

modernizam versus postmodernizam (II)

ričard volin

Suština je, međutim (sada se vraćamo diskusiji o kulturnoj sferi u mnogo užem estetskom smislu), da se mora biti oprezan i u isto vreme ne prećenjivati dostignuća ma kakva bila i biti spreman realistički oceniti krhkost ovih dostignuća. Ravnoteža u kulturnom domenu ostaje neobično neizvesna. Započeti proboj suprotstavljenih javnih sfera koje su nastale 60-tih ubrzava tematizaciju mnogih, nekad zabranjenih, socijalnih interesovanja (čak i u slučaju najkomercijalnijih masmedija, filma i televizije) i kao takav dovodi do nezabeleženog povratka skupu oslabljenih kulturnih tabua. U isto vreme, ono što je u stvari doneto bila je proliferacija kulturne pseudo-demokratije pri čemu je supstancija demokratije ostala očuvana. Bili smo svedoci rasprostiranja sličnosti kulturnih razlika, polivalencije i drugosti po cenu realizacije vrednosti izmišljenih od strane kulturne sfere u sferi samog materijalnog života. Krajnji rezultat institucionalizacije kontra-kulture i njenih vrednosti (muzička industrija predstavlja apoteozu ovog fenomena) jeste sveprisutna iluzija emancipacije (»naša kultura je ona u kojoj je sve dozvoljeno») s jednim ciljem da efektivnije poništi mogućnost imanentne realizacije.

Dozvolite mi da iskažem ovu tezu s manje uvijanja; u sadašnjem kontekstu kritika kulturne industrije Frankfurtske škole ne zadržava samo svoj prvobitni značaj već to čini na udvostručeni način. Novi mit koji propagira kulturna industrija određuje oživel pluralizam njenih proizvoda, sada kada su stari tabui »jedno-dimenzionalnog« svemira uklonjeni i kada je sve dozvoljeno, bez suviše riskantne teme- jasno, nema više ničeg totalitarnog u društvu s tako slobodnim parametrima kulturnog zastranjivanja, s tako beskonačnom tolerancijom! Usled toga, postavlja se pitanje da li savremena masovna kultura ostaje fantazmagorija prolazne mode, neprestanog ponavljanja jednog-te-istog (*das Immergleiche*) sa spoljašnnošću »novog«, kako je pokazao Walter Benjamin za praskozorje doba potrošačkog društva- svetlucavog sveta pariskih arkada sredinom 19. veka³⁴ — ili je evoluirala do tačke gde nam je samo potreban ubod u vene utopijskog obećanja koje leži duboko ispod stvrdnute površine. Drugo stanovište je onaj novi entuzijazam masovne kulture, za koji, po besmrtnim rečima jednog od njenih predvodnika, modernizam »jeste očigledno muški način gledanja. Izlomljene naracije Kafke, Joycea i Becketta ne mogu da se uzmu kao univerzalni diskursi o napuklom subjektu, sve dok se žene izuzimaju iz ovog diskursa o subjektivnosti i jesu postavljene u položaj drugog, čiste alternacije muškog ega.«³⁵

Istovremeno s izvođenjem kontrastnih procena vrednosti masovne kulture upravo predočenih dva zaključka moraju biti istaknuta: 1) nakon kulturnog buđenja 60-tih, kao rezultat u kojem kasna kapitalistička društva gube jedno-dimenzionalni karakter, ne može se više objavljivati à la Adorno, naprećac i a priori, da je sve što se pojavi u sferi masovne kulture nužno retrogradno i afrimativno. Sigurno je da postoje važni momenti alternative usred ogromne pustine konformizma u sferi filma (Woody Allen), književnosti (južnoamerički roman), čak i popularne muzike (Talkin Heads, Brian Eno) koji se provlače ispod uobičajenih prinuda ponavljanja i standardizacije inherentnih proizvoda kulturne industrije; 2) u isto vreme, činjenica je da je predominantna tendencija ukorenjena u poslednju deceniju i po bila *oporavak* (reintegracija) suprotstavljenih impulsa kontra-kulture, tj. sadržajni zahtevi ovog poslednjeg uveliko su bili neutralisani i transformisani u kulturni »chic« narcističkog »stila života« srednje klase: njene vrednosti jedva da su postale meljava za vodenicu potrošačkog društva. To su uslovi koji primoravaju na zaključak da je trenutni ishod napada kontra-kulture na sferu raspadajućih tradicionalnih vrednosti sada novi period stabilizacije, u kojoj pre nego što bude potpuno ugušena, radikalna slika kontra-kulture je inkorporirana unutar vrednosnog sistema koji je težio da svrgne, vodeći ka, kao što je rečeno, *ujednačavanju* demokratizacije (pseudo-kulturni pluralizam) bez *suštine* (aktuelni preobražaj samog materijalnog života kako je zahtevao novi kulturni radikalizam). Otuda, krajnji rezultat ovog scenarija, barem u ovom periodu, jeste *lažna sublacija* (pomirenje) antagonizma između kulture i materijalnog života.

