



КП 184
Шв.бр. 14702

**УНИВЕРЗИТЕТ „Св. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

м-р Сузана Симоновска

ТЕХНИЧКИТЕ МОЖНОСТИ И ДУХОТ

Докторска дисертација

Ментор: проф. д-р Јованка Кепеска

Скопје, 2002

СОДРЖИНА

| | |
|--|-----|
| ВОВЕД | 1 |
| I. НОВОВЕКОВНАТА МОДЕРНА ФИЛОСОФИЈА – ТЕМЕЛОТ НА ТЕХНИЧКАТА РАЦИОНАЛНОСТ | 9 |
| II. ОБЕЛЕЖЈАТА НА СОВРЕМЕНАТА ТЕХНИЧКА ЦИВИЛЗАЦИЈА | 25 |
| 1. СОВРЕМЕНИТЕ ОПШТЕСТВА | |
| КАКО ПОСТИНДУСТРИСКИ ОПШТЕСТВА | 32 |
| а) <i>Од индустириски кон постиндустириски општества</i> | 32 |
| б) <i>Знаењето и информациите како капитал и моќ</i> | 38 |
| в) <i>Информатичкото општество како можност за ревитализација на духовноста</i> | 47 |
| 2. СОВРЕМЕНИТЕ ОПШТЕСТВА | |
| КАКО ПОСТМОДЕРНИ ОПШТЕСТВА | 59 |
| а) <i>Модернизам и постмодернизам</i> | 66 |
| б) <i>Постмодерното општество и постмодерната култура</i> | 76 |
| в) <i>Постмодерната теорија: 'манифест' иројив доминанцијата на модерната научна свест</i> | 84 |
| III. ИМПЛИКАЦИИ ПО ДУХОТ НА ЧОВЕКОТ (АНТРОПОЛОШКА АНАЛИЗА) | 113 |
| 1. ЧОВЕКОТ ПОМЕЃУ ТЕХНОЛОШКАТА РАЦИОНАЛНОСТ И РЕВИТАЛИЗАЦИЈА НА ДУХОВНОСТА | 114 |
| 2. ТЕХНОЛОШКАТА РАЦИОНАЛНОСТ КАКО РЕДУКЦИЈА НА ИНДИВИДУАЛИСТИЧКАТА РАЦИОНАЛНОСТ | 120 |

| | |
|--|------------|
| а) Новийте форми на знаење како моќ и доминација | 120 |
| б) Информатичкаџа технологија како фактор на дејсонализација | 142 |
| 3. ИНДИВИДУАЛНОСТА И МАСОВНАТА КУЛТУРА – ХАРМОНИЈА НА НЕСПОИВОТО | 151 |
| а) Техничкаџа рационалносџ како агенс на масовнаџа култура | 151 |
| б) Постмодернизмоџ како сџој на масовнаџа и елитнаџа култура: ревитализација на духовносџа или масовна заблуда | 166 |
| IV. ДАЛИ Е МОЖНО ТРАНСЦЕНДИРАЊЕ НА ТЕХНОЛОШКАТА РАЦИОНАЛНОСТ | 176 |
| ЗАКЛУЧОК | 192 |
| БИБЛИОГРАФИЈА | 206 |

BOREY

Изборот на темата на овој труд е непосредно врзана со духот на времето во кое денес живееме. Живееме во свет на напредок, свет на компјутеризација, кибернетика и Интернет, во еден глобален и до висок степен унифициран свет. Соочени со една нова состојба во која се наоѓа човештвото денес, овој труд произлезе од обидот да се даде одговор на прашањето: што се случува токму сега, поточно, што ни се случува нам во овој свет, токму во овој период во кој живееме? Основниот мотив за теорискиот интерес за темата на овој труд, всушност, беше настојувањето да се расветли сопствената положба во светот и да се најде смислата на човековата егзистенција.

Колку и да е проблематиката нова, стремежот на философите останува ист – да наоѓаат решенија на проблемите и загатките што ги поставува животот. А можеби една од најголемите загатки на XX век е: дали сме дојдени во таква историска состојба во која човекот, како што вели Гинтер Андерс, е „застарен“, а духовноста повеќе не е посакувана вредност и идеал на човечката егзистенција?

Денешниот човек како да е затекнат во парадоксот на бесконечниот технички прогрес и можноста од тотална пропаст, како да ја губи способноста да ги решава проблемите, да ги одгатнува загатките и да ги расветлува тајните.

Исправени пред дилемите што со себе ги носи техничката цивилизација, а со цел да се промисли човекот и неговата состојба во светот на „високата технологија“, оваа дисертација е посветена на односот меѓу техничките можности и духот на човекот. Пред нас се наметнува прашањето за исходот од техничкиот развиток.

Промените кои со себе ги носи научно-технолошката револуција од корен го менуваат животот на човекот. Техниката станува неразделен дел на нашиот живот и главен двигател на општествениот развиток:

„Веќе не смееме да кажеме дека во нашата историска состојба помеѓу останатото постои и техниката, туку мораме да кажеме: во состојбата на светот, наречен ‘техника’, историјата се одигрува, односно техниката станува субјект на историјата, со која ние сме уште само „соисториски.“¹

Техничките можности му овозможуваат на човекот да ги зголеми своите способности и да го олесни човековиот живот. Во ерата на техниката, за разлика од индустриската ера, физичкиот труд е заменет со умствен, а компјутерската технологија е она што механизацијата беше за индустриската револуција. Правило и постулат на високо развиената техничка цивилизација станува: да се „направи сè што може да се направи“ и да не се остави „неприменето ништо што е применливо“².

Соочени со два големи предизвика – со техниката и со човечките потенцијали, на човештвото му се отвора бескраен простор за развивање на своите умствени потенцијали. Техничкиот развиток од своја страна значи умствен развиток, развиток на интелектот, односно на техничкиот разум. Но, дали таквиот техничкиот развиток воедно значи и духовен развиток на човекот?

Станува збор за една тенденција во западната култура, која почнува со нововековната философија, а трае сè до денес, во која преовладува принципот на рационалноста. Со Бекон се отвара „ера на знаењето“, умот се ориентира кон познанието на предметите и пред-

¹ G. Anders, *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985, стр. 9.

² Исто, стр. 18.

метните констелации под девизата: „Знаењето е моќ“. Интелектот восприема инструментална функција, тој се ориентира на учење на разни предмети, а целта е да загосподари со нив, односно тој добива технолошки и манипулативен карактер. Притоа техничката рационалност или техничкиот ум ги проникнува и природните и општествените науки³.

Паралелно со оваа тенденција во XVI и XVII век се афирмира и идејата за индивидуата како субјект на фундаменталните стандарди и вредности, кои се однесуваат на оние форми на животот и општеството кои најадекватно го овозможуваат целосниот развој на индивидуалните способности и потенцијали на поединецот како слободна и автономна личност.

Се наметнува прашањето: на кој начин се остваруваат овие две тенденции во ерата на техничката цивилизација? Односно, на кој начин се остварува принципот на индивидуалноста, слободата и автономноста во бескрајниот процес на научно-техничкиот напредок? Какви импликации по духот на човекот предизвикува технолошкиот напредок, кој исходува со усовршување и напредување на техничкиот ум?

Целта на оваа студија е да го покаже расчекорот што постои меѓу техничките можности и духот, да покаже дека техничкиот развој, кој од своја страна значи умствен развој, развој на интелектот, техничкиот ум, сам по себе не значи и духовен развој, духовно богатство. Духовноста отсекогаш била посакувана вредност⁴,

³ Пример за проникнување на рационалноста во општествените науки е делото *Владејтел* на Макијавели.

⁴ Се мисли на Античка Грција, кадешто философијата се јавува како една безусловна потреба на секојдневниот живот на луѓето и начин да се познае вистинската вредност на животот. „Софија“ значи знаење, но и мудрост и е во функција на човечкото опстојување и среќа. Човекот се сфаќа пред сè како *homo-sapiens* и отука посебна грижа се води за развојот на поединецот и изострување на неговото мислење и погледи; види во: С. Симоновска, „Хуманистичката мисла и духот на времето, *Годишен зборник*, Филозофски факултет, Скопје, 1997, стр. 27.

а духот на човекот не ретко се сметал како онаа компонента од структурата на човековото битие која го определува човекот како човек. Духот сфатен како отвореност спрема светот во кој се наоѓаат најразлични можности, како актуелност, можност за слободно извршување на своите акти, како способност со која човекот може да ја трансцендира постојната состојба. А врз тоа почива човековата особеност и неговата хумана специфичност.

Бесконечното усовршување на техничкиот разум исходува со осиромашување на духот на човекот. Развивајќи ги своите умствени потенцијали, духот се сведува на интелект, на технички ум. Духот редуциран на технички ум го симболизира егзактното знаење, умеештето, но не и мудроста да се разбере стварноста и да се најде смислата на човековото постоење. Човекот станува „роб на својот ум“ и своето усовршување, а како последица на тоа останува без мисла, без идеи, убедувања и сопствени ставови. Како да е изгубен вечниот парадокс на човековото битие: да биде она што е и да мечтае по она што не е. За Сартр човекот не е она што е, човекот е она што не е. Но, како да е изгубена „исклучителната“ карактеристика (она што уште не е) која човекот го прави „единствено суштество на овој свет“⁵. Човекот „не е предмет, туку стремеж, да се биде ова или она“⁶. Ја нема мечтата, човекот се сведува на она што е, се затвара во кругот на непосредната, материјална егзистенција. Единствен идеал е идеалот на уживање и поседување на материјални добра. Како да ја нема способноста, која според Шелер е една од основните карактеристика на духот, да се одвои постоењето од бивствувањето.⁷

⁵ H. Ortega i Gaset, *Razmišljanja o tehnicima*, Gradac, 1996, стр. 49.

⁶ Исто, стр. 49.

⁷ Види: M. Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.

Тоа е противречноста на дваесеттиот век кој, од една страна, е век на науката и техниката, а, од друга страна, во западната култура како култура на материјална благосостојба се афирмира човекот како *homo-consumens*, спротивно на античките сфаќања за човекот како *homo-sapiens*. Техничкиот ум се става во служба на развојот на науката и техниката, кои пак, имаат смисла и вредност само од гледна точка на процесот на усовршување и создавање на материјални добра и повисок животен стандард. Науката ја губи човечката мера и не служи за постигнување на еден позитивен човечки живот.

Ваквата устреманост на технолошкиот ум, кој е во расчекор со потребата да се биде, да се трае, да се продолжи времето на живот, и врзувањето на животот со потребата да се има, најмногу доаѓа до израз во ширењето на масовната култура. Затоа една од задачите на овој труд е да го покаже начинот на кој се збиднува расчекорот меѓу духот и телото во услови на масовната култура, да покаже какви последици по културата предизвикуваат техничките новини, особено ширењето на мас-медиумите, како типично обележје на техничката цивилизација.

