

# Katastrofa postmodernizma

John Zerzan

1994.

# Sadržaj

Uvod . . . . .	3
Prvenstvo jezika i kraj subjekta . . . . .	3
Veličanje nemoći . . . . .	6
Derrida, dekonstrukcija i <i>différance</i> . . . . .	7
Kriza reprezentiranja . . . . .	9
Barthes, Foucault i Lyotard . . . . .	11
Deleuze, Guattari i Baudrillard . . . . .	15

## Uvod

Madonna, „Zabavljamo li se već?“, tabloidi iz supermarketa. Milli Vanilli, virtualna stvarnost, „kupuj dok se ne stropoštaš“. PeeWeejeva Velika pustolovina. New Age, moć računala, ogromni prodajni centri. Talking Heads, stripovski filmovi, „ekološka“ potrošnja. Sasvim površan i ciničan sklop. Reklama Toyote: „Nove vrijednosti: štednja, njega – i tako to“ Časopis *Details*: „Stil je bitan.“ Beskrajno gledanje televizije dok je s druge strane ismijavaš. Nepovezanost, fragmentarnost, relativizam – sve do ogoljivanja i same predodžbe značenja (možda stoga što je postignuće racionalnosti bilo tako jedno?). Prigrbljivanje marginalnosti, a da se pritom zaboravlja s kojom lakoćom margina postaje pomodnom. „Smrt subjekta“ i „kriza predstavljanja“.

Postmodernizam.<sup>1</sup> Ta ispočetka estetska tema kolonizira, prema Ernestu Laclauu, „sve šira područja, da bi se naposljetku pretvorila u novi obzor našeg kulturalnog, filozofskog i političkog iskustva“. „Sve izraženije uvjerenje“, kaže Richard Kearney, „da se ljudska kultura kakvu poznajemo... primiče svome svršetku.“ Ona, naročito u SAD, znači presjek poststrukturalističke filozofije i kudikamo širih društvenih prilika: i specijalizirani etos, ali, što je mnogo važnije, i dolazak onog što je moderno industrijsko društvo najavilo. Postmodernizam je suvremenost, zbrka rješenja odgođenih na svakoj razini, višeznačnost, odbijanje da se sagledaju bilo ishodišta, bilo ciljevi, ali i poricanje protupristupâ, „novi realizam“. Postmodernizam ne označava ništa i ne ide nikamo; on je izvrnuti milenarizam, dozrijevajuća oplodnja tehnološkog „života“ – sustav univerzalnog kapitala. Nije slučajno što Sveučilište Carnegie-Mellon, prvo koje je osamdesetih od svih studenata zatražilo da se služe računalom, sastavlja „prvi poststrukturalistički dodiplomski program u državi“.

Potrošački narcizam i ono kozmičko, „u čemu je razlika?“, označavaju kraj filozofije kao takve i stvaranje krajobraza kojim, prema Krokeru i Cooku, vladaju „raspadanje i trulež, na pozadini koja zrači parodijom i kičem.“ Henry Kariel zaključuje: „Jednostavno je prekasno da se postmodernisti suprotstave ubrzanju industrijskog društva.“ Površina, novost, slučajnost – nema temelja za kritiku naše krize. Ako se pravi postmodernist poznaje po tome što se odupire zaključcima koji se dadu sažeti, zaradi navodnog pluralizma i otvorenosti perspektive, onda je jednako tako razumno (ako nam je dopušteno upotrijebiti takvu riječ) predvidjeti da, zaživimo li ikad u potpuno postmodernističkoj kulturi, nećemo više znati kako to izreći.

## Prvenstvo jezika i kraj subjekta

Govorimo li u okviru sustavne misli, sve veća zaokupljenost jezikom je ključni čimbenik u objašnjavanju postmodernističkog podneblja suženog žarišta i povlačenja. Takozvani „silazak u jezik“ ili „jezični zaokret“ nametnuo je postmodernističko-poststrukturalističku pretpostavku da jezik sačinjava ljudski svijet, a ljudski svijet čitav svijet. Tijekom većeg dijela 20. stoljeća jezik se primicao središtu filozofske pozornice pa su se njime bavila imena tako različita kao što su Wittgenstein, Quine, Heidegger i Gadamer, a rastuća pozornost koja se posvećuje teoriji komunikacije, jezikoslovlju, kibernetici i računalnim jezicima pokazuje već više desetljeća sličnu tendenciju na polju znanosti i tehnologije. Taj vrlo izraženi zaokret prema samom jeziku Foucault je prihvatio kao „odlučujući iskorak u sasvim nov način razmišljanja“. Manje pozitivno gledano, moguće

---

<sup>1</sup> Pásus kojim počinje verzija teksta iz 2012. Drugih izmena verzije iz 1994. nije bilo. Prevod Višeslava Kirinića je minimalno korigovan, u intrepunkciji i još nekim detaljima. (Nap. *Anarhistička biblioteka*)

ga je barem dijelom objasniti kao sastavni dio pesimizma što je uslijedio malaksavanju oporbenjačkog pokreta iz šezdesetih. U sedamdesetima se dogodilo uznemirujuće povlačenje u „labirint tekstualnosti”, kako ga je nazvao Edward Said, nasuprot mjestimice pobunjeničkoj intelektualnoj aktivnosti prethodnoga razdoblja.

Možda i nije paradoksalno što „idol tekstualnosti”, prosuđuje Ben Agger, „najavljuje doba u kojem intelektualci ostaju lišeni svojih riječi”. Jezik se sve više i više unizuje, gubi značenje, pogotovo u javnoj uporabi. Više ne možemo računati ni na riječi, a to je dio šire protuteorijske struje iza koje stoji mnogo veći poraz nego u šezdesetima: onaj od čitave povorke prosvjetiteljske racionalnosti. Oslanjali smo se na jezik kao tobože zdravu i prozirnju služavku razuma — i gdje nas je to dovelo? Do Auschwitzta, Hiroshime, masovne psihičke bijede, prijetnje globalnog uništenja, da spomenemo tek djelić. Došao je postmodernizam, sa svojim naoko bizarnim i izlomljenim zaokretima i krivinama. Knjiga Edith Wyschograd Sveci i postmodernizam iz 1990. ne govori samo o sveprisutnosti postmodernističkog „pristupa” — reklo bi se da nema područja koje je izvan njegova dosega — nego donosi i suvisao osvrt na novi smjer: „postmodernizam kao filozofski i književni diskurzivni stil ne može se izravno oslanjati na tehnike razuma, koje su i same teorijska pomagala, nego mora skovati nove i nužno skrovite načine za potkopavanje razuma”.

Neposredni preteča postmodernizma/poststrukturalizma, koji je vladao u pedesetima i dobrim dijelom šezdesetih, bio je ustrojen oko središnje uloge koju je pripisivao jezičnome modelu. Strukturalizam je ponudio pretpostavku da nam jezik nudi jedini pristup svijetu predmetâ i iskustva, te njezin produžetak, ideju da se značenje potpuno stvara u igri razlikâ unutar kulturalnih znakovnih sustava. Lévi-Strauss, na primjer, tvrdio je da ključ antropologije leži u razotkrivanju nesvjesnih društvenih zakona (na primjer onih koji upravljaju bračnim i rodbinskim odnosima), a koji su uobličeni poput jezika. Na postmodernizam je vrlo snažno utjecao švicarski jezikoslovac Saussure koji je naglasio da značenje ne leži u vezi između izričaja i onoga na što se on odnosi, nego u međusobnoj vezi znakova. To sosirovsko vjerovanje u zatvorenu, samoodnosnu narav jezika podrazumijeva da je sve određeno unutar jezika, što dovodi do odbacivanja čudnovatih ideja kao što su otuđenje, ideologija, tlačenje, itd., te zaključka da su jezik i svijest zapravo jedno te isto.

Na toj putanji, koja napušta ideju jezika kao izvanjskog sredstva što ga upotrebljava svijest, pojavljuje se i vrlo utjecajni novofrojdozac, Jacques Lacan. On ne smatra samo to da je svijest potpuno prožeta jezikom i da je izvan jezika nema, nego da je i „nesvjesno uobličeno poput jezika”.

Raniji mislioci, ponajprije Nietzsche i Heidegger, već su bili natuknuli da bi drugačiji jezik ili izmijenjeni odnos prema jeziku mogao na neki način donijeti svježe i važne uvide. Noviji jezični zaokret uzdrmao je čak i predodžbu prema kojoj je misleći pojedinac osnova znanja. Saussure je ustanovio da „jezik nije funkcija govornog subjekta”. Roland Barthes, čija karijera povezuje strukturalističko razdoblje s poststrukturalističkim, zaključio je da „jezik govori, a ne autor”, čemu možemo pridodati i Althusserovo opažanje da je povijest „proces bez subjekta”.

