, kao i empirijski i laboratorijski metod koji su psiholozi počeli da koriste, počev od Vilijama Džejsma, nisu ni metodi epistemologa, niti metodi filozofa morala niti logičara, te dakle, prema Rajlu, pored posebnog polja istraživanja, filozofska analiza jezika zahteva i drugačiji metod od empirijsko-naučnog (Rajl 1992: 31);
3. Intencionalnost, koja predstavlja apriori princip psihologije, nije nešto subjektivno, niti ličnog sadržaja, već se izražava „zajedničkim izrazom”. U tom smislu, Rajl navodi reafirmaciju srednjovekovnog izvora koji je Brentano obnovio, a to je ideja da su „akti svesti upravljani na svoje metaforičke akuzative” (Rajl 1992: 31). U tom smislu, postoji odvajanje senzitivnih, voljnih ili afektivnih aspekata svesti, koje bi mogla da izučava psihologija; od principa intencionalnosti ili tranzitivnosti na intelektualne akte svesti. Pojmovi, iskazi i implikacije tako predstavljaju „objektivne korelate”, ne-trenutne akuzative i javno dostupne intelektualne akte (Rajl 1992: 31).

Ovo „treće carstvo”, „druga metodologija” i „objektivna intelektualna sfera”, pak, ne predstavljaju platonističke fenomene, smeštene u nekakvom posebnom prostoru sveta ili onoga postojećeg, već načine, funkcije i uloge dešavanja. U tom smislu, jezička kritika je bliska kako pragmatičkom principu, tako i empiriokriticizmu: naime, ne radi se o „cepanju stvarnosti” na nove fenomene istraživanja, već o analizi koja treba da otkrije posebnu proceduru ili način upotrebe jezika koji koristimo da izrazimo odnos stvari u stvarnosti. Tako maksima filozofa Ludviga Vitgenštajna (*Ludwig Wittgenstein*) iz knjige *O izvesnosti*: „značenje reči je način njene upotrebe” (Vitgenštajn 1988: 16) ilustruje ideju analize jezika zasnovanu na otkrivanju jezičkih praksi:

435. Kad se postavi pitanje: „Kako rečenici uspeva da bude prikaz?” — moglo bi se odgovoriti: „Zar ti to ne znaš? Pa vidiš to kad je upotrebljavaš.” Jer ništa nije skriveno. Kako rečenici to uspeva? — Zar ti to ne znaš? Ništa nije prikrieno. Ali na odgovor „Ti znaš kako to rečenici uspeva, jer ništa nije skriveno”, čovek bi hteo da odvrati: „Da, ali sve to protiče tako brzo, a ja bih hteo da to vidim u neku ruku šire izloženo.” (Vitgenštajn 1980: 155)

Navedeni citat iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* ilustruje funkciju filozofije kao analize jezika, a ujedno i kritiku filozofskih sistema i teorija zasnovanih na ideji da filozofija pruža deskripciju stvarnosti, posebno onog dela stvarnosti koji spada u „pravu ili istinsku” ravan. Nasuprot ideji filozofa kao onoga koji jasno vidi stvarnost, za razliku od „običnih” ljudi, praksa bavljenja filozofijom za tzv. filozofe običnog jezika, u koje spada i Vitgenštajn, značila je aktivnost razjašnjavanja, a ne stvaranja teorija. Na interesantan i pomalo paradoksalan način, od nas nije skrivena „prava stvarnost”, već upravo besmislenost iskaza koje upotrebljavamo, zbog koje zapadamo u pitanja i probleme koji se čine

teško rešivima. Razjašnjavanje filozofskih problema jeste akt činjenja očiglednim (delova) njihove besmislenosti, i u tom smislu jezička analiza znači odvajanje smislenih od besmislenih iskaza. Vitgenštajnova analiza besmislenih iskaza podseća na Karnapovo odvajanje pitanja unutar i izvan okvira: u filozofske probleme upadamo onda kada reč koja ima svoje značenje u jednom kontekstu, neovlašćeno prenesemo u drugi kontekst u kojem ona ili ima drugačije značenje ili uopšte nema nikakvo značenje (Ostojić 2017: 123). Ovakva kritika zapravo znači afirmaciju upotrebe običnog jezika, koji treba da analiziramo tako da pronađemo logičku strukturu čija upotreba se ne poklapa sa gramatičkom strukturom jezika. U ontološkom smislu, ovo je jaka relacionistička, nasuprot apsolutističkoj tezi, zato što se svet, na ovaj način, ne može razumeti kao skup objekata, već pre kao skup činjenica. Početna teza filozofa Bertranda Rasela (*Bertrand Russell*) iz *Filozofije logičkog atomizma* jeste upravo teza da je svet skup činjenica, a ne skup objekata:

Spoljašnji svet — svet koji želimo da saznamo — ne može se opisati skupom „partikularija” već se moraju uzeti u obzir one stvari koje nazivamo činjenicama, to jest ona vrsta stvari koja se izražava posredstvom rečenice, i one, isto kao stolovi i stolice, čine deo realnog sveta. (Rasel 2007: 52)

Zbog toga, ono što je potrebno istraživati, nije, opet, zadatak stvari u svetu, već odnos među objektima koji predstavljaju činjenice. Ukoliko ovu tezu povežemo sa aktivnošću razjašnjavanja, dobijamo kritiku dogmatskog, nekritičkog i neanaliziranog povezivanja stvari u svetu. Dobijamo takođe afirmaciju naučno-empirijskog metoda istraživanja stvarnosti, jer status objekata u svetu, nasuprot činjenicama, istražuju upravo empirijske nauke. Posao kritičkog mislioca onda jeste da preispita način upotrebe jezika, odnosno značenje koje pridaje iskazima o činjenicama, tako da ne tvrdi ništa lažno i/ili besmisleno.

Na ovom mestu se može pomenuti poseban značaj i preokret koji je Vitgenštajn uveo u logičku analizu jezika, a koji je imao izuzetno značajne implikacije za kasnija istraživanja filozofa običnog jezika analitičke tradicije. Naime, iako je Vitgenštajново prvo delo, *Tractatus logico-philosophicus* inspirisalo logički empirizam, Vitgenštajn je, za razliku od logičkih empirista, kroz čitavo svoje stvaralaštvo pokazivao izuzetno antiscijentističke stavove. Prema Vitgenštajnu, budući da je filozofija razjašnjavačka aktivnost, ne postoji niti se treba truditi da se uspostavi kontinuitet između filozofije i nauke. Filozofija ne pokušava ili ne bi trebalo da pokušava da osmisli teorije, već samo da raščisti prostor iskaza na način otkrivanja i odbacivanja besmislenih iskaza. Sa druge strane, empirijske nauke bi trebalo da se bave otkrivanjem empirijskih fenomena. Ovakvo razumevanje znači potpunu doslednost principu otkrivanja (be)smislenosti iskaza: jednom kada otkrijemo da je ono što smo smatrali filozofskim problemom zapravo naučni problem, trebalo bi da imamo stav da to onda zapravo nikada i nije bio filozofski problem (Ostojić 2017: 131). Na drugoj strani, mnogo od onoga što se smatra naučnim otkrićem, zapravo to nije, jer u pitanju nije otkrivanje objekta sveta, već promena koncepcije u jeziku kojom izražavamo neku činjenicu. Tako Vitgenštajn nudi i kritiku onih nauka koje kao rezultat istraživanja ne pružaju empirijske objekte. Ovakav pogled razilazio se sa pogledima filozofije logičkog empirizma, i sa stavovima Vitgenštajnovog nastavnika Rase-la, koji su zastupali stav da se filozofija bavi problemima koje nauka još nije preuzela. Projekat logičkog empirizma značio je odvajanje istraživačkih problema od metafizičkih na način potrage za osnovnim opservacionim iskazima koji će poslužiti kao osnova svakog narednog tvrđenja i izgradnje naučne teorije. Na taj način, logički empiristi, i konkretno Rasel, verovali su u tezu o „atomskim logičkim iskazima”. Atomski iskazi su zamišljeni kao takvi da istovremeno nose i logički i empirijski sadržaj: iskaz „Ovo je crveno” znači empirijsku opservaciju, i istovremeno logičku poziciju negacije zelenosti,

isključenja plavetnilosti itd. Međutim, za Vitgenštajna ovakvi iskazi nisu elementarni, jer upotreba reči „ovo” referira na isti objekat i u rečenici „Ovo je crveno” i u rečenici „Ovo je zeleno”. Vitgenštajn uvodi izraz „tautologija” koji referira na rečenice koje su istinite za sve istinosne vrednosti promenljivih koje se u njima javljaju. Istinitost, dakle, ne određuju referencije, već izrazi koji predstavljaju stanje stvari tako da predstavljaju sliku stanja stvari. Ovde je na delu čuveni Vitgenštajnov prikaz jezičkih igara i porodičnih sličnosti koje se odnose na značenje. Naime, ideja porodičnih sličnosti predstavlja ideju da postoje reči čije značenje znamo, ali ne možemo da navedemo definicije njihove upotrebe. Glavni primer koji se može navesti je sama reč igra. Kada se pitamo šta je igra, onda nam se svakako čini da znamo šta znači reč igra i umemo da je primenjujemo na mnoge aktivnosti, ali ako nas neko pita da odredimo nužne i dovoljne uslove za njenu upotrebu, mi nećemo moći to da uradimo (Ostojić 2017: 220). U pitanju je kritika platonovske ideje o jednoj zajedničkoj ideji u stvarima, kao i kritika ideje o jednoj odrednici značenja koja je nepromenljiva, odnosno nužna i dovoljna za značenje, to jest ideje tradicionalne spekulativne metafizike. Dogma koju Vitgenštajn kritikuje jeste predrasuda da, gde god koristimo istu reč, postoji nešto što je zajedničko svim situacijama u kojima je upotrebljavamo. Termin porodične sličnosti smera da pokaže da ne treba da tragamo za nekakvim zajedničkim svojstvom značenja koje obuhvata sve slučajeve u kojima se ono javlja, već pre za sličnošću koja se opaža, poput sličnosti članova porodice, tako da su jedni slični drugima po jednom svojstvu, a onda opet treći po nekom drugom svojstvu, i tako dalje. Pragmatički momenat u ovakvom stavu jeste što uspevamo da razumemo značenja na osnovu percipiranih sličnosti, iako ne uspevamo da navedemo univerzalan stav koji bi opisao takvo razumevanje. Zbog toga upotreba jezika nalikuje na igru, tako da je kontekst igre određen nekakvim prethodno prihvaćenim pravilima koja učesnici prihvataju implicitno ili eksplicitno, i koja uređuju mogućnosti

prakse igre; ali same igre ili konteksti u koje su igre smeštene nisu međusobno uporedivi, a pogotovo ih nije moguće gradirati ili hijerarhizovati, upravo zato što ne postoji apsolutni kriterijum značenja i upotrebe jezika. Kriterijume oblikuje sama praksa govora, koja je, opet, zavisna od intersubjektivnog usvajanja značenja, odnosno pravila igre, u svakom kontekstu određene igre. Kao takva, značenja nisu apsolutna, nezavisna od prakse, dostupna isključivo umskim uvidima i svedena na prihvatanje aksioma ili atoma značenja kojima se formiraju složeniji iskazi; već intersubjektivno deljena, određena praksom i kontekstom upotrebe, a time i promenljiva i podložna izgradnji. Treba pomenuti i to da ovakva teza o ekstrinzičnosti značenja podrazumeva mnogo više od razumevanja značenja kao konvencija; ona je zasnovana na Vitgenštajnovom stavu o kritici mentalizma i privatnog jezika, koja se, u najkraćim crtama, može prikazati kao nemogućnost postojanja privatnih značenja, budući da značenja kao takva postoje tek onda kada ih upotrebljavamo, a upotrebljavamo ih samo u kontaktu sa drugim pripadnicima jezičke zajednice. Pored toga, jezičke igre su zasnovane na principu autonomije, a to znači da se mogu posmatrati kao zasebni jezici u nekom smislu, dok bi više jezičkih zajednica činilo nešto što je Vitgenštajn nazivao „oblikom života”. U tom smislu, ne možemo razumeti niti drugačije jezičke igre, niti jezičke zajednice, niti oblike života, bez uživljavanja u njihove kontekste i praksu.

Na ovakve Vitgenštajnovе stavove mogao bi se nadovezati još jedan filozof analitičke tradicije, Vilard van Orman Kvajn (*Willard Van Orman Quine*). U jednom od najpoznatijih poglavlja svoje knjige *Ontološka relativnost*, poglavlju *Dve dogme empirizma*, Kvajn kritikuje dve dogme značenja, koje su karakteristične za preanalitički period filozofije. On navodi stav da je stara epistemološka ambicija — zasnivanje empirijskog znanja na čulnom iskustvu. Ovakav zahtev zasnovan je na pretpostavci da postoji razlika između analitičkih iskaza, koji su tačni na osnovu značenja, i na pretpostavci da je složenije iskaze

moguće redukovati na ove prostije ili osnovne. Prvo, Kvjajn kritikuje projekat logičkog pozitivizma zasnovan na potrazi za osnovnim opservacionim iskazima, navodeći stav da „prosta činjenica da je jedna rečenica formulisana pomoću terminologije opservacije, logike i teorije skupova, ne znači da se ona može dokazati na osnovu opservacionih rečenica i uz pomoć logike i teorije skupova” (Kvjajn 2007: 190). Analiza termina „analitičnost” pokazuje nam da taksativno opravdanje ovakvog izraza ni samo nije analitično, zato što — ukoliko analitične iskaze definišemo skupom semantičkih pravila — time nismo naveli kriterijum izbora i opravdanje ovih pravila. Ako, pak, ovaj termin odredimo relacijom sinonimnosti, uočićemo da ekstenzija nekog izraza nije identična njegovom značenju, jer možemo imati identične ekstenzije, kao što su, na primer, „stvorenja sa srcem” i „stvorenja sa bubrezima”, a da imamo različita značenja ova dva iskaza. Zaključujući da se ne može pronaći adekvatna definicija analitičkih iskaza, Kvjajn iznosi stav da razlika između „analitičkog” i „sintetičkog” nije razlika u vrsti tvrđenja ili određenja, već razlika u „stepenu” značenja. Ukoliko nema iskaza opravdanih isključivo na osnovu značenja, onda se projekat objašnjenja opazajnih iskaza ne može zasnivati na logičkoj konstrukciji; ukoliko ne postoji vrsna razlika između prostih i složenih iskaza, onda se ni pokušaj opravdanja određenih iskaza redukcijom ne može ostvariti — naime, ukoliko naše opazajne iskaze pravdamo drugim opazajnim iskazima, u opasnosti smo od beskonačnog regresa, budući da redukcijom nećemo doći do iskaza opravdanih na osnovu značenja. Ukoliko, pak, oslabimo zahtev za opravdanjem, u opasnosti smo od iznošenja dogmatiskih iskaza o svetu. Kvjajnovu okretanje ka „naturalističkoj epistemologiji” i kritika dve empirističke dogme doveli su do stava da jedinicu značenja predstavlja čitav jezik određene jezičke zajednice, kao i sa njim povezane prakse. Tako, Kvjajn takođe zastupa tezu o „neodređenosti prevoda” koja je zasnovana na tezi da sva evidencija koju imamo o dispozicijama govornih lica nije dovoljna da jednoznačno odredimo rečnik

koji treba da sačinimo; kao i to da su sve dispozicije govornih lica kompatibilne sa međusobno nespojivim i različitim rečnicima (Ostojić 2017: 274). Teza o neodređenosti prevoda srodna je tezi o subdeterminaciji teorije iskustvom: evidencija kojom raspolazemo uvek je saglasna sa većim brojem međusobno nespojivih teorija. Među tim nespojivim teorijama, mi vršimo izbor pozivajući se isključivo na pragmatičke razloge (Ostojić 2017: 275). Teza o subdeterminaciji povezana je sa istraživanjima francuskog fizičara Pjera Dijema (*Pierre Duhem*), koji je u knjizi *Cilj i struktura fizičke teorije* izneo tezu o epistemološkom koherentizmu koja se tiče eksperimentalnih provera u fizici, stavom da „nikada nije moguće testiranje izolovane hipoteze, jer je ona uvek određena implicitnim prihvatanjem čitavog skupa teorija”, kao i nemogućnosti krucijalnog eksperimenta (Dijem 2003: 192). Dijemovom tezom tvrdi se da kada proveravamo neki iskaz uvek imamo pomoćne hipoteze o tome kako, na primer, funkcionišu merni uređaji, kao i teorije koje opravdavaju upotrebu tih uređaja, tako da već pretpostavljamo validnost određenih fizičkih zakona. Prema tome, pojedinačne iskaze ne možemo pojedinačno potvrditi niti opovrgnuti; bilo koji iskaz možemo da prihvatimo i zadržavamo imunim na pobijanje ukoliko napravimo dovoljno radikalne izmene u ostatku sistema. Kvajnov holizam i Dijemov koherentizam su dve gotovo istovetne teze, tako da je Kvajnova teorija značenja poznata kao Kvajn-Dijemova teza, sa stavom da, dakle, ne postoje iskazi koji bi se mogli direktno opovrgnuti ili direktno potvrditi iskustvom. Kvajnova koherentistička epistemologija direktno se suprotstavlja epistemološkom fundamentalizmu, odnosno teorijama bazičnosti. On u uvodu knjige *Reč i objekt* upotrebljava tezu Nojrata (*Otto Neurath*), jednog od pripadnika Bečkog kruga, koji kaže da se znanje, nasuprot zidanju kuće na suvom, pre može uporediti sa brodom na otvorenom moru, tako da se nove (hipo)teze dodaju a stare ruše u skladu sa veoma praktičnim potrebama u neizvesnom okruženju čiji smo mi navigator: „Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in

einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können" (Quine 2013: vii). Kvajnova teorija značenja se, na taj način, može odrediti kao pragmatička teorija, koja je u skladu sa idejom da su logičke istine nešto što nastaje radi praktičnih posledica i u svakom trenutku jeste podložno promeni. Na ovakve epistemološke tvrdnje i analogiju sa znanjem kao plovidbom na otvorenom moru, moguće je nadovezati teze filozofa Hilarija Patnama (*Hilary Putnam*), koji je govorio o univerzalnosti podele lingvističkog rada na način da „svaka jezička zajednica [...] poseduje bar neke termine čiji su 'kriterijumi' poznati samo podgrupi govornih lica koja te termine stižu, a čija je upotreba od strane ostalih govornih lica zavisna od razrađene saradnje između njih i govornih lica iz relevantnih podgrupa" (Patnam 1992: 87). Patnam, kao i svi teoretičari jezičkog obrta u filozofiji, zastupa ekstrinzičnost značenja, sumirajući dve pretpostavke koje se nisu dovodile u pitanje u preanalitičkoj istoriji filozofije, a pogrešne su:

- (1) znati značenje termina znači prosto biti u izvesnom psihološkom stanju (u smislu u kojem su stanja pamćenja i verovanja „psihološka stanja”; niko svakako nije smatrao da je znanje značenja reči jedno kontinuirano stanje svesti);
- (2) značenje termina određuje ekstenziju (u smislu u kojem istovetnost intenzije implicira istovetnost ekstenzije). (Patnam 1992: 83)

Koristeći metod svodenja na apsurd, Patnam je pokazao da nijedan pojam ne zadovoljava istovremeno oba ova uslova, zbog čega je tradicionalan pojam značenja pojam koji počiva na pogrešnim pretpostavkama. Koristeći modalne argumente, kao i argumente zamislivosti i pozivanja na moguće svetove, Patnam dolazi do stava da psihološko stanje govornika ne određuje ekstenziju ili značenje reči: „upotreba pojma jeste određena idiolektom jezičke zajednice" (Patnam 1992: 89). Patnamova teorija uvodi i nešto što, zaista, nije bilo dovoljno

isticano kod ostalih teoretičara analitičke filozofije pre Kvajna, a što će na pravi način razviti tek filozofija i društvena kritika od sredine 20. veka: tezu da konstruisanje pojmova jeste i mora biti zasnovano na sociolingvističkoj hipotezi o podeli lingvističkog i društvenog rada. U skladu sa tim, pomenućemo još jednog teoretičara jezičkog obrta, Džona Ostina (*John Austin*), koji je u svojim predavanjima *Kako delovati rečima* na najradikalniji način branio tezu o jezičkom pragmatizmu, kao i tezu o značaju praktičnog postupanja u teorijama značenja, konstruišući teoriju govornih akata. Ostin, kao najradikalniji predstavnik filozofije običnog jezika, zastupa „princip prve reči“, odnosno stav da uvek treba poći od distinkcija koje su pohranjene u jeziku; ovaj princip znači da uvek treba da pođemo od nekakvih slučajeva neuspele komunikacije i pokušamo da objasnimo zašto je neko određeno izricanje bilo neuspešno (Ostojić 2017: 241). Ovakav princip lepo ilustruje praksu jezičko-pragmatičke kritike, koja nije nastala kao formiranje nove teorije, već iz *kritike uzroka nastajanja sporova* koji se vode u filozofiji *na način analize značenja upotrebljenih iskaza*. Prva Ostinova kritika prethodnih praksi i teorija odnosi se na činjenicu da su filozofi počinili deskriptivističku grešku, preterano se oslanjajući na deskriptivnu upotrebu jezika sa sklonošću da smislene iskaze smatraju deskriptivnima (Ostojić 2017: 242). Ovakva greška zasnovana je na viziji filozofije kao discipline koja iznosi iskaze o svetu koji mogu biti istiniti ili lažni, što je još kod Vitgenštajna označeno kao promašena aktivnost filozofije. Ostin naglašava važnost onih rečenica koje su u deskriptivističkim teorijama bile zanemarene, a to su pitanja, naredbe, molbe, uzvici itd. Ovakve rečenice su smatrane lišenim smisla, zato što nemaju istinosne vrednosti. Međutim, ponovno referišući na Vitgenštajna, jezičko-pragmatička kritika je pokušala da pokaže da se jezik i njegova značenja ne određuju istinosnim funkcijama, već načinom upotrebe, pri čemu logičke vrednosti slede iz prakse i akata govora. Ostinova teorija upravo zagovara ovakve prakse i akte, razlikujući konstative, to jest deskriptivne rečenice

koje su tradicionalno nosioci istinosnog sadržaja, i performative, kao rečenice koje služe za obavljanje izvesnih radnji. Određenje smislenosti performativnih iskaza, dakle, ne treba tražiti u „istini” ili „laži”, već u kriterijumu uspešnosti, odnosno neuspešnosti da proizvedu određene praktične posledice u komunikaciji. Mogućnost performativa kao smislenih iskaza, pak, pretpostavlja društvo i sa njim mogućnost komunikativnog delanja, pa će u narednom delu poglavlja biti obrađena jezičko-pragmatička kritika u društvenoj teoriji. Prema Patnamovim rečima:

Ekstenzija naših termina zavisi od aktualne prirode određenih stvari koje nam služe kao paradigme, a govornom licu ova aktualna priroda nije, uopšteno govoreći, u potpunosti poznata. Tradicionalna semantička teorija predviđa dva faktora koji doprinose određivanju referencije—doprinos društva i doprinos stvarnog sveta; neka bolja semantička teorija morala bi da obuhvati oba ova faktora. (Patnam 1992: 90)

*Jezičko-pragmatička kritika kao teorija društva:
perspektiva Jirgena Habermasa*

Tokom 1970-ih, Jirgen Habermas, najznačajniji predstavnik jezičko-pragmatičke kritike u društvenoj teoriji, formuliše jednu kompleksnu formu jezičko-pragmatičke kritike u vidu *teorije komunikativnog delanja*. Habermasova perspektiva zavređuje detaljnije razmatranje pošto se unutar nje formuliše jedno kompleksno i ambiciozno shvatanje kritike koja izvorne ciljeve Frankfurtske škole—razumevanje geneze i oblika dominacije u savremenim društvima i potencijala za društvenu emancipaciju—nastoji da ostvari drugačijim sredstvima (vidi poglavlje *Kritička teorija društva* u ovom *Priručniku*). Habermasova perspektiva može, prema našem mišljenju, da odbrani pretenziju na ime „kritička teorija” utoliko što sa autorima izvorne Frankfurtske škole deli bazičnu

orijentaciju ka identifikovanju određenih kontingentnih uslova mogućnosti našeg subjektivnog i objektivnog sveta, čija kontingentnost upućuje na mogućnost radikalnije transformacije dominantnih obrazaca strukturisanja savremene društvene stvarnosti.

To znači da je i za Habermasa, kao i za izvornu kritičku teoriju, kritika jedan istovremeno epistemološki i društveno-teorijski poduhvat. Međutim, uprkos ovom formalnom zajedničkom imenitelju, Habermas pojam kritičke teorije ispunjava suštinski različitim sadržajem od svojih prethodnika. On odbacuje hegelovsko-marksovsku ontološku i epistemološku orijentaciju prve generacije koja pomenuti kontingentni uslov mogućnosti našeg materijalnog i mentalnog sveta locira u fenomenu koji Maks Horkhajmer, Teodor Adorno i Alfred Zon-Retel nazivaju „principom razmene” ili „razmenschkom (realnom) apstrakcijom”, koja sa razvojem kapitalizma prožima celokupnu društvenu stvarnost. Umesto ovog fundamentalnog pojma, Habermas se, kako ćemo videti, oslanja na sintezu filozofije jezika i društvene teorije kako bi formulisao koncepciju „komunikativnog delanja” koja treba da igra homolognu utemeljujuću ulogu u njegovoj kritici.

Umesto kritike transcendentalnog idealizma u epistemologiji i pozitivizma u društvenoj teoriji koja je karakterisala Frankfurtsku školu, Habermas se usredsređuje na šire kategorije „filozofije svesti” i „subjektocentrične društvene misli”, unutar čijih okvira se, smatra on, kreće i izvorna kritička teorija. Osnovna intuicija koja pokreće Habermasov „jezički zao-kret” jeste shvatanje da se iz navodnog ćorsokaka u koji Frankfurtska škola zapada, u vidu predstave o modernosti kao stanju „totalne” društvene dominacije, može izaći jedino ako koncepciju uma kao svojstva individualne svesti zamenimo shvatanjem da je um svojstvo decentriranih, intersubjektivnih jezičkih relacija¹²³. Teorija komunikativnog delanja

123 Na ovom mestu nemamo prostora da pokažemo da Habermasova kritika Frankfurtske škole, iako rafinirana, ipak podrazumeva

nastaje dakle kao pokušaj prevazilaženja ograničenja filozofske paradigme koju Habermas naziva filozofijom svesti, odnosno „samo-odnoseće subjektivnosti”, čijim utemeljivačima možemo smatrati Dekarta i Kanta (Habermas 1988: 279). Kritika uma, to jest pokušaj kritike subjektocentrične misli iz njenih sopstvenih okvira, jeste, prema Habermasu, nit koja povezuje sve važnije perspektive nakon Kanta, od Hegela, preko levih i desnih mladohegelijanaca, Marksa, Ničea, Huserlove fenomenologije, Frankfurtske škole, Hajdegera, Bataja, sve do Deride i Fukoa. Dotična stanovišta Habermas interpretira kao niz nastojanja da se unutar paradigme filozofije svesti prevaziđu ontološka ograničenja koja je Kant postavio, pre svega u vidu ontološkog jaza između svesti i objektivnog sveta.

Filozofski diskurs moderne se, prema Habermasu, može podeliti u dve glavne struje u smislu odnosa prema prosvetiteljstvu. Tako sa jedne strane stoji struja koja, u kritici uma, ne odustaje od prosvetiteljskih načela racionalizma i univerzalizma—primeri su klasični marksizam i kritička teorija prve generacije. Sa druge strane, pak, nalaze se Ničeovi naslednici, Hajdeger, Bataj i postmodernisti, koji napuštaju projekat imanentne kritike subjektocentričnosti, pa čak odustaju i od same koncepcije kritike formulisane na temelju građanskog ideala uma. Zajednički imenitelj obe struje, međutim, jeste, smatra Habermas, nemogućnost prevladavanja mentalističke koncepcije uma— „Kritika uma poduzeta

donekle nepravednu konstrukciju svoje mete u formi jednog teorijskog „strašila” (straw-man)—i kritička teorija prve generacije razvija, prema našem shvatanju, dosta složeniju koncepciju uma od klasične filozofije svesti, i intersubjektivnost, iako drugačije intonirana nego kod Habermasa, igra značajnu ulogu u toj koncepciji (vidi već pomenuto poglavlje *Kritička teorija društva*). Ovdje ćemo ipak morati da „suspendujemo nevericu” u pogledu Habermasovog samopozicioniranja spram svojih prethodnika, kako bismo mogli ukratko da rekonstruišemo njegovu, nesumnjivo značajnu i plodnu, jezičko-pragmatičku kritiku u formi društvene teorije.

iz okvira filozofije subjekta ne uspeva da razvije jedan složeniji koncept uma” (Habermas 2002: 62).

Osnovni nedostatak Frankfurtske škole prve generacije, u tom smislu, jeste oslanjanje na hegelovsko-marksovsku filozofiju istorije, odnosno usvajanje nasleđa „mišljenja totaliteta”, koje predstavlja još jednu inkarnaciju filozofije svesti u formi ideala „sveobuhvatne racionalnosti” izgubljene u procesu modernizacije (Habermas 1984: 144–145). Mišljenje totaliteta za Habermasa podrazumeva da se korenita društvena transformacija predmodernog u kapitalističko društvo posmatra sa stanovišta „izgubljenog jedinstva” dveju dimenzija društvene stvarnosti koje bismo mogli nazvati: suštinski racionalnom (otelovljenom u marksovskom idealu kreativnog samoospoljenja čoveka) i funkcionalno racionalnom (otelovljenom u kapitalističkom imperativu maksimizacije profita), dakle kao svojevrsna istorijska devijacija koja se mora ispraviti revolucionarnim delovanjem vaspostavljanja totaliteta.¹²⁴ Iz tog razloga ambiciozni istraživački program izvorne kritičke teorije vremenom biva redukovan, prema Habermasu, na poimanje modernosti kao birokratizovanog društva totalne kontrole, u kojem masovni mediji imaju funkciju neutralizacije protesta, porodica služi isključivo za sprovođenje sistemskih imperativa reprodukcije do svesti pojedinaca, a industrijska umetnost obesmišljava tradicionalni koncept autentičnog stvaralaštva.

Habermas se u svojoj kritici fokusira prevashodno na *Dijalektiku prosvetiteljstva* Maksa Horkhajmera i Teodora Adorna, za koje smatra da se u ovom delu približavaju Ničeovoj perspektivi, pošto u svim manifestacijama uma vide skriveni imperativ gospodarenja u cilju ljudskog samoodržanja — kalkulirajući

124 Sličan prigovor Habermas upućuje i „filozofiji prakse” (koja obuhvata i jugoslovensku Praksis orijentaciju): „Filozofiju prakse vodi intuicija da i pod funkcionalnim ograničenjima vrlo kompleksnih društvenih sistema ima izgleda za ozbiljenje ideje čudorednog totaliteta” (Habermas 1988: 63).

razum je u njihovoj perspektivi „uzurpirao mesto uma”, što znači da je i inicijalni marksovski dualizam, instrumentalni/supstantivni um, dodatno sveden isključivo na prvu dimenziju (Habermas 1988: 115). Logična konsekvenca takvog stanovišta je da sama kritika zapada u aporiju. Horkhajmer i Adorno ne mogu da pristanu na zaključak da je utopijski momenat moderne u potpunosti lažan — shodno tome, oni ne žele da odustanu od kritike, i tako zapadaju u protivrečnost. Izlaz koji, nasuprot Ničeju, nalaze, sastoji se upravo u stalnom produbljanju te protivrečnosti, kroz kritiku totaliteta uma pomoću njega samog — njihov ideal je kritika buržoaske ideologije koja, prema Habermasu, mora kontinuirano da „nadašuje samu sebe” (ibid.: 123).

Naspram totalizovanog instrumentalnog uma Horkhajmera i Adorna, Habermas postavlja sopstveni pojam „situiranog uma”, uma „[...] čiji se glasovi javljaju u pretenzijama na važnje koje su istovremeno zavisne od konteksta i transcendiraju ga” (Habermas 2002: 194). Situirani, odnosno komunikativni um, istovremeno je imanentan, jer je u potpunosti lociran unutar prakse jezičke interakcije, i transcendentan, jer predstavlja regulativnu ideju prema kojoj se orijentišemo kada kritikujemo svoje prakse i društvene institucije. U *Fakticitetu i važanju* Habermas precizira pojam komunikativnog uma kao „imanentno-transcendentnog”, ukazujući da se realna jezička interakcija uvek zasniva na određenom „skupu neizbežnih idealizacija” koje predstavljaju „kontrafaktičku osnovu prakse sporazumevanja, prakse koja se može kritički usmeriti na sopstvene rezultate i transcendirati ih” (Habermas 1996:4)¹²⁵.

125 Karl-Oto Apel, čija je perspektiva predmet poglavlja *Kritički aspekti pragmatizma* u ovom *Priručniku*, dodatno elaborira ovaj argument putem koncepcija „idealne i realne govorne zajednice”. Prema Apelu, „Svako ko ulazi u argumentaciju uvek pretpostavlja dve stvari: prvo, realnu govornu zajednicu čiji je i sam postao član putem socijalizacije i, drugo, idealnu govornu zajednicu koja bi u principu mogla adekvatno da razume značenje njegovih argumenata i oceni njihovu istinitost na konačan način” (Apel 1980: 280).

Paradigma sporazumevanja, odnosno intersubjektivnosti, podrazumeva da se centralna figura moderne filozofije — spoznajući subjekt (svest) — zameni figurom učesnika u komunikaciji. Ovu dalekosežnu promenu Habermas obrazlaže potrebom da se unutar kritičke teorije formuliše sociološki adekvatnija koncepcija društvene stvarnosti od onih koje počivaju na filozofiji svesti (poput klasično-marksističkih), koje ljudsku subjektivnost vide kao direktno oblikovanu makrostrukturama institucionalnog poretka, a društveno delanje poimaju u produktivističkim kategorijama „ospoljavanja” svesti odnosno „proizvođenja” društvene stvarnosti, što naposljetku rezultira svojevrsnim društveno-teorijskim kratkim spojem.

Jezičko-pragmatički pristup je taj koji nam, prema Habermasu, može omogućiti adekvatnije shvatanje društvene stvarnosti i diferenciranije poimanje modernosti: „Putevi jezičke pragmatike mogu dovesti do složenijih pojmova sveta i pri tom se po strani mogu ostaviti premise na kojima počiva tradicionalna problematika telo–duh” (Habermas 2002: 29). Teorija komunikativnog delanja u tom smislu u fokus stavlja proces *racionalizacije sporazumevanja*, koji se prema Habermasu ne može objasniti unutar paradigme filozofije svesti, a predstavlja suštinski aspekt društvene modernizacije. Habermas modernizaciju predstavlja kao proces koji karakteriše „diferenciranost aspekata racionalnosti”, čija se unutrašnja dinamika ogleda u suštinskoj napetosti između dva toka društvenog razvoja — racionalizacije „sveta života” i osamostaljivanja i usloznjavanja društvenog „sistema”. Da bismo razumeli na šta ovi pojmovi referiraju, razmotrimo najpre temeljnu koncepciju komunikativnog delanja.

Pojam komunikativnog delanja je diferenciran koncept koji obuhvata kako jezičku interakciju orijentisanu na nepri-silno sporazumevanje, tako i jezičku koordinaciju ciljno usmerene delatnosti aktera (u potonjem slučaju, jezik preuzima funkciju međusobnog usklađivanja strateškog delanja aktera). Habermas argumentuje da svakodnevno jezičko

sporazumevanje, u bilo kojoj istorijskoj jezičkoj zajednici, u sebi sadrži jednu posebnu formu racionalnosti koja se ne može svesti na veberovsku ciljnu racionalnost (ostvarivanje datog cilja najefektnijim sredstvima), već „upućuje na praksu *argumentacije* kao način arbitriranja koji omogućava da se komunikacija nastavi drugačijim sredstvima onda kada se neslaganje više ne može prevazići svakodnevnim rutinama, a istovremeno se ne može ni razrešiti direktnom ili strateškom upotrebom sile” (Habermas 1984: 17–18, kurziv dodat).

Kakva je, onda, osnovna logika argumentacije kao forme govora koja predstavlja srž ove specifične forme racionalnosti? Za Habermasa, argumentacija je forma govora koja podrazumeva da govornik sagovornicima upućuje određene *zahteve za važenjem (Geltungsansprüche)* sopstvenih iskaza. Zahtev za važenjem predstavlja za Habermasa govornikovu pretpostavku sagovornikovog *prihvatanja* formulisanog iskaza na temelju usaglašenosti formalnih karakteristika iskaza sa poretkom koji prožima aspekt stvarnosti na koji se iskaz odnosi. Zahtevi za važenjem se u tom smislu dele na tri osnovne vrste: u komunikativnim situacijama, akteri komuniciraju putem jezičkih iskaza koji mogu biti *asertorički, normativni i ekspresivni* (Habermas 1987: 62). Asertorički iskazi orijentisani su ka faktičkom svetu koji okružuje govornika; normativni su orijentisani ka nematerijalnoj sferi društvenih vrednosti, koje govorniku omogućavaju da zauzme vrednosni stav spram drugih aktera i objektivnog sveta, i na temelju kojih iskazuje različita normativna očekivanja od svojih sagovornika; najzad, ekspresivni iskazi orijentisani su ka subjektivnom svetu govornika; oni artikulišu njegova duševna stanja. Svaka od tri pomenute vrste iskaza počiva na različitim modalitetima jezičkih zahteva za važenjem.

Ako je u pitanju asertorički iskaz, zahtev za važenjem iskaza utemeljen je na pretpostavci o *istinitosti* pomenutog iskaza, što podrazumeva da iskaz istinito reprezentuje činjenične odnose u svetu. U slučaju normativnih iskaza, zahtev za važenjem upućen sagovorniku podrazumeva da iskaz može biti prihvaćen od

sagovornika kao *normativno ispravan*, što znači da je u saglasnosti sa određenim vrednosnim obrascem koji predstavlja referentni okvir za datu komunikativnu situaciju. Najzad, ukoliko govornik formuliše ekspresivni iskaz, zahtev za važenjem dotičnog temelji se na pretpostavci o *istinoljubivosti*, to jest sposobnosti govornika da verodostojno, iskreno formuliše i sagovorniku saopšti elemente sopstvenog subjektivnog sveta. Pomenuta tri modaliteta zahteva za važenjem predstavljaju univerzalne elemente komunikativnog delanja, to jest univerzalne formalno-pragmatičke pretpostavke jezičkog sporazumevanja, na temelju kojih sagovornici u komunikativnoj situaciji mogu zauzimati *da-ne pozicije* tokom interakcije. Ključni aspekt komunikativne racionalnosti predstavlja inherentna *transsubjektivnost* zahtevâ za važenjem koje govornik upućuje sagovornicima na temelju kojih oni sude o iskazu: „Sud [o iskazu] može biti objektivn ako se preduzima na osnovu *transsubjektivnih* zahteva za važenjem koji imaju isto značenje za posmatrače i ne-učesnike kao i za subjekta [iskaza]” (Habermas 1984: 10).

