

Jirgen Habermas i Žan-Fransoa Liotar: postmoderna i kriza racionalnosti

stiven votson

1.

Kriza je Huserlov termin kojim označava neuspjeh modernog mišljenja, nastojeći da obezbedi čvrste teorijske i praktične osnove čovekovih intencija: prosvetiteljski san beskonačnog *recherche de la verité* postao je neprikladan. Prosvetiteljstvo je verovalo u ovo traganje: Hobbs (T. Hobbes), Lok (J. Lock), Kondillac (E. Condillac), Spinoze (B. Spinoza), pa čak i Kant (E. Kant). U to je verovatno najviše veroavao Kant, izgradivši sve transcendentne argumente prve *Kritike (čistog uma)* u vezi sa trijumfom koji su izvojevali Galilej (G. Galileo) i Njutn (I. Newton) o *Kampfplatz-u* metafizike i njenog verovanja da bi tu mogla postojati jasna metodologija za obnovu istinu o objektivnom i empirijskim datom svetu. Vitgenštajnov (L. Wittgenstein) *Tractatus* ili Karnapov (R. Carnap) *Aufbau* se obično identifikuju kao njeno moderno nasleđe. Vitgenštajn uviđa da je ovo verovanje sasvim uništeno, a prosvetiteljski projekat homogenog uma u svojim raznim primenama upao je, kako on navodi, u »raznoliku« igru koja nema osnova u samoj stvarnosti. Ali, Huserl (E. Husserl) se sam okrenuo prosvetiteljstvu u želji da ga spase, vraćajući se Dekartu (R. Descartes) i *Cogito* da bi dokazao ono što sam naučni metod nije mogao. Prosvetiteljski cilj se nije rasplinuo u njegovom tretmanu ove *Krize*, već je bio svrshodno ispunjen duhovnom sposobnošću da intuitivno shvati nepromenljive suštinske strukture kojima teži nauka.

Ova rasprava će razmatrati pokušaje dvojice savremenih mislilaca da se uhvate u koštac sa značajem Moderne i njene osnove u prosvetiteljskom modelu racionalnosti i drugim filozofijama i njihov uticaj na analizu celokupne društvene prakse.

Novija dela Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas) i Žan—Fransoa Liotara (Jean—François Lyotard) usmerena su na ovu temu i u njima se može videti da omogućavaju kontroverzne i usaglašene tendencije *vis-à-vis* problema koje ona postavlja. Tako se dijalog koji započinju dela ova dva pisca može videti kao artikulisanje prostora i, možda, granica savremenog mišljenja u njegovom odgovoru na doprinose i neuspjeh Moderne i *Krize* koju naglašava.

2.

* Tokom poslednjih dvadeset i pet godina, Jirgen Habermas pokušava da reši ovu krizu racionalnosti odgonetajući ovu pojavu u okviru razvoja Zapadnog mišljenja: ovo traganje se prvobitno može sagledati u završnim poglavljima iz njegovog dva najznačajnija dela, *Teorija i praksa* i *Saznanje i interes*. Prikaz racionalnosti koji je dao Habermas u ovoj analizi, otkriva promenljiv odnos u vezama između dogmatizma, uma i odluke², što implicira i udaljavanje od porekla Zapadnog mišljenja, kao i uopšten prikaz mogućnosti njegove realizacije.

Habermasova arheologija pruža originalne slojeve ove problematike u Grčkoj državi. Tako, *theoros* je bio predstavnik koga su grčki gradovi slali na javne proslave. »Kroz *theoria*, to jest, kroz posmatranje, prepuštao se svetim događajima.«³ U jeziku *philosophia-e, theoria* se prenosi u »posmatranje« razmišljanje o kozmosu, gde ona takode pretpostavlja razgraničavanje između nepromenljivog i promenljivog. *Logos* je smatran za stvarnost bića, pročišćen od nepostojanosti i nesigurnosti i koji upućuje *doxa* na carstvo promenljivog i prolaznog. Sagledavajući besmrtni poredak kozmosa, filozof dolazi u sklad sa *logos-om* i biva pročišćen od zahteva nametnutih duši od strasti koje nisu »dopuštene«. Izražavajući se kantovski, ovde je čisti um po sebi praktičan. Ne postoji nikakav raskol između saznanja i interesa.

Prosvetiteljstvo je polako, ali neizbežno, počelo da menja ovu stukturu. Grčkom umu, zagadenom predrasudom strasti, dodata je nova predrasuda, u okviru koje je po prvi put istaknuta ideja o *predrasudi, predrasudi tradicije, na primer, u Dekartovom traganju za arhimedovskim stavom Cogito* nastojeći da izbegne haribde skolastike. Filozofski temelj koji toliko karakteriše prosvetiteljsko »*rêcherche de la verité*«, ipak u osnovi pripada Bejkonovom (F. Bacon) povratku toku drugoj formi neposrednosti koja je formirala nulti stepen izvesnosti, koja se zasniva na empirijskim činjenicama, iskustvu u skladu sa usponom »eksperimentalne« nauke. Ovde je dogmatizam shvaćen kako proističe iz pokušaja da se uzdigne iznad činjenice vidljivog sveta. Pa ipak, ovo ne treba shvatiti kao povratak grčke metafizike ili platonizma pre svega. Vidljiv svet, zakoni empirijskog sveta su tako viđeni kao nepromenljivi.

Habermas s pravom argumentiše da to ne treba shvatiti jednostavno kao pomak koji treba da se manifestuju u »pozitivizmu«. Čovek je još uvek prodirao kroz koprenu neznanja i tamo se pronalazio. Interes i saznanje su još uvek pronalazili neku vezu, mada krhku; Hobbs, Holbach

(P. Holbach), Gasendi (P. Gassendi) izgleda svi usmeruju razum kao na saznanje o prirodi, tako i na proučavanje *kako* se čovek treba ponašati u skladu sa prirodom; ova veza neće biti izvedena u pozitivizmu gde je »vrednost« konačno saterana u prostor iracionalnih i neproverljivih težnji, budući da ne poseduje nikakav racionalan sadržaj — koji je prosvetiteljstvo već, u vrlo ograničenom obimu, opisalo kao »tastes«.

Pre snažne pojave pozitivizma, tradicija koja je integralno povezivala saznanje i interes, cvetala je na kratko i po poslednji put u metafizici, na vrhuncu nemačkog idealizma. Habermas ovde zastaje da bi veličao Fihtea (G. Fichte) izražavajući mu priznanje citiranjem čuvenog odlomka iz *Wissenschaftslehre* iz 1974. g. gde se dogmatizam izjednačava sa oblikom onoga što bi mi sada nazvali »mit datog«. »Princip dogmatičara je vera u stvari radi njih samih: znači, posredna vera u njihovu sopstveno raštrkano i samo kroz objekte nošene »jastvo« (Selbst).«⁴

U ovoj tvrdnji se može pronaći nova netaknuta konstelacija koju implicira nemački idealizam. Dogmatizam jednostavno znači oslanjanje na činjenice. To jest, dogmatizam podrazumeva izjednačavanje objektivnih činjenica nasuprot konstitutivnom subjektivnošću. Upravo ovo suprotstavljanje definiše dogmatizam — i tako, pretnja dogmatizma postaje sveopšta i univerzalna. Svi zahtevi za saznanjem su na neki način dogmatični. Nadalje, zaboravljajući subjektivnost, dogmatizam nastoji da deinfikuje širenje svesti.

Funkcija racionalne svesti od Kanta do Hegela i njihovih sledbenika, je da ujedini svest pre iskustva. Fihtev značajan doprinos se ogleda u tome što on ističe jedinstvenu povezanost saznanja i interesa. Za Fihtea postoji jedna antinomija (rekli bismo, radikalna raskorak) između dogmatizma i idealizma koji logično ostaju u skladu sa svojim polaznim premisama. Na kraju, postoji razlika u interesu: »Konačna osnova razlike između idealiste i dogmatičara je tako razlika u interesu«. Idealista se odlučuje na izvorni čin slobode i definitivnu autonomiju, da bi omogućio nešto što će Hegel nazvati samorealizacija. U poslednjem pokušaju koji identifikuje um sa kritikom dogmatizma koji je odražavao »život kao celinu«, Marks (K. Marx) je, sledeći ovu tradiciju, predstavio Fihtevu antinomiju interesa u okviru konkretnih istorijskih oznaka kao materijalne interese u specifičnim istorijskim strukturama otuđenog rada, a sada u konkretnoj formi potisnute slobode, ili »razmrvljenog rada«.

Konačno, u drugoj polovini devetnaestog veka, tokom napredovanja nauke, i u isto vreme njenog redukovanja na usmeravajući društvenu praksu, pozitivizam, historičizam i pragmatizam, su izolovali jedan deo pojma racionalnosti i proglasili ga sveobuhvatnim.

Budući sposoban za empirijsku proveru hipoteza, ili za istorijski *Verstand*, ili za pragmatičnu kontrolu ponašanja i okoline, um postaje partikularizovan i upućen na nivo subjektivne svesti. Isto tako su, interes, potreba, sklonost, samoostvarenje prognani iz carstva saznanja, kao što je to slučaj sa estetikom u prosvetiteljstvu. »Spontanost nade, čitavi zauzimanja stavova i spoznaja relevantnosti ili, pre svega, indiferentnost, senzibilnost prema patnji i potčinjavanju, afekat za zrelošću, volja za emancipacijom i sreća nadenog identiteta — svi su oni sada zauvek otpušteni iz obaveznog interesa uma.«⁵ Habermas navodi dokaze upravo protiv ove usitnjenosti, tvrdeći da je neophodan povratak racionalnosti »velike tradicije«, ukoliko hoćemo da prevaziđemo pretnju ovog novog dogmatizma.

Transcendentirajući snagu iz svesti sopstvenog materijalističkog preplitanja dobiće tek onaj um koji *svestan* interesa napretka refleksije ka zrelosti, koji neuništivo deluje u *svakoj racionalnoj diskusiji*. Tek će on reflektovati pozitivističku vladavinu tehničkog saznanja interesa iz povezanosti industrijskog društva, koji integrišu nauku kao produktivnu snagu i time se u celini štiti od kritičkog saznanja. . . Danas se mora vratiti i reflektirano potvrditi konvergencija uma i odluke, koju je velika filozofija još zamišljala neposredno, na stepenu pozitivnih nauka, a to znači: razdvajanjem nužno i ispravno sprovedenim na nivou tehnološke racionalnosti, kroz direkciju uma i odluke.⁶

3.

Do ovog mesta, Habermasova pozicija izgleda, u stanovitom smislu, upravo reakcionarna, jer je to pozicija filozofa koji odobrava uspon jedne uspešne naučne prakse koja nedovoljno uključuje klasičnu tradiciju. I, stoga, njegovo shvatanje *krize, prima facie*, upravo izgleda huserlijanska. Pa ipak, ne u toj meri. U *Teoriji i praksi* implicitno, a u *Saznanju i interesu* i kasnijim delima eksplicitno, Habermas je doveo u pitanje iluziju čiste teorije, kao i ontološki objektivizam; time što se nauka pojavljuje kao izbor unutar carstva ljudskog interesa, ruši se njena bezuslovnost. Time je dovedena u vezu sa tekućom dijalektikom ljudske prakse; zato »filozofija ostaje dosledna klasičnoj tradiciji, time što je poriče.«⁸

Objektivizam ima regulativnu ulogu unutar naučne prakse. To je, u stvari, Habermas priznaje, »slava nauke«. Ipak, kao opšti epistemološki model, ne može unaprediti, već iskriviti našu koncepciju realnosti (npr. time što je objektivizira), kao i gubi iz vida nit koja povezuje saznanje i interes. Konsekventno tome, Habermas u dodatku u *Saznanju i interesu* (prvobitno njegovom Uvodnom predavanju u Franfurtu) izlaže otvoreno: »opažanje je istinitost iskaza povezana u poslednjim analizama sa intencijom valjanog i istinitog života, koje danas može biti sačuvano samo na ruševinama ontologije.«⁹

U savršenoj sintezi, koju je Humboldt (Humboldt), primera radi, video kako proističe iz nemačkog idealizma, u njegovom modelu mudrosti i njene institucije, univerzitetu, sintezi u kojoj su saznanje i nauka viđeni kao nesmetana realizacija života duha i svaka disciplina podjednako doprinosi svojim delom, tu više ne može biti jednostavnog *homoio-sis-a* između nauke, umetnosti i života. Nauka se udaljila od humanističke kulture. I ovde je projekat Moderne, kao i metafizika, krenuo pogrešnim putem.

Projekat Moderne, formulisan u osamnaestom veku od strane filozofa prosvetiteljstva, sastojao se u njihovim naporima da razviju objektivnu nauku, univerzalni moral, zakon i autonomnu umetnost u skladu sa njihovom unutrašnjom logikom. U isto vreme, ovaj projekat je namerao da spasi kognitivne potencijale svakog od ovih domena da bi ih oslobodio njihovih ezoteričnih formi. . . Mislioci prosvetiteljstva uma poput Kondorsea (M. Condorcet), su još uvek bili u preteranom iščekivanju da bi umetnost i nauka mogli unaprediti ne samo kontrolu prirodnih sila, već i dalje poboljšati razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravednost institucija, pa čak i sreću ljudskih bića. Dvadeseti vek je uništio ovaj optimizam.¹⁰

Sada je očigledno da teorije mogu postati zanatske, čak i kada su nepraktične ili suprotstavljene humanističkom interesu. Međutim, Habermas želi da preporodi teoriju koja bi mogla ponovo prihvatiti odgovornost *vis-à-vis* interesa, kako bi moderan projekt prosvetiteljstva mogao biti ispunjen. Treba da se, barem s obzirom na ovo, pridržavamo intencija prosvetiteljstva. I onda nastaje problem »kako može moć tehničke kontrole biti doveden u područje saglasnosti građana.«¹¹ Ovde filozofija »podržava svoju univerzalnu moć u obliku samorefleksije samih nauka.«¹²

Tako, ako je Habermas porekao nepromenljivi totalitet koji bi obuhvatao ontološku osnovu naučnog objektivizma sa svojim klasičnim korenima u grčkoj *theoria*, on tu ne poriče obnovljenu ideju totalizacije ili univerzalnosti u carstvu ljudskog interesa. Ako priznaje da su autonomija i odgovornost na isti način umetnuti u praksu ljudskog delovanja (i time sakriveni unutar slično »raspršenih« struktura) emancipacija i recipižno diskurzivno priznanje koje ona podrazumeva, mora biti podjednako projektovana na racionalne neautoritativne modele mogućnosti. Konsekventno, jedinstvo saznanja i interesa, čemu Habermas još uvek teži, može se pronaći na kraju dijalektičkog procesa prosvetiteljstva. Regulativni ideal istine i emancipacije podjednako deluju u svim područjima. Njihova povezanost se ne može više naći na ontološkom *arche*, već u dijalektici i njenom *telos* prosvetiteljstva. Na ovoj osnovi se, primera radi, kasnije Habermasovo delo oslonilo na značaj emancipacije unutar komunikativnog dijaloga, pretpostavljajući u učesnicima sposobnost za racionalnu interpretaciju, razumevanje i vrednovanje, konačno dopuštajući moguće emancipacije unutar zajednice i »reciprocno ego identiteta.«¹³

Stoga, u ovim delima, projekt predstavlja traganje i »rekonstrukciju« »univerzalnih uslova mogućeg razumevanja« u diskurzivnim praksama. Umesto toga, postulirajući ovaj komunikativni konsenzus kao *aktualnost*, kao žihu prema kojoj se zajednica kreće, Habermas takođe pribegava regulativnim idejama kantovske mahinacije:

Time, »konačni konsenzus« koji anticipiramo kao pojedinačan iskaz ili poseban skup iskaza, se ne odnosi na pretpostavku o graničnoj vrednosti kumulativnog progressa saznanja u obliku »stvarnog niza budućih teorija.« »Konačni konsenzus« samo izražava ideju koja je implisitno povezana sa pojmom istine, ideja koja određuje poborničko značenje tvrdnje, svakom na svom mestu i u svoje vreme.

Ova ideja može biti realizovana samo pod postojećim ograničenjima.¹⁴ Tako, za Habermasa, kao i za Kanta, ova ideja krajnje univerzalnosti postaje regulisana, reflektivna, kondicionalna dok sam *conditio sine qua non* dokaz koji se mora održati ako zadržimo i sačuvamo klasični pojam istine i »ulogu koju ona igra (kao pretpostavljena istina) u komunikativnoj delatnosti uopšte, i u uspostavljanju i očuvanju intersubjektiviteta u nastanjenom svetu života.«¹⁵ Pored ovog priznanja, Habermas dalje argumentiše: vratimo se na instrumentalno stanovište koje ideju istine pretvara u »sve efikasnije ekspanzije našeg tehničkog ovladavanja objektivnom prirodom.«¹⁶ S jedne strane, Habermas ovde ispoljava svoju reakciju na problem Moderne, afirmišući ideju kako um ostaje »svuda jedan te isti«, iako njegov *telos* nije u potpunosti integrisan u praksisu, dok, s druge strane, tvrdi da um, uprkos ovoj homogenosti, uvek ostaje uslovljen, ograničen situacijom.

4.

Žan-Fransoa Liotar, sa druge strane, sagledava Habermasovu problematiku sa »postmodernog« stanovišta. Ova reč za Liotara: *znači stanje kulture nakon promena koje su, počev od XIX veka, uticale na pravila igre u nauci, literaturi i umetnosti. Ovde ćemo locirati ove transformacije u odnosu na krizu naracije (réçits).*¹⁷

Ova kriza uključuje propast svakog pozivanja na preovlađujuću narativnost ili prikaza znanja, nauke, književnosti, morala ili umetnosti. Praksa Moderne je tražila imanenentnost i čistotu svakog domena, uspostavljanje čvrstih osnova i određenih, pretpostavljajućih istina. Bila je to primena kritičkog rasuđivanja koja je svim disciplinama postavljala granice, kako je to već Kant uradio, time dozvoljavajući da svaka ima sopstven domen značenja i sigurnu osnovu. U isto vreme, izvan ovog logičkog zahteva, ono što je razlikovalo ove imanencije od onih u prethodnim metafizikama, bila je upravo njihova odanost paradigmi nauke, bilo da je verno podražavajući, bilo da se udaljava od izvornog epistemološkog carstva. Kao takve, baš kao što je nauka prinudila na inverziju i raskid sa klasičnom naracijom koja je bila data od »živog carstva«, tako su i sve prakse koje su prethodno bile zauzdate od metanaracije kulture sada oslobođene u svojoj »imanenciji«.

Prvobitno se nauka, kao diskurs krajnje legitimacije, našla u oštroj konfliktu sa drugim »mekšim praksama« u kojima određena relativnost i neodlučnost mogu biti tolerisane, čak dobrodošle u odnosu na njeno polazište kao *strenge Wissenschaft*. Kako je to Kant naveo u odnosu na estetiku, ne može se raspravljati o sudovima ukusa. Liotarova tvrdnja je bila, međutim da ono što čini stanje kulture »Postmoderne« je upravo skeptičnost u vezi sa bilo kojom metanaracijom koja je mogla da se izdaje za sveobuhvatnu. I sada, estetika čak treba da ima više sklonosti ka sublimiranoj destrukciji i pojma reprezentacije kod Kanta

(i Berka) (Burke), po kome zadovoljstvo lepotoš sledi iz saglasnosti između naših sposobnosti i odgovarajućeg objekta.

Umesto da priznaju da ne mogu da dostignu jednu epohu, doba, period, civilizaciju i njenu *istinu*, kao što su to učinili Rimljani, a sada zvanično hrišćani, odvojeni od svoje paganske prošlosti kada se reč »modernus« pojavila po prvi put ili sa preporodom renesanse, novi autori koji su se uključili u prepirku između starih i modernista s kraja sedamnaestog veka, pisci Postmoderne su osporili teleološku progresiju značenja i istine u celokupnoj istoriji Liotar veruje da smo se odrekli modernističkog mita racionalnosti, koji je poput ili izričit, razjašnjen, konačno »utemeljen« na neposrednim osnovama, arhimedovskim stavovima, čistim datostima itd. On u ovome poredi, na primer, spoznaju koja je obuhvaćena u problemu »raskoraka« između paradigmi kod Kuna (Kuhn) ili Fajerbenda (Feyerabend). Sve u svemu, to predstavlja raskid sa snom unificirane nauke — prevashodno Komtove (A. Comte), Mahove (E. Mach), Huserlove ili bečke iz dvadesetih godina, ali konačni raskid je bio sa znatno *arhaičnijom* naukom, *epistemom* i njenom istinom kao *homiosis*, kako je to Platon postavio, i svega onoga što proističe iz toga, ukoliko, svega onoga što izgleda Habermas želi da povрати.

Prema tome, umesto da kao Habermas govori da je ono što je pozitivizam učinio bilo to da je izgubio iz vida integritet uma i prakse, što sačinjava zapadnu tradiciju još od Platona, misao Postmoderne potpuno poriče to sveukupno jedinstvo. Dok se on slaže sa Habermasom da pozitivizam zadržava metodološke podstice (u svim svojim oblicima, logičkim ili fenomenološkim) koji izražavaju klasičnu misao, problem nije u tome da ona nije dovršila taj projekat, već da nastavlja da ga privileguje, da nastoji da sačuva nešto transcendentno u tom okviru koji može, jednom zauvek, da odvoji istinu od laži, stvarnost od privida, verovatnoću od pretpostavki, prakse ili konteksta. Otuda:

Polazeći od ove činjenice, pitanje legitimnosti znanja postavlja se na drugačiji način. Kada se kaže da je krajnja granica deklarativnog karaktera istinita, pretpostavlja se da je aksiomatski sistem u kome je ona odlučujuća i koja se da dokazati, bio formulisan, da je poznata sagovornicima i sa njihove strane prihvaćena kao, koliko je to moguće, formalno zadovoljavajuća.¹⁸

Ali, granice su, kako Liotar tvrdi, postale isuviše opšte i moramo odbiti da ih razrešimo. On ukazuje na Gedela (Gödel), na ograničenja formalizacije, na granice legitimacije odluke jedne zajednice s obzirom na



njen metjeziki njihovu konačnu dokazivost. Sada, saznanje postaje pragmatički fleksibilno; nove teorije, nove tvrdoće su logički sposobne za primenu u praksi. Staviše, usled neosnovanog karaktera svakog od njih, alternative su uvek moguće. Legitimnost, prema tome, je uvek parcijalna, decentralisana i podložna transformacijama — kao što je to i praksa koja je prouzrokuje. Liotar tu izlazi u susret Nojratu (Neurath), ali razlikuje upotrebu standardizovane kutije sa alatom radi korišćenja pri krpljenju broskog korita.

6.

Habermas je verovao da je dijalektika saznanja i ljudskog uma, za koju je on pretpostavio da obezbeđuje jedinstvo koje je bilo potrebno ruševinama klasične objektivističke ontologije, mogla biti postavljena na teleologiji prosvetiteljskog konsenzusa unutar zajednice. Legitimnost se tako može obezbediti odgovarajućim epistemološkim ugovorom sličnim političkom ugovoru za koji je klasični liberalizam mislio da će se konstituisati na temeljima neuspelog monarhijskog objektivizma. Za Liotara je ovo, takođe, odgovor moderniste na jedan problem Postmoderne. Sada nije problem u tome da se rekonstituiše racionalno jedinstvo na jednom višem nivou, da upotrebim Kantov izraz, već da se živi bez njega, priznajući da sve teleologije, u krajnjoj liniji propadaju.¹⁹

U nedavno objavljenom članku »Odgovor mojim kritičarima«, Habermas je barem potvrdio Liotarovu tvrdnju o heterogenosti naracije:

Jedinstvo uma je postalo nedostižno na nivou kulturnih interpretativnih sistema još od kada su oni drugi odvojeni, u modernom periodu, od sindroma valjanosti svakodnevnne komunikacije i raslojeni prema individualnim aspektima vrednosti.²⁰

Habermas se ovde obraća Veberu (M. Weber), karakterišući kulturnu Modernu nezavisnom diferencijacijom tri posebne sfere vrednosti u racionalnoj praksi (nauka, moral, umetnost). Pa ipak, uprkos ovoj diferencijaciji, ostaje da u individualnom traganju za sopstvenim vrednostima svaki od specijalizovanih domena veruje u osnovanost, čistotu i imanentnost. I možda je ovo isto verovanje, koje sam Habermas podržava u određivanju uloge uma u svojoj teoriji, u vezi sa kulturnom ulogom interpretacija:

*Kritika se ne može više prikazati kroz vodeću nit filozofije istorije. Ona mora biti orijentisana ka mogućnosti procesa učenja koji je istorijski ostvaren već postignutim nivoom učenja. Kritika ideologije ne može više direktno ići od konkretnih ideala urođenih oblicima života, već samo od formalnih svojstava racionalnih struktura.*²¹

Pribegavajući formalnim svojstvima koja su opšti uslovi mogućeg razumevanja i rezonovanja, teorija opšte pragmatike će izvršiti ono što nije moglo na nivou kulturno-relativnih interpretacija. To bi moglo omogućiti formalna svojstva racionalnih struktura, nezaobilazne pretpostavke uslova za raspravu. Takvo istraživanje ostaje transcendentno, iako, tvrdi Habermas, ne u vezi sa neuspehom transcendentnih dedukcija. To jest, ono ne sadržava nikakvu obavezu u vezi jednog jedinstvenog transcendentnog sadržaja. Pa ipak, dok tu ne postoji nikakva transcendentno dedukovana specifična naracija ili sadržaj, on još uvek stoji pri tome da jezik i rasprava (barem regulativno) operišu zahvaljujući zahtevima i mogućnostima njihovog jednoznačnog i usporedljivog prosudivanja. Nasuprot poznom Vitgenštajnu, on mora zastupati činjenicu da u stvari jezik zaista mora činiti nešto specifično — da poseduje zajedničku crtu u svemu, upravo onako kako um ostaje, na neki način, svuda jedan i isti. I upravo ovde Liotar zastaje.

7.

Liotar skicira dve formalne pretpostavke ovog programa. Prva je, opet, da svi učesnici mogu da se usaglasu »oko pravila ili metapropisa koji važe za sve jezičke igre, dok je jasno da su potonji heteromorfni i uzrokuju heterogena pragmatična pravila.«²² Drugo, Liotar možda u jednom još kontroverznijem pomaku poriče da je svrha dijaloga *consensus*. Ova harmonija predstavlja samo jednu fazu diskusije, a ne njen kraj, s obzirom da je svako sinhrono lingvističko stanje izloženo transformaciji. I bez ove dve pretpostavke, Habermasov program počinje da propada.

Ono što nestaje sa ovom dvostrukom afirmacijom (heterogenost pravila, istraživanje neslaganja) je jedno verovanje koje još uvek nadahnjuje Habermasova istraživanja, saznanje da čovečanstvo kao kolektiv (univerzalni) subjekt teži zajedničkoj emancipaciji, uredivanjem »pokreta« dozvoljenih u svakoj jezičkoj igri i da *legitimitnost bilo koje vrste tvrdnje leži u njenom doprinosu ovoj emancipaciji*.²³

Konsensus, u principu, ništa ne garantuje. Ako on nameće prihvatanje jednog diskurzivnog, poretka, to, primera radi, *ne sprečava* pojavu lažnog, nepotpunog, čak fašističkog poretka. To možda nije »nova« spoznaja, ako se njene posledice kontroverzne, previše uslovljene interpretacijom, da se ljudi tj. racionalni agenti, ne ponašaju uvek »racionalno« ili u svom »najboljem interesu« radi svoje emancipacije — da je, prema tome, emancipacija neodređena, kao što je to i sam um.

Liotarova alternativna tvrdnja je u tome da u okviru postmodernog spektra »konsensus postao sumnjiva i zastarela vrednost.«²⁴ Konsensus jednostavno pretpostavlja ono što ne može biti pretpostavljeno, jedinstvo koje je etički utemeljeno unutar zajednice. Istina koja bi bila, ako ne *a priori*, a ono barem konačna, emancipacija prihvatljiva za sve, jednom zauvek. Ono što Liotar ovde opet prezire je metafizika Moderne, u stvari, sama metafizika: sklad, totalitet, dobro, koje bi moglo biti niš koja se provlači kroz sve. On tvrdi da sada razumom i ontologijom ne vlada jedinstvo, već različitost.

Ipak, ovo stanovište ne treba shvatiti kao ono koje gubi obaveze prema demokratskim institucijama. Ono što gubi je pre metafizika koja uzima konsensus kao teleološku garanciju verodostojnosti i etičnosti zajednice. Kao što je Merlo-Ponti (M. Merleau-Ponty) utvrdio *vis-à-vis* jednog sličnog saznanja da demokratske institucije, zajednici pre garantuju da se razlike neće reducirati na identitet, no što joj garantuje ispunjenje. One pre podržavaju barem »minimum suprotnosti«, a samim tim i istinu.²⁵

8.

Ali šta je ideja o jedinstvu konsenzusa kod Habermasa trebala da učvrsti, ako ne pojam istinitog, pravednog — ili, u krajnjoj liniji, racionalnog socijalnog poretka. Liotar snažno podržava prethodnu tvrdnju:

*Konsensus je postao sumnjiva i zastarela vrednost. A pravda nije. Zato je neophodno doći do ideje i prakse pravde, što nije povezano sa konsenzusom.*²⁶

Ono čemu treba težiti je značenje pravde koja nije »metafizička«, što u pojedinostima, ne podleže volontarističkim metafizicima konsenzusa. To je, navodi on, prvi korak u priznavanju heteromorfnosti u jezičkim igrama, i ovo implicira odustajanje od svakog pokušaja shvatanja njihove izomorfije. Protivno pokušaju da se utvrde i afirmišu uzevši i univerzalni kriterijumi pravde, Liotar tvrdi da se konsenzus uvijek mora priznati da je lokalni.²⁷ Napuštanje projekta totalizujućih snaga što on tada naziva »napuštanje terora«, je pretpostavljeno u svakom pokušaju da se realizuje jedan izomorf, struktura koja bi mogla da se pozitivno afirmiše na neograničen način nad svim ostalim.

Ali, ako su svi pozitivni stavovi izgubili snagu za afirmaciju bezuslovnosti, koje će značenje imati sama pravda? Pravda je, uostalom

klasična reč, a takve su i pojmovi dužnosti ili imperativa. Pa ipak, ono što Habermas preuzima iz ideja prosvetiteljstva u Kantovoj »Kritik«, Liotarovo nedavno delo, naročito njegova knjiga *Au juste*, objavljena iste godine kada i *La condition postmoderne*, preuzelo je iz raskola između teorijskog uma i njegovog traganja za totalitetom i imperativima praktičnog uma koji su na kraju neizvodivi. U odgovoru na pitanje »Zašto biti pravedan?«, Liotar, u intervjuu objavljenom u *Au juste*, navodi:

*Kada postavljate ovakvo pitanje, igrate igru filozofa ili metafizičara zato što od mene zahtevate da iznesem jednu opisnu raspravu, ili onu vrstu rasprave koja se naziva »spekulativnom«, koju prati klauzula enuncijacije sa određenim brojem operatora koji karakterišu filozofsku raspravu. Ovaj razgovor može da, između ostalog, opravda »ti treba da«, to jest, postojanje nedeterminisane naredbe, kako bi to Kant rekao, i time postojanje neke vrste obligacije uopšte. ... Ono što mi se čini vrlo jakim kod kantovskog stava je, sasvim izvesno, kao i kod Levinasovog takođe, u principu odbijanje ove derivacije ili dedukcije.*²⁸

Na neki način, ono što Habermas duguje Kantu je upravo ono što mu Liotar zamera, i to u Kantovo ime. Kantov pomak od uslovljenog ka uslovima, težnja ka jedinstvu koje je sačinjavalo prosvetiteljsko *récherche de la vérité*, i koji je on spoznao kao jednostavan *facus imaginarius*, predstavlja delirijum metafizičara. Ovom spoznajom je sam Kant bio primoran, ako ne spreman, da po prvi put postulira problem raskoraka teorija, onih o slobodi i determinizmu, otvarajući tako neosnovanu, pa ipak opravdanu jezičku igru propisanog praktičnog uma. I, za Kanta, ovaj raskorak je zahtevao pažnju prosto kao *factum* samog uma.

Liotar ipak priznaje da je problem receptata, u krajnjoj liniji, problem opravdavanja. I, na neki način, njegovo stanovište ovde postaje paradigmatko, u opravdavanju pragmatike alternativnih diskursa, a time i paradigmatko, usled razlike između njega i Habermasa.

9.

U članku u kome istražuje značenje Adornove fraze, pitanje ljudskog potojanja »nakon Aušvica«, Liotar je smatrao da se o ovom pitanju ne može misliti na način koji ponovo pokušava da je spasi od logičkog ili ontološkog zaborava. Značenje fraze »nakon Aušvica«, uključuje »odvratlan model raskoraka.«³⁰ Liotar tvrdi, isto kao Adorno ranije da je »zemljotres u Lisabonu bio dovoljan da izleći Voltera (Voltaire) od teodiceja Lajbnica (Leibniz).«³¹ Ta tvrdnja uvodi Kantov *factum* uma, koji se ne može svesti na granice spekulativnog uma koji je apsolutno drugi »bitak« spekulativnog uma; umesto da se *obaveže* da oslobodi jednu pragmatičnost koja je radikalno različita od teorijskog uma, on uvodi jedno prateće vrednovanje pragmatičnog polja. Tako, kao takva, ona uvodi različitu koncepciju racionalnosti koja ne ispušta ni problem nemerljivosti, niti problem važenja »istine« unutar nje, koja priznaje beskrajni *agon* interpretacije afirmišući »*Ich stehe hier*...« imperativa. Poštujući i ograničavajući moć filozofske tradicije (ili barem Kantov raskid sa time što dopušta *primit* praktičnom), mora se dopustiti »nova« pojava uma i političkog delovanja, kao i novo zajedništvo uma i ljudskog interesa. Po Liotarovim rečima, to je ono što omogućuje pojavu »jedne oblikovane politike u kojoj će želja za pravdom i nepoznatim biti podjednako uvažavana.«³² Habermasove nade u vreme kada »spontane nade, čin zauzimanja pozicije, odgovor na patnju i teskobu, želja za zreloom autonomijom volje, želja za emancipacijom i radost otkrivanja nečije ličnosti« neće biti time izgubljeni, već dalje zaštićeni sada od mita Zapadne metafizike, koji uzima poslednji zalet ka afirmisanju težnji ka identitetu, sreći i jedinstvu. Druga osoba kojoj se Liotar ovde obraća je Levinas, koji na neki način nastavlja sa raskidom koji »e Kant prikazao između teorijskog i etičkog. Levinas opisuje etiku i pravdu koje odbijaju svaku redukciju na »um« ili »ontologiju«. Za Levinasa je drevni spekulativni pokušaj da reducira ono Drugo na isto prekinuto prostom pojavom drugoga, primordijalno u drugosti druge *osobe*. Ako unutar spekulativnog rasudivanja pretpostavimo lik Drugoga koji podrazumeva moralan poziv, kako to Levinas kaže, onda je to onaj koji zahteva moje poštovanje upravo u njegovom odbijanju da bude sadržan.³³ S obzirom na ovo, ono što smo pripisali Drugom je nesvodljivo na njega, kao što je to za Kanta domen praktičnog bio neizvodljiv. Drugi nije samo jedna prosta empirijska činjenica, prepreka, ili pretnja. Ovde se radi o *onoj* istini koja bi se konačno mogla svesti na rizik racionalnosti ili etičku predaju sa neizbežnim zaključkom. U najboljem slučaju postoji jedna istina koja ono Drugo sadrži o sebi³⁴, istina koja zahteva odluku, kraj u samoj sebi, koju Liotar opisuje klasično, sledeći Levinasa, kao stvar »transcendencije.«³⁵ Moć etičkog u svemu ovome ne može biti ograničena ni na jednu pretpostavku, nije zavisna ni od jedne teorije, i ostaje u svojoj nesadržajnosti logički neizvodljiva. Kako je to Kant ranije tvrdio, područje morala se ne može izvesti iz onog što čvrsto uspostavljamo za samog sebe (*für sich selbst fest*).³⁶ Pa ipak, protiv imanencije Moderne, imanencije kojoj se racionalizam klanja, kako to Levinas prikladno kaže, ova imanencija se pojavljuje samo *uzmicanjem* od dosega uma. Nasuprot teretu tradicije koja ima sklonost ka buhvatanju jedne šire (i racionalne) hijerarhije. Liotar mora da govori o regulativnom kao o »riziku«, premda je jedan rizik već sadržan u Kantovom konjunktivu ako ne u njegovoj arhitektonici: »ako je moral mogućan...« Liotarova pozicija se onda decentralizuje i kontekstualizuje, ako ne i relativizuje, a pojam pravde i istine se povezuje sa onim što on naziva nepoznatim, neodlučnim, što ih uvek nadmašuje. Odgovori modernista uvek pretpostavljaju da se može imati ne samo objektivnost, već i to da je sama pomisao o njoj bila dobro obrazovana.

10.

Ipak, izглеda da ova alternativna objektivizmu (i poricanje svake adekvatne ili konačno najvažnije *theoria-e* koja negira homogenost, *homoiotis* i *bića* i *logos-a*), jednostavno vodi relativizmu, iracionalnosti i skepticizmu. Ovo je problem sa kojim se svako postmodernističko »raz-

laganje» u krajnjoj liniji, mora suočiti i to predstavlja pretnju ne samo Liotarovom radu, već je, izgleda, stalna prepreka ispadima poststrukturalizma. Ova optužba izgleda jednostavno klasična. Zar svi opisi, izrazi, sudovi, jezičke igre itd. na kraju, ne označavaju jednu stvarnost? Liotarovo stanovište prividno »sve dovodi u sumnju«, jednostavno stvarajući od stvarnog »teorijsku konstrukciju«, funkciju interpretativnog čitanja, nepotpunu strukturu ograničene prakse. Pa ipak, kako je on postavio vis-à-vis slične probleme u literarnoj kritici:

Svako delo se može čitati, i postoje brojni načini čitanja. Ovo ne znači da se sva moguća tumačenja mogu primeniti na svako delo, niti da se svako čitanje može primeniti na sva dela. To ne znači da je čin interpretacije izgubio svoju vrednost, već se pre najavljuje dezintegracija kritičke tipologije. . .

Istovremeno, odavde nužno ne sledi da u svakom čitanju, a čitanje može biti sve, delo izmiče blagoslovu značenja: određenje je pre neminovan rezultat čitanja postignut neprekidnom imaginativnom elaboracijom i upotrebom slova, reči i sintaksičkih struktura. . . — Ali, više ne očekujemo da jedan pogled na celokupno delo otkrije jednu potpunu i isključivu istinu. Ovaj ideal, koji je tradicionalno bio cilj umetničke kritike i teorijskog pisanja uopšte, ne može da preživi (ako je uopšte ikada i postojao) raspad savremene umetničke prakse i princip pravilnog sagledavanja (ili slušanja).³⁷

Traganje za »potpunom i isključivom istinom«, za krajnjem određenjem, propada sa neuspehom Moderne. Slično, sa traganjem za apsolutnim osnovama, za saznanjem bez pretpostavki, za jasnim opravdanjima ili legitimnostima — mora isto tako propasti. Ono što ostaje u ovom slomu nije skepticizam ili relativizam, ako se već odustalo od pretpostavki, da istina može biti jednoznačna i neopoziva. Štaviše, ono otkriva značenje koje uzima u obzir neslaganje mogućih načina tumačenja, kao i činjenicu da nije moguće svako tumačenje: otkrivanjem svog cilja, svaka interpretacija će odrediti svoj objekt, ali ovo ne implicira, da će svaka interpretacija biti u skladu sa onim interpretiranim, to jest, neće zahtevatiti korekciju, kako su to fenomenolozi rekli.³⁸

Ono što konačno razdvaja Habermasa i Liotara nije pristajanje uz pravdu ili emancipaciju, niti pak uz legitimnost i istinu. To je zamisao o krajnosti, totalizaciji. Habermasova zamisao ponovo afirmiše i nastavlja ideju o umu kao apsolutu i sveobuhvatnom, koji je on ekstrapolirao iz nemačkog idelaizma — makar samo kao regulativni ideal. Pa ipak, kako je Žak Derida (Jacques Derrida) izjavio u vezi regulacijom u jednom kantovskom tekstu (i misleći pri tom na njegovo fenomenološko nasleđe), »ideja u kantovskom smislu reči označava beskrajno obilje horizonta koji, zbog apsolutne i esencijalne potrebe koja je sama po sebi apsolutno principijelna i nesvodljiva, nikada ne može postati sam objekt, niti suština.«³⁹ Na neki način, ono o čemu se ovde radi je pitanje, da li ova principijelna nemogućnost još uvek može da igra neku ulogu unutar naših racionalnih praksa.

Kao što smo videli, propast Moderne nije sporna tačka kod ovih mislilaca. Kao što je Habermas izjavio u svom nagrađenom delu »Moderna protiv Postmoderne«, ovaj »problem neće nestati: da li da i dalje pokušavamo da se pridržavamo intencija prosvetiteljstva, ma kako bile slabe, ili da celokupan projekat Moderne proglasimo propalom stvari? Liotar je porekao savršenost projekta Moderne iz više razloga, koji uključuju parcijalizaciju uma i raznolikost totaliteta. On je ovo učinio, primera radi, iz formalnih razloga (uslovnost svih zaključaka o krajnjim premisama koje se ne mogu opravdati), na polju semiotike (zavisnost teksta od arhivske grade), itd. I, prema tome, kao suprotnost Humboltove koncepcije o instituciji znanja, gore razmatranoj, Liotarova Paralogija ne dopušta jedinstvenu i odvojenu ulogu nijednoj nauci, da bi konačno bila krunisana spekulacijom. Liotar poziva na »rušenje« izlovanih disciplina, to jest, poziva na jednu interdisciplinarnost koja bi ukinula jedinstvene zahteve partikularnih disciplina u odnosu na svet i nagnala na ponovno razmatranje uloge koju heterogenost metoda, pristupa, tema, sadržaja itd. zastupaju vis-à-vis dostignuća njihovih izvedbi.

Odnos prema saznanju nije realizacija života uma sa emancipacijom čovečanstva. On postoji između korisnika jednog konceptualnog aparata i materijalnog kompleksa i uživaoca performanci. On ne raspolaže ni metajezikom, ni metanaracijom, da bi formulisao svrhu i pravilnu upotrebu. Tu pre postoji zajedničko traganje za novim idejama da bi se performanca osnažila.⁴¹

Medutim, Liotar odgovara da naučni praxis ne dostiže jednostavan pragmatizam. U članku u kome ispituje koncepciju dekadencije u reševinama metafizike. »Ideja dekadencije«, Liotar tvrdi:

Nauka nije diskurs o moćnim saznanjima koja pretenduju da pronađu proveru svojih vrednosti u SKLADU sa realnošću. Ona kreira realnost i njena vrednost se sastoji u njenom potencijalu da preraspodeli perspektive, a ne u njenoj moći da savlada objekte. Što se ovoga tiče, ona se može porediti sa umetnošću.⁴²

Što se toga tiče, sve što su Kun (Kuhn), Tulmin (Toulmin), Fajera-bend (Feyerabend) i dr. rekli o postmodernoj nauci, nalazi se, na neki način, u »ničevskom projektu« koji se tiče Liotarove interpretacije kreativnosti.

11.

Ipak, kako je to Habermas izjavio prilikom primanja Adornove nagrade 1980. g., takav položaj može voditi samo ka nihilizmu i nemoći pred reakcionarnim tendencijama vis-à-vis dostignuća Moderne. Osuđuju se oni koje Habermas zove »Mladji konzervativci« i on daje geografske odrednice i imena, neka dovoljno bliska Liotarovom.

Mladji konzervativci rekapituliraju osnovno iskustvo estetske Moderne. Oni tvrde da su sami otkrili decentriranu objektivnost, oslobođenu od imperativa rada i korisnosti, i sa ovim iskustvom oni istupaju iz modernog sveta. Na osnovama stavova Moderne, oni opravdavaju nepermiljiv antimodernizam. Oni se premeštaju u udaljenju sferu i arhaič-

ne i spontane moći imaginacije, samoiskustva i emocionalnosti. Instrumentalnom umu oni suprotstavljaju, na mahinejski način, jedan princip dostupan samo kroz evokaciju, bilo to volja za moći ili suverenitetom, biće ili dionizijska snaga poetičnog. Ova linija u Francuskoj ide od Bataja (G. Bataille), preko Fukoa do Deride.⁴³

Optužba možda izgleda sasvim istinita, Fuko i Drida zaista odgovaraju litaniju estetskog modernizma, naročito šezdesetih (godina), kada su obojica pisali sa grupom *Tel Quel* o piscima i slikarima kao što su Arto (Artuad), Bataj, Kafka (Kafka), Magrit (Magritte) itd. i o decentriranom karakteru racionalnosti. I Liotar je, u ovom pogledu bio barem blizu, upoređujući, kao što smo videli, nauku i estetiku. Čini se da njihova kritika reprezentativne misli i metafizike prisutnosti, sa naglaskom na razlici, dispozitivima, tragovima itd. dostiže novi oblik manihejnizma i to je možda problematičnije, kao što je to njihova osuda »neokonzervativizma«. U svakom slučaju, svi podjednako poriču korak koji bi ponovo uspostavio nameru prosvetiteljstva. Mišle Fuko, primera radi, u nedavnom intervjuu u kome je bilo reči o njegovoj povezanosti sa Fankfurtskom školom, je tvrdio da se tu nije radilo ni o nastavljanju, niti o prekidu s obzirom da je zamisao racionalnosti postala pluralizovana, detotalizovana:

... Nisam spreman da u potpunosti indentifikujem um i sveukupnost racionalnih formi koje su stekle dominaciju. . . Za mene nijedan zadatak oblik racionalnosti nije, u stvari um. . . Ja mogu da vidim višestruke transformacije, ali ne vidim zašto bi mi ovu transformaciju nazvali slovom uma. Drugi oblici racionalnosti neprestano se stvaraju. I tako nema nikakvog smisla u tvrdnji da je um druga naracija koja je sada završena, a da je druga na putu.⁴⁴

Odbacujući Liotarovu verziju, da ono što je prošlo je promena između traganja za metanaracijom i pluralizacije, heteromorfnosti, Fuko



ovde tvrdi da nijedna konačna racionalna praksa ne iscrpljuje ili zasniva sve druge. To jest, ona ne može, u skladu sa spornim pitanjem da zahteva bilo šta kao univerzalnu strukturu uma. U oba slučaja ostaje pitanje, kako je to Habermas procenio, da li prosvetiteljstvo i njen cilj, kao i institucija te intencije — univerzitet, treba veličati ili pokopati, ili da li, na primer, univerzitet treba da ispunji intencije nauke ili *Wissenschaft* kao što ih je prosvetiteljstvo videlo vis-à-vis društva, ili da otvori druge, »postmoderne« alternative.

12.

Zbog svih razlika među njima, ni Habermas ni njegovi francuski kritičari nikada jednostavno ne usvajaju klasicizam *tout court*, i u ovome su jedinstveni. Vidimo pad tropa temelja i kartezijanskog drveta znanja koje svakoj disciplini garantuje nezavisnost da bi mogla da hara područjem znanja u potrazi za istinom. To je, verovatno povezano sa pomakom u epistemologiji same Moderne. Niče je to izneo u svojim Bazel-skim predavanjima s temom *O budućnosti naših obrazovnih institucija*.

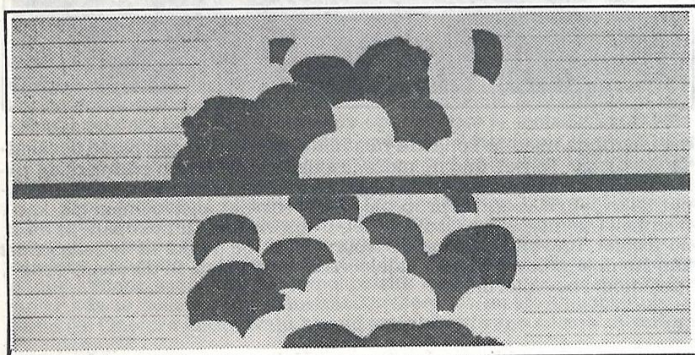
Proučavanje nauke se proteže do u beskraj i onaj ko, mada ne izuzetno nadaren, a ipak poseduje solidne sposobnosti, moraće da se posveti isključivo jednom području, a da ignoriše sve druge ako želi da u svom radu nešto postigne. I uprkos tome što se on uzdiže iznad onoga što je već saznao kroz svoju struku, on još uvek ostaje jedan od njih, s obzirom na sve drugo — to jest, s obzirom na sve ono najznačajnije u životu. Tako stručnjak u nauci dolazi do toga da liči najviše na radnika u fabrici koji ceo svoj život provodi okrećući jedan određen zavrtanj ili ručku neke mašine, pri čemu stiču izuzetnu veštinu.⁴⁵

Ono što spaja odvojene zupčanike obrazovne industrije, Niče uključuje, kao što je to slučaj sa onim što Adrono kasnije naziva kulturnom industrijom⁴⁶, nije više određena disciplina (*Metaphysica generalis*, kako bi to Kant rekao, sledeći tradiciju), već je to pre jednostavno

žurnalizam. To su novine i časopisi, i ono što Niče zove njihovim ropstvom »tiraniji trenutka« koja »cementira pukotine između svih oblika života, svih klasa, umetnosti i svih nauka, i koja je čvrsta i pouzdana kao što su to, po pravilu, novine.«⁴⁷ U svemu ovome postoji jedan konstantan sistem razmene u »univerzitetkom motoru kulture«, tom monolitu čije delanje Niče prigodno opisuje kao »jedna usta koja govore, sa puno ušiju i dva puta više ruku koje pišu.«⁴⁸ On operiše u prelazu od decentralizovanih učiteljskih autoriteta ka studentima, tim »nevinim krivicama« kako ih Niče naziva, ali isto tako krivi nevini u potrazi za autoritetima.

Postavlja se pitanje šta može slomiti sistem nivelacija, beskrajnih, ekvivalentnih razmena između disciplina, između profesora i studenata, između, u krajnjoj liniji, »univerzitetkog motora« i »kulture industrije« koju jemči? Jer, ovde je Ničeova analiza bila opet moćna. Univerzitet je, on kaže, postao »jedna institucija za učenje toga kako uspeti u životu«⁴⁹ pre nego institucija za sticanje *Bildung-a*, koja prezire »isuviše čestu eksploataciju mladih od strane države za svoje sopstvene svrhe.«⁵⁰ Zaista, »veza između inteligencije i vlasništva koje ovo stanovište postulira ima gotovo snagu moralnog principa.«⁵¹ Obrazovanje, tako, preuzima jednostavnu ulogu efikasnosti u ovoj eri dekadencije — u doba za koje Niče kaže da »brutalno, izveštačeno i nevino (idiotski)« ispunjava prazninu nastalu odlaskom istine.

Ako je jasno da izolovane discipline i njeni stručnjaci ne mogu da ispune ovu prazninu, klasična paradigma izolovanog *savant* i njegove discipline postaju mit, takode je istina da tu ne može biti jednostavne zamene za ulogu koju je *philosophia perenialis* u osnovi imala. Tu se Niče pokorio *Buldung* tradiciji i ni Habermas ni Liotar ga nisu potpuno odbacili, ako već obojica ne mogu da ga jednostavno ponove. Ono o čemu se sada radi je priroda te klasične uloge — bilo da je vraćamo korenima, podmlađujemo ili ne. Dok je Habermas ubedljivo dokazivao ono prvo, Liotar je oklevao. On je filozofsko pitanje uveo u središte disciplina, pre nego u njihove temelje, što je potez koji dovodi u pitanje nešto kao *prioritet philosophia-e perenialis*, ako već ne njenu egzistenciju, s obzirom da nema nijedne odvojene discipline čije znanje vlada nezavisno od problematike i konteksta, pozadine i pretpostavki, određenog teksta i sadržaja. To nije nova spoznaja, iako je to »Postmoderna«. Čak prvi »pozitivist« Ogist Komt je predložio da »sjedini naše stečeno znanje u jednu homogenu doktrinu«, tvrdeći takode da se »ne mora pretpostavljati a čemo proučavati ovu ogromnu raznolikost koja proističe iz jednog principa i koja je podložna jednom zakonu.«⁵³ Paradoksalno, pod uslovom važenja paradigme znanja koje je vladalo prosvetiteljstvom od Galileja preko Njutna i, konačno, do Kanta, ⁵⁴ Komt je bio skeptičan u odnosu na Laplasovu tvrdnju da su svi diskursi bili uporedivi i da se mogu svesti na fiziku. Najbolje čemu se on nadao bio je jedinstven metod. To je homogenost i imanencija u koju više ne verujemo i, kako je, između ostalih Stefan Tulinin sugerisao, da ovo razgraničavanje tačno manifestuje pomaljanje postmodernističke nauke, ⁵⁵ Liotar je takode prevazišao nadu u homogenost uopšte. I tako je on pokušao da »dekonstruiše« nešto kao *philosophia perenialis*, sasvim svestan istovremeno naučne nađe da se jednostavno zameni nečim drugim, na primer, disciplinom, logikom, metodom. Ako ovde i postoji zamena, to je kontinuirana zamena filozofije pomoću neizbežnog samoprevaziženja koje jeste i koje je bilo njen sopstveni *praxis*. Kako je to Liotar rekao u nedavno objavljenom članku, »Tako shvaćena, Postmoderna nije Moderna na svom završetku, već stanje koje se rada, a to stanje se stalno ponavlja.«⁵⁶



Ova rasprava je prvi put izložena na sastanku Društva za fenomenološku i egzistencijalnu filozofiju 1982. Želeo bih da zahvalim profesoru Žan—Eransoa Liotaru na dragocenim primedbama

- 1 Vidi: E. Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tr. David Carr (Evanston; Northwestern University Press, 1979)
2. Jürgen Habermas, *Teorija i praksa*, Beograd, 1980, s. 254. Nadalje citirano kao TP.
3. Jürgen Habermas, *Saznanje i interes*, Beograd, 1975. Nadalje citirano kao SI
4. TP, s.318
5. *Ibid.*, s. 321
6. *Ibid.*, s. 339
7. SI, s.308
8. SI, s.317
9. *Ibid.*
10. J. Habermas, »Modernity versus Postmodernity«, *New German Critique*, broj 22, 1981. Ovaj esej je prvo prezentovan u Nemačkoj septembra 1980. kada je Habermas od grada Frankfurta dobio nagradu Teodor V. Adorna.
11. J. Habermas, *Toward a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970), p. 57
12. *Ibid.*, p. 8
13. Vidi, na primer, *Communication and the Evolution on Society*, tr. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979).

14. J. Habermas, »A Reply to my Critics«, tr. Thomas McCarthy *Habermas: Critical Debates*, ed. John B. Thompson, David Held (Cambridge, Ma.: MIT Press, 1982), p. 227. Nadalje citirano kao »Reply«.
15. *Reply*, p. 276
16. *Ibid.*
17. Jean—Francios Lyotard, *La Condition Postmoderne* (Paris: Editions de Minuit, 1979), p.7. Ja sam preveo ovo delo. Nadalje citirano kao CPM.
18. *CPM*, s. 71
19. Otuda, epistemologija na nivou »kao« ne odgovara programu racionaliste višeg od njegovog prethodnika. Ako je Pol Fajerabend u pravu, sa striktnog stanovišta racionaliste, možemo priznati da je alternativne filozofije u vidu *strenge Wissenschaft* upravo »sve je moguće«, trebamo uvideti kako je racionalistički program propao i zašto još uvek verujemo da nije sve moguće. Vidi: Paul Feyerabend, *Science in a Free society* (London: New Left Books, 1978), s. 40
20. *Reply*, s. 276—7
21. *Reply*, s. 153—4
22. *CPM*, s. 106
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. Vidi Maurice Merleau—Ponty, *The Adventures of the Dialectic*, prev. Joseph Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973) s. 226
26. *CPM*, s.106
27. *Ibid.*
28. Jean—Francios Lyotard *Au juste* (Paris: Christian Bougois, 1979), s. 88-89. Ja sam prevodilac.
29. *Ibid.*, s. 6
30. Jean-Francois Lyotard, »Discussions, ou phraser, »apres Auschwitz« *Les fins de l'homme* (Paris: Editions Galilee, 1981), s. 308. Ja sa prevodilac.
31. Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, Beograd, 1979
32. *CPM*, s. 108
33. Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo, 1976
34. *Ibid.*, vidi s. 182-183
35. *Predstavljanje izgleda nije istinito, jer se istinito odnosi na neistinito, njegov vječiti suvremenik i nailazi neminovno na osmijeh i šutnju skeptika. Predstavljanje bitka u izgledu nema logičkog mjesta za njegovog protuslovnika. Stoga, govoru što ga otvara epifanija kao izgled ne mogu izmaći štunjom, kao što razlučeni Trazimah pri tome pokušava, u prov knjizi O državi, a da, uostalom, nije uspio. ... Izgled započinje prvotni govor čija je prva riječ obaveza što je nekakva »unutrašnjost« ne omogućuje izbjeći. Govor što obavezuje uči u govor, početak govora na koji racionalizam poziva svojim glasovima, »snaga« što uvjerava čak »ljude koji ne žele čuti« i zasniva, na taj način, instinski univerzalnost uma. Prije otkrivanja bitka uopće, kao osnove spoznaje i kao smisla bitka, postoji relacija s bićem što se izražava: prije ontologijskog plana etički plan.*
35. Lyotard, *Au juste*, s. 133
36. Immanuel Kant, *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, 1984. Za više detalja o Liotarovo raspravi o Kantu i Levinasu, koja se bavi napetošću između Kantovog prikaza odnosa volje prema drugom kao svrhe po sebi i njegovog pokušaja da zasnije praktični um kroz samokonstituisanje volje, uporedi tekst Liotara u »*Logique de Levinas* u knjizi *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. Francois Laruelle (Paris Editions Jean—Michel Place, 1980).
37. »Preliminary Notes on the Pragmatic of Works: Daniel Buren«, prev. Thomas Repensek, *Oktober*, Broj 10, 1979, s. 59
38. uporedi npr. stav Martina Hajdegera u *Being and Time*, prev. John MacQuarrie i Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), s.191. U jednoj takvoj interpretaciji, način na koji interpretiramo entitet i shvatamo ga može se izvući iz samog entiteta, ili interpretacija može prisiliti entite na ideje kojima se suprotstavlja na način Bića. Takva se analiza vraća na fenomenološko stanovište, da bi otkrila prirodu predeterminacije. Čak je i kod Huserla nemogućnost adekvacije je dovoljno jaka, da niti je originalnost niti apodiktičnost dokaza obuhvatna, sasvim odlučujuća, ili nesumnjiva, ako su povezane korespondencijom, uslovno »*interpretandumu*«, uporedi Cartesiana Meditations prev. Dorian Cairns (the Hague: Martinus Nijhoff, 1970), s.22f. U jednoj ranijoj knjizi, Liotar iznosi sažetak ove predeterminacije dokaza sa fenomenološkog stanovišta, a koji je, štaviše, anticipirao njegov stav o postmoderno misli: *Postoji apsolutna istina, postulat zajednički i za dogmatizam i skepticizam; istina je definisana u njenom postanku, kao revizija, korekcija i prevaziženje sebe — dijalektički proces koji se uvek odigrava unutar sadašnjice (LEBENDIGE GEGENWART).*
39. Jean Francois Lyotard, *LA PHENOMENOLOGIE* (PUF, 1954), s.40—1.
40. Jacques Derrida, »Violence and Methaphysics« u *Writing and Difference*, prev. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1978), s.120.
41. *CPM*, s.86.
42. Jean-Francois Lyotard, »Expédient dans la décadence.« u *Rudiments Paiens* (Paris: Union Generale D'Editions, 1977), s.129. Ja sam preveo ovo delo. Ovaj članak datira iz 1976.
43. Habermas, »Modernity versus Postmodernity«, s.13.
44. »Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault,« *Telos*, Br.55, Spring, 1983, s.205.
45. Friedrich Nietzsche, *The Future of our Educational Institutions*, prev. J. M. Kennedy (New York: Russell & Russell, 1964), s.39.
46. Vidi, npr. Max Horkheimer i Theodore W. Adorno, »The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception« u *Dialectic of Enlightenment*, prev. John Cuming (New York: Herder and Herder, 1972).
47. Hietzsche, s.41.
48. *Ibid.*, s.126
49. *Ibid.*, s. 98.
50. *Ibid.*, s.31.
51. *Ibid.*, 37.
52. Friedrich Nietzsche, *The Case of Wagner*, prev. J. M. Kennedy (New York: Russell & Russell, 1964), s.14.
53. Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, prev. C. Blanchard, AMS., Press., Inc., New York, 1974, p.37.
54. Vidi Evandro Agazzi, *From Newton to Kant: The Impact of Physics on the Paradigm of Philosophy*, *Abba*, Salama, IX, 1978.
55. Vidi Stephen Toulmin, *The Emergence of Post—Modern Science*, u *Current Developpnnets in the Arts and Sciences*, Encyclopedia Britanica, Inc., 1981., s.70 ff.
56. Jean—Francios Lyotard, *Response a la Question: Qu'Est Ce Que Le Post—moderne?*, *Critique*, Tom—XXVII, br.419/1982., p.365.

Stephen Watson, *Jurgen Habermas and Jean—Francois Lyotard: Post—modernism and the Crisis of Rationality*, objavljeno u časopisu, »Philosophy and Social Criticism, no.2/1984.

Sa engleskog: Mirela Đokić