

POSTMODERNIZAM I KRAJ ANTROPOLOGIJE

Postmodernism and the End of Anthropology

ABSTRACT *The notion of postmodernism concerns changes in culture, social and economic relationships and ways of thinking related to post-industrial society and information epoch. The main feature of the changes in the sphere of thinking concerns supremacy of signs over reality, that is, over objects which thinking refers to as a field of true experience. Autonomy of signs (symbolic communities, social and cultural practices aimed at construction of reality, domination of technology and engineering in all sectors of life, cult of desire in regard to consumer culture) makes necessary rethinking over basic categories (man, evolution, progress, nature, culture, tradition, sex...), with the purpose to criticize their metaphysical discursive background and to point to political aspects of such thinking. The standpoint from which the critique of anthropocentrism opens new and more human horizons in social thought today is questioned in the article. The author argues that "anthropocentrism", as ethical and responsible attitude, based on connection between praxis, phronesis and doxa, is actually prerequisite to deconstruction of power discourse today.*

KEY WORDS *postmodernism, paradigmatic changes, consumer culture and politics, critique of representation, legitimation crisis, conceptual/linguistic turn in human sciences, critique of anthropocentrism as discursive field of metaphysics, doxa, phronesis and praxis as frameworks for responsible and empirical thinking.*

APSTRAKT *Postmodernizam kao pojam obuhvata promene u kulturi, društvenim i ekonomskim odnosima i u načinu razmišljanja koje su vezane za ulazak u post-industrijsko društvo i u eru informacija. Osnovna karakteristika tog prelaska u načinu razmišljanja vezana je za prevlast znakova nad stvarnošću, odnosno nad objektima na koje mišljenje referira kao na polja istinitog iskustva. Autonomnost znakovnih sadržaja (simboličkih zajednica, društvenih i kulturnih praksi kojima je cilj konstrukcija stvarnosti, prevlast tehnologije i inženjeringa u svim sektorima života, kult želje, odnosno potrošačke kulture itd.) nameće potrebu za preispitivanje i menjanje osnovnih kategorija kojima operiše društvena misao. U antropologiji, reč je o preispitivanju ili dekonstrukciji osnovnih pojmova (čovjek, evolucija, progres, priroda, kultura, tradicija, pol...) u pravcu kritike njihovog metafizičkog diskurzivnog utemeljenja i ukazivanja na političke aspekte takvog mišljenja. U radu se dovodi u pitanje teza da kritika antropocentrizma može da otvori nove i humanije*

povesne horizonte u društvenoj misli. Osnovna teza autorke je da je upravo «antropocentrizam», shvaćen kao etičko i odgovorno mišljenje, bazirano na objedinjavanju praxisa, phronesisa i doxe, preduslov dekonstrukcije dikursa moći danas.

KLJUČNE REČI *postmodernizam, smena paradigmi, kultura i politika potrošnje, kritika reprezentacije, kriza legitimizacije, konceptualno/lingvistički zaokret u društvenim naukama, kritika antropocentrizma kao diskurzivnog polja metafizike, doxa, phronesis i praxis kao okviri empirijskog i odgovornog mišljenja.*

Zadatak da se postmodernizam predstavi na koherentan način, da se učini jasnijim kao stanje uma, pogled na svet, način razmišljanja, oblik stvaralaštva, skup događaja i tendencija koje karakterišu jednu epohu, od početka predstavlja sučeljavanje sa himerama, usmeravanje pogleda na svet bez stabilnih karakteristika. Prema tumačenju Paula Diela (Chevalier J., Gheerbrant A, 1987: 192), himera, biće sa zmajskim repom, lavljom glavom i telom koze, simboliše opasnost od imaginarne egzaltacije. Na sličan način, postmodernizam operiše imaginarnim pojmovima, identitetima i društvenim celinama sastavljenim od nekoherentnih delova.

Pre svega, postoji problem da se odredi da li ovaj pojam zaslužuje bilo kakvo mesto u društvenoj misli. Unutar sociologije i antropologije, čitav niz autora uopšte ne smatra da mu je potrebno posvetiti pažnju. Npr. Alexander i neo-funkcionalisti uopšte ne operišu takvim terminom, Giddens u svom prikazu socijalnih teorija ne pominje postmodernizam niti bilo kog od najvažnijih postmodernih teoretičara, Collins poststrukturalizam svodi na tekstualnu analizu primerenu književnoj kritici (Denzin, 1991: 20-28). Jednom rečju, kod jednog broja autora koji još u velikoj meri predstavljaju *mainstreaming* društvene teorije, postmodernizmu nije priznato čak ni postojanje. Za drugu grupu autora, kao što su Habermas (Habermas, 1975), Offe (u: Bauman, 1994: 26-68) ili Jameson (Jameson, 1972), postmodernizam predstavlja krizu modernizma, te izražava pre nemogućnost daljeg kontinuiranog razvoja kapitalizma nego što se odnosi na kvalitativno drugačije karakteristike društvenog događanja i načina razmišljanja. Lash (Lash, 1992) i Bartens (Bartens, 1996) postmodernizam određuju kao oblik kulture, razgraničavajući ga od pojma post-industrijskog društva, smatrajući istovremeno da se postmodernizam kao oblik kulture odnosi samo na ekonomski najrazvijeniji deo sveta. Za Lyotarda (Lyotard, 1988) postmodernizam je stanje uma, kao uostalom i sam modernizam (Foucault, u Rabinow: 1984). Iz te perspektive, razgraničavanje postmodernizma od modernizma je suvišno, utoliko što postmodernizam zapravo predstavlja dekonstruisanje moderne misaone perspektive, njeno razgrađivanje. Stoga mnogi postmoderni autori ni ne žele da budu svrstani u «post-moderni-izam». Napokon, postoji grupa autora (Jencks, Sontag, itd.) koji se bave postmodernizmom pre svega kao fenomenom umetnosti.

Osnovu razgraničavanja modernizma i postmodernizma najčešće čini ideja da u savremenom dobu dolazi do novog paradigmatskog preobražaja, do menjanja

društvenih okolnosti, kao i misaonih perspektiva koje su inkompatibilne i nekomenzurabilne u odnosu na one koje su preovladavale u epohi modernizma. Tačnije, sama ideja o paradigmatiskim preobražajima nastaje na prelasku kojem nedostaje koherentnost mišljenja i koji predstavlja poseban način formiranja povodne svesti o znanju i o samoj istoriji.

Kontekst u kojem je pitanje o paradigmatiskim preobražajima prvi put postavljeno (Kun, 1970) vezan je pre svega za polje naučnih institucija i modela znanja i tek implicitno upućuje na širi društveni kontekst, nalažući pristup povesti iz perspektive naučnih otkrića. Tako se povest sagledava kao prostor imaginacije i invencije, kao prostor nepredvidljivih strukturnih transformacija, te prerasta u svojevrsno mozaičko građenje vremena jukstapozicioniranjem različitih modela znanja. U osnovi, reč je o ideji koja podrazumeva da u povesnim promenama postoji diskontinuiran i anarhistički (Feyerabend, 1987) prelazak. Time se dovodi u pitanje ideja o kontinuitetu i rastu znanja, ali i o istorijskom progresu u celini. I kod Lyotarda i kod Foucaulta, ovaj diskontinuitet se izražava, pre svega, u mišljenju i jeziku, koji funkcionišu kao ključni faktori preobražaja paradigme. Konkretno, to znači da se kod njih postmodernizam sagledava kao menjanje ugla posmatranja, pre nego kao istorijski period, što implicira ideju da je moguće retroaktivno dekonstruisati čitavo jedno vreme, epohu modernizma. Ovo Bauman dovodi u pitanje (u: Bošković, 1998) ukazujući da ideja o radikalnom prekidu i nekomenzurabilnom prelasku paradigmi onemogućuje retroaktivno vraćanje u prošlost. Postavljanjem pitanja o paradigmatiskoj smeni znanja, pitanja o modelima, strukturama i obrascima i o njihovom destrukturanju transformisala su predstave o događajima. Naime, sama ova ideja ne odnosi se samo na modele znanja nego (implicitno ili eksplicitno, što zavisi od autora do autora) i na smenu pogleda na svet koji karakteriše određenu epohu i koji se događa uporedo sa smenom društvenih i ekonomskih odnosa. Ono što se na nivou modela znanja pojavljuje kao neuslovljenost, imaginacija, anarhija i otkriće, na nivou svakidašnjeg života funkcioniše kao navika, moć, propaganda, snaga nesvesnog i sudbina. To su opšti mehanizmi kako se nove paradigme distribuišu i disperzivno šire u sferu svakidašnjice. Tako, mada je u krajnjoj liniji istoriju moguće sagledati kao mozaik nepovezanih delova sa praktično beskrajnim mogućnostima rekombinacija, u stvarnosti se one menjaju veoma sporo, ograničeno i fatumski. Ono što je karakteristično za predstavnike ove teze (Kun, Feyerabend, Lyotard, Foucault) je, pored svih razlika koje ih odlikuju, da se iskustvo istorijsko-paradigmatiskog preobražaja pojavljuje kao čudesan spoj imaginacije sadržane u neuslovljenosti i anarhičnosti samih modela znanja i čelične sudbine koja na širem društvenom nivou obeležava prelazak iz jedne paradigme u drugu.

To je kontekst u kojem se otvaraju osnovni problemi i horizonti postmoderne misli. To je jedan povodni momenat, u kojem se znanje i mišljenje oslanjaju na invenciju, imaginaciju, neočekivane preokrete i otkrića kao generatore društvenih

promena. Postmoderna misao je u potrazi za slobodom mišljenja u prostoru fatuma. Ona se kreće između pitanja o mogućnosti dekonstrukcije, promenljivosti, neuslovljenosti, neutemeljenosti i anarhičnosti modela svesti, jezika, znanja i mišljenja, i pitanja o nemogućnosti prevazilaženja logike moći i istorijskog tereta koji se očituje u istim tim procesima. U tom smislu, postmoderna misao je uistinu spoj nespojivog, stalno na granicama između potpune slobode i potpune uslovljenosti.