Habermas naglašava da svaka argumentacija ima inherentno univerzalističku pretenziju; ona „...poseduje intenciju da ubedi *univerzalnu publiku* i obezbedi opšte prihvatanje iskaza” (Habermas 1984: 26). Njegovo shvatanje jezičke interakcije u tom smislu korespondira sa pojmom simboličke interakcije Džordža Herberta Mida, kojim se Habermas služi u elaboraciji pojma komunikativnog uma. Habermas tumači ontogenezu jezičke kompetencije pojedinca u midovskom biheviorističkom duhu, sagledavajući ovaj proces kao razvijanje sposobnosti pojedinca da se uživi u poziciju sagovornika u komunikativnoj situaciji. U procesu odrastanja, pojedinac uči da koristi jezik, kao simboličku strukturu, u svrhu proizvođenja željenog odgovora kod osobe kojoj upućuje iskaz. Da bi iskaz bio pravilno formulisan i imao odgovarajući efekat, pojedinac mora biti u stanju da *anticipira* odgovor drugog, to jest da formuliše odgovor u sopstvenoj svesti, na osnovu poznavanja pravilâ jezičke interakcije (jezičkih

konvencija), koja leže u temelju zahteva za važenjem svakog pojedinačnog iskaza (Habermas 1987: 22).

Na početku procesa socijalizacije, pojedinac usvaja elemente određenog partikularnog konteksta jezičke interakcije — on uči da preuzme, to jest da interiorizuje ulogu pojedinačnih osoba sa kojima stupa u neposredan kontakt (roditelja), da bi u kasnijim fazama naučio da interiorizuje celokupan normativni poredak društva (tzv. „uopšteni drugi” u Midovoj teoriji). Na temelju poznavanja normativnog poretka društva koji strukturira jezičku interakciju, pojedinac uči da preuzima, u daljem toku socijalizacije, sve veći broj konkretnih društvenih uloga. Time sama njegova svest biva sve više *simbolički restrukturisana*, to jest sve više prožeta društvenim poretkom odnosno uopštenim drugim (Habermas 1987: 23). Ovaj proces se može tumačiti i kao postepeno „decentriranje egocentričnog razumevanja sveta” u skladu sa Pijažeevom teorijom kognitivnog razvoja, na koju se Habermas takođe oslanja (Habermas 1984: 69). Sa druge strane, neophodnost koordinacije i harmonizacije sve većeg broja uloga unutar pojedinčeve svesti podrazumeva usložnjavanje strukture ličnosti (razvoj ega i superega). U pitanju je, dakle, proces kontinuirane integracije sve diferenciranije individualne svesti na sve višim stupnjevima razvoja. Socijalizacija u Midovoj i Habermasovoj perspektivi podrazumeva svojevrсно *učenje intersubjektivnosti*, dakle istovremeno podružtvljavanje i individuaciju.

Habermas preuzima Midovo ontogenetsko poimanje učenja jezičke interakcije kao istovremenog formiranja društvenog poretka i poretka ličnosti, ali primećuje da ova perspektiva ne omogućava razumevanje *društvenog razvoja* kao procesa koji počiva na normativno koordiniranoj simboličkoj interakciji. Iz tog razloga on preduzima razmatranje Dirkemove teorije religije, prevashodno da bi kroz *filogenetsku* prizmu shvatio prvobitni razvoj fenomena normativnog poretka i njegovu istorijsku transformaciju koja ishodi u modernim društvenim formama (Habermas 1987: 46). Pojam *sakralnog* Dirkem tumači kao simbolički rekonceptualizovan pojam samog društva,

koje predstavlja skriveni predmet poštovanja njegovih pripadnika izražen kroz ritualnu praksu. Sistem dužnosti, to jest normativni sistem, u prvobitnim društvenim formama mogao je biti utemeljen isključivo u kolektivno-svesnom poimanju „društvenog bića” kao istovremeno transcendentnog i imanentnog — jednom rečju, sakralnog (*ibid.*: 50). Prvobitnu, ritualno uobličenu simboličku interakciju situiranu u domenu sakralnog karakteriše nediferenciranost zahteva za važenjem unutar mitski strukturiranog poimanja sveta. U ritualnoj simboličkoj interakciji, kognitivna, moralna, i ekspresivna dimenzija procesa interakcije (odnošenje prema objektivnom svetu, institucionalnom poretku i subjektivnoj svesti) ostaju stopljene.

Habermas svoju perspektivu filogeneze komunikativnog delanja razvija dopunjujući Dirkemovu koncepciju ritualne prakse pojmom religijskih *svetnozanora*, koji uspostavljaju „analoški neksus” između prirode, čoveka i društva (Habermas 1987: 56). Svetonazori svoju posredničku ulogu ostvaruju, naravno, putem jezika — povezivanje dirkemovskog osnovnog vrednosnog konsenzusa (kolektivne svesti ostvarene ritualnom praksom), religijskih interpretacija sveta i institucionalnog sistema ostvaruje se kanalima komunikativnog delanja. Dirkem je, prema Habermasu, potcenio značaj intersubjektivnog jezičkog sporazumevanja za razvoj institucionalnog poretka: „Jedino kroz komunikativno delanje energije društvene solidarnosti vezane za religijski simbolizam izrastaju iz njegovih okvira i bivaju primenjene, u formi moralnog autoriteta, na institucije i pojedince” (*ibid.*: 61). Komunikativno delanje, dakle, predstavlja „tranzitnu stanicu” energija društvene solidarnosti, medijum kroz koji se bazični vrednosni konsenzus, koji stoji na početku socijalne evolucije, postepeno diferencira i kristalizuje u osnovne elemente društva — ličnost, kulturu i institucionalni sistem. Jezičko sporazumevanje predstavlja osnovu istorijske filogeneze društvenog poretka.

Na temelju ovog shvatanja centralne istorijske uloge komunikativnog delanja, Habermas formuliše koncepciju društvenog razvoja kao procesa *pojezičavanja sakralnog* (*Versprachlichung*

des Sakralen). Pod ovim pojmom podrazumeva se, u najširem smislu, racionalizacija društva putem prenošenja tereta legitimizacije poretka sa religijskih svetonazora i ritualnih praksi na sam medijum jezičke komunikacije. Naime, na stupnju prvobitnih zajednica integrisanih ritualnom praksom i mitsko-religijskim interpretacijama sveta, nalazimo najveći *diferencijal racionalnosti* koji se ogleda u strogom razgraničenju domena sakralnog i profanog. Diferencijal racionalnosti podrazumeva da je jezička interakcija u profanoj sferi svakodnevnih poslova već podvrgnuta diferencijaciji zahteva za važenjem, i u tom smislu komunikativno racionalizovana, dok je interakcija u superiornoj, integrativnoj sferi (samo)reprezentacije sakralnog i dalje mitski homogena. Proces pojezičavanja sakralnog predstavlja postepeno nivelisanje diferencijala racionalnosti između domena sakralnog i profanog, što podrazumeva sve veće prodiranje komunikativne racionalnosti u domen legitimizacije društvenog poretka. Dakle, formiranje osnovnog vrednosnog konsenzusa, sa usložnjavanjem društava, sve više se oslanja na temeljni princip „prinude boljeg argumenta”, inherentan komunikativnom delanju orijentisanom ka sporazumevanju — „autoritet sakralnog postepeno biva zamenjen autoritetom postignutog konsenzusa” (Habermas 1987: 77).

Sve veće realizovanje potencijala komunikativne racionalnosti kroz istoriju predstavlja postepen proces koji karakteriše promene u *formama razumevanja*. Pojam forme razumevanja odnosi se na različite stupnjeve diferencijala racionalnosti u različitim istorijskim epohama (Habermas 1987: 190). Forma razumevanja je, slično Fukoovom pojmu dubinskog znanja, fenomen koji ograničava opseg mogućnosti diskurzivnog tematizovanja stvarnosti u određenoj epohi (Ivković 2010: 5). Kao što smo videli, ukorenjenost normativnog poretka u fenomenu sakralnog, to jest u religijskim svetonazorima i ritualnim praksama koje ne podležu zahtevima za važenjem inherentnim komunikativnom delanju (jer u sebi stapaju sva tri zahteva), onemogućava prenošenje društvene legitimizacije

na racionalne osnove izgradnje konsenzusa. Proces pojezičavanja sakralnog omogućava progresivno smanjenje diferencijala racionalnosti, te u tom smislu dovodi do sve većeg povlačenja sfere neupitnog, argumentovanju nedostupnog domena normativne legitimizacije, da bi naposljetku komunikativna racionalnost prožela celokupnu sferu simboličke reprodukcije društva, i podvrgla je sopstvenim kriterijumima, u okviru *moderne forme razumevanja*.

Nasuprot ovoj dimenziji dinamike racionalizovanog društva stoji potreba za koordinacijom sve gušćih mreža delanja u diferenciranom društvu, koordinacijom koja ne podleže logici sporazumevanja, već predstavlja funkcionalno prožimanje posledica delanja mnoštva pojedinaca. Radi se o *sistemske* integraciji društvenog delanja, koja predstavlja komplement *socijalnoj* integraciji na temeljima komunikativnog uma, što nas dovodi do centralnih Habermasovih koncepcija *sistema* i *sveta života* (Habermas 1987: 117). Za razumevanje ovih koncepcija treba imati u vidu da Habermas društvenu stvarnost nastoji da istovremeno sagleda iz dve perspektive. Prva se usredsređuje na proces socijalnog integrisanja modernih društava putem komunikativnog delanja — može se reći da nam se društveni totalitet otkriva kao svet života kada celokupan proces društvene reprodukcije posmatramo kao neposredni učesnici, na mikroplanu svakodnevne komunikacije. Dakle, iz perspektive aktera čitava društvena dinamika otkriva se kao konsenzualna reprodukcija društva kroz medijum komunikativnog delanja. U svakoj pojedinačnoj komunikativnoj situaciji, u kojoj sagovornici razmenjuju iskaze upućujući jedan drugome zahteve za važenjem, možemo videti „jedinicu” celokupne društvene reprodukcije (ibid.: 120–121). Habermas se, u konkretizaciji pojma sveta života, oslanja na Huserlov istoimeni fenomenološki koncept koji upućuje na određenu *zalihu kulturnih samorazumljivosti*, na temelju koje sagovornici grade zajedničku definiciju situacije u kontekstu različitih tema jezičke interakcije, i koja ocrtava njihov svojevrsni „horizont” inteligibilnosti u datom trenutku — horizont koji se, međutim, može postepeno proširivati (načelno je otvoren).

Habermas naglašava da se analiza procesa društvene racionalizacije ne može ograničiti na perspektivu učesnika, pod čime podrazumeva analizu komunikativne racionalizacije sveta života, već mora obuhvatiti i stanovište posmatrača, sa kojeg se modernizacija doima prevashodno kao povećanje upravljačkih kapaciteta društva kao kompleksnog *sistema* u interakciji sa okolinom. Sistemska integracija društva počiva na funkcionalnom koordiniranju posledica ciljnosmerenog delanja pojedinaca, i kao takva izmiče percepciji aktera u komunikativnoj situaciji. Iz perspektive posmatrača koji ne učestvuje u simboličkoj reprodukciji društva, celokupna društvena dinamika poprima karakteristike sistemske stabilizacije, to jest funkcionalno-racionalnog delovanja, čime iz vidokruga nestaje aspekt intersubjektivnosti društvenosti i njemu inherentne komunikativne racionalnosti. Najvažniji zadatak teorije komunikativnog delanja jeste upravo da sintetizuje perspektive učesnika i posmatrača kroz *dvostepeni* model društva (ili, tačnije, društvene modernizacije) primenjen na analizu procesa racionalizacije — istovremene komunikativne racionalizacije sveta života i razvoja sve složenijih mehanizama sistemske integracije. U normativnom smislu društvene kritike, racionalizacija sveta života na temelju komunikativno-racionalnog konsenzualnog redefinisanja normativnog poretka predstavlja za Habermasa suštinski aspekt društvene *emancipacije*,¹²⁶ dok napredovanje sistemske integracije ima ambivalentan karakter (Ivković 2010).

126 Habermas ovaj proces u prvom tomu *Teorije komunikativnog delanja* objašnjava i pomoću pojmovnog para pripisivanje/postignuće, tumačeći modernizaciju kao proces u kojem „normativno pripisan konsenzus” baziran na neupitnom autoritetu biva sve više zamenjen „komunikativno postignutim razumevanjem” (Habermas 1984: 70). U svojoj značajnoj kritici Habermasa u tekstu „Šta je kritičko u kritičkoj teoriji?”, Nensi Frejzer ističe heurističku plodnost ove analitičke prizme za razumevanje savremenih odnosa moći unutar društvenih sfera poput nuklearne porodice, koje Habermas tumači kao elemente već racionalizovanog sveta života (vidi Fraser 1985).

Dakle, na epistemološkoj ravni, u kritici društveno-teorijskog redukcionizma subjektocentričnih perspektiva, Habermas pojmove sistema i sveta života tretira kao sveobuhvatne analitičke perspektive. Na ravni društveno-teorijske analize modernizacije, pak, pojmovi sistema i sveta života poprimaju značenje dvaju domena savremenih društava koje karakteriše različiti principi integracije: socijalne, koja se ostvaruje na temelju komunikativne racionalnosti i sistemske, koja počiva na funkcionalnoj racionalnosti. Pojam sistema u kontekstu analize modernizacije možemo najsažetije definisati kao segment društvene stvarnosti u kojem je ostvarivanje društvene integracije preneseno sa medijuma jezika na nejezičke medije. Sistemski domeni koje Habermas tretira u komunikativno-teorijskoj analizi modernizacije jesu savremeni ekonomski i političko-administrativni sistemi, od kojih prvi počiva na mediju novca, a drugi na birokratskoj moći (delegaciji autoriteta).

Rastuća potreba za efikasnom koordinacijom delanja u sve složenijim društvima uslovljava proces povratnog delovanja sistema na racionalizovani svet života, tako da s vremenom sve veći deo interakcije biva koordiniran sistemskim medijima. Ovaj proces, koji podrazumeva ekspanziju sistemske integracije putem medija na račun racionalizovanog sveta života, i koji je posredovan medijima novca i moći, Habermas naziva *medijacijom* sveta života, i ne zauzima prema dotičnom fenomenu apriori negativan stav. Habermasova kritika prve generacije Frankfurtske škole temelji se upravo na shvatanju o nužnosti proširenja domena funkcionalne racionalnosti u modernim društvima, koja ipak ne može, prema teoriji komunikativnog delanja, potisnuti drugi aspekt modernizacije — napredovanje komunikativne racionalnosti u domenu simboličke reprodukcije. Upravo u ovoj istovremenosti napredovanja obe forme racionalnosti u društvenoj reprodukciji, sastoji se tzv. „paradoks racionalizacije”.

Postoji, međutim, granica mogućnosti neproblematičnog širenja medija novca i birokratske moći na račun jezičkog

posredovanja interakcije, posle koje medijalizacija prelazi u *kolonizaciju* sveta života od strane sistema. Tek kada mediji počnu da potiskuju jezik u koordinaciji onih oblasti društvenog delanja, koje se usled svoje ukorenjenosti u komunikativnoj racionalnosti ne mogu pretvoriti u domene sistemske integracije, možemo, smatra Habermas, govoriti o kolonizaciji. Svet života, kako on naglašava, predstavlja „ukupnost oblasti delanja koje se ne podaju opisivanju kao subsistemi upravljani medijima” (Habermas 1996: 135). Kolonizacija nastupa u trenutku kada se kriza u domenu materijalne reprodukcije može izbeći samo po cenu narušavanja poretka simboličke reprodukcije, to jest, kada se određena kriza materijalne reprodukcije transponuje na nivo komunikativne interakcije u svetu života kao subjektivna kriza identiteta aktera. Da bi precizirao u kom trenutku širenje sistemske integracije počinje da narušava strukture socijalne, Habermas koncipira modernu društvenu dinamiku kao višedimenzionalnu interakciju sistema i sveta života koju predstavlja jednom četvoročlanom shemom.

Svet života u modernom društvu Habermas deli na dimenzije *javne i privatne sfere* — prva predstavlja savremenu nuklearnu porodicu a druga domen demokratske javnosti. Domeni porodice i javne sfere reprodukuju se simbolički kroz komunikativno delanje, a stoje naspram osamostaljenih sistemskih domena tržišne ekonomije i birokratske države, to jest administrativnog poretka. Habermasova shema konceptualizuje odnose između, sa jedne strane, privatnog domena sveta života i ekonomskog sistema, i, sa druge, javnosti i administrativnog aparata. Prvi odnos karakterišu dve dimenzije razmene: radne snage za novčani prihod i potražnje za materijalna dobra i usluge. Pojedinci u privatnoj sferi, u odnosu na vrstu razmene, preuzimaju na sebe različite uloge: u prvom, slučaju razmene rada za prihod, oni prema ekonomskom sistemu nastupaju kao zaposleni, a u potonjem kao potrošači. Što se tiče odnosa javne sfere i administrativnog sistema, osnovne dimenzije interakcije predstavljaju, sa jedne strane,

razmena poreza za organizaciona postignuća države, a sa druge razmena političkih odluka (sistema) za prihvatanje legitimnosti državnog aparata. U prvom slučaju pojedinci preuzimaju na sebe ulogu klijenta socijalne države, a u drugom, ulogu građanina — učesnika u demokratskom upravljanju društvom (Habermas 1987: 319).

Prva, ekonomska dimenzija interakcije sveta života i sistema, podleže logici *monetarizacije* rada — rad biva apstrahovan kroz novčanu kvantifikaciju, i redefinisani u kategorijama organizacione racionalnosti. Usled toga pojedinac u savremenom društvu počinje da oseća da potencijal slobode, kao kreativnog samoostvarenja kroz rad, ostaje nerealizovan. Ovakvo osećanje moguće je stoga što je pojedinac socijalizovan u privatnoj sferi sveta života — modernoj porodici — u kojoj usvaja shvatanje o radu kao delatnosti kroz koju se gradi lični identitet. Važno je u ovom kontekstu razumeti da je nerealizovani potencijal slobode, za Habermasa, upravo prvobitno *stvoren kroz racionalizaciju sveta života* (Ivković 2010: 13). Monetarizacija, dakle, predstavlja formu medijatzacije sveta života koja može prerasti u jedan oblik sistemske *kolonizacije* u trenutku kada rad pojedinca biva podvrgnut organizacionim principima savremene ekonomije u toj meri da potiskuje estetičko-praktičku racionalnost iz osnova njezove delatne motivacije. Drugu dimenziju kolonizacije predstavlja *birokratizacija*, koja se javlja u trenutku kada proces birokratske medijatzacije — prodiranje birokratskog organizacionog principa u domen demokratskog javnog mnjenja — počinje da potiskuje moralno-političku racionalnost kao temelj delanja politički svesnog građanina, i time onemogućava komunikativno-delatnu simboličku reprodukciju javnog mnjenja, stvarajući atomizovane pojedince pasivne političke svesti.

Postoji i treći aspekt kolonizacije koji podrazumeva drugačiju formu prodiranja sistemske racionalnosti u svet života — razvoj ekspertskih kultura sa sistemskim odlikama unutar samog sveta života, što dovodi do njegovog *kulturnog*

osiromašenja (Habermas 1987: 327). U pitanju su ekspertske kulture koje nastaju unutar triju dimenzija sveta života utemeljenih na jezičkim zahtevima za važenjem — naučni diskurs u kognitivnoj dimenziji istraživanja fizičkog sveta, naučno izučavanje prava u normativnoj dimenziji socijalne integracije, i profesionalna produkcija i kritika umetničkih dela u ekspresivnoj dimenziji kulturnog stvaralaštva. Moglo bi se reći da u ovom modelu ekspanzija objektivirajućeg naučnog diskursa predstavlja za Habermasa oblik otuđenja u hegelovsko-marksovskom smislu: „[...] u meri u kojoj objektivirajući opisi društva ulaze u svet života, mi sami sebi, kao komunikativno delatni subjekti, postajemo strani” (Habermas 2002: 196).

Habermasova društvena kritika naglašava da sistemaska kolonizacija sveta života nije nasumična, nenameravana posledica društvene racionalizacije, već igra značajnu ulogu u održanju statusa quo, pogotovo u savremenim nominalno demokratskim društvima. Racionalizacija sveta života, kako smo videli, omogućila je razvoj moderne forme razumevanja u kojoj se potpuno nivelise diferencijal racionalnosti, što ishodi ne samo u marginalizovanju religije, već naposljetku bivaju potkopani i temelji *sekularizovanih ideologija* kao poslednje rezidue sakralnog domena. U tom smislu racionalizacija sveta života umanjuje moć ideologija kao sredstava za ograničavanje komunikacije u sferi svakodnevne interakcije, i stoga omogućava da se funkcionalno-racionalni imperativi sistemske integracije pojave kao manifestno suprotstavljeni svetu života, bez mogućnosti skrivanja ove napetosti iza bilo kakvog diferencijala racionalnosti. Sistemaska kolonizacija sveta života dakle ima, prema Habermasu, zadatak da *neutralizuje kritički potencijal* razvijen u racionalizovanom svetu života bez pomoći ideološkog iskrivljavanja komunikacije, kroz birokratsku fragmentaciju aktera u demokratskoj javnoj sferi, njihovo podvrgavanje organizacionim imperativima efikasnosti unutar tržišne privrede, i tehnokratsko razvlašćivanje aktera kao kompetentnih govornika u sferama nauke, moralno-pravnog

rasuđivanja i kulturne produkcije.¹²⁷ Habermasova teorija meta je brojnih kritika sa pozicija različitih perspektiva koje se samopimaju kao „progresivne”, čiji je zajednički imenitelj da teoriji komunikativnog delanja zameraju nedovoljnu društvenu kritičnost i radikalnost u pogledu dijagnoze dominacije. Različite struje neomarksizma, poststrukturalizma, i savremenih nastavljača izvorne kritičke teorije Habermasa neretko tretiraju kao apologetu današnjeg statusa kvo, „otupljivača kritičke oštrice” Frankfurtske škole, „mlakog reformistu” ili čak „dvorskog filozofa” Evropske unije, čija perspektiva ne poseduje senzibilitet za mnoštvo (i strukturalnu „dubinu”) formi dominacije u današnjem kapitalizmu (vidi npr. Cook 2004; Foster 2007; Morris 2001; Zuidervaart 2007). Kritičari se pri tome uglavnom fokusiraju na tri momenta: problematičnost Habermasove kritike filozofije svesti i „anti-prosvetiteljskih” perspektiva, mlakost i neadekvatnost Habermasove društvene kritike otelovljene u pojmu systemske kolonizacije sveta života, kao i njegovo šire, „naivno” shvatanje društvene modernizacije kao komunikativne racionalizacije koja optimistično pretpostavlja da je emancipacija u značajnoj meri već ostvarena. Ipak, ako je Habermas donekle nepravedan prema svojim prethodnicima iz Frankfurtske škole, isto su to i njegovi kritičari, koji ova tri momenta kritike stapaju u holističko odbacivanje njegove perspektive.¹²⁸ Već smo naglasili da je Habermasova kritika drugih

127 Habermasovska teoretičarka Mev Kuk (*Maeve Cooke*) elaborira ovaj argument ukazujući da kroz fragmentaciju aktera kolonizacija onemogućava koordiniranje političkog delanja koje je neophodno za stvaranje „institucija slobode” koje bi mogle da se odupru logici monetarizacije i birokratizacije (Cooke 1994).

128 Postoje ipak određeni pokazatelji da nakon *Teorije komunikativnog delanja* Habermas nastoji da ublaži svoju kritičku oštricu spram savremenosti i prihvati „realno kao racionalno” u smislu apologije statusa kvo, sve u ime prihvatanja nužnosti „systemske kompleksnosti” savremenog društva koje onemogućava čisto komunikativno-umnu političku organizaciju. *Fakticitet i važenje*, delo koje odiše znatno većim stupnjem političkog realizma od *Teorije komunikativnog delanja* primer je ove tendencije. Debora Kuk, koja spada među lucidnije kritičare Habermasa iz pomenutog radikalnog tabora, primećuje da prema

teorijskih stanovišta donekle problematična, te su i njegovi kritičari koji ovaj momenat ističu, neretko u pravu. Ali Habermasovo meta-teorijsko samopozicioniranje moguće je razlučiti od njegovog praktikovanja jezičko-pragmatički utemeljene društvene kritike koja, prema našem shvatanju, ima znatnu heurističku vrednost i kojoj ne manjka „radikalnosti”. Pre svega, element Habermasove kritike koji ističe intersubjektivnost ljudskog uma kroz pojam komunikativnog delanja implicira da društveni akteri imaju značajan „delatni kapacitet” (agency), bez obzira koliko su duboki i snažni mehanizmi društvene dominacije koji ih oblikuju. U tom smislu, koncepcija komunikativnog uma nije apriori nespojiva sa stanovištima koja celu društvenu stvarnost vide kao prožetu dominacijom, poput kritičke teorije prve generacije ili fukoovskih perspektiva. Ona, na primer, može ukazati na određeni delatni potencijal aktera u trenucima kriza institucionalnog poretka, kada dubinski mehanizmi dominacije ne funkcionišu besprekorno, preciznije na mogućnost aktera da kolektivno artikuliraju određeno razumevanje tih mehanizama (čak i ako su i sami njihovi „produkti” i ako takva artikulacija nije nimalo laka) i angažuju se za društvenu promenu. U tom smislu, važno je još jednom istaći da sam Habermas fenomene kao što su monetarizacija, birokratizacija i kulturno osiromašenje sveta života ne tretira kao „celinu” dominacije u savremenim institucionalnim porecima, već kao procese koji otežavaju formulisanje društvene kritike i time doprinose održanju bazičnijih oblika dominacije, kao što je eksploatacija. Habermas na primer naglašava u analizi sistemske kolonizacije sveta života da su kapitalizam i demokratija suštinski suprotstavljeni, pošto počivaju na principima različitih formi integracije (Habermas samom Habermasovom shvatanju ideologije, *Fakticitet i važenje* „[...] preuzima ideološku funkciju u pogledu postojećih liberalnih demokratija pošto Habermas ovde 'fuzioniše' ili stapa normativnu i objektivnu sferu validnosti, na taj način imunizujući liberalne demokratije od prigovora koji su, da upotrebimo njegov izraz, već dostupni unutar svačijeg kognitivnog horizonta” (Cook 2004: 127). Kuk međutim zaključuje da je moguće „čitati Habermasa protiv njega samog” pomoću kritičkih resursa koje ranije razvija, i sa time se slažemo.

1987: 345). Konceptija systemske kolonizacije, kako smo istakli, već 1980-ih ukazuje na određenu logiku društvene dominacije kao neideološkog, „formalnog” neutralizovanja akter-ske kritike i angažmana koja će svoj pun potencijal realizovati tek danas, u uslovima uznapredovale neoliberalne revolucije.¹²⁹ Primeri bi mogli biti „Research Excellence Framework”, sistem sofisticirane tržišno-birokratske dominacije u sferi visokog obrazovanja i nauke u Britaniji, i globalno širenje izrazito disciplinujuće tzv. „projektne” logike (vidi npr. Boltanski, Chiapello 2007) ne samo na institucionalizovanu akademsku i kulturnu produkciju, već i na njihove vaninstitucionalne oblike. Naposljetku, teza o „osiromašenju sveta života” kroz razvoj ekspertskih kultura takođe anticipira savremene borbe, na tragu participativne i deliberativne demokratije, da se široki slojevi aktera uključe u procese odlučivanja o suštinskim problemima poput društvenih nejednakosti i klimatskih promena, naspram sve jačih, ne samo tehnokratskih, već i „tehnofeudalističkih” tendencija današnjice. Habermasovo delo nesumnjivo prožima određeni impuls „de-radikalizacije kritičke teorije” kako bi joj se vratilo poverenje u modernost i mogućnost emancipacije, i taj impuls neretko prerasta u određenju, nasuprot radikalnijim levim pozicijama, donekle kontrašku pomirljivost spram današnjih liberalno-demokratskih institucionalnih poredaka. Ali njegova društvena kritika, utemeljena na koncepcijama komunikativnog uma i dvostepenog modela društva, ima takođe nesumnjivu radikalno-demokratsku orijentaciju i dijagnostički senzibilitet za suptilne oblike dominacije.

129 Habermasovo tretiranje kolonizacije kao suptilne forme dominacije u liberalno-demokratskom kapitalizmu donekle anticipira argument o „kompleksnoj dominaciji” u delu francuskog sociologa Lika Boltanskog, dominaciji koja ne podrazumeva direktnu represiju ili ideološku homogenizaciju, već mnoštvo mehanizama fragmentacije aktera i ustoličenje eksperata kao „nadpolitičkih” tumača stvarnosti i kormilara društvenih promena (vidi Boltanski 2011).

Bibliografija

- Apel, Karl-Otto (1980), „The *A Priori* of the Communication Community and the Foundations of Ethics”, u Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, prev. G. Adey i D. Frisby, London: Routledge & Kegan Paul, str. 225–300.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc, Eve Chiapello (2007), *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Cook, Deborah (2004), *Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society*, London: Routledge.
- Cooke, Maeve (1994), *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dijem, Pjer (2003), *Cilj i struktura fizičke teorije*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Foster, Roger (2007), *Adorno: the Recovery of Experience*, Albany: State University of New York Press.
- Fraser, Nancy (1985), „What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique* 35, *Special Issue on Jürgen Habermas*: 97–131.
- Frege, Gottlob (1995), *Osnove aritmetike i drugi spisi*, Zagreb: Kruzak.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, prev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, prev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1996), „Smisao poslednjeg utemeljenja u moralnoj teoriji (odgovor Apelu)”, *Srpska politička misao* 1 (4): 118.

- Habermas, Jürgen (2002), *Postmetafizičko mišljenje*, prev. Aleksandra Kostić, Beograd: Beogradski krug.
- Hintika, Jako (1970), „Cogito ergo sum: Zaključak ili performativ?“, u Willis Doney (prir.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, prev. Mario Kalik, United Kingdom: Macmillan: 108–139, <https://mom.rs/wp-content/uploads/2015/10/UFKM-6-Hintika-Jako-Cogito-ergo-sum-zakljucak-ili-performativ.pdf> (pristupljeno 7. 3. 2023).
- Ivković, Marjan (2010), „Habermasova koncepcija systemske kolonizacije sveta života“, *Sociologija* 52 (1): 1–22.
- Karnap, Rudolf (2004), „Empirizam, semantika i ontologija“, u Aleksandar Kron (prir.), *Realizam, naturalizam, empirizam*, Beograd: Institut za filozofiju, str. 207–220.
- Korać, Veljko, Branko Pavlović (1998), *Istorija filozofije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kvajn, Vilard van Orman (2007), *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lipij, Ana (2021), „Epistemološke pozicije svesti u problemu odnosa duha i tela“, *Summa Studiorum Philosophiae I— Nasleđe idealizma*, Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet: 73–85.
- Morris, Martin (2001), *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*, Albany: State University of New York Press.
- Mur, Džordž Edvard (1963), *Principi etike*, Beograd: Nolit.
- Ostin, Džon L. (1994), *Kako delovati rečima*, Novi Sad: Matica srpska.
- Ostojić, Miroslav (2017), „Istorija analitičke filozofije“ (transkripti predavanja *Istorija filozofije IVa*, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), <https://mom.rs/filozofija-cetvrtogodina-istorija-filozofije-iva-savremena-analiticka-filozofija/> (pristupljeno 31. 1. 2023).
- Patnam, Hilari (1992), „Značenje i referencija“, u Aleksandar Pavković i Živan Lazović (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, str. 83–90.

- Peirce, Charles Sanders (1905), „What Pragmatism Is”, *The Monist* 15(2): 161–181,
<https://arisbe.sitehost.iu.edu/menu/library/bycsp/whatis/whatpragis.htm> (pristupljeno 12. 12. 2022).
- Pers, Čarls Sanders (1993), *Izabrani spisi*, Beograd: BIGZ.
- Quine, Willard Van Orman (2013), *Word and Object*, Cambridge/London: The MIT Press.
- Rajl, Gilbert (1992), „Teorija značenja”, u Aleksandar Pavković i Živan Lazović (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, str. 19–33.
- Rasel, Bertrand (2007), *Filozofija logičkog atomizma*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ryle, Gilbert (1963), *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- Vitgenštajn, Ludvig (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.
- Vitgenštajn, Ludvig (1988), *O izvesnosti*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Zuidervaart, Lambert (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kritička sociologija

Ivica Mladenović*
Dušanka Milosavljević†
Zona Zarić‡

Kada je reč o odnosu prema kritici, čitava istorija sociologije može se rezimirati etabliranjem dihotomije: ortodoksna *versus* heterodoksna sociologija. Ovakva podela nije ni nova ni preterano originalna, a ni karakteristična za sociologiju kao samo jednu od društvenih i humanističkih nauka. Kako primećuje kanadski i francuski sociolog Marsel Riu (Rioux 1969: 54), Leon Brunšvic (*Léon Brunschvicg*) je npr. razlikovao „sociologe poretka” i „sociologe progresa”, Pitirim Sorokin (Питирим Сорокин) „analitičku” i „sintetičku sociologiju”, a on sâm izvođi podelu na „kritičku” i „aseptičku sociologiju”.¹³⁰ U temelju pomenuta dva sociološka pristupa društvenoj stvarnosti jeste njihov funkcionalni odnos prema dominantnom poretku, a

* Ivica Mladenović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Dušanka Milosavljević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Zona Zarić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

130 Izvorno značenje aseptičkog, prema Larusovoj Enciklopediji, jeste ideja o celini metoda koji omogućavaju organizmu da se zaštiti od mikroba i da živi i dela autonomno upkros napadima mikroba; u prenesenom značenju, sociologija je ovde, dakle, organizam, a mikrobe predstavljaju vrednosti ili ocene bazirane na vrednostima.

kao figure-modeli izdvajaju se dva klasika, Karl Marks i Maks Veber, odnosno, s jedne strane, Marksova jedanaesta Teza o Fojerbahu u kojoj insistira da su do njegovog vremena filozofi svet samo različito interpretirali, ali da je potrebno da se radi na njegovom menjanju, i, s druge strane, Veberov koncept *Wertfreiheit* koji postulira da sociologija mora da se „oslobodi od vrednovanja”.¹³¹

U suštini, obe ove velike sociološke tradicije okupljaju raznorodne teorijske struje, sa ponekad posve drugačijim, a često i nepomirljivim vizijama društvenog i političkog sveta. Ipak, u osnovi ortodoksnih i heterodoksnih prilaza društvenoj stvarnosti uočavamo i određene zajedničke sadržaoce. Ono što je srodno strujama u okviru ortodoksnе sociologije, odnosno nekritičke sociologije ili sociologije poretka, jeste da se uglavnom fokusiraju na izučavanje mikro i mezo društvenog nivoa, kao što je npr. slučaj sa fenomenolozima i simboličkim interakcionistima, a čak i u slučaju makroteorijske kritičke perspektive u odnosu na pojedinačne društvene fenomene, nikada se ne dovode sami temelji etabliranog

131 U francuskoj sociologiji nemački pojam *Wertfreiheit* — čije bi značenje bilo „sloboda od vrednovanja”, ili „nenametanje vrednosti” (fr. *liberté par rapport aux valeurs*) — najčešće se prevodi kao „aksiološka neutralnost”. Izraz „aksiološka neutralnost” (*axiological neutrality*) u Francuskoj npr. nakon Drugog svetskog rata iz SAD (kada se Veber prvi put i prevodi na francuski jezik), preuzima konzervativni politikolog Žulijen Frund (*Julien Freund*) koji je u kontekstu hladnog rata i pojačanog političkog angažmana marksističkih intelektualaca ovakvim prevodom nastojao da dodatno podvuče razliku Vebera u odnosu na Marksa. Sličnu motivaciju, samo u suprotnom pravcu, možemo uočiti i u domaćem kontekstu, kod domaćih sociologa marksista, koji su rečeni koncept preveli kao „vrednosna neutralnost” i značajno mu proširili značenje u odnosu na ono izvorno, s namerom da se načini dodatna demarkacija u odnosu na Karla Marksa. Veber je, u stvari, u jednom sasvim specifičnom nacionalnom kontekstu, pledirao za sociološku apstinenciju od afirmisanja političkih vrednosti u akademskom radu, jer, iz njegove perspektive, takav pristup „podvrgava studenta pritiscima koje on nije u stanju procijeniti niti im se suprotstaviti” (Guldner 1986: 16). O kontroverzama oko shvatanja Veberovog koncepta „vrednosne neutralnosti” videti Weber, Kalinowski 2005.

poretka u pitanje, a često se odbacuju, pod plaštom „aksiološke neutralnosti”, ili bar „nepolitičnosti nauke”, svaki profetizam i intelektualni moralizam, to jest ideja o tome da sociologija treba da pruža znanja koja bi nudila neku vrstu recepta za (radikalne) društvene promene.

U okviru ove struje nalazimo predstavnike ne samo metodološkog individualizma, već i metodološkog kolektivism/holizma. Kao ključna figura prvog pravca najčešće se izdvaja Maks Veber, dok je najrenomiraniji predstavnik druge struje Emil Dirkem.

Ideja „vrednosne neutralnosti” podrazumeva da naučnik mora da se fokusira — bazirajući se na empirijskim istraživanjima i preciznom sleđenju naučnih metoda — na opis i objašnjenje činjenica, uz isključivanje vrednosnih sudova o tim činjenicama. Drugim rečima, naučna pozicija je pozicija objektivnih reprezentacija, odnosno pozicija neutralnosti u odnosu na afekte i politički angažman. To, samim tim, podrazumeva apstinenciju i od bilo kakvih normativnih, odnosno teleoloških elemenata. U najkraćem, iz ove perspektive, moguće je praviti kvalitativnu razliku između čisto naučnih sudova, zasnovanih na racionalnom istraživanju društvenog sveta, i vrednosnih sudova, u čijoj se osnovi nalaze afekti, uverenja, verovanja, odnosno vannaučni činiooci. Sociolog, u tom ključu, postaje neutralni tumač, „dekoder”, „dešifrant” sposoban da se izmesti iz socijalnog i političkog konteksta koji ga okružuje, potpuno neutralizuje njegove uticaje, to jest svoj naučni habitus, i oslobođen svake ideologije, nepristrasno tumači društvene fenomene.¹³²

¹³² Maks Veber, kome se pripisuje ideja o „vrednosnoj neutralnosti”, ovaj princip nije primenjivao ni u svojim sociološkim studijama (kvalifikujući npr. u kasnijoj fazi svoga stvaralaštva kapitalizam kao „gvozdeni kavez”, ili neprestano iznoseći vrednosne sudove u odnosu na određene društvene fenomene), a da ne govorimo o tome da je bio politički angažovan, kao član Nemačke demokratske partije, ali i kao ekspert koji je svoja naučna znanja koristio kao koautor Ustava Vajmarske Republike. Veberov nastavljajući i jedan od napri-znatijih francuskih sociologa XX veka, Rejmon Budon (*Raymond*

Iako i Dirkem s Veberom deli ideju da sociologija treba da bude „čista nauka”, neopterećena političkim uplivima, on jasno ističe da je zadatak takve nauke rešavanje konkretnih društvenih problema i zadovoljavanje potrebe ne samo za saznanjem, već i za akcijom. Njegovo shvatanje sociološkog poziva podrazumeva da ova nauka ne treba da se limitira na akademsku sferu, već se mora obraćati čitavom društvu, šta više, čitavom čovečanstvu. „S takve bih govornice morao da govorim”, egzaltirano je uzviknuo prolazeći pored vrata Bogorodičine crkve u Parizu (Mimica 1995: 102). Sociolog je tako — usput denuncirajući glavnu konkurentsku viziju društvenog sveta u vidu socijalizma kao političku doktrinu (videti Mladenović 2018) — istovremeno na sebe preuzeo ulogu proroka ne samo nove laičke religije, nego i „solidarizma”, i pod „naučnim plaštom” sociologije za cilj je imao izgradnju idejnih temelja koji bi pomogli stabilizaciji kapitalizma i francuske Treće Republike.

Maks Veber i Emil Dirkem bili su konzervativni liberali, i u tom ključu je razumljivija njihova vizija „čiste nauke”, odnosno nauke koja je navodno neopterećena politikom, iako se istovremeno stavlja u službu legitimacije i reprodukcije postojećeg poretka. S druge strane, heterodokсна sociologija, u svojim osnovama sadrži (radikalno) kritičku perspektivu u odnosu na etablirani poredak, ali i u odnosu na dominantne vizije društvenog sveta kojima se opravdava taj poredak. U tom smislu nije neobično što se upravo ovi pravci u sociologiji označavaju kao kritička sociologija. Imajući u vidu da glavne figure kritičke sociologije, Karl Marks i Pjer

Boudon), ide još dalje u ovakvom pristupu, predlažući podelu između četiri sociološke funkcije: „kognitivna” (Tokvil, Veber, Dirkem), „kritička/angažovana” (on tu pre svega misli na marksističku i burdijeovsku tradiciju), „izražajna” (sociolozi-pisci čije su stvaralaštvo sociološki eseji) i „komercijalna” (sociolozi koji daju savete u komercijalne svrhe). Cilj ove njegove podele je da pokaže da je „kognitivna”, ili „saznajna sociologija”, jedina „naučna sociologija”, odnosno sociologija koja zaslužuje da nosi to ime (uporediti Boudon 2002).

Burdije, u manjoj ili većoj meri brane političke principe levice, koja koncept političkog širi ne samo na društveni, već i na privatni život, nije nerazumljivo što u njihovim shvatanjima društvenog sveta nema prostora za radikalnan rez između nauke i politike.

Za razliku od Dirkema i Vebera, Burdije, baš poput Marksa (iako u burdijeizmu nema teleološkog elementa), otvoreno ističe političke implikacije svoje teorije i pledira za to da njegov naučni poduhvat služi obespravljenima da bolje razumeju smisao svoga delanja i da se, zahvaljujući tome, izvuku iz kandži dominacije i determinizama koje im je društvo namenilo samim rođenjem unutar određene društvene klase. Kako kaže Žak Bide (*Jacques Bidet*) „Burdije upreže 'globalnu' ambiciju marksizma (kako bi povezao ekonomiju i istoriju), ali u okvirima 'sociologije', to jest teorije društvenih odnosa, a ne više 'istorijskog materijalizma', čija je odlika bila da obradi kompleks veza između društvenih odnosa i poizvodnih snaga” (Bidet 2001: 407).

Uz sve razlike među njima (videti Mladenović 2023b), Burdijeova se misao gradi ujedno i protiv i zajedno s Marksom, tako da se on pojavljuje kao naslednik i nastavljač Karla Marksa, (uporediti Mauger 2012) u meri u kojoj se njegova kritika naslanja na ključne principe marksističke kritike, i to u više slojeva:

- a) *Istoricitet* i odbacivanje raznih pokušaja da se naturalizuju proizvodi ljudske istorije;
- b) *Empirijsko-teorijski pristup*, odnosno odbacivanje teorizma kao oblika spekulacije i idealizma, uz ideju da teorija mora biti izgrađena kroz analizu prakse i suočavanje sa iskustvom na terenu;
- c) *Relacionizam*, odnosno dijalektičko mišljenje, koji se baziraju na ideji da svaki društveni fenomen učestvuje u jednom sistemu odnosa koji je u pokretu i u evoluciji;
- d) *Konfliktualna perspektiva* koja postulira da „istinu” treba tražiti u analizi nejednakosti i društvenih sukoba,

odnosno u odnosima moći i dominacije. „Društvene konfiguracije su, u svim vremenima i na svakom mestu, proizvod borbi — klasnih borbi u istorijskoj perspektivi kod koautora Komunističkog manifesta, odnosno borbi za klasifikaciju koje prevazilaze okvire klasa, istovremeno ih podrazumevajući, kod autora Distinkcije” (Wacquant 1996a: 88).

Iako se — dodaćemo — jedan od tri klasika sociologije, Marks, u strogom smislu reči ipak teško može klasifikovati — primarno — kao sociolog. Iz tog razloga, kao i iz razloga globalnog naučnog uticaja (videti Mladenović 2023a), odnosno činjenice da njegova misao predstavlja jednu od najjačih misli druge polovine xx veka (uporedi Corcuff 1995), Pjer Burdije je poslednjih decenija postao glavno ime kritičke sociologije, štaviše, kao što se „kritička teorija” vezuje za Frankfurtsku školu, kada kažemo „kritička sociologija” mislimo na Burdijeovu sociologiju (uporediti npr. Accardo 2021; Ivković 2023; Hoarau 1996; Erison 2013; Renault 2012). U nastavku ćemo se iz tog razloga fokusirati na osnovne elemente Burdijeove kritičke sociologije.

Odnos nauke i politike u Burdijeovoj sociologiji

Druga polovina šezdesetih, te čitave sedamdesete godine xx veka u Francuskoj obeležene su razvojem različitih kritičkih pravaca inspirisanih marksizmom. Najdominantniji među njima su svakako Altiserov (*Louis Althusser*) filozofski projekat marksističkog strukturalizma, odnosno originalnog čitanja Marksove teorizacije odnosa između *baze* i *nadgradnje* (koji će u tom periodu početi da dominira francuskim akademskim i intelektualnim poljem na levisi), kao i Sartrov (*Jean-Paul Sartre*) egzistencijalistički, odnosno fenomenološki marksizam. Interesantno je da su ovi pristupi, iako pod zajedničkim okriljem marksizma, polazili sa sasvim različitih epistemoloških pozicija: dok je Altiser branio perspektivu

strogog metodološkog holizma, Sartr je svoj teorijski aparat razvio na temeljima jednog originalno postavljenog metodološkog individualizma. U tom momentu se pojavljuje i Pjer Burdije, koji želi da svoj teorijski sistem postavi kao alternativu ne samo u odnosu na pomenute dve heterodoksne struje u okrilju filozofije, već i u odnosu na Levi-Strosov antropološki strukturalizam, ali i na ortodoksnu sociologiju poretka, koju su u tom periodu oličavali istorijska sociologija i empirizam.

Naime, francuskom sociologijom 1960-ih godina dominirale su dve struje: s jedne strane, sociolozi okupljeni oko Rejmona Arona (*Raymond Aron*) i Žorža Gurviča (*Georges Gurvitch*), primarno su zainteresovani za istoriju sociologije, za makrosociologiju i s teorijskom ambicijom, dok empirijsku sociologiju tretiraju kao fenomen uvezen iz SAD. S druge strane, u novoformiranim naučnim centrima i laboratorijama sve je više empirijskih sociologa koji nekritički koriste empirizam i teorijski sistem američkih funkcionalista, na prvom mestu Roberta Mertona (*Robert K. Merton*) i Pola Lazarsfelda (*Paul Lazarsfeld*). Burdije radikalno raskida sa utemeljenim pristupom koji je do tada obeležavao ove dve sociologije, ističući zahtev za integracijom razvijanja (filozofskih i socioloških) teorijskih koncepata, izvođenja (metodološki raznovrsnog i s antropologijom tesno povezanog) empirijskog istraživanja i ugrađivanja kritičke pozicije u samu suštinu zadatka sociološke profesije (Boltanski 2011: 18).

Pjer Burdije tako, u saradnji sa Žan-Klodom Šamboredonom (*Jean-Claude Chamboredon*) i Žan-Klodom Paseronom (*Jean-Claude Passeron*), povezujući saznanja iz srodnih humanističkih nauka i inspirišući se dirkemovskim projektom sociologije kao teorijsko-empirijske „totalne nauke” o čoveku kao društvenom biću, 1960-ih radi na reizgradnji francuske škole sociologije i izgradnji sopstvenog sociološkog projekta koji bi bio osovina te škole. Inspirišući se delom Emila Dirkema, Burdije pledira za koncept jedinstvene društvene nauke, i, generalno, tretira kao „veštačke” i partikularnim interesima vođene podele između humanističkih i društvenih nauka. Takođe,

negira i podele na posebne i nezavisne domene istraživanja koje su, vođene vannaučnim razlozima, etablirali sami sociolozi.

Nije, na tom tragu, neobično što u njegovom opusu uviđamo veliki broj naizgled nespojivih istraživačkih predmeta: od roditeljstva, medija, univerziteta, intelektualca, preko religije, ekonomije, sporta, države, jezika, politike, pa do društvenih klasa. Iz tog razloga, Burdijea je teško podvesti pod domene sociološkog stvaralaštva koji su u poslednjih nekoliko decenija sve autonomniji, poput sociologije obrazovanja, porodice, politike, saznanja, intelektualaca, itd. Njegov model mišljenja, dakle, nije rezultat istraživačkog rada u okviru nekog posebnog sociološkog domena, već nastaje kao deo projekta sociologije kao sveobuhvatne društvene nauke.

Osim toga, Burdijeova koncepcija sociologije kao *borilačke veštine*¹³³ predstavlja, u određenom smislu, jedan od odgovora na temeljnu krizu u kojoj se savremena sociologija našla krajem prošlog milenijuma (Mitrović 2020: 184). Nakon sloma socijalizma i pada Berlinskog zida, te tokom procesa urušavanja tekovina država blagostanja, kritički intelektualci nestaju sa scene, ustupajući mesto sve brojnijim ideolozima poretka, pri čemu je autonomija nauke bila ugrožena najizrazitije do tada (Birešev 2013: 165). Ove promene u naučnom i intelektualnom polju pratila je i promena Burdijeovog ličnog institucionalnog akademskog položaja, kao i promena u njegovom pristupu političkom polju i angažmanu. Od distanciranog sociologa koji se s vremena na vreme iz svog kabineta

133 Viktor Land Šamas (*Victor Lund Shammas*) u silabusu predmeta Kritička sociologija Pjera Burdijea navodi da je pravilniji prevod naslova francuskog dokumentarnog filma Pjera Karla (*Pierre Carles*) iz 2001. godine, koji je inspirisan jednom Burdijeovom formulacijom tokom radijskog intervjua *La sociologie est un sport de combat — Sociologija je borilačka veština (martial art)* od uvreženijeg „borilački sport“ (*combat sport*), budući da bliže upućuje na veštinu odbrane, a ne agresije ili napada. Pjer Burdije je zapravo u navedenom intervjuu rekao sledeće: „Sociologija je borilačka veština. Ona nam esencijalno pomaže da se branimo, a da pritom ne smemo da zadajemo nedozvoljene udarce“ (citat prema Mladenović 2023: 20).

i putem potpisivanja apela oglašava o pitanjima od političkog značaja, koji je pritom izrazito kritičan prema figuri „sveprisutnog intelektualca” kakvu je oličavao npr. Sartr, Burdije i sâm 1990-ih postaje upravo to, uključujući se sve direktnije i intenzivnije u društvene sukobe i političke debate i postajući intelektualac-portparol dominiranih, svojevrsni aktivista-sociolog.

Ovakva dvostruka uloga sociologa naizgled je kontradiktorna. Međutim, sâm Burdijeovo shvatanje sociologije kao kritičke i boričake vještine, „kraljice svih nauka”, te posebno mesto koje pridaje sociologiji nauke i saznanja u otkrivanju istina o svetu, ukazuje na nerazdvojjivost angažovane i naučne pozicije. „Burdije je smatrao da je upravo specifična kompetencija [sociologije] da (raz)otkriva zakone na kojima se temelji naučna proizvodnja, kvalifikuje za angažovanje u intelektualnoj i političkoj areni u kojoj može da ponudi sredstva da se nadvlada dominacija. [...] Dakle, samo moć koja osporava moć uopšte, dakle i sebe kao moć, može da se izbori sa dominacijom” (Birešev 2013: 168–169). Na tragu već pomenute Marksove poslednje, jedanaeste Teze o Fojerbahu: „Filozofi su do sada samo različito tumačili svet, stvar je u tome da se on promeni”, Burdijeov poziv na rehabilitaciju kritičko-saznajne i društveno-humanističke uloge sociologije, dužne da pruži otpor dominaciji, u sebi već sadrži i projekat zalaganja za alternativnu, emancipatorsku sociologiju „sposobnu ne samo da kritikuje postojeće društvo, već i da konstruiše alternativne projekte i odgovore na savremene civilizacijsko-razvojne izazove” (Mitrović 2020: 184). „U Burdijeovom slučaju poduhvat emancipacije je uglavnom zasnovan na praksi same sociologije. U ovom slučaju, sociologija je stoga i instrument za opisivanje dominacije i instrument za emancipaciju od dominacije” (Boltanski 2011: 19).

Pjer Burdije je tokom čitavog života u praksi živeo svoj sociološki angažman kao jedan od oblika političkog angažmana.¹³⁴ To, naravno, nije angažman tradicionalnog političkog

134 Detaljnije o ovome videti u Mladenović 2023a: 31–36.

aktiviste, već podrazumeva proces u kojem sociološka saznanja (*connaissance sociologique*)—do kojih naučnik dolazi rukovodeći se principima naučne metodologije—postaju angažovana znanja (*savoir engagé*), koja pomažu pojedincima da bolje razumeju smisao i uzroke svog delanja. Iz njegove perspektive, u meri u kojoj sociologija otkriva skrivene mehanizme dominacije, odnosno mehanizme koji obezbeđuju neprestanu reprodukciju postojećeg poretka, ona objektivno predstavlja pretnju po taj poredak, te se i može definisati kao kritička sociologija.

„Ako sociolog ima ulogu, to bi pre bilo davanje oružja, nego davanje lekcija” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1984 [1968]). Bez obzira što u prvim decenijama svoje akademske karijere nije aktivan u političkim debatama, Burdije od početka brani dirkemovsku ideju da je uloga sociologije—i ne samo sociologije, već i drugih društvenih nauka—da proizvodi intelektualna oruđa za razumevanje društva, kao i za njegovo menjanje. Njen zadatak je da na osnovu metodičkog proučavanja društvenih fenomena pomogne pojedincima da bolje razumeju determinizme koji ih određuju. U jednoj od svojih prvih studija baziranih na istraživanju celibata u ruralnoj varošici u kojoj je rođen, Burdije jedan od problema posleratne sociologije rezimira na sledeći način: „Sociologija zasluženno prolazi kroz jedan ovako bolan period iz razloga što kao svoj cilj nije postavila otkrivanje kanapa koji pokreće individue koje ona promatra, i jer je smetnula s uma da ima posla s ljudima koji, kao marionete, igraju u igri čija pravila ne poznaju; ukratko: jer nije sebi za cilj postavila da ovim ljudima restituiše smisao njihovog delanja” (Bourdieu 1962: 109).

Međutim, činjenica da sociologija otkriva skrivene društvene mehanizme jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov realizovanja njenih sastavnih potencijala. Drugim rečima, da bi operacionalizovali taj zadatak, sociolozi moraju raditi i na

širenju znanja koje proizvode u široj populaciji, a naročito među dominiranim. Jer, kako je to obično slučaj, ukoliko do njenih znanja dolaze isključivo dominantni, onda ta znanja služe primarno njima. Burdijeu je, štaviše, često prigovaran da je pisao stilom koji je nečitljiv i nerazumljiv kulturno deprivilegovanim društvenim individuama, koje su upravo objekti dominacije i samim tim ciljna grupa kojoj se obraća Burdijeova sociologija. Taj proces pretvaranja sociologije u nauku koja bi bila dostupna širim slojevima nije nimalo jednostavan, a njegov glavni rizik je previše simplistička vulgarizacija kojom se ubija sâma naučna poruka (Champagne 2008: 48). Naučni pristup je u srži sociološkog poziva, a nauka — s obzirom na to da se gradi nasuprot zdravorazumskih „istina“, te da osmišljava i sopstvene koncepte i jezik, razumljive malom broju specijalista — ne može bez dodatnog rada biti dostupna široj publici.

Svest o ovome je dugo opterećivala Burdijea, „koji je smatrao da propitivanje o društvenim i političkim (u širem smislu) upotrebama sociologije čini integrativni deo sociološkog zanata” (ibid.: 48–49). Upravo ovakva promišljanja navela su ga da zajedno sa najbližim saradnicima pokrene izdavačku kuću „Razlozi za delanje” („Les Éditions Raisons d’Agir”), čiji bi zadatak bio da okuplja sociologe, ekonomiste, istoričare i druge istraživače iz društvenih i humanističkih nauka, koji bi — naoružani aktivističkom voljom da obezbede elemente za promišljanje neophodne za političku akciju — u knjigama malog, najčešće džepnog, formata, koje su pritom dobro dokumentovane, približili rezultate naučnih istraživanja široj populaciji. Na stranicama ove izdavačke kuće stoji sledeća Burdijeova izjava:

Ponuditi instrumente za razumevanje, odnosno instrumente za slobodu, koji su produkt međunarodnih istraživanja u različitim oblicima, od književnog do naučnog, pri čemu će glavni kriterij biti kvalitet radova, novine koje oni donose, strogost njihovog pristupa [...] u bavljenju

najtežim i najaktuelnijim problemima mišljenja i akcije, to je cilj ove kolekcije koja nastoji da objedini zahteve strogosti klasicizma (preneseno: strogost naučnih zahteva, *prim. aut.*) i drskosti avangarde. (Opis na sajtu izdavačke kuće *Les Éditions Raisons d'Agir*)

Prve dve knjige u izdanju izdavačke kuće „Razlozi za delanje”, Burdijeova *O televiziji* (1996) i Alimijeva (*Serge Halimi*) *Novi psi čuvari* (1997), postaće bestseleri u Francuskoj krajem xx stoleća. Nakon njih, uslediće i nekoliko novih izdanja u istom formatu u kojima će Burdije nastojati da na svima razumljiv način približi rezultate svojih socioloških istraživanja. Među njima se naročito izdvajaju dve knjige, koje su u Srbiji prevedene u izdanju Zavoda za udžbenike: *Signalna svetla 1: prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji* (izvorno napisana 1998); *Signalna svetla 2: za evropski društveni pokret* (izvorno napisana 2001).

„Sociologija je, od svog postanka [...] dvostruka, dvolična, prerušena nauka; morala je da se prikriva, odriče i negira sebe kao političku nauku kako bi bila prihvaćena kao univerzitetska nauka” (Bourdieu 1980: 48). Suština Burdijeovog predloga zajedništva i sadejstva sociološke i političke delatnosti, iznova se ističe upravo u (samo)kritici. On podstiče političke pokrete i politički angažovane pojedince uopšte, da zauzmu kritički stav za koji veruje da bi trebalo da obeleži zdrave socio-antropološke studije: „ostaje činjenica da će najbolji politički pokreti neizbežno proizvesti lošu nauku, i, dugoročno, lošu politiku, ako nisu u stanju da svoje subverzivne dispozicije pretvore u kritičku inspiraciju — kritičku prvenstveno prema sebi (Bourdieu 2001: 114, prema Croce 2019: 29).

Uprkos tome što je sociologija u Burdijeovoj perspektivi suštinski politička nauka, on, baš kao i Dirkem, smatra da njena politička funkcija leži pre svega u činjenici da kroz

oruđa i informacije koje nudi, građanima omogućuje da bolje shvate društveni svet u kojem žive, odnosno svoje mesto u njemu, što je nužan, ali ne i dovoljan uslov za političko delanje i menjanje pravila igre koja determinišu etablirane odnose moći i omogućavaju reprodukciju društvenih odnosa baziranih na dominaciji. Drugim rečima, iako je za Burdijea sociologija nesumnjivo kraljica svih nauka koja zaslužuje posebnu autonomiju, on nije smatrao da je njen sazajno-kritički doprinos emancipaciji dovoljan uslov društvene promene. Naime, on je bio svestan mehanizama delovanja u okviru političkog polja i uloge političkih delatnika, te je zagovarao uspostavljanje nove vrste odnosa između sociologa i progresivnih društvenih pokreta: „osmisliti novi oblik organizacije koji bi uspeo da okupi istraživače i aktiviste u jednom kolektivnom kritičkom i pregalačkom radu, koji bi vodio nekim novim oblicima mobilizacije, politizacije i akcije” (citat prema Mitrović 2020: 187).

Važno je, ipak, podvući da se sociologija iz Burdijeove perspektive zadržava na proučavanju onoga što je bilo i što jeste, ali ne i onoga što će biti, odnosno ne bavi se predikcijom povezanom s političkim ciljem. Njegova sociologija, drugim rečima, uprkos odbacivanju principa vrednosne neutralnosti i nedvosmislenom stavljanju na stranu „prezrenih na svetu”, ne sadrži eksplicitno teleološki element (iako se dokidanje principa dominacije, koji se vidi kao izraz socijalnog nasilja, negde implicitno podrazumeva u širem smislu kao željena posledica), a onda posledično nema ni zakona istorijskog razvoja, kao ni subjekata društvenih promena (iako iz duha Burdijeovog pristupa možemo da pretpostavimo da bi to morali biti dominirani društveni slojevi).

Ipak, iako se Burdije kao sociolog, to jest u svojim sociološkim knjigama, zadržava na kritici postojećeg stanja i ne daje nacrt kako prevladati etablirani poredak i neutralisati mehanizme dominacije kao pokretačke principe tog poretka, kao intelektualac—to jest kao učesnik u debatama u kojima se u okviru polja ideološke borbe zauzimaju pozicije

u odnosu na goruća politička pitanja — Burdije koristi svoja sociološka znanja i jasno se određuje u toj ideološkoj borbi, ne zagovarajući samo sopstvenu poželjnu viziju društva, već i nudeći određena rešenja za prevazilaženje datih političkih problema. Ovde nema nikakve kontradiktornosti, jer je „istorija sociologije istorija angažmana. [...] To je u suprotnosti s onim na šta nas navodi lažna ideja o 'vrednosnoj neutralnosti', veštački razdvajajući naučni rad koji proizvodi znanja (*scholarship*) i angažman, čija je uloga da ista uvede u polje javnosti (*commitment*)” (Hiegle, Jacquot 2017: 5).

Zadaci kritičke sociologije

Burdijeovo jasno pozicioniranje na ideološko-kritičkom planu predstavlja svojevrsnu etiku naučnog rada koja prožima čitav njegov opus. Refleksivna sociologija, koja je prvenstveno refleksivna u odnosu na samu sebe kao nauku, na samog naučnika i na društvo koje analizira — najbolje predstavlja svu specifičnost Burdijeovog pristupa. Kritičan prema američkoj sociologiji, filozofiji, antropologiji, postmodernističkom relativizmu, neoliberalizmu, intelektualizmu, krutom subjektivizmu, objektivizmu, sholastičkoj narcisoidnosti, ideji neutralne i „čiste” nauke, binarnostima i (lažnim) dihotomijama, Burdije se svojom teorijskom koncepcijom kritičke sociologije uhvatio ukoštac sa nizom dominantnih paradigmi kako na naučnom, tako i na političkom planu.¹³⁵ Isticao je, na primer, da do tada dominantnoj, američkoj sociološkoj tradiciji, nedostaje kritika institucija, a prvenstveno same sociološke institucije (Bourdieu, Wacquant 1992: 72).

U svom radu nastojao je da konceptualno obogati sociologiju pojmovima poput *habitusa*, *ekonomskog*, *kulturnog* i *socijalnog kapitala*, *simboličkog nasilja* i *društvenog polja*, i

135 Burdije u ovom kritičkom poduhvatu, naravno, nije bio usamljen. Videti recimo konvergencije i divergencije u pristupima Pjera Burdijea i Mišela Fukoa (*Michel Foucault*) (Zarić 2023).

na taj način omogućiti jednu kritičku *sociologiju sociologije*. U eseju *Učesnička objektivacija* (2003) Burdije prvi put eksplicitno govori o značaju pozicije teoretičara koji posmatra određenu praksu ili oblast, ističući potrebu za (samo)kritičkom refleksijom o sopstvenoj teoretičarskoj praksi. Kulminacija ovog promišljanja nalazi se u njegovom poslednjem, nedovršenom delu, *Nacrt za autoanalizu*.¹³⁶ Burdije tu ukazuje da je jedan od ključnih aspekata istraživačke metodologije upravo sposobnost teoretičara da objektivizuje ono što sâm radi kao posmatrač, te da će učiniti grešku projekcije nad predmetom proučavanja ukoliko nema svest o njoj.

„Predmeti naučnog posmatranja nisu unapred dati, već ih konstruiše sam posmatrač, a njegovo/njeno opažanje je

136 U predgovoru ovom delu Burdije iznosi razloge zbog kojih se opredelio za jedan ovakav poduhvat i po čemu se on razlikuje od autobiografije: „Zašto i, pre svega, za koga sam ovo pisao? Možda da obehrabrim biografije i biografe, a da istovremeno iznesem, što je za mene svojevrsno pitanje profesionalne časti, one informacije koje bih ja voleo da sam nalazio kada sam pokušavao da shvatim pisce ili umetnike iz prošlosti, i da pokušam da refleksivnu analizu odvedem dalje od onih opštih otkrića do kojih dovodi sama naučna analiza; sve to a da ne podlegnem iskušenju (veoma snažnom) da demantujem ili opovrgavam krivo predstavljanje ili klevete na moj račun, da bilo koga razuverim ili iznenadim. Međutim, pisao sam takođe, a možda i najviše, za svoje najmlade čitaoce, za koje se nadam da će kroz ovu priču o istorijskim uslovima u kojima se oblikovao moj rad, i koji su sigurno iz raznih uglova veoma različiti od onih u kojima se oni nalaze, uspeti da dožive ono što sam ja osenio svaki put kada sam u svom radu iole uspevao da 'zauzmem gledište autora', kako je govorio Flober, to jest da se u mislima postavim na mesto koje je on, pisac ili slikar, isto kao i radnik ili službenik, zauzimao u društvenom svetu: onaj osećaj da spoznajem neko delo i neki život u nužnoj dinamici njegove realizacije i da tako mogu da ga aktivno prisvojim, više u smislu simpraksije nego simpatije, u cilju daljeg stvaranja i delanja. Naime, ispostavlja se da istorizacija, paradoksalno, iako stvara distancu, takođe pruža mogućnost da se neki autor, koji čami prepariran u fusnotama nekog akademskog komentara, približi i pretvori se u istinskog saradnika ili, bolje, u 'ortaka' u smislu starih zanata, sa istim trivijalnim i životnim problemima kao i svi (gde ponuditi rukopis, kako ubediti izdavača, itd.)” (Boudrieu 2019: predgovor).

'uvek već' — kako se to kaže u poststrukturalističkom žargonu — prožeto i oblikovano teorijskim opredeljenjima. Nema, dakle, 'čistog' naučnog znanja" (citata prema Spasić, Gorunović 2012: 415), i sociologu je lako da prestane da bude „pristalica" (*adhérent*) (određene partije, sindikata, udruženja), ali mu je zato teško da odbaci „pristalištva" (*adhérences*), to jest ono socijalno ne(polu)svesno koje stoji u osnovi njegove misli (Bourdieu 2012: 172). Zato Burdije predlaže „objektivaciju subjekta objektivacije", odnosno zahteva od istraživača da preispita sopstvenu poziciju i „društveno-istorijsko-kulturne uslove svog formiranja i odlaska na teren, a najviše od svega, uslove mogućnosti svog apstraktnog, teorijskog odnošenja prema praksi, koje sami subjekti te prakse nikako ne mogu sebi dozvoliti, a koje na vrstu znanja o toj praksi presudno i neopozivo utiče" (Spasić, Gorunović 2012: 418).

Burdije ističe da je potrebno bliže usmeriti pažnju na varijable koje utiču na istraživačke metode, a koje su skrivene u mehanizmima koji upravljaju naučnim poljem, odnosno poljem u kojem se teoretičar uopšte priznaje kao naučnik (Croce, 2019: 27). Stoga, zadatak teoretičara je da u sopstvenom polju pronade „skup kognitivnih struktura koje se mogu pripisati specifično obrazovnim iskustvima i koji su stoga u velikoj meri zajednički za sve proizvode istog (nacionalnog) obrazovnog sistema ili, u preciznijem obliku, svim članovima iste discipline u datom trenutku" (Bourdieu 2003: 285, prema Croce 2019: 27).

Burdijeov dvostruki epistemološki raskid — kako sa sholastičkim, tako i sa zdravorazumskim shvatanjem društvenog sveta — upućuje na dve komponente razvoja njegove refleksivne sociologije: predane posvećenosti kako empirijskom, tako i kritičkom istraživanju (Susen 2016: 198). Dok prva komponenta zahteva od istraživača izlazak iz biblioteke u stvarni svet pojava, druga je ključna „ne samo za interpretativni pokušaj da se doksijska predubeđenja i pretpostavke

koje se uzimaju zdravo za gotovo dovedu u pitanje, već i za eksplanatorni poduhvat rasvetljavanja fundamentalnih društvenih sila, posebno struktura moći, čije postojanje u velikoj meri izmiče svakodnevnom shvatanju ljudi o 'obmanjujućem svetu pojavnosti'" (Susen 2016: 198). Drugim rečima, sociologija je, pored sazajne misije otkrivanja i proizvodnje istine o društvenom svetu, sebi pridodala i „ulogu kritičke nauke sebe same, ali i svih ostalih nauka, kao i ulogu nauke koja generalno *kritikuje moć*, pa tako i moć nauke" (citata prema Birešev 2013: 123).

Kritičan prema mogućnosti (vrednosno) neutralne nauke,¹³⁷ Burdije ističe da sociolog koji ništa ne dovodi u pitanje, već je u službi čiste nauke, ne može ni da otkrije istinu o društvenom svetu (Golubović 2005: 15). Ove dve komponente su u Burdijeovoj sociologiji neraskidive, u čemu se sastoji njena snaga: „Najveća vrednost kritičke sociologije, ubeden je Danilo Martučeli, leži upravo u moći da potencijalne derivacije kritike suzbije snagom naučne istine i tako spreči sve neodgovarajuće predstave stvarnosti, uključujući i one koje proizvode kritičke ideologije 'jedina prava kritika dominacije trebalo bi da proizlazi upravo iz naučne spoznaje činjenica i razotkrivanja stvarnosti koju ona omogućava'" (prema Birešev 2013: 168). Odnosno, kritičnost kritičke sociologije ne leži u određenoj ideološkoj (kritičkoj) perspektivi sagledavanja društvene stvarnosti, već je utemeljena na naučnom, sociološkom saznanju iz kog proizilazi. Ujedno, insistiranjem na naučnosti svog pristupa, kritičnost kritičke sociologije „štiti" se od mogućih kritika koje bi je osporavale kao tek jednu od „kritičkih ideologija".

137 Odbrana „neutralnosti" u sociologiji predstavlja odbranu interesa dominantne klase, a „neutralizacija" znači zanemarivanje ili bekstvo od važnih problema: „Rečnik sociologa ne može biti neutralan, kaže Burdije, dokle god postoje klase, jer sama 'klasa' nije neutralan pojam" (Golubović 2005: 15).

Već u samoj postavci zadatka koji Burdije namenuje sociologiji, „da otkrije najdublje zakopane strukture različitih društvenih svetova koji čine društveni univerzum, kao i 'mehanizme' koji nastoje da obezbede njihovu reprodukciju ili njihovu transformaciju” (Bourdieu, Wacquant 1992: 7), ističe se njen kritički karakter. Kritička sociologija treba da interveniše u pitanja od velike važnosti za društvo (Golubović 2005: 15), te razotkrije sve ono što je „skriveno i cenzurisano, o čemu 'tehnokrate' i 'epistemolozi' čute” (ibid.: 14). Zadatak otkrivanja ili raščaravanja odnosa moći i (klasne) dominacije, odnosno nejednakosti na kojima počiva društveni svet, Burdije neraskidivo vezuje uz zadatak kritike, odnosno (moralne) osude takvog sveta: „nema naučne istine ukoliko se ne osudi ono što je skriveno”, te kritički sociolog koji to otkriva „izražava moralnu osudu i revolt protiv izvesnih oblika dominacije i onih koji je brane” (ibid.: 15).

Međutim, kritička komponenta nije nepoznata ni ranijim „standardnim” sociološkim tradicijama. Postavlja se pitanje zbog čega je Burdijeu kritička pozicija bila toliko važna, da je neophodno ugraditi je u samu (re)definiciju sociološke profesije? Imajući u vidu da se ne radi o kritici radi kritike, već o emancipatornom potencijalu koji je francuski sociolog odredio kritičkoj naučnoj praksi, u narednom odeljku pokušaćemo da oslikamo Burdijeovo shvatanje uloge kritike kroz njeno povezivanje sa ciljem društvene promene.

Naime, sociologija je za njega imala jednu izuzetnu poziciju i funkciju u društvu. Ona je, prema Burdijeovoj zamisli, dežurni 'namćor', koji ne 'propoveda preobraćenima', već se obraća svima onima koji žive pod velom neznanja, govoreći im upravo ono što ne žele da čuju — istinu. Ipak, njena uloga se ne iscrpljuje u razotkrivanju, raščaravanju, kritici, osudi; ona na sebe preuzima ulogu 'portparola', i to nekonvencionalnog portparola, koji svima daje sredstva da budu sami svoji portparoli, da govore umesto da budu ti o kojima se govori, i, ne manje važno, koji omogućava

svima da pronađu vlastitu retoriku i kroz nju iskažu svoj doživljaj i, zašto da ne, kritiku društvenog sveta. (Birešev 2013: 167)

U kapitalističkom, klasnom društvu, ono što je skriveno, a što je potrebno razotkriti u pojavnjoj društvenoj stvarnosti, jeste odnos moći i dominacije, te „zavisnost odnosa simboličke moći naspram strukture odnosa političke [i ekonomske] moći” (Golubović 2005: 15). Međutim, treba imati na umu da razotkrivanje postojećih odnosa moći ne implicira istovremeno i razotkrivanje *dominacije*: „Početna karakteristika sociologije dominacije je da one oblikuju sintetički objekat, u smislu da on ne omogućava direktno posmatranje, tako da je njegovo otkrivanje nužno rezultat rekonstrukcije od strane analitičara. Sve što sociologija može posmatrati su odnosi moći” (Boltanski 2011: 1).

Kritika legitimne kulture

Moć vladajuće, dominantne i legitimne klase — moć onih koji imaju najviše ekonomskog, ali i svih drugih oblika kapitala — leži u mogućnosti ove klase da definiše i označava druge, nedominantne grupe i klase kao podređene, te njihove prakse, kulturu, jezik i ukus kao nelegitimne. Ova moć je skrivena zato što se legitiman ukus, diskurs, jezik i kultura dominantne klase predstavljaju i čine kao dato, prirodno i neutralno stanje stvari. „Ono što se uči kroz uranjanje u svet u kojem je legitimna kultura prirodna koliko i vazduh koji se udiše, jeste osećaj legitimnog izbora koji je toliko siguran u sebe da ubeđuje samim načinom izvođenja, kao uspešan blef” (Bourdieu 1984: 91–92).

Legitimna kultura ispoljava se kao prirodna, ali je „prirodnost” u njenom performiranju, ispoljavanju manira ili ukusa iz opsega legitimne kulture privilegija, karakteristična samo za pripadnike viših društvenih slojeva, te ujedno i osnov za distinkciju i dominaciju nad nižim društvenim slojevima. Kroz

koncept legitimne kulture (čiji je tvorac), Burdije nastoji da pokaže kako ukusi nisu prirodni, već društveno determinisani — proizvod obrazovanja. Analizom škole i školskih programa, Burdije ukazuje da se pojedine vrste znanja u obrazovnoj ustanovi vrednuju više od drugih, što ga dovodi do zaključka da u okviru kulture istog društva postoje potkulture koje se onda smatraju manje ili više legitimnim od dominantne, legitimne kulture, što omogućava nosiocu legitimne kulture određeni društveni prestiž. „Dominirani i dominantni su svuda, bez obzira da li su potonji identifikovani kao dominantna klasa, dominantni pol ili, na primer, dominantna etnička pripadnost. Ono što je uključeno ne samo da nije direktno vidljivo, već i uvek izmiče svesti aktera. Dominacija mora biti demaskirana. Ona ne govori o sebi i skrivena je u sistemima čiji su manifestni oblici moći tek njihova najpovršnija dimenzija” (Boltanski 2011: 2).

Samopouzdanje i arogancija, koje Burdije prepoznaje u nastupanju sa pozicija legitimne kulture i ukusa, potvrde su klasne dominacije koja nameće legitimitet određene kulture. Odnosno, klasna dominacija je prikriivena legitimacijom sopstvene kulture, te se svojstva te kulture univerzalizuju njenom institucionalizacijom.

Nije slučajno da se, da bi označio legitimne manire ili ukus, običan jezik zadovoljava da kaže 'manir' ili 'ukus', 'u apsolutnom smislu', kako kažu gramatičari. Svojstva koja se vezuju za dominantne — pariski ili oksfordski 'akcenti', buržoaske 'distinkcije' itd. — imaju moć da obeshrabre nameru da razaznaju šta su 'u stvarnosti', u sebi i za sebe, te karakterističnu vrednost iz koje proizilazi nesvesno pozivanje na njihovu klasnu distribuciju. (Bourdieu 1984: 92)

Burdije će pokazati da je biti u dodiru sa legitimnom kulturom tokom odrastanja privilegija, koja će imati uticaja na kasniju društvenu mobilnost pojedinca, ali i ranije tokom

odrastanja — već u samoj školi: „dominantna definicija legitimnog načina prisvajanja kulture i umetničkih dela favorizuje one koji su imali rani pristup legitimnoj kulturi” (Bourdieu 1984: 2). Ovim Burdije ujedno kritički ukazuje da, iako su obrazovne institucije jedno od ključnih mesta prenošenja legitimne kulture i produkcije dispozicija ka legitimnom ukusu, u okviru samih škola se i van formalnog nastavnog kurikuluma reprodukuju klasne nejednakosti na osnovu nagrađivanja određenog (legitimnog) znanja koje je stečeno van škole, u okviru primarne porodice i njene klasne kulture.