Pomenuti zaključak sugerise ozbiljni skepticizam s osloncem na ono što je docnije postala ekstremno pomodna tendencija proklamovanja skrivenog emancipatorskog karaktera sfere masovne kulture. Ovo, naravno, nije tendencija jedino novije berbe. Još u ranim 60-tim kritičar Leslie Fiedler je udarao u posmrtno zvono klasičnog modernizma i ispevao pohvale do tada zanemarenih žanrova masovne kulture-»B« filmovima, SF i detektivskim romanima- u esejima kao što su »Preko granice- Blize jazu« i »Novi mutanti«.³⁶ Pojavio se *Journal of Popular Culture* preklinjući nas da ozbiljno shvatimo manifestacije potrošačke kulture kao što kritičari čine s delima visoke kulture. Doista, ovi proizvodi bi trebalo da se uzmu ozbiljno, ali iz razloga suprotnih od onih sugerisanih od strane saradnika časopisa. Čak i kritičari s prethodnom privržennošću kritičkoj teoriji, kao Frederic Jameson, složili su se da proizvodim kulturne industrije pridaju stepen utopijskog potencijala jednakog veli-

kim delima modernizma. Za Jamesona, masovna kultura mora biti shvaćena »ne kao prazna rasonoda ili »puka« lažna svest, već pre kao transformatorski rad na socijalnim i političkim zebnjama i fantazijama koje onda moraju imati nekakvo delatno prisustvo u tekstu masovne kulture kako bi, shodno tome, bili »upotrebljeni« ili odbačeni.«³⁷ Zatim zaključuje da masovna kultura sadrži »utopijski ili transcendentni potencijal- onu dimenziju koja važi čak i za najdegradiraniji tip masovne kulture implicitno, bez obzira kako su slabi, negativni i kritički prema socijalnom poretku iz koga kao proizvod i roba niču.«³⁸

Stvaranje vrline od nužnosti obzirom na sveprisutnost kulturne reifikacije ne može pomoći, ali pada u oči kao krajnje šupljikavo rešenje. Činjenica da proizvodi masovne kulture služe da kanališu i obesnaže masovne »zebnje i fantazije«, da ne mogu nikako biti prosto hvaljeni pri svakom događaju u njihovom prvobitnom izvornom stanju, ali koji sami jesu savršeni rezultati pre-egzistirajućih mehanizama socijalizacije, mogla bi baciti priličnu sumnju na program tretiranja ovih proizvoda kao »šifri Utopije« — nepromišljeno i nipošto pouzdano prema dešifrovanju, »nesocijalizovanoj želji«. Program je podsećanje na tradicionalnu socijalističku veru u neposrednu spontanost »masa«; čak i Brecht koji je dovoljno često bio žrtva ove logike, shvatio je da jedino preko modernističkih tehnika *Verfremdung* i *Unterbrechung* (alijenacija i prekidanja) standardizovani modeli percepcije mogu biti slomljeni- i tako su propovedi epskog teatra iskazane.