Prikazu postmodernizma može se prići sa različitih strana, od Derridine kritike fonocentrizma, od Foucaultove arheologije znanja, od Heideggerove kritike metafizike, od Nietzscheovog prevrednovanja svih vrednosti i objavljivanja smrti boga, od Kunove teze o paradigmatiskim preobražajima znanja, od Deleuzeovih rizoma, Lyotardove kritike metanarativa... Jednom rečju, obeležavanje početnog događaja ili osnovnog učenja i jedinstvenog paradigmatskog koncepta u korpusu postmodernog mišljenja od početka je upućeno na prilično razuđen i složen spektar ideja koje se teško sređuju u jedinstven niz, a kao celina funkcionišu na takav način da predstavljaju mozaik bez centra. Različita učenja se ne nadopunjuju, nego svako funkcioniše kao priča za sebe, kao originalni autorski tekst, kao posebno umetničko delo, a zajedno predstavljaju celinu na kojoj je (u smislu traženja nekog zajedničkog imenitelja) nezahvalno predugo se zadržavati, jer se u pokušajima da se napravi sažeta sinteza, uz puno napora, dolazi do trivijalnih rezultata¹.

U opštem razgraničavanju osnovnih pojmova, uputno je na samom početku napraviti razliku između postmodernosti, postmodernizma i postmoderne, kao tri osnovna aspekta postmodernizma posmatranog u celini. Postmoderna se odnosi na umetnost kao skup stilova i novih umetničkih pristupa estetskom fenomenu koji počinju da se najavljaju još od pedesetih godina XX veka kroz anti-modernističke trendove u književnosti, arhitekturi, muzici itd., kroz nastojanje oko obnavljanja autentičnog iskustva i kritiku humanizma u onom smislu koji se odnosi na precenjivanje važnosti ega i individualnog sopstva. Kult nekoherentnosti, odsustva

¹ U krajnjoj liniji, izbor graničnih kategorija između modernizma i postmodernizma uvek je prilično neodređen i proizvoljan, te u tom smislu zaista ne zadovoljava kriterijume jedne dobre sintetičke sheme.

Hassan (1985:123-4) navodi više takvih razgraničavajućih obeležja između modernizma i postmodernizma: «simbolizam/dadaizam, svrha/igra, uređenost/slučajnost, hijerarhija/anarhija, materija i logos/iscrpljenost i tišina, umetnost kao objekt i dovršen rad/proces i performans, distanca/učestvovanje, kreacija i totalizacija/dekonstrukcija, sinteza/antiteza, prisustvo/odsustvo, centriranost/rasutost, žanr i omeđenost/tekst i međutekst, semantika/retorika, paradigma/sintagma, potpodela/parapodela, metafora/metonimija, selekcija/kombinacija, dubina/površina, interpretacija/protiv interpretacije, čitanje/pogrešno čitanje, označeno/označitelj, čitanje/pisanje, narativ/anti-narativ, velika istorija/mala istorija, master kod/idiolekt, simptom/želja, tip/mutant, genitalno i falusno/polimorfno, paranoja/šizofrenija, poreklo i uzrok/razlika-razlika, Bog i Otac/Sveti Duh, metafizika/ironija, determinisanost/nedeterminisanost, transcendentnost/imanentnost».

smisla ili svrhe koji se tada razvija, vezan je podjednako za potpuno destruktuiranu umetnost (oslobađanje zvuka, boja, postojanja kao takvih), kao i za naglašeni formalizam (oslobađanje formi).

U sferi opštih društvenih transformacija, postmodernost se vezuje za promene koje menjaju karakter kapitalizma u sferi reprodukcije, socijalne integracije i strukture načina života i u osnovi se tiče prebacivanja težišta reprodukcije sa proizvodnje na potrošnju. Obilje radne snage i visoka produktivnost su već na početku XX veka počeli da prevazilaze potrebe proizvodnje. Zasićenje tržišta i usloznavanje celokupnog procesa reprodukcije učinili su da proizvodne aktivnosti postanu veoma zbijeni, strogo kontrolisani i operacionalizovani segment tog procesa, unutar kog je ideja opšteg štrajka i samosvesti radničke klase kao nosioca društvenog preobražaja postala neupotrebljiva. Veliki rast potrošnje u industrijski razvijenim zemljama uticao je da sada članovi društva sebe nedvosmisleno identifikuju kao potrošače, a ne kao proizvođače – pitanje demokratije je postalo pitanje šta i koliko smo u mogućnosti da trošimo. Potrošnja postaje osnova integrativnih veza u društvu, centralno pitanje menadžmenta, ključan faktor oblikovanja načina života...

U tim uslovima, princip zadovoljstva je postao onaj princip na kojem se perpetuira dominantni sistem kapitalističke reprodukcije. Drugim rečima, nema više protestantskog antagonističkog odnosa između zadovoljstva i realnosti koji karakteriše epohu učvršćivanja kapitalizma. Zadovoljstvo je u funkciji sistema. «Sa takvim obavezama, teško da su nekome potrebna prava» (Bauman, 1994: 51). Metode disciplinovanja više ne deluju represivno, barem ne na one koji su u mogućnosti da troše, nego kroz sve veći pritisak ka trošenju, prebacuju rivalitet između proizvođača robe na simbolički rivalitet između potrošača. Radost učestvovanja u sofisticirano hijerarhizovanim konformizmima, unutar kojih znak ili marka proizvođača, odnosno imidž proizvoda postaju obeležje identiteta potrošača, u ogledalu, postaje obeležje epohe. Ukratko, po rečima Bourdiea, *represiju* je zamenilo *zavodjenje*.

Egzaltacija imaginarnog odnosa prema stvarnosti, baziranog na logici želje – imidžu, fascinaciji, invenciji - u celini se odvija u polju sofisticiranja predstava. Postojanje i nepostojanje se zapravo mere kvalitetom predstava, a na najprizemnijem nivou vidljivošću koja se ostvaruje i distribuira putem medija. Mediji predstavljaju ne samo sistem prenošenja informacija nego i tehnologiju ontologizacije želje, način kako želja postaje temelj stvarnosti. Da bi slika postala stvarnost, ona mora biti posredovana određenom tehnikom. Stoga su tehnologija i mediji zapravo ključ za razumevanje i kreiranje stvarnosti, u duhu onoga što već McLuhan naznačuje: «Medij, to je poruka» (McLuhan, 1964). Celina sveta je estetizovana, kao i iskustvo, usklađivanjem sa predstavom kao proizvodom želje. Određenje predstave kao reprezentacije stvarnosti se gubi. Tačnije, ono što se gubi

je sama stvarnost kao oblast na koju predstava referira. Ona je pre razara, dekonstruiše i modeluje. Označitelj apsorbira stvarnost.

Anti-modernistički koncept autentičnog iskustva, određen kritičkim odnosom prema tekovinama zapadne civilizacije i pokušajima da se prekine nit beskonačnog racionalizovanja stvarnosti, sada se preobražava u svoju suprotnost, u afirmisanje pseudo-iskustva, u svođenje autentičnosti na princip želje i zadovoljstva, u zastupanje ideje da zapravo nema nikakve autentičnosti, nikakvog «izvornog» iskustva. Svet je beznadežno konstruisan od samog početka, ili, tačnije, bez početka.

Postmodernizam u umetnosti predstavlja konglomerate najrazličitijih stilova, re-interpretacije interpretacija, imaginarne konstrukte u kojima se uporedo pojavljuju motivi pripadni različitim epohama, prostorno vrlo udaljenim tradicijama, on predstavlja konceptualizaciju nemogućeg spoja², površinsko «šetanje» kroz vreme i prostor u kojima nema ničeg drugog do površine. Više uistinu nema stvari, predmeta i suština, niti jedinstvenih i celovitih jednoznačnih događaja, nema nosećeg smisla niti avangarde. Svaki događaj je dekonstruisan u gotovo neograničeno polje značenja i interpretacija, oblikujući krajnje polimorfne i polisemične situacije, kojima je teško naći zajednički imenitelj, a još manje kriterijume istine, standarda ili ideala.

«... Kritička teorija se suočava sa objektom koji izgleda ne pruža više nikakav otpor; objekat koji je omekšan, stopljen i razvodnjen do te tačke da oštrica kritike prolazi kroz njega potpuno nesmetano. Prošle tragedije ismevaju same sebe u groteskama koje ne izazivaju smeh. Kako apsurdno izgleda pokušavati promeniti smer istorije, kada nema snaga koje bi dale i nagoveštaj da žele da istoriji daju smer. Kako isprazno izgledaju naponi da se pokaže da je ono što prolazi kao istina lažno, kada u ničemu nema dovoljno hrabrosti i istrajnosti da se deklarise kao istinito za sve i za sva vremena. Kako se lakrdijaškim čini borba za nepatvorenu umetnost, kada više ne može slučajno ni da kane bilo šta, a da to ne bude proglašeno za umetnost. Kako je donkihотовski raskrinkavati distorzije u reprezentaciji stvarnosti onda kada nema više realnosti koja tvrdi da je stvarnija od reprezentacije. Kako se uzaludnim čini savetovati ljude da idu tamo pre nego negde drugde u svetu u kojem se sve kreće» (Bauman, 1994: VIII, prev. N. S.).

Kraj vere u koncept totalnog društva, u revoluciju, kao i kraj samog anti-modernizma, obeležen je početkom 70-ih godina XX veka. Šezdesete godine su bile

² Kada su nesamerljivi konstitutivni delovi opažanja, stvarnost kao celina funkcioniše kao optička varka. Drugim rečima, ako je naše iskustvo sastavljeno od nesamerljivih delova, naša percepcija stvarnosti kao celine funkcioniše kao iluzija. Stvarnost samo *izgleda*. Svesno formiranje optičke iluzije dekonstruisanjem logike opažanja (npr. prikaz imaginarnih predmeta pod uglovima koji su realno nemogući) posebno je razvijano u op-artu, čije motive koriste Feyerabend (1987: 219) i Ulmer (u: Krupnick, 1987:29-58) da bi ilustrovali nesamerljivost naučnih paradigmi, odnosno nepovezanost ili prazninu između koncepcije i percepcije.

godine demokratskog zaokreta. To je decenija borbi za ljudska prava, pokretanja alternativnih institucija i pokreta, vreme radikalnih pokušaja da se odnosi u svetu uspostave na principima uvažavanja i demokratije. Istovremeno, to je bilo i vreme radikalnih osujećenja takvih pokušaja, kao i vreme kraja iluzija. Početak 70-ih obeležen je velikom recesijom izazvanom odlukom zemalja OPEC-a da podignu cene nafte, kao odgovorom na američku podršku cionizmu. Nikakav veliki zaokret udesno, za koji su sinonimi postali tačerizam i reganizam, nije bio dovoljan da povрати stabilnost posleratnom svetskom sistemu, koji je u te dve decenije, od velikog skretanja ulevo do velikog skretanja udesno, nedvosmisleno pokazao da svet oscilira, da u sve većoj meri poprima karakteristike nestabilnog sistema.