Međutim, dominirani društveni slojevi često ne ispoljavaju nikakav otpor dominaciji, a Burdije je to primetio proučavajući alžirski subproletarijat, pokušavajući da razume zašto su njegovi pripadnici „rastrzani između snažne želje da promene svoj loš položaj i fatalističke rezignacije koja ih desubjektivizira u političkom smislu” (Birešev 2014: 45). Početak Burdijeove ideje o simboličkom nasilju nazire se već prilikom pokušaja odgovora na pitanje o razlozima saučesništva podređenih društvenih klasa u sopstvenoj podređenosti:

[...] Prinudi koja se ustanovljuje samo posredstvom pristanka koji dominirani ne propušta da dâ dominantnom (dakle dominaciji) budući da, da bi mislio njega i da bi mislio sebe ili, bolje rečeno, da bi mislio svoj odnos sa njim, raspolaže samo saznajnim instrumentima koji su im zajednički i koji, budući da nisu ništa drugo do inkorporirana forma strukture odnosa dominacije, čine da taj odnos izgleda kao prirodan; ili, drugim rečima, budući da su sheme koje upotrebljava kako bi posmatrao i procenjivao sebe ili kako bi posmatrao i procenjivao dominantne (visoko/nisko, muško/žensko, belo/crno, itd.) proizvod inkorporiranja klasiranja, takođe naturalizovanih, koje proizvode njegovo društveno biće. (Bourdieu 1997a: 204, prema Birešev 2014: 45)

Ovaj značajan uvid o *pristanku* na odnos moći zasnovan na (subjektivnoj) inkorporaciji (objektivne) strukture odnosa dominacije, čime se sâm odnos moći naturalizuje i „prikrija”, jedan je od primera čuvenog Burdijeovog premošćavanja naizgled nepomirljive i isključive teorijske dileme objektivizam/subjektivizam. Kako bi izbegla redukcionizam, „[a] dekvatna nauka o društvu mora da obuhvati i objektivne pravilnosti i proces internalizacije objektivnosti, pri čemu se konstituišu transindividualni, nesvesni principi (podele) kojima se agenti bave u svojoj praksi” (Bourdieu, Wacquant 1992: 13). Zastupajući dijalektički stav o „naučnoj objektivnosti”, te insistirajući na proučavanju *praksi*, Burdije ističe interakciju između materijalnih, realno postojećih uslova i iskustava, kao i interpretacija i delovanja pojedinaca, zasnovanih na internalizaciji objektivnih društvenih struktura.¹³⁸

Ujedno, uvid o naturalizovanoj „inkorporiranoj formi strukture odnosa dominacije”, podstiče Burdijea na promišljanje mogućnosti otpora dominaciji, kao konačnom zadatku svoje emancipatorske kritičke sociologije. Problem koji se nameće je—kako artikulisati otpor dominaciji i nasilju u odnosima koje akteri ne percipiraju kao nasilne odnose dominacije. Burdije je smatrao da je potrebno najpre raščarati ovaj kompleksno skriven odnos¹³⁹, kako bi se pojedincima—akterima omogućio prostor za promišljanje mogućih pozicija van internalizovanih shema: „Iako krajnje kritičan prema politikama i programima klasnog i svakog drugog

138 Najbolji primer ove interakcije je sam koncept habitusa: *Habitus* je, prema Burdijeu „princip generisanja strategije koji omogućava agentima da se nose „sa nepredviđenim i stalno promenljivim situacijama [...] sistem trajnih i prenosivih dispozicija koje, integrišući prošla iskustva, funkcionišu u svakom trenutku kao matrica percepcija, uvažavanja i delovanja i omogućava postizanje beskonačno razuđenih zadataka” (Bourdieu, Wacquant 1992: 18).

139 Postavlja se pitanje kako objasniti dominiranim da su dominirani, ukoliko to ne osećaju? Burdijeovi kritičari ukazivali su na problem ovakvog raščaravanja dominacije i (simboličkog) nasilja u odnosima u kojima (dominirani) akteri ne percipiraju dominaciju i nasilje

osveščivanja, Burdije je bio ubeden da samo jasno predočavanje 'datosti' — može da dovede do suspenzije momentalnog pristanka na tu datost, koje može da vodi razdvajanju poznavanja verovatnih odnosa i prepoznavanja tih odnosa" (Birešev 2013: 168).

Za ovaj izazov je posebno važna i Burdijeova refleksivna analitička pozicija u odnosu na predmete njegovog proučavanja, koja prepoznaje značaj opreznosti u zauzimanju pozicije sociologa — naučnika, kako bi se izbeglo zauzimanje pozicije stručnjaka — intelektualca u službi dominantne klase. Prvenstveno, potrebno je osvestiti sopstvenu poziciju u društvenom polju, te kritički sagledati sopstvene aktivnosti. Ova sposobnost nije data, već zavisi od dostupnosti konceptualnih instrumenata za dovodenje u pitanje mogućih uslova zauzimanja određene pozicije (Croce 2019: 28). Radi premošćavanja ovog izazova, Burdije ističe značaj *teorijskog efekta* „društvene semantike” — „objektivacije i posledično proizvodnje novih značenja dominantnog diskursa koji čini stvari vidljivim na određen način i tako proizvodi osnovnu gramatiku društvenog. Resignifikacija čini vidljivim ono što nije vidljivo i čini izgovorivim ono što se ne može govoriti. Kako ljudi *denaturalizuju* i *defatalizuju* dominantno gledište koje konstruiše njihovu mrežu razumevanja, oni mogu da izgovaraju stvari drugačije i da ponude alternativu društvu kakvo jeste" (Croce 2019: 29).

Ovde se najbolje očitava sva ambicioznost Burdijeovog programa kritičke sociologije dominacije u službi emancipacije. Naime, upravo je na sociologu da „raščara" inkorporiranu i naturalizovanu formu dominacije, da je predoči kao datost, kako bi dominiranim akterima otvorio prostor za promišljanje

koje trpe: „Da bi objasnila kako i zašto se akterima dominira, a da to ne znaju, teorija mora pridati veliku važnost iluzijama koje ih zaslepljuju i pozivati na pojam nesvesnog. Inicijalna posledica je da se akteri često tretiraju kao prevarena bića ili kao 'kulturni narkomani', da upotrebimo izraz Harolda Garfinkela. Njihovi kritički kapaciteti su posebno potcenjeni ili ignorisani" (Boltanski 2011: 20).

strategija otpora kroz resignifikaciju (novo, drugačije označavanje fenomena). „Promena, smatra on, zahteva rušenje dominantnog leksikona i izmišljanje novog semantičkog repertoara. Samo na taj način se ljudi privlače da drugačije doživljavaju i klasifikuju svet” (ibid.: 33).

Iako je, kako smo već pokazali, Burdije bio izrazito kritičan prema objektivizmu, odnosno nerefleksivnoj poziciji „eksperta” u koju nepažljivi sociolog može upasti zbog prirode odnosa koji se uspostavlja između istraživača i ispitanika, odnosno predmeta sociološkog istraživanja, Burdijeovi kritičari, poput Boltanskog i Latura, sa jedne strane, tvrde da je i sâm Burdije podlegao objektivizmu, projektujući sopstvenu teorijsku koncepciju na predmete svog proučavanja (*ibid.*: 26). Sa druge strane, kritičari ističu da je ujedno i precenio prosvetiteljsku ulogu koju namenjuje kritičkoj sociološkoj ekspertizi, i samoj sociologiji kao (jedinom) diskursu istine, čime se uslovljava „povećanje asimetrije između prevarenih aktera i sociologa koji je sposoban — i, čini se iz nekih formulacija, jedini sposoban — da im otkrije istinu o njihovom društvenom stanju. Ovo dovodi do precenjivanja moći sociologije kao nauke, jedinog temelja na kojem bi sociolog mogao da zasnuje svoju tvrdnju da zna mnogo više o ljudima nego što oni sami znaju” (Boltanski 2011: 21).

Značaj kritičke sociologije

Kritička sociologija danas ima malo prostora za postojanje — postalo je moderno kritikovati je u ime „sociologije kritike” koja želi „napuštanje kritičke pozicije” (Heinich 1998: 23). Bivši radikalni teoretičari i delatnici uključeni u protestne pokrete (studentski, feministički, antinuklearni, antimilitaristički, antirasistički, itd.) postepeno su razvodnili svoju kritiku utapajući se u socijal-liberalni, odnosno liberalizovani socijaldemokratski konsenzus kojim se više ne dovode u pitanje temelji etabliranog poretka, a oni sâmii postaju eksperti u naučnim savetima vladinih ili nevladinih

organizacija koje se bave pitanjima bilo na makrosocijalnom nivou (rad na *policy paperima* koji se tiču reforme penzijskog i socijalnog osiguranja, redefinisanja ideoloških osnova države, programa privatizacije, ekonomskih strategija itd.), odnosno na mikroidentitetskim nivoima (integracija migranata, međukulturni dijalog, politike pomirenja, itd.).

Na taj način sve više na glavnu scenu stupa oblik ortodoksne sociologije koji pruža ekspertske usluge, politički korektno, savršeno prilagođene zahtevima, odnosno interesima dominantnih ekonomskih i političkih elita. Sve prisutnija je i postmoderna vizija sociologije, spremna da na površan i relativistički način proučava gole grudi, fluidnost samačkog i bračnog života, nova seksualna ponašanja, epohu opšte depresije i lečenja od nje, kult performansa, igre na sreću, modu, sportske strasti, itd., ne postavljajući pritom pitanja o ekonomskoj i društvenoj genezi i uzrocima ovih specifičnih problematika, kao i o globalnom društvenom okviru u kojem one dobijaju značenje, a još manje o vrednostima i političkim implikacijama takvog pristupa. Ova aseptička sociologija, koja je donekle i impresionistička, takođe odbacuje „velike narative”, koji iz njene perspektive više nemaju nikakvu univerzalnu vrednost i pledira za pristup pseudoneutralnog „nezauzimanja strana”, koji se u praksi svodi na zauzimanje strane dominantnih.

Kriza sociologije je danas povezana, dakle, ne samo s epistemološkim, već i sa političkim faktorima koji se nalaze u osnovi nekritičke sociologije. Pad Berlinskog zida, trijumf kapitalističke globalizacije i liberalne ideologije, masovna nezaposlenost i jačanje društvenih rascepa, deregulacija privrede, privatizacija, kao i šira tendencija komodifikacije svih sektora života, postepeno su stvorili osećaj rezignacije, pasivnosti, pa čak i očaja, ne samo kod građanki i građana, već i u akademskom polju. Kapitalizam i „zakoni tržišta” su tako postali svojevrсни metafizički entiteti koji nesmetano uređuju odnose i pravila igre na svim društvenim nivoima. Ova ontologizacija „nevidljive ruke” u poslednje tri decenije, koja

prema Marksovim rečima vodi postvarenju društvenih odnosa proizvodnje, podignuta je na nivo ideološke matrice gotovo svake vizije društvenog sveta.

Ideja da s „definitivnom pobedom” kapitalizma, prema izrazu bivšeg socijalističkog premijera i nekadašnjeg zagovornika radničkog samoupravljanja po jugoslovenskom modelu, Mišela Rokara (*Michel Rocard*), živimo nekakav kraj istorije o kojem je pisao Frensis Fukujama (*Francis Fukuyama*), odnosno da tržište sada predstavlja pokretački horizont našeg vremena, postepeno je tronizovana kao dogma. Polazeći od toga da su u manjoj ili većoj meri „misli vladajuće klase u svakoj [...] epohi vladajuće misli, to jest klasa koja je vladajuća materijalna sila društva istovremeno je njegova vladajuća duhovna sila” (Marx, Engels 1989: 393), nije neočekivano da se relativno mali broj sociologa danas kritički bavi pitanjima klasnih nejednakosti, ekonomske eksploatacije i ugnjetavanja, otuđenjem, komodifikacijom ili potržišljenjem svih sfera društva, kao i ostalim makrotemama koje su preokupirale sociologe između 1945. i krajem 1980-ih.

Navedeni kontekst čini razumljivijim uzdizanje Pjera Burdijea na svojevrsni pijedestal kritičke sociologije, imajući u vidu da su čitavo njegovo sociološko delo i intelektualni angažman redefinisali koncept dominacije zasnovan na metodičnom proučavanju društva u korist društvene većine, razvijajući na taj način svojevrsnu sociologiju (raz)otkrivanja. Njegov eklektički pristup je inovativan i u poređenju sa onima koji su ga direktno najviše inspirisali (Veber, Marks, Dirkem)—u njemu dominira analiza mehanizama reprodukcije društvenih hijerarhija i dominacija, sa jasnim ciljem da se oni proglase produktom društvenog nasilja. Ono čemu nas uči kritička sociologija koju je razvio Pjer Burdije je da postanemo svesniji društvenih determinizama koji rukovode našim delovanjem, ako ne s namerom da ih se potpuno oslobodimo, barem kako bismo počeli da delamo, individualno i kolektivno, ka samotransformaciji (videti Barthe, Lemieux 2005).

Osvestiti odnose dominacije u kojima se nalazimo i koje perpetuiramo, i tom svešću učiniti da snage emancipacije prevladaju snage dominacije, postaje tako glavni zadatak sociologije. Uprkos tome što Burdijeova sociologija ne sadrži teleološki element, odnosno nacrt neke poželjne vizije društva kojem se teži, upravo je ovaj navedeni implicitni emancipatorski cilj — to jest prevazilaženje odnosa dominacije — jedan od njenih najvažnijih elemenata. „Burdijeova sociologija nas navodi da smatramo da sve Bastilje uvek postoje dvostruko, u svetu u kojem živimo i u onom koji živi u nama, i da moramo da napadnemo zidove koji su u nama kao i one koji stoje pred nama, jer svi zajedno čine jednu te istu tvrđavu, tvrđavu uspostavljenog poretka” (Accardo 2021: 30). Dakle, kritički potencijal kritičke sociologije leži u mogućnosti koje ona pruža pojedincima — mogućnosti koja se može opisati jednako kao i izazov koji im postavlja — da i oni sâmi postanu sociolozi, odnosno društveni delatnici oslobođeni, barem delimično, svog društvenog nesvesnog i zdravorazumskih deluzija, odnosno ograničenja koja im postavlja njihov *habitus*, kako bi mogli da delaju emancipatorski.

Bibliografija

- Accardo, Alain (2021), *Introduction à une sociologie critique*, Paris: Agone.
- Barthe, Yannick, Cyril Lemieux (2002), „Quelle critique après Bourdieu?“, *Mouvements* 24: 33–38.
- Bidet, Jacques (2001), „Bourdieu et le matérialisme historique“, u Jacques Bidet i Eustache Kouvélakis (ur.), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris: PUF, str. 407–421.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: Otkrivanje dominacije u delu Pjera Burdijea*, Beograd: IFDT.
- Birešev, Ana (2013), *Sociologija dominacije Pjera Burdijea*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Oxford: Polity Press.
- Boudon, Raymond (2002), „À quoi sert la sociologie ?“, *Cités* 10 (2): 133–156.
- Bourdieu, Pierre (1962), „Célibat et condition paysanne“, *Études rurales* 5/6: 32–135.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (2012), *Sur l'État*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2019), *Nacrť za autoanalizu*, Beograd: Karpos.
- Bourdieu, Pierre, Loic Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Champagne, Patrick (2008), *Pierre Bourdieu*, Paris: Editions Milan.
- Croce, Mariano (2019), „The Levels of Critique. Pierre Bourdieu and the Political Potential of Social Theory“, *Sociologica* 13 (2): 23–35.
- Corcuff, Philippe (1995), *Les nouvelles sociologies*, Paris: Nathan.
- Eribon, Didier (2019), „La voix absente: philosophie des états généraux“, u Louis, Edouard (ur.), *Bourdieu: L'insoumission en héritage*, Paris: PUF, str. 111–139.

- Golubović, Zagorka (2006), „Doprinos Pjera Burdijea humanizaciji društvenih nauka”, u Miloš Nemanjić i Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: IFDT / Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, str. 13–25.
- Guldner, Alvin (1986), *Za sociologiju*, Zagreb: Globus.
- Heinich, Nathalie (1998), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Higale, Jean-Pascal, Lionel Jacquot (ur.) (2007), *Engagement et sciences sociales. Histoire, paradigmes et formes d'engagement*, Nancy: PUN-Editions Universitaires de Lorraine.
- Hoarau, Jacques (1996) „Note sur la critique de la sociologie critique”, *Actuel Marx* 20: 105–116.
- Ivković, Marjan (2023), „Burdijeizam i kritička teorija”, u Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT / FMK, str. 167–193.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1989), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Mauger, Gérard (2012), „Bourdieu et Marx”, u Frédéric Lebaron i Gérard Mauger (ur.), *Lectures de Bourdieu*, Paris: Ellipses, str. 25–39.
- Mimica, Aljoša (1995), *Pogled unazad: Monteskje, Tokvil, Dirkem*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Mladenović, Ivica (2018), „Sociologija protiv socijalizma u radu Emila Durkhajma”, *Sociologija* 60 (2): 433–457.
- Mladenović, Ivica (2023a), „Pjer Burdije: sociolog i intelektualac”, u Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT/FMK, str. 13–41.
- Mladenović, Ivica (2023b), „Burdijeizam i marksizam”, u Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT/FMK, str. 149–166.
- Renault, Emmanuel. „De la sociologie critique à la théorie critique?”, *Sociologie* 3 (1): 87–89.
- Rioux, Marcel (1969), „Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique”, *Sociologie et sociétés* 1 (1): 53–68.

- Spasić, Ivana, Gordana Gorunović (2012), „Terenski rad u filozofiji: Gerc i Burdije kao sagovornici”, *Sociologija* LIV (3): 401–422.
- Susen, Simon (2016), „Towards a Critical Sociology of Dominant Ideologies: An Unexpected Reunion between Pierre Bourdieu and Luc Boltanski”, *Cultural Sociology* 10 (2): 195–246.
- Swartz, David, L. (2003), „From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics”, *Theory and Society* 32 (5/6): 791–823.
- Swartz, David, L. (2019), „The Emancipatory Potential of Critical Theory: With Bourdieu and Beyond”, *Sociologica* 13 (3): 197–199.
- Wacquant, Loic, (1989), „Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu”, *Sociological Theory* 7 (1): 26–63.
- Weber, Max, Isabelle Kalinowski (2005), *La science, profession et vocation*, Paris: Agone.
- Zarić, Zona (2023), „Pjer Burdije i Mišel Fuko”, u Mladenović, Ivica, Zona Zarić i Milan Urošević (ur.), *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis*, Beograd: IFDT/FMK, str. 410–431.

Kritičke studije diskursa

Marija Mandić*

Ana Kuzmanović Jovanović†

Šta su kritičke studije diskursa?

Kritičke studije diskursa (dalje: KSD; eng. *Critical Discourse Studies* — CDS) obuhvataju teorije, metode i prakse u kritičkoj analizi društvene nejednakosti i (zlo)upotrebe društvene moći koji se konstruišu, (re)produkuju ili osporavaju putem diskursa (Van Dijk 2015; Wodak, Meyer 2016).¹⁴⁰ KSD su počele da se koriste kao alternativa opšteprihvaćenom nazivu „kritička analiza diskursa” (eng. *Critical Discourse Analysis* — CDA), jer je potonji sugerisao, kako navodi Van Dijk (2015), da se radi o posebnoj metodi unutar analize diskursa. Upravo ova terminološka intervencija ukazuje da ne postoji jedna teorija i metoda unutar KSD-a, već mnoštvo njih koje dele kritički pristup u istraživanju dijalektičkog odnosa diskursa i društva. O KSD-u je stoga bolje govoriti kao o programskom usmerenju, školi ili

* Marija Mandić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Ana Kuzmanović Jovanović: Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu.

¹⁴⁰ Skraćenicu KSD za kritičke studije diskursa uvodimo prvi put u ovom radu.

paradigmi koja svoje poreklo nalazi prvenstveno u lingvistici, a nastaje u spoju kritički orijentisanih lingvističkih, humanističkih i društvenih teorija. Zbog inherentnog inter- i transdisciplinarnog usmerenja, KSD se nazivaju i „društvenom teorijom diskursa” (Fairclough 1995). Budući da su KSD usredsređene na razotkrivanje struktura moći u društvu s namerom da pomognu u rešavanju društvenih problema svojim praktičnim činjenjem, one imaju „teleološku posvećenost pravdi, demokratiji, jednakosti i pravičnosti” (McKenna 2004: 10), te se za njih kaže da su studije diskursa „sa stavom” (Van Dijk 2015: 466).

Iako i poreklom i usmerenjem heterogeni, pristupi unutar KSD-a dele zajednička načela, i to sledeća:

- (1) diskurs i društvo uslovljavaju i konstituišu jedno drugo;
- (2) gnoseološki, socijalni i ideološki procesi su diskurzivni;
- (3) diskurzivne prakse su istorijski utemeljene;
- (4) analiza diskursa je problemski orijentisana, interpretativna i eksplanatorna;
- (5) kritički analitičari diskursa u svom istraživanju zauzimaju eksplicitni stav, želeći da razumeju, razotkriju i odupru se zloupotrebi moći i društvenoj nejednakosti (Fairclough, Wodak 1997: 1).

U narednom odeljku biće reči o inspiracijama i prethodnicama, koji dolaze mahom iz kritičke društvene teorije.

Kritički podsticaji i prethodnice

Podsticaji za razvoj KSD-a počinju od filozofije evropskog prosvetiteljstva i kritike metafizike Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*), i kreću se sve do kritičkih teorija 20. veka (Lin 2012). Poseban uticaj izvršila je Frankfurtska škola društvene teorije

i kritičke filozofije.¹⁴¹ U eseju „Tradicionalna i kritička teorija” Horkhajmer (Horkheimer 1937) pravi razliku između tradicionalne teorije, orijentisane ka razumevanju ili objašnjavanju društva, s jedne strane, i kritičke, autorefleksivne teorije, usmerene ka kritici i promeni društva, te analizi društvene i ideološke pozicije istraživača, s druge strane. Jirgen Habermas (*Jürgen Habermas*) poznat kao pobornik „komunikativnog / lingvističkog zaokreta” u kritičkoj teoriji, oslanja se na pragmatiku, teoriju govornih činova i interakcionizam, i razvija koncept javne sfere kao društvene arene koja okuplja građane u razmeni mišljenja i formiranju javnog mnjenja (Habermas 1974 [1964]; Habermas 1985; Angermuller et al. 2014: 365). Nasleđe Frankfurtske škole je posebno značajno zbog usmerenosti kako ka celini, tako i ka istoriji specifičnih društvenih procesa, zatim zbog proučavanja dominantne ideologije i kulturne hegemonije, kao i zbog zalaganja za integraciju glavnih društvenih nauka u proučavanju društva (Wodak, Meyer 2016: 6).¹⁴²

Društveni zaokret u nauci o jeziku nastaje pak 1960-ih, kao reakcija na tada dominantnu formalističku paradigmu, koju čine strukturalizam Ferdinanda de Sosira (1969 [1916]) i transformativno-generativna gramatika Noama Čomskog (1984 [1957]). U formalističkom smislu, jezik se proučava kao autonomni sistem zasnovan na kognitivnoj univerzalnosti i društvenoj arbitrarnosti, pri čemu je samo dubinska struktura jezika predmet proučavanja, dok društveno i kontekstualno uslovljena jezička varijabilnost ostaje van naučnog interesa. Protivtežu formalizmu nudi čitav niz funkcionalističkih, interdisciplinarnih pristupa, kao što su antropološka lingvistika, sociolingvistika, etnografija govora, konverzaciona

141 O Frankfurtskoj školi i kritičkoj društvenoj teoriji, vidi poglavlje „Kritička teorija” u ovom zborniku.

142 Iako je za proučavanje kulturne hegemonije i autorefleksije istraživača važan rad Anotnija Gramšija (Gramsci 1971), glavni predstavnici KSD-a nisu se oslanjali na njega u meri u kojoj bi se to očekivalo (Donoghue 2017), što ostaje izazov za buduća istraživanja.

analiza, psiholingvistika, pragmatika, semiotika. Sve ih povezuje zanimanje za sledeće vidove komunikacije:

- a) upotreba realnog jezika u prirodnim okolnostima, umesto analize apstraktnog jezičkog sistema i zamišljenih primera jezičke upotrebe;
- b) jedinice veće od jezičkih fragmenata ili rečenice (npr. tekst, govor, replika, govorni čin, govorni događaj, itd.);
- c) jezička akcija i interakcija umesto gramatike;
- d) neverbalni semiotički i multimodalni aspekti komunikacije (npr. gestovi, slika, film, internet, multimedija, itd.);
- e) društveni i kognitivni aspekti komunikacije;
- f) makro-, mezo- i mikrokontekst upotrebe jezika;
- g) semantičko-pragmatičke odlike jezika (npr. koherencija, teme, govorni činovi, promena govornika, strategije učtivosti, retorika, itd.)
(up. Wodak, Meyer 2009: 2).

U studijama jezika termin *kritički* prvi put je upotrebljen u kritičkoj lingvistici (eng. *Critical Linguistics*) krajem 1970-ih, u Velikoj Britaniji i Australiji. Začeci se mogu, pak, pronaći u radovima Majkla Halideja (*Michael Halliday*), tvorca sistemske funkcionalne gramatike, koji je proučavao vezu između gramatičkog sistema, s jedne, i društvenih i ličnih potreba govornika, s druge strane. Halidej je tvrdio da jezik predstavlja sistemski izvor resursa za izražavanje značenja, te da se nalazi u dijalektičkom odnosu prema društvenim strukturama, budući da ih istovremeno odražava i stvara (Halliday 1978, 1985). Usvojivši ovu perspektivu, kritički lingvisti ističu tri važne jezičke funkcije u društvenoj i političkoj praksi. Pre svega, tvrde da jezik izražava specifične poglede na stvarnost. Zatim, uočavaju vezu između varijacija u diskursu i društveno-ekonomskih činilaca. Konačno, ističu da jezička upotreba nije tek puki odraz, već deo društvenog procesa, jer „konstituše društveno značenje i, posledično,

društvene prakse” (Fowler et al. 1979: 1). S vremenom se razvila i kritička sociolingvistika (eng. *Critical Sociolinguistics*), koja istražuje kako odnosi moći u društvenom kontekstu utiču na jezičku varijaciju i interakciju (Kress 2001; Filipović 2018). Naslanjajući se na Halideja i kritičku lingvistiku, KSD preuzima shvatanje da je upotreba jezika društvena praksa koju određuje društvena struktura i koja istovremeno odslikava, podržava ili menja tu društvenu strukturu (Wodak 2011). U novije vreme, KSD se dodiruje s kritičkom primenom lingvistikom (eng. *Critical Applied linguistics—CALX*), koja nastaje u prožimanju KSD-a, kritičke pismenosti i kritičke pedagogije. Kritička primenjena lingvistika istražuje jezičke politike, jezičke ideologije i ideologije obrazovanja, tako što lokalne forme znanja, upotrebu jezika, društvene prakse i kategorije povezuje sa širim društvenim strukturama, translokalnim procesima i pitanjima roda, klase, seksualnosti, rase, etniciteta i dr. (Pennycook 2008).

Kritička preispitivanja društvene utemeljenosti nauke druge polovine 20. veka takođe su značajno uticala na KSD. U tom smislu, važna su Burdijeova (*Pierre Bourdieu*) sociološka istraživanja univerzitetskog (akadenskog) polja i habitusa „homo academicusa”, koja pokazuju da su naučna interesovanja i produkcija znanja direktno povezani s pozicijom istraživača u univerzitetskom (akadenskom) polju, koje je, pak, unutar sebe hijerarhijski organizovano i sprovodi moć nad društvenim akterima putem rigoroznog procesa „selekcije i indoktrinacije” (Bourdieu 1988: 40–41). Tako uslovljena „akademska objektivnost” je subjektivno konstruisana putem mehanizama moći i konformizma unutar univerzitetskog polja, s jedne strane, dok, s druge strane, postaje instrument moći dominantnih i privilegovanih grupa (*ibid.*: 84). Naslanjajući se na ova proučavanja, KSD želi da doprinese emancipaciji pojedinca od raznih oblika dominacije putem autorefleksije u produkciji i prenosu kritičkog znanja. Uticajan je i Burdijeov koncept simboličkog nasilja (Bourdieu, Wacquant 1992: 167), koji označava „nasilje koje se vrši nad

društvenim akterom uz njegovo saučesništvo". Kako se simboličko nasilje sprovodi putem internalizovanih kolektivnih vrednosti, KSD teži da razvije svest među društvenim akterima o njihovim sopstvenim interesima i potrebama (Wodak, Meyer 2016: 7). Konačno, kritičko-filozofski rad francuskog filozofa Mišela Fukoa (*Michel Foucault*) uticao je u toj meri da je nera-skidivo vezan s razumevanjem diskursa i moći unutar paradigme KSD-a, o čemu će više reći biti u narednim odeljcima.

Razvoj neformalne grupe kritičkih analitičara diskursa: časopisi, edicije, grupe

Početak KSD-a vezuje se za objavljivanje niza knjiga koje se sistematično bave odnosom diskursa, ideologije i društvene moći (van Dijk 1984; Wodak 1989; Fairclough 1992), kao i za pokretanje časopisa *Discourse and Society* (1990). Neformalna grupa kritičkih analitičara diskursa okuplja se ranih 1990-ih na skupu u Amsterdamu, i to Teun van Dijk, Norman Ferklafl, Gunter Kres, Teo van Leven i Rut Vodak (*Teun van Dijk, Norman Fairclough, Gunther Kress, Theo van Leeuwen, Ruth Wodak*). Prvi vidljivi rezultat saradnje bio je temat u časopisu *Discourse and Society* (1993), a radovi u narednom periodu oblikovaće ovu grupu. Ipak, navedeni analitičari razlikuju se kako u teorijskim polazištima, tako i u metodama. S jedne strane, to može biti mana, dok su, s druge strane, KSD, zahvaljujući raznorodnosti, ostale fleksibilne, te nastavile da se razvijaju izbegavajući kategoričnost i metodološku rigidnost. Počev od 2000-ih, osnivaju se brojni časopisi, edicije i forumi, npr. časopisi *Critical Discourse Studies; Discourse & Communication; Journal of Multicultural Discourses; Journal of Language and Politics*; serije knjiga *Discourse Approaches to Politics, Culture and Society* (John Benjamins), *Routledge Critical Studies in Discourse, Bloomsbury Advances in Critical Discourse Studies*. Neformalna zajednica istraživača osniva mrežu *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines* (CADAAD), koja objavljuje i elektronski časopis istog

naslova; zatim nastaju neformalne grupe Discourse Net (The Community Portal for Discourse Studies), Centre of Discourse Studies i dr. U narednom odeljku predstaviceemo kako se unutar KSD-a razumeva središnji pojam — *diskurs*.

Diskurs

Iako središnji za KSD, pojam diskursa nije jednozvanačno definisan ni unutar širokog polja diskurs analize, ni unutar KSD-a. Načelno se izdvajaju četiri pristupa, koji se kreću između dva pola lingvističkih istraživanja — formalističkog i funkcionalističkog, dok peti dolazi iz oblasti društvenih nauka. Diskurs se, prema tome, definiše kao:

- (1) jezička jedinica koja prevazilazi okvir jedne rečenice (Harris 1952: 30) (formalistička paradigma);
- (2) upotreba usmenog i pisanog jezika u društvenoj interakciji (Schiffrin 1994: 21) (funkcionalistička paradigma);
- (3) sistem iskaza koji kreira koheziju zajedničkih značenja, vrednosti i ideologija (Coates 2004: 216) (funkcionalistička paradigma).

U drugom pristupu pod diskursom se, u duhu anglosaksonske tradicije, podrazumeva usmeni i pisani jezik u upotrebi; u Nemačkoj i centralnoj Evropi se, pak, pravi razlika između „teksta” (pisanog jezika) i „diskursa” (usmenog jezika), pod uticajem tradicionalne podele na tekstualnu lingvistiku i retoriku (Angermuller 2011). U trećem pristupu, diskurs se takode shvata kao usmeni i pisani jezik u upotrebi, ali se ističe da je on uvek inherentno ideologizovan i subjektivan, jer „neutralni diskurs” ne postoji. Sva tri navedena pristupa se mahom bave verbalnim (usmenim i pisanim) jezikom, a analiza se oslanja na lingvističke discipline sintakse, sociolingvistike i pragmatike.

Kritički analitičari diskursa odbacuju prvi pristup i formalističku paradigmu jer ih ne zanima jezik kao sistem niti

jezička jedinica *per se*, smatrajući da je analiza jezika kao autonomnog sistema *contradictio in adjecto*. Oni se pak naslanjaju na funkcionalističke pristupe u tome što vide diskurs kao jezik u upotrebi (2) i inherentno ideologizovan i dijalogizovan (3), ali odlaze i korak dalje, naglašavajući njegovu dijalektičku prirodu i aktivnu ulogu u konstituisanju društvene stvarnosti, i određuju ga na sledeći način:

- (4) „Diskurs — odnosno upotreba jezika u govoru i pisanju — jeste oblik ‘društvene prakse’. Opisivanje diskursa kao društvene prakse implicira dijalektički odnos između određenog diskurzivnog događaja i situacija, ustanova i društvenih struktura koje ga uokviruju. Diskurzivni događaj je njima oblikovan, i on ih oblikuje. To znači da je diskurs društveno konstitutivan kao što je i društveno uslovljen — on konstituše situacije, objekte znanja i društvene identitete ljudi, kao i odnose među ljudima i grupama. On je konstitutivan tako što pomaže u podupiranju i reprodukciji društvenog *statusa quo*, ali takođe doprinosi njegovoj transformaciji. Budući da je diskurs društveno posledičan, on vodi ka važnim pitanjima moći. Diskurzivne prakse mogu imati izuzetno važne ideološke učinke; to znači, one mogu proizvoditi i reprodukovati nejednake odnose moći između (na primer) društvenih klasa, žena i muškaraca, etničkih/kulturnih većina i manjina na takve načine da reprezentuju stvari i pozicioniraju ljude” (Fairclough, Wodak 1997: 258).¹⁴³ (funkcionalistička paradigma).

Navedena definicija je usredsređena na upotrebu verbalnog (pisanog i usmenog) jezika u društvenom kontekstu. Međutim, modaliteti diskursa dolaze putem različitih kanala,

143 Svi prevodi citata sa engleskog jezika u ovom radu potiču od autorki – M. M. i A. K. J.

imaju raznovrsne semiotičke forme (verbalne, vizuelne, auditive, olfaktorne, itd.) i integrisani su u „asamblaže”, što diskurs čini, po pravilu, multimodalnim (Kress 2010). KSD se stoga sve više okreću ispitivanju multimodalnih formi kao praksi koje su regulisane društvenim konvencijama i međusobno konstitutivne s društvenim strukturama (Fairclough 1992: 73). Isto tako, KSD interesuju interdiskurzivne veze koje se kreiraju u procesu stvaranja značenja, kako dijahronijski tako i sinhronijski. Konačno, za razumevanje diskursa važna je i njegova imaginativna i projektivna priroda, jer, kako Ferklaf (2003: 124) naglašava, diskursi ne reprezentuju samo svet kakav jeste ili kakvim ga vidimo, nego takođe „projektuju, imaginiraju, reprezentuju moguće svetove, koji su različiti od realnog i povezani s projektima promene sveta u nekim određenim pravcima”.

Shvatanje da diskurs i društvo uzajamno uspostavljaju jedno drugo, približava KSD konstrukcionizmu. Za KSD su stoga važne kako teorije subjekta koje uključuju pitanje agentivnosti i konstrukcije subjektivnosti (McKenna 2004: 12–13), tako i društveno-kognitivne teorije kolektivnih reprezentacija, okvira (engl. *frames*) i stereotipa (Van Dijk 2009). Konstrukcionizam tako vodi KSD ka otvorenom društvenom angažmanu. Kritički analitičari diskursa smatraju da političke, nacionalističke, kolonijalne, ekonomske i druge hegemonističke elite prevashodno utiču na to kako društvo koristi svoje semiotičke resurse u konstrukciji rasnih, rodnih, društvenih i kulturnih kategorija, koje se (re)produkuju ili im se suprotstavlja putem diskursa. Zbog otvorenog društvenog angažmana, kritički analitičari diskursa se mogu naći na skliskom terenu između naučnog istraživanja i političkog aktivizma, pri čemu često nastupaju i kao akademski advokati podređenih grupa (Wodak 2006).

Konačno, Mišel Fuko je razvio poseban i vrlo uticajan pristup. Osobito su značajni njegovi relativno rani radovi, i to *Poredak diskursa* (2019 [1971]) i *Arheologija znanja* (1972). Za Fukoa diskurs se ne odnosi samo na jezik ili društvene

interakcije, nego on diskurs(e) vidi kao istorijski uslovljene, multimodalne i ograničene, praktične domene konstituisanja oblika subjektivnosti, znanja, društvenih praksi, ustanova i odnosa moći u vremenu i prostoru, koji imaju svoja formacijska pravila i uslove postojanja, odnosno:

- (5) „Kad god se može opisati između određenog niza iskaza takav sistem disperzije, kad god se između objekata, tipova iskaza, koncepata ili tematskih izbora može definisati neka regularnost (neki poredak, korelacija, pozicije ili funkcije i transformacije), reći ćemo, jednostavno, da imamo posla sa diskurzivnom formacijom” (Fr. *les formations discursives*; Foucault 1972: 38).

Prema Fukou, u nekom istorijskom periodu možemo pisati, govoriti ili misliti o određenom društvenom objektu, praksi ili pozicioniranju samo na određene načine, a pitanja koja analitičar, pritom, postavlja jesu: „Šta je uopšte moguće reći / misliti u datom vremenu i prostoru?“, odnosno: „Šta subjekt sve može biti u datom vremenu i prostoru?” (McHoul 2005: 681–683). Isto tako, osobeni istorijski diskursi se veoma razlikuju jedan od drugog, ali i unutar sebe u odnosu na ranije i kasnije forme sebe samih, npr. medicinski diskurs se konfigurira različito tokom vremena (Foucault 1972: 44). Od Fukoa KSD preuzima značaj istorijske uslovljenosti iskaza, te naglašava vremensko-prostornu dimenziju u kojoj diskursi nastaju, kao i dijahronijski razvoj formacija diskursa (Bhatia 2013: 3; McKenna 2004: 12). Kao osnovnu jedinicu diskursa Fuko uzima iskaz, ali ga ne definiše na osnovu propozicijske ili rečenične strukture, niti ga izjednačava s govornim činom, već ga vidi kao društveno-istorijsku funkciju koja preseca „domen struktura i mogućih jedinica i otkriva ih u njihovom konkretnom sadržaju u vremenu i prostoru” (Foucault 1972: 87). Pored toga, moć je ključna za razumevanje Fukoove teorije, jer su pravila, ograničenja i uslovi koji određuju mogućnost određenih konfiguracija u vremenu i prostoru uvek

uslovljeni odnosima moći u društvu. U tom smislu, Fukoov koncept je najudaljeniji od formalističkog pristupa, koji diskurs izjednačava s jezičkom realizacijom većom od rečenice, jer on diskurs vidi kao jednu istorijski i lokalno uslovljenu instancu moći (McHoul 2005: 684). Fuko ističe da su potrebna posebna istraživanja koja naziva „arheološkim” i/ili „arhivskim”, kako bi se utvrdili posebni uslovi pojedinih diskursa i pokazala njihova kako osobena tako i opšta pravila (Foucault 1972). Za razumevanje teorija i metodologija unutar KSD-a, potrebno je objasniti značenje središnjih pojmova koji se povezuju s diskursom, a to su: *kritika*, *ideologija* i *moć*.