Postmodernizam se batrga nastojeći priopćiti što to leži onkraj jezika, „predočiti nepredočivo”. U međuvremenu, s obzirom na radikalnu sumnjičavost prema mogućnosti da postoji referentna točka u svijetu izvan jezika, stvarnost dolazi u drugi plan. Jacques Derrida, ključna osobnost postmodernističkog etosa, nastupa pretpostavljajući da je veza između riječi i svijeta proizvoljna. Predmetni svijet nema za nj nikakvu ulogu. Postmodernizam postavlja pitanja o komunikaciji i značenju pa kategorija estetskog, na primjer, postaje problematičnom. U modernizmu, s njegovim vedrijim vjerovanjem u reprezentiranje, umjetnost i književnost obećavale su barem kakvu-

takvu viziju ispunjenja ili razumijevanja. Sve do kraja modernizma na „visoku kulturu” gledalo se kao na riznicu moralne i duhovne mudrosti. Čini se da sada nema takva vjerovanja. Neizbježnost pitanja o jeziku možda nam govori o praznini koju je za sobom ostavio neuspjeh ostalih kandidata koji su trebali ponuditi ishodišta ljudskoj uobrazilji. Čini se da je šezdesetih razvitak modernizma dostigao svoj vrhunac. Strogi kanon njegova slikarstva (npr. Rothko, Reinhardt) ustupio je mjesto pop-artu i njegovu nekritičkom prihvaćanju komercijalnog jezika potrošačke kulture. Postmodernizam, i to ne samo u umjetnosti, modernizam je bez nada i snova koji su modernost činili snošljivom.

Proširenu tendenciju fast fooda možemo pratiti u likovnim umjetnostima koje teže lako potrošnoj zabavi. Howard Fox smatra da je „teatralnost možda najizrazitije obilježje postmodernističke umjetnosti”. Dekadentnost ili iscrpljenost u razvitku uočavamo i u mračnim slikama jednog Erica Fischla, gdje se često pričinja da tik pod površinom čuči nešto užasno. Ta osobina povezuje Fischla, tog ključnog postmodernističkog slikara Amerike, s podjednako sumornom serijom, Twin Peaks i ključnim televizijskim likom postmodernizma, Davidom Lynchom. Slika je, sve od Warhola, samosvjesno, tehnički reproduktivna roba i upravo je to krajnji razlog kako izostanka dubine tako i općenite jezovitosti i zloslutnosti.

Često uočavani eklekticism postmodernističke umjetnosti proizvoljno je recikliranje krhotina sa svih strana, naročito iz prošlosti, pri čemu ono često poprima oblik parodije i kiča. Demoralizirana, derealizirana, dehistorizirana: umjetnost je to koja samu sebe više ne može uzimati ozbiljno. Slika se više ne odnosi ponajprije na neki „izvornik”, smješten negdje drugdje u „stvarnom” svijetu; sve se više odnosi tek na nove slike. Na taj način odražava u kojoj smo se samo mjeri izgubili, udaljili od prirode, u medijski sve opterećenijem svijetu tehnološkog kapitalizma.

Izraz postmodernizam prvi je put upotrijebljen sedamdesetih godina u arhitekturi. Christopher Jencks je pisao o neplanskom, pluralističkom pristupu, napuštanju modernističkog sna o čistoj formi zaradi okretanja „mnogostrukim jezicima ljudi”. Poštenijim možemo smatrati Venturijevo veličanje Las Vegasa i priznanje Piersa Gougha da postmodernistička arhitektura ne mari za ljude ništa više nego modernistička. Lukovi i stupovi nasađeni na modernističke kutije tanka su fasada razigranosti i individualnosti koja slabo preobražava bezimene nagomilanosti bogatstva i moći pod sobom.

Postmodernistički pisci propitkuju same osnove književnosti umjesto da i dalje stvaraju privid izvanjskog svijeta. Roman preusmjerava svoju pozornost na samoga sebe; Donald Barthelme, na primjer, piše priče koje kao da neprestance podsjećaju čitatelja da su smicalice. Prosvjedujući protiv tvrdjenja, stajališta i drugih predodžbenih obrazaca, postmodernistička književnost očituje nelagodu koju osjeća pred formama koje ukroćuju i pripitomljuju kulturalne proizvode. Kako širi svijet postaje sve umjetniji, a značenje sve manje podvrgnuto našem nadzoru, novi je pristup sve zainteresiraniji za razotkrivanje privida, pa i pod cijenu da više nikad ne kaže ništa. Tu, kao i drugdje, umjetnost se bori protiv sebe same. Njezina ranija obećanja da će nam pomoći u razumijevanju svijeta iščezavaju, a čak i pojam uobrazilje gubi svoju snagu.

Za neke je gubitak pripovjedačke osobe ili stajališta jednak gubitku naše sposobnosti da sebe smjestimo u povijest. Za postmoderniste je taj gubitak svojevrsno oslobođenje. Raymond Federman, na primjer, naslađuje se nadolazećom prozom koja „će naoko biti ispražnjena od bilo kakva značenja... hotimice nelogična, iracionalna, nerealistična, nedosljedna i nesuvisla”.

Fantazija, koja je već desetljećima u usponu, uobičajena je forma unutar postmodernizma koja nas podsjeća da fantastika suočava civilizaciju upravo s onim silama koje mora podčiniti želi li opstati. Ali fantazija je to koja, usporedno s dekonstrukcijom, visokim razinama cinizma i malo-

dušnošću društva, ne vjeruje u sebe u tolikoj mjeri da bi bogzna koliko razumjela ili priopćavala. Postmodernistički pisci kao da se guše u naborima jezika i ne nude mnogo više od ironičnog stava prema nastojanjima oko istine i značenja koja nalazimo u tradicionalnoj književnosti. Tipičan je možda u tome roman Laurie Moore iz 1990., čiji naslov — *Poput života* — ali i sadržaj, zrače povlačenjem od života i izvrtanjem američkog sna, u kome stvari mogu jedino poći nagore.

## Veličanje nemoći

Postmodernizam ruši dvije presudne stavke prosvjetiteljskog humanizma: moć jezika da uobličiti svijet i moć svijesti da uobličiti sebstvo. Slijedi otud postmodernistička praznina, opće mišljenje da čežnja za slobodom koju su obećavala humanistička načela subjektivnosti ne može biti zadovoljena. Postmodernizam gleda na sebstvo kao na jezičnu konvenciju; prema riječima Williama Burroughsa: „Tvoje ‚ja‘ potpuno je prividan pojam.”

Očito je da je veličani ideal individualnosti već duže vrijeme izložen pritisku. Kapitalizam je otišao vrlo daleko u veličanju pojedinca, a istodobno ga je uništavao. Djela, pak, Marxa i Freuda su u znatnoj mjeri raskrinkala iskrivljeno i naivno vjerovanje u vrhovno, racionalno kantovsko sebstvo zaduženo za stvarnost, zajedno s njihovim mlađim strukturalističkim tumačima Althusserom i Lacanom koji su njihov rad osuvremenili. Ovaj je put, međutim, pritisak toliko velik da je izraz „pojedinaac” zastario. Zamijenio ga je „subjekt”, koji uvijek podrazumijeva i etimološku stranu svoga značenja: podređenost. Čak se i neki slobodnjački radikali pridružuju postmodernističkom zboru u odbacivanju pojedinca kao vrijednosnog mjerila zato što su ideologija i povijest tu kategoriju unizile.

Postmodernizam razotkriva tako da je autonomija uvelike mit, a ljubljene ideali gospodarenja i volje podjednako su pogrešni. Ali, ako nam se time nudi obećanje novog i ozbiljnog pokušaja demistificiranja autoriteta, sakrivenog krinkom buržoaske humanističke „slobode”, ono što zapravo dobivamo je rasipanje subjekta do te mjere da on postaje nemoćan, pa i nepostojeći. Tko će ili što sada omogućiti oslobođenje, ili je ono tek jedno u nizu pustih snova? Postmodernizam želi i jedno i drugo: „izbrisati” misleću osobu, ali samo postojanje njegove kritike oslanja se na diskreditirane ideje poput subjektivnosti. Fred Dallmayr, uviđajući proširenu privlačnost suvremenog antihumanizma, upozorava da su njegove prve žrtve refleksija i osjećaj za vrijednosti. Tvrditi da smo mi prije svega instancija jezika, očito znači oduzeti nam sposobnost poimanja cjeline, u času kad se od nas zahtijeva da žurno učinimo upravo to. Nipošto ne začuđuje to što se prema nekima, postmodernizam u praksi svodi na puki liberalizam bez subjekta, a teško bi to moglo privući i feministkinje koje nastoje odrediti ili obnoviti autentičan i samosvojan ženski identitet.

Čini se da postmodernistički subjekt, ono što je po svemu sudeći od subjekta preostalo, označava ponajprije osobnost koju gradi tehnološki kapital, ali za sebe, a koju marksistički književni teoretičar Terry Eagleton opisuje kao „raspršenu, rasredištenu mrežu privrženosti libida, lišenu etičkog temelja i psihičke nutrine, površnu funkciju ovog ili onog potrošačkog čina, medijskog doživljaja, spolnog odnosa, trenda ili mode”. Ako Eagletonovo određenje današnjeg nesubjekta što ga je postmodernizam donio sa sobom nije zadovoljavajuće, teško je uočiti u čemu onda naći osnovu za odmicanje od njegova oštrog sažetka. Postmodernizam dovodi čak i do nestanka otuđenja, jer nema više subjekta koji bi se mogao otuđiti! Teško bi bilo suvremenu fragmentarnost i nemoć slaviti na potpuniji način, a postojeći gnjev i nezadovoljstvo temeljitije zanemariti.

## Derrida, dekonstrukcija i *différance*

Udaljimo se zasad od općih značajki i pozadine. Od pojedinačnih postmodernističkih pristupa najutjecajnijim se pokazao onaj Jacquesa Derride, od šezdesetih poznat kao dekonstrukcija. Kad govorimo o postmodernizmu u filozofiji, mislimo ponad svega na Derridine tekstove, a taj najraniji i najekstremniji nazor je naišao na odjek daleko izvan filozofije, u popularnoj kulturi i njezinim normama.

„Jezični zaokret” nesumnjivo se oslanja na Derridu pa David Wood naziva dekonstrukciju „apsolutno neizbježnim pokretom u današnjoj filozofiji”, budući da se misao nosi sa svojim neizbježnim škripcem bivanja pisanim jezikom. Derrida je razvio ideju da jezik nije nevin ili neutralan, nego da počiva na pozamašnom broju pretpostavki, čime je ukazao na, kako on smatra, u osnovi proturječnu narav ljudskog diskursa. „Teorem nepotpunosti” matematičara Kurta Gödela kaže da svaki formalni sustav može biti ili dosljedan ili potpun, ali ne oboje. Na uvelike sličan način, Derrida tvrdi da se jezik neprestance okreće protiv sebe sama pa, raščlanimo li stvar pomno, ne možemo ni kazati što mislimo ni misliti što kažemo. Ali, baš kao i semiolozi prije njega, Derrida upućuje jednako tako na mogućnost da metoda dekonstrukcije demistificira ideološki sadržaj svih tekstova, pri čemu se sve ljudske djelatnosti tumače kao da su, u osnovi, tekstovi. Temeljno proturječje i strategiju prikrivanja, koji su neodvojivi dio metafizike jezika u najširem značenju te riječi, moguće je možda razgoliti i dovesti do prisnijeg oblika znanja.

Potonjoj tvrdnji, na čije političko obećanje Derrida neprestance aludira, protivi se upravo sâm sadržaj dekonstrukcije: na jezik ona gleda kao na nezavisnu silu u trajnom pokretu, koja onemogućava stabiliziranje značenja ili definitivnu komunikaciju. Takvo iznutra stvoreno strujanje on naziva *différance* i upravo to izaziva urušavanje same ideje značenja kao i samoodnoseću narav jezika prema kojoj, kao što smo već primijetili, nema prostora izvan jezika u kojem bi značenje na ikakav način moglo postojati. Namjera i subjekt su poraženi, ne očituju se nikakve „unutarne istine”, nego beskonačan niz mogućih značenja koja stvara *différance*, načelo što obilježava jezik. Neuhvatljivim postaje i značenje unutar jezika zbog Derridina ustrajavanja na tome da je jezik metaforičan te da stoga ne može istinu priopćiti izravno. Ideja je to koju on preuzima od Nietzschea, a koja briše granicu između filozofije i književnosti. Svi ti uvidi trebali bi dodatno potvrditi odvažnu i subverzivnu narav dekonstrukcije, ali oni bez daljnjeg otvaraju i neka ključna pitanja. Ako je značenje neodređeno, kako to da i Derridino stajalište i izrazi nisu neodređeni? Kritičarima je, na primjer, odgovorio da im nije jasno značenje njegove teorije, a s druge strane, „značenje” njegove teorije upravo jest to da ne može biti jasnog, odredivog značenja. Nadalje, premda cijeli njegov pothvat u značajnom smislu želi potkopati sve sustave koji teže bilo kakvoj transcendentnoj istini, on *différance* uzdiže na transcendentalni položaj pravoga filozofskoga prvog uzroka.

Prema Derridi, postavljanje govorne riječi iznad pisane rezultiralo je posvemašnjim zapadnim previđanjem urušavanja koje sâm jezik donosi filozofiji. Povlašćivanjem govorne riječi stvara se lažan dojam neposrednosti, neutemeljeno vjerovanje da je pri govoru sama stvar prisutna, a reprezentiranje svladano. Ali, govor nije ništa „autentičniji” od pisane riječi, a nipošto nije ni otporan na prirodan neuspjeh jezika da točno ili određeno prenosi (predodžbenu) građu. Zapadnu metafiziku krase pogrešna želja za prisutnošću, nepromišljena želja za uspješnošću reprezentiranja. Važno je opaziti da se Derrida, zato što odbacuje mogućnost neposredovanog postojanja, okomljuje na učinkovitost reprezentiranja, ali ne i na samo reprezentiranje. Podsmjehuje se toj igri, ali je svejedno igra. *Différance* (poslije jednostavno „razlika” [*difference*]) prelazi polako u

ravnodušnost [*indifference*], zbog nepristupačnosti istine ili značenja, te se priklanja sveopćem cinizmu.

Derrida je isprva obrazlagao krive korake filozofije na polju prisutnosti upućujući na mučno Husserlovo traganje za njom. Zatim je razvio svoju „gramatološku teoriju” u kojoj je pisanoj riječi vratio pripadajuće joj prvenstvo, nasuprot zapadnoj fonocentričnoj pristranosti. Ostvario je to uglavnom kritikom vodećih imena koja su počinila grijeh fonocentričnosti — Rousseaua, Heideggera, Saussurea, Lévi-Straussa — što ne umanjuje sve ono što duguje posljednjoj trojici.

Kao da ne zaboravlja očite implikacije svog dekonstrukcijskog pristupa, Derrida se u svojim tekstovima iz sedamdesetih udaljuje od ranijih, prilično izravnih filozofskih razmatranja. Knjiga *Glas* iz 1974., mješavina je Hegela i Geneta, a razmatranja bivaju zamijenjena slobodnim asocijacijama i lošim igrama riječi. Iako je osupnuo i njegove najvjernije obožavatelje, *Glas* se bez daljnjeg vodi postavkom o neizbježnoj višeznačnosti jezika i željom da se potkopaju snovi o uređenom diskursu. *Podbadanja* iz 1978., studija je Nietzschea koja u konačnici svoje žarište ne smješta ni u čemu što je Nietzsche objavio, nego u rukom ispisanoj bilješci na rubu jedne od njegovih bilježnica: „Zaboravio sam kišobran.” Beskonačne su, neodredive mogućnosti značenja ili eventualne važnosti tog načrčanog komentara. To, naravno, Derrida i želi: sugerirati da se isto može reći za sve što je Nietzsche napisao. Prema dekonstrukciji, misao se sasvim jasno (ovaj, recimo nejasno) tiče relativnog, fragmentarnog, rubnog.

Značenje nipošto nije nešto što možemo prikucati čavličem, ako uopće i postoji. Komentirajući Platonova *Fedra*, učitelj dekompozicije ide tako daleko da ustvrđuje kako on „baš kao i bilo koji drugi tekst, nije mogao a da se, barem u virtualnom, dinamičnom, lateralnom obliku, ne uplete u sve riječi koje su tvorile sustav grčkog jezika”.

Povezano je s time Derridino suprotstavljanje binarnim oprekama, kao što su doslovno/metaforičko, ozbiljno/razigrano, duboko/površno, priroda/kultura, ad infinitum. Doživljava ih kao temeljne pojmovne hijerarhije koje krijumčari jezik sâm, a koje nude privid određenosti ili orijentacije. On nadalje tvrdi da dekonstrukcijsko zbacivanje tih sparivanja u kojima se jedan član vrednuje nad onim drugim, vodi političkom i društvenom zbacivanju stvarnih, nepojmovnih hijerarhija. Ali, automatsko odbacivanje svih binarnih opreka i opet je metafizički potez; on zapravo zaobilazi politiku i povijest jer u oprekama, ma koliko neprecizne one mogle biti, ne uspijeva uočiti ništa osim jezične stvarnosti. Raskrinkavanjem svake binarnosti dekonstrukcija teži „sagledavanju razlike bez suprotstavljenosti”. Ono što bi u manjoj dozi moglo izgledati kao zdrav pristup, sumnjičavost prema oštrim karakterizacijama po obrascu ili-ili, pretvara se u propisano odbacivanje svake nevišeznačnosti koje postaje vrlo upitno. Tvrdnja da ne može postojati *da* ili *ne* dovodi do paralizirajućeg relativizma, u kojem „nemoć” postaje privilegiranim partnerom „oprečnosti”.

Poučan je možda slučaj Paula de Mana, koji je Derridine početne dekonstrukcijske postavke proširio i produbio (a prema mišljenju mnogih i nadišao). Ubrzo nakon de Manove smrti 1985. otkriveno je da je kao mladić u okupiranoj Belgiji napisao više antisemitskih, pronacističkih novinskih članaka. To senzacionalno otkriće ugrozilo je ugled tog izvrsnog dekonstrukcionista s Yalea, a za neke, i moralnu i filozofijsku vrijednost same dekonstrukcije. De Man je, baš kao i Derrida, naglašavao „dvostrukosti, pomutnje, neistinitosti koje, služeći se jezikom, uzimamo zdravo za gotovo”. U skladu s time — iako, prema mojem mišljenju, na njegovu štetu — glasio je i uvijeni Derridin komentar de Manova kolaboracionističkog razdoblja: ukratko, „kako možemo suditi, tko ima pravo reći?” Jedno svjedočanstvo u korist dekonstrukcije koju u svakom pogledu drže antiautoritarnom.



Derrida je razglasio da dekonstrukcija „potiče potkopavanje svakog kraljevstva”. U zbilji međutim, ostala je ona unutar sigurnoga akademskog svijeta iznalaženja sve domišljatijih tekstovnih složenosti, ne bi li se zadržala u ringu i izbjegla promišljanje vlastita političkog položaja. Jedan od središnjih Derridinih izraza, diseminacija, opisuje jezik, u okviru načela razlike, ne toliko kao bogatu žetvu značenâ koliko kao neku vrstu neprekidnog gubljenja i rasipanja, pri čemu se značenje pojavljuje posvuda i zapravo smjesta iščezava. Taj protok jezika, neprestan i nezadovoljavajući, sasvim točno odgovara protoku u srcu potrošačkog kapitala i njegovu beskonačnom kruženju nevažnosti. Derrida otud nesmotreno ovjekovječuje i poopćuje suvremeni život prikazujući ljudsku komunikaciju na njegovu sliku i priliku. „Svako kraljevstvo” koje bi dekonstrukcija trebala potkopati biva umjesto toga protegnuto i proglašeno apsolutnim.

Derrida predstavlja i slavnu francusku tradiciju *explication de texte* i reakciju na galsko štovanje kartezijskog klasicističkog jezika s njegovim idealima jasnoće i uravnoteženosti. Dekonstrukcija je dijelom nastala i kao dio izvorne gotovo-revolucije iz 1968., to jest studentskog ustajanja protiv okoštalog francuskog višeg obrazovanja. Neki od njezinih ključnih izraza (npr. diseminacija) posuđeni su iz Blanchotovih komentara Heideggera, čime ne želim poreći značajnu originalnost toga misaonog pravca. Prisutnost i reprezentiranje neprestance se uzajamno dovode u pitanje. U okvirnom sustavu otkrivaju beskonačne napukline, a to je samo po sebi važna novost.

Na žalost, pretvaranje metafizike u pitanje pisane riječi, gdje značenja odabiru zapravo sebe sama pa je nemoguće pokazati da je jedan diskurs (a time i način djelovanja) bolji od drugog, ne doima se pretjerano radikalnim. Dekonstrukcija nailazi na odjek među pročelnicima engleskih odsjeka, profesionalnim udruženjima i drugim uglednim tijelima jer pitanje samog reprezentiranja postavlja s takvom mlakošću. Derridina dekonstrukcija filozofije slaže se da netaknutim mora ostaviti sâm pojam čiju neutemeljenost iznosi na vidjelo. Premda ideju o zbilji neovisnoj o jeziku smatra neodrživom, ni dekonstrukcija ne obećava oslobođenje od one slavne „tamnice jezika”. Ona ne obrađuje u pravome smislu bit jezika, prvenstvo simboličkoga, nego ih proglašava neizbježnima koliko i neostvarivima. Nema izlaza. Kao što izjavljuje Derrida: „Nije riječ o tome da se pojedinac oslobodi posredstvom nekog nerepresivnoga novog poretka (takvoga nema).”

## Kriza reprezentiranja

Ako je doprinos dekonstrukcije uglavnom tek u podrivanju naše uvjerenosti u zbilju, onda ona zaboravlja da je sama zbilja – reklamna industrija i masovna kultura, da spomenemo tek dva površna primjera – to već postigla. To u biti postmodernističko gledište odaje tako odmicanje mišljenja od dekadentnosti prema svojoj elegičnoj, postmisaonoj fazi, ili, kako to sažima John Fekete, „krajnje izraženu krizu zapadnog uma, krajnje izraženo gubljenje snage”.

Današnja prekrcačnost reprezentacijama ističe radikalnu osiromašenost života u tehnološkome klasnom društvu – tehnologija jest uskraćivanje. Klasična teorija reprezentiranja smatrala je da značenje ili istina prethode i propisuju predodžbene oblike koji ih priopćuju. Ali mi sad živimo u postmodernističkoj kulturi u kojoj slika više nije toliko izraz pojedinačnog subjekta koliko roba u okviru anonimne potrošačke tehnologije. Život je u našem informatičkom vremenu sve uvjetovaniji medijima pa je sve podložniji baratanju znakovima, simbolima, marketingom, itd. Naše je doba, kaže Derrida, „doba bez prirode”.

Sve formulacije postmodernosti složno uočavaju krizu reprezentiranja. Derrida je, kao što je poznato, posumnjao već i u samu narav filozofskog projekta kao nečeg utemeljenog u repre-

zentiranju i postavio nekoliko neodgovorivih pitanja o odnosu između reprezentiranja i misli. Dekonstrukcija podriva epistemološke postavke reprezentiranja i pokazuje da jezik, na primjer, nije prikladan oblik reprezentiranja. Ali, to podrivanje izbjegava dotaknuti se represivne naravi svoga predmeta, nego samo još jedanput ponavlja da je čista prisutnost, prostor onkraj reprezentiranja, moguća jedino kao utopistički san. Neposredovani kontakt ili komunikacija nemogući su; mogući su samo znaci i reprezentiranja. Dekonstrukcija je potraga za prisutnošću i ispunjenjem koje se beskonačno, nužno, odgađa.

Jacques Lacan, iako dijeli Derridinu pomirenost, razotkriva barem u većoj mjeri zloćudnu bit reprezentiranja. On dopunjuje Freuda i zaključuje da se subjekt, ulaskom u simbolički poredak, to jest u jezik, istodobno izgrađuje i otuđuje. Premda odbacuje mogućnost povratka u predjezično stanje u kojem bi pogaženo obećanje prisutnosti moglo biti ispunjeno, uspio je barem uočiti onaj središnji, paralizirajući udar podređivanja neobuzdanih žudnji simboličkome svijetu, prepuštanja jedinstvenosti jeziku. Lacan je *jouissance* [užitak] proglasio neizrecivim jer se u pravom smislu on može zbiti jedino izvan jezika: sreća sadržana u žudnji za svijetom bez razlomljenosti novcem ili pismom, društvom bez reprezentiranja.

Pomalo ironično, nemoć stvaranja simboličkog značenja je temeljna teškoća postmodernizma. Ona očituje njegov položaj na razmeđu predodivog i nepredodivog, polovičnu odlučnost (u najboljem slučaju) koja odbija odbiti reprezentiranje. U međuvremenu, otuđeno i iscrpljeno općinstvo gubi zanimanje za navodnu utjehu kulture, a uz sve dublju i gušću prožetost medijima, rađa se uvid da je u tome možda oduvijek i bio smisao kulture. Postmodernizam ne priznaje promišljanje podrijetla reprezentiranja jer se čvrsto drži nemogućnosti neposredovanog postojanja.

U odgovor na čežnju za izgubljenom cjelovitošću predcivilizacije, postmodernizam kaže da je kultura postala tako bitna za ljudsko postojanje da nije moguće prekapati po njoj. To nas naravno podsjeća na Freuda koji je civilizaciju doživljavao prije svega kao potiskivanje slobode i cjelovitosti, ali koji je jednako tako zaključio da su rad i kultura važniji. Freud je bio barem toliko pošten da je priznao proturječje ili nepomirljivost što proizlazi iz opredjeljivanja za paralizirajuću narav civilizacije, dok postmodernisti to ne čine.

Floyd Merrell je ustvrdio da je „ključ, možda i glavni ključ Derridine misli” njegova odluka da pitanje podrijetla proglasi zabranjenom zonom. On tako neprestance u svojim tekstovima upućuje na spregu između temeljnih pretpostavki zapadne misli s jedne strane, te nasilja i tlačenja koja obilježavaju zapadnu civilizaciju, s druge, ali on potpuno odbacuje bilo kakvu ideju podrijetla, čime je izvršio vrlo velik utjecaj. Uzročno mišljenje, na kraju krajeva, nešto je čemu se postmodernisti podsmjehuju. „Priroda” je obmana: što onda znači „neprirodno”? Umjesto one čudesne situacionističke parole „Pod pločnikom je plaža”, u Foucaultovoj knjizi *Riječi i stvari* nailazimo na slavno odbacivanje cjelokupne „hipoteze o represivnosti”. Freud nam je kulturu predstavio kao nešto što sputava i dovodi do neuroze; postmodernizam nam poručuje da je kultura jedino što uopće možemo imati, te da njezini temelji, ako i postoje, nisu dostupni našem razumijevanju. Postmodernizam je prema svemu sudeći ono na čemu ostajemo kad se proces modernizacije dovrši, a priroda zauvijek nestane.

Postmodernizam nije tek odjek Beckettova osvrta iz *Svršetka igre*, da „nema više prirode”, nego on također poriče da je izvan jezika i kulture ikad postojao ikakav prepoznatljiv prostor. „Priroda”, izjavljuje Derrida dok raspravlja o Rousseauu, „nije nikad postojala”. Otuđenje se još jedanput odstranjuje: dotični pojam nužno podrazumijeva ideju autentičnosti koju postmodernizam smatra nerazumljivom. U tom tonu, Derrida spominje „gubitak nečega čega nikad nije bilo, samo-prisutnosti koja nikad nije bila danost, nego jedino san...” Unatoč ograničenjima strukturalizma,

Lévi-Straussov osjećaj bliskosti s Rousseauom, s druge strane, svjedočio je o njegovu traganju za podrijetlom. Lévi-Strauss nije htio odbaciti oslobođenje, bilo u smislu početaka ili ciljeva, i nikad nije prestao čeznuti za „netaknutim” društvom, nefragmentarnim svijetom u kojem neposrednost još nije bila uništena. Zato Derrida – pogrdno, da se razumijemo – Rousseaua predstavlja kao utopista, a Lévi-Straussa kao anarhista, te upozorava na pogibelj „dodatnog koraka prema nekoj vrsti iskonske anarhije”, što bi bila tek opasna opsjena.

Zbiljska opasnost leži u najosnovnijem neosporavanju otuđenosti i vladanja koji prijete potpunim obuzdavanjem prirode, onoga što je ostalo od prirodnoga u svijetu i u nama samima. Marcuse je prepoznao da „u korijenu svekolikog mišljenja leži uspomena na zadovoljenje, pa je poriv za ponavljanjem prošlog zadovoljenja skrivena pogonska snaga koja pokreće proces mišljenja”. Pitanje korijena podrazumijeva i pitanje nastanka apstraktnosti, pa i filozofske pojmovnosti kao takve, i Marcuse se u svome traganju za uvjetima stanja nerepresivnosti približio sučeljavanju sa samom kulturom. Svakako se nikad nije sasvim uspio oteti dojmu da je čovječanstvo „zaboravilo nešto bitno”. Slična je i kratka Novalisova izjava „Filozofija je čežnja za domom”. Kroker i Cook jednako tako bez daljnjeg imaju pravo kad zaključuju da je postmodernistička kultura „zaboravljanje, zaboravljanje korijenâ i odredištâ”.

## Barthes, Foucault i Lyotard

Posvetimo se sada drugim imenima poststrukturalizma/postmodernizma. Pozornost zaslužuje Roland Barthes koji je na početku karijere pripadao vodećim strukturalističkim misliocima. Njegova knjiga *Nulti stupanj pisanja* izražavala je nadu da se jezikom moguće koristiti na utopijski način i da u kulturi postoje pravila nadzora koja je moguće prekršiti. Početkom sedamdesetih, međutim, zajedno s Derridom, već vidi jezik kao metaforičku baruštinu čiju metaforičnost ne prepoznajemo. Filozofija je omamljena vlastitim jezikom i jezik se općenito ne može smatrati gospodarom onoga o čemu raspravlja. *Carstvom znakova* iz 1970. Barthes se već bio odrekao svake kritičke, analitičke namjere. Knjiga je naoko o Japanu i predstavljena je kao djelo koje „ne nastoji oslikati ili raščlaniti ikakvu zbilju”. Različiti dijelovi dotiču se tako različitih kulturnih oblika kao što su haiku i prodajni automati, uzeti kao dijelovi svojevrsnog antiutopijskog krajobraza u kojemu su oblici lišeni značenja, a sve je tek površina. *Carstvo* možemo smatrati prvom potpuno postmodernističkom ponudom, a sredinom sedamdesetih, Barthesovu ideju o užitku u tekstu krasilo je već ono isto deridaovsko omalovažavanje vjerovanja u valjanost javnog diskursa. Pisanje je postalo samome sebi cilj. Uoči svoje smrti 1980., Barthes je izričito optužio „svaki intelektualni oblik pisanja”, a pogotovo sve što miriše na politiku. U njegovoj zadnjoj knjizi – *Barthes o Barthesu* – hedonizam riječi, usporedno s kicoštvom iz stvarnog života, nije više uzimao u obzir je li pojam valjan ili nevaljan, nego jedino koliko je učinkovit kao spisateljska taktika.

Godine 1985. kao žrtva side umro je najpoznatiji među utjecajnim postmodernistima, Michel Foucault. Zvali su ga katkad „filozofom smrti čovjeka”, a mnogi ga smatraju najvećim modernim učenicom Nietzschea. Njegova raznorodna povijesna istraživanja (npr. ludila, kaznenih običaja, spolnosti) učinila su ga vrlo poznatim, a već sama po sebi daju naslutiti razlike između Foucaulta i razmjerno apstraktnijeg i ahistoričnijeg Derride. Vidjeli smo da je strukturalizam već bio nasilno obezvrijedio pojedinca, uvelike na jezičnim osnovama, dočim je Foucault opisao „čovjeka (kao) tek noviji pronalazak, pojavu ni dva stoljeća staru, običan nabor u našem znanju koji će ubrzo nestati”. Naglasak mu je na prikazivanju „čovjeka” kao onoga što se predočava i što se na vidjelo

iznosi kao objekt, točnije, kao puki pronalazak moderne znanosti. Unatoč svome osebujnom stilu, Foucaultova djela doživjela su daleko veću popularnost od Horkheimerovih i Adornovih (npr. *Dijalektike prosvjetiteljstva*), ili onih Ervinga Goffmana, a koja jednako tako razotkrivaju skroviiti program buržoaske racionalnosti. Ukazao je na „individualizirajuću” taktiku koja je bila na djelu u ključnim ustanovama s početka 19. stoljeća (obitelji, radu, medicini, psihijatriji, obrazovanju) i prikazao njihove normalizirajuće, disciplinirajuće uloge u okviru nastajuće kapitalističke modernosti u kojoj „pojedince” stvara vladajući poredak, za svoje svrhe.

Foucault, tipično postmodernistički, odbacuje razmišljanja o korijenima i ideju da postoji „zbi-lja” iza ili ispod prevladavajućeg diskursa određenoga povijesnog razdoblja. Subjekt je slično tomu obmana koju u biti stvara diskurs, „jastvo” stvoreno na osnovi vladajućih jezičnih uzusa. I tako, umjesto teoretskih sagledavanja, on nudi svoje detaljne povijesne priče koje naziva „arheologijama” znanja, kao da one ne sadrže svoje ideološke ili filozofske pretpostavke. Za Foucaulta ne postoje osnove društvenosti izvan okvira danog razdoblja, ili *episteme*, kako ga je on nazivao. Osnove se mijenjaju od jedne *episteme* do druge. Prevladavajući diskurs, koji gradi svoje subjekte, naoko tvori samog sebe. Prilično je mala pomoć od takva pristupa povijesti, a on proizlazi ponaj-prije iz činjenice da Foucault ne spominje društvene skupine, nego se potpuno usredotočuje na misaone sustave. Dodatna poteškoća koju njegov nazor stvara jest da *epistemu* određenog razdoblja ne mogu spoznati oni koji u njemu djeluju. Ako svijest jest upravo ono što, prema Foucaultovu viđenju, ne uspijeva spoznati svoju relativnost ili to kako bi izgledala u ranijim *epistemama*, onda je i sama Foucaultova uzvišena, obuhvatna spoznaja nemoguća. Tu poteškoću priznaje pri kraju *Arheologije znanja* iz 1972., ali ona i dalje ostaje bez odgovora, kao poprilično upadljiv problem.

Dvojba je postmodernizma sljedeća: kako je moguće odrediti položaj i valjanost vlastitih teorijskih pristupa ako se ne priznaju ni istina ni osnove znanja? Uklonimo li mogućnost racionalnih utemeljenja ili mjerila, na kakvim da onda osnovama djelujemo? Kako možemo shvatiti kakvo je društvo kojemu se suprotstavljamo, a kamoli to shvaćanje podijeliti? Foucaultovo ustrajavanje na ničeanom perspektivizmu prelazi u nesvodivi pluralizam tumačenja. No, spoznaju i istinu je relativizirao samo u onoj mjeri u kojoj su te ideje primjenjive na tuđe misaone sustave. Suočen s takvim komentarima, Foucault je priznao da nije u stanju racionalno obraniti vlastite stavove. Stoga liberalni Habermas tvrdi da su postmodernistički mislioci poput Foucaulta, Deleuzea i Lyotarda „neokonzervativni” jer ne nude nikakvu dosljednu argumentaciju zašto se kreću u jednome društvenom smjeru, a ne u nekome drugom. Postmodernističko pristajanje uz relativizam (ili „pluralizam”) znači i da ne postoji ništa što bi perspektivi jedne društvene tendencije onemogućilo da zatraži pravo prevlasti nad drugom, u odsutnosti mogućnosti određujućih mjerila.

Tema je moći bila zapravo jedna od središnjih Foucaultovih tema i znakoviti su načini kojima se on njome bavio. Pisao je da su važne institucije modernoga društva ujedinjene namjerom nadziranja, „tjelesnim kontinuumom” koji izražava logični završetak kapitalizma iz kojega nema izlaza. Ali sama moć, zaključio je, polje je odnosa u kojem subjekti nastaju, i kao proizvodi moći i kao njezini vršitelji. Stoga sve sudjeluje u moći pa nema smisla nastojati pronaći neku „temeljnu” tlačiteljsku moć protiv koje bismo se onda borili. Moderna je moć prijetvorna i „dolazi odasvud”. Poput Boga, ona je istodobno svuda i nigdje.

Pod popločanim slojem Foucault ne nalazi baš ništa, nikakav naravni poredak. Postoji tek izvjesnost uzastopnih režima moći, a svakome se na neki način moramo oduprijeti. Ali, zbog tipično postmodernističke odbojnosti koju Foucault osjeća prema cjelokupnoj predodžbi o ljudskom subjektu, prilično je teško uvidjeti odakle bi se takav otpor mogao pojaviti, bez obzira na njegovo stajalište da nema odupiranja moći koje i samo nije inačica moći. Što se potonjega tiče, Foucault

se u razmatranju odnosa između moći i znanja još jedanput našao u slijepoj ulici. Došao je do zaključka da su oni nerazmršivo i posvuda povezani i da jedno podrazumijeva drugo. Teškoća da se u svjetlu tog međuodnosa kaže išta opipljivo, navela je konačno Foucaulta na odustajanje od teorije moći. Determinizam koji je u tome prisutan značio je među ostalim to da je njegova politička angažiranost počela sve više slabjeti. Nije teško uvidjeti zašto su mediji tako zdušno prihvatili fukoizam, a precrtali situacioniste, na primjer.

O Foucaultovim idejama o moći i suprotstavljanju istoj Castoriadis je jednom rekao sljedeće: „Suprotstavljaj se ako te to zabavlja — ali bez neke strategije, jer tada više nisi proleter, nego moć.” Aktivizam samog Foucaulta pokušao je otjeloviti empiristički san o pristupu oslobođenome svake teorije i ideologije, pristupu „specifičnog intelektualca” koji sudjeluje u pojedinačnim, lokalnim borbama. Ta taktika na teoriju gleda kao na nešto što se upotrebljava samo konkretno, kao na skup *ad hoc* alatničarskih metoda za određene kampanje. Ali, unatoč svim dobrim namjerama, ograničavanje teorije na prikrivene, propadljive instrumentalne „alate” ne odbacuje tek otvoreno sagledavanje društva, nego i prihvaća opću podjelu rada koja je u samoj srži otuđenosti i vladanja. Želja za poštivanjem razlika, lokalnog znanja i sličnog odbacuje redukcionističko, totalitarističko precjenjivanje teorije, ali tek da bi prihvatila atomiziranje poznog kapitalizma s njegovim cjepkanjem života u uzane specijalnosti koje su područje zadržano za stručnjake. Ako „smo uhvaćeni između uznositog pogleda na cjelinu i plahog pretraživanja dijelova”, kako to zgodno kaže Rebecca Comay, na koji onda način ta (Foucaultova) alternativna opcija predstavlja napredak u odnosu na liberalni reformizam općenito? To se doima naročito umjesnim pitanjem sjetimo li se u kojoj je samo mjeri znatan dio cjelokupnog Foucaultova pothvata bio usmjeren na raskrinkavanje obmana humanističkih reformatora tijekom povijesti. „Specifični intelektualac” ispada zapravo tek jedan u nizu stručnjaka, još jedan među liberalima koji se okomljuju na pojedinačnosti, a ne na korijen poteškoća. Razmotrimo li pak sadržaj njegova aktivizma, koji se uglavnom bavio kaznenom reformom, uviđamo da je to usmjerenje gotovo premlako da bismo ga uopće i nazvali liberalnim. Osamdesetih je „on pokušao okupiti u okrilju svoje katedre na College de France povjesničare, odvjetnike, suce, psihijatre i liječnike koji su se bavili zakonom i kaznom”, kaže Keith Gandal. Sve pandure. „Moje istraživanje povijesne relativnosti zatvorskog oblika”, izjavio je Foucault, „potaknulo je razmišljanje o drugim oblicima kazne”. Očito je prihvaćao legitimnost tog društva i kazne. Ne iznenađuje ni njegovo srodno odbacivanje anarhizma kao infantilne nade u budućnost i vjere u ljudske mogućnosti.

Djela Jean-Françoisa Lyotarda znakovito proturječe jedno drugom — što je i opet postmodernistička značajka — ali izražavaju i središnju postmodernističku temu: društvo ne možemo i ne trebamo razumjeti kao cjelinu. Lyotard je uzoran primjer protucjelinskog mišljenja, do te mjere da je postmodernizam sažeto opisao kao „nepovjerenje prema metapripovijestima” ili općim sagledavanjima. Ideja da je nezdravo i nemoguće zahvatiti cjelinu dio je ogromne reakcije u Francuskoj, počevši od šezdesetih, protiv marksističkih i komunističkih utjecaja. Iako se Lyotard prije svega obara na marksističku tradiciju, koja je nekoć bila vrlo jaka u francuskome političkome i intelektualnom životu, on radi korak dalje i odbacuje društvenu teoriju u cjelini. Došao je tako na primjer, do zaključka da svaka predodžba otuđenosti — ideja da je nekakvo izvorno jedinstvo, cjelinu ili nevinost razvrgnula fragmentarnost i ravnodušnost kapitalizma — završava kao totalitaristički pokušaj prisilnog ujedinjavanja društva. Karakteristično je što njegova *Ekonomija libida* iz sredine sedamdesetih optužuje teoriju kao terorizam.

Netko bi mogao reći da bi takvu ekstremnu reakciju bilo teško očekivati izvan kulture kojom je u tolikoj mjeri vladala marksistička ljevica, ali pomniji pogled razotkriva nam da se ona

savršeno uklapa u šire, rastriježnjene postmodernističke prilike. Lyotardovo posvemašnje odbacivanje postkantovskih vrijednosti prosvjetiteljstva na kraju krajeva ipak utjelovljuje spoznaju da je racionalnu kritiku – bar u obliku pouzdanih vrijednosti i vjerovanja u kantovske, hegelovske i marksističke metapripovjedne teorije – turobna povijesna zbilja razobličila. Prema Lyotardu, postmodernistička era označava svršetak svih utješnih mitova o intelektualnom gospodarenju i istini koje je zamijenila mnoštvenost „jezičnih igara”, vitgenštajnovska ideja „istine” kao nečeg što je privremeno u optjecaju i što dijelimo bez ikakva epistemološkog jamstva ili filozofskog utemeljenja. Jezične igre pragmatična su, lokalizirana, provizorna osnova znanja; za razliku od obuhvatnih nazora na teoriju ili povijesno tumačenje, one ovise o složnosti sudionika glede njihove uporabne vrijednosti. Lyotardov ideal otud je mnoštvo „malih pripovjednih uzoraka”, a ne „inherentni dogmatizam” metapripovijesti ili velikih ideja. Na žalost, takav pragmatičan pristup mora se prilagoditi stvarima onakvima kakve jesu i već prema samoj svojoj definiciji ovisi o prevladavajućem konsenzusu. Stoga Lyotardov pristup nije osobito koristan za stvaranje preki-da spram svakodnevnih normi. Premda njegov zdravi, antiautoritarni skepticizam totalizaciju doživljava kao nešto prisilno i ugnjetavajuće, on previđa da fukoovski relativizam jezičnih igara, s njihovim slobodnim i sporazumnim utvrđivanjem značenja, rado svemu pridaje istu vrijednost. Gérard Raulet s pravom zaključuje da se posljedično odbacivanje općeg sagledavanja zapravo pokorava postojećoj logici istovrsnosti, umjesto da nekako ponudi utočište raznovrsnosti.

Naravno, sumnjičavost prema napretku uvjet je svakog kritičkog pristupa, ali traganje za heterogenošću mora uključivati i svijest o njezinu nestanku i potragu za razlozima njezina nestanka. Postmodernistička misao općenito se ponaša kao da ništa ne zna o činjenici da podjela rada i komodifikacija uklanjaju osnovu za kulturalnu ili društvenu raznovrsnost. Postmodernizam nastoji sačuvati nešto što zapravo ne postoji i odbacuje širi misaoni zamah koji je neophodan želimo li se pozabaviti osiromašenom zbiljom. Na tom je području zanimljivo baciti pogled na odnos između postmodernizma i tehnologije, što je za Lyotarda od odlučujućeg značenja.

Adorno je klice suvremenog totalitarizma prepoznao u prosvjetiteljskom idealu pobjede nad prirodom, poznatom i kao instrumentalni razum. Lyotard fragmentarnost znanja smatra ključnom za borbu protiv dominacije, a upravo to onemogućuje opće sagledavanje neophodno za uvid da, upravo suprotno, izoliranost u obliku fragmentarnog znanja zaboravlja društvenu determiniranost i svrhu te izolacije. Proslavljena „heterogenost” nije mnogo više od rasprskavajućeg učinka drske cjeline koju bi on radije zanemario. Kritika nikad nije bila u većoj mjeri odbačena, nego u Lyotardovu postmodernističkom pozitivizmu koji počiva na prihvaćanju tehničke racionalnosti što diže ruke od kritike. Ne iznenađuje što, u vremenu raspadanja značenja i odbijanja uvida u zbiljsku vrijednost prikupljanja pukih „činjenica”, Lyotard pristaje uz kompjutoriziranje društva. Uvelike nalik na ničeovskog Foucaulta, Lyotard vjeruje da je moć u sve većoj mjeri mjerilo istine. Ortaka nalazi u postmodernističkom pragmatičaru Richardu Rortyju koji na sličan način pozdravlja modernu tehnologiju i koji je snažno vezan za hegemonijske vrijednosti današnjeg industrijskog društva.

Godine 1985. Lyotard je u pariškom centru Pompidou postavio spektakularnu visokotehnološku izložbu na kojoj je predstavio umjetne stvarnosti i mikroračunalne radove umjetnika poput Myrona Kruegera. Njezin je idejni tvorac na otvaranju poručio ovo: „Željeli smo naznačiti da se svijet ne razvija u smjeru sve veće jasnoće i jednostavnosti, nego prema sve većoj složenosti u kojoj se pojedinac možda i osjeća vrlo izgubljenim, ali u kojoj zapravo može postati slobodan.” Prema svemu sudeći, opća su sagledavanja dopuštena ako se podudaraju s planovima koje naši gospodari imaju za nas i prirodu. Ali, nešto još važnije otkrivamo u „imaterijalnosti”, naslovu

izložbe i izrazu koji Lyotard povezuje s potkopavanjem identiteta, slamanjem čvrstih barijera između sebstva i svijeta uzrokovanim našom uključenošću u labirintske tehnološke i društvene sustave. Nepotrebno je reći da on takvo stanje odobrava i da na primjer veliča „pluralizirajući” potencijal nove komunikacijske tehnologije onakve kakva desenzualizira život, spljošćuje doživljajnost i iskorjenjuje prirodni svijet. Lyotard piše: „Svi narodi imaju pravo na znanost”, kao da i približno razumije što znanost uopće znači. Predviđa „javni slobodni pristup bankama podataka i memorije”. Jeziv je to pogled na oslobođenje koji donekle dočarava i sljedeća izjava: „Banke podataka su enciklopedija sutrašnjice; one su za postmodernističke muškarce i žene, „priroda”.”

Frank Lentricchia nazvao je Derridin dekonstrukcijski projekt „elegantnim, moćnim općim pregledom s kojim se u povijesti filozofije može nositi jedino Hegel”. Nedvojbeno je ironija što je postmodernistima potrebna opća teorija da bi poduprijeli svoju tvrdnju o nemogućnosti i nepotrebnosti općih teorija ili metapripovijesti. Sartre, teoretičari geštalta i zdrava pamet govore nam da je ono što postmodernizam odbacuje kao „totalizirajući razum” zapravo sastavni dio same zamjedbe: u pravilu vidimo cjelinu, ne pritajene djeliće. Na sljedeću ironiju upozorava Charles Altieri kad o Lyotardu kaže da „taj mislilac, tako izraženo svjestan opasnosti koje su sastavni dio velikih pripovijesti, ipak ostaje potpuno upućen na autoritet uopćene apstrakcije”. Postmodernizam obznanjuje naklonost protuuopćavanju, ali njegovi predstavnici, a među njima Lyotard zauzima možda i posebno mjesto, zadržavaju vrlo visoku razinu apstraktnosti kad raspravljaju o kulturi, modernosti i sličnim temama koje, naravno, već predstavljaju golema uopćenja.

„Oslobođeno čovječanstvo”, pisao je Adorno, „nipošto ne bi moglo biti cjelina”. Pa ipak, zaglibili smo u društveni svijet koji je jedan jedini i koji osvetnički totalizira. Postmodernizam, sa svojom slavnom fragmentarnošću i raznorodnošću, može, želi li to, zaboraviti na totalnost, ali totalnost neće zaboraviti nas.

## Deleuze, Guattari i Baudrillard

„Shizopolitika” Gillesa Deleuzea barem dijelom proizlazi iz prevladavajućeg postmodernističkog odbijanja općeg sagledavanja, ishodišne točke. Deleuzeova metoda, poznata i kao „nomadologija”, a koja se služi „rizomatskim pismom”, promiče deteritorijalizaciju i dekodiranje struktura vladanja, čime će kapitalizam sâm sebe istisnuti posredstvom vlastite dinamike. Zajedno sa svojim nekadašnjim partnerom Felixom Guattarijem, s kojim dijeli specijalizaciju na polju psihoanalize, on se nada da će doživjeti intenziviranje shizofrene tendencije sustava do točke loma. Čini se da Deleuze dijeli apsurdističko uvjerenje Yoshimotaa Takaija, ili mu je barem vrlo blizak, a prema kojemu je potrošnja nov oblik otpora.

Takvo poricanje cjeline pomoću radikalne strategije kojom se ono potiče da samo sebe ukine, podsjeća i na nemoćni postmodernistički stil opiranja reprezentiranju: značenja ne prodiru do nekog središta, ona ne reprezentiraju nešto izvan svoga dosega. „Mišljenje bez reprezentiranja” – tako Charles Scott opisuje Deleuzeov pristup. Shizopolitika veliča površine i diskontinuitete; nomadologija je suprotna povijesti.

U svome i Guattarijevu najpoznatijem djelu, *Anti-Edipu*, kao i u drugim djelima, Deleuze utjelovljuje i postmodernističku temu „smrti subjekta”. „Strojevi žudnje”, sastavljeni od ljudskih i neljudskih dijelova, bez razlike među njima, nastoje potisnuti ljude kao žarište njegove društvene teorije. Nasuprot prividu individualnog subjekta u društvu, Deleuze oslikava subjekt koji se više

ne da niti prepoznati kao antropocentričan. Unatoč njegovoj priželjkivanoj radikalnoj namjeri, ne možemo se oteti dojmu da se tu prihvaća otuđenje, pa i dekadentnost.

Početkom sedamdesetih, Jean Baudrillard izložio je u svojoj knjizi *Zrcalo proizvodnje* buržoaske osnove marksizma, uglavnom njegovo obožavanje proizvodnje i rada. Time je u Francuskoj ubrzao slabljenje marksizma i Komunističke partije koja se, nakon reakcionarne uloge koju je ljevica odigrala tijekom nemira iz svibnja 1968., već osipala. Ali otada se Baudrillard pretvorio u predstavnika najmračnijih tendencija postmodernizma, te se, poglavito u Americi, prometnuo u pop-zvijezdu za ultrazasićene ljude, poznatu po svojim sasvim pesimističnim nazorima na suvremeni svijet. Osim nesretne rezonancije između Baudrillardove gotovo halucinantne morbidnosti i kulture u raspadanju, jednako je tako točno da ga je (zajedno s Lyotardom) uzveličala upravo ona sredina čiju je prazninu prema svim očekivanjima, trebao popuniti nakon što su osamdesetih preminuli razmjerno dublji mislioci poput Barthesa i Foucaulta.

Derridin dekonstrukcijski opis nemogućnosti ikakve referentne točke izvan predodžbenih okvira postaje za Baudrillarda negativna metafizika u kojoj kapitalizam preobražava zbilju u simulacije bez uporišta. Prema takvome viđenju, kultura kapitala prekoračila je svoje rasjekline i proturječja i ostvarila samodostatnost koja nalikuje na nemalo znanstveno-fantastičnu inačicu Adornova sasvim ovladanoga društva. Što se pak otpora, „povratka” tiče, on je nemoguć, dijelom i zato što bi alternativu predstavljala ona čežnja za prirodnim, za korijenima, koju postmodernizam tako odrješito odbacuje.

„Zbiljsko je ono što je moguće jednakovrijedno reproducirati.” Priroda je u tolikoj mjeri zabacena da sad kultura određuje materijalnost; točnije rečeno, medijske simulacije oblikuju zbilju. „Simulakrum nikad nije ono što skriva istinu — on je istina koja skriva da istine nema. Simulakrum je istina.” Poput Debordova „društva spektakla” — ali na stupnju urušavanja sebstva, subjektivnog djelovanja i povijesti u prazninu simulacija, tako da spektakl služi jedino sebi samome.

Očito je da u našem „informatičkom dobu” elektroničke tehnologije medija postaju sve dominantnije, ali pretjeranost Baudrillardove mračne vizije podjednako je očita. Isticanje moći slika ne bi trebalo zamagliti temeljne materijalne odrednice i ciljeve, a to su probitak i širenje. Tvrdnja da moć medija znači sada da zbilja više ne postoji, povezana je s njegovom tvrdnjom da moć „nije više moguće nigdje naći”; a obje su tvrdnje krive. Opojna retorika ne može poništiti činjenicu da se ključne informacije informacijskoga doba tiču sirove zbilje učinkovitosti, proizvodnosti, proračunavanja i sličnog. Simulacija nije potisnula proizvodnju, osim ako možemo reći da planetom haraju puke slike, što ne znači da progresivno prihvaćanje umjetnoga silno ne pripomaže potkopavanju onoga što je od prirodnoga preostalo.

Baudrillard tvrdi da je razlika između zbilje i reprezentacije nestala i ostavila nas u „hiperstvarnosti” koja je uvijek i jedino simulakrum. Zanimljivo, čini se da on neizbježnost takvoga razvojnog tijeka ne samo priznaje, nego i veliča. Kultura je, u svome najširem značenju, stigla na kvalitativno novu razinu na kojoj je iščeznulo i sâmo područje značenja i označavanja. Živimo u „doba događajâ bez posljedica” u kojemu „zbilja” preživljava jedino kao formalna kategorija, a to je, smatra on, dobrodošlo. „Čemu smatrati da se ljudi žele odreći svoga svakodnevnog života i krenuti u potragu za alternativom? Upravo suprotno, oni od njega žele stvoriti sudbinu... odobriti jednoličnost još većom jednoličnošću.” Ako i treba postojati ikakav „otpor”, njegov je naputak u tom pogledu sličan Deleuzeovu koji želi potaknuti društvo na dodatnu shizofrenost. Drugim riječima, otpor se sastoji isključivo u onome što sustav dopušta: „Želite da trošimo — u redu, hajdemo trošiti sve više i više i bilo što; s bilo kakvom beskorisnom i apsurdnom svrhom.” To je radikalna strategija koju on naziva „hiperkonformizmom”.



U mnogim pogledima možemo samo nagađati na koje se pojave Baudrillardova hiperbola odnosi, ako se na ikoje uopće i odnosi. U jednom odlomku možda se i naznačava kretanje potrošačkog društva u smjeru i jednoobraznosti i raspršenja ali zašto se mučiti kad se tvrdnje na koje nailazimo i prečesto doimaju kozmički napuhanima i smiješnima. Taj najekstremniji postmodernistički teoretičar, sada i sâm visokoprodajni kulturni objekt, govorio je o „zlokobnoj praznini svakog diskursa”, očito nesvjestan da se dotični izraz zgodno odnosi i na njegove ispraznosti.

Japan možda i nije moguće smatrati „hiperstvarnošću”, ali vrijedno je spomenuti da se njegova kultura doima još i naglašenije otuđenom i postmodernističkom nego američka. Prema sudu Masaa Miyoshija, „rasipanje i smrt modernog subjektiviteta, o kojima govore Barthes, Foucault i mnogi drugi, odavna su očiti u Japanu, gdje se intelektualci već kronično žale na nepostojanje stvari”. Poplava silno specijaliziranih informacija koje nude stručnjaci svih vrsta naglašava japanski visokotehnološki potrošački etos u kojem neodredivost značenja i izraženo vrednovanje vječitog iznalaženja novosti djeluju ruku pod ruku. Yoshimoto Takai možda je i najplodniji kritičar nacionalne kulture; mnogima se nekako ne čini bizarnim što je on i maneken koji slavi vrline i vrijednosti kupovanja.

Iznimno popularna knjiga Yasuo Tanake iz 1980., *Eto nekako, kristal*, postala je japanskim kulturnim fenomenom osamdesetih jer je taj šuplji, bestidno potrošački roman preplavljen imenima raznih marki (pomalo nalik na *Američki psiho* Breta Eastona Ellisa iz 1991.) dominirao cijelim tim desetljećem. Ali, još i više nego površnost, čini se da upravo cinizam obilježava puninu onoga postmodernističkog osvita koji Japan prema svemu sudeći doživljava: kako drugačije objasniti činjenicu da tamošnje najjetkije analize postmodernizma — na primjer *Živimo u metamasovnome dobu* — izdaje Parco Corporation, najpomodnija trgovačka i maloprodajna kuća u zemlji. Shigesatu Itoi je vrhunska medijska zvijezda s vlastitom televizijskom emisijom i mnogim publikacijama, a neprestance se pojavljuje u časopisima. Na čemu počiva slava tog idola? Jednostavno na činjenici da je napisao mnoge reklame (bljeskovite, fragmentarne, itd.) za Seibu, najveći i najinovativniji lanac robnih kuća u Japanu. Ondje gdje kapitalizam postoji u svome najnaprednijem, postmodernističkom obliku, znanje je predmetom potrošnje na upravo jednak način na koji čovjek kupuje odjeću. „Značenje” je nesuvislo; stil i izgled su sve.

Ubrzano se primičemo tužnom i praznome mjestu koje duh postmodernizma i predobro utjelovljuje. „Nikada, ni u jednoj od prethodnih civilizacija, nisu velika metafizička pitanja, temeljne zaokupljenosti postojanjem i smislom života izgledali tako beznadno dalekima i bespredmetnima”, sudi Fredric Jameson. Peter Sloterdijk smatra da „je nezadovoljstvo u kulturi poprimilo novo svojstvo: očituje se kao sveopći, rašireni cinizam”. Zbog erozije značenja koju potiču intenzivirana reifikacija i fragmentarnost, cinik se javlja posvuda. Taj, psihološki govoreći, „rubni melankolik”, sada postaje „masovni lik”.

Postmodernističko kapituliranje pred perspektivizmom i dekadencijom nije sklono promatranju sadašnjosti kao otuđenosti — to je bez daljnjeg staromodna predodžba — nego prije kao normalnosti, pa i ugone. Robert Rauschenberg: „Zaista žalim ljude koji smatraju da su stvari poput držača sapuna, zrcala ili boca Coca-Cole ružne, jer takve ih stvari okružuju cijeli dan i vjerojatno se zbog tog osjećaju jadno.” Nije uvredljivo samo to što je „sve kultura”, kultura robe; uvredljivo je i postmodernističko potvrđivanje stanja time što odbija iznositi kvalitativna razlikovanja i sudove. Ako nam postmodernizam barem čini uslugu utoliko što, nenamjerno, bilježi raspadanje, pa i sakatost kulturnog svijeta koja prati i produbljuje ovo zastrašujuće osiromašivanje života, to je onda njegova jedina „zasluga”.

Svi smo svjesni mogućnosti da ćemo možda, sve do njegova i našeg samouništenja, morati izdržati svijet koji se pogibeljno otkvaćio s osovine. „Očito je da se kultura ne osipa tek zato što su ljudi otuđeni”, zapisao je John Murphy i dodao: „Mora se izmujeti zbilja čudno društvo, da bi se otuđenost mogla smatrati normativnom”.

A dotle, što je sa životnošću, odbijanjem, mogućnošću stvaranja neosakaćenog svijeta? Barthes je proglasio ničeovski „hedonizam diskursa”; Lyotard nam je savjetovao, „Budimo pogani”. Kakvi divlji barbari! Naravno, njihov pravi sadržaj prazan je i bez duha, potpuno relativizirana akademska jalovost. Postmodernizam nas ostavlja na beskonačnom molu, bez nade. Bez kritike prožete životom. Nigdje.

Anarhistička biblioteka  
Anti-Copyright



John Zerzan  
Katastrofa postmodernizma  
1994.

„The Catastrophe of Postmodernism”, *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia & Anarchy: A Journal of Desire Armed, 1994; *Future Primitive Revisited*, Feral House 2012. Prijevod originalno objavljen u knjizi John Zerzan, *Anarhoprimitivizam protiv civilizacije*.

Priredili: Zoran Roško i Višeslav Kirinić. Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

<http://www.stocitas.org/zerzan-katastrofa-postmodernizma.htm>

[anarhisticka-biblioteka.net](http://anarhisticka-biblioteka.net)