Ono što bi se moralo imati u vidu u svakoj diskusiji o relativnim zaslugama »visoke« i »niske« umetnosti jeste socijalni evolucionski nalog saobražen području kulture kao rezultat prelaza iz »tradicionalnih« u »moderna« društva; ukratko, taj nalog može biti izražen kroz kategoriju *autonomije*. Ova kategorija označava da u određenoj tački svog istorijskog razvika područje umetnosti dobija pravo na nezavisno samo-opredmećenje, samo-opredmećenje nespustano heteronomnim, instrumentalnim pristupima. Ovaj nivo nezavisnosti dozvoljava unutarnji razvitak koncepta i mogućnosti za estetsko izražavanje. Rezultati razvoja jesu istorijski nezabeleženo širenje granica i mnoštva razlika bogatog estetskog iskustva. Emancipacija i demokratizacija estetske produkcije, u 18. veku ide ruku pod ruku s opštom socijalnom emancipacijom i demokratizacijom. Predstavljaju dostignuća čije očuvanje ostaje esencijalni deo demokratskog nasleđa. Nepromišljene izjave o abdiciranju modernističke autonomne umetnosti i nekritičko odobravanje pseudo-populističkog karaktera masovne kulture donosi veliku opasnost pothranjavanja snaga istorijske regresije. Štaviše, ne ističe bitnu činjenicu da savremena masovna kultura s njenim motom »kultura-kao-roba«, usled potpune zaduženosti snagama industrije ostaje u celini manipulativni i administrirani fenomen; koji god elementi vrednosti prežive mehanizme autorskog samo-cenzurisanja jesu toliko iznureni i uvenuli da su bezvredni. Pre nego što je postala robom, određeni legitimitet je pratio diskusije o »populističkom« karakteru popularne kulture, sve dok je takva kultura ostala samo pogodno sredstvo za ispoljavanje osećaja i žudnji onih segmenata društva lišenih pristupa socijalno potvrđenim kulturnim formama. U današnjem kulturnom kontekstu takvi razgovori izazivaju sumnju o zlonamernosti.

Danas, ukidanje razlike između autonomne kulture i kulturne industrije ubrzano je aistorijskim, anti-humanističkim pristupom poststrukturalizma. Prema ovoj doktrini, dva suštinska rezultata prosvetiteljskog nasleđa, istoricizam i shvatanje o beskonačnoj vrednosti individualne ljudske ličnosti jesu glatko odstranjene kao privremene istorijske fikcije od kojih se savremeno doba post-istorije srećno emancipovalo. »Kao što arheologija našeg mišljenja pokazuje«, primećuje Foucault, »čovjek je otkriće novijeg datuma. I verovatno se približava kraju.« Kada bi došlo do promene u »fundamentalnim uredenjima našeg znanja« koju je stvorio »čovjek« na kraju klasičnog doba (1800), nastavlja Foucault, »neko bi se sa sigurnošću mogao kladiti da će čovek biti izbrisan poput lica nacrtanog u pesku na obali mora.«³⁹ I kao što Foucault razjašnjuje u sledećem odeljku, kraj čoveka je mogućnost koja će pre biti srdačno primljena nego koja će užasnuti: »Nije više moguće misliti o našem vremenu kao praznini izazvanoj čovekovim nestankom. Ova praznina ne stvara nedostatak; lakunu koju bi trebalo popuniti. To nije ništa više i ništa manje, nego razvijanje prostora u kome je još jednom moguće misliti. . . Svima onima koji još žele govoriti o čoveku, o njegovoj vladavini ili njegovom oslobođenju, svima onima koji se još pitaju o čovekoj suštini, svima onima koji žele da ga uzmu kao polaznu osnovu u pokušajima da dosegnu istinu. . . svim onim iskrivljenim i izvnutim formama refleksije, mi možemo odgovoriti jedino filozofskim smehom.«⁴⁰

Takođe, u svom eseju »Kraj čoveka« Jacques Derrida lamentira nad antropocentričnom interpretacijom Heideggerove kategorije Dasein-a među francuskim egzistencijalistima — gde je pogrešno prevedena kao »ljudska realnost« (»monstrouzno pogrešan prevod«, smatra Derrida). »Primer Sartrijevskog projekta«, primećuje Derrida, »uspešno potvrđuje Heideggerovu tvrdnju prema kojoj je »svaki humanizam metafizički«, a metafizika jeste drugo ime za ontoteologiju.«⁴¹ Nastavlja da predlaže u programatskom raspoloženju: »Ono što je danas teško promisljati jeste kraj čoveka koji ne bi bio organizovan dijalektikom istine i negativiteta, kraj čoveka koji ne bi bio teologija u prvom licu množine« (poput Hegelovog fenomenološkog »mi«).⁴² Nema sumnje da je potpuno poželjna činjenica otkrivanja perspektive kroz koju bi »kraj čoveka« mogao biti promišljen. Filozofska inspiracija i za Foucaulta i Derridu u ovom pitanju jeste Heideggerovo »Pismo o humanizmu«.⁴³

U tim tekstovima, izbirljivo sklonosti poststrukturalizma i postmodernizma izdane su zajedničkom željom za oslobođenjem od tereta »centriarnog« subjektiviteta, odgovorne autonomne individualnosti, i bratske proslave »kraja istorije« koji se shvata tek kao »prepreka« aktivnostima novog decentriranog, amorfno, libidinalnog sebstva.⁴⁴ Da li je ovaj pokret emancipatorski bič kakvim se proklamuje ili jedino instanca regresije, Nietzscheansko inspirisani neo-iracionalistički pokušaj bekstva od strogosti Kantianskog *Mündigkeit* (koji sadrži ujedno konotacije autonomije, zrelosti i odgovornosti)? da li je to iluzija lišena radi-

kalne demistifikacije ili destruktivni napor u delu »nezadovoljstva« da se rastoči strogost racionalnog ega kao činioca logike civilizacije/individuacije? Da li je to novo istorijsko otelotvorenje Freudovog »ocean-skog osećaja«, narcističke želje (toliko prisutne poslednjih godina) za trenutnim i neprekidnim zadovoljavanjem? Da li je, u konstruktivnijem smislu, znak periodičnog povratka snaga tlačenih i marginalizovanih represivnom civilizacijom, snagama — u tradiciji antiburžoasko *Kulturkritik* (Rousseau, romantičar, Nietzsche, itd.) — na čija bi upozorenja trebalo obratiti pažnju, čak i kada ne uzmemo nihilističke implikacije njihove kritike ozbiljno? Da li je to samo simptom opadanja, očajnički vapaj za oslobođenjem od svemoćnih mehanizama socijalizacije koji ostavlja sve manje netaknutim domene socijalnog života u trenutku njihove ekspanzije? Ili je to, konačno, perverzni nivo »identifikacije s napadačem«, ispoljavanje osećaja krajnje nemoći pred nadirućom socijalnom kataklizmom — različito određene kao »kraj istorije« ili »kraj čoveka« — koja se potom preobražava u mazohističku želju da se zagri katastrofa?

Stanovišta postmodernizma i poststrukturalizma se podudaraju utoliko što sugerišu da »moderna era« ubrzano postaje stvar prošlosti, da su vrednosti ove ere u suštini bile metafizičke i homocentrične iluzije i da će novo doba postmodernizma biti oslobođeno takvih zabuda; ili će pre u jednom Nietzscheanskom raspoloženju postati *doba čistih iluzija*, pošto će inhibitivni, hipokritski metafizički dualizmi »istine« i »laži«, »dobra« i »zla«, »stvarnosti« i »zablude« biti otklonjeni a čista igra »razlika« doći na videlo. Moramo biti oslobođeni od istorije i istorijskog mišljenja uopšte, pošto istorija kao pogubno područje »referentnosti« predstavlja nedovoljan uslov ili ograničenje sadašnjosti. Istorijsko mišljenje, shvaćeno u smislu kontinuiteta, sadrži otvoreno identitetarijansku predubedenja koja pokazuju neprijateljstvo prema proliferaciji razlike.⁴⁵ Novi ideal je vladavina »lebedećih označitelja«, označitelja emancipovanih u potpunosti od tiranije »referentnog«, označitelja koji ničim nisu uslovljeni. Ukratko, ovo je ideal postmodernističkog »teksta« (Philippe Sollersov *Raj*). Moramo se takođe osloboditi humanističkog nasleđa Descartesa i (delimično) Freuda, obojice pobornika ideala koherentnog sebstva, racionalnog ega, koji egzistira samo na račun »drugog« koga ukida. Pošto kritika humanizma postaje spasonosni fenomen u kontekstu kulture koja oportunistički priziva vrednosti ove tradicije kao hipokratsko odvrćanje od patnji i nepravdi koje leže u njenom središtu, pomodno brbljanje o potpunom *ukidanju* ovog nasleđa izaziva sumnju da je u savezništvu sa snagama naklonišnog varvarizma (ovo drugo je prava istina skrivena iza Nietzscheove ideje »večnog vraćanja«). Izvesno je da abdikacija individue, kraj istorije, jesu, pre nego da budu razlozi za radost, opasne perspektive protiv kojih se mora boriti po svaku cenu.

Šta to znači govoriti o nadolazećem varvarizmu u tobože postmodernoj eri? Odgovor na ovo pitanje dobiće se razjašnjenjem socio-istorijske etiologije postmodernističkog fenomena.

Opasnosti primarno dolaze s dve strane. Na jednoj, prisutna je pretnja celokupne regresije iza diferencijacije vrednosnih sfera karakterističnih za prosvetiteljstvo, kao rezultat čega bi različiti pod-sistemi socijalne akcije bili u opasnosti da budu podvedeni pod jedan totalizirajući pogled na svet. Ovo je tendencija koja se može videti kao operativna za nedavna ozivljavanja religioznog fundamentalizma.

Na drugoj strani, prisutna je verovatno u većoj meri perspektiva *kibernetičkog društva*, u kojoj moralni princip demokratskih društava — individualna autonomija — postaje sve više anahrona i zamenjuje se *tehničkim imperativima* preuzetim iz administrativno-ekonomskih sfera koja sve više izbija kao dominantni socijalni pod-sistem. Pre nego nazadovanje, ovaj razvoj jedino predstavlja ekstrapolaciju naučnog zaokreta preuzetog od prosvetiteljske racionalnosti u 19. veku, kao rezultat čega svi zahtevi za znanjem, koji ne odgovaraju formalno-naučnim standardima racionalnosti jesu anatemisani kao »iracionalni«. Habermas se odnosio prema ovom trendu »scijentizacije« kao birokratsko-administrativnoj *kolonizaciji sveta života*.⁴⁶ *Prema ovom gledištu, u prenaučnoj sferi »sveta života« (Husserl, Schutz) norme su određene kroz intersubjektivne procese komunikacije koje su u suštini lingvističke, pošto penetracija racionalno-ciljnih funkcionalnih imperativa (poteklih iz socijalnih pod-sistema države i ekonomije) u sferu sveta života rezultira u docijnjoj instrumentalizaciji: u poznom kapitalizmu njegova komunikativna unutarnja logika (Eigensinn) sve više se ugrožava skupom heteronomnih birokratskih imperativa.*

Pobornici tehnokratskog pristupa u postavljanju problema »hiperkompleksnosti« dolaze iz tabora sistemske teorije. Dallmayr je ovako okarakterisao perspektivu njenog vodećeg savremenog predstavnika, Niklasa Luhmanna: »Termin sistem«, on(Luhmann) piše, »nije označen kao sinonim za subjektivnost, ili za subjektivnu konstrukciju, ili za agregat individualnih subjekata. Barem od Talcott Parsonsa, »dodaje, »ireverzibilni cilj sistemske teorije sadrži sposobnost da izvede potrebu sistemske formacije iz situacionog karaktera akcije — drugim rečima, iz mreže socijalnih interakcija — a ne više iz nadmoćne pozicije (intencionalnog) aktera. Osnovna teza povezana s ovim gledištem jeste da je interakcija moguća i razumljiva samo »kao sistem«, i »ići korak dalje«, a da sam akter mora biti konstruisan u sistemskim terminima ili kao »sistem u interakciji«. Daleko od toga da bude konstitutivni agent, po Luhmannovom viđenju individua je »konstituisana« socijalnom interakcijom kao »kontingentni akter«, što će reći da je sistem podvrgnut redukciji složenosti kroz selekciju. Po njegovim rečima: »Individualni subjekt mora biti shvaćen pre svega kao proces kontingentne selekcije.«⁴⁷

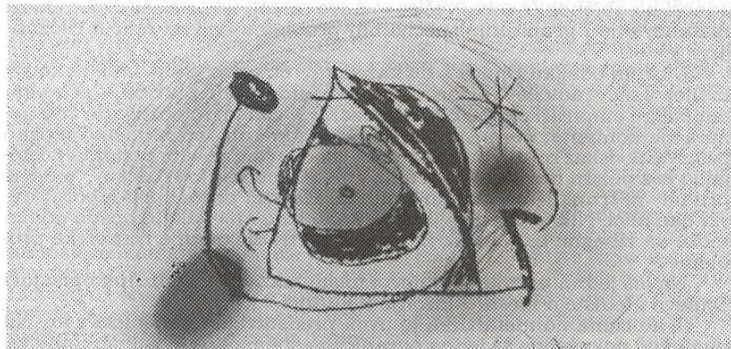
U Luhmannovoj preformulaciji Parsonijanskog struktural-funkcionalizma strukturalistička strana jednacine dobija novo naglašavanje. U njegovoj *post-individualističkoj* sistemske teoriji individualni društveni akter je degradiran na status širenju podložnog lokusa mase sistemskih varijabli, input faktora ili »interakcija«. Stari liberalni mit, nasleđen kod Parsonsa od Webera, intencionalno, ciljno-orijentisanog — čitaj: autonomnog — aktera mora biti odagnan kako bi njegovo ili

njeno davljenje rukama velikih organizacija i agencija moglo dobiti teorijsku osnovu. Prema vidiku nove sistemske teorije, koncept »subjektive« je kao i za poststrukturalističku mišao *metafizički atavizam* u kojem je subjekt prolazni fantazam partikularne samrtničke »diskurzivne prakse« 19. veka (Foucault). Problem s takvim prognozama o sudbini individue u postmodernoj eri jeste da one nisu samo jalovo brbljanje: umesto toga, one stiču posebnu košmaru plauzibilnost u kontekstu objektivne socijalne situacije koja ih susreće na pola puta.

Stoga na sadašnjem nivou socijalne evolucije problemi društvene reprodukcije ne mogu više biti rešavani putem racionalnih odluka individualnih aktera; preterani nivo složenosti svojstven savremenim socijalnim sistemima ne isključuje ovaj idealistički parcipativno-demokratski model. Umesto toga, problemi racionalnog odlučivanja (Luhmannovim rečnikom »selektivnosti«) su premetnuti iz ovih uslova evolucijske složenosti u podsistem nauke koja je stekla primat. Kao posledica, sva normativna pitanja zavisna od istine koja su pre bila immanentna svetu života danas su naučno »reinterpretirani kao imperativ odgovarajuće složenosti teorijskih struktura i metoda bihevioralnog istraživanja.«⁴⁸

Dodajmo, ovaj socijalno-evolucijski zaokret prema složenosti i scijentizaciji odlučivanja ima, ako je pravilno shvaćen, ekstremno retrogradne posledice za tradicionalna pitanja socijalne pravde često povezana sa stegom humanizma ili »ljudskih prava«. Prema Luhmannu moderna evropska preokupacija razmatranjima socijalne emancipacije postala su zastarela, kao što je i hegelijanska paradigma gospodar-rob postala neoperativna: od kada su socijalna pitanja navodno postala striktno neutralna grada »objektivnog« tehnokratskog upravljanja — tj. pitanja efikasnosti — »gospodari« su takođe izgubili svoj autoritet. Po Luhmannovoj proceni, egalitarijansko brbljanje o autonomnim i odogovornim »subjektima« jedino predstavlja sebe kao jedno anahrono, iracionalno mešanje sa savremenim imperativima društvene selektivnosti i sistemske održanja: pošto je gospodarov gubitak autoriteta postao očigledan »može se pitati da li je moguće i smisleno povezati tradicionalni zahtev ka razumu zapadne civilizacije s konceptom subjekta koji uskoro vodi teškoćama ove raznovrsnosti«⁴⁹ — tj. koncepta subjekta koji se još uvek drži tradicionalnog humanističkog zahteva za socijalnom pravdom.

Slika postmodernog poretka koju razglašavaju i poststrukturalizam i sistemska teorija nužno odaje mnoštvo naglašenih sličnosti. Pre svih je teza o sumraku subjektiviteta. Takođe, u poststrukturalističkoj verziji, s njenom naklonošću za dijahroniju, navedene socio-istorijske transformacije koje predstavljaju navodnu zastarelost »humanizma« kao metafizičke izrasline ostaju zamračene kroz tip »hermeneutičko-lingvističkog idealizma«: autonomija »označiteljske prakse« je uveliko precenjena, abdikacija subjekta (koja za Foucaulta jeste izvor zabune) je shvaćena kao pravi *intra-tekstualni događaj*, a činjenica da suštinske promene u materijalnoj reprodukciji društvenog života (takve kao promena od manufakturnog u monopolistički stadijum kapitalizma) imaju *objektivnu prinudu* koja ostaje nesvodiva na sferu diskurzivnog značenja jeste nešto što prolazi potpuno nezapaženo. Na kraju, post-strukturalistička rasprava o smrti subjekta ostaje u suštini jedan akt ideološke mistifikacije kada nije povezana s objektivnim sociološkim determinatama ove abdikacije. Tek kada se ova veza eksplicira sumrak će prestati da nosi karakter jedne arbitrarne i relativističke »arheološke promene« u diskurzivnim okvirima odnosa i postaću sposobnim da bude identifikovan kao dijabolički obrt događanja koje u stvari predstavlja. Sve navodi na zaključak da će skrivena istina postmodernističke glorifikacije »kraja čoveka« biti pronađena u vrlom, novom svetu sistemske teorije kibernetike.



34) Walter Benjamin, *Passagenwerk*, Rolf Tiedemann (Frankfurt na Majni, 1982).

35) Činjenica koja bi umnogome iznenadila Virginiju Woolf, Gertrudu Stein, Doris Lesing i mnoge druge spisateljice 20. veka privrže modernizmu. Ovakve meditacije o modernizmu teku iz pera Stanley Aronowitza, *The Crisis in Historical Materialism* (South Hadley, Mass., 1981), str. 278.

36) Leslie Fiedler, *A Fiedler Reader*, (New York, 1977).

37) Fredric Jameson, »Reification and Utopia in Mass Culture«, *Social Text 1* (zima 1979), str. 141.

38) Ibidem, str. 144.

39) Michel Foucault, *The Order of Things* (London, 1970), str. 387.

40) Ibid., str. 343.

41) Jacques Derrida, »The Ends of man« u *Margins of Philosophy* (Chicago, 1982), str. 116.

42) Ibid., str. 121.

43) Martin Heidegger, *Basic writings*, David F. Krell (New York, 197), str. 189-242.

44) Kao anti-psihonanalitički dodatak ovakvim tendencijama - shizofrenija kao oslobodjenje — vidi G. Deleuze i F. Guattari *Anti-Edipus* (New York, 1977).

45) Kao dobar primer kako je poststrukturalistička teorija uticala na disciplinu same istorije vidi *Modern European Intellectual History: The Appraisals and New Perspectives*, D. Lacapra i S. Kaplan (Ithaca, 1982), posebno doprinos Lacapre, »Rethinking Intellectual History and Reading Texts«, str. 47-85.

46) Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol 2, str. 489-547.

47) Dallmayr, *The Twilight of Subjectivity*, str. 22-23.

48) N. Luhmann, »Systemtheoretische Argumentationen: Eine Entgegnung mit Jürgen Habermas« u J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt na Majni, 1971), str. 397-398.

49) Ibid., str. 328.

S engleskog: Branislav Milenković