Kritika, ideologija, moć

Kritički u sintagmi kritičke studije (analiza) diskursa, označava ne samo sposobnost logičkog razumevanja argumenata, već pre svega ispitivanje i objašnjavanje načina na koje se kategorije „zdravog razuma” uspostavljaju i prenose u okviru određene zajednice (Goatly 2000: 1). Ono što kritičku analizu suštinski razlikuje od nekritičkih, jeste insistiranje na istorijskom objašnjenju društvenih realnosti, koje posmatra kao rezultate konkretnog ljudskog delovanja, u čemu se prepoznaje neposredni uticaj Frankfurtske škole (up. Wodak 2011: 51). Kritički element u analizi društvenih realnosti, prema Ferklafu (2012: 9), jeste normativan i eksplanatoran. Za normativnu kritiku potrebno je makar minimalističko normativno i vrednosno polazište, odnosno skup vrednosti koje, manje-više opšteprihvaćeno, karakterišu pravedno društvo, jer ova vrsta analize ne podrazumeva samo opisivanje postojećih realnosti, već i njihovu evaluaciju i ukazivanje na društvenu štetnost određenih koncepata i praksi. Eksplanatorna kritika, pak, teži da objasni postojeće realnosti, da utvrdi uzročno-posledične veze između društvenih struktura, fenomena i/ili procesa i postojećeg društvenog poretka (ibid.). Upravo, samo kritika koja objašnjava uzroke nastanka određenih nepravednih društvenih realnosti, može pretendovati

da te realnosti promeni nabolje (ibid.: 10). Drugim rečima, za efikasnu borbu protiv rasizma, seksizma ili bilo kojeg oblika diskriminacije, nije dovoljno ukazivati i cenzurisati diskriminatorni diskurs, već je neophodno istražiti njegovo poreklo i načine širenja u društvu. Kritika znači i razmatranje potisnutih, nedominantnih i marginalizovanih glasova u društvu, te podrazumeva da postoji alternativa i mogućnost promene. Za kritički stav je posebno važna autorefleksija i preispitivanje sopstvene istraživačke pozicije, jer kritički analitičari diskursa treba da budu svesni — naslanjajući se na Frankfurtsku školu, Gramšija, Burdijea i druge kritičke mislioce — da je i „njihov sopstveni rad vođen društvenim, ekonomskim i političkim motivima, kao i bilo koji drugi akademski rad, te da oni nisu u superiornijoj poziciji” (Wodak, Meyer 2016, 7). *Kritičko* stoga implicira posebne etičke standarde, tako što se sopstvena pozicija, interesi i vrednosti ekspliciraju u autorefleksivnom procesu, a kriterijumi naučne analize čine transparentnim, pri čemu se stalno preispituju koncepti „dobrog” i „etičnog” (Sayer 2009).

Pored toga, za razumevanje KSD-a važan je pojam *ideologije*, jer se smatra da je jezik najvažniji medij za prenošenje određenih pogleda na svet, odnosno sistema vrednosti, stavova i uverenja.¹⁴⁴ Takvo shvatanje vodi do pojma ideologije, koji potiče od filozofa Antoana Desti de Trasija (*Antoine Destutt de Tracy*) i doba Francuske revolucije (Van Dijk 2003: 13). Zamišljena prvobitno kao nauka o idejama, ideologija se s vremenom konceptualno razvijala, obuhvativši tri ključne dimenzije: kognitivnu, socijalnu i diskurzivnu. Jedna od najčešćih i najjednostavnijih definicija vidi ideologiju kao koherentni i relativno stabilni skup ideja, vrednosti i uverenja

144 Teorija prema kojoj jezik i mišljenje suštinski određuju jedno drugo poznata je kao jezički relativizam ili Sapir-Vorfova hipoteza (Whorf 1956). Prema „jakoj” verziji ove teorije, jezičke kategorije u potpunosti određuju način na koji percipiramo sebe i svet. Prema „slaboj” verziji, koja je prihvaćena u KSD-u, jezik utiče na našu percepciju sveta, ali je ne limitira (Kramsch 1998).

(Wodak, Meyer 2016: 8). Van Dijk, pak, posmatra ideologiju kao „shematično organizovane komplekse reprezentacija i stavova u odnosu na određene aspekte društva”, koji konstituišu „društvenu kogniciju” (Van Dijk 1993: 258). Umesto apstraktnog termina *ideje*, on smatra primerenijim *uverenja* (eng. *beliefs*), termin uobičajen u psihologiji, te ističe da je ideologije moguće odrediti kao „ključna uverenja neke grupe i njenih pripadnika” (Van Dijk 2003: 14). Pored uloge ideologije u obrazovanju društvene kognicije, važna je i socijalna dimenzija, koja se odnosi na grupe i ustanove uključene u (re)produkciju ideologija, dok njena diskurzivna dimenzija ukazuje na to kako ideologija i diskurs utiču na oblikovanje jedno drugoga (ibid.: 11). Ideologije su, prema tome, kao oblik društvene kognicije povezane kako sa društvenim praksama i diskursom na nivou društvenih situacija i interakcija, tako i sa grupama, ustanovama, organizacijama, pokretima, moći i kontrolom (Van Dijk 2003: 77–78). Svoj legitimitet ideologije obezbeđuju pomoću diskursa koji cirkulišu kroz ustanove, čime direktno utiču na sve članove društva koji te diskurse (re)produkuju ili im se suprotstavljaju (Curdt-Christiansen, Weininger 2015: 3). Ideologije ne utiču na diskurs samo neposredno, već i posredno, kroz internalizovane stavove i znanja grupe o posebnim društvenim domenima (poput politike, obrazovanja ili tržišta rada), kao i kroz mentalne modele društvenih događaja i situacija na nivou individualnih diskursa.

U različitim marksističkim pravcima, ideologije imaju negativnu konotaciju — predstavljaju tzv. „lažnu svest”, raširena ali pogrešna uverenja koja dominantne grupe šire kako bi zadržale svoje privilegije i sprečile radničku klasu da uvidi istinsku prirodu društveno-ekonomskih odnosa (Triece 2018). Ferklaf se naslanja na marksističko shvatanje ideologije kao konstrukcije praksi iz određene perspektive, koje služe da „objasne dati politički poredak, legitimišući postojeće hijerarhije i odnose moći i čuvajući identitet grupe” (Chiapello, Fairclough 2002: 187). Budući da je ideologija prisutna u

svim vidovima društvenog života, bilo eksplicitno ili implicitno, u KSD-u i društvenim naukama zadržan je kritički stav u analizi ideologija, ali se odbacuje izrazito negativna konotacija ovog pojma.

Eksplicitno, programski artikulisane ideologije smatraju kako postoje istorijski razlozi zašto ljudi osećaju i razmišljaju na određeni način. Stoga su one kako normativne tako i eksplanatorne — teže da opišu, objasne i kritikuju određene fenomene. Članovi grupa koji se identifikuju s određenom ideologijom zapravo podržavaju „[opšte] ideje koje čine osnovu određenih uverenja o svetu i koje upravljaju njihovom interpretacijom događaja, istovremeno uslovljavajući njihove društvene prakse” (Van Dijk 2003: 14). Programske ideologije prepoznajemo u društvenim, političkim ili religioznim pokretima i pravcima, poput liberalizma, komunizma, feminizma, ateizma, nacionalizma i slično. Pored dominantnih ideologija povezanih s društvenim grupama koje imaju moć, u svakom društvu postoje kompetitivne marginalizovane, alternativne i opozicione ideologije onih grupa koje dovode u pitanje postojeće odnose moći i društveni *status quo*. Tako se dominantnoj ideologiji seksizma u tradicionalnim patrijarhalnim društvima suprotstavlja feministička ideologija polne i rodne ravnopravnosti, rasizmu antirasistička ideologija, nacionalizmu antinacionalistička ideologija, i slično. Ideologije, dakle, neretko proizlaze iz sukoba i borbe dve društvene grupe — *Nas i Njih* (Van Dijk 2003: 16).

Kritički analitičari diskursa ukazuju i na skrivene, inherentne ideologije koje se čine neutralnima i uzimaju „zdravo za gotovo”, a koje upravljaju načinom na koji funkcionišemo u svakodnevnom životu. Jedan od takvih primera jesu konceptualne metafore (up. Lakoff, Johnson 1980). Prema autorima ove teorije, Lejkofu i Džonsonu, naš pojmovni sistem je uglavnom strukturiran metaforički, to jest većinu pojmovnih domena razumevamo pomoću termina i relacija drugih domena: pojmovni domen koji se koristi za razumevanje naziva se izvornim, i on je u najvećem broju slučajeva utemeljen u našem

telesnom iskustvu, čulno saznatljiv i fizički konkretan, dok se pojam koji se razumeva naziva ciljnim, i najčešće je čulno nesaznatljiv i apstraktan (ibid.: 4–5). Konceptualne metafore koristimo uglavnom nesvesno, po automatizmu, a jezik je najvažniji izvor evidencije o njihovoj strukturi.¹⁴⁵ Potrebno je naglasti i to da konceptualne metafore otkrivaju neke aspekte pojma koji predstavljaju, dok druge skrivaju, npr. metafora RASPRAVA je RAT otkriva rivalsku stranu rasprave, a skriva njenu dijalogičnost i konsenzualnost. Isto tako, metaforizacija nacije-države, na primer, može otkriti organicističku ideologiju ovog koncepta, a sakriti konstruktivističku, i obratno, npr. NACIJA/DRŽAVA je GRAĐEVINA/TELO/PORODICA/OSOBA (ŽENA)/RODITELJ (MAJKA/OTAC/MAĆEHA) (up. Šarić, Stanojević 2019). Vodak i Mejer (2016: 9) naglašavaju da upravo dominantne ideologije naše svakodnevice često ostaju skrivene, neprimećene i neproblematizovane. A moć ideologije je posebno izražena onda kada je skrivena, budući da ju je teže prepoznati, pa samim tim i dovesti u pitanje (Van Dijk 2015).

Na osnovu svega navedenog, jasno je da su ideologija i diskurs međusobno uslovljeni, te se zbog toga u KSD-u smatra da je teorija diskursa nepotpuna bez teorije ideologije. U okviru KSD-a se posebno naglašava važnost ideologije za reprodukciju i održavanje struktura moći u društvu (Fairclough 2014). Za KSD diskurs nije sam po sebi moćan; on dobija moć tako što ga koriste moćne grupe ljudi. Stoga je i jedan od najvažnijih ciljeva KSD-a da otkriju, osvetle i demistifikuju različite diskriminatorne diskurse (rasistički, seksistički, šovinistički i dr.) zasnovane na nejednakim odnosima moći, tako što će dešifrovati ideologije koje stoje iza tih diskursa. Pojam *moći* je takođe središnji naučni interes KSD-a. Krlički analitičari diskursa, naime, smatraju da je diskurs proizvod delovanja društvene moći, ali i instanca i tehnologija njenog sprovođenja. Predmet interesovanja su stoga načini na koji

145 Lejkof i Džonson su uveli praksu pisanja metaforičkih pojmova verzalnim slovima, što su dalje nastavili njihovi sledbenici.

se diskurs koristi kao: (1) indeks društvene hijerarhije i moći; (2) sredstvo borbe za prevlast i moć; (3) subverzivno sredstvo za preispitivanje društvene moći (Wodak, Meyer 2016: 12), a cilj analize je demistifikacija i otpor asimetričnim strukturama moći, koje su u osnovi društvenih, političkih i kulturnih procesa (Bhatia 2013). Iako postoje različita shvatanja moći, kritički analitičari diskursa posebno ističu uticaj Veberovog (*Max Weber*), Fukoovog i Burdijeovog koncepta. U Veberovoj definiciji moć je shvaćena kao dominacija, odnosno mogućnost da jedan akter u okviru nekog društvenog odnosa bude u poziciji da sprovede svoju volju, čak i ukoliko drugi pružaju otpor (Weber 2001 [1922]). Kritičke analitičare diskursa moć najčešće zanima kao dominacija, u Veberovom značenju, odnosno zloupotreba moći koju jedna grupa diskurzivno sprovodi nad drugom, te kako podređene grupe putem diskursa internalizuju, reprodukuju ili se odupiru toj zloupotrebi. Fuko ipak ne vidi moć prvenstveno kao prisilu koju vrše određeni akteri ili strukture, nego smatra da je moć prisutna, raspršena i utelovljena svuda, pa pažnju usmerava ka tome kako društvene strukture moći proizvode diskurse znanja i obratno (Foucault 1995 [1975]; 1980). On se fokusira na strukturalnu dimenziju, odnosno na „tehnologije moći”, u kojima diskurs ima ključnu ulogu u reprodukovanju, sprovođenju ili dekonstrukciji društvenih odnosa (Foucault 1980). Naslanjajući se na Fukoa, kritički analitičari diskursa proučavaju tehnologije moći odnosno dijalektiku između diskursa kao društvene akcije i struktura društvene moći (Fairclough 2014). U KSD-u je takođe uticajna Burdijeova teorija jezika i moći (1991), prema kojoj su sva društvena polja dinamički sistemi struktuirani pod uticajem odnosa moći, a unutar kojih se odigrava borba između društvenih aktera za raspodelu resursa, u formi ekonomskog, kulturnog, društvenog i simboličkog kapitala.¹⁴⁶ U skladu s tim, sistem dispozicija

146 O kritičkoj sociologiji videti poglavlje Kritička sociologija u ovom zborniku.

koje omogućuju akterima da deluju, opažaju i misle u skladu s pravilima društvenog polja, naziva se habitusom (Bourdieu, Wacquant 1992). Posebno je značajno Burdijeovo viđenje odgovornosti elita u proizvodnji i legitimizaciji simboličke moći, odnosno moći da se konstruiše i reprodukuje realnost, koja pak presudno utiče na oblikovanje diskursa i praksi svakodnevice (Bourdieu 1988, 1991). KSD zanima kako akteri diskurzivno internalizuju i reprodukuju simboličku moć, te kako joj se odupiru svojim habitusom unutar društvenih polja.

Metodologija

Shvatajući metodologiju u burdijeovskom smislu kao „transdisciplinarni proces konstrukcije objekta istraživanja za potrebe istraživačkog projekta” (Bourdieu, Wacquant 1992), kritički analitičari diskursa odbacuju shvatanje da istraživač „primenjuje” metode i naglašavaju uzajamnost teorije, metodologije i društvenog angažmana. Transdisciplinarni i angažovani pristup ostvaruje se, prema preporuci Ferklafa, u četiri stupnja (Fairclough 2012: 1):

- 1) usmerenost na neku društvenu nepravdu u njenom semiotičkom vidu;
- 2) identifikovanje prepreka u adresiranju te nepravde;
- 3) razmatranje da li je društvenom poretku „potrebna” ta nepravda;
- 4) identifikovanje mogućih načina da se prevaziđu postojeće prepreke u otklanjanju društvene nepravde.

Metode se zatim biraju u skladu s tim kako se konstruiše objekat istraživanja. Radi se zapravo o „rekurzivno-abduktivnoj” shemi: teorijsko polazište je suštinski važno za izbor metodologije, odnosno formulaciju istraživačkih pitanja, sakupljanje, izbor, analizu i interpretaciju podataka; isto tako, izbor teorijskog polazišta zavisi od našeg prethodnog preliminarnog uvida u empirijske podatke, a analiza

podataka može uticati na reviziju početnih teorijskih i metodoloških hipoteza (Wodak, Meyer 2016: 14). Ferklaf, pored toga, ističe da je korisno razlikovati teorijski proceduralni postupak od prezentacijskog, jer određeni retorički faktori mogu uticati na način na koji ćemo predstaviti svoje istraživanje, što ne mora slediti proceduru samog istraživanja (Fairclough 2012: 13).

U skladu s prethodno navedenim, ne postoji određeni način prikupljanja podataka u okviru KSD-a. Podaci mogu biti ogromne količine tekstova sakupljene metodom korpusne lingvistike uz pomoć softverskih alatki, koje omogućavaju kvantitativnu analizu; zatim, odabrani politički, medijski i drugi tekstovi za koje se primenjuje kvalitativna analiza; a mogu biti i etnografski podaci, intervjui i terenska zapažanja. Naslanjajući se na postulate „utemeljene teorije” (eng. *Grounded Theory*, Glaser, Strauss 2006 [1967]), kritičari diskursa predlažu da se podaci isprva sakupe preliminarno, u manjem obimu, i da se na osnovu toga uoče određeni koncepti, regularnosti, indikatori, i tek zatim pristupi širenju korpusa. Zamerka KSD-u da su zaključci često subjektivni i nenaučni, dovela je do sve većeg ukrštanja metoda kvantitativne i kvalitativne analize, odnosno do tzv. trijan-gulacije, koja podrazumeva korišćenje više od jedne metode radi dobijanja podataka iz više od jednog izvora (Ajšić 2021; Brookes, Baker 2021). Prikupljanje podataka je proces koji, naravno, nikad ne može biti završen, a proširivanje korpusa često vodi do reformulacije istraživačkih pitanja i/ili teorijskih postavki. Stoga je u KSD-u poželjno da se opis, analiza i interpretacija podataka daju odvojeno, kako bi se obezbedila transparentnost i mogućnost iščitavanja podataka retroaktivno i mimo istraživačevih interpretacija. U metodološkom pristupu važno je takođe napomenuti orijentaciju ka makro-, mezo- i mikrokontekstu, odnosno ka dijalektici ova tri nivoa društvenih struktura.

Kako kod kvalitativnog, tako i kod kvantitativnog istraživanja, pred istraživača se postavljaju pitanja o tome šta se istražuje, odnosno šta je/su:

- (1) predmet analize (npr. diskriminacija, rasizam, politički diskurs, rodni identitet, itd.);
- (2) jedinica ispitivanja (npr. fokus grupe, intervjui, upitnik, novine, itd.);
- (3) modaliteti (npr. tekstualni, verbalni, gestovni, akcioni, itd.);
- (4) varijable (indikator diskriminacije, rasizma, manipulacije, ideologije, stereotipi, itd.);
- (5) komunikativna sredstva (npr. diskurzivne strategije, narativi, figure govora, toposi, itd.)
(Wodak et al. 2009: 33–43; Wodak, Reisigl 2009: 94; Fairclough 2012: 13; Zienkowski et al. 2011; Rheindorf 2019; Ilić (Mandić) 2014: 55–61).

Rajzigl i Vodak (2009) predlažu sledeća istraživačka pitanja:

- 1) Kako su osobe, objekti, fenomeni/događaji, procesi i akcije imenovani i kako se na njih referiše?
- 2) Koje karakteristike, kvalitete i odlike se pripisuju društvenim akterima, objektima, fenomenima i procesima?
- 3) Koji argumenti se koriste?
- 4) Koja perspektiva se koristi u nominalizaciji, atribuciji i argumentaciji?
- 5) Da li se razmatrani iskazi artikulišu eksplicitno ili se impliciraju? Da li se intenzifikuju ili ublažavaju?

U narednoj analitičkoj mreži dat je tabelarni prikaz osnovnih nivoa analize:

SADRŽAJ

MAKROSTRATEGIJE	konstruktivne perpetuacijske transformativne destruktivne
MIKROSTRATEGIJE	nominacija predikacija argumentacija (opravdanje, ubeđivanje) perspektivacija (uramljivanje, diskurzivne reprezentacije) intenzifikacija (mitigacija)
JEZIČKA SREDSTVA	imenice, deiktici, kolokacije, poređenja, diskurzivni markeri, rečce, kategorizacije, figurativni jezik, presupozicije, implikature, upravni/neupravni govor, atribucija, narativi itd.

Glavna metodološka usmerenja

Grupa kritičkih analitičara diskursa oformljena 1990-ih, koja je kasnije oblikovala paradigmu KSD-a, polazi od različitih teorijskih koncepata i metodologija. Načelno se može napraviti razlika između makro-sociološko-strukturalnih i kognitivno-socio-psiholoških pristupa, pa se razlikuju: dijalektičko-relacioni (Norman Fairclough), diskursno-istorijski (Ruth Wodak, Martin Reisigl), društveno-kognitivni (Teun van Dijk) i društveno-semiotički (Theo van Leeuwen, Gunter Kress). Sve ih spaja analiza diskursa u okviru specifičnog društvenog konteksta koji uključuje socio-psihološke, političke,

istorijske i ideološke činioce, te interdisciplinarni i transdisciplinarni pristup. Pored toga, svi pravci ispituju interdiskurzivnost, odnosno složene odnose koje diskursi ostvaruju jedni s drugima.

Dijalektičko-relacioni pristup (eng. *Dialectical Relational Approach*) nastaje prvenstveno pod uticajem teorija Karla Marksa (*Karl Marx*) i Mišela Fukoa, pa se određuje i kao neomarksistički ili postfukoovski; takođe, važan je i uticaj sistemske funkcionalne gramatike Majkla Halideja (Krzyżanowski, Forchtner 2016: 254). Ustanovio ga je lingvista Norman Ferkla (Norman Fairclough), koga posebno zanima odnos jezika i moći, kao i društvena promena (Fairclough 1992: 2014). On posmatra diskurs kao oblik društvene prakse, ističući vezu između teksta, interakcije i konteksta. Za Ferkla je diskurs instanca moći i ideologije u društvu, te je fokus njegovih istraživanja na interakciji jezika i društvenih struktura moći, to jest na načinima na koje diskurs kreira, menja i održava odnose moći u društvu. Poznat je njegov trodimenzionalni model analize koji može biti korišćen u proučavanju jezika kao društvene prakse, a koji uključuje tri aspekta: tekst, diskurzivnu praksu i društveno-kulturnu praksu, i obuhvata tri nivoa — deskriptivni, interpretativni i eksplanatorni (Fairclough 1995). Najvažniji Ferklafov doprinos jeste premissa da proučavanjem promena u diskursu možemo sinhronijski pratiti i analizirati transformacije u društvu kao celini, odnosno da se određene tendencije u diskursima mogu povezati sa određenim društvenim promenama (Fairclough 1992: 200). Posebno je uticajna njegova studija o promeni u diskursu britanske Laburističke partije i britanskog premijera Tonija Blera (Fairclough 2000), koju je povezao s društveno-ekonomskim okolnostima u Velikoj Britaniji 90-tih godina prošlog veka.

Diskursno-istorijski pristup (eng. *Discourse-Historical Approach* — *DHA*) inspirisan je kritičkim teorijama Frankfurtške škole i tekstualne lingvistike, a usmeren na (raz)otkrivanje istorijske dimenzije diskriminacije, manipulacije, stigmatizacije i dr. U okviru ovog pravca analiziraju se istorijski

kontekst i dostupni izvori, kao i istorijska pozadina društvenog i političkog polja u koji su diskurzivni događaji ugrađeni (Krzyżanowski 2010). Prava su zasnovali lingvisti Rut Vodak (*Ruth Wodak*) i Martin Rajzigl (*Martin Reisigl*) (2009), koji razmatraju četiri nivoa analize: 1) neposredni tekst pred nama, odnosno unutartekstualne veze; 2) intertekstualne i interdiskurzivne veze; 3) ekstralingvističke društvene varijable i institucijske okvire; 4) širi društveno-politički i istorijski kontekst. Vodak i Rajzigl ističu da uvid u istorijski (dis)kontinuitet diskurzivnih figuracija „dozvoljava rekonstrukciju toga kako rekontekstualizacija funkcioniše kao jedan važan proces povezivanja tekstova i diskursa intertekstualno i interdiskurzivno tokom vremena” (Reisigl, Wodak 2009: 95). U rekontekstualizaciji, element stavljen u novi kontekst dobija i novo značenje, jer se značenja formiraju kroz upotrebu, ali zadržava (otvorene ili skrivene) intertekstualne veze sa starim kontekstom, čime se gradi polje konotacija. Primer bi mogla biti rekontekstualizacija ekonomskih i demografskih analiza u diskursu političke desnice. Rast nezaposlenosti se u političkom diskursu desnice uglavnom dovodi u vezu s „autsajderskom” grupom i time se legitimira njena diskriminacija; npr. Jevreji u nacističkoj Nemačkoj, strani migranti u savremenim evropskim državama. Diskursno-istorijski pristup analizira, dakle, ne samo kako se topos ksenofobije i ekonomske krize rekontekstualizuje u različitim diskurzivnim žanrovima (ekonomska analiza / politički govor), nego i u različitim istorijskim okvirima (nacističko / savremeno doba). Primenjujući ovu metodu, u nizu studija slučaja analizirani su, pored ostalih, diskurs Slobodarske partije Austrije (nem. *Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ*) (Wodak 2001); politički diskursi o klimatskim promenama (Reisigl, Wodak 2009); stigmatizujući diskursi o muslimanskim konvertitima (Mandić 2021).

Društveno-kognitivni pristup (eng. *Sociocognitive Approach*) inspirisan je teorijama društvenog psihologa Serža Moskovića (Moskovići 2000), a usredsređen na trijadu koja se konstruiše u odnosu društva, kognicije i diskursa, te spaja lingvistiku,

(kognitivnu) psihologiju i komunikološke studije. Zasnovan na shvatanju da su „odnosi između diskursa i društva kognitivno posredovani”, ovaj pravac istražuje odnos između ideologije, moći, znanja, diskursa i društvenih pokreta (Van Dijk 2009: 64). Formirao ga je lingvista Teun van Dijk, prema čijem shvatanju diskurs jeste složeni multimodalni komunikativni čin (Van Dijk 2009). Predmet ovakvih istraživanja su društvene reprezentacije jer, kako smatra Van Dijk, društveni akteri se, pored ličnih iskustava, u najvećoj meri oslanjaju upravo na kolektivne okvire percepcije. Pored toga, istražuje se kako diskursi pojedinaca i grupa utiču na društvena uverenja i vrednosti, te kako oblikuju ideologije. Van Dijk je kritički analizirao rasističke diskurse u svim glavnim domenima: političkom, korporativnom, akademskom, edukativnom, medijskom. Razlikujući elitni i popularni rasizam, van Dijk (1993) smatra da elite igraju ključnu ulogu u legitimizaciji rasističke politike i svakodnevnog rasizma, te da one daju kognitivne okvire i resurse za reprodukciju etničkih stereotipa, kako u svakodnevnom govoru i mišljenju, tako i u popularnoj kulturi. Posebnu pažnju Van Dijk je posvetio kritičkoj analizi rasističkih diskursa „bele vladajuće elite” u evropskim, severnoameričkim, latinoameričkim, azijskim i afričkim društvenim kontekstima (Van Dijk 1984, 1987).

Društveno-semiotički pristup nastaje pod uticajem kritičke teorije, semiotike i sistemske funkcionalne gramatike Majkla Halideja, a razvili su ga lingvisti i semiotičari Teo van Leven (*Theo van Leeuwen*) i Gunter Kress (*Gunther Kress*). Oni smatraju da su diskursi društveni semiotički činovi, odnosno procesi semiotizacije koji se manifestuju u tekstovima, odnosno društveno konstruisane i utemeljene forme znanja o određenim vidovima realnosti (Kress, Leeuwen 2001) Van Leven razvija analizu društvenih aktera, koja se oslanja na Fukoovu definiciju diskursa kao društveno konstruisanog načina za kreiranje znanja o svetu oko nas, ali u analitičkom smislu pristupa diskursu kao formi društvene prakse, koja (re)prezentuje, transformiše i (re)kontekstualizuje društvenu

stvarnost, što ga približava Burdijeovom habitusu (Van Leeuwen 2008). Van Leven predlaže analitičku mrežu, koja obraća pažnju na: 1) radnje; 2) društvene aktere; 3) stilove prezentacije; 4) vreme/prostor; 5) resurse. Za analizu u ovom pristupu najvažnije je ispitati koje radnje se realizuju i u kom modalitetu. Zatim, koje su uloge društvenih aktera, od kojih su glavne sledeće: *agensi* (eng. *agent*; učesnici koji pokreću i sprovode radnje), *pacijensi* (eng. *patients*; učesnici na kojima se radnje obavljaju) ili *korisnici* (eng. *beneficiaries*; učesnici na koje radnje utiču tako što im štete ili koriste). Predmet analize su stilovi prezentacije, odnosno način na koji socijalni akteri predstavljaju sebe (oblačenje, način govora, itd.). Takode, ispituju se resursi koji su korišćeni da bi se neka radnja sprovela, te kako vreme/prostor oblikuju radnje. Konačno, ispituje se kako diskurs transformiše društvenu realnost (brisanjem, supstitucijom, dodavanjem, deagentivizacijom, objektivacijom i dr.) (Van Leeuwen 2008). Koristeći ovu analitičku mrežu, Van Leven analizira, na primer, diskurs lidera i menadžera u kompanijama i ispituje kako se oni samoreprezentuju (Van Leeuwen 2016). Gunter Kres je dao doprinos istraživanju multimodalnosti diskursa, koji se ispoljava putem slike, pisanja, govora, pokretnih slika, muzike, akcije, trodimenzionalnih objekata, boja i dr., a koju Kres vidi kao istorijski, društveno i kulturološki oblikovani resurs za proizvodnju značenja (Kress 2010). U multimodalnoj analizi posmatra se semiotička celina „teksta” ili „asamblaža”, koji, po pravilu, sadrži nekoliko modaliteta, zasnovanih na semiotičkom radu kreatora „teksta”. Na oblikovanje modalnosti utiču kako intrinzična svojstva i potencijali modalnih resursa i medija, tako i istorije i vrednosti društva i njihovih kultura koje oni upisuju u te resurse i medije.

Teme

Teme KSD-a su vrlo raznolike, i mogu biti diskursi: (1) diskriminacije (rasizam, antisemitizam, islamofobija, fašizam, ksenofobija, seksizam i dr.); (2) ideologije (neoliberalizam,

(anti)rodni diskurs, nacionalizam i dr.); (3) politički (desničarski, populistički, evropski, globalni, diskurs jezičkih politika i dr.); (4) medijski (novine, mas-mediji, društvene mreže i dr.); (5) ekonomski (socijalna nejednakost, klasa, marketizacija, komodifikacija i dr.); (6) socijalni (obrazovanje, ekologija, zdravstvo i dr.); (7) popularne kulture; i dr. (up. Reisigl 2013). Zbog svoje usredsređenosti na odnose moći u društvu, KSD su usmerene na diskurs elita, kao povlašćenih u raspodeli društvene moći, resursa i proizvodnji značenja. Važno je istaći da se diskurzivni žanrovi često preklapaju i da ih odlikuje višeslojnost, fluidnost, hibridnost i multimodalnost, što se direktno odražava na teme i metode. U ovom pregledu, osvrnućemo se malo podrobnije na neke od oblasti, a to su kritička analiza političkog, rodnog i obrazovnog diskursa, kao i popularne kulture.

Političkim diskursom smatra se upotreba jezika koja ima za cilj određeni politički efekat, pa je u širem smislu skoro svaki diskurs politički, a, u užem smislu, to je diskurs institucionalne politike artikulisan u političkom polju (Wilson 2001). Politički diskurs uključuje formalne ili neformalne kontekste i aktere, kao i podžanrove (npr. politički govor, debatu, program, tok-šou, autorizovani tekst, intervju, analizu, izjavu, tvit, itd.) (Cap, Okulska 2013). Granica između medijskog i političkog diskursa je u tolikoj meri fluidna, da se savremeni politički diskurs može označiti kao „medijanizovan“ (eng. *mediation*) (Livingstone 2009), jer se oblikuje u interakciji s masovnim medijima, s jedne strane, dok, s druge strane, stiče moć upravo putem medija, bili oni tradicionalni ili novi, kao npr. društvene mreže (Jovanović 2018a). Pojam performansa je takođe inherentan političkom diskursu i povezan s metaforom pozornice, pri čemu treba razlikovati „glavnu scenu“ i prostor „iza kulisa“, koji je još važniji za analizu ponašanja i delovanja aktera u političkom polju (Wodak 2012: 525). Politički diskurs posebno često koristi pozitivnu (samo)reprezentaciju i diskurzivne strategije ubeđivanja i (de)legitimizacije, kao i pozivanje na autoritete (Chilton 2004: 23),

zatim, selekciju i dekontekstualizaciju (Ilić (Mandić) 2012) i dr. Govorni činovi pretnje i upozorenja takođe su često u upotrebi (Chilton 2004: 57), pri čemu figurativni govor, posebno metafore i metonimije, imaju istaknutu ulogu (Musolff 2004; Silaški et al. 2009; Šarić, Stanojević 2019). Od 1990-ih istraživanja političkog diskursa je doživelo snažan razvoj, a analize su se odnosile na komunikaciju unutar političkih organizacija (npr. Evropske unije, Ujedinjenih nacija, Evropskog parlamenta, nacionalnih parlamenata), ili diskurs pojedinih političkih aktera, zatim diskurs političkih govora i partija, medijski diskurs u funkciji neke političke opcije, itd. (up. Majstorović 2009; Kolstø 2009; Wodak 2012; Flowerdew 2013; Jovanović 2018b, 2019; Berrocal, Salamurović 2019; Ivković et al. 2019; Slijepčević Bjelivuk 2021).

Najvažnija premisa kritičke analize diskursa obrazovanja jeste to da je ono plod ideologija koje dovode do neravnopravnosti i diferencijacije ljudi na osnovu pripadnosti određenoj rasi, kulturi, polu, rodu ili klasi (Toh 2013: 1), te su stoga različiti vidovi obrazovanja i obrazovnih praksi predmet analize velikog broja radova. Znanje i obrazovanje možemo posmatrati kao diskurs, to jest praksu prožetu vrednosnim stavovima, odnosno ideologijom (Hyland 2004). Kao takvi, oni nikada nisu neutralni niti objektivni, već su uvek rezultat selektivne tradicije (Apple 2004). Stoga je za razumevanje i analizu obrazovnih praksi neophodno upitati se ne samo koje znanje je najvrednije da bude podučavano, već čije znanje je najvrednije (*ibid.*). Znanje se može odrediti kao socio-diskurzivni konstrukt, to jest odraz verovanja i interesa vladajuće klase u društvu, zbog čega obrazovne ustanove na svim nivoima imaju zadatak da reprodukuju dominantnu, hegemonu ideologiju i tako doprinesu održavanju *statusa quo* (Apple 2004; Freire 2016 [1974]). Kako obrazovanje ne postoji u društvenom vakuumu, „odluke o tome čije se znanje, vrednosti, kultura i istorija prenose narednim generacijama govore nešto veoma važno o tome ko poseduje moć u društvu” (Apple 2004: xx). Kritičke studije diskursa su

prikladan teorijski okvir za analizu obrazovnih modela i praksi, iz nekoliko razloga. Pre svega, obrazovni modeli i prakse mogu biti posmatrani kao komunikativni događaji (koji sadrže različite semiotičke elemente), te su kao takvi pogodan predmet analize diskursa (Rogers 2011). Osim toga, kako studije diskursa, tako i studije obrazovnih praksi, predstavljaju društveno angažovane paradigme, te je društveno-kulturna perspektiva važna za obe vrste istraživanja. Neke od oblasti i tema istraživanja obrazovnih praksi iz perspektive KSD-a jesu obrazovne politike i ideologije, obrazovanje odraslih, univerzitetsko obrazovanje i diskursi konstruisani oko njega, analiza didaktičkih materijala i drugo (up. Rogers 2011; Toh 2013).

U konceptualni okvir KSD-a, koji podrazumeva društvenu angažovanost, uklapaju se i feministička istraživanja rodno zasnovanih nejednakosti u društvu. Disciplina koja ispituje ulogu jezika u kreiranju, održavanju i otporu rodno zasnovanim društvenim asimetrijama, stereotipima i odnosima moći, jeste feministička kritička analiza diskursa (Lazar 2014). U pitanju je jedna od tendencija u široko definisanoj interdisciplinarnoj oblasti—feminističkoj lingvistici (Kuzmanović Jovanović 2013). Osnovna premisa istraživanja u okviru feminističke kritičke analize diskursa jeste ta da diskurzivne prakse odražavaju društvene odnose među različitim društvenim grupama, pa tako i rodne odnose, ali istovremeno i utiču na njih, te stoga mogu pomoći održavanju postojećeg stanja u tradicionalnim društvima, ali i znatno doprineti promeni dominantnih ideologija (*ibid.*). Začeci feminističkih istraživanja jezika poklapaju se s drugim talasom feminizma u anglo-saksonske zapadnim državama.¹⁴⁷

147 Zbog osobenih istorijskih, kulturnih, ekonomskih i društvenih okolnosti 20. veka, a posebno zbog uniformišuće snage globalnog neoliberalnog ekonomskog i društvenog modela proširenog u poslednjim decenijama 20. i početkom 21. veka, moguće je govoriti o zapadnom kulturnom i društvenom prostoru.

Za sam početak discipline uzima se uticajni članak američke lingvistkinje Robin Lejkof (*Robin Lakoff*), *Language and Woman's Place* (1973), začetnice perspektive koja razotkriva implicitnu logiku rodni ideologija patrijarhalnih društava, prema kojoj su „[m]uškarci nosioci vitalne snage jezika, dok žene koriste nesavršen, devijantni jezik koji je, kao i one same, nastao od muškaraca i njihovog jezika” (Filipović 2018: 190). Njen pionirski rad bio je podsticaj za razvoj interdisciplinarnе oblasti koja, kao i KSD, insistira ne na pukom opisu jezika, već na društvenoj realnosti i promenama koje se u njemu ogledaju. Iz perspektive ove discipline, jezik je određen društvenim i istorijskim kontekstom, te kao takav predstavlja važno sredstvo kreiranja i održavanja patrijarhalne ideologije i represije nad ženama. Teorijski okviri u kojima se kreću feministička istraživanja jezika veoma su raznoliki: od post-strukturalizma, antropološke lingvistike, konverzacijske analize, sociolingvistike, do kritičke analize diskursa (Sunderland 2004).¹⁴⁸ Neke od najvažnijih tema feminističke lingvistike jesu, prema Filipović (2018: 188): „Kako lingvističke ideologije i diskurzivni obrasci koreliraju sa govorom žena? Kako se rodne ideologije manifestuju u govoru o ženama? [...] Koja je uloga institucija, medija i drugih društvenih struktura u formiranju i očuvanju rodni ideologija u govoru? Na koji način lingvistički korelati kulturnih modela utiču na održavanje i reprodukovanje društvenih odnosa rodne neravnopravnosti?”

148 U srpskoj akademskoj sredini i na prostoru bivše Jugoslavije, feministička lingvistika začetna je početkom 80-tih godina prošlog veka. Sva istraživanja fokusirana su na neku od ovih oblasti (up. Filipović, Kuzmanović Jovanović 2019: 179): (1) jezičke politike i planiranje, korpusnu lingvistiku, uključujući morfološke, leksikografske, semantičke i pragmatičke aspekte odnosa između imenskih oblika za označavanje žena, i položaja žene u društvu (najveći broj istraživanja pripada upravo ovoj grupi, v. na primer Savić et al. 2009); (2) rodnu ideologiju iz perspektive KSD-a i kritičke sociolingvistike (Filipović 2011; Kuzmanović Jovanović 2013; Bošković Marković 2021; Petrović 2022); (3) diskurzivnu konstrukciju rodno identiteta (Bogetić 2018, 2020).

Budući da diskurzivne promene ne samo odražavaju promene u društvu, već ih mogu i pokrenuti i podstaći, odnosno usporiti ili zaustaviti (Fairclough 1992), kroz potvrđivanje dominantnih normi, isključivanje marginalizovanih stavova i grupa, KSD su veoma pogodna paradigma za feministička istraživanja jezika. Ono što razlikuje ova istraživanja od drugih pristupa u feminističkoj lingvistici jeste ono što je glavna karakteristika KSD-a — to nisu neutralna istraživanja, već su okrenuta praksi, s jasno definisanom agendom društvene promene (Lazar 2014: 185). U feminističkim KSD-a rod je hijerarhijski ustrojena binarna struktura (Lazar 2014: 195) koja leži u osnovi asimetričnih odnosa moći u društvu. Feminističke KSD ukazuju na potrebu za neprestanim ispitivanjem diskurzivnih oblika ovih sistemskih rodnih i društvenih nejednakosti, naročito u savremenim društvima u kojima moć dejstvuje u suptilnim i prikrivenim oblicima.

Kritička analiza diskursa često je korišćena u analizama popularne kulture, u kojima traga za „dokazima nejednakih odnosa moći među učesnicima (...) u diskurzivnim događajima” (Duff, Zappa-Hollman 2013: 1). Popularna kultura je kompleksan i promenljiv koncept koji neposredno zavisi od „složene kombinacije različitih značenja termina *kultura* i *popularan*” (Storey 2014: 28). Jedna od mogućih definicija, kojom ćemo se i mi rukovoditi, jeste da je popularna kultura mesto na kojem nastaju „kolektivna društvena znanja” (Hall 2009: 122–123). U pitanju su široko definisana, interdisciplinarna i multimodalna polja istraživanja, čiji predmet mogu biti najrazličitiji žanrovi poput filmova, stripova, crtanih filmova, TV emisija, pop muzike, tabloida, video-igara i drugo, a analiza je usredsređena na multimodalne semiotičke prakse reprezentacije (Duff, Zappa-Hollman 2013: 2). Poseban fokus u ovoj vrsti istraživanja jeste na diskurzivnoj konstrukciji karaktera i konteksta, kao i načinu na koji su oni pozicionirani — marginalizovani, komodifikovani ili ismevani — zbog svojih društvenih ili jezičkih osobina.

Izazovi i perspektive

KSD slede različite teorijske i metodološke pristupe, i pritom, kao što smo u ovom kritičkom pregledu pokazale, neguju eklektičnost, inter- i transdisciplinarnost. Jedan od razloga za takvu heterogenost je taj što su diskursi višeslojni i multimodalni, te ispunjeni paradoksima i nekonzistentnošću. KSD, pak, spaja viđenje diskursa kao društvene akcije koja je ko-konstitutivna društvenim procesima, zatim problemska orijentacija u analizi, lingvistička ekspertiza, kontekstualizacija podataka i njihovo povezivanje sa socijalnim akterima. Takode, zajedničke su određene kritičko-teorijske premise i fokusiranost na diskurzivne mehanizme kojima se uspostavlja društvena moć, kao i suprotstavljanje društvenoj hegemoniji i diskriminaciji. Način delovanja društvene moći, opet, dodatno utiče na heterogenost KSD-a, jer se odnosi moći u društvu često prikrivaju ili zamagljuju, te je za njihovu kritičku analizu potrebno menjati, prilagođavati ili kombinovati različite teorije i metode. Kritičari zameraju KSD-u da su previše subjektivne, nenaučne, zatim da „sede na dve stolice” između društvenog istraživanja i političkog aktivizma, a neki smatraju da su previše ili premalo lingvistički orijentisane (Wodak, Meyer 2016: 22). Kritički analitičari diskursa često prepoznaju ograničenja svojih ideja i analiza, te stoga rade na razvoju paradigme, nastojeći sve više da u svoje analize uključe korpusnu lingvistiku i multimodalne vidove diskursa.

U periodu kasne moderne, koji odlikuje hegemonija neoliberalizma i tehnokrtija, KSD se suočava s brojnim društveno-političkim i akademskim izazovima, kao što su sve veći diskontinuitet i fragmentacija javnosti, tehnologizacija i tehnokratizacija društva, sveprožimajuća komodifikacija, visokotehnološka ekonomija, učvršćivanje klasne nejednakosti, sve veća prekarnost radnika, kolaps demokratije unutar formalno stabilnih demokratskih i hibridnih režima, jačanje desnih i populističkih ideologija, tenzije između centra i periferije, neokolonijalni pokreti, ideologije i ratni pohodi,

migrantske krize i dr. (McKenna 2004). Sve navedeno se veoma duboko odražava na dinamiku diskurzivnih praksi, pa stoga kritički analitičari diskursa pribegavaju novim načinima teoretisanja i analize, što je u vezi sa dinamičnim razvojem društvene teorije. Kako bi se ova paradigma dalje razvijala i zadržala svoju kritičku oštricu, neophodno je, pored ostalog, obratiti se glasovima koji dolaze izvan „osnovne” KSD zajednice — npr. postmarksistički ili postfukoovski pristupi diskursu (Krzizanovski, Forchtner 2016), te dalje istraživati diskurzivne strategije otpora, solidarnosti, kao i odnose centra i periferije (Majstorović 2021). Konačno, iznova preispitivati sopstvenu istraživačku i kritičku poziciju, te koja su to teorijska, ideološka i politička pitanja suštinska za preobražaj društva koje teži ukidanju diskriminacije i smanjenju društvene nejednakosti.

Bibliografija

- Ajšić, Adnan (2021), *Language and Ethnonationalism in Contemporary West Central Balkans: Corpus-based Approach*, London: Palgrave Macmillan.
- Angermüller, Johannes (2011), „Heterogeneous Knowledge. Trends in German Discourse Analysis Against an International Background”, *Journal of Multicultural Discourses* 6 (2): 121–136.
- Angermüller, Johannes, Dominique Maingueneau, Ruth Wodak (2014), „Jürgen Habermas: A Normative Conception of Discourse”, u Johannes Angermüller, Dominique Maingueneau i Ruth Wodak (prir.), *The Discourse Studies Reader. Main Currents in Theory and Analysis*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, str. 365–368.
- Apple, Michael (2004), *Ideology and Curriculum*, London: Routledge.
- Berrocal, Martina, Aleksandra Salamurović (ur.) (2019), *Political Discourse in Central, Eastern and Balkan Europe*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Bhatia, Aditi (2013), „Critical Discourse Analysis: History and New Developments”, u Carol A. Chapelle (prir.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 1453–1460.
- Bogetić, Ksenija (2018), „Normal Straight Gays. Lexical Collocations and Ideologies of Masculinity in Personal Ads of Serbian Gay Teenagers”, u Tomasso Milani (ur.), *Queering Language, Gender and Sexuality*, London: Equinox, str. 225–255.
- Bogetić, Ksenija (2020), „Co-opting the Neoliberal Manhood Ideal: Masculinity, Normativity, and Recursive Normalisation in Serbian Gay Men’s Digital Dating Profiles”, *Language in Society* 50 (1): 93–123.
- Bošković Marković, Valentina (2021), *Žene u jeziku: borci ili borkinje*, Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University Press.

- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Brookes Gavin, Paul Baker (2021), *Obesity in the News: Language and Representation in the Press*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cap, Piotr, Urszula Okulska (ur.) (2013), *Analyzing Genres in Political Communication. Theory and Practice*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Chilton, Paul (2004), *Analysing Political Discourse. Theory and Practice*, London: Routledge.
- Chiapello, Eve, Norman Fairclough (2002), „Understanding the New Management Ideology: A Transdisciplinary Contribution from Critical Discourse Analysis and New Sociology of Capitalism”, *Discourse & Society* 13 (2): 185–208.
- Coates, Jennifer (2004), *Women, Men and Language. A Sociolinguistic Account of Gender Differences in Language*, London: Routledge.
- Curdt-Christiansen, Xiao Lan, Csilla Weininger (2015), „Introduction: Ideology and the Politics of Language Textbooks”, u Xiao Lan, Curdt-Christiansen i Csilla Weininger (ur.), *Language, Ideology, and Education. The Politics of Textbooks in Language Education*, London: Routledge, str. 1–8.
- Čomski, Noam (1984) [1957], *Sintaksičke strukture*, Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.
- Donoghue, Matthew (2017), „Beyond Hegemony: Elaborating on the Use of Gramscian Concepts in Critical Discourse Analysis for Political Studies”, *Political Studies* 66 (2): 392–408.
- Duff, Patricia, Sandra Zappa-Hollman (2013), „Critical Discourse Analysis of Popular Culture”, u Carol A. Chapelle (prir.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, Blackwell Publishing, str. 1471–1476.
- Flowerdew, John (2013), „Critical Analysis of Political Discourse”, u Carol A. Chapelle (prir.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 1421–1427.

- Fairclough, Norman (1992), *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, Norman (1995), *Critical discourse analysis*, London: Longman.
- Fairclough, Norman (2000), *New Labor, New Language?*, London: Routledge.
- Fairclough, Norman (2003), *Analyzing Discourse. Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.
- Fairclough, Norman (2012), „Critical Discourse Analysis”, u James Paul Gee i Michael Handford (prir.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, London: Routledge, str. 9–20.
- Fairclough, Norman (2014), *Language and Power*, London: Longman.
- Fairclough, Norman, Ruth Wodak (1997), „Critical Discourse Analysis”, u Teun van Dijk (ur.), *Discourse as Social Interaction*, Thousand Oaks: Sage, str. 258–284.
- Filipović, Jelena (2011), „Gender and Power in the Language Standardization of Serbian”, *Gender and Language* 5 (1): 111–132.
- Filipović, Jelena (2018), *Moć reči. Ogledi iz kritičke sociolingvistike*, Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Filipović, Jelena, Ana Kuzmanović Jovanović (2019), „Serbian Gender Linguistics”, u Dennis Scheller-Boltz (ur.), *Language Policies in the Light of Antidiscrimination and Political Correctness: Tendencies and Changes in the Slavonic Languages*, Wiener Slawistischer Almanach 84, Frankfurt am Main: Peter Lang, str. 179–198
- Fowler, Roger, Bob Hodge, Gunther Kress, Tony Trew (1979), *Language and Control*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Freire, Paulo (2016) [1974], *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra.
- Foucault, Michel (1972), *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*, New York: Pantheon Books.
- Foucault Michel (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (prir.) Colin Gordon, New York: Pantheon Books.

- Foucault, Michel (1995) [1975], *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* [prvo izdanje na francuskom 1975], New York: Vintage Books.
- Fuko, Mišel (2019) [1971], *Poredak diskursa. Pristupno predavanje na Kolež de Fransu, održano 2. decembra 1970. godine*, prev. Dejan Aničić, Loznica: Karpos.
- Glaser, Barney, Anselm Strauss (2006) [1967], *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Piscataway, NJ: Aldine Transactions.
- Goatly, Andrew (2000), *Critical Reading and Writing*, London: Routledge.
- Gramsci Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Habermas, Jürgen (1974) [1964], „The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)”, Translated from German to English by Sara Lennox and Frank Lennox. *New German Critique* 3: 49–55. (Originalno objavljen u: *Fischer Lexicon, Staat und Politik*, Frankfurt am Main, 1964, str. 220–226).
- Habermas, Jürgen (1985), *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press.
- Hall, Stuart (2009), „The Rediscovery of Ideology: The Return of the Repressed in Media Studies” u John Storey (prir.), *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, London: Pearson/Longman.
- Halliday, M. A. K. (1978), *Language as Social Semiotic*, London: Edward Arnold.
- Halliday, M. A. K. (1985), *Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold.
- Harris, Zellig (1952), „Discourse Analysis”, *Language* 28: 1–30.
- Horkheimer, Max (1937), „Traditionelle und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (2): 245–292.
- Hyland, Ken (2004), *Disciplinary Discourses: Social Interactions in Academic Writing*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Ilić (Mandić), Marija (2012), „Preseljenje Roma ispod Gazele u političkom diskursu: primer društvene (ne)odgovornosti i

- reprodukcije rasizma”, u Tibor Varadi i Goran Bašić (ur.), *Promene identiteta, kulture i jezika Roma u uslovima planske socijalno-ekonomske integracije*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, str. 391–416.
- Ilić (Mandić), Marija (2014), *Discourse and Ethnic Identity: The Case of the Serbs from Hungary*, Frankfurt: Peter Lang.
- Ivković, Marjan, Tamara Petrović Trifunović, Srđan Prodanović (2019), „The Hybrid Discourse of the Serbian Antibureaucratic Revolution”, *Nationality Papers* 47 (4): 597–612.
- Jovanović Srđan, M. (2018a), „Headlines as Fake News: Discursive Deception in Serbia’s Daily Informer (2012–2018)”, *Central and Eastern European Review* 12 (1): 1–22.
- Jovanović, Srđan, M. (2018b), „You’re Simply the Best’: Communicating Power and Victimhood in Support of President Aleksandar Vučić in the Serbian Dailies *Alo!* and *Informer*”, *Journal of Media Research* 11 (2/31): 22–42.
- Jovanović, Srđan M. (2019), „Fractured Discursivity: Discursive Governance in Serbia in Relation to Nationalism and Xenophobia (2012–2016)”, *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 27 (2–3): 155–171.
- Kolstø, Pål (ur.) (2009), *Media Discourse and the Yugoslav Conflicts. Representations of Self and Other*, Ashgate.
- Kramsch, Claire (1998), *Language and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Kress, Gunther (2001), „From Saussure to Critical Sociolinguistics: The Turn towards a Social View of Language”, u Margaret Wetherell, Stephanie Taylor i Simeon J. Yates (prir.), *Discourse Theory and Practice: A Reader*, Thousand Oaks: Sage, str. 29–38.
- Kress, Gunther (2010), *Multimodality: A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*, London: Routledge.
- Kress, Gunter, Teo van Leeuwen (2001), *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Communication*, London: Arnold.
- Krzyżanowski, Michał (2010), *The Discursive Construction of European Identities. A Multi-Level Approach to Discourse*

- and Identity in the Transforming European Union*, Frankfurt: Peter Lang.
- Krzyżanowski, Michał, Bernhard Forchtner (2016), „Theories and Concepts in Critical Discourse Studies: Facing Challenges, Moving beyond Foundations”, *Discourse & Society* 27 (3): 253–261.
- Kuzmanović Jovanović, Ana (2013), *Jezik i rod. Diskurzivna konstrukcija rodne ideologije*, Beograd: Čigoja štampa.
- Lakoff, George, Mark Johnson (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, Robin (1973), „Language and Woman’s Place”, *Language in Society* 2 (1): 45–79.
- Lazar, Michelle M. (2014), „Feminist Critical Discourse Analysis”, u Susan Ehrlich, Miriam Meyerhoff i Janet Holmes (prir.), *The Handbook of Language, Gender, and Sexuality*, Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, str. 180–199.
- Lin, Angel (2012), „Critical Discourse Analysis: Overview”, u Carol A. Chapelle (prir.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Livingstone, Sonia (2009), „On the Mediation of Everything: ICA Presidential Address 2008”, *Journal of communication*, 59 (1): 1–18.
- Majstorović, Danijela (2009), „Generic Characteristics of the Office of the High Representative’s Press Releases”, *Critical Discourse Studies* 6 (3): 199–214.
- Majstorović, Danijela (2021), *Discourse and Affect in Postsocialist Bosnia and Herzegovina. Peripheral Selves*, London: Palgrave Macmillan.
- Mandić, Marija (2021), „The Serbian Proverb Poturica gori od Turčina (A Turk-convert is Worse Than a Turk): Stigmatizer and Figure of Speech”, u František Šístek (ur.), *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: Representations, Transfers and Exchanges*, New York and Oxford: Berghahn Books, str. 170–193.

- McHoul, Alec (2005), „Discourse, Foucauldian Approach”, u Keith Brown (prir.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* 1–14, Amsterdam: Elsevier Science, str. 680–686.
- McKenna, Bernard (2004), „Critical Discourse Studies. Where to from Here?”, *Critical Discourse Studies* 1 (1): 9–39.
- Moscovici, Serge (2000), *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, Cambridge: Polity Press.
- Musolf Andreas (2004), *Metaphor and Political Discourse. Analogical Reasoning in Debates about Europe*, London: Palgrave Macmillan.
- Pennycook, Alister (2008), „Critical Applied Linguistics and Language Education”, u Nancy Hornberger (prir.), *Encyclopedia of Language and Education*, New York: Springer.
- Petrović, Tanja, (2022), „Gender-sensitive Language Use in Serbia: Between Linguistic Nationalism and Box-checking Performance”, *Gender and Language* 16 (3): 216–240.
- Reisigl, Martin (2013), „Critical Discourse Analysis”, u Robert Bayley, Richard Cameron i Ceil Lucas (prir.), *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, Oxford Handbooks; <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199744084.013.0004> (pristupljeno 4. 11. 2022).
- Reisigl, Martin, Ruth Wodak (2009), „The discourse-historical approach (DHA)”, u Ruth Wodak, Michael Meyer (ur.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Thousand Oaks: Sage, str. 87–121.
- Rheindorf, Markus (2019), *Revisiting the Toolbox of Discourse Studies New Trajectories in Methodology, Open Data, and Visualization*, London: Palgrave Macmillan.
- Rogers, Rebecca (2011), *An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education*, London: Routledge.
- Savić, Svenka, Marijana Čanak, Veronika Mitro, Gordana Štasni (ur.) (2009), *Rod i jezik*, Novi Sad: Centar za ženske studije.
- Sayer, Andrew (2009), „Who’s Afraid of Critical Social Science?”, *Current Sociology* 57 (6): 767–786.
- Schiffrin, Deborah, (1994), *Approaches to Discourse*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

- Silaški, Nadežda, Tatjana Đurović, Biljana Radić-Bojanić (2009), *Javni diskurs Srbije. Kognitivističko-kritička studija*, Beograd: Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Slijepčević Bjelivuk, Svetlana (2021), *Reklamno-propagandni žanr u srpskom političkom diskursu*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Sosir, Ferdinand de (1969) [1916], *Opšta lingvistika*, Beograd: Nolit.
- Storey, John (2014), *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*, London: Pearson/Longman.
- Sunderland, Jane (2004), *Language and Gender*, London: Routledge.
- Šarić, Ljiljana, Mateusz-Milan Stanojević (ur.) (2019), *Metaphor, Nation and Discourse*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.
- Toh, Glenn (2013), „Critical Analysis of Discourse in Educational Settings”, u Carol A. Chapelle (prir.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 1408–1415.
- Triece, Mary (2018), „Ideology in Marxist Traditions”, *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, <https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-557> (pristupljeno 19. novembra 2022).
- Van Dijk, Teun (1984), *Prejudice in Discourse*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.
- Van Dijk, Teun (1987), *Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk*, Thousand Oaks: Sage.
- Van Dijk, Teun (ur.) (1993a), Thematic Issue „Critical Discourse Analysis”, *Discourse & Society* 4 (2).
- Van Dijk, Teun (1993b), „Principles in Critical Discourse Analysis”, *Discourse and Society* 4 (2): 249–283.
- Van Dijk, Teun (1997), „Discourse as Interaction in Society”, u Teun van Dijk (ur.), *Discourse as Social Interaction*, Thousand Oaks: Sage, str. 1–37.
- Van Dijk, Teun (2003), *Ideología y discurso*, Barcelona: Ariel.
- Van Dijk, Teun (2009), „Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach”, u Ruth Wodak i Michael Meyer (ur.),

- Methods for Critical Discourse Analysis*, Thousand Oaks: Sage, str. 62–86.
- Van Dijk, Teun (2015), „Critical Discourse Analysis”, u Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, Deborah Schiffrin (ur.), *The Handbook of Discourse Analysis*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, str. 466–485.
- Van Leeuwen, Theo (2008), *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Leeuwen, Theo (2016), „Discourse as the Recontextualization of Social Practice: A Guide.”, u Ruth Wodak, Michael Meyer (ur.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Thousand Oaks: Sage, str. 138–153.
- Weber, Max (2001) [1922], *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, London: Routledge.
- Wilson, John (2001), „Political Discourse”, u Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton (ur.), *The Handbook of Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell Publishers, str. 398–415.
- Whorf, Benjamin Lee (1956), *Language, Thought and Reality*, Cambridge (MA): MIT Press.
- Wodak, Ruth (ur.) (1989), *Language, Power and Ideology*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- Wodak, Ruth (2001), „The Discourse Historical Approach”, u Ruth Wodak i Michael Meyer (ur.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Thousand Oaks: Sage, str. 63–94.
- Wodak, Ruth (2006), „Dilemmas of Discourse (analysis)”, *Language in Society* 35 (4): 595–611.
- Wodak, Ruth (2011), „Critical Linguistics and Critical Discourse Analysis”, u Jan Zienkowski, Jan-Ola Östman i Jef Verschueren (ur.), *Discursive Pragmatics*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, str. 50–65.
- Wodak, Ruth (2012), „Politics as Usual: Investigating Political Discourse in Action”, u James Paul Gee, Michael Handford (prir.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, London: Routledge, str. 525–540.

- Wodak Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl, Karin Liebhart (2009), *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wodak, Ruth, Michael Meyer (2009), „Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology”, u Ruth Wodak, Michael Meyer (ur.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Thousand Oaks: Sage, str. 1–31.
- Wodak, Ruth, Michael Meyer (2016), „Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology”, u Ruth Wodak, Michael Meyer (ur.), *Methods of Critical Discourse Studies*, Thousand Oaks: Sage, str. 1–22
- Zienkowski Jan, Jan-Ola Östman, Jef Verschueren (2011), *Discursive Pragmatics*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

Šta se zbiva posle? O postkritici i akritičkim perspektivama

Stefan Janković*

Uvod: kritika pod lupom

Održano u jeku žustre kampanje SAD, popularno nazivane „rat protiv terora” (*war on terror*), jedno predavanje Bruna Latura na Univerzitetu Stenford ubrzo je odštampano kao esej sa prilično provokativnim naslovom i ispostaviće se, neobično velikim odjekom za društvenu teoriju. Centralna zamisao ovog eseja, pak, nije bila ni geopolitika niti religijski fundamentalizam, iako je Latur govorio o „metaforičnoj atmosferi vremena” oličenoj u militarizaciji koja, očito, nije zaobišla ni savremenu humanistiku ni društvene nauke. „Da li i mi treba da budemo u ratu, takode, mi naučnici, intelektualci? Da li je zaista naša dužnost da dodajemo sveže ruševine na polja ruševina? Da li je zaista zadatak humanističkih nauka da dodaju dekonstrukciju destrukciji?” (Latour 2004: 225), nizao je pitanja Latur. Konfuzija koju je francuski sociolog i antropolog adresirao, ticala se zbrzanih akademskih

* Stefan Janković: Filozofski fakultet, Odeljenje za sociologiju, Univerzitet u Beogradu.

navika kritike, rastavljanja i pripreme za nove opasnosti, zadatke i mete. *Zašto je kritika ostala bez snage?* (*Why has critique run out of steam?*) nije začuđujuć naslov za ovakav esej. Kroz njega, Latur je postupno prikazivao kako je kritika naprosto postala instant objašnjenje koje je, nažalost, postalo alatka u rukama onih koji su nepoverenje u naučne postupke i konstrukciju činjenica dogurali do ivice. Ako je njena uloga istorijski imala dosta značaja za recimo razmontiranje ideoloških struktura, danas ona pruža zamajac opasnoj popularizaciji zavereničkog mišljenja i neumornog ukazivanja na tajnovito dejstvo mračnih agenasa koje brže-bolje treba raskrinkati. Kritika je naprosto počela da hrani najlakovernije: njoj je ponestalo snage, a ona je postala ozbiljan rizik za nauku time što je počela da hrani duboko nepoverenje u stvarnost (up. Latour 1999).

Akritički stav Latura, oslikan kako kroz ukazivanje na pervertiranje kritike, tako i kroz oštre opaske iznete godinu dana kasnije na račun kritičke sociologije (Latour 2005), naišao je na dvosmislenu recepciju. Brojne optužbe koje su se nizale, frenetično su ponavljale normativne zahteve da se, protiv ovakvih oblika jeresi, i dalje poštuje „pravoverni” etos društvene teorije i ukazuje na odnose moći, dominaciju i druge vidove nepravdi (npr. Mills 2017). Na drugoj strani, ovaj esej će unekoliko biti vododelnica: on je predstavljao ako ne prvu, onda verovatno „udarnu pesnicu” u preispitivanju kritike. Na optužbe da imaju malo, ako i ikakvog političkog značaja utoliko što ne nude temeljnije emancipatorne perspektive i prave intervencije, proponenti brojnih sociomaterijalnih pristupa izgleda da su navikli. Ono na čemu će posebno zastupnici teorije aktera-mreže (npr. Latour 2005; 2007; 2013; Mol 2002; Thrift 2007) ali i brojnih neomaterijalističkih, posthumanih pristupa insistirati permanentno (npr. Bennet 2010; Bryant 2014; Braidotti 2017; vidi: Edwards, Fenwick 2014), jesu sasvim drugačija ontološka svojstva o kojima treba voditi računa: u pitanju je duboka prožetost ljudskih kolektiva ne-ljudskim entitetima i zbilja vidljivi efekti koje

potonji ostavljaju. Upravo je Džon Lo (Law 2011; 2015), kao jedan od najznačajnijih zastupnika teorije aktera-mreže, ukazao da uobičajena odbojnost prema sociomaterijalnim pristupima oslikava duboku „krizu normativnosti” sa kojom se konvencionalni kanoni društvene teorije suočavaju usled drastičnih izmena ontološkog horizonta. Naprosto, sociomaterijalni pristupi predstavljaju ozbiljnu pretnju za „ušuškane” metafizičke pretpostavke, duboko utkane u temelje Zapada. I ne samo to, posredi je i opaska da kritička teorija nema nikakvu plodnost, niti da razume ove ontološke transformacije. „Mlaki realizam” kritičke teorije ovde je posebno na udaru. Slično opaskama koje je Sloterdijk pružio u *Kritici ciničnog uma* (Sloterdijk 1987), u pitanju je *sackgasse* u koje je stanje disidentskog duha 1960-ih godina zapalo i ostalo zaglavljeno u melanholiji i ironiji povodom tmurne društvene stvarnosti.

Dok će akritičke pozicije poput ovih postati važna komponenta brojnih društvenih teorija danas, postkritika će ove tačke dodatno produbiti, razraditi i uobličiti u kapitalnu reviziju kritičke teorije uopšte. Na prvi pogled, ambicije zagovornika postkritike deluju skromno: usko gledano, one su uveliko okrenute razrešenju dilema pokrenutih unutar tzv. „metodskih ratova” unutar studija književnosti. Za glavne proponente postkritike — pre svega Ritu Felski kao nekog kome definitivno pripadaju najveće zasluge za eksplikaciju nekih od ključnih principa ovog programa, dugotrajna prevlast samorazumljivih kritičkih metoda zahteva daleko produktivnije alternative usled toga što je sama humanistika zapala u ćorsokak i duboku regresiju. Kritika, naime, očitava simptome dubokog antagonizma prema tekstu i jednako, subjektima kritike: čitanje tekstova „ispod” površine s ciljem razaznavanja latentnih i „zatamnjenih” značenja i inherentnih „kontradikcija”, sužava spektar interpretativnih relacija, a posebno, unižava vernakularne momente pri čemu afekti i osećanja imaju značajno mesto. Predložena „rekalibracija” metoda, međutim, upućuje na znatno prefinjenije motive

koji se pomaljaju kroz postkritiku. Na tragu različitih varijanti post-delezijanskih „ravnih” ontologija i šire shvaćene empiricističke filozofije, postkritički autori će najpre označiti brojne nevolje koje izgledno okoštala kritička aparatura sadrži, a time proširiti i zaključke koji važe za polje književnosti na društvenu teoriju u celini. U tesnoj komunikaciji sa teorijom aktera-mreže — a posebno njenim akritičkim pozicijama, ali ništa manje i pragmatičkom sociologijom i teorijom afekata, postkritika je duboko prožeta motivima oživljavanja vitalnosti aktera u suđenju spram intelektualizma kritike koji ih umnogome lišava refleksivnosti, a naročito, kompleksnoj mreži dejstvenosti za koje kritika naprosto ostaje slepa: prefinjenoj agensnosti objekata poput tekstova i relacijama koje oni stvaraju.

Da postkritika predstavlja kako ozbiljnog konkurenta, tako i radikalno izazov za kanone kritičkih teorija, pokušaćemo direktno da ukažemo promatranjem nekolicine osnovnih tema koje se pomaljaju u literaturi. Na prvom mestu, naša pažnja će biti usmerena ka posebnostima studija književnosti i jednom nelinearnom pokušaju *trasiranja nastanka postkritike*. Naime, ono što se postavlja kao poseban izazov koji prepoznaju postkritički autori, jeste manjak relevantnosti humanistike i posve paradoksalno pervertiranje isprva politički plodnog i emancipatornog kritičkog žanra — kao istorijskog nastavka tzv. hermeneutike sumnje, usled toga što isuviše često postaje platforma za zavere. Druga važna tema koja se nameće zahvata šire *pitanje dejstvenosti*. Očito nezadovoljstvo postkritičkih teoretičara isuviše intelektualnom podlogom kritike i prihvatanjem metoda „raskrinkavanja”, tiče se upravo manira usled kog vernakularna shvatanja postaju beznačajna, jer upravo njih treba „razmontirati”, „raskrinkati” i „skinuti veo iluzije”. Taj problem umanjivanja uobičajenog jezika i svakodnevnih etnotaksonomija, postkritički autori kompenzuju snažnim akcentom stavljenim na afekte i interpretacije potekle od samih aktera, ali ništa manje, na dejstvo koje tekstualni

objekti imaju na aktere. Konačno, *problematika relacija* i dejstvenosti otvara i treću temu koja je doduše deo širih akritičkih pozicija. Naime, osnovno pitanje koje se posebno nameće nakon tzv. ontološkog obrta i podrivanja okcidentalne metafizike, jeste koliki su dometi kritike uopšte. U svetlu rasprava o postkolonijalizmu, a naročito o antropocenu, ispostavlja se da potentnost kritike unekoliko opada: ona ostaje antropocentrična i doista vezana za specifični prototip čoveka. U zaključku ćemo stoga pokušati da podvučemo neke od potencijalno korisnih aspekata postkritike.

Sumnja u sumnju? Nelinearna istorija postkritike

Zbilja je interesantno pitanje kako su studije književnosti tokom druge decenije 21. veka postale istinsko poprište postkritičkog obrta. Izgledno, prolongirani izrazi opšte krize humanistike, njena sve slabija intelektualna prodornost, hermetičnost i manjak atraktivnosti, čine važne delove postkritičkog mozaike. Još važnijom deluje reakcija na postmoderni konceptualni bućkuriš i ontološki haos nastao sa nizovima posve labavih koncepata koji su duboko odražavali *logiku kategorijalne fluidnosti*, svim silama umećući sumnju kao alatku da se razlabave bilo kakvi esencijalizmi. U pomenutom eseju, Latur će ujedno izraziti kajanje što je i sam nekada bio deo konstruktivističkog pokreta. Takođe, on će izraziti i posramljenost zbog stavova nekih njegovih zemljaka poput Bodrijara, na koga u njegovim očima, pada možda i najviše odgovornosti za *antirealistički revizionizam* i širenje uverenja da stvarnost kao takva ne postoji (Latour 2004). Čak i oni koji se nipošto ne mogu vezati za postkritiku u ovom pogledu iskazivali su ozbiljne iritacije. U *Paskalovskim meditacijama* (Bourdieu 2000), Burdije naročito podzrivo gleda na radikalizaciju sumnje kod postmodernih filozofa. U krajnjoj instanci, sumnja ne podriva samo veritabilnost naučnih uvida. Burdije misli i da sledbenici lakoverne postmoderne sumnje podražavaju atomističke ideale i obnavljaju „filozofski i politički prihvatljivu formu najviše opskurantističkih optužbi i

anatema koje je spiritualistička (i konzervativna) kritika najčešće iznosila na račun nauke i posebno društvenih nauka, u ime svetih vrednosti ličnosti i neporecivih prava 'subjekta'" (ibid: 29).

Na prelomu milenijuma, trvenja unutar studija književnosti u dosta sličnom maniru počinjala su da izražavaju ambivalentan stav prema postmodernim teorijskim poštapalicama, ali još više, prema ortodoksiji čitanja tekstova „ispod površine” s ciljem razaznavanja zatamnjenih i latentnih značenja, kao i uviđanjem inherentnih kontradikcija koje sadrže. Neki od, ispostaviće se, za postkritiku „embrionalnih” eseja, predstavljali su prve značajne momente za konfrontaciju sa dominantnim disciplinarnim korpusom „kritičkog mišljenja”, posebno usled isuviše sterilnog i militantnog stava, koji je gotovo potpuno umanjio ulogu empatije i razumevanja u recepciji književnosti (Felski 2008; 2013). Verovatno prvi u nizu ovih proto-postkritičkih tekstova izveden je iz premisa kvir teorije. U tom eseju, autorka Iv Sedžvik (Sedgwick 1997) je pre svega „dijagnostifikovala” duboku paranoidnost utkanu u kritiku kao teorijski mejnstrim koji je neupitno zadržan unutar dekonstruktivnih pristupa, feminizma, novog istoricizma i same kvir teorije. Za Sedžvik, kritika olako izostavlja kontingentnosti relacija koje su sâm predmet kritike, utoliko ostajući aistorična i sa manjkom autorefleksivnosti, kako nije sposobna da ispita performativnost saznanja koja dolaze iz kritike same. Još bliže, Best i Markus (Best, Marcus 2009) su primetili da se praksom „simptomatskog čitanja” nametnutom kroz kritički pristup, neprekidno teži ka značenjima teksta koja su latentna i „skrivena”, ali se izbegava njihova „površinska” kompleksnost. Takođe, Heter Lav je istakla da se kritičkom interpretacijom tekstova i njenim navodno „dubokim” čitanjem gube bitni aspekti humanistike — ukazivanje na bogatstvo ljudskog iskustva i afekata (Love 2010).

Potonji motivi biće snažno ugrađeni u metodološke napore koji u značajnijoj meri bivaju artikulisani u prethodnoj

deceniji. Uže gledano, postkritika isplivava kao reakcija na teorijski neumoljiv stav čiji je zajednički imenitelj hiperkri- tička mantra: tendencija da se „površinska” značenja teksta vide kao iskaz „dublje” agende i otuda demistifikuju i desta- bilizuju. Ova, za postkrički nastrojene autore, besmislena demistifikacija, ima ozbiljne posledice: ona čini da pretera- no sumnjičav, antagonistički i politički inspirisan, a opet, neefikasan način čitanja, ispušta kaskadu potencijalnih odnosa *ko-konstituisanja* koji se mogu stvoriti u relaciji sa tekstom (Anker Felski 2017). Izvan ovog potencijalno „inti- mnog” odnosa koji čitaoci ostvaruju, postkritika suštinski upućuje na performativnost interpretativnih relacija, naroči- to, na afekte i osećanja koje samo čitanje podstiče (up. Felski 2014; 2016). Ovi pokušaji da se revitalizuju heterodoksni vidovi relacija kako spram, tako i kroz interpretaciju, ovaplo- ćuju daleko širi impuls da se pronađu produktivnije intelek- tualne alternative u novim okolnostima akademske produk- cije i da se osmisli valjani konkurent za onipotentnu aparaturu kritike. Postkritika je stoga programski uobličena u svetlu takozvanih „metodskih ratova” (*method wars*) i ambicija da se izvrši „rekalibracija” interpretativnih tehnika, kao i da se posve rutinizovane prakse vezane za studije knji- ževnosti postave na novi kolosek (Anker 2017; Best 2017; Citton 2016; Felski 2011; 2012; 2013; 2014; 2015a; 2016).

Postkritika zato nije antikritika, niti teži da pobudi konzer- vativne duhove i filistinizam, ističe Rita Felski (2015b; 2017b). Upravo ona, kao i Elizabet Anker, podvlače da preispitivanje kritike kao metoda, ali i kao političke tehnologije i izvorišta afekata, pristize u dosta čudnim vremenima. Tokom 20. veka, postojala je tesna spona između kritike i avangarde kroz sna- žan „naglasak na opozicioni, marginalni i borbeni status, kao i posledično nepoverenje prema bilo kakvoj formi institucio- nalizacije kao znaku kooptacije” (Anker, Felski 2017: 13). Kri- tika je, međutim, postala normalizovana, sposobna da se repro- dukuje i širi, te Anker i Felski ovde vide njen glavni neuspeh: ona više nije marginalna, nego je uobičajena pedagoška

alatka i istraživački metod koji se olako usvaja na neoliberalnim univerzitetima (vidi Felski 2013; 2016). Nevolje sa metodom kao što je kritika utoliko su to što ona dosta ambiciozno stremi da se distingvira od drugih političkih pokreta kao jedina avangardna opcija, ne odričući se pritom, podosta agresivnog elitizma (up. Eburne, Felski 2010). U studiji *Ograničenja kritike* — koja još uvek predstavlja kapitalno štivo za razumevanje postkritike, Rita Felski dosta ironično ukazuje na bizarnu cenu koju kritika, uz dosta resantimana i melanholije, plaća.

U svojim najuticajnijim varijantama, uključujući i Frankfurtsku školu i tradiciju pariske misli nakon 1968. godine, kritika poprima asertivan politički, kao i filozofski stav, dok prihvata kvazitragičnu senzibilnost koja skida licemerje i nabija sentimentalnost lažne nade. [...] Čak i da ovakva argumentacija pogura napred i pruži lek za izlečenje, ključna poštapalica je grozno ogorčenje društva. Nezadovoljstvo služi kao dokaz jasnoće; melanholično otuđenje od običnog života, oličenog najpotresnije u figuri kao što je Adorno, cena je koju treba platiti za ovu izoštrenu percepciju. U međuvremenu, oni koji ne žele da se pridruže kritici kao takvoj, lako se mogu zameriti i biti optuženi zbog njihove skrivene vezanosti za tradicionalne oblike života. Takve vezanosti postaju nove sramote u vremenskoj svesti moderne misli, koja u budućnost gleda kao na očekivano izbavljenje od propusta iz prošlosti. (Felski 2015b: 41)

Još gorim se čini to što je kritika otišla daleko od ideala radikalnih teoretičara i postala izlišna kroz banalne tvrdnje da su „političari lažovi” i da je „kapitalizam svuda”. Ispostavlja se da je Latur imao dosta prava ukazujući da su najlakoverniji vidovi kritike danas glavni izvor *instant revizionizma*, dolazeći isuviše često tik uz zaveru. Jer, pita se Latur, u čemu je zaista razlika između nepoverenja koje pobornici zavera imaju, ukazujući na hrpu pohlepkih ljudi s mračnim namerama, u odnosu na nešto više ugledan model koji govori da takođe moćni i skriveni agensi zvani kapitalizam, diskurs,

društvo ili imperije, vladaju iz senke (Latour 2004)? Snažan motiv za postkritički obrt u studijama književnosti — ali i šire, upravo jeste to što neokonzervativci postaju glavni proponenti kritike i to u njenim najproblematičnijim oblicima (Anker, Felski 2017). Vrlo slično minucioznoj genealogiji zavera i misterija koju je dao Boltanski (2014) — kao žanra čiji izvor neumoljivo koincidira sa usponom složenosti javnog života i isticanjem figura koje „dekodiraju” skrivene stvarnosti — i Felski (2015b) upućuje da se ovaj model „detektiva” isuviše olako prisvaja. Danas, navodi ona, hvalisavo razmetanje „intelektom”, moćima da se razmontiraju očiglednosti i razbiju najveće zagonetke, postaje pomalo bizarna kulminacija „kritičkog” stava. Digitalne okolnosti to posebno zaoštravaju. Kako neki istraživači pokazuju (npr. Marres 2018), uspešnost zavera da se šire enormnom brzinom u digitalnom svetu nije rezultat toga što u javnom prostoru nema mesta za „eksperte” i što se politika ne gradi kroz činjenice ili moć dokaza, kako se često misli. S poplavom instant erudicije nastale konzumacijom internet sadržaja, nastaje upravo situacija u kojoj mnogi misle da imaju „ispravne” činjenice što, kako Harman (2018) uverljivo podseća, odvodi u tendenciozno zauzimanje neosvojive kritičke „tvrđave”.

U takvom okruženju, misle postkritički autori, humanistika je još više ugrožena. Isuviše olako, kritički pristup svodi se na samodovoljnu praksu, prepoznajući na primer, neoliberalizam, komercijalizaciju obrazovanja ili nesposobnosti da se adresiraju društvene nejednakosti i dominacija kao glavni krivci. Ali, takva „argumentativna strategija” je, upozorava Anker (2017: 9), „loše opremljena i pogrešno vođena”: u postojećim konstelacijama „post-istinske” i „post-činjenične” politike koja u svakom času može skrenuti u sitničavi autoritarizam, ona je dakako neuverljiva i predstavlja ništa manje, „samo-sabotažu”. Kritika je, naprosto, iscrpela vlastitu važnost jer je, upirući prstom prema svakom znaku „kooptacije”, zauzela istu onu totalizujuću poziciju spram koje je inicijalno formirana: svako ko ne prihvata kritičke alatke, biće označen

kao antiintelektualni naivac. Početna ambicije da se naprave institucionalni iskoraci i reforme, kako Felski (2015b: 119) ukazuje na samom koncu *Ograničenja*, dovele su do situacije u kojoj kritika *per se* gubi plodotvornost. „Ukratko, kritika kao avangarda, zamišlja kako uzima pajser i razbija zidove institucija, pre nego bude smeštena unutar njih, jureći prema budućnosti pre nego da se vucara unazad u prošlost. Šta se dešava kada ova slika počne treperiti i bledeti i kada se euforija njenih ikonoklastičkih ambicija počne smanjivati?”

Paradoksalnim se zato čini kako ovakva popularizacija kritike predstavlja pervertiranu varijantu inicijalnih ambicija ove misli, dispozicije i žanra. Prema postkritičkim autorima, sama kritika ishodi kao genealoški produžetak *hermeneutike sumnje* (vidi poglavlje *Škola sumnje* u ovom izdanju). Kao opisna kategorija „kritičkog raspoloženja”, ovaj doista skrajnut koncept iz filozofije Pola Rikera (*Paul Ricoeur*) od posebne je važnosti za razumevanje postkritike. Nakon pionirskog čitanja Sedžvik (Sedgwick 1997), Felski (2009; 2015b; 2017a) je dodatno razmotrila Rikerovu, ispostaviće se, kapitalnu analizu i kategorizaciju Ničea, Marksa i Frojda kao tri figure koje su istinski tvorci ovog pravca interpretacije. Naime, ono što ovu trojicu izdvaja u panteonu kritičke misli nije toliko preispitivanje dogmi po sebi, nego iniciranje radikalne misli posvećene *umeću odgonetanja*. Felski prenosi da je Riker upravo kod ove trojice mislilaca uočio klicu sumnjičavosti, koja će najpre počivati na uverenju da prema stvarnim motivima i oblicima stvarnosti treba biti i više nego podozriv, a zatim otpočeti distinktivni hermeneutički projekat. Njime, trebalo bi pre svega zaobići zavaravanje i značenjske momente svakodnevice kako bi interpretativni čin uistinu rastavio iluzije, idole i božanstva. Novina sa Ničeaom, Marksom i Frojdom jeste bila i ta što su oni, praveći čak i radikalni istorijski razlaz sa ranijim oblicima hermeneutike, iznedrili i (implicitnu) teoriju strukturne dvojakosti znakova: prvog sloja kojeg brže-bolje valja razmaći permanentnom upotrebom sumnje, ne bi li se doseglo do „dubljeg” sloja značenja kao medijatora

koji odvodi ka boljem razumevanju „zatamnjenih” aspekata stvarnosti. Kako Felski (2015b) ukazuje, ni brojne metodološke inovacije poput pomeranja od „kritike ideologije”, tokom 20. veka nisu preterano odstupile od radikalnih tendencija i sazajne ambicije koja u zaglavlju zadržava motiv odgonetanja. Štaviše, hermeneutika sumnje je, bez mnogo distorzija, uspevala da se umnoži recimo kroz fukoovski novi istorizam, dekonstrukciju, različite varijante feminizma, pa delom i kroz postkolonijalizam.

Metakritički duh, oličen u „dijagnostičkom” senzibilitetu, afinitetu prema eksplikaciji iz ugla društveno-istorijskog konteksta, ali i momentima arhetipskog povezivanja sa društvenim poretkom, međutim, neophodno je sučeliti sa vlastitim limitima (vidi posebno Felski 2011). Ono što predstavlja možda i osnovni motiv postkritike jeste da stil, ton, figure, rečnik i tropi kritike ustupe mesto drugačijim estetskim, afektivnim i analitičkim alternativama. Trenutno stanje humanistike, smatraju Anker i Felski (2017), naročito zahteva da se umesto olakog iskazivanja opozicije i zauzimanja krajnje negativnog stava, revitalizuju kompleksni vidovi *otkrivanja*, *vezivanja* i *očuvavanja* relacija — *posebno onih pospešenih tekstom*, koje kritika brže-bolje želi da rastavi (up. Felski 2016; 2017a; Mullins 2017). Na ovakav stav nadovezuje se i Muke (Muecke 2016). On tvrdi da upravo dva ključna motiva kritike — „moć razotkrivanja” i ponekad izlišna teorijska razmetljivost, ne samo da hrane antagonizme, nego ostaju i ontološki kruti, posebno za to kako estetske i fiktivne komponente teksta mogu pospešiti odnos prema svetu u svetlu klimatskih promena. Stoga ovi postkritički tonovi nisu samo iskaz protivljenja regresu unutar studija književnosti i čudnovatoj reakcionarnosti koje očuvanje kritike kao jedinog „progresivnog” metoda povlači. Kako procvat postkritike unutar ove discipline nesumnjivo izvire na tragu Laturovog ambicioznog empiricizma (up. Latour 2005; 2007; 2013) i poziva za praćenjem brojnih asocijacija, sklapanja i relacionih vezivanja pre nego njihovog ciničnog rastavljanja (up. Latour

2010a), tako će ovaj akritički zamajac transcendirati okvire studija književnosti. Pitanja otvorena na ovom tragu su, pritom, raznorodna. Prvo među njima jeste na neki način od središnje važnosti za postkritiku: kako zaobići samodovoljni intelektualni paternalizam kritike? No, kako ćemo videti u narednoj sekciji, to pitanje takode odražava težnju da se obavi i drugačija distribucija agenasa — rečju, da se izvan kritičkog „potkazivanja” revitalizuju uobičajeni, vernakularni načini na koje akteri sameravaju svet.

Akteri bez akcije: da li kritika uništava dejstvenost?

Nezadovoljstvo intelektualnim tonalitetom kritike, razmetljivom erudicijom i suštinski sumnjičavim odnosom prema laičkim shvatanjima i svakodnevnim predstavama, nesporno zauzima ogroman deo refleksija i analiza postkritičkih autora. Felski (2015b; 2017a; 2019) uvida da jedan od osnovnih problema sa kritikom potiče od toga što se često previđa da je ona takode forma kulturnog kapitala, prestižna aktivnost koja ima dosta striktan pogled na svakodnevicu kao ništa više do stecišta filistinskih stavova koje treba intelektualnim putem popraviti (*ibid.*). Intelektualni pedigree kritike ovde, pritom, po sebi ne čini prepreku: kao i mnoštvo sličnih akademskih žanrova, ona nalaže ekspertsku terminologiju i određene stilove komunikacije ostajući delom hermetična. Ali, ova asimetrija koja ukida mogućnost da spontano ili neposredno iskustvo steknu izvesnu težinu, oslikava čudnovatu etiku. Interesantnim se zato čini kako (auto)didaktika utkana u kritiku crpi pedagoške motive samoispitivanja koji su ništa manje teološkog porekla. U svojim posve nekonvencionalnim istorijama teorija, Ijan Hanter (Hunter 2006; 2007) skreće pažnju da je uobičajeni pogled na prosvetiteljstvo, u vidu nezaustavljivog uspona kartezijanske sumnjičavosti koje vrhuni u čisto sekularnom svetonazoru, umnogome pogrešan. Podrazumevajući neupitni intelektualni pedigree, navodi Hanter, kritika zadržava elemente duhovnog,

pastirskog samoispitivanja i štaviše, direktno crpi vlastitu etiku iz rigoroznih protestantskih učenja o samokontroli. *Imperativ autorefleksivnosti* koji se proteže kroz raznorodne varijante hermeneutike sumnje, pored ovog etnocentrizma vezanog za temeljni eho teoloških učenja, tehnički se preslikava na dobro utabani kritički scenario, prema kojem pritajenu dejstvenost raznorodnih društvenih sila kritičar detektivski izvlači na videlo. To je nešto što Felski (2015b: 90) iznova izvrsno ocrtava: „insistiranje da je krivica uvek kolektivna i društvena, i rezultat neetičnih struktura, pre nego nemoralnih osoba”.

Mada za ogromnu većinu kritičkih teoretičara potonji stav deluje samorazumljivo, za postkritičke autore takve pozicije očito *degradiraju akciju*, svodeći je na puko izvršenje, a aktere postavljaju u krajnje fatalnu poziciju, pretpostavljajući da im manjka refleksivnosti i „adekvatnih” alatki za delanje. Posebno interesantnom ovde se čini ontološka pretpostavka o dvojakoj strukturi stvarnosti, pri čemu njeni ogromni delovi nisu potpuno pristupačni uobičajenim akterima, koji su uronjeni u predrefleksivne rutine; kritičari, pak, upravo stižu jedinstvene kapacitete da zađu iza „površinskog” sloja stvarnosti. Performativnost kritike, sekvence operacije koja podrazumeva i neumoljivu zavodljivost „otkrivanja” ili „raskrinkavanja”, stoga, tiču se kretanja između nekolicine polariteta: skriveno/otkriveno, odsutno/prisutno, latentno/manifestno itd. Možda se i najviše istaknuti opoziti kreću na liniji razdvajanja posla kritičara koji spram „površinskih” aspekata teksta, interpretaciju pretvara u „arheološki” poduhvat otkopavanja „dubine”, odnosno, prevođenja prividne kontingentnosti u prikrivene nužnosti izazvane „neetičnim strukturama”. Postkritički autori uočavaju da jezik kritike otuda počiva na upotrebi prostornih metafora dubine i širine, pri čemu upravo „prikriveni” slojevi stvarnosti zahtevaju pozornost i upotrebu naročito delikatnih metoda ne bi li se ona „otključala”, a „začaranim” akterima — osuđenim na manjak kapaciteta dejstvenosti — etički i razložno

ukaže na diktat skrivenih sila. To, na jednoj strani, čini da kritika počiva na nepoverenju, neprekidnoj težnji da se fenomen tretiraju s naročitom semiotičkom senzibilnošću kao znakovi ili manifestacije „dublje” stvarnosti. Sa druge, sumnja provocira pozornost i nalaže naročite refleksivne veštine, usled manjka značenjskih orijentira (ibid.). Pitanje koje se ovde nameće jeste: šta konkretno distingvira kritiku u ovim pokušajima „otkrivanja”?

Navedena bojazan postkritičkih autora, da se kritika isuviše olako stapa sa teorijama zavere, nije naivna. Uostalom, jedna od glavnih lekcija na koju Boltanski (2014) majstorski upućuje, jeste da se način na koji su zavere i misterije popunjavale semiotičke praznine nastale usled usložnjavanja javnog života, teško može odvojiti uobičajenim epistemološkim protokolima kao što je *demarkacija* i otuda povući jasna linija razdvajanja između pozitivnih metoda i „korisnih fabulacija”. Marker između mundanih operacija „nevernih Toma” i intelektualnog parnjaka otuda nije preterano upadljiv. Bez obzira na to što nalaže da bude metodično opravdana i podvrgnuta rigoroznim operacijama, „budnost” podrazumevana hermeneutikom sumnje potiče od svojevrsnog gnoseološkog deficita, manjka transparentnosti i izvesnosti, uopšte pojačava impuls za „raskrinkavanjem”. Među mnogim od zbilja uglednih društvenih teorija današnjice, kakav je, nezabilazno, Burdijeov strukturalistički konstruktivizam (Bourdieu, 1990; 1992), ova varijanta „dvoslojne” stvarnosti suštinski nalaže da osnovni akt bude razaznavanje sila i agenasa koji upravljaju akterima. Konkretno gledano, najpopularnije varijante kritike odvijaju se u „terapijskom” maniru. Dosta pažnje postkritički autori poklanjaju duboko psihoanalitičkom karakteru metoda primenjivanih u izučavanju književnosti, gde potisnuti, nesvesni sadržaji, isplivavaju na površinu i ukazuju na izuzetno uznemirujuće lice stvarnosti prepune političkih i socijalnih opresija (Anker, Felski 2017; Felski 2015b; Best 2017). No, čak i kada je reč o „demistifikaciji bez dubine” (Felski 2015b: 70) bliske poststrukturalističkoj

„denaturalizaciji” utvrdenoj nakon „jezičkog obrta”, istovrsno se nazire figura obazrive, oštroumne persone u neprekidnoj potrazi za skrivenim pretnjama i mehanizmima. Iako u ovom slučaju ne postoje ambicije da se utvrde fiksirane „istine” ili da se frejdrovski jezik represija i simptoma drži živim, prihvata se „panoramski” pogled na jezičke i semiotičke sisteme. Time se ujedno zadržava namera da se prodre „duboko” unutar ovih vidova kulturne proizvodnje i razazna kako oni, bivajući upisani u svakodnevnu diskurzivnost, održavaju moć vitalnom. Zato, Felski (2015b) ukazuje da ovaj scenario dvojake stvarnosti — zajednički za sve podvarijante kritičke teorije, neprekidno mora biti odigravan kao otkrivanje neumoljivih „pozadinskih” sila i agenasa:

[...] stalni sukobi između kritike ideologije i poststrukturalističke kritike ne poništavaju njihovu posvećenost zajedničkom etosu: oštro izbrušenoj sumnji koja ide iza leđa njenih sagovornika kako bi pronašla kontraintuitivna i neprijatna značenja. 'Ti ne znaš da si rukovođen ideologijom, istorijski determinisan, ili kulturno konstruisan', izjavljuje subjekt kritike objektu kritike, 'ali ja znam da jesi!'. (ibid.: 131)

Potporna kritike ovom radikalnom otporu „ignoranciji” koja se pronalazi u uobičajenim svetovima, svakako ovaploćuje i dosta ambiciozan plan emancipacije; međutim, cena aklamacije ekspertskeg statusa, ali i mističnih veština „razotkrivanja” jeste jedan ogromni rascep. Uverenje da svakodnevne reprezentacije, govor i etnotaksonomije, odnosno, vidovi klasifikacija vezani za određene društvene grupe, oslikavaju duboko ropstvo predrefleksivnim rutinama za autore sa akritičkim i postkritičkim inklinacijama, predstavlja ništa drugo do izraz *ikonoklastike*. Permanentna tendencija kritike da objekte i predmete poštovanja, ali pre svega, prakse, vidi isključivo u smislu idolatrije, verovanja i otuda, iskrivljene svesti, jeste nešto što postkritički autori decidno odbacuju.

Pritom, ovde nije reč samo o efektima primene kritičkih metoda u studijama književnosti, u kojima se performativnost tekstova naprosto unižava, pošto se oni sagledavaju kroz prizmu prikrivenih interesa ili kao ishod iskrivljenja usled društvenih determinacija. Razmatrajući zbilja osobenu povest pojma *fetišizma*, kao antipoda idealima modernih ljudi, kadrih da se oslobode „iskrivljenih”, a time i naivnih predmeta uverenja, Latur (Latour 2010b) pokazuje kako je samo određenje fetišizma suštinski optužba koja se ispostavlja svima koji obitavaju u moru „iluzija”. „Žrtve” fetišizma isuviše olako prihvataju vlastite idole: oni ne koriste ništa od sofisticiranih aparata saznanja, misli se. Na drugoj strani, anti-fetišisti (čitati: kritički teoretičari), ukazuju da su objekti samo izmišljotine i plod ljudskog umišljaja; paradoksalno, oni time čine objekte ispraznim. Kritički mislioci obavljaju tzv. *rad potkazivanja*, te „ako verujete da ste manipulisani idolima”, govori Latur, oni

će vam pokazati da ste ih stvorili vlastitim rukama; ali, ukoliko se vi razmećete svojim sposobnostima da ih stvarate neometano, oni će vam pokazati da vama manipulišu nevidljive sile i da vas čine svojim agensom bez vašeg znanja. Kritički mislilac trijumfuje dva puta nad potpuno naivnim uobičajenim akterom, videvši nevidljivi rad koji akter projektuje na božanstva koja njime manipulišu, ali takođe uočavajući i nevidljive sile koje upravljaju akterom, koji veruje da je slobodan! (Kritički mislioci, izdanci prosvetiteljstva, neprestano i sami manipulišu nevidljivim stvarima, kao što možemo videti; veliki oslobodioci od otuđenja proizvode beskonačan broj tudina.). (ibid.: 12)

Razlog zbog kog Latur u navedenom izvodu kritičke misli-
oce obeležava kao manipulatore „nevidljivim stvarima” koji suštinski otuđuju uobičajene aktere, ima veze sa njegovim ikoničkim udarom na „kritičku sociologiju” (Latour 2005). Za njega, celokupni problem sa kritičkim metodama jeste što

one počinju od zaključka, uzimajući zdravo za gotovo postojanje celina—počev od „društva”, preko „kapitalizma” (ili skorije, „neoliberalizma”), namesto da se najpre upuste u opis brojnih posrednika i medijatora putem kojih su ove „složenije” celine uopšte sastavljene i održavane. Prokletstvo „kritičke sociologije”, ukazuje Latur, jeste u tome što ona ostaje ujedno neprecizna i politički beznačajna, upravo zato što aktere svodi na pasivne recipijente kulturnih kodova i ideoloških zapovesti, razumevajući ih kao redukovane figure, „lutke”, držaoce i nosioce funkcija i položaja. Kao metod, kritika se pokazuje upitnom naročito usled automatskog pripisivanja nazadnog statusa svakodnevnom jeziku i laičkim etnotaksonomijama uopšte, sa dosta klimavom pretpostavkom da su primaoci kulturnih sadržaja u krajnju ruku zatupljeni i pasivni, bez mogućnosti reakcije ili refleksivnosti. U krajnjim konsekvencama, metodologija kritike kroz termine kakvi su „kulturni kapital” ili „hegemonija”, govori samo o načinu „upisivanja” semiotičkih sklopova, ali ne i o tome kako oni docnije istinski *delaju*. Postkritički autori će umnogome koristiti ovu *metodologiju sporova i kontroverzi* teorije aktera-mreže, sa istovrsnim ciljem: da se parijski status svakodnevnih predstava, jezika, aktova sudjenja, konkurentnih perspektiva i kontroverzi koje akteri pokreću, stavi u prvi plan (up. Jensen 2020). Akteri, a ne isključivo prosvećeni društveni naučnici, jesu pokretači kritičkih operacija; upravo oni jesu kadri da vode brojne sporove i pokreću nizove kontroverzi povodom agenasa koji nastanjuju svet (ibid.; Law 1999; 2004; Law, Lien 2013).

Naporedo sa teorijom aktera-mreže, postkritička polazišta imaju dodatne izvore inspiracije. Najpre, tu su očite simpatije prema Birmingemskoj školi kulturnih studija. Nalik Vilijamsu (Williams [1976] 2011), postkritika takođe vidi ciničnim to što se različiti vidovi odgovora—poput sudjenja, ukusa, kultivacije ili nezainteresovanosti, sagledavaju kao nizovi tvrdih i rigidnih apstrakcija, naprosto rastavljenih od realnih okolnosti primene. Mnogo toga postkritika takođe

duguje sofisticiranim metodama i situacionoj ontologiji pragmatičke sociologije. Eho pragmatičkog pristupa je, pritom, vidljiv ne samo u usvajanju sada već klasične teze Boltanskog i Tevenoa (Boltanski, Thévenot [1991] 2006) o višestrukim izvorima opravdavanja koji predstavljaju unekoliko krucijalne smernice za procenjivanje vrednosti određenih bića, a povodom kojih se otvaraju brojne tenzije i sporovi. Reč je, takođe, i o nameri da se umanju radikalna asimetrija između akademske misli i vernakularnih primena kritike koje služe kao istinski kognitivni formati za strukturisanje svakodnevnog iskustva (up. Boltanski 2011).

Respekt dat uobičajenim značenjima i rutinskim praksama za postkritiku, opet, ne znači prosto osnaživanje popularnih svetonazora. Naprotiv, kapitalni eho tzv. *afektivnog obrta* čini da postkritika izvan psihoanalitičkih etiologija i nadasve dramatičnih prikaza traumi iz detinjstva, naročito akcentuje *emotivne podsticaje* i *somatsku kompleksnost iskustva*. Afinite ti postkritičke teorije prema teoriji afekata nisu iznenađujući. Još tokom 1990-ih godina, Iv Sedžvik (Sedgwick 1997) je, insistirajući na tzv. reparativnom čitanju i efektima istinske emotivne mobilizacije koje tekstovi mogu fenomenološki pospešiti, ujedno ukazivala da grubi racionalizam kritike ispušta kvalitativnu nepredvidivost afektivnog života. Apsurd sa kritikom, misle postkritički autori, jeste taj što samorazumljivom uzima poziciju koja mnogim spoljašnjim posmatračima moguće može delovati ekscentrično usled toga što ne prepoznaje različite vidove *privrženosti* ostvarene kroz objekte koji se rutinski podvrgavaju kritičkoj dijagnostici. U užem smislu, postkritika zato zauzima pozicije tvrde afektivne hermeneutike, nastojeći da upravo rasvetli kako se mreža afektivnih relacija pospešuje, gradi i odmotava samim aktom čitanja (Anker, Felski 2017). Naime, moć teksta da pruži emocionalne znakove, da podstakne zaključke, evocira različite vidove suđenja povodom sadržaja, privuče sećanja čitalaca, malo šta zajedničkog ima sa čisto kognitivnim i analitičkim dekodiranjem: štaviše, tvrdi Felski (2015a; 2015b; 2017a), kritika sama emituje

ogromnu količinu afektivnih poruka o recimo, društvenim nejednakostima ili dominaciji, mobilizujući istovrsno mrežu agenasa, mada vlastite izlive vidi kao najmanje pristrasne i gotovo panoptičke prikaze stvarnosti. No, afektivni momenat čitanja ne odnosi se isključivo na reakcije aktera kroz raspoloženja, percepcije, senzibilnosti; ujedno, reč je o ukazivanju na to da tekst, bez obzira što predstavlja skup ne-ljudskih entiteta, ništa manje predstavlja i agens.

Momenat u kojem postkritika čini možda i najsnažniji zaokret od kritičke mašinerije tiče se upravo oduzimanja privilegovanog statusa ljudskim akterima, kao isključivim nosiocima intencionalnosti, slobode i svesti. Umnogome želeći da zaobiđe antropocentrizam koji permanentno okupira većinu konvencionalnih društvenih teorija, postkritika ovde direktno restaurira hibridnu ontologiju teorija aktera-mreže i predaje ogroman deo agensnosti objektima — konkretno, dejstvenosti tekstova, fiktivnih entiteta, likova, naratora i sl. (up. Best 2017; Citton 2016; Harman 2016; Hennion, Muecke 2016; Muecke 2016). Prostije govoreći, postkritika izbavlja teorijske objekte koji su najčešće tretirani od kritike kao čisto pasivni posrednici preko kojih moć, dominacija i hegemonija deluju: najpre tekstovi, a zatim i brojni drugi kulturni amalgami su ništa manje sposobni da prave ontološku razliku i stvaraju složene relacije aranžmane. Kada postkritički autori govore o tekstu kao ne-ljudskom akteru, posredi nipošto nije umetanje namera, žudnji ili svrha u nežive objekte; uostalom, razlike između entiteta su očite. No, ontološki status ovakvih objekata nipošto nije zanemarljiv, s obzirom da je jedna od osnovnih pretpostavki teorije aktera-mreže ta da ne-ljudski akteri — kao medijatori i posrednici (ili „prevodioci”) — ostavljaju opsežne efekte u brojnim konstelacijama. Tekst stoga nije isključivo nosilac unapred određenih društvenih funkcija. Sasvim suprotno, u različitim konstelacijama tekst se „odmotava” i postaje akter tako što uspeva da značenjski pokrene i poveže druge aktere (Felski 2015a; 2015b). U finalnim momentima *Ograničenja*, Felski (2015b: 163) će

vrlo ilustrativno prigovoriti da „mi pojašnjavamo mozaik naših privezanosti upućujući na prikrivene determinacije i skrivene društvene interese, dok se malo pažnje poklanja načinima na koje ovi objekti podstiču naše afekcije, podražavaju naše emocije i hrane naše opsesije”.

Efikasnost postkritike u animiranju brojnih izvora dejstvenosti i uopšte, upućivanju analize na delikatne semiotičke postupke identifikacije, empatije i afekte, ali ništa manje i materijalne disperzije kulturnih sadržaja (Felski 2015b; 2017a), dostiže interesantnu kulminaciju. Ovo, takoreći, simetrično osposobljavanje i subjekata i objekata kritike, na paradoksalan način otima povlašćen status kritičaru i vrši gotovo potpunu inverziju uobičajenog kritičkog podrivanja akcije u *ex post facto* okvirima: kao odocnele ili nepotpune humane refleksivnosti. Bez sila koje pritajeno manipulišu, sa akterima osposobljenim za delikatan posao interpretacija, ali pre svega, sa ne-ljudskim entitetima koji takođe obavljaju privezivanja, postkritika se — doduše očekivano — uliva u spektar širih ontoloških tendencija sa akritičkim prizvukom. Prostije govoreći, postkritički duh umnogome se karakteriše ratobornošću koja se na teorijskom horizontu pomalja kao fundamentalni iskorak u odnosu na ono što je Latur (ponovo pionirski) identifikovao kao ontologiju Modernih: vulgarni antropocentrizam, hranjen brojnim uskogrudostima koje celokupni ontološki scenario svode tek na problematiku jedne „vrste” i to u izuzetno izolovanom maniru. Pitanje koje se odavde može pokrenuti, na određen način rezonira optimističnim i afirmativnim stavom postkritike u vezi s praćenjem progresivnog sastavljanja sveta kao centralne analitičke operacije, koja ujedno održava i poštuje ontološku šarolikost i odbija da prihvati „dekonstruktivnu” pozornost. To pitanje konkretno jeste — šta kritika kao vid pristupa može uhvatiti i šta su njena ograničenja?

Ontologija, emancipacija, antropocentrizam: šta kritika ne uspeva da obuhvati?

Akritički afiniteti koji se manje ili više pomaljavaju kroz raznorodne teorijske pravce profilisane nakon tzv. ontološkog obrta, u dosta širokom smislu postavljaju dalje testove za kritiku i potencijalno čine dopunu razmatranih postkritičkih pozicija. Primetnost ovih pretežno ontoloških dilema kod postkritičkih autora nije uvek nužno istaknuta. Iako je uočljivo da, primerice, indikacija klimatskih pitanja takođe dolazi u fokus kod ovih postkritičkih revizija studija književnosti (npr. Citton 2016), prvenstvo imaju pitanja uže vezana za humanistiku i njeno potencijalno osposobljavanje da učita fenomenološko bogatstvo iskustava. Pa ipak, ni proklamacije „krize” humanistike i nastojanja da iznova stekne relevantnost u sve više kompetitivnom svetu akademske produkcije, nisu izraz isključivo slabašne recepcije disciplina tradicionalno zaveštanih zadatkom da budu na neki način „staratelji” čoveka. Posredi je, naime, tiha subverzija niza isključivosti koje humanistikom hranjen antropocentrizam donosi. Unekoliko, kritika se — barem kada je reč o izazovima istaknutim kroz akritički orijentisane škole, suočava sa nekolicinom kapitalnih izazova. Oni, grubo govoreći, na videlo izvide kako problematični antropocentrizam kritike, koji pritom prikazuje i naznake korozivnog etnocentrizma i duboko kolonijalnu prirodu ovog površinski gledano „emancipatornog” projekta, tako i nemogućnost da kritika zahvati ontološke mutacije potekle od klimatskih promena, a koje diskusije o antropocenu valjano ilustruju.

Kompleks problema izvedenih iz suštinski antropocentrične formule koju kritika sledi, u prvi plan ističe aporije nastale nakon tzv. ontološkog obrta. Subverzija bizarne kategorijalne shematizacije famozne *Velike podele*, inicijalno začete u okvirima teorije aktera-mreža (Latour 1993), u grubim obrisima se odnosila na sve probleme koje je modernost donela isticanjem logocentrične figure čoveka kao nosioca kulture, značenja i

predstava, utoliko kadrog da sa manje ili više konzistentnosti klasifikuje i rukuje mahom pasivnom i inertnom materijom i ne-ljudskim svetom. Sam standard visoko epistemčki opremljenih ljudskih subjekata koji paradiraju protiv inertne pozadine vremenom je postao upitan, ne samo zbog toga što na zbilja bizaran način isključuje lavinu autogenih procesa pokrenutih od ne-ljudi, na šta ćemo se uskoro vratiti. Ontološki obrt je pomogao i profilisanju nekolicine istaknutih škola, posebno multinaturalizma ili perspektivizma u antropologiji (Charbonnier, Salmon, Skafish 2016; Descola 2013; Viveiros de Castro 2014) čije osnovno interesovanje jeste upravo kako revitalizovati ontološku kompleksnost relacija izvan uobičajenih zapadnjačkih dihotomija i predstaviti antropološku drugost. Jedan od najcenjenijih antropologa današnjice, Eduardo Viveiros de Kastro (Viveiros de Castro 2014: 44), jasno govori o zbilja suptilnim vidovima „upisivanja” okcidentalnog antropocentrizma. Naime, gest koji je „ljudsku vrstu učinio biološki analognom antropološkom Zapadu”, primećuje on, „na zbujujući način je sve druge vrste i narode udružio u privatnu suprotnost. Zaista, odgovor na pitanje šta nas razlikuje od ostalih — a tu malo značaja ima ko su 'oni', pošto je u tom slučaju jedino bitno ko smo 'mi' — po sebi jeste odgovor”. Suštinski, upućuje on, radi se o „gestu isključivanja”: bez obzira na primenu inkluzivne formule, ovaj gest ontološke razlike čini mlakim time što ih privlači vlastitim kategorijama.

Sučeljavanje sa ontološkom pluralnošću i permanentna dekolonizacija misli, kako je Viveiros de Kastro naziva (ibid.; Viveiros de Castro 2015), na osoben način se preslikava i na arhitekturu kritike. U literaturi, pažnja posvećena tome kako racionalističko nasleđe prosvetiteljstva biva osnovni mehanizam reprodukcije „severnjačke hegemonije” i monolitne evrocentrične ideje „univerzalnog”, postaje sve prisutnija (up. Blaser, de la Cadena 2018; Escobar 2016; Grear 2020; Savransky 2012; 2016; 2021; Strathern 2018). Štaviše, senzibilitet potekao iz postkolonijalnih i dekolonijalnih otpora imperijalnom nasleđu, uprkos brojnim spornim pitanjima koja izviru između njih

(up. Espinosa Arango 2021; Chandler, Reid 2020), postaje akademska norma. No, funkcija kritike ovde je u najmanju ruku dvosmislena. Njena upotrebna vrednost u dekolonijalnim/postkolonijalnim atacima na dugotrajne efekte imperijalizma i zanemarivanje „podređenih epistemologija”, svakako je istaknuta. Ipak, Karsten Šulc (Schulz 2017) uputno sugerije da, bez obzira na to što kritika koja se upućuje totalizujućim pogledima i uverenjima, nastojeći da podređene prikaže ne kao one u nedostatku znanja, istorije i ponajviše „razvoja”, i dalje ostaje zavisna od epistemičkih pravila koja regulišu konverzaciju. Osnovni problem sa kritikom jeste taj što se ona ne može odlepiti od okcidentalnih ontoloških struktura: uprkos svim naporima da zadrži atraktivnost kao glas otpora, kritika neprekidno emulira jednu, i to onu antropocentričnu stranu Velike podele, usmeravajući se isključivo na pitanja kontrole predstava, simbola i uverenja. Felski (2015b) će zato s pravom ukazati da, uprkos jasnim antikolonijalnim pozicijama, kritika neprekidno teži da osvoji, podredi i rastavi vlastite objekte i da „ustanovi vlastitu suverenost nad rečima koje dešifruje” (ibid.: 122)

Isprva *sekundaran* i upućen na reaktivni angažman spram entiteta koji postoji, kritički postupak afirmiše razliku i distancu, upućuje dalje Felski. Kao „simbiotski, relacioni i stoga intrinzično nečist”, žanr kritike se „hrani idejama svojih protivnika, on parazitira na rečima koje dovodi u pitanje i ne bi mogao da preživi bez objekta koji osuđuje” (ibid.: 126). Čak i kada se ne uzima omnipotentna i panoptička pozicija „transcendentalne kritike”, već se preuzima lukavija taktika „immanentne” verzije, operiše se u posve uskom relacionom scenariju. Kritika nužno zadržava transcendentne elemente, kako počiva na radikalno asimetričnom odnosu „produktivnog otuđenja”—gesta koji ne potire gotovo hegemonu poziciju dok zadire, kao u slučaju studija književnosti, u fino razaznavanje grešaka, zanemarivanja, previda, lapsusa i protivrečnosti u tekstu. Felski argumentovano tvrdi da harizmatska slika kritičkog disidenta, kao figure izložene naročitim rizicima, a

opet ispunjene plemenitom refleksivnošću i erudicijom, ova-
ploćuje *relacionu nadmoć i preimućstvo nad agensima* od kojih
su objekti sastavljeni. Naprosto, i u situacijama u kojima ne
poprima oblik *old school* ideološke kritike nego genealoškog
metoda koji razmatra vidove organizacije znanja, kritika sadr-
ži implicitni sud o ukotvljenim uverenjima, a posebno, različi-
tim privrženostima drugih.

Kritika stoga na krajnje opskuran način ostaje zarobljena
u ponavljanju normativnih postavki, jer i sa „emancipator-
nim” floskulama dolazi do neprekidnog umetanja jedne
poprilično ekskluzivne vizije „čoveka”, klesanog prema figu-
ri građanina liberalne, sekularne države. Postoje neki zaista
ekstremni slučajevi koji pokazuju kako kritika na suptilan
način multiplikuje istinski ozloglašene prakse kroz koje se
provlači hegemonija i dominacija. Recimo, dosta ljutita
refleksija koju je saudijski antropolog Talal Asad (2009)
napravio povodom kontroverzi koje su pre više od decenije
otvorene nakon prikaza proroka Muhameda u danskom
dnevniku *Jyllands-Posten*, potkačila je niz hipokrizija koje
kritika sadrži. Kontroverzni prikaz je, tvrdi Asad, otkrio
duboko kolonijalne aspekte kritike koja se u ovom slučaju
kroz potenciranje sekularnosti, zapravo priklonila čistoj bla-
sfemiji i postala ikonoklastička alatka. Asadove opaske se
utoliko tiču dosta ispravnog podsećanja da je „sekularna”
odežda kritike, u najmanju ruku, kitnjasta, kako je ona dubo-
ko protkana judeo-hrišćanskim koncepcijama istine. Sa
sekularnom aurom i u ime visoko cenjenih ideala koji kulti-
višu slobodu govora, naporedo se zbiva dosta paradoksalno
unižavanje slika, ikona i znakova, posebno duhovnog karak-
tera, sa dosta ležernim shvatanjem tuđih ritualnih uverenja i
praksi (ibid.).

Kontra kritičkoj efektivnosti u „kolonizovanju” objekta,
pronalaze se i kontraproaktivne tendencije koje naveliko
ispunjavaju postkolonijalne publikacije sa nesrazmerno veli-
kom auto-kritikom. Osvrćući se na ono što Felski generalno
primećuje kao manir kritike, da bude svojevrsna „pogranična

policija ozbiljne misli”, Dokerti, s jedne strane, ukazuje na sledeće: „kritičari se ne mogu nadati da će se u potpunosti saglasiti sa antikolonijalističkom politikom ili poetikom tekstova, ako je njihov pristup onaj koji ugrava te tekstove u dijalektički model koji oličava kolonijalističku misao, kroz upitnu hermeneutiku njegovih argumentativnih tehnika i struktura” (Docherty 2021: 6). Postkolonijalnu misao, na drugoj strani, odlikuje snažno prisustvo tehnika „imunizacije” upućenih upravo na otklon od ovakvih manira. Anker i Felski (2017) između ostalog sugerišu i da kontinuitet poststrukturalističkih metoda i uzdizanje sumnje visoko na lestvici analitičkih operacija, mnoge od doista cenjenih postkolonijalnih stvaralaca poput Gajtari Spivak, uvek iznova teraju ka sve većem samoprekoru i ogromnoj opreznosti iskazanoj prema vlastitim pozicijama i stavovima. Gledano iz postkritičke perspektive, takva kritika najpre postaje mlaka. Anker i Felski skreću pažnju na to da prolongirana postkolonijalna sumnjičavost — koja nalaže da se prave permanentni ekskursi i učita-vaju gledišta drugih — nevoljno hrani političku neaktivnost. Naime, one ukazuju da se paranoično otkrivanje struktura dominacije brzo pretvara u pervertiran oblik melanholije, tipičan za levo orijentisane kritičke teoretičare. Postkolonijalizam će, apsurdno, malo šta učiniti na planu istinskog rastavljanja struktura dominacije.

Kritički projekat odražava možda i najveću dozu etnocentrizma time što sve napore usmerava ka „rastavljanju” simboličkih aparatura — jezika, diskursa, gestova, ideologija, dogmi itd. Postkritički autori ovo uporno napadaju usled izuzetno osiromašene perspektive stvarnosti. Sužen ontološki scenario nalik ovom, naime, počiva na dve kategorijalne greške. Felski (2015b) dosta jasno ukazuje da tekstovi ne predstavljaju jedine aktere na svetu, niti da je jezik taj koji postavlja, recimo, ljude, životinje i stvari u relacije. Najčešće, reč je o kritičaru koji to čini. Problem sa takvom operacijom jeste što pre svega tekstualni akteri mogu biti u različitim mrežama kooperacije, konflikta ili kontrole sa drugim akterima. Levi

Brajant stoga nije u krivu kada ukazuje da tzv. *semiotička politika*, izvedena iz hermeneutike sumnje, ima pomalo perverzne, ali pre svega ontološki neutemeljene ambicije. Dobrobiti emancipacije, pritom, nisu osporive. Međutim, diskurzivnost kao jedini vid „čitanja” sveta, često dvostruko otuđuje ljude za koje se traže perspektive emancipacije: *a priori* se polazi od pretpostavke da su oni „otudeni u poljima temporalnosti koja zasićuju naše biće” (Bryant 2014: 174), da bi pritom pristigla i moralna osuda koja tvrdi da smo prevareni ideologijom ili da smo nezasićeni potrošači. Time, ignorišu se ne samo ranije ukazan pejzaž dejstvenosti, nego i daleko kompleksnije strukture koje često nemaju ni glavu ni rep. Zamislimo, predlaže Brajant, situaciju u kojoj se kritika upućuje glomaznim aparaturama mašina. Za razliku od termina poput mehanizma, mašine su prepune spojeva ljudi i ne-ljudi i protoka energije i materije, koje su tek delom strukturno otvorene a delom strukturno zatvorene. Kako ističe,

semiotička politika polazi od zbunjujuće pretpostavke da stvaranje promena počinje kroz etičko ubeđivanje, na taj način pretpostavljajući i da su institucionalne mašine kao što su korporacije, vlade, fabrike i tako dalje, strukturno otvorene za iste vrste komunikativnih tokova kao i ljudi. Veruje da možemo ubediti ove organizacije da promene svoje poslovanje na etičkim osnovama. U najboljem slučaju, međutim, ovi entiteti su ravnodušni prema takvim argumentima, dok su u najgorem potpuno slepi, čak i za pojavu takvih apela, jer su mašine kao što su korporacije samo strukturno otvorene za informacione događaje profita i gubitka. Ubeđivanje korporacije kroz etičke žalbe jednako je efikasno kao pokušaj da se mački objasni računica. (ibid.: 73)

Ovo nas navodi na drugu stranu Velike podele. Ako postkritika koincidira sa afektivnom politikom izvesnih posthumanističkih pokreta — insistirajući slično na većoj rezilijentnosti

spram poplave autogenih procesa ne-ljudskog porekla, to je ujedno i ukazivanje da komplikovane materijalnosti i planetarne relacije kritika zaista slabašno može zahvatiti. Diskusije o antropocenu obiluju ovakvim uvidima. Iako se žustra sporenja povodom toga kada nova geološka epoha počinje i dalje intenzivno vode (Stephen et al. 2015; Zalasiewicz et al. 2019), ono što „događaj antropocena” neumoljivo unosi u društvenu teoriju jeste otimanje dejstvenosti iz ruku ljudi (up. Blok, Jensen 2019; Charbonnier 2017; Jensen 2022; Lorimer 2017; Simonetti 2019; Sklair 2017). Mnoge od škola poteklih manje ili više na tragu hibridnih ontologija, pažnju će staviti ne samo na to kako dolazi do uspostavljanja relacija na liniji ljudi — ne-ljudi; daleko šire, one će govoriti o nizovima ulančanih planetarnih procesa i gigantskim tvorevinama koje višestruko nadilaze ljudsko iskustvo. Upravo to čini srž odista interdisciplinarnih nastojanja planetarnih sociologa da istaknu često zanemarenu trajnost same planete i geološke procese koji se odvijaju kroz tzv. „vertikalne” mobilnosti među stratumima poput atmosfere ili biosfere, ne bi li razumeli kako ovakve vrste geoloških agensnosti bivaju ugrađene u različite kolektive (Clark, Szerszynski 2021; Clark, Yusoff 2017; Palsson, Swanson 2016; Szerszynski 2016; 2018; 2019). Dodatni obrt pristiže od prilično ozloglašenog oblika spekulativnog realizma pod nazivom *objektno orijentisana ontologija*. Autori bliski ovom pokretu, naime, na dosta provokativan način dovode u pitanje ekskluzivan status ljudi i težište prebacuju na ulančane tvorevine objekata, uronjenih duboko jedni u druge. Pojmovi, kao što su navedene *mašine* Brajanta ili, daleko popularniji, *hiperobjekti* Timotija Mortona, ukazuju na suštinsku samosvojnost ne-ljudskih formacija da obitavaju i prave gigantske tvorevine koje su umnogome nepristupačne ljudskom iskustvu (Bennet 2010; Harman 2018; Morton 2013, 2018).

Dok značajna teorijska opsesija u ovim antropocenskim okolnostima postaje pospešivanje šire senzibilnosti spram planetarnih procesa i promatranje budućih adaptacija i rezilijentnosti (vidi Wakefield, Chandler, Grove 2020), u ontološkom

smislu projekat „emancipacije od stega” i ostvarenja ideala slobode i autonomije posredstvom kritičkih „prepravki” postaje izrazito zastareo i slabo prilagodljiv na kapitalne transformacije planete. Iako snaga kritičkih ekskursa u diskusijama o antropocenu nipošto nije zanemarljiva usled ispravnog ukazivanja na ekstraktivnu mašineriju političke ekonomije i poplave dosta upitnih koncepata koji onemogućavaju vođenje istinske ekopolitike (npr. Barry, Maslin 2014; Malm, Hornborg 2014; Swyngedouw, Ernston 2018), nevolja sa ovim tvrdoglavo emancipatornim nastojanjima jeste što ostaju svezana za model humanog progresa. Smislenijim, otuda, deluje pitanje koje postavlja Elizabet Povineli: „šta ako je problem onoga što nastaje kada se leva kritička teorija sučeli sa antropocenom i antropogenim klimatskim promenama, znatno bogatiji i daleko čudniji” (Povinelli 2017: 294)?

Načela autonomije, podjednako u ontološkom i političkom smislu, stoga počinju biti upitna upravo usled toga što ovaploćuju uskogrude antropocentrične principe prosvetiteljstva, ukotvljene u sticanju većih političkih, ekonomskih i kulturnih sloboda kroz obilato korišćenje okruženja. Mnoštvo autora u skorije vreme ističe upravo ove momente, akcentujući da se ni sa utopističkim projektima poput socijalizma, koji su često isticani kao alternativa halapljivom kapitalizmu, nimalo ne odstupa od ekstrakcije kao suštinske platforme za ostvarenje sloboda (Latour 2018; 2020; Nelson, Braun 2017; Stengers 2017). Verovatno najprecizniju dijagnozu pruža Šarbone (Charbonnier 2017; 2020), ciljajući na duboku asimetriju sadržanu unutar moderne političke filozofije. Ona je, kazuje ovaj francuski antropolog, iznedrena zahvaljujući postojanju zamisli da „priroda” nudi neograničeno *izobilje*. Taj „dvojni režim” omogućio je da se bez previše brige realizuju uzvišeni imperativi slobode ili autonomije; o eventualnim distorzijama ili, čak, nestanku nekih od vitalnih materijalnih elemenata koji su, štaviše, preduslov za njihovu realizaciju, nije bilo preterano mnogo reči, pošto su oni izvan carstva konstitutivnih bića.

Ukazivanja poput ovih takođe čine da za kritički govor ima sve manje mesta kada je reč o tvrdoglavoj „neupravljivosti” biofizičkih i geohemijskih entiteta. Kao jedan od najslavnijih koncepata u kritičkom panteonu, biopolitika je takođe umnogome dovedena u pitanje. Mogućno najglasniji je britanski politički teoretičar, Dejvid Čendler (Chandler 2018a; 2018b; vidi takođe Janković 2021) koji, osim upozorenja na suštinsko izvitoperenje ovog koncepta i sveopštu inflaciju njegove isuviše olake primene, jasno aludira i na posve neostvariv projekat kontrole bioloških tokova. Biopolitiku, tvrdi on, razmetljivo koriste snage sa oba kraja političkog spektra kao narativ koji kritički adresira sve veću pojavu suptilnih mehanizama kontrole populacije ovaploćenih u liku moćne farmakološke industrije, brojnih aparata i sredstava koja vrše genetske modifikacije i sl. Pandemija kovida-19 samo je dala dodatni zamajac ovim stavovima. Čendler ovde vidi da je Fukoov koncept, sa inicijalnim namerama da opiše uspon osobene racionalnosti i tehnologije upravljanja uperenih ka inženjeringu vitalnosti populacije (Foucault 2008), skliznuo u lakoverni oblik kritike zasnovane na često neistraženom stavu da postoji inherentna manipulacija biološkim tokovima. Još veći problem Čendler vidi u tome što u eri antropocena „biopolitika kao forma modernističke zapovesti i kontrole deluje poprilično neadekvatno kao način rukovanja rizikom i kontingencijom” (Chandler 2018b: 20). Naprosto, kontrola života posredstvom suptilnih epistemičkih sistema i tehnologija upravljanja teško da može u potpunosti ovladati izvan-ljudskim formacijama.

Ova recentna ukazivanja na raštrkane planetarne procese, uz dosta inovativno sagledavanje materijalnosti kao fluidne (vidi Simonetti 2019), svakako dovode u pitanje sam opseg kritike i doista ambiciozne namere, utkane posebno sa prosvetiteljskim zamislima uzdizanja čoveka „iznad” prirodnih nužnosti. Protokolarno, intelektualna superiornost kritike oslikana je ne samo u metodologiji „iskopavanja”, nego i zauzimanju neupitno linearnog kursa ka budućnosti. No, osnovna tenzija

ovog metoda nije samo, kako ukazuju Anker i Felski (2017), u tome što se nakon ovih „prostornih” operacija i „otkopavanja” dubine kao glavni izazov javlja organizovanje manifestnih značenja u koliko-toliko koherentnu vezu sa „pozadinskom” stvarnosti. Reč je o nemogućnosti da se ove privezanosti, više nego nužne za ekološka vremena, stave u prvi plan, a da se upravo ne hrani narcisoidnost kroz postavljanje čoveka „iznad” materijalnog sveta. O tome istančano piše jedan od najplodotvornijih autora u diskusijama o antropocenu, istoričar Dipeš Čakrabarti. On valjano primećuje da je inače polisemična kategorija humanistike vezivana isuviše usko za posleratne ideale obnove, univerzalizma i moralni i ekonomski procvat velikog broja ljudi. Uostalom, ti imperativi su, podseća Čakrabarti, uvek bili stopljeni sa vrlo ekskluzivnim privilegijama koje su ljudi sticali nauštrb okruženja i još više, favorizujući jedan dosta uzak segment „čovečanstva”, geografski lociran severno od ekvatora (Chakrabarty 2021). Međutim, ono što se danas javlja kao osoben izazov, jeste odgovor na pitanje da li uobičajeni tropi kritike i njena moralna načela oslikana u emancipaciji kroz „oslobađanje” od različitih društvenih stega i adresiranju različitih društvenih nepravdi, mogu imati istu formu? Naime, Čakrabarti se pita

kako ljudi mogu da koriste resurse svog moralnog kapaciteta da regulišu vlastiti život kao biosocijalna vrsta među drugim vrstama, umetanjem nečega u okvir ljudskog moralnog života, što je oduvek ležalo van njihovog doma: istorije prirodnog života na planeti. Pretpostavka koja je barem od prosvetiteljstva govorila da bi naš životinjski život mogao da se brine sam o sebi, dok smo se svesno borili i tražili kolektivni moralni život, sada je pod ozbiljnim pritiskom, donoseći pritom i ozbiljne implikacije za humanističke nauke koje su tradicionalno služile kao domen u kojem se diskutuje o moralnim pitanjima nezavisno od biološkog života. (Chakrabarty 2016: 378)

Potentnost postkritike?

U okolnostima rapidnih klimatskih mutacija, uspon postkritike i sve veća prisutnost akritičkih teorijskih pozicija, jeste unekoliko razumljiv pokušaj da se izvan uobičajenih akademskih manira, preokupiranih erudicijom, formulišu vividniji vidovi pristupa i koncepcija stvarnosti. No, ono što je zbujujuće, jeste neosporivo optimističan stav postkritike. Više puta u radu istakli smo da je ovde posredi revitalizacija potentnosti humanistike. Ambicije postkritike utoliko sežu ka tome da se politički sumorni scenariji smaknu i prepuste otkrivanju šarolikog spektra relacija. Uostalom, dosta oštre reči Felski upravo potvrđuju ovaj radikalni zaokret od kritike i naznačavaju daleko delikatnije pitanje kompozicije, odnosno, načina da se vidovi relacija između ljudi i ne-ljudi progresivno ustanove, pre nego da se ostane na gotovo rekurzivnom ponavljanju uobičajenih tropa modernosti. Za nju, kritiku opsega „ne samo nestrpljivost sa sporošću postepene promene, nego ubedenje da je takva promena aktivno štetna oslepljujući nas za ono što ostaje nerešeno”. Sa time u vezi jeste i „premaskiranje neuspeha da se ukaže na strukturne nejednakosti, što čini da ona [kritika] promovise samodovoljnost i podupire sile liberalnog optimizma. Promena parče po parče zato deluje gorom od situacije bez ikakve promene” (Felski 2015b: 129).

Povodom postkritičkog optimizma, pak, postoje trzavice. Neki autori vide postkritiku kao dvosmislenu. Ona, sa jedne strane, omogućava da se afektivni odnosi spram objekata književnosti istaknu, pre nego da se naprosto „žrtvuju” na ideološkom oltaru. Sa druge, odumiranje kritike zadržava fantazmagorije liberalnog humanizma — čoveka, upućenog na mreže interpretacija i značenja. Još više, ovaj „surovi optimizam”, kako ga Mark Farant naziva (Farrant 2019), kroz pozive na empatiju postaje potpora neoliberalnih apologija samosvojnih individua. Najdalje odlaze Lancendorfer i Nilges (Lanzendorfer, Nilges 2019). Premda jasno podvlače da

postkritika predstavlja produktivan izazov za inače suvoparni skepticizam, oni ovaj pokret sagledavaju kao ništa manje populistički poziv. Prepuštanjem čitanja laicima, misle oni, dolazi se u „marketinški” komfornu situaciju u kojoj humanizam nipošto ne remeti neoliberalne mantre. Štaviše, ovakva forma humanizma ih sada zdušno pospešuje: shvatanje politike u vidu afektivnih spona naprosto eliminiše priču o bilo kakvim „strukturnim uslovljenostima”. Uopšte, ove primedbe ne odstupaju preterano od iritacija nastalih provokativnim podrivanjem kritičke sociologije. Laturu je, između ostalog, bilo prebacivano to da je njegov proglas „smrti kritičke teorije” ne samo preuranjen, nego i sveden na olako prikazivanje kritike kao sumnjičavosti koja ne poznaje stanovišta laika niti razume suptilnosti kritičkih pristupa (vidi Fassin 2017). Žiru i Agasi-Isfahani (Giraud, Aghassi-Isfahani 2020) takode primećuju da je odjek Laturovih akritičkih eksperimenata dalekosežan. Njegov pristup valjano premošćuje dva oprečna pokreta našeg doba — relativizam „post-istine” i okrnjeni autoritet nauke, kroz inovativnu koncepciju pregovaranja „uobičajenih svetova” i revitalizaciju ekoloških pitanja. No, ono što Latur tvrdoglavim odbacivanjem kritike čini, jeste da onemogućava upravo marginalizovane da budu kritični i osporavaju nejednakosti i odnose moći. Gugenhajm će zato zaključiti da je ovde posredi *selektivna kritičnost*. Ponekad, kritika biva potpuno izostavljena, a ponekad se obilato i rado koristi — posebno kada metu čine konvencionalni kano ni društvenih teorija (Guggenheim 2019).

Ove zamerke, međutim, ne korodiraju preterano aparaturu postkritike niti prave nerešivu enigmju za akritička nastojanja koja danas postaju sve prisutnija u društvenoj teoriji. Ranije smo istakli da ovaj dosta šarolik pravac ne umanjuje značaj kritike *per se* — već samo to da je ona „the only game in town”. Kultivacija sumnje je dakako prisutna u svakodnevnim sporovima, ali i brojnim tehnikama poput forenzike, ispitivanja, prava, policije i drugih državnih agencija. Stoga i pretpostavljenu ulogu koju kritika treba da odigra, zasigurno

ne treba ni umanjivati, ali ni posebno preuveličavati. Teorijski gledano, razlog leži u tome što pretpostavljena mnoštvenost svetova i režima veridikcije, naprosto guši jednu ultimativnu poziciju ili jednu gotovu sliku stvarnosti. Sasvim praktično gledano, ponekad grube dihotomije i postojeći polariteti političkog polja, zahtevaju upućivanje na uvažavanje drugačijih vidova senzibiliteta, posebno u smislu izgradnje adekvatne ekopolitike. U osvrtnu na Laturovu „revoluciju” u shvatanju humanistike, Harman (2016) ukazuje da se nevolja sa celim korpusom uobičajenih političkih senzibiliteta krije u tome što oni ne odstupaju od doista tvrdokornog polazišta koje implicitno zadržava staromodno učenje o ljudskoj prirodi, uz pridavanje ogromnog značaja „demaskiranju”. Na kraju, upravo to političke razlike čini bizarno manje distinktivnim nego što one na prvi pogled deluju. Ili je, kako Harman ističe, posredi pesimističan stav konzervativaca koji misle da je „ljudska priroda” nepromenjiva, ili — tipično za „progresivne” pozicije — ljudi su neprekidno promenjivi, a nedaće s kojima se određene grupe susreću (čitati: marginalizovani), valja razrešiti neumornim intelektualnim revolucijama koje će doneti uvek širu inkluziju. Bez obzira na očite razlike, oba pogleda ostaju ujedno antropocentrični i melanholično privezani za ideale obezbeđivanje što je veće moguće autonomije i slobode.

Sasvim suprotno ovim načelima i shodno imperativima osmišljavanja jedinstvene ekopolitičke pragmatike za izazove antropocena, bitan motiv koji se pomalja kako u postkritičkim, tako i u akritičkim narativima, jeste upravo pitanje kompozicije i ponovnog „sastavljanja” sveta. Urgentnim se zato čini upravo napraviti adekvatne spone između intelektualnog života i neakadenskog sveta, podsećaju ispravno Anker i Feliski (2017). U svetlu nekih događaja iz prethodne decenije, poput Bregzita ili pobede Donalda Trampa u SAD, Latur je istovrsno ukazao kako univerziteti više nemaju onako ekstenzivnu ulogu kakvu su imali kada je „modernizacijski front” bio na vrhuncu. Sada, ukazuje on, potrebno je ujedno da oni

ne budu ni „izolovani arhipelazi”, niti da eksperti — na sasvim perverznan način, najednom bivaju zgroženi ignorancijom javnosti i istovremeno uživaju u njoj (Latour 2016; 2018; 2020). No, ovo nipošto ne čini postkritiku kakvom varijantom *verstehende Soziologie* ili populističkom naukom otvorenom za laike. Sasvim suprotno, reč je o nastojanju da se u eseju identifikovani simptomi militantnosti koji su, uz popularizaciju različitih oblika relativizma, danas tesno utkani u javni život, unekoliko ublaže, kako bi se pospešila hermeneutika za brojne relacije koje ekološka era naprosto nalaže (up. Latour 2017). Utoliko, „emancipacija ne znači biti *osloboden od veza*, nego biti dobro privezan” (Latour 2005: 218, kurziv u originalu).

Bibliografija

- Anker, Elizabeth (2017), „Postcritique and Social Justice”, *American Book Review* 38 (5): 9–10.
- Anker, Elizabeth, Rita Felski (2017), „Introduction”, u Anker, Elizabeth i Rita Felski (ur.), *Critique and Postcritique*, Durham and London: Duke University Press, str. 1–29.
- Asad, Talal (2009), „Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism”, u Talal Asad et al. (ur.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley: Townsend Center for the Humanities, str. 20–63.
- Barry, Andrew, Mark Maslin (2016), „The Politics of the Anthropocene: a Dialogue”, *Geo: Geography and Environment* 3 (2): 1–12.
- Bennet, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham and London: Duke University Press.
- Best, Stephen, Sharon Marcus (2009), „Surface Reading”, *Representations* 108 (1): 1–21.
- Best, Stephen (2017), „La Foi Postcritique, on Second Thought”, *PMLA*, 132 (2) (2017): 337–343.
- Blaser, Mario, Marisol de la Cadena (2018), „Introduction: Pluriverse Proposals for a World of Many Worlds”, u Marisol de la Cadena i Mario Blaser (ur.), *A World of Many Worlds*, Durham and London: Duke University Press, str. 1–22.
- Boltanski, Luc, Laurent Thevénot ([1991] 2006), *On Justification: Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.
- Boltanski, Luc. (2011), *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc (2014), *Mysteries and Conspiracies: Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Society*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays toward a Reflective Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- Blok, Anders, Casper Bruun Jensen (2019), „The Anthropocene Event in Social Theory: On Ways of Problematizing Nonhuman Materiality Differently”, *The Sociological Review* 67 (6): 1195–1211.
- Blok, Anders, Casper Bruun Jensen (2020), „Redistributing Critique”, u Rita Felski i Stephen Muecke (ur.), *Latour and the Humanities*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, str. 132–158.
- Braidotti, Rosi (2017), „Critical Posthuman Knowledges”, *South Atlantic Quarterly* 116 (1): 83–96.
- Bryant, Levi (2014), *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Chandler, David (2018a), „Biopolitics 2.0: Reclaiming the Power of Life in the Anthropocene”, *Contemporary Political Theory* 19: 14–20.
- Chandler, David (2018b), *Ontopolitics in the Anthropocene. An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*, London: Routledge.
- Chandler David, Julian Reid (2020), „Becoming Indigenous: The 'Speculative Turn' in Anthropology and the (Re)colonization of Indigeneity”, *Postcolonial Studies* 23 (4): 485–504.
- Chakrabarty, Dipesh (2016), „Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”, *New Literary History* 47 (2–3): 377–397.
- Chakrabarty, Dipesh (2021), *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago: Chicago University Press.
- Charbonnier, Pierre (2017), „A Genealogy of the Anthropocene: The End of Risk and Limits”, *Annales HSS (English Edition)* 72 (2): 199–224.
- Charbonnier, Pierre (2020), „'Where Is Your Freedom Now?' How the Moderns Became Ubiquitous”, u Bruno Latour i Peter Weibel (ur.), *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, Cambridge MA: MIT Press, str. 76–79.
- Charbonnier, Pierre, Salmon Gidas, Peter Skafish (2016), „Introduction”, u Pierre Charbonnier, Gidas Salmon i Peter Skafish (ur.), *Comparative Metaphysics. Ontology After*

- Anthropology*, London and New York: Rowman & Littlefield International, str: 1–24.
- Citton, Yvess (2016), „Fictional Attachments and Literary Weavings in the Anthropocene”, *New Literary History* 47 (2–3), 309–329.
- Clark, Nigel, Bronislaw Szerszynski (2021), *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Cambridge: Polity Press.
- Clark Nigel, Katerin Yusoff (2017), „Geosocial Formations and the Anthropocene”, *Theory, Culture & Society* 34 (2–3): 3–23.
- Descola, Philippe (2013), *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Docherty, Michael (2021), „Felskian Phenomenopolitics: Decolonial Reading through Postcritical Singularities”, *Textual Practice* 36 (6): 953–971.
- Eburne, Jonathan, Rita Felski (2010), „Introduction”, *New Literary History* 41 (4): v–xv.
- Edwards, Richard, Tara Fenwick (2014), „Critique and Politics: A Sociomaterialist Intervention”, *Educational Philosophy and Theory* 47 (13–14): 1385–1404.
- Escobar, Arthuro (2016), „Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South”, *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11–32.
- Espinosa Arango, Monica (2021), „Missing the Political: A Southern Critique of Political Ontology”, *Anthropological Theory* 21 (4): 411–436.
- Farrant, Marc (2019), „Literary Endgames: The Post-Literary, Postcritique, and the Death of/in Contemporary Literature”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, DOI: 10.1080/00111619.2019.1681355
- Fassin, Didier (2017), „The Endurance of Critique”, *Anthropological Theory* 17 (1): 4–29.
- Felski, Rita (2008), „From Literary Theory to Critical Method”, *Profession*: 108–116.
- Felski, Rita (2009), „After Suspicion”, *Profession*: 28–35.

- Felski, Rita (2011), „'Context Stinks!'”, *New Literary History* 42 (4): 573–591.
- Felski, Rita (2013), „Introduction”, *New Literary History* 44 (4): v–xii.
- Felski, Rita (2014), „Introduction”, *New Literary History* 45 (2): v–xi.
- Felski, Rita (2015a), „Latour and Literary Studies”, *PMLA* 130 (3): 737–742.
- Felski, Rita (2015b), *The Limits of Critique*, Chicago: University of Chicago Press.
- Felski, Rita (2016), „Introduction”, *New Literary History* 47 (2–3): 215–229.
- Felski, Rita (2019), „Both/And: A Response to Winfried Fluck”, *American Literary History* 31 (2): 249–254.
- Foucault, Michele (2008), *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978–79*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Giraud, Eva, Sara Nicole Aghassi-Isfahani (2020), „Post-truths, Common Worlds, and Critical Politics: Critiquing Bruno Latour's Renewed Critique of Critique”, *Cultural Politics* 16 (1): 1–13.
- Grear, Anna (2020), „Legal Imaginaries and the Anthropocene: 'Of' and 'For'”, *Law and Critique* 31: 351–366.
- Guggenheim, Michael (2019), „How to use ANT in Inventive Ways so That Its Critique Will Not Run out of Steam?”, u Anders Blok, Ignacio Fariás i Celia Roberts, *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*, London/New York: Routledge, str. 64–72.
- Harman, Graham (2016), „Demodernizing the Humanities with Latour”, *New Literary History* 47 (2–3): 249–274.
- Harman, Graham (2018), *Speculative Realism: An Introduction*, London: Wiley.
- Hennion, Antoine, Stephen Muecke (2016), „From ANT to Pragmatism: A Journey with Bruno Latour at the CSI”, *New Literary History* 47 (2/3): 289–308.
- Hunter, Ian (2006), „The History of Theory”, *Critical Inquiry* 33 (1): 78–112.

- Hunter, Ian (2007), „The Time of Theory”, *Postcolonial Studies* 10 (1): 5–22.
- Janković, Stefan (2021), „Usred neizvesnosti. Pandemija, zavere i formatiranje stvarnosti”, u Vladimir Vuletić (ur.), *Uticao pandemije kovida-19 na društvene i psihološke procese*, Beograd: Univerzitet u Beogradu: Filozofski fakultet, str. 73–86.
- Jensen, Casper Brunn (2020), „Disciplinary Translations”, *Common Knowledge* 26 (2): 230–250.
- Jensen, Casper Brunn (2022), „Thinking the New Earth: Cosmoecology and New Alliances in the Anthropocene”, *Darshika: Journal of Integrative and Innovative Humanities* 2 (1): 26–43.
- Lanzendörfer, Tim, Mathias Nilges (2019), „Literary Studies after Postcritique: An Introduction”, *Amerikastudien/American Studies* 64 (4): 491–513.
- Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004), „Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry* 30 (2): 225–248.
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2007), „Can We Get Our Materialism Back, Please?”, *ISIS* 98: 138–142.
- Latour, Bruno (2010a) „An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'”, *New Literary History* 41 (3): 471–490.
- Latour, Bruno (2010b), *On the Modern Cult of Factish Gods*, Durham and London: Duke University Press.
- Latour, Bruno (2013), *An Inquiry Into Modes of Existence*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2016), „Is Geo-logy the New Umbrella for all the Sciences? Hints for a Neo-Humboldtian university”, Lecture given at Cornell University, 25th October 2016.

- Latour, Bruno (2017), *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno (2018a), *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno (2020), „We Don't Seem to Live on the Same Planet' — A Fictional Planetarium”, u Bruno Latour i Peter Weibel (ur.), *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, Cambridge MA: MIT Press, str: 193–199.
- Law, J. (1999) „After Ant: Complexity, Naming and Topology”, *The Sociological Review* 47: 1–14.
- Law, John (2011), „'Knowledge places', Linking STS and the Social Sciences: Transforming 'the Social'?", 28–29th October at Kookmin University, Seoul, South Korea.
- Law, John (2015), „What's Wrong with a One-world World?”, *Distinktion: Journal of Social Theory* 16 (1): 126–139.
- Law, John, Marianne Lien (2013), „Slippery: Field Notes on Empirical Ontology”, *Social Studies of Science* 43 (3): 363–378.
- Love, Heather (2010), „Close but Not Deep: Literary Ethics and the Descriptive Turn”, *New Literary History* 41 (2): 371–391.
- Malm, Anders, Alf Hornborg (2014), „The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative”, *The Anthropocene Review* 1 (1): 62–69.
- Mills, Tom (2017), „What has Become of Critique? Reassembling Sociology after Latour”, *The British Journal of Sociology* 69 (2): 286–305.
- Marres, Nortje (2018), „Why We Can't Have Our Facts Back”, *Engaging Science, Technology and Society* 4: 423–443.
- Muecke, Stephen (2016), „An Ecology of Institutions: Recomposing the Humanities”, *New Literary History* 47 (2–3): 231–248.
- Mullins, Mathew (2017), „Introduction to Focus: Postcritique”, *American Book Review* 38 (5): 3–4.
- Morton, Timothy (2013), *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morton, Timothy (2018), *Being Ecological*, Boston MA: MIT Press.

- Nelson, Sara, Bruce Braun (2017), „Autonomia in the Anthropocene: New Challenges to Radical Politics”, *South Atlantic Quarterly* 116 (2): 223–235.
- Palsson, Gisli, Heather Swanson (2016), „Down to Earth. Geosocialities and Geopolitics”, *Environmental Humanities* 8 (2): 149–171.
- Povinelli, Elizabeth (2017), „The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism, and the Illusions of Our Epoch”, *South Atlantic Quarterly* 116 (2): 293–310.
- Savransky, Martin (2012), „Worlds in the Making: Social Sciences and the Ontopolitics of Knowledge”, *Postcolonial Studies* 15 (3): 351–368.
- Savransky, Martin (2016), *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Savransky, Martin (2021), „After Progress: Notes for an Ecology of Perhaps”, *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 21 (1): 267–281.
- Schulz, Karsten (2017), „Decolonising the Anthropocene: The Mytho-politics of Human Mastery”, u Marc Woons i Sebastian Weier (ur.), *Critical Epistemologies of Global Politics*, Bristol: E-Relational Publishing, str. 46–62.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1997), „Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Essay Is about You”, u Eve Kosofsky Sedgwick (ur.), *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, Durham: Duke University Press, str. 1–37.
- Simonetti, Christian (2019), „The Petrified Anthropocene”, *Theory, Culture & Society* 36 (7–8): 45–66.
- Sklair, Leslie (2017), „Sleepwalking through the Anthropocene”, *The British Journal of Sociology*, 68 (4): 775–784.
- Stengers, Isabelle (2017), „Autonomy and the Intrusion of Gaia”, *South Atlantic Quarterly* 116 (2): 381–400.
- Strathern, Marilyn (2018), „Opening up Relations”, Marisol de la Cadena i Mario Blaser (ur.), *A World of Many Worlds*, New York: Duke University Press, str: 23–52.

- Swyngedouw, Eric, Henrik Ernstson (2018), „Interrupting the Anthro-po-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene”, *Theory, Culture & Society*, 35 (6): 3–30.
- Szerszynski, Bronislaw (2016), „Planetary Mobilities: Movement, Memory and Emergence in the Body of the Earth”, *Mobilities* 11 (4): 614–628.
- Szerszynski, Bronislaw (2018), „Drift as a Planetary Phenomenon”, *Performance Research* 23 (7): 136–144.
- Szerszynski, Bronislaw (2019), „A Planetary Turn for the Social Sciences?”, u Ole B. Jensen, Sven Kesselring i Mimi Sheller (ur.), *Mobilities and Complexities*, London: Routledge, str. 223–227.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology*, Minneapolis: Univocal Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015), „Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”, *The Cambridge Journal of Anthropology* 33 (1): 2–17.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2019), „On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”, *Current Anthropology* 60 (20): 296–308.
- Wakefield, Stephanie, Kevine Grove, David Chandler (2020), „Introduction: The Power of Life”, u Stephanie Wakefield, Kevine Grove i David Chandler (ur.), *Resilience in the Anthropocene. Governance and Politics at the End of the World*, London: Routledge, str. 1–22.
- Williams, Raymond ([1976] 2011), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford: Oxford University Press.
- Zalasiewicz, Jan, Colin Waters, Mark Williams, Colin P. Summerhayes, Martin J. Head, Reinhol Leinfelder (2019), „A General Introduction to the Anthropocene”, u Jan Zalasiewicz, Colin N. Waters, Mark Williams i Colin P. Summerhayes (ur.), *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 2–4.

Indeks imena i pojmova

Adorno, Teodor V. (Adorno, Theodor W.)

afekat

akritika/akritička pozicija

analiza

androcentrizam

antropocen

antropocentrizam

Arčer, Margaret (Archer, Margaret)

Aristotel

Ars critica

autorefleksivnost

autoritet

Baskar, Roj (Bhaskar, Roy)

biće

Buber, Martin (Buber, Martin)

Burdije, Pjer (Bourdieu, Pierre)

Daglas, Frederik (Douglas, Frederick)

Dalamber (D'Alembert)

de Bovoar, Simon (de Beauvoir, Simone)

dejstvenost

Dekart (Descartes)

Delez, Žil (Deleuze, Gilles)

Derida, Žak (Derrida, Jacques)

Didro, Denis (Diderot, Denis)

diferencijal racionalnosti

dihotomija vrednosti/činjenice

dijalektika

dijalog

dijalogika

Diltaj, Vilhelm (Dilthey, Wilhelm)

Dimarse, Cezar Česno (Dumarsais, César Chesneau)

diskurs

diskurs gospodarstva

diskurzivna strategija

diskriminacija

Djui, Džon (Dewey, John)

dominacija

društvena nejednakost

društveno biće

ejdetska varijacija

emancipacija

emergentalizam

empirizam

Engels, Fridrih (Engels, Friedrich)

epistemološki relativizam

Fanon, Franc (Fanon, Frantz)

Felski, Rita (Felski, Rita)

feministička filozofija nauke

feminizam

fenomenologija

Ferklaf, Norman (Fairclough, Norman)

Fihthe, Johan Gotlib (Fichte, Johann Gottlieb)

Freire, Paulo (Freire, Paulo)

Frojd, Zigmund (Freud, Sigmund)

Fuko, Mišel (Foucault, Michel)

Gadamer, Hans-Georg (Gadamer, Hans-Georg)

genealogija

generativni mehanizmi

gospodarenje

gospodar i rob

Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen)

Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin)

Harding, Sandra (Harding, Sandra)

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)

hermeneutika

hermeneutička primerenost

hermeneutički krug

holizam

Honet, Aksel (Honneth, Axel)

horizont

Horkhajmer, Maks (Horkheimer, Max)

Huserl, Edmund (Husserl, Edmund)

ideal nauke slobodne od vrednosti

instrumentalni um

intersubjektivnost

iracionalizam

iskaz

istoricizam

istorijski materijalizam

jaka objektivnost

javni intelektualac

jednodimenzionalno mišljenje

jezička sredstva

jezik

Kant, Imanuel (Kant, Immanuel)

kapitalizam

Kasirer, Ernst (Cassirer, Ernst)

Koen, Herman (Cohen, Hermann)

komunikativno delanje

komunizam

kritička nauka

kritička sociologija

Kritička teorija

kritičke studije diskursa

kritički idealizam

kritički racionalizam

kritika političke ekonomije

kritika religije

Kvajn, Vilard Van Orman (Quine, Willard Van Orman)

Latur, Bruno (Latour, Bruno)

lažna svest

legitimna kultura

Levit, Karl (Löwith, Karl)

Lok, Džon (Locke, John)

ljudi od pera

ljudska suština

Majer, Georg Fridrih (Meier, Georg Friedrich)

majeutika

Marks, Karl (Marx, Karl)

marksizam

Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert)

Mid, Džordž Herbert (Mead, George Herbert)

mimetička racionalnost

moć

moral

multimodalnost

nauka

negativna dijalektika

neidentično

nekritički racionalizam

nesvesno

Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich)

objektivnost

ontološki realizam

orijentalizam

Ostin, Džon (Austin, John)

otpor

otuđenje
označitelj

perspektivizam
pismo
pitanje
pogrešivost
pojedinac, moć
Platon
Popper, Karl (Popper, Karl)
postkolonijalizam
postkritika
postpozitivizam
poststrukturalizam
povest delovanja
pragmatička sociologija
pragmatička teorija istine
pragmatički racionalizam
predrasuda
primatologija
priznanje
projekt
prosvetiteljstvo
pseudoracionalizam
psihoanaliza

razlika
realna apstrakcija
refleksivnost
resantiman
Rikert, Hajnrih (Rickert, Heinrich)
ropstvo
Ruso, Žan Žak (Rousseau, Jean-Jacques)

Said, Edvard (Said, Edward)
saznanje

Sejer, Endrju (Sayer, Andrew)

socijalna epistemologija

Sokrat

Sokratova ironija

sopstvo

Spivak, Gajatari Čakravorti (Spivak, Gayatri Chakravorty)

standpoint epistemologija

stratifikovana realnost

Stros, Levi (Strauss, Levi)

struktura

sumnja

Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph)

Šlajermaher, Fridrih Danijel Ernst (Schleiermacher, Friedrich

Daniel Ernst)

teorija aktera-mreže

teorija vrednosti

teorija simboličких oblika

transcendentalna filozofija

transcendentalna fenomenologija

transformativna kritika

utopizam

van Dajk, Teun (van Dijk, Teun)

van Leven, Teo (van Leeuwen, Theo)

Vindelband, Vilhelm (Windelband, Wilhelm)

Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludwig)

Vodak, Rut (Wodak, Ruth)

Volter (Voltaire)

zahtev za važenjem

značenje

znanje

Zon-Retel, Alfred (Sohn-Rethel, Alfred)

Priručnik kritike

PIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

IZDAVAČ

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd

LEKTURA I KOREKTURA

Olgica Rajić

DIZAJN

Andrej Dolinka

ŠTAMPA

Donat graf, Beograd

TIRAŽ

300

ISBN 978-86-82324-46-1

2023