Karakteristike takvog sistema često se porede sa modelom braunovskog kretanja, koji se zasniva na uvidu na najsitnije čestice materije osciliraju i to na takav način da je njihovo kretanje u potpunosti nepridvidljivo. Sledstveno tome, osobina sistema koji odgovara braunovskom modelu jeste da je on nepredvidljiv, da je uzajaman odnos njegovih elemenata nekorelisan i da se tendencije njegovih transformacija i kretanja ne mogu odrediti na apodiktički način.

Ipak, ono što se često zaboravlja kada se prave ovakve analogije jeste da se kretanje čestica unutar braunovskog modela ipak može izračunati, sa odgovarajućim stepenom verovatnoće, u zavisnosti od toga da li su poznate osobine medijuma i vrste potisaka koje čestice trpe. Na sličan način, osobine nekog društvenog sistema su takve da se odnosi unutar njega uvek grade u relacijama koje se u većoj ili manjoj meri daju predvideti, «medijum» se da specifikovati i sa određenim stepenom probabiliteta odrediti u kom pravcu opisivana pojava može da se kreće. To je posao političkih analitičara, strateških savetnika, menadžera, obaveštajnih službi, reklamnih agencija, agencija za ispitivanje javnog mnjenja. Promena se sastoji u tome što je princip kauzaliteta zamenjen principom verovatnoće. Upravo u tom međuprostoru, između onoga što može ali i ne mora da se desi, gradi se implicitna ideologija i istovremeno kraj ideologija postmodernog doba, orijentisanost ka budućnosti kao polju neodlučivosti, uz istovremeno korišćenje sofisticiranih metoda kontrole, planiranja i merenja kojima se probabilistički usmeravaju razvojne tendencije unutar nekog specifikovanog sistema odnosa u društvu (Dean, u Owen: 1997: 205-228). Disciplinovanje i plansko kreiranje sveta, društveni i kulturni inženjering, danas su verovatno zastupljeni više nego ikada, ali sve više poprimaju osobine igara, ulaganja i dobiti, kao i gubitaka koji se realizuju u polju sa većim ili manjim stepenom rizika. Ideologiju su danas prevazišla pravila igre kao «performativi» unutar kojih se dešavaju sučeljavanja od kojih zavisi budući tok događaja, kao i njihova naknadna legitimizacija.

Habermas (Habermas, 1975) zato celokupan postmodernizam tretira kao krizu legitimizacije kapitalizma, nemogućnost legitimizacije dominantnog poretka u društvenim i ekonomskim odnosima.

Bauman, nasuprot, smatra da je «Habermas propustio da razmotri mogućnost da bi evidentno slabljenje systemske legitimizacije moglo biti simptom *slabljenja značaja legitimizacije* za integrisanje sistema, pre nego što predstavlja manifestaciju krize» (Bauman, 1994: 46).

Pitanje egalitarnosti ili konsenzusa više nije od ključne važnosti, važan je jedino uspeh, njime se meri pravo za preduzimanje odgovarajućeg čina³. Verovatnoća da se izdejstuje odgovarajući tok događaja zamenila je legitimitet. Od sada će biti moguće samo *proveriti* da li je neko *bio* u pravu. Ideološko kreiranje društva je zamenjeno pitanjem o učincima, ekspertizi, kompetenciji i stručnosti za obavljanje određenog posla, u okviru čega se razvijaju prostor menadžmenta, plansko-konstruktivistički odnos prema stvarnosti, strategije odnosa sa javnošću, reklamni sektor, sposobnost da se kreiraju ne prosto događaji, nego i činjenice.

Danas se kreiranje stvarnosti realizuje pre normiranja - pitanje norme je u potpunosti destabilizovano. Politička praksa vezana za taj kontekst ne formira se ukidanjem pitanja legitimiteta, nego njegovim marginalizovanjem, što praktično znači da se gotovo legitimnim smatraju najrazličitiji oblici pritisaka, uslovljavanja i vidljivog ili nevidljivog nasilja.

Ipak, mada je u izvesnom smislu moć «prevazišla» legitimitet, svako ko je uvučen u ovaj proces je u nestabilnoj poziciji, «reč je o momentu u kome zasnivanje prava ostaje suspendovano u jednom čistom performativnom aktu koji ne bi nikome polagao račune» (Derida, 1997: 57). Položaj učesnika određen je zakonom koji još nije i istovremeno zakonom koji više nije, zakonom kog zapravo faktički *nema*, ali koji svojim odsustvovanjem određuje polje realnog zbivanja u realnim životima pojedinaca, realne putanje događanja i kafkijansku udaljenost centra «decentrirane strukture», koji oscilira svojim potencijalnim mogućnostima ostvarenja i poništenja događaja, granica, kao i poništenja ili očuvanja konkretnih ljudskih života.

Subjekti pregovaranja danas su realno malobrojni i ne pojavljuju se nužno kao države, nego kao *agensi* sposobni da kontrolišu i ulažu sa određenim stepenom rizika. Nema više idealnog prostora društva niti idealnih nosilaca moći, čiju su osnovu predstavljale država i klasa, nego samo *agregata* (koji mogu biti kako kompanije, tako i blokovi država) kao mobilnih, konstruisanih, relativnih spojeva. Dean (Dean, 1997: 205-228) ovaj fenomen označava kao smrt društva unutar same sociologije i društvenih nauka. Više ne postoji «društvo» kao predmet znanja, nego

³ Npr., UN se mogu protiviti napadu na Irak, ali ono što u krajnjoj liniji određuje prirodu prihvatanja tog čina tek treba da se desi (u odnosu na momenat konsenzusnog odlučivanja o tome), kao uspeh ili neuspeh akcije, nakon koje će pozitivne ili negativne posledice pobrati svako saglasno stepenu rizika na koji je neizostavno računao i prema kojem se opredeljavao. Sledstveno tome, UN, kao mesto konsenzusa država sveta, definitivno više nisu prostor gde se uistinu legitimizuje neki potez. Drugim rečima, sama legitimizacija više nije ključ reprodukcije postojećeg poretka, nego je to *verovatnoća* da se nešto desi i *tehnička usavršenost* postupaka potrebnih za primenu planiranog modela.

mnogo izvora i različitih elemenata i odnosa koje treba posmatrati kao vektore naših znanja.

Agensi su oni koji proračunavaju rizik i implementiraju odgovarajuće preduzetničke korake, građene na tehnologijama akcije, «know-how» i na strategijama ekspertize i profesionalizma. Aktivnosti (razvojni ugovori, studije učinaka, kampanje, programi strateških prilagođavanja itd.) odnose se na projekte konstruisanja, rekonstruisanja i destrukuiranja društva, unutar kojih se najčešće računa na postojanje target-grupa i grupa menadžera i implementatora. Polje planskih destrukcija, rekonstrukcija i najrazličitijih zahvata i implementacija je istovremeno građenje i razbijanje društva, koje je u velikoj meri posredovano totalitarnim tretmanom, iako se koristi modelima izbora, uključivanja i akcije.

Naime, «totalitarne ideje mogu itekako da nadžive pad totalitarnih režima» (ili odbacivanje totalnih koncepata društva), «njihova iskušenja će se javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena ili ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka» (Arent, 1998:467).

Totalitarnost upravo zato postaje najviše vidljiva u onom prostoru gde realno nije moguća velika potrošnja. Pritisak ka trošenju tu je zamenjen represijom kao «pritiskom ka demokratiji». Represija se pojavljuje kao «dirigovano demokratsko nasilje», kao «poklanjanje» demokratije na onim strateški bitnim mestima gde ona još nije ostvarena. Danas gotovo da nikome nije potrebna revolucija, postoje profesionalci koji će to izvesti za druge – mreža obučениh obaveštajaca, legionara, profesionalnih vojnika, strateških planera, zainteresovanih finansijera... Ideal potrošačkog društva je supstituisao ideal demokratije kao vladavine većine, supstituisao ga je kao najdemokratskiji princip, jer većina, naime, svi mi težimo potrošnji. U takvom sistemu ne može se više smatrati relevantno demokratskim pitanjem ko kontroliše kontrolore «demokratije».⁴

Najrelevantnijim «demokratskim» pitanjem danas se smatra pitanje bezbednosti, uverenje da je osnovni interes i pravo građana da budu bezbedni, zbog čega je i potrebno da budu svakodnevno kontrolisani. Npr. prototipni projekat Total Information Awareness (TIA), razvijen pod pokroviteljstvom DARA (Defense Advanced Research Agency), kao istraživačkog odeljenja Pentagona, u osnovi funkcioniše kao sistem opšteg prisluškivanja i ima za cilj izgradnju sistema prevencije kroz programe pretraživanja, prikupljanja i analize ogromnih količina informacija kako bi se otkrile terorističke aktivnosti (*Katalog izložbe «Svet informacija», 2003*). Pri tom se skriva i istovremeno posredno legitimizuje da je projekat «totalne bezbednosti» zapravo projekat «bezbednog totalitarizma».

⁴ To ne znači da postoji mala grupa menadžera koja svesno upravlja svetom. Teorija zavere je neodrživa, ne zato što nismo okruženi tajnama i konspirativnim dogovorima, nego zbog toga što je njihova raširenost toliko zastupljena da ne postoji centar od kojeg bi počela mreža konspiracija.

Relevantno demokratsko pitanje danas je pitanje o targetnim grupama kao *korisnicima* prava. Podela na target grupe, koje su najčešće u nepovoljnom položaju (disadvantaged groups), i menadžerske grupe zamenila je podelu na klase, i to tako da se u «postklasnim društvima» nejednakosti pre povećavaju nego smanjuju (Waters, 1997: 23-40, takođe Bradshaw i Wallace, 1996). To je kompleksan, naglašeno hijerarhijski sistem u kojem postoji jednosmerna vertikalna distribucija informacija. Korisnici (*beneficiaries*) pomoći i usluga nemaju nikakav legitimitet u procesu odlučivanja i nikakvu ili malu kontrolu nad resursima koji su im dodeljeni i obično su višestruko uslovljeni kako i na koji način mogu da ih koriste. «Darovaoci» usluga i kapitala, s druge strane, ni na koji način ne polažu računa korisnicima o raspoloživim resursima i strategijama njihove raspodele⁵. To je sistem u kojem je davanje pomoći produkt jednostranog odlučivanja u procesu u kojem realno ima više strana i u kojem se prirodnim stanjem smatra da primalac pomoći ili usluga treba aktivno samo da «prima», a ne i da procenjuje ono što dobija. Istovremeno, sistem pomoći funkcioniše na takav način da je stepen zavisnosti korisnika od pomoći faktički sve veći, a da pitanje odgovornosti onih koji pružaju pomoć ne može ni da se postavi. To je prostor u kom nema dijaloga, a aktivno učešće «korisnika» svodi se na njihovu odluku da se razborito, nešto brže ili sporije, povinuju jasnom režimu autoriteta i pritisaka u dirigovanom procesu.

⁵ Jedan od takvih strateških centara svakako je Svetska banka. Svetska banka je zvanično specijalizovana agencija UN. Istovremeno, uprava te banke ne podnosi račune UN, nego samo sopstvenom Odboru guvernera, u kome jačina glasa članica, za razliku od principa egalitarnosti koji postoji u UN, zavisi u potpunosti od finansijskog učešća članica, tako da nema nikakve iluzije o egalitarnosti. Njen rad, mogućnosti «povlačenja» novca i programi finansiranja pod direktnim su političkim uplivom najmoćnijih država. Npr. danas ni jedna zemlja ne može računati na pomoć Svetske banke ukoliko prethodno nije postala članica Međunarodnog monetarnog fonda, koji funkcioniše na potpuno komercijalnim principima. Kao najznačajniji izvor zajmova za zemlje u razvoju, Svetska banka svoje programe pomoći direktno uslovljava «strukturalnim prilagođavanjima» korisnika, pogodnim najviše za nesmetani upliv kapitala, inicirajući često razorne reforme, čiji teret pre svega najčešće snose oni kojima bi trebalo «pomoći». Uračunatu cenu trpljenja, međutim, ni na koji način ne snose inicijatori i ključni implementatori programa, koji ubiru samo koristi. Npr., strukturalno prilagođavanje obično uključuje:

- devalvaciju
- smanjivanje izdataka za sektore kao što su obrazovanje i zdravstvo
- potpunu eliminaciju subvencija za ishranu i potrošnju
- privatizaciju preduzeća i komunalnih usluga (voda, struja...), uz ukidanje kontrole cena i povećanje cena usluga
- restrikciju plata i lokalno kreditiranje uz visoke kamatne stope (Henkok, 2002)

Ovakav ekonomski program restrukturacije danas se smatra najlegitimnijim postupanjem, bez obzira na visoku cenu njegove implementacije, koja se plaća životima ljudi i sve većim siromaštvom. Uspešnost ovakvih programa meri se stepenom ostvarivanja planiranih rezultata, pri čemu se negativne posledice smatraju kolaretalnim nus-proizvodom koji ostaje nevidljiv. Drugim rečima i ukratko, siromašni moraju umreti.

Imajući sve ovo u vidu, može se reći da je postmodernost, kao fenomen opisanog restrukturisanja društvenih i ekonomskih odnosa, podjednako fenomen nerazvijenog kao i razvijenog dela sveta, s tim što se manifestuje različito, u zavisnosti od stepena moći i uticaja učesnika.

Prema Baumanu, činjenica da ovakav sistem odnosa nema svoju legitimizaciju ne znači da je on oslabljen i da je to znak njegovog propadanja. Nasuprot tome, Baumanovo je mišljenje da postmodernizam u celini (društvenih, ekonomskih, kulturnih, umetničkih događanja i promena) predstavlja fenomen novog reda, koji zahteva kvalitativno drugačiji pristup od onog koji je preovladavao u socijalnoj teoriji do sada. U vezi s tim, odgovarajuća analiza fenomena postmodernosti i postmodernizma vezana je za razvoj pojmovnog aparata koji će na fleksibilniji, heterogeniji i strukturalno složeniji način moći da se nosi sa tekućim promenama.

Glavne odlike takve sociologije postmodernizma bile bi:

- zamena «organskog» shvatanja društvenih celina ili društva uopšte konceptom staništa ili habitusa (habitat) kao kompleksne, nepredvidljive i mozaički strukturisane društvene jedinice sastavljene od nekorelisanih činilaca i učesnika; ovaj pristup zahteva da se pojam društva kao sistema zameni pojmom društvenosti ili socijalnosti (sociality) kao mreže relacija;

- svrsishodnost različitih aktivnosti unutar habitusa može se odrediti samo *ex post facto*, u mrežama interakcija, što znači da ideja progresa nije upotrebljiva kao načelo koje prethodi društvenim akcijama i analizama konkretnog konteksta;

- za svakog učesnika habitusa, on predstavlja različiti prostor, koji je u celini prostor ambivalentnosti, slučajnosti i nedeterminisanosti;

- njihov egzistencijalni modalitet određen je nesigurnošću, neukorenjenošću i pokretljivošću, tj. odsustvom sigurnosti; oni su angažovani pre svega na građenju sopstvenog (poljuljanog) identiteta, na procesima samo-konstituisanja;

- značaj simboličkih zajednica je sve veći, kao i organizacija koje se mogu smatrati ekspertskim za pitanja simboličke integracije; posledica toga je i formiranje «totemskih polova» u društvu;

- političnost je raspršena na lokalizovane učesnike, čija politička svest se gradi samorefleksivno i partikularno – to su formacije koje u načelu nisu u stanju da imaju zajednički interes.

Osnovne forme postmoderne političnosti su: A) plemenska politika, zamišljene zajednice, zamišljeno jedinstvo, simbolički rituali, estetske zajednice; B) politika želje usmerena na samokonstituisanje, zavodnička moć, osnova u kolektivnim snovima o dobrom životu, važnost tela kao mesta i granice autonomnosti, prevlast interesa za ljudska prava kao politički princip autonomnosti;

C) politika sigurnosti i bezbednosti, represija, alokacija javne pažnje (Bauman, 1994: 187-204).

Istovremeno, analiza distribucije ekonomskih resursa, političke moći i informacija predstavlja i dalje okvir u kojem se odvijaju sva ključna društvena događanja⁶. Promenjen je kontekst u kojem se njihova distribucija odvija, tako da klasa i država više ne mogu da predstavljaju centralne kategorije analize.

Ono što je takođe bitno promenjeno jeste pozicija i uloga sociologa, antropologa, filozofa... Paradoksalnost situacije u kojoj se nalazi savremena društvena misao jeste u tome što se ona, kroz svoj konceptualni preobražaj, kroz preispitivanje kategorijalnog aparata i politike značenja sve više okreće teorijskim, epistemološkim ili ontološkim (Dean, 1997: 205-228) pitanjima i preispitivanjima, u okolnostima u kojima operacionalizovano postupanje, konstruisanje, planiranje, inženjering, bitno određuju sve više segmenata društvenog života. Sociolozi nisu više idejni anticipatori i nosioci legitimizacije konkretnih društvenih promena, nego pre izvršiocima uključeni u opštu podelu rada, svedoci, interpretatori i komentatori. Tu situaciju Bauman označava kao fenomen samoosvešćivanja (*«falling upon oneself»*) (Bauman, 1994: 94), kao osećaj promašenosti u pogledu tradicionalnih funkcija i ambicija mišljenja. Istovremeno, postoji tendencija izdvajanja iz tog okvira i postavljanja problema situiranja i kontekstualnog samo-određivanja kritičkog mišljenja spram onoga što (tradicionalno) nazivamo društvenom stvarnošću ili stvarnošću uopšte.

Ovaj preokret je izrazito teorijsko-politički orijentisan i predstavlja nov oblik samo-refleksivnosti unutar društvenih nauka, bavljenje kategorijama značenja pre nego pojmovima čija je funkcija da referiraju na konkretne društvene kontekste. Mogli bismo reći da je jezgro postmoderne misli određeno ovim samo-refleksivnim preokretom.

S jedne strane, kritički pristup se usmerava na preispitivanje i dekonstrukciju načina kako se upotrebljavaju osnovni pojmovi, tj. na kritiku logocentrizma, etnocentrizma i falocentrizma prikrivenih u na izgled univerzalnim kategorijama. Kako celokupan pristup ukazuje na politički karakter mišljenja, teorije ovog tipa tumače se u krugu njihovih tvoraca kao da su izrazito političke i anarhističke.

Na primer, kada je reč o antropologiji, formiranje serije vanakademske odseka za studije kulture označava pregrupisavanje intelektualnih polja istraživanja, oslanjanjem na polisemičnost samog pojma kulture. Ono podrazumeva kretanje kroz različite kulturne svetove, uočavanje neadekvatnosti postojećih akademskih disciplina i analizu procesa u savremenom društvu. U tim okvirima, regionalne

⁶ Imajući to u vidu, opravdano je složiti se sa tvrdnjom Kellnera (Kellner, 1997:138-158) da postoji tendencija zanemarivanja realnog dometa mislilaca kao što su Marx, Weber ili Durkheim, tj. da danas nije moguća nikakva radikalno nova ili radikalno drugačija sociologija.

kulturne razlike se ne smatraju osnovnim okvirima pristupa (kao u klasičnoj antropologiji), nego su to različiti fenomeni kulturnog događanja, sagledani kao vidovi pregovaranja, konflikta, inovacija i otpora, što su kategorije potpuno strane tradicionalnoj antropologiji. Jedan od najprepoznatljivijih momenata unutar navedenih preusmerenja odnosi se na kritičku konceptualizaciju osnovnih kategorija koje se koriste u antropologiji (priroda, kultura, čovek, tradicija, evolucija, pol, jezik...), čime se ispitivanje prenosi sa stvari, predmeta i suština na pitanja interpretativnih modela, tj. reči i značenja. U fokusu ovih pristupa je iskušavanje političkih mogućnosti kulturnih aktivnosti i jezika. Nove orijentacije su doprinele ozbiljnom preispitivanju granica i utemeljenosti antropologije kao discipline izražavajući istovremeno veliki diskontinuitet spram nje. U tom prelasku, govori se o kraju antropologije, o smrti «čoveka» i subjekta.

U tom kontekstu, često se zanemaruju klasični kriterijumi objektivnosti u radu, tekst se pomera ka književnom jeziku, napuštaju se akademski metodi proizvodnje znanja i, tome nasuprot, naglašava demokratizacija znanja i kulture. Pitanje teorije i jezika je u tom smislu ključno pitanje postmoderne antropologije. Za antropologiju je to posebno važno zato što je ona decenijama tretirana kao isključivo empirijska disciplina, koja koristi spletove empirijski krajnje operacionalizovanih pojmova. Nedovoljno je pažnje posvećivano opštijim i principijelnijim teorijskim pitanjima ili je čak postojala odbojnost prema njima, kao da teorija, sem praznih apstrakcija, nema šta da pruži polju antropološkog istraživanja.

S druge strane, taj misaoni kontekst uistinu samo u nekim slučajevima postaje politički provokativan. Anarhizam i političnost postmoderne misli većinom mogu da funkcionišu uporedo sa konformizmom potrošačkog društva. Oni više ne pozivaju i ne zalažu se za delatno mišljenje, nego za samo-preispitivanje, za refleksivnost. Naglasak je na autonomiji mišljenja u odnosu na društveni kontekst, na određivanje samog mišljenja i jezika kao polja političkog delovanja.

To je povezano sa istovremeno snažnim uticajem i velikom odbojnošću prema marksističkoj misli, koja je, u vreme kada ove orijentacije počinju da se razvijaju, već pokazala sva svoja pragmatična iskrivljenja, intelektualna osiromašenja i usko ideološke ili totalitarističke implikacije. Na primer, kod poststrukturalista marksizam se sagledava pre svega u kategorijama baze i nadgradnje (čime se u velikoj meri doprinosi njegovoj simplifikaciji), sa tendencijom da se ukaže na autonomnost sfere nadgradnje i neupotrebljivost ove podele. Na postmodernu misao, pogotovo na studije kulture, veliki uticaj vrši Gramscijeva misao, koja se bazira na naglašavanju autonomnosti i pokretačke snage kulture u odnosu na sferu proizvodnje. Istovremeno, Marxov pojam prakse doživljava svoj *up side – down* preokret. Dok je kod Marxa mišljenje oruđe prakse u onom smislu koji podrazumeva da ga je potrebno transformisati u pravcu praktičnog političkog delovanja, postmoderna misao implicira obrnut proces - praksa, delovanje sagledano je kao oblik percepcije,

mišljenja, tj. praksu je potrebno transformisati i dekonstruisati u pravcu misaonosti, autonomnosti, imaginativnosti, oslobađanja od fatuma prisutnog. Ta promena se najilustrativnije vidi u karakteru performans umetnosti, koja preoblikuje društveni prostor u estetski prostor. Javni događaj interpretira se kao teatar. Teatar postaje politički događaj. Funkcija političkog angažmana je pre u ostvarivanju određenog kvaliteta opažanja ili percepcije, određenih kritikom i dekonstrukcijom reprezentacije, nego u direktnom referiranju na stvarnost, društvene institucije itd. U tom pristupu, politika se odnosi na otvaranje estetskog prostora, kvaliteta življenja, ona se izražava kao poetika.

Međutim, kao što je već rečeno, takav pristup sam po sebi uopšte ne mora biti politički provokativan. Štaviše, on se tako uopšte ne mora iščitavati. Simboličke akcije svoj puni politički efekat imaju u kontekstu u kojem su pragmatični putevi političkog delovanja zatvoreni, i tada se izražavaju kao oblici otpora. To se događa u onim momentima kada politika teži da oblikuje i prodre u sve pore života. Tada teatar postaje poslednje utočište. Međutim, upravo u tom smislu, estetizacija političkog prostora ukazuje na njegovo sužavanje.

Pored toga, naglasak na simboličkim integracijama i akcijama skreće pažnju s pragmatičnih akcija koje su neophodan segment političkog delovanja. Postoje sektori društva koji zahtevaju pragmatičan, a ne simboličan pristup, koji je nemoguće ostvariti bez transparentnosti mehanizama institucionalnog i političkog delovanja, a tu sferu je danas najteže kritikovati i učiniti je vidljivom, jer je rezervisana za eksperte i stratege koji deluju unutar netransparentnih mehanizama. Konspirativnost je danas javna stvar, ona sama je deo mehanizma funkcionisanja društva. U svetu u kojem informacija znači novac, to je potpuno logično. Danas prisustvujemo ekspanziji polja netransparentnosti. Od visine prihoda, preko politike menadžmenta preduzeća, do delovanja obaveštajnih službi, društveni odnosi su prožeti mrežama poverljivih podataka. S druge strane, putem marketinga dezinformacija je postala standardna funkcija proizvodnje sadržaja. Ni na ekspanziju protoka elektronskih informacija više se ne može gledati optimistički kao krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina. Danas smo suočeni sa činjenicom da ogromna mreža informacija istovremeno ne implicira opštu dostupnost podataka, nego pre i u sve većoj meri omogućuje nevidljivu kontrolu i netransparentnost, s obzirom na to šta se uopšte cenzuriše i na odsustvo uvida kako se cenzura ostvaruje. U tom kontekstu, simboličke akcije ne mogu da zamene neophodnost pragmatične kritike. Ona je danas institucionalno onemogućena i praktično otežana.

Kritička oštrica društvene misli oslabljena je i jačanjem indiferentnosti na mestima moći prema pitanjima koja ona pokreće. Danas su intelektualci «slobodni», jer je pitanje slobode irelevantno, ono više ne predstavlja polje nabijeno konfliktima i pragmatično usmerenim nastojanjima koja uistinu ugrožavaju ili decentriraju moć.

«...Sloboda *od* političkog mešanja nema za posledicu slobodu *za* intelektualnu kreativnost. Novi zaštitnik i cenzor popunjava prazninu koja je nastala povlačenjem države: tržište» (Bauman, 1994: 100).⁷ U onoj meri u kojoj se «troši», kritička misao je neutralisana poljem kulture ekspropirisane od strane tržišta.

Kritička oštrica oslabljena je i na izgled «najpolitičnijim» elementom postmodernizma - pitanjem koga društvena teorija zastupa? Ukazujući na načine kako moć ideološki konstituiše jezik, postmodernizam otvara nepregledno polje fragmentovanih i *ad infinitum* usitnjavajućih politizovanih identiteta sve do šizoidnog razbijanja ličnosti, kao neizbežno podrivenih polazišta kritičkog ispitivanja. Takva vizura (vizure) predstavlja inkantaciju razlika sa nemogućim zadacima.

Radikalno insistiranje na polimorfности, poliznačnosti i na partikularitetima, na uvažavanju malih narativa, prelazi u svoju suprotnost, u univerzalizam partikularnog, generalizujuće negiranje mogućnosti da se uopšte govori univerzalno (Liotar, 1988), u odustajanje od univerzalističkog pristupa zbog njegove ne-utemeljenosti tamo gde je već ustanovljeno da temelja ne može biti (Derrida, 1998), u podrivanje subjektivnosti tamo gde ona tek treba da se afirmiše (Nicholson, 1990), u afirmisanje anarhizma tamo gde je već uočeno da je on deo postojećeg diskursa moći spram kog se želi uspostaviti distanca (Foucault, 1998). Ideja da je nemoguće ostvariti univerzalan pristup društvu zapravo dovodi do toga da je nemoguće ostvariti i partikularan pristup. Teško da se to može nazvati afirmacijom malih narativa. Kritika «velike» moći završava se u egalitarizmu «malih» moći, uz svest da je takav egalitarizam zaista neostvarljiv, da je to «okrugli kvadrat» kojem odgovara dekonstrukcija, a ne neki pozitivan sadržaj.

Istovremeno, ovaj položaj intelektualca, čiji politički angažman se u osnovi iscrpljuje u dekonstruisanju pojmova, interpretira se ne kao izraz nemoći, nego kao rezultat otpora, kao nastojanje da se ostvari distanca spram moći, za razliku od moderne orijentacije koja je podrazumevala da je odgovornost intelektualca u tome da angažuje i legitimizuje određene snage, klase i sl. Kako, da li i u kom smislu se ova distanca ostvaruje svakako je jedno od najinteresantnijih pitanja u okviru samorefleksivnog obrata u zapadnoj društvenoj misli.

Ta situacija je donekle minhauzenovska – Minhauzen, poznati lažljivac, ali veliki pripovedač, saopštava jednom prilikom kako je samog sebe spasio iz živog blata vukući se za sopstveni perčin. Na sličan način, ovde se objavljuje radikalni razlaz sa diskursom moći deklarativnim izjavljivanjem da je nemoguće izaći iz kruga koji on opisuje. Time se onaj nezaobilazni aspekt društvenog života, moć, mistifikuje i čini zapravo nedodirljivim.

⁷ «... Freedom *from* political interference does not result in freedom *for* intellectual creativity. A new protector – cum – censor fills the vacuum left by the withdrawal of the state: the market» (kurziv Bauman).

Nerešivost ovog konteksta može se interpretirati kao nemogućnost unutar društvene prakse da izađe iz kruga moći i vladanja ili kao neodlučivost u kojoj se otvara polje skokovitog i diskontinuiranog znanja. Ili se eventualno može uzeti u obzir i jedno i drugo. Tako se splet ambicioznih i delotvornih vizija, kojima se mutno nagoveštava veliki povesni preokret (vidi npr. Liotar⁸, ali i Derrida⁹, Foucault¹⁰ itd.), koje gotovo lepršaju kao stil otvorenosti, smrti i povremeno kao stil ludila i, svojevremeno, ali i sada, tu i tamo, funkcionišu kao oblik mode u društvenim naukama, pokazuje istovremeno kao osnova za radikalni kritički pristup društvenoj misli i za njeno radikalno obesmišljenje, njeno iscrpljivanje u polju književnog stila (i transformaciju samog određenja važnosti stila).

Ono što karakteriše ovu (još uvek minhauzenovsku) situaciju je pre svega to da pitanje istinitosti ili lažnosti u i o društvenoj stvarnosti nije važno, priča (tekst) je važnija od života – ona sama je događaj, život na koji je usmereno iskustvo njegovih učesnika (onih koji pišu, onih koji čitaju). Druga bitna karakteristika je pokušaj da se taj kontekst definiše (i legitimiše) ustanovljavanjem pravila koja nalažu da se ne postavljaju pitanja o realnosti, nego samo i isključivo o pravilima igre (time se, naravno, i sam pojam legitimizacije relativizuje, čime i započinje igra¹¹).

⁸ Za Lyotarda, npr., postmoderno znanje predstavlja suočavanje sa nemerljivim, budućnost je nemerljiva i mogući su podjednako svi pravci budućeg događanja. Potrebno je da se poremeti poredak razuma, da bi se omogućio prostor za nepredvidljivost otkrića. Ova mistifikacija netransparentnosti, neutralisanje upotrebljivosti razuma i ogromno poverenje u snagu invencije predstavlja najslabiju tačku Lyotardovog mišljenja, ne opravdavajući ni na koji način ideju da postmoderno mišljenje «nije oruđe vlasti» i da «ono izražava našu osetljivost za razlike» (Liotar, 1988: 7). Budući da postmodernizam određuje kao stanje znanja u najrazvijenijim društvima koje otvara polje «malih diskursa», on pre svega ne uviđa da to nije deo sveta u kojem su «mali diskursi» zaista skoncentrisani.

⁹ Ideja o pra-pismu je «lutanje jedne misli verne i pažljive u svetu koji neukrotivo nadolazi...Ona je ono što apsolutno raskida s uspostavljenom pravilnošću i može se, dakle, pokazivati, predstaviti samo kao čudovišna. Za ovaj svet koji nadolazi i za ono zbog čega u njemu podrhtavaju vrednosti znaka, reči i pisma, za ono što ovde upravlja našu buduću prošlost, još nema pojašnjenja.» (Derrida, 1976:12, srpski prevod). Na žalost, odgađanje čudovišnosti u projekciji budućeg-prošlog vremena ne može da otkloni čudovišnost iz sadašnjosti, koja je, na žalost, ipak upravo tu, u svetu, sada, na načine koji zahtevaju i pojašnjenja i vidljivost.

¹⁰ «Čovek je skorašnje otkriće, kojem arheologija naše misli utvrđuje datum. A možda i bliski kraj. Ako taj raspored znanja iščezne kao što je i nastao, ako nekim slučajem, čiju mogućnost možemo samo naslutiti, ali čiji oblik ni obećanje još ne poznajemo, ako, dakle, taj raspored izgubi svoju ravnotežu... – tada se možemo kladiti da će i čovek iščeznuti kao što na obali mora nestaju sprudovi peska» (Foucault, 1971: 425). Situiranje određenja pojma «čovek» u novi vek i u prostor evropske kulture i civilizacije već izražava gubitak ravnoteže koji Foucault tako mutno i poetski nagoveštava kao buduće «iščezavanje na obalama mora poput sprudova peska»...

¹¹ Uticaj Nietzschea, Wittgensteina, Heideggera, a takođe i Saussura i kasnijih strukturalističkih smerova u lingvistici ključan je za oblikovanje postmodernog mišljenja u pravcu isticanja autonomije jezika i korišćenja termina «igra».

U izvesnom smislu, postmodernizam je projekat kultivisanja tekstualnosti. Međutim, u tom obratu (koji se eksplicitno obeležava kao povesni obrat) lako se dešava da svet ostane bez filozofa, a filozofi bez sveta, u onom smislu u kojem Bernstein, osvrćući se na Heideggera, govori o prevlasti brige-za Jezik u odnosu na brigu-za-o ljudskim bićima (Bernstin, 2000: 108). To se, u kontekstu svakog povesnog mišljenja, događa kad kontekst *praxisa* i *phronesisa* pada u drugi plan (isto: 114), odnosno biva interpretiran kao polje delovanja koje izražava *slabljenje mišljenja*.

No, ako bi se Nietzsche sa ovim *slabljenjem* nosio sa njemu svojstvenim entuzijazmom izloženim kroz načelo života, tagedije i volje za moć, spreman da odustane od sebe i od samog mišljenja kao od nepotrebnih štaka, ostavljajući iza sebe reči svog prosvetljujućeg i nadasve poštenog ludila¹², takva Reč posle Aušvica više nije moguća, ona je isprepadana pogubnom surovošću nacističkih praksi udruženih sa sofisticiranim rečima.

Danas se pitanje odgovornosti filozofa/mislilaca više ne može zaobići, ma koliko da je marginalizovano u kontekstu gubljenja važnosti legitimnosti ili možda upravo zato što izgleda kao da gubi važnost u tom kontekstu. Nije li celokupno pitanje samoosveščivanja mišljenja unutar društvenih nauka danas nezaobilazno dokraja vezano za pitanje o posrednom ili neposrednom uticaju moći na *istrebljenje* čovečnosti, a time i ljudi i naroda, kao *marginalno* pitanje u savremenom svetu?¹³ Ako je tako, onda bi se čak moglo reći da je strategija postmodernog *ad-infinitum* *preispitivanja moći* mišljenja izraz suzdržanosti ili čak straha od ponavljanja i legitimizovanja Aušvica kao stvarnog i simboličnog mesta istrebljenja ljudi (Derida: 1998). Bernstin stoga smatra da je suština postmoderne misli zapravo i pre svega etička (Bernstin: 1990).

Tako shvaćena, ona predstavlja jedno veliko izmicanje govoru moći, ostavljanje traga nenasilja.

Ipak, ono što ostaje otvoreno jeste da li pitanje o tekstu može da zameni pitanje o čoveku? Pitanje o čovečnosti je danas jedno od krucijalnih i najviše zanemarenih pitanja. U teoretskom i lingvističkom zaokretu koji karakteriše

¹² «Ovde vidim jednog pesnika, koji, kao mnogi ljudi, svojim nesavršenostima izaziva višu draž nego svim onim što se pod njegovom rukom zaokrugljuje i savršeno oblikuje – on uživa prednost i slavu mnogo više od svoje poslednje nesposobnosti nego od svoje bogate snage. Njegovo delo nikada potpuno ne iskazuje što bi u stvari mogao reći, što je mogao videti...Njegovoj slavi ide u prilog što nije u stvari stigao na cilj» (Niče, 1984:99).

¹³ Aušvic ne funkcioniše kao «crna rupa» istorije čovečanstva, nego kao svedočanstvo surove prakse u eri fatumskog mišljenja, koja se u dvadesetom veku neprekidno ponavlja, preko Hirošime i serije ratova u kojima su korišćeni ili se koriste metodi planskog istrebljivanja (režima, ljudi...), razvojnih programa u kojima se računa na žrtvovanje izvesnog broja ljudi ili onih u kojima se ono previđa, preko sistematskog zagađivanja zemlje, genetskog inženjeringa... To su sve prakse u kojima se očituje marginalnost ovog pitanja.

postmodernu misao, ovo pitanje, međutim, nije pokrenuto, nego se govori o diskontinuitetu, o kraju antropologije, o «smrti čoveka», o otvaranju nove epohe, o nagoveštajima jednog sasvim drugačijeg pristupa predmetu, metodama i kontekstu u kojem se odvija antropološka praksa.

Razloga za to zanemarivanje ima mnogo. Pre svega, kako je sam ideal naučnog znanja, kao i metafizike, najčešće oslobođen ideala, a često i prakse *humanosti* (kao što je i sama društvena praksa često oslobođena tog pitanja), dekonstruisanje ovih pojmova odvija se u praznom prostoru u kojem nema ovog pitanja.

Moment koji obeležava pojavu postmodernizma, u onom smislu u kom se on začinje još kod Nietzschea, čini svest da se vrednosti humanosti preobražavaju u vrednosti moći. Ideja o smrti boga ne afirmiše čoveka, nego njegovu smrt, ona je imenovanje ispražnjenosti humanog, vrednosnog, etičkog govora. Stoga, *homo rationalis* jeste zapravo slika nehumanosti, u povesnom momentu u kojem je pragmatičnim i instrumentalizovanim odnosom prema stvarnosti onemogućen i istrošen govor o humanosti. Zato izgleda kao da o njoj ne možemo više ni da govorimo. Rešenje koje nudi sam Nietzsche je vesela tragedija – raspeće Dionisa – ekstremni izbor u polju povesnih ekstrema.

Heideggerov odgovor na ovu povesnu situaciju, koja obeležava kraj antropologije i kraj metafizike, jeste da «nas samo Bog može spasiti» (u: Bernstein 2000: 89-122). Mistifikacija i skromnost ovog «kolektivnog» pokajanja grehova kod Heideggera u nesrazmeri su sa uzvišenošću apologetskog stava kojim se brani vera u boga.

Tu, uistinu, nema prostora za čoveka. Nešto od toga da se prepoznati unutar poststrukturalističkog radikalizma. Nastojanje da se napravi distanca spram moći, ili bar da joj se cinično naruga (Baudrillard, 1991), da se izbegnu jednoznačna određenja stvarnosti, da se uspostavi distanca spram meta-narativa, da se jezik poststrukturalizma beskompromisno (samo)odredi kao kritički i samokritički jezik, da se kontekstualno jasno situira i da istovremeno performativno transformiše kontekst na koji se odnosi, odvija se kao svojevrsna apologetika, kao neka vrsta apofatičke odbrane vere koja ostaje neiskaziva, a ipak kazana, što je svojevrsna mistifikacija teksta (Handelman, u: Krupnick 1987, takođe u: Habermas, 1988). Susan Handelman smatra da Derrida zapravo usvaja Levinasov stav da voleti Toru više od Boga znači zaštitu direktnog kontakta sa svetim. Tora dosledno objavljuje odsutnost Boga. Može se sumnjati u autentičnost svega onoga što je predata ljudima – Boga nema upravo utoliko ukoliko je apsolutan. Time se obnavlja mistički pojam tradicije pisma, potiče dešifrovanje autoriteta koji je odsutan. Tora je važnija od Boga. Po mišljenju Handelmanove, Derrida napušta Boga, ali nastavlja Toru. U njemu ona prepoznaje religijski kontekst odbrane slova protiv duha.

Međutim, ukoliko je reč o antropologiji, čini se da je danas ključno pitanje zašto se kroz dekonstrukciju jednog dugačkog puta u kojem se antropologija kretala od predmeta do teksta najavljuje njen konačni kraj u momentu kada postaje svesna da je tek tu i tamo uspevala da stigne do pitanja o humanosti, o čoveku kroz perspektivu čovečnosti?

Realno, ideja o kraju antropologije nije nova. Nju predočava, u nešto drugačijem kontekstu i bez odgovarajuće samorefleksivnosti, još Malinowski na početku *Argonauta zapadnog Pacifika*, kada napominje da za pedesetak godina više neće biti «primitivnih» društava kao predmeta antropološkog proučavanja. Više neće biti «primitivnih» ljudi. Iz perspektive postmodernizma, više neće biti ni «čoveka» kao diskurzivnog polja u kojem se antropologija konstituiše. U afirmaciji «smrti» čoveka kao diskurzivnog polja nema ni reči o čovečnosti bez koje se smrt ljudi ostvaruje u masovnim razmerama.

Stoga je ključno pitanje u diskursu antropologije danas zapravo pitanje o nezaobilaznosti etičkog samo-preispitivanja. Ono je samo nagovešteno na njenom početku, u vreme velikih geografskih otkrića, kroz razmatranja o etičkoj prirodi čoveka, da bi kasnije bilo potisnuto tipološkim klasifikacijama, podelama na rase kao što je Linneova, a zatim, njihovom temporalizacijom, pitanjima vezanim za evoluciju iz kojih je i iznikla antropologija kao institucionalizovana disciplina. Vreme kojim se u tim kategorijama operiše je Veliko vreme, koje ne nalaže ničiju odgovornost. Kontekst Velikog vremena kasnije je prebačen u polje ispitivanja procesa modernizacije i tranzicije, kao ispitivanje dinamike opštih promena unutar kojih su bilo kakva etička preispitivanja zamenjena pitanjem o činjenicama.

Međutim, da bi predstavljala znanje o čoveku, antropologija pre svega treba da pruži oruđe za razumevanje ljudskog odnosa, elementarne sposobnosti da se u drugome vidi čovek. Ta sposobnost nije podrazumljivo polazište, nego krajnji produkt ove discipline¹⁴. Ovo iskustvo se najčešće pretpostavlja, mada se zapravo uopšte ne podrazumeva. Nastanak antropologije predstavlja vrlo živo svedočanstvo o tome¹⁵.

¹⁴ Ilustrativno, o ovome govori Fromm u *Anatomiji ljudske destruktivnosti* kada napominje da predstavnici jednog plemena druge doživljavaju kao ne-ljude. I sama antropologija je jedno takvo uvećano «plemensko» iskustvo o (ne?)ljudima sa «one strane». Antropologija zapravo predstavlja viševjekovno kultivisanje ljudskog odnosa u polju multikulturalnosti.

¹⁵ Još u vreme osvajanja američkog kontinenta, vodila se rasprava između Bartholomea las Casasa i Sapulvede oko toga da li su «domoroci» ljudi ili ne. Funkcija ove rasprave je bila da se opravda, odnosno osudi, nehuman postupak evropskih osvajača prema starosedelačkom stanovništvu, koje je u rekordnom vremenu desetkovano pljačkom i teškim radom. Pitanje je bilo da li «primitivci» zaslužuju čovečan odnos. Sapulveda je smatrao da oni nisu dozreli do ideje čovečnosti, te da je nehuman odnos prema njima znak superiornosti bele rase, a ne njene nehumanosti, dok je las Casas imao potpuno suprotno stanovište. Ova diskusija je bila deo procesa u kojem je na kraju američkom starosedelačkom stanovništvu «odobren» status ljudi.

Stoga je razmatranje pitanja o čovečnosti ne samo na mestu u društvenim naukama (pogotovo kada je reč o antropologiji) nego je i neophodno. Savremena plemenska politika, politika zavodjenja/zadovoljstva i politika bezbednosti/represije kontekstualno su vezane za antropološka pitanja i polja istraživanja (stanište, simbolička integracija, nepovezanost i inkompatibilnost iskustava, kritika ideje globalnog progressa, iskustveno polje istraživanja...). Takvim istraživanjem se otvara polje u kojem je osnovno pitanje šta se, u sklopu društvenih promena, dešava sa ljudima. To je jedini način da se uistinu dekonstruiše i poništi diskurs moći koji pretenduje na univerzalnost.

Celokupno pitanje o dekonstrukciji diskursa moći vodi do pitanja o ljudima. Situiranje tog pitanja, kao kod Foucaulta npr., u polje «zapadne tradicije mišljenja» je neopravdano. Pitanje o čoveku i o čovečnosti je tekovina ljudske civilizacije, a ne kulture Zapada. Svođenje ovog pitanja na metafizičko pitanje je samo jedan aspekt okcidentalizacije mišljenja.

Margine «zapadne» kulture pre svega pokazuju fiktivnost same «zapadne» tradicije, koja je, od momenta kada je u njoj postavljeno pitanje o univerzalnoj istoriji, započela «orijentalizaciju» preostalog dela sveta, ali istovremeno i svoju sopstvenu «okcidentalizaciju», građenje sopstvenog identiteta¹⁶. Paradoks univerzalnosti i pijemontskog položaja «zapadne tradicije» u odnosu na «ne-zapadne» je u tome što se ona pojavljuje kao promoter univerzalne emancipacije u uslovima u kojima sama najviše profitira od nejednakosti. Drugim rečima, suština okcidenta je u tome da je on ekskluzivno mesto moći sa kog se promovise univerzalna jednakost ljudi. To je ono polje na koje postmoderna misao jasno ukazuje. Međutim, to je paradoks okcidenta koji ne čini apsurdnim niti ukida pitanje o čoveku, niti o humanosti.

Izazov «marginalnog mišljenja» (Savić, u: Daković 1996: 245-273) nije u ukidanju tog pitanja, nego u uočavanju da je danas marginalno, siromašno, nerazvijeno, «ne-zapadno» ono polje koje destabilizuje zapadni projekat univerzalne istorije i čovečanstva kao ostvarenja ideje opšte emancipacije i slobode, mada u sistemu postojeće reprodukcije ne predstavlja nikakav automatski i efikasan mehanizam destabilizovanja.¹⁷

¹⁶ Npr. do danas se može smatrati otvorenim pitanje u kojoj meri su priliv opljačkanog zlata i srebra, kao i korišćenje robovske snage, direktno omogućili nastanak kapitalizma koji je preobrazio Evropu.

S druge strane, kulturni upliv istočnih kultura na Evropu retko da je obrađivan kao etnološko ili antropološko pitanje. Ono što zovemo modernom evropskom kulturom zapravo je produkt i spoj mnoštva različitih tradicija.

¹⁷ Drugim rečima, banalna je činjenica da u svetu postoje previše moćne institucije da bi im bilo potrebno usklađivanje sa onima koje to nisu, kao što postoje previše bogati ljudi da bi razmišljali o gladi i oni koji su previše siromašni da bi razmišljali o moći. Takođe je banalna činjenica da u svetu koji se reprodukuje na principu želje nema gornje zadovoljavajuće granice bogatstva niti donje

Pitanje o povezanosti logocentričnosti, umstvenosti i moći postavljeno je na «Zapadu», u osnovi, kao privilegija zapadne samorefleksivnosti. Okvir tog promišljanja predstavlja pitanje o kraju metafizike. Međutim, ono se ne dešava u krugu iskustva i tradicije «Zapada», nego u prostoru narušenih granica gde se mešaju različiti narodi, etniciteti, tradicije, rase, polovi i drugi vidovi uglavnom binarno prepoznatljivih identiteta i kultura, zauzimajući njima pripadna, uglavnom vertikalno situirana mesta. Polivalentni diskursi na marginama zapravo iniciraju, ali istovremeno «ne mogu da se uklope u okvir preovladavajućeg zapadnog spora o kraju metafizike» (Savić, isto:253). Tu se ostvaruju groteskna iskrivljenja meditacija o metafizici koja se možda pre mogu *pokazati* nego *obrazložiti*.

Paradoks je što se u svetu simulakruma, u kojem više nije fikcija mešanje gena pacova i čoveka¹⁸, patentiranje ljudskih gena, ugrađivanje bio-čipova u čoveka, proizvodnja insekata sa više parova očiju, proizvodnja žaba bez glave (i, u neodređeno bliskoj budućnosti, proizvodnja ljudskih tela bez glave, potrebnih za presađivanje organa), grotesknim čini *postmodernizam siromaštva*, koji zapravo teži da prevlada govor o kraju istine. U eri eksplozije informatičkog društva siromašni su groteskni u svom siromaštvu, u svojoj neobaveštenosti, izgladnelosti i nepismenosti, oni su *zaostali*, *nekompetentni* i *neugledni* da bi odlučivali zaslužuju li da žive ili ne, oni nemaju *poseda i udela* u načinu raspodele svetskog bogatstva koje se vratolomno umnožava u finansijskim transakcijama u kojima se vrti kapital celog sveta. Spor, ili pre inkompatibilnost između ovih različitih diskursa (od kojih je jedan uglavnom ćutanje) jeste u tome što na «Zapadu postoji zatočenost pretpostavkama sopstvene paradigme», koja funkcioniše kao sofisticiranost mišljenja, dok je na marginama prisutna «nemogućnost da se prisutni bitni problemi u empirijskoj ravni na odgovarajući način racionalno artikulišu» (isto:256), neupotrebljivost i ispražnjenost govora metafizike. To je polje u kojem su «konačnost i efemernost ... postale zajedničke. To je stanje u kome je potrebna nepodeljena, a ne ekskluzivna odgovornost» (isto:260). Kontekst, u kom se na jednoj strani sveta pre svega postavljaju pitanja o prevazilaženju svih granica i mogućnosti imaginacije, a na drugom kraju sveta preovladavaju pitanja vezana za najelementarnije probleme ishrane, uvezeno zagađivanje i uništavanje prirode i ratove, ukazuje na neophodnost jednog elementarnog kritičkog čina, povezivanja *doxe*, *praxisa* i *phronesisa*, kao temeljnog pitanja o odgovornosti čoveka, o čemu govori Hannah Arendt.

nedopustive granice siromaštva. Međutim, te banalnosti («banalnosti zla», ako bismo iskoristili terminologiju Hane Arent) nisu uvek vidljive, one se ne očituju javno i neprikriveno. Danas je još uvek pitanje o čovečnosti u suštini potisnuto, a ne prevaziđeno. Ali, mogli bismo reći da živimo u vremenu u kojem «banalnost zla» teži da ovo pitanje prevaziđe, da postane javna stvar.

¹⁸ To je ideja do koje nisu došli pacovi zadivljeni inteligencijom čoveka, nego ljudi zadivljeni izdržljivošću pacova.

Drugim rečima, pitanje o kraju antropologije, o kritici metafizike, o dekonstrukciji moći prikrivene u jeziku koji se predstavlja i gradi kao univerzalan, ne može biti dovršeno, dovoljno kritički utemeljeno, niti omogućuje dekonstruisanje jezika koji kritikuje ukoliko ne upućuje i ne referira na empirijski kontekst. Otvaranje pročišćenog misaonog prostora za Drugoga, karakteristično za postmodernu misao (sa velikim «D»), što je takođe određena mistifikacija onostranosti drugih), zapravo je otvaranje polja iskustva u kojem su drugi već oduvek bili tu. Pitanje sposobnosti čoveka da sebe ili različite situacije sagleda iz perspektive drugoga uopšte ne mora da bude sagledano kao metafizičko pitanje, a još manje kao pitanje legitimizacije. Ukoliko nije ovlašćen, zapravo niko ne zastupa nikoga. To je pravno pitanje. U celini, ideja da mišljenje počinje od nekakve kompetencije, napokon od nekakve lokalizovane tradicije iz koje mora biti izvedeno, od njega čini interesni projekat (metafizički, juridički, politički, simbolički...).

Nezavisno mišljenje, na kojem počiva sposobnost kritičkog iskustva, sposobnost kritičkog sagledavanja neke situacije (koja je danas na svakom mestu uglavnom globalna), svoju snagu ne crpi iz kompetencije. Po rečima Hanneh Arendt, nezavisno mišljenje je nezavisno ukoliko povezuje doxu, praxis i phronesis. Razumnost i razboritost, na kojima se danas toliko malo insistira u odnosu na racionalnost, kritiku racionalnosti, invenciju, imaginaciju, konstruktivizam, poetiku, sofisticiranost mišljenja, situirane su u polju povezanosti mišljenja i iskustva. Razboritost izražava iskustvenu sredenost, svest o kontekstu (isto: 415). Ova saglasnost ne izražava logocentričnu kategoriju «jednakosti sa samim sobom», misleći *cogito*, niti automatsko operacionalizovano delovanje, nego predstavlja formiranje misleće ličnosti, čoveka koji učestvuje u zajednici, na osnovu čega se formira i samosvest i delovanje. U tom trouglu, ne postoji centralno mesto ni za *ratio* ni za *ego* ni za iskustvo. Istovremeno, niko ne može *zastupati* drugog u razboritosti, iskustvu, delovanju. Jedino u tom polju čovek može biti samoodgovoran. I jedino u tom prostoru uistinu može prevazići granice institucionalnog oblikovanja života.

U epohi koja se odvija između gotovo neograničenog konstruktivizma, moći i invencije i, s druge strane, najsurovijeg i najprizemnijeg tereta sudbine, pristup mišljenju koji eksplicitno referira na iskustvo je neophodan u onemogućavanju totalitarnih praksi. Kritika pojma prakse ne omogućuje njegovu sublimaciju ili suplementaciju, jer zatvara polje u kojem se realno grade iskustva ljudi.

Antropologija je začeta na ulasku u novi vek, u dodirima sa drugim kulturama i civilizacijama, kroz polemičko ispitivanje kakva je čovekova priroda, da li je ona dobra ili zla. Za taj period karakteristična je prikrivena normativnost, unutar koje je razvoj antropocentrizma bio povezan sa gubljenjem etičkog karaktera mišljenja. Posledica toga je da su danas pitanja o politici zamenila pitanja o etici u društvenim naukama. Vraćanje unazad, dekonstrukcija pojma čoveka, seže do polemičkog

okvira u kojem su u jednom momentu otvorena, a zatim zatvorena pitanja o etičkim karakteristikama antropoloških pristupa i istraživanja.

Danas, kada se najavljuje kraj antropologije i kada se govori o smrti čoveka u smislu dekonstrukcije tog pojma, ono što je dovedeno u pitanje nije više kakva je čovekova priroda, nego je dovedeno u pitanje da li nam je ona uopšte potrebna? Danas je čovek na pragu da više sebe ne određuje kao čoveka.

Ispitujući težinu i ozbiljnost teze o kraju antropologije, ovde nije reč o opredeljivanju za ili protiv te ideje i onih teorijskih orijentacija u okviru kojih se ta ideja gradi i afirmiše, nego o usmeravanju pažnje na ambivalentan i napet kontekst u kojem se zatvara polje mogućnosti pragmatičnog delovanja, kritičkih mogućnosti individualnog mišljenja i ostvaruje neprimetan prelazak od radikalne kritike dehumanizacije (kroz kritiku različitih aspekata moći) do potpunog obespredmećenja antropologije kao nauke koja se bavi proučavanjem ljudskog fenomena, ljudi.

Takav pristup zahteva stanku u pogledu prelaska sa pitanja šta je čovekova priroda na pitanje da li nam je ona uopšte potrebna. U tom odgađanju antropologija nam je još uvek potrebna, ne zbog očuvanja akademske discipline ili njenog imena, nego zbog onoga na čemu se antropologija gradi, a to su ljudi, koji se uvek samo delimično mogu odrediti kao konstrukti mišljenja i jezika.

Literatura

- Arent, Hana (1998): *Izvori totalitarizma*, Beograd, Feministička 94
- Bauman, Zygmunt (1994): *Intimations of Postmodernity*, London, New York, Routledge
- Bernstin, Ričard (2000): *Odgovornost filozofa*, Beograd, Beogradski krug
- Bertens, Hans (1996): *The Idea of Postmoderna*, 1996: London, New York, Routledge
- Bodrijar, Žan (1991): *Simbolička razmena i smrt*, Gornji Milanovac, Dečje novine
- Bošković, Aleksandar (1998): «Postmodernizam, antropologija i zdrav razum», *Sociologija* Vol. 40, br. 2, 211-242
- Bradshaw, W. York and Wallace, Michael (1996): *Global Inequalities*, London, New Delhi, Pine Forge Press, Thousands Oaks
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1987): *Rječnik simbola*, Zagreb, Nakladni zavod MH
- Dean, Mitchell (1997): «Sociology after Society», u: Owen David (ed.): *Sociology after Postmodernism*, London, Sage Publications
- Delez, Žil i Gatari, Feliks (1995): *Šta je filozofija*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Denzin, K. Norman (1994): *Images of Postmodern Society*, London, New Delhi, Sage Publications

- Derida, Žak (1997): *Sila zakona*, Novi Sad, Svetovi
- Derrida, Jacques (1976): *O gramatologiji*, Sarajevo, Veselin Masleša
- Feyerabend, Paul (1987): *Protiv metode*, Sarajevo, Veselin Masleša
- Fajerabend, Pol (1984): *Nauka kao umetnost*, Novi Sad, Izdavačko preduzeće Matice srpske
- Foucault, Michel (1984): «What is Enlightenment?», u: Rabinow Paul (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York
- Fuko, Mišel (1998): *Treba braniti društvo*, Novi Sad, Svetovi
- Fuko, Mišel (1971): *Riječi i stvari*, Beograd, Nolit
- Habermas, Jurgen (1988): *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb
- Habermas, Jürgen (1975): *Legitimation Crisis*, Polity Press, Cambridge
- Hassan, Ihab (1985): "The Culture of Postmodernism", *Theory, Culture, and Society*, Vol. 2, 123-4
- Henkok, Graham (2002): *Gospodari siromaštva*, Beograd, Plavi krug
- Jameson, Frederic (1972): *U tamnici jezika*, Zagreb, Stvarnost
- Katalog izložbe «Svet informacija»*, 2003, Muzej savremene umetnosti, Beograd
- Kellner, Douglas (1997): «Social Theory and Cultural Studies», u: Owen David (ed.): *Sociology After Postmodernism*, London, Sage Publications, 138-157
- Kun, S. Tomas (1974): *Struktura naučnih revolucija*, Beograd, Nolit
- Lash, Scott (1992): *Sociology of Postmodernism*, New York, London, Routledge
- Liotar, Žan Fransoa (1988): *Postmoderno stanje*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media: The Extensions of Man*, London, Routledge & Kegan Paul
- Nicholson, J. Linda (ed.) (1990): *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge
- Niče, Fridrih (1984): *Vesela nauka*, Beograd, Grafos
- Savić, Mile (1996): «Izazov marginalnog», u: Daković Nenad (ur.): *Novi nihilizam (postmodernistička kontroverza)*, Beograd, Dom omladine Beograda
- Ulmer, L. Gregory (1987): "Op Writing", u: Krupnick Mark (ed.): *Displacement – Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press
- Vilar, Pierre (1990): *Zlato i novac u povijesti*, Beograd, Nolit
- Waters, Malcolm (1997): «Inequality after Class», u: Owen David (ed.): *Sociology After Postmodernism*, London, Sage Publications