Овој труд, всушност, треба да го покаже парадоксалниот начин на кој се остварува човекот како редуцирано битие во техничката цивилизација. Анализата на проблемот на расчекорот меѓу техничките можности и духот е тесно поврзана со одговорот на прашањето кој е човекот и од пристапот кон проблемот на структурата на човековото битие – што е основа, врз која ќе се испитуваат противречностите кои се збиднуваат меѓу човекот и техниката како негово дело. Пробивајќи длабоко во ‘лабиринтот’ на човековата сушност, во она што се нарекува човекова природа, целта е да се дојде до суштината на човековиот живот.

Ако се тргне од отвореноста на човековото битие, од неговата незавршеност и устременост кон трансценденцијата, овој труд, воедно, треба да даде одговор и на прашањето: колку човекот во услови на развиена техничка цивилизација има можност да се развива како отворено и полидимензионално суштество, колкава е неговата моќ да ја пречекори актуелната состојба, какви се можностите за развиток на духовноста, која отсекогаш била пожелна вредност?

Задача на философите е, со критичкото промислување токму на периодот во кој живееме, ерата на техничка цивилизација и на тешкотиите и дилемите што таа со себе ги носи, да укажуваат на хуманистичките перспективи на натамошниот развиток на човештвото. Во спротивно, како што вели Хосе Ортега и Гасе „ако на човекот не му се нудат какви било можности, опстанокот на овој свет би бил невозможен и со тоа би биле решени сите дилеми“⁸. А „суштински факт“ е дека нашето постеење се состои како од тешкотии така и од можности, тоа се оние дистинктивни онтолошки карактеристики што на човекот му ја даваат стварноста која ја нарекуваме човечки живот⁹.

* * *

*

Бидејќи целта на овој труд е да се воочат импликациите што ги предизвикува научно-технолошкиот напредок врз духовниот развиток на човекот, вниманието ќе биде фокусирано врз теориите кои доминираат во втората половина на XX век – постиндустриските и постмодерните теории. Овие теории се развиваат како обид да се идентификуваат новите општествени услови во периодот кога научно-технолошкиот развиток носи низа промени во модерните индустриски

⁸ H. Ortega i Gaset. *Razmišljanja o tehnicí*, цит. дело, стр. 48, (превод С. Симоновска).

општества и воедно се обидуваат да дадат одговор на проблемите на денешнината \neq технолошката рационалност.

Имајќи превид дека сите дебати во современата теориска мисла се темелат врз претпоставките на нововековната философија, овој труд ќе започне со краток увид во развојот на модерната нововековна философија, како темел на техничката рационалност, како епоха во која е извршена рационализацијата и операционализацијата на умот.

Во второто поглавје акцентот ќе биде ставен врз клучните гледишта на постиндустриските и постмодерните теории, а со цел да се доловат главните обележја и начинот на кој функционираат современите општества во ерата на техничката цивилизација. Нивната анализа го покажува правецот на развитокот на модерните општества и последиците од експанзијата на информатичката и комуникациска технологија.

Импликациите што ги предизвикува научно-технолошкиот напредок врз духовниот развиток на поединецот, се предмет на посебна антрополошка анализа во третото поглавје на овој труд, низ која се доловува парадоксалниот начин на кој човекот, во услови на развиена техничка цивилизација, функционира како редуцирано битие.

Последното поглавје на овој труд посочува на можностите за ревитализација на духовните вредности на човекот, за постигнување на една симбиоза помеѓу духот и телото, во времето кога технолошката рационалност доминира во сите сфери на општеството.

⁹ Исто, стр. 48.

**І. НОВОВЕКОВНАТА МОДЕРНА
ФИЛОСОФИЈА – ТЕМЕЛОТ
НА ТЕХНИЧКАТА РАЦИОНАЛНОСТ**

Она што се случуваше во последните децениџи на XX век, драматичните промени во современите општества на високо развиена технологија, не може да се разбере без да се има увид во развојот на *модернаџа* ера. Модерната ера е клуч за разбирање на времето во кое денес живееме, имајќи предвид дека повеќето дебати во современата теориска мисла се темелат врз претпоставките на модерната и како такви претставуваат исходиште и во анализите на современите пост-индустриски и постмодерни теории на општеството.

Но, во однос на *која* модерна и пред сѐ во однос на *како* протолкуваната модерна се ситуираат ‘пост’ теориите ако се има предвид дека постојат различни концептуализации околу терминот ‘модерно’? Затоа се налага потребата да се наведе што се подразбира под модерната, за да се види од која модерна се разликуваат или на која модерна се надоврзуваат современите теории во втората половина на дваесеттиот век.

Поради темпоралниот момент содржан во самиот израз ‘модерно’, не постои еднозначно одредување на модерното. Така на пример Обрад Савиќ укажува дека поимот ‘модерно’, изворно латински како ‘*modernus*’, за првпат бил употребен во крајот на V век за да се назначи разликата помеѓу христијанскиот свет и паганското минато¹⁰. Па така модерното може да се смета како инвенција на христијанскиот среден век. Ако античкиот свет бил пагански, модерниот свет е христијански.

¹⁰ O. Savić, “Postmoderna – kraj avangardne isključivosti”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1–3, стр. 189.

Со христијанството се менува значењето на човечката историја. Времето се дели на 'време пред Исус Христос' и 'по Христос'¹¹.

Почетокот на модерната ера, вообичаено, се поврзува со времето на ренесансата. Во ренесансата се прави првата поделба на западната историја на три епохи: античка, средновековна и модерна. Модерното се смета за време на избавување од 'мрачната ера' – средновековието, време на будење и револуционерно кршење на средновековната стагнација.

Ренесансата е израз на големиот пресврт во човечката историја, кога започнува процесот на откривање и создавање на еден нов живот и култура, на еден нов свет и во него на еден нов човек. Со ренесансата, всушност, се промовира нов пат на оперативното познание „што ја претвора ренесансата во модерно време, сфатено како прелудиум и вовед во сите најсмели иновации на секое поле на познанието, во секој географски регион, во најсложените етнички и јазични комбинации“¹². Ренесансата, всушност, е резултат на една ментална стратегија следена од хуманистите заради 'осовременување' и 'проценување' не само на книжевниот и уметничкиот дострел, туку и на сведочењата за минатото.

Новата философија која се раѓа во овој период, се темели врз едно ново сфаќање на животот, врз нов природнонаучен поглед и врз нови облици на општественото уредување. Се урива вековната традиција и се внесува нов критички дух. Таа станува против црковните догми и авторитети и го присвојува правото самата да ја бара вистината. Природата која во средниот век се смета за доволно објаснета во делата на Аристотел и во црковните книги, сега станува предмет на

¹¹ Види и кај: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. Blackwell, Oxford UK i Cambridge USA, 1995, стр. 75.

¹² P. Кампа, *Профилојѝ на Иѝѝалјанскаѝѝа кулѝѝура – од модерниѝѝа еѝѝоха до современиосѝѝѝ*, Догер, Скопје, 1999, стр.156.

искуствено проучување. Книжевноста и уметноста, кои со векови ја обликувале аскетската концепција на животот, според која човекот е немоќно суштество, неговите страсти и уживања се сметаат за грев, а највисок идеал е среќата во вечниот живот, сега стануваат проповедници на земскиот живот.

Оваа потреба за создавање на нов идеал за човекот и за културата, во почетокот (во XIV и во XV век) се изразува во облик на обнова на античката култура. Во прв ред се обновува платонизмот, а потоа и другите антички филозофски школи, кои се потиснати во средниот век (стоицизмот, епикуреизмот, скептицизмот). Повторно се воздигнуваат духовните вредности на хуманистичко духовната традиција, чии корени ги наоѓаме уште во античката философија.

Во почетокот враќањето кон античката мисла е начин за ослободување од црковниот авторитет бидејќи на новата класа ѝ се потребни филозофски авторитети:

„Во текот на две илјади години Европа ја гледала природата преку очите на Грците. Иако научната револуција настана како реакција на вродениот догматизам во имитирањето на античките народи, треба да се каже дека таа се инспирира делумно од најзапоставените аспекти на грчкото наследство“¹³.

Поставувањето на нови авторитети наспроти безгрешниот црковен авторитет е, всушност, првото пресметување со средниот век. Оваа борба на авторитетите, како што вели Владимир Филиповиќ, претставува „неминовно историско скалило“ во процесот на ослободувањето на индивидуата и на нејзината мисла од формалните стеги.¹⁴ Авторитетот и оригиналноста се натпреваруваат за примат во познанието. Традицијата и иновацијата меѓусебно не се потиснуваат, туку

¹³ Исто, стр. 154

¹⁴ Види: V. Filipović, *Filozofija Renesanse*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983.

се условуваат и притоа концепциите на античките Грци се земаат како основа во создавањето на модерната философија и наука.

Подоцна античката мисла служи како појдовна точка во самостојното творештво и е потпора за еманципацијата од средновековната традиција. Така на пример, Еразмо Ротердамски, еден од духовните водачи на новиот хуманизам, се разликува од другите хуманисти по тоа што не спротиставува друг авторитет на службениот и критикувајќи го тогашниот начин на мислење го покажува патот по кој ќе се движи новото време.

Во новата слика на светот, во новото одредување на положбата и улогата на човекот во светот, во новото вреднување, човекот повторно станува цел и мерило на сите ствари. Во овој период се афирмира идејата за индивидуата како субјект на фундаменталните стандарди и вредности, кои се однесуваат на оние форми на животот и општеството кои најадекватно го овозможуваат целосниот развој на индивидуалните способности и можности на поединецот како самосвесна и автономна личност.

Основата на духовната револуција на ренесансата е во барањето на ново решение на антрополошкиот проблем, се бара нова смисла на човечкиот живот и ново определување на човечката положба. Во таа борба за самоостварување и слобода, науката и техниката заземаат посебно место, стануваат средство за нивно остварување и можност за радикална еманципација од схоластичкиот традиционализам. На тој начин ренесансата го трасира патот на нововековната философска мисла.

Во XVI век се оди чекор понатаму. Интересот на човекот се насочува кон природата и се раскинува не само со средновековните авторитети, туку и со античките авторитети. Уште Роџер Бекон и Никола Кузански, а потоа Коперник, Кеплер, Галилеј и Њутон, го изразуваат стремежот на природните науки за автономија на своето

научно подрачје. Со примената на научниот метод во природно-научните истражувања се прави револуционерен пресврт во човечката мисла и се создава нова слика на природата. Вистината не може да се смета за вистина ако таа не може да се докаже. А до научната вистина може да се дојде со критичка работа, мислење и проверување.

На тој начин слободната наука пополека ја победува догматската доктрина и ги ослободува човековата мисла и дејствувањето. Природнонаучните откритија се рефлектираат во философската мисла, како резултат на потребата да се создаде целосна слика на светот. Задача што ја налага проучувањето на природата, и што како задача се наметнува на философијата, е да се пронајде што посовршен метод. Оттука, проблемот на методот станува централен проблем во философијата.

Така, во XVII век се удираат темелите на новата критичка филозофска мисла и наука. Со Францис Бекон (1561–1626) и Рене Декарт (1596–1650), кои од спротивни позиции го бараат клучот за решението на проблемот на времето – методот, всушност, започнува нововековната модерна философија.

И самиот наслов на ова поглавје ги содржи изразите ‘нов век’ и ‘модерна’. Но, модерното не може едноставно да се изедначи со новиот век и покрај тоа што во романското јазично подрачје таа разлика, како што укажува Волфганг Велш, воопшто и не постои.¹⁵ Така на пример за еден Италијанец модерното се однесува на ‘новиот век’.¹⁶ Според Центоре во современата философија со модерното, всушност, се означува модерната философија или особините и карактеристиките кои удираат печат на модерната мисла, а тоа се философите и научниците од XVII век, меѓу кои најзабележливи се

¹⁵ Види: В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, Издавачка книжарница З. Стојановича, Сремски Карловци, Нови Сад, 2000, стр. 77.

¹⁶ Исто, стр. 57

Декарт и Њутон.¹⁷ За Хегел новиот свет започнува со кратезијанството, а Декарт е првиот зачетник на модерната философија¹⁸. Во францускиот лексикон *Lalande* се наоѓа податокот дека новиот век почнува со XVI век, но за прв основач се смета една личност на XVII век, а тоа е Декарт.¹⁹

Новиот век можеме да го означиме како модерен, но и во модерната која се разликува од новиот век постојат разлики, на пример меѓу модерната рационализација, модерната естетичка егзистенција и модерниот либерализам. XVII век, е век во кој може да се каже дека се раѓа модерната идеја за модерното.

Бекон и Декарт со нивниот стремеж за радикално нов почеток го трасираат патот на новиот век. Бекон го пишува *Новиот органон*, бидејќи стариот, Аристотеловиот, не е доволно добар за да може да се подобри, туку може само да се замени. Декарт вели дека тој мора од темел сè да поништи и од почеток да ја конституира основата на философијата²⁰. Значи, не станува збор само за просто оживување, туку за радикално нов почеток.

По својот стремеж за слободно научно истражување, кое било задушувано во средниот век, Бекон е човек на новата ера. Со Бекон се отвара „ерата на знаењето“, а девизата „знаењето е моќ“ станува главен двигател во развојот на творчката мисла, истражувањето и експериментирањето. Знаењето е средство за унапредување на животот на човекот и начин човекот да стане господар на природата, на техниката, а со тоа и господар на благосостојбата. 'Новата наука'

¹⁷ F. F. Centore, *Being and Becoming: A Critique of Post-Modernism*, Greenwood Press: New York, Westport, Connecticut, London, 1991, стр. 21.

¹⁸ Види: G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd, 1983.

¹⁹ Наведено кај: В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 79.

²⁰ Види: Р. Декарт, *Метафизички медиитации*, Зумпрес, Скопје, 1998.

формулирана од Бекон се засновува, вели Рикардо Кампа, на „научен метод со дивулгативни цели“²¹. Во написите на Бекон за првпат се забележува и концепцијата за прогресот, сфатен како морално и одговорно издигнување на индивидуите во новата епоха. Во реализирањето на прогресот, Бекон ги идентификува изворите на среќата на човечкиот род. Во *Нов органон*²² тој тврди дека прогресот не е резултат на остроумноста и на творечката сила на генијот, туку е резултат на ангажирањето на сите интелектуалци во нивните различни нивоа на пројавување. Интелегенцијата не треба да се исцрпи во љубопитноста, во потрагата по личната корист, туку треба да се впрегне во потрага по корист за целото граѓанство.

Применувајќи ја методолошката скепса, како основен методолошки инструмент на сознанието, Декарт²³ ги урива схоластичките догми и создава услови за сознание на вистината која е евидентна. Критериумот на нашето познание го пренесува од теолошките авторитети на индивидуалниот човеков разум, кој е способен да одреди што е вистинито, а што лажно и да ја одвои вистината од заблудата. Со своето *Cogito ergo sum*, со методолошката скепса и со создавањето на философскиот метод, Декарт јасно го формулира и го продлабочува новиот однос на човекот спрема светот и самиот себе си, во кој тој станува творец на своите објекти, на својот свет и на самиот себе. Субјектот, како самосвесна индивидуа станува средиште на целата филозофска проблематика со што во историјата на философијата се внесува нова филозофска категорија, категоријата на буржоаската индивидуа. Врз неа ќе се темели и продлабочува граѓанската фило-

²¹ Р. Кампа, *Профилој на Италијанската култура – од модерната епоха до современост*, цит. дело, стр. 173.

²² F. Bacon, *Novi Organon*, Naprijed, Zagreb, 1964.

²³ Р. Декарт, *Научна расправа за методот*, Епоха, Скопје, 1996.

зофија и таа ќе стане специфичен историски и теориско-практичен модус на постоењето, на креирањето и освојувањето на светот и на самиот себе во него.

На тој начин, со нововековната философија започнува една тенденција во западната култура, во која преовладува принципот на рационалноста, а која трае сè до денес. Насочувањето на познанието од средновековната теологија и схоластика кон истражувањето на природните појави и закони, започнато уште во ренесансата, во новиот век продолжува со уште поголем интензитет, а со цел да се загосподари со природата. Природата може да се совлада, ако ѝ се покоруваме. Разумот се конституира по законите на физиката, математиката, геометријата и механиката и е најмоќното средство во познанието на природата. Тој се ориентира кон познанието на предметите и предметните констелации под девизата „Знаењето е моќ“. Два човечки стремежи, посочува Гајо Петровиќ, спрема Знаењето и Моќта, се поклопуваат во истото²⁴, а Беконовата девиза станува лозинка на природнонаучниот разум сè до XVIII век²⁵. На тој начин интелектот добива инструментална функција, тој се ориентира на учење на разни предмети, а целта е да загосподари со нив, односно тој восприма технолошки и манипулативен карактер. Притоа техничката рационалност или техничкиот ум ги проникнува и природните и општествените науки.

²⁴ Види: G. Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod – Matica Hrvatske, Zagreb, 1983, стр.18.

²⁵ Лозинка која ја среќаваме и кај Спиноза – нагонот за самоодржување од една страна е усмерен на знаењето, а од друга, на неговата моќ, што е всушност едно и исто знаење = моќ; Види: M. Kangrega *Racionalistička filozofija*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983, стр. 81.

Хоркхајмер и Адорно во *Дијалектиката на просветителството*²⁶ сметаат дека со Декарт почнува владеењето на инструменталниот ум и дека новиот век е почетокот на таа превласт. Новиот век се раѓа „од духот на *mathesis universalis*“, идеја која, по Беконовите и Галилеовите подготовки, кај Декарт доаѓа до радикална самосвест и го започнува својот „победнички поход низ подрачјата на науките“²⁷. Новата наука се сфаќа како *mathesis universalis* токму поради методот, бидејќи Декарт не пишува расправа за одреден метод, туку за методот воопшто, кој ќе важи за секоја област во науките, а со цел за ново втемелување на науките. Во таа смисла, стремежот за радикален нов почеток и за универзалност ја карактеризираат нововековната философија:

„Може во целост да се каже дека новиот век, во иста мера во која радикално одново почнува, исто така, неумоливо поедноставува, универзализира и тотализира“²⁸.

Радикалноста и универзалноста посочуваат на техничкиот карактер на новиот век, со кој исто така може да се означи почетокот на епохата на научно-техничкиот свет. Ортега и Гасе укажува дека техниката како независна дисциплина „во полна зрелост“ почнала да се развива околу 1600-та година, односно модерната техника почнува со Галилеј, Декарт и Хигинс, како заговорници на механичката интерпретација на светот. Во седумнаесеттиот век „во човечката свест созрева нов начин на размислување кој се изразува истовремено во техниката и во чистата теорија. Уште повеќе, не може да се каже каде

²⁶ M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Svijetlost, Sarajevo, 1989.

²⁷ В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 80–81, (превод, С. Симоновска).

²⁸ Исто, стр. 83.

никнал тој нов начин на размислување, дали при решавањето на практичните проблеми или при изведувањето на чистите идеи²⁹.

Техниката станува суштина на знаењето. Процутот на природните науки има решавачко значење за прогресот воопшто. Науката се поврзува со практиката, станува подрачје на откритија кои имаат за цел да го олеснат животот на човекот. Таа се става во служба на материјалната техника и на политиката. Материјалната техника, значи, се открива по научен пат и сега станува човеково помошно средство, која му го олеснува и разубавува животот. На тој начин, теоријата и практиката се тесно поврзани, науката од една страна создава нови теории, а од друга, нови средства за олеснување на животот:

„Техниката е напор да се заштеди напорот, или со други зборови техниката е сè она што го правиме за да ги избегнеме, целосно или половично, обврските кои првенствено ни ги наметнува околината во која живееме“³⁰.

Техничките откритија создаваат нов облик на господарење, а со тоа и нови социјално-политички односи помеѓу луѓето. Така, егзактната наука, *mathesis universalis*, систематското господарење со светот ја дефинираат епохата која почнува со новиот век и се протега до денес, епохата која исто така се подведува под ‘модерна’³¹ и со која може да се означи почетокот на научно-техничката цивилизација. За нас новиот век е онаа епоха со која почнува превладувањето на

²⁹ Н. Ortega i Gaset, *Razmišljanja o tehnicí*, цит. дело, стр. 79, (превод, С. Симоновска).

³⁰ Исто, стр. 45.

³¹ На слична позиција се, исто така, и Георги Стрделов во: „Имагинацијата наспроти разумот: Вико против Декарт“, *Филозофска прибина*, Скопје, бр. 11, 1996, стр. 21–31; и Ивица Цепаровски во: *Уметничкото дело во втората половина на XX век*, Култура, Скопје, 1998, стр. 298.

техничката рационалност, епохата во која е извршена инструментализацијата и операционализацијата на умот.

Но, ако новиот век го изедначиме само со научно-техничката рационализација, тоа би значело да дадеме премногу еднострана слика за него. Во развитокот на науката воедно се гледа можноста за еманципација на човештвото. Се буди нов критички дух, ново разбирање на природата и основање на автономен морал како основа на самостојната и одговорна личност. Во овој контекст, илустративен е Џордано Бруно кој дава астрономска слика на светот и истовремено развива антрополошка концепција, според која човекот како творец е самиот ковач на својата среќа и одговорен за својата судбина. На тој начин, во новиот век се калемат инструментите на рационалното мислење кои овозможуваат систематско истражување на природата, се зачнува идејата за политичка слобода и се признава внатрешната вредност на поединецот.

Дури со просветителството јасно се открива вистинската смисла и сушност на новиот век. Просветителството е оној период во нововековната историја кога науката конечно ја соборува теолошката зграда на средновековието и го прокламира умот како врвно начело на светот. Во ова граѓанско движење за ослободување од средновековните традиции се нагласува надмоќта на разумот, кој има водечка улога во борбата против догматскиот авторитет. Разоткривајќи ги религијата и метафизичката спекулација, материјалистите сакале да му го покажат на човештвото патот на науката и на разумот, гледајќи во нив една нова движечка сила. Религијата, во која било форма, се смета за погубна и промислена лага на свештениците и владетелите со чие посредство тие ги штитат сопствените интереси. Метафизиката треба да се сведе на физика, а сите спекулации за првите начела треба да се заменат со егзактно знаење на позитивните факти на искуството. Задача на научникот е да ја истражува

природата (*a posteriori*), а не слепо да им верува на востановените доктрини. Тоа од своја страна значело повторно проценување на независната интелектуална дејност која била насочена, како што вели Расел, „кон ширење на светлината, таму каде што дотогаш преовладувал мракот“.³² Равенката природа = ум станува врвно онтолошко, гносеолошко и логичко начело.

Во ова движење за просветителство, во борбата на критичкиот ум против догматскиот авторитет, философијата има водечко место, чија задача е да му го покаже на човекот патот кон вистината и слободата, ослободувајќи го од сите предрасуди. Човекот станува највисоко суштество, срж и цел на светот, а умот врвно начело на светот. На тој начин философијата добива чисто практична и социјална функција – просветлувајќи ги луѓето воедно им го покажува патот за промена на стварноста. Целта е насочена кон новата и посреќна иднина на човештвото.

Философите на просветителството просто религиозно веруваат во прогресот, разумот и човечките доблести. Во напредокот на науката гледаат можност за човековата среќа и критички инструмент во трагањето по вистината – „вистина која, ќе ги урне темните митови за боженските права на царевите и религиозните догми и ќе ги поведе либералните луѓе кон прогресивна демократија, заснована врз новооткриената вистина за ‘правата на човекот’“.³³

Просветителските мислители од XVIII век, како Волтер, Русо, Дидро и Кондијак, застапуваат апсолутен оптимизам во однос на можностите за развојот на индивидуалните (природни) права, човечкото усовршување и општествениот прогрес. Тие се импресионирани

³² Б. Расел, *Мудростта на западој*, Зумпрес, Скопје, 1995, стр. 267.

³³ J. Farganis, “Introductions”, во: *Readings in Social Theory: The Classic Tradition to Post-modernism*, уредил: J. Farganis, New York: McGraw-Hill, 1993, стр. 2. (превод, С. Симоновска).

од револуционерниот напредок на природните науки, особено од Њутновата физика и од трагањето по научната вистина за општеството. Џејмс Фарганис посочува дека она што е 'ново' и 'оригинално' во просветителската мисла е сесрдното приспособување на методолошката шема на Њутновата физика, и што е уште позначајно, тоа е нејзиното воопштување и примена во областите надвор од математиката и физиката. Кондијак, пак, е математичар кој ја застапува идејата дека општествените науки ќе напредуваат побрзо ако ги следат методите на природните науки, цврсто верувајќи во можноста за човековото усовршување и прогрес во достигнувањата на сегашните општества.

Идеите на просветителските философи, всушност, се резултат на целата клима во предреволуционерната Франција, така што Француската револуција од 1789 година е само „политичка кулминација на идеите во акција“³⁴. Според Кумар, Француската револуција е првата модерна револуција, која, како што обично се вели, го носи светот во нова ера на неговата историја и ја смета за почеток на раѓањето на модерното. Оттогаш започнува процесот на создавање на нешто сосема ново, што дотогаш не е видно во светот. Модерната ера која се сфаќа како кулминација на човечкиот развој, „не е само продукт на револуцијата – на Американската и посебно на Француската, туку таа во својата есенцијалност е револуционерна, таа е перманентна револуција на идеите и на институциите“³⁵.

За философите на модерното, Француската револуција, базирана врз разумот, претставува експресија на новата свест и реализација на разумот. Таа го отвора патот за прогрес на човечкиот ум со што „нововековниот европски човек ја постигнува својата

³⁴ Исто, стр. 3.

³⁵ К. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 81, (превод, С. Симоновска).

светско-историска афирмација“, зад која следи и „целосната мисловна афирмација на граѓанскиот човек која преовладува во просветителството, се остварува во филозофијата на германскиот идеализам и својот врв го постигнува кај Хегел“³⁶.

Изградувањето и довршувањето на нововековната философската зграда кулминира во Хегеловиот систем, резимирајќи го целокупниот философски развоток на Западот. Апсолутниот идеализам претставува највисок мисловен домен на нововековната метафизика на субјективноста, дијалектиката на тоталитетот и ги исцрпува завршните философски можности на граѓанскиот човек.

Различните концепции на модерната, забележани кај германските мислители на крајот на XVIII и почетокот на XIX век (Лесинг, Фихте, Шелинг, Хегел) ја покажуваат нејзината зависност и изведеност од христијанската филозофија. Овие мислители ја трансформираат христијанската религија во посебна филозофија на историјата. Задачата на модерното е во откривањето на божјите цели на човекот и во свесната конструкција на божјото царство на земјата.

Може да се заклучи дека околу ‘модерната’ се врзуваат различни сфаќања и опции. Со неа се означува ренесансата како модерна епоха која следи по средновековната епоха, но исто така и нововековната философска мисла од XVII век, како и промените кои ги носи модерниот свет во XVIII век. Велш пак укажува и на различните концепции во рамките на естетичката модерна, нововековната модерна и модерната на XX век. Затоа според него „‘модерната’ е име и така би требало и да се употребува: како спецификација, а не како воопштување.“³⁷

³⁶ D. Pejović, *Francuska Prosvjetiteljska filozofija*, Nakladni zavod – Matica Hrvatske, Zagreb, 1983, стр. 133.

³⁷ В. Велш, *Наука иосѝмодерна модерна*, цит. дело, стр. 62.

Но, и покрај тоа што содржината на поимот 'модерно' варира, 'модерното', всушност, укажува на еден „постојано нов дух“ и ја изразува „свеста на една епоха која се поставува во однос на минатото за да се претстави како резултат на преминот од старо во ново.“³⁸

Така, и за современите теории на XX век е карактеристичен тој 'нов дух' во кој се изразува стремежот да се претстави преминот од 'старо во ново' и да се доловат промените кои со себе ги носи научно-технолошката револуција. Овие теории ги следат главните текови на новиот век, кој своите зачетоци ги има во ренесансата а својот врв го доживува во времето на просветителството.³⁹

Со хуманистичкиот проект за праведен и рационален општествен поредок модерната ера, во нејзините различни форми, изгледа како кулминаторска точка на човековиот развој. Денес, ги уживаме плодовите од нововековните настојувања. Живееме во свет на напредок, на компјутеризација, кибернетика и Интернет. Сведоци сме на нови технологии, нова комуникација и на нов начин на живот, а човековиот ум е несопирлив во својот прогрес. Каков е исходот од ваквиот технички напредок? На кој начин се остварува идеалот на нововековните философи за постигнување на единство помеѓу моќта на рационалноста и очекуваната еманципација низ науката?

Со цел да се расветли состојбата на човекот во услови на високо развиената технологија, во следното поглавје акцентот ќе биде ставен врз современите постиндустриски и постмодерни теории кои доминираат од втората половина на дваесеттиот век, а кои се темелат врз претпоставките на модерната нововековна философија.

³⁸ O. Savić, „Postmoderna – kraj avangardne isključivosti“, во: *Delo. Postmoderna aura* (I), цит. дело, стр. 189.

³⁹ И Марвин Пери просветителството го означува како врв во стремењето кон современото време, кое е започато со ренесансата, додека деветнаесеттиот и првата половина од дваесеттиот век ги набљудува во односот на дometот (и ограничувањата) на просветителството; Види: M. Perić. *Intektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, 2000, стр. 5–6.

**II. ОБЕЛЕЖЈАТА
НА СОВРЕМЕНАТА ТЕХНИЧКА
ЦИВИЛИЗАЦИЈА**

На прагот на новото столетие се соочивме со многу трансформации кои се случуваа во модерните западни општества, како и со многу теории кои се обидуваа да ги разберат и поврзат новонастанатите промени.

Научно-технолошката револуција, споредена со големите промени предизвикани од индустриската револуција, исто така предизвикува пресврт во развојот на модерните општества и не носи во нова фаза на општествената еволуција. Несомнено е дека класичниот индустријализам, карактеристичен за втората половина на минатиот век, анализиран од страна на Маркс, Вебер и Диркем, заминува од светската сцена⁴⁰. Поврзаноста на модерното општество со индустријализмот е и причина поради која се јавуваат мислители кои го прокламираат крајот на модерното општество и го најавуваат доаѓањето на постиндустриското или постмодерното општество.

Првичните теории кои укажуваат на промените што се случуваат во индустриските општества, и кои сè уште се актуелни, се јавуваат во периодот од 1960-тите и раните 1970-тите години и се насловени како теории за постиндустриското општество. Најпознатиот од нив е харвардскиот социолог, Даниел Бел со делото *Доаѓањето на пост-индустриското општество* (1973). Теориите за постиндустријализмот се забележени и во делата на: Амитаи Ециони *Активно општество* (1968), Ален Турен *Постиндустриско општество*

⁴⁰ Карл Маркс, Емил Диркем и Макс Вебер, генерално, го сочинуваат 'светото тројство' во класичната теорија. Постои концептуална сличност во нивните гледишта и покрај нивните методолошки разлики. На различни начини тие развиваат критичка теорија за перспективите на модерното.

Џиво (1969) и на Питер Дракер *Епоха на дисконинуитетот* (1969). Идејата за пост-индустриското општество ја популаризира Алвин Тофлер во делата *Шок на иднината* (1970) и *Третото бран* (1983) и Џон Наизбит во делото *Мега-рендови* (1982).

Првичните анализи на Даниел Бел и на Ален Турен се насочени кон револуционерните промени што се случуваат во модерните општества, односно кон економските, политичките и културните промени, како и кон промените во социјалните институции што се случуваат во западниот свет. Овие првични теории се придружени со други, нови теории. Во последниве две децении на светската интелектуална сцена особено е актуелна постмодерната теорија, која ги обележува повеќекратните пресврти и се обидува да ги долови промените во сите сфери на општеството – промени кои се случуваат во економијата, технологијата, науката, културата, социологијата и философијата.

Постиндустриските и постмодерните теории, ги споделуваат општите карактеристики и причините за пресвртоот во еволуцијата на модерните општества ги гледаат во информатичката и комуникациската револуција, во трансформацијата на трудот и организацијата во глобалната економија, како и во кризата на идеологијата и културните вредности.

Кришан Кумар, Стивен Бест и Даглас Келнер се автори кај кои се забележува обид да се систематизира теориското знаење за случувањата во западниот свет, во втората половина на дваесеттиот век. Притоа Кумар од аспектот на постиндустриската теорија ги анализира различните теории и говори за три верзии на пост-индустриската теорија, кои доминираат во последните три децении на дваесеттиот век: теориите за информатичко општество, теориите на

пост-Фордизмот и пост-модерната теорија⁴¹. Тој вели: „...влегуваме во нова пост-индустриска ера, ера на информациите и комуникациите. Се движиме во пост-Фордистичка ера на мали организации и на оживување на моќта на работата. Гледаме во пост-модерниот свет, кој ги отфрла заблудите на модерното и го отвара патот на новата слобода.“⁴²

Стивен Бест и Даглас Келнер, пак, сите теориски обиди ги сведуваат под закрилата на постмодерната теорија и во нејзините рамки говорот за различни дискурси и ориентации. Според нив постиндустријската теорија претставува ‘општествено крило’ на постмодерната теорија. Поточно, од нивните ‘археолошки’ истражувања на постмодерното, произлегува разграничувањето на две позиции во однос на постмодерните теории. Едната позиција ја застапуваат теоретичарите кои развиваат позитивна перспектива, односно застапуваат оптимистички видувања за траекторите на модерните општества, и таа може да се подели на општествено (Дракер, Ециони, Фере и теоретичарите на постиндустријското општество) и на културно крило (Дракер, Ециони, Зонтаг, Хасан, Фидлер и други). Додека пак, теоретичарите како Тојнби, Милс, Бел, Бодријар и други, ја застапуваат другата позиција, ги создаваат негативните дискурси и даваат песимистичка слика на последиците од ширењето на посмодерното време.⁴³

Кумар, Бест и Келнер термините ‘постиндустриско’ и ‘постмодерно’ ги земаат како клучни термини под кои ги сведуваат

⁴¹ Види во Предговорот на делото на Кумар: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. VI.

⁴² Исто, стр. 152, (превод, С. Симоновска).

⁴³ Види: С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, Култура, Скопје, 1996, стр. 25. Да напоменеме дека Бест и Келнер малку внимание му посветуваат на општественото крило на постмодерната теорија, односно на

различните теориски обиди да се определат повеќестраните аспекти на промените во модерните општества. Притоа, со нив се означува периодот кој⁴⁴ следи по модерниот период. Од овој аспект, иако се користат различни термини со нив, всушност, се означува едно и исто. Постмодерното време исто така може да се нарече и постиндустриско, со оглед на поврзаноста на модерната епоха со индустријализмот.

Всушност, ‘пост’ теориите се јавуваат како реакција на социо-економскиот развој на современиот капитализам, кој се карактеризира со изобилиство од добра и еден побогат животен стил, па затоа, не може да се направи остра дистинкција меѓу нив. Овие теории имаат иста исходна позиција, односно причините за пресвртот во модерните општества ги гледаат во продорот на високата технологија и средствата за масовна комуникација. Од друга страна, самиот израз ‘постмодерно’ е спорен, поради неговата примена во најразлични области. Почнувајќи од архитектурата и сликарството, поимот ‘постмодерна’ се пренесува во социологијата и навлегува во философијата, така што „ниту едно подрачје не е повеќе сигурно од заразата со тој вирус“⁴⁴. Во социологијата изразот ‘постмодерно општество’ прв пат се појавува во 1968 година кај Амитаи Ециони⁴⁵. Кај Ециони и кај Питер Дракер, во *Меѓуиџие на уџирешнинаџиа*⁴⁶ со поднаслов ‘соопштение за новиот постмодерн свет’, постмодерното општество се третира речиси еквивалентно на она што подоцна ќе биде наречено ‘постиндустриско општество’.

Кога сето ова ќе се земе предвид, тогаш не треба да не чуди што еден и ист автор, каков што е на пример Даниел Бел, различно се тол-

постиндустриската теорија и, главно, му се посветени на културното крило, како и на негативните дискурси во постмодерната теорија.

⁴⁴ В. Велш, *Наша џосџимодерна модерна*, цит. дело, стр. 19.

⁴⁵ А. Etzioni, *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, New York, 1968.

⁴⁶ P. Drucker, *Landmarks of Tomorrow*, Harper & Row, New York, 1957.

кува. За Кумар, Бел е еден од клучните теоретичари на информатичкото општество, кој го најавува доаѓањето на постиндустриското општество, додека за Бест и Келнер тој е теоретичар на постмодернатата, кој развива песимистички и апокалиптичен дискурс, и дури не е ситуиран ниту во позицијата на 'општественото крило' на постмодерната теорија. Според Велш, пак, Бел е теоретичар на постиндустриското општество, бидејќи го најавува неговото доаѓање, но тој е исто така и постмодернист токму поради застапувањето на радикалниот плурализам и хетерогеноста, кои се всушност, принципи на постмодернизмот.⁴⁷ Ист е случајот и со Питер Дракер.

Но, и покрај тоа што 'пост' теориите имаат иста исходна позиција - технолошките промени, тие не се поклопуваат и во целта, па етикетирањето на 'постиндустриското општество' како 'постмодерно' може да се покаже како погрешно.

За да се избегнат стапците што ги поставува секој обид за класификација и сведување на овие теории под закрилата на постиндустриската или на постмодерната теорија, ние ќе ја избегнеме таквата класификација. Постиндустриските теории и постмодерните теории, укажуваат на постоењето на различни верзии на 'пост' теориите, кои меѓусебе имаат допирни точки, но и свои специфичности и разлики; разлики кои, впрочем, постојат и во концепциите на теоретичарите во рамките на овие теории.

Изложувањето на постиндустриските и постмодерните теории, во овој труд, е во функција на расветлувањето на начинот на кој функционираат современите општества во ерата на техничката цивилизација, а со цел да се воочат импликациите што ги предизвикува научно-технолошкиот напредок врз духовниот развој на човекот.

⁴⁷ Види: В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, 38–42.

Поради обемот и широчината на теориите⁴⁸, акцентот ќе биде ставен врз клучнитеⁱ гледишта кои треба да ни го покажат правецот во развитокот на модерните општества, последиците од експанзијата на информатичката и комуникациската технологија и, воедно, да се види колку се оправдани гледиштата според кои се наоѓаме во ново општество, радикално поинакво од модерното општество.

Исто така треба да се има предвид дека постмодерната теорија се шири во 1980-тите години, додека постиндустриските две децении претходно, иако терминот 'постмодерно' временски почнува да се употребува пред терминот 'постиндустриско'. Од друга страна, во социологијата е повообичаено да се говори за 'постиндустриско општество' отколку за 'постмодерно'. И на крајот, додека теориите за постиндустриското општество повеќе се концентрирани врз економските и социјалните промени, постмодерната теорија го опфаќа процесот на повеќекратниот пресврт, односно ги опфаќа промените не само во економската и политичката сфера, туку посебен акцент става врз промените во културната сфера.

Во постиндустриските теории, во кои современото општеството главно се карактеризира како информатичко општество, развојот на сите сектори во општеството се идентификува со развојот на новата информатичка технологија и новото општество се дефинира и именува во зависност од новите методи на добивање, обработување и дистрибуирање на информациите.

Теориите за постмодерното општество ги вклучуваат сите културни, политички и економски промени. Не постои една обединета постмодерна теорија. Таа во својата суштина е противречен концепт и бидејќи е еклектичка, најтешко може да се процени од сите современи теории.

⁴⁸ Деталното изложување на теориите подразбира многу пообремен труд, бидејќи изложувањето на било која верзија на 'пост' теориите може да биде предмет на посебен труд.

дадеме име на моќта која со нив управува. И најпосле, програмирани општества кога се обидуваме да ги дефинираме според природата на начинот на производство и економското уредување.“⁴⁹

Самиот префикс 'пост' во општествените теории е двосмислен. Така на пример 'пост' во пост-индустриско општество, за некои автори означува општество формирано по и како резултат на индустриската револуција во крајот на осумнаесеттиот век, и затоа многу економисти едноставно го нарекуваат индустриско општество. Од друга страна, за социолозите, како на пример за Даниел Бел, пост-индустриско општество се однесува на општество кое доаѓа по индустриското општество, на местото на класичниот индустријализам, и го нарекува 'информатичко' општество. Некои пак, она што Бел го гледа како пост-индустриско, го гледаат како 'супер' или 'хипер-индустриско', што од своја страна укажува на последователност и на поврзаност со индустриското општество.

Во секој случај, трагањето по нови термини ја изразува тенденцијата на голем број теоретичари да посочат на правецот на развојот на модерните општества, доловувајќи ги клучните промени што се случуваат во развојот на модерните општества, а како последица на експанзијата на информатичката и комуникациската технологија. Тие го споделуваат ставот дека преминот во пост-индустриско општество се должи на научно-технолошкиот развој, кој го менува начинот на функционирање на сите сфери во општеството и главно го карактеризираат како информатичко општество.

Даниел Бел, ја има водечката улога во теориите за постиндустриското општество. Терминот 'постиндустриското општество' тој прв пат го употребил во своите предавања во 1950 година во

⁴⁹ А. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, Plato, Beograd, 1998, стр. 17, (превод, С. Симоновска).

Салцбург.⁵⁰ Според него современите индустриски општества – капиталистички и социјалистички – постепено преминуваат во пост-индустриски општества. Во делото *Доаѓањето на постиндустрискиот општество*⁵¹ тој говори за раѓањето на новото општество во кое јакнее улогата на знаењето и когнитивните вредности. Според проценката на Бел, Северна Америка, по Втората светска војна, се наоѓа во првата фаза на создавањето на новото општество. Таа е прва земја во која во земјоделското и индустриското производство се ангажирани помалку од половината на активното население.

Временското лоцирање на постиндустриско општество кај Бел се поклопува со она што Ециони го најавува како доаѓање на постмодерното време, во кое се создава можноста за создавање на едно, како што тој го нарекува, ‘активно општество’. За Амитаи Ециони, по Втората светска војна, од 1945-та година, како резултат на технолошките промени, односно на радикалните трансформации на комуникациските, енергетските и сознајните технологии, завршува периодот на модерното време. Создавањето ‘на активното општество’, во кое човекот може да стане “господар на инструментите кои ги создал”, е една можност која се отвара во постмодерниот период.⁵²

⁵⁰ Овој податок е земен од Душан Жубурниќ, во неговиот Предговор на делото *Постиндустриско општество* од Алан Турен; А. Touraine, *Post-indus-trijsko društvo*, цит. дело, стр. 9. Волфганг Велш, пак, укажува дека терминот ‘постиндустриско општество’ потекнува од американскиот социолог Дејвид Рисман (1958), го прифатил францускиот социолог Алан Турен (1969), а превладува во делата на Даниел Бел; В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 38. Јованка Кепеска наведува дека изразот ‘постиндустриско’ потекнува од книгата *Америка во 2000-та* од група автори од Хадсоновиот институт, а во Европа го афирмирал Ж. Ж. Серван Шрајбер со книгата *Американскиот предизвик*; Ј. Кепеска, *Научно-технолошкиот развој: Филозофски и социолошки аспекти*, НИП „Студентски збор“, Скопје, 1997, стр. 130.

⁵¹ D. Bell, *The Coming of Post-industrial Society*, London, 1974.

⁵² Види: А. Etzioni, *The Active Society*, цит. дело, стр. 7.

Алвин Тофлер (*Третиот бран*)⁵³ и Џон Наизбит (*Мега-трендови*)⁵⁴, 1955 година ја посочуваат како година од кога почнува развојот на постиндустриското општество и го поврзуваат со информатичката револуција.

Ако Првата и Втората индустриска револуција беа енергетски револуции, базирани врз моќта на пареата и електрицитетот, третата индустриска револуција е информатичка револуција.⁵⁵ Таа заштоците ги има во откритието на електричниот телеграф, телефонот, грамафонот, филмот, радиото и телевизијата, но за кулминација се смета појавата на компјутерите (1955) – ‘централниот симбол’ и ‘аналитичкото орудие’, како што ги нарекува Бел.

Теоретскиот интерес на овие мислители е фокусиран врз промените што со себе ги носи информатичката револуција, која според нив предизвикува пресврт во развојот на модерните општества, ги урива претпоставките на класичната индустриска цивилизација и го отвара патот на новата ера во цивилизацијата – информатичката ера. Живееме, вели Тофлер, во време на конечна, несопирлива криза на индустријализмот: „Индустриска цивилизација, со нејзините установи, технологијата и културата, се распаѓа под лавината на промените. И додека индустриската ера заминува во историјата, се раѓа нова ера.“⁵⁶ Класичните индустрии (производство на јаглен, автомобили, гуми,

⁵³ A. Toffler, *Treći talas*, Prosveta i Jugoslavija, 1983.

⁵⁴ J. Naisbitt, *Megatrendovi*, Globus, Zagreb, 1985.

⁵⁵ На сродна позиција е и Коста Костов. Според него во досегашниот развојот на техниката може да се говори за прва индустриска револуција (сврзана со појавата на парната машина), втора индустриска револуција (свразна со појавата на електрицитетот) и научно-технолошка револуција (свразна со појавата на електрониката, автоматизацијата, кибернетизацијата, атомската енергија, развојот на науката и образованието како производни сили); види: К. Костов, *Техникајџа и хуманизмот*, НИО, Студенски збор, Скопје, 1987, стр. 88.

⁵⁶ A. Toffler, *Treći talas*. I tom, цит. дело, стр. 139, (превод, С. Симоновска).

алатни машини и железници) втемелени врз основа на едноставни електромеханички принципи кои трошат големи количини енергија се во опаѓање и се селат во земјите во развој, каде работната сила е поевтина, а технологијата помалку развиена. Новите индустриски гранки, кои не се првенствено со електромеханички карактер, произлегуваат од продорот на новите науки какви што се: квантната електроника, теоријата на информација, молекуларна биологија, науката за океаните, нуклеониката, екологијата и науката за вселената. Од овие науки произлегуваат новите индустрии – на компјутери, обработка на податоци, вселенски летала, сложени петрохемиски производи, полупроводници, усовршување на комуникациите и др. Посебна одлика на оваа електронска револуција е малата потрошувачка на енергија.

Информатичката технологија, како што укажува Гил, не е само технологија, таа е „револуционерна технологија“ споредена со влијанието што го има во однос на револуционерните технологии⁵⁷. И како што индустриското општество го заменува аграрното општество, така информатичкото општество, на повеќе или помалку ист револуционерен начин, го заменува индустриското.

Бел ја користи еволуционистичката шема базирана врз движењето од ‘пред-индустриското потекло’ кон ‘индустриската фабрикација’ кон ‘пост-индустриските-информатички’ активности.

Наизбит од Тофлер ја презема поделбата на три револуции: земјоделска, индустриска и информатичка. Кога Тофлер говори за трите револуции, всушност, говори за три големи брана на промени, како резултат на промените во технологијата кои пак предизвикуваат и промени во културата. Поточно промените во техно-сферата предизвикуваат промени во социо-сферата, психо-сферата, инфо-

сферата и сферата на власта. Техно-сферата ја чини енергетскиот, производствениот и дистрибутивниот систем (производството и распределбата на богатството); социо-сферата преку взаемно поврзаните организации на поединците им ја одредува улогата во системот, додека инфо-сферата ги распоредува информациите неопходни за функционирање на целиот систем. Оваа инфо-сфера, „како комуникациски канал по кој може да се растураат масовни пораки подеднакво ефикасно колку и стоките или суровините“,⁵⁸ се преплетува и ги опслужува техно и социо-сферата, притоа помагајќи го процесот на интеграција на економското производство со личното однесување. Со синтагмата ‘шок на иднината’,⁵⁹ тој ја означува епидемијата на неприспособувањето на новите животни услови како резултат на големите промени во многу мали периоди. Тофлер смета дека ваквото неприспособување сигурно било карактеристично и во периодот кога завршувала аграрната револуција (1650–1750), а која започнала 8000 години пред нашата ера. Иако тој период траел десет илјади години, периодот на индустриската револуција трае две стотини години од 1750 до 1955 година, од кога почнува развојот на постиндустриското општество и информатичката револуција, која од темел го менува начинот на живот и сфаќањето на светот. Тофлер вели: „кога плимата на индустријализмот го достигнува својот врв во децениите по Втората светска војна, малку сфатениот трет бран почнал да се тркала по земјата, преобртувајќи сè што ќе допре.“⁶⁰

За почеток на информатичката ера, Наизбит го смета лансирањето на *Сџујџник* во СССР во 1957 година, не затоа што го

⁵⁷ Види: С. Gill, *Work, Unemployment and the New Technology*, Cambridge: Polity Press, 1985, стр. 2.

⁵⁸ А. Toffler, *Treći talas*, I том, цит. дело, стр. 55, (превод, С. Симоновска).

⁵⁹ А. Toffler, *Šok budućnosti*, Stvarnost, Zagreb, 1975.

⁶⁰ А. Toffler, *Treći talas*, I том, цит. дело, стр. 32.

означува почетокот на вселенското време, туку затоа што го означува почетокот на на глобалното комуницирање со помош на сателитите. Исто така за важен датум во развојот на информатиката ја смета 1981 година кога е лансиран *space shuttle*, посебно значаен за информатичката поврзаност и глобалното стопанство, бидејќи комуникацискиот сателит ја претвора планетата во глобално село.

Може да се заклучи дека за теоретичарите на постиндустриското општество, информатичката револуција предизвикува пресврт во развојот на модерните индустриски општества и го отвора патот на новата ера во цивилизацијата – информатичката ера. Информатичкото општество се издигнува на местото на класичното индустриско општество и временски се ситуира во деценијата по Втората светска војна.

б) *Знаењето и информациите како капитал и моќ*

Во техничката, информатичка ера, за разлика од индустриската ера, физичкиот труд е заменет со умствен, а компјутерската технологија е она што механизацијата била во индустриската револуција. Таа предизвикува промени во целокупниот начин на работа, што од своја страна значи и закана бидејќи ги обединува оние функции кои порано ги вршеле работниците. Можностите на микропроцесорите се огромни, но воедно и застрашувачки. Автоматизацијата на претпријатијата и канцелариите, некогаш фантазија сега станува стварност.⁶¹

⁶¹ Јованка Кепеска посочува дека целокупните технолошки, суровински и енергетски промени (кибернетизацијата, хемизацијата, биологизацијата, автоматизацијата) кои го исклучуваат човекот од непосредното производство се нарекуваат научно-технолошка револуција, а се подведуваат и под поимот автоматизација; Види: Ј. Кепеска, *Научно-технолошкиот развој: Филозофски и социолошки аспекти*, цит. дело, стр. 130.

Најдрастичен пример е развојот на роботската технологија која е тесно поврзана со достигнувањата во областа на компјутеризацијата. Идејата на човекот некако да направи механичка верзија на самиот себеси, резултира со воведување на индустриските работи во почетокот на шеесетите години.⁶² Роботиката, вели Петер Скот, од „научна фантастика прераснува во лек за сите болки на индустријата“⁶³.

Информатичката технологија, биотехнологијата, роботиката итн., сведочат за несопирливиот процес на научно-технолошкиот развој. Модерната наука и техниката во процесот на својот развој сраснуваат и се стопуваат. Техниката суштински ѝ припаѓа на модерната наука и во таа смисла науката претставува единство на теоретското истражување и техниката. Науката, од една страна, е условена од развојот на техниката, од друга страна, самата наука станува техничка моќ, односно, науката се остварува, реализира во техниката:

„Науката се преточува во техничка примена на научното сознание во форма на техниката и технологијата.“⁶⁴

Поопширно за процесот на автоматизацијата во општеството види и во: P. Naville, *U susretu automatiziranom društvu*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.

⁶² Петер Б. Скот во делото *Роботичка револуција*, кое претставува детална анализа на роботичката технологија, покрај другите, ја наведува и следнава дефиниција за индустрискиот робот: „повеќефункционален манипулатор кој може повторно да се програмира, конструиран така за да го придвижува материјалот, деловите, алатите или останатите специјализирани уреди низ различни програмирани движења за обавување на различни задачи“; V. P. Scott, *Robotička revolucija*, August Cesarec, Zagreb, 1987 (изворно 1974), str. 30. Исто така наведува дека изразот ‘робот’ во англискиот јазик влегува во 1923 година, кога била преведена чешката драма *РУР* (Росумовите универзални робови) на Карел Чапек.

⁶³ V. P. Scott, *Robotička revolucija*, цит. дело, стр. 23. Интересно е да се спомне дека изразот ‘роботика’ го измислил писателот на научната фантастика Исак Асимов. Едно од неговите дела е и *Јас, робот*; I. Asimov, *Ja, Robot*, Kentaur, Beograd, 1976.

⁶⁴ К. Костов, *Техниката и хуманизмот*, цит. дело, стр. 5.

Ваквата технонаука⁶⁵ се става во служба на техничкиот напредок и претставува клучен фактор и движечка сила во развојот на производството. Според Јованка Кепеска, науката како производна сила го означува процесот на „афирмативното учество на интелектуалниот капитал во зголемувањето на производството“, а со тоа и процесот на „надминување на поделбата на трудот како интелектуален и физички“⁶⁶.

Несомнено е дека со научно-технолошки развој се отвора бескраен простор за развивањето на умствените потенцијали на човекот, на неговиот интелект, односно на техничкиот ум. Техничкиот ум станува основа на модерната наука и техника, односно на технонауката, а Беконовата девиза „знаењето е моќ“ се отелотворува во функционирањето на системот на високо развиените технички општества. Знаењето станува централна категорија во теориите за информатичкото општество и како темелен однос на иднината се смета односот помеѓу знаењето и моќта.

Меѓу авторите кои укажуваат дека „интелектуалната технологија“, односно знаењето, а не сопственоста над материјалните добра ќе претставува основа на општествената моќ се: Даниел Бел, Ален Турен, Питер Дракер, Џон Наисбит, Алвин Тофлер, Хајзел Хендерсон, Том Стониер, Јонеи Масуда и други.

Даниел Бел, во делото *Доаѓањето на постојателна индустриска општество*, укажува дека местото на старата машинска технологија го презема новата ‘интелектуална технологија’. Под ‘интелектуална технологија’ подразбира употреба на електронските сметала, инфор-

⁶⁵ Кибернетиката е пример за ваквата технонаука, како фактор на автоматското управување со производствените и општествените процеси. Види: N. Viner, *Kibernetika i društvo: Ljudska upotreba ljudskih bića*, Nolit, Beograd, 1964.

⁶⁶ J. Кепеска, *Научно-технолошки развој: Филозофски и социолошки аспекти*, цит. дело, стр. 14.

матиката и кибернетиката, како и примена на математичките модели во анализата на општествената состојба (на пример во експериментирањето со однесувањето на луѓето). Неговата основна премиса е дека знаењето и информациите стануваат стратешки средства и трансформаторски агенси на постиндустриското општество, исто како што енергијата и машинската технологија биле трансформаторски агенси на индустриското општество. Знаењето е движечка сила на економијата, детерминанта на промените, па следствено на тоа, знаењето, а не работата, станува извор на вредностите.

Според Турен, во постиндустриските општества борбата веќе не се води во сферата на производството, туку во сферата на потрошувачката, знаењето и културата, поради фактот што економијата го губи средишното место. Во 'програмираните' општества, вели тој, „економските механизми повеќе не ги ставаме во средиштето на општественото организирање и акумулацијата.“⁶⁷ Економскиот развојот е многу повеќе резултат на мноштво општествени фактори, отколку на самата акумулација на капиталот и стекнувањето на профитот непосредно од производниот труд. Економскиот прогрес не зависи само од квантитетот на работата и капиталот со кој се располага, туку „зависи од сознанието“, од „способноста на општеството да создава ново“⁶⁸ и да ги прифаќа промените. Образованието, потрошувачката и информираноста стануваат значајни елементи во структурата на производните сили. Образованието станува важен критериум во општествената хиерархија. По ерата на машините доаѓа ерата на информатиката. Во 'програмираните' општества информацијата ја има истата улога што ја имале природните извори во почетокот на индустријализацијата. Информацијата, според него, го овозможува пристапот кон донесувањето

⁶⁷ А. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, цит. дело, стр. 18.

одлуки, а „да бидеш информиран не значи само да знаеш што се случува, туку да ги познаваш причините и методите на донесувањето одлуки, а не само да се цитираат фактите за да се оправда донесувањето одлуки.“⁶⁹

Во книгата *Третиоџи бран* на Алвин Тофлер, Марксовата ‘трудова теорија на вредноста’ е заменета со информатичката теорија на вредноста, каде што знаењето станува капитал и моќ. Капиталот за прв пат е нешто нематеријално. Ако во времето на земјоделската револуција основен капитал била земјата, во индустриската револуција тоа биле средствата за производство, денес тоа се информациите.

Џон Наисбит врз основа на своите анализи, во *Мегаџитрендови* укажува на десет трендови – општи обрасци кои го дефинираат новото општество. Прв и основен тренд е преминот од индустриско во информатичко општество, во кое основно начело е: новиот извор на моќ не се парите во раце на неколкумина, туку информацијата во рацете на многумина. Новото стопанство се темели врз создавање и распределба на информации. Тој ја развива теоријата „за вредноста на знаењето“ според која знаењето, а не трудот, ја зголемува вредноста, умеењето станува извор на богатство, а силата на умот станува поважна од капиталот:

„Во новото општество паралелно го произведуваме знаењето и ја зголемуваме моќта на умот. Изразено со индустриска метафора, денес масовно го произведуваме знаењето и тоа е двжечка сила на нашето стопанство.“⁷⁰

⁶⁸ Исто, стр. 18-19.

⁶⁹ Исто, стр. 56, (превод, С. Симоновска).

⁷⁰ J. Naisbitt, *Megatrendovi*, цит. дело, стр. 23, (превод, С. Симоновска).

Се продава стручното знаење, знаењето на управување, така што “создавачката сила на знаењето веќе станува клучен фактор на продуктивноста, конкурентноста и на економскиот успех.”⁷¹

И Питер Дракер укажува на знаењето како капитал и примарен извор на богатството. Во делото *Новата цивилизација*⁷² тој ја развива тезата за доаѓањето на општеството на знаење, во кое организациите првенствено ќе се темелат на информациите. Информациите според Дракер го чинат центарот на производните активности и воопшто на целото модерно општество. Експлозијата на образованието ја условува појавата на менаџментот кој „го претвара знаењето од општествен украс и луксуз во вистински капитал на секое стопанство.”⁷³ На тој начин, менаџментот, чија што цел е знаењето да го употреби во производни цели, го преобразува општественото и ‘господарското’ ткиво на развиените земји во светот.

И за Хендерсон микропроцесорот конечно ја укинува трудовата теорија на вредноста⁷⁴. Масуда ја афирмира идејата дека информатичката корист, која се состои од информатичката мрежа и банките на податоци како основна организација за производството на информациите, ќе ја замени фабриката како општествен симбол. Во структурата на економијата знаењето како капитал ќе преовладе над материјалниот капитал.⁷⁵

⁷¹ Исто, стр. 83.

⁷² P. Drucker, *Nova zbilja, Novi Liber*, Zagreb, 1992.

⁷³ Исто, стр. 198.

⁷⁴ Види: H. Henderson, *Creating Alternatives Futures*, New York: Berkeley Publishing Corporation, 1978, стр. 77.

⁷⁵ Јонеи Масуда е еден од најпознатите теоретичари на информатичкото општество во Јапонија. Неговите гледишта кои ги развива во делото *Информатичкото општество како пост-индустриско општество*, (*The Information Society as Post-Industrial Society*, 1981) се наведени од: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 12.

Значи трудовата теорија на вредноста, формулирана од Лок и Смит до Рикардо и Маркс, е заменета со познавателната теорија на вредноста, во која трудот и капиталот, централните категории на индустриското општество, се заменети со информациите и знаењето како централни категории. Во економската структура, знаењето како капитал преовладува над материјалниот капитал, такашто основни начела на новото општество се: информацијата како капитал и технологијата како услов за развиток на општеството.

Ваквото сфаќање за информатичкото општество кореспондира со либералната, прогресивна традиција на западната мисла и ја одржува просветителската верба во рационалноста и прогресот. Знаењето е средство за унапредувањето на човековиот живот, основа на поголема ефикасност и со тоа на поголема слобода.

Може да се заклучи дека теориското знаење, врската помеѓу науката и технологијата, како и планирањето и управувањето со општествениот развиток, добиваат примарна улога во постиндустриското општество. Бидејќи современата технологија бара техничка експертиза во многу области, тоа од своја страна предизвикува и мноштво социјални импликации, особено врз начинот на работењето. Во овој стадиум на високо развиените општества се врши преориентирање од производните кон интелектуалните дејности. Знаењето, како централна и прогресивна категорија во информатичкото општество на два начина влијае врз работата. Од една страна, воведувањето на новите технологии во производствениот процес бараат посебно обучување на веќе вработените работници. Од друга страна, има експанзија и креирање на нови видови дејности во познавателниот сектор, така што информатичарите доминираат во економијата. Тоа значи дека обучените и школуваните информатичари ја чинат срцевината на информатичката економија.

Во таа насока Даниел Бел укажува дека основниот организаторски фактор повеќе не е капиталот, туку научните работници. Сè поголема општествена улога имаат стручните кадри, особено истражувачите и научниците. Расте бројот на интелектуалците, кои сè повеќе доминираат како општествена група. Сопствениците и менаџерите ја губат доминантната улога во општеството во полза на политичката и технократската елита. Стручното знаење се подредува на политичката арбитража, бидејќи изборот на вредностите останува во монопол на професионалните политичари. Бројните одлуки стануваат сè повеќе технички, со што започнува превласта на научниците и техничарите во политичката сфера.

Турен, пак, влегувањето во постиндустриското општество го гледа како победа на технократската елита. Притоа, технократите не се техничари, туку раководители кои ѝ припаѓаат на државната администрација или на големите претпријатија, тесно поврзани со центрите на политичкото одлучување. Оваа технократската елита во новото општество ја претставува 'елитата на власта', што значи дека новата владеачката класа се одредува, пред сè, според нивото на „познание, т. е. со нивото на образование“⁷⁶, а не според принципот на сопственост.

Затоа во информатичкото општество за важно прашање се смета прашањето за квалитетот на новите работни сили. Се зголемува новата услужна класа на 'работници кои знаат', на жени и мажи кои се карактеризираат со висок степен на техничка обука и теориско знаење, кое пак, од своја страна бара долг период на едукација и обука. Знаењето, според Дракер, парадоксално е истата онаа сила која била темел на подемот на индустрискиот работник и која конечно го предизвикува неговиот пад. Тежиштето во производството

⁷⁶ А. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, цит. дело, стр. 50.

од физичките работници се пренесува на „умните работници“⁷⁷. Работната сила е составена главно од неквакификувани работници, сега ја сочинуваат високообразовани стручни кадри.

Во последните педесет години, се зголемува бројот на научните, техничките и професионалните работници во индустриските општества. Од 1955 година, како што посочува и Наизбит, сè повеќе луѓе работат во производството и дистрибуцијата на информациите, а сè помалку во производството на материјалните добра.

Новата професионализирана услужна класа, според Даниел Бел, ја чинат работниците во ‘хуманите услужни дејности’ и во ‘професионалните услужни дејности’. Се зголемува бројот на работниците во здравството, образованието и социјалната сфера, како и на техничките работници, и тие стануваат клучни професии во информатичкото општество. На почетокот на двесеттиот век 5% до 10% од вработените биле професионално, административно и менаџерски вработени, додека во средината на двесеттиот век нивниот број во западните општества изнесува од 20% до 25%.

Оттука, теоретичарите на постиндустриското општество основата на постиндустриското општество ја гледаат во движењето кон услужното општество и значителното зголемување на професионалното и техничкото вработување. Во тој дух современото општество се карактеризира како ‘познавателно’ општество или ‘професионализирано’ општество.

Една од најжешките дебати која се води од 1980 година помеѓу теоретичарите на информатичкото општество е во врска со прашањето за влијанието на информатичката технологија врз вработеноста. Оптимистите, секако, веруваат во можноста за зголемување на работните места како резултат на развивањето на

⁷⁷ Види: P. Drucker, *Nova zbilja*, цит. дело, стр. 168–169.

информатичката технологија. Песимистите пак, посочуваат на опасноста од зголемувањето на невработеноста како последица на вишокот на работната сила која особено ќе се јави во банкарството, осигурателните компании, телекомуникациите, во управните оддели и во администрацијата во производството. Последица од информатичката технологија е и преместувањето на некои работници и креирање на нови работни места во некои области, бидејќи „застареноста на техниката не оди без заструвањето на квалификациите“⁷⁸. Оттука, превработувањето станува сè почеста појава во крајот на дваесеттиот век.

Исто така треба да се укаже и на создавањето на работни места во последните две децении, кои не бараат висока едукација. Најголемиот број од нив е во приватниот сектор и во сервисите. Повеќето од овие нови работници се жени, привремено вработени или со делумно работно време, во рестораните за брза храна, здравствените сервиси, главно како сестри во приватните клиники или по домовите.

*в) Информатичкото општество како можност
за ревитализација на духовноста*

‘Двојната револуција’ што се случува во канцалариите и фабриките, носи сложени импликации не само во однос на вработувањето (пораст на канцалариските, техничките и административните дејности), туку и во однос на карактерот и местото на извршувањето на работните дејности. Примарното производство во информатичкото општество не бара работната сила целосно да биде концентрирана во производствените погони. Компјутеризацијата овозможува голем дел

⁷⁸ А. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, цит. дело, стр. 55.

од работите да се извршуват во домовите, со помош на домашните компјутери поврзани со националната и интернационалната компјутерска мрежа. Станува збор за нов начин на производство, кое наместо во фабриките и канцалариите ќе се одвива во домовите.

Тофлер и Наизбит ставаат нов акцент на домовите како „средиште на општеството“. Новото општество ќе биде насочено кон домот. Тие укажуваат на порастот на производството базирано во домовите, засновани врз електронска основа – ‘електронски куќи’. Новите домашни работници (професионалци) може да бидат од областа на архитектурата, сметководството, рекламите, компјутерските програми, бизнис консултациите, високото образование и законот. Работата во домовите станува атрактивна со комбинирањето на работните и фамилијарните одговорности. Притоа „компјутерите би биле дел од ова сценарио, контролирајќи ја вашата забава и ослободувајќи го вашето време за гонење на други безделничења,⁷⁹

Информатичката технологија ги прави безначајни стандардните индустриски класификации, со што разликите помеѓу канцеларијата и домот, работата и безделништвото стануваат неважни. Фокусирањето во домот, всушност, е резултат на бројните конвергентни интелектуални и социјални тенденции во доцниот дваесетти век. Тоа во некоја смисла говори и за енергичната идеолошка сила која е усмерена кон домот, по векот на индустријализацијата кој го разбива пред-индустриското домаќинство и ги тера луѓето работата и забавата да ја бараат надвор од домовите. Информатичката технологија ја разбива големата централизирана структура на индустриското општество. Знаењето е деконцентрирано, работата и учењето се децентрализирани, руралните делови повторно се обновуваат, со пренесувањето на многу економски и културни активности

⁷⁹ К. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 157, (превод, С. Симоновска).

надвор од градовите. Домот, како фокус на примарните интереси на луѓето, е најдобро поставена институција за мноштво бенефиции кои произлегуваат од таквите можности. Домот, како што вели Тофлер, уште еднаш може да биде „центар на општеството“. Во третиот бран на промени домот станува клучна точка на сите промени.

За поголемиот број мислители на информатичкото општество е карактеристично оптимистичкото видување на последиците од ширењето на информатичката револуција. За Тофлер и Наизбит, работата во домовите ќе предизвика низа позитивни последици, како на пример: да се поврати чувството за припадност кон заедницата, продлабочување на непосредните и емотивните односи во домот и соседството, ренесанса на добротворните организации (црквите, женските групи, клубови, спортските младински организации). Исто така работата во домовите ја овозможува и енергетската децентрализација, намалување на потрошувачката на гориво, а со тоа и намалување на загаденоста.

Во разбивањето на централизирана структура на индустриското општество е и улогата на информатичко-технолошкиот бизнис. Електронската индустрија, срцето на информатичко-технолошката револуција, целосно ги интегрира производните и услужните активности, така што станува невозможно да се каже каде едните завршуваат, а каде другите почнуваат, на пример компјутерското производство и компјутерските услуги.

Сосема е јасно дека не станува збор само за нов начин на производство, туку и за сосема нов начин на живот. Ширењето на информатичката, комуникациска технологија се рефлектира во секојдневниот живот на луѓето, создава нови односи помеѓу градовите и земјата, домот и работата, мажот и жената, родителите и децата. Компјутерите „се предодредени да го преиначат не само стопанството, од производство до трговија на мало, туку и самата природа на работата, па и

семејната структура.“⁸⁰ Компјутерите стануваат обележје на секојдневниот живот на луѓето, било тие да се нивни корисници или да не се. Компјутерите во фабриките, канцалариите, домовите, продавниците, итн., стануваат секојдневна глетка. Луѓето, на работа, како и во домовите или во продавниците, поштите или фабриките, рутински ја прифаќаат компјутеризираната средина. Нема да биде тешко да се навикнеме на телебанкарството, телекупувањето, телеработењето, телеобразованието. Телеобразованието го овозможува моделот за високо образование базирано во домот.

Ентузијастички како Тофлер, Наизбит, Масуда, Стониер и други, во информатичкото општество гледаат надежен и прогресивен развиток, кој овозможува поголем просперитет, безделништво и самодоволност за сите. Тие укажуваат на една позитивна утопистичка димензија на информатичкото општество. Постиндустриското, информатичко општество не е само мирно и демократско, тоа исто така го означува почетокот на ерата на изобилие, ера во која секој ќе живее живот на учење и безделничење, ера во која, како што вели Стониер: „секој е аристократ, секој е философ“. Пост-индустриската економија ќе ги отстрани „авторитаризмот, војната и споровите“⁸¹. Масуда нуди визија на ‘*computopia*’ на дваесетипрвиот век. Компјутерско-комуникациската технологија ќе овозможи децентрализација на политиката и администрацијата.

Тофлер во *Шок на иднината* формулира модел на посакуваната иднина и како алтернатива на тоталитарната визија нуди индивидуализам и плурализам. Во неговата визија на иднината, хуманистичките идеали ќе се остварат со воведување на новите

⁸⁰ А. Toffler, *Treći talas*, I tom, цит. дело, стр. 167, (превод, С. Симоновска).

⁸¹ Т. Stonier, *The Wealth of Information: A Profile of Post-Industrial Economy*, London: Thames Methuen, 1983, стр. 214.

технологии. Во *Третиот бран*, книга која зрачи со еден 'оптимизам без граници',⁸² Тофлер укажува дека цивилизацијата која стапува на сцена е поздрава, посензибилна и подемократска. Тој ја развива тезата дека информатичкото општество води кон поголема индивидуалност и размасовизирање на личноста и културата. 'Масовниот дух' (маса луѓе кои примаат исти пораки, со што се изградува исто мислење, од поп музика па сè до политика) се разбива како резултат на размасовизирањето на средствата за јавното информирање. Во размасовизираното општество нема да има можност за манипулација со информациите поради фактот што тие ќе бидат генеративни и достапни на сите. Наместо „само да го примаме нашиот духовен модел на стварноста, сега сме принудени да го пронаоѓаме и постојано одново да го изумуваме.“⁸² Токму тој „скок“ во количината на информациите кои меѓусебно ги разменуваме објаснува зошто стануваме „општество на информатиката“. Со промена на инфо-сферата се менуваат и нашите умови, начинот на кој размислуваме, ги синтетизираме информациите и ги предвидуваме последиците. Тофлер верува во разумот, во владеењето на просветлени стручњаци, верува дека во информатичкото општество ќе порасне нивото на свеста. Образованите луѓе, или како што тој ги нарекува 'техно-бунтовници', поттикнати од неизбалансирано однос помеѓу науката и техниката, ќе се залагаат за општествена контрола над технолошкиот развој и за внимателен избор на оние технологии кои ќе им служат на долгорочните општествени и еколошки цели. Ваквата 'техно-бунтовничка' програма ќе биде основа за хуманизација на техничкиот прогрес, при што нема да и се препушти на технологијата да ги обликува нашите цели, туку ќе се спроведе општествена контрола врз развојот на технологијата.

⁸² А. Toffler, *Treći talas*, I tom, цит. дело, стр.194.

Наизбит во истиот дух вели дека се отвара пат за иницијатива, индивидуализам и демократија. Тој се залага за целосната реконструкција на институциите која ќе се базира на компјутерите. Информациите се „големо изненадување“. Во информатичкото општество човекот е устремен кон иднината, а суштината на информатичкото општество Наизбит ја гледа во потребата за постигнување на рамнотежа меѓу телесната и духовната стварност, симболизирана во начелото *high tech / high touch* – технологијата и човечките потенцијали. Ваквата рамнотежа меѓу нив би била ‘современа верзија на старогрчкиот идеал’, кој може да се оствари со развивањето на човечките потенцијали, односно со развивањето на внатрешното знаење, ‘можеби мудроста’, кои се потребни како водачи во истражувањето на технологијата:

„Можеби со помош на *high touch* мудроста, стекната со истражувањето на нашите човечки потенцијали, ќе научиме да ги совладуваме најголемите *high tech* предизвици со кои човечкиот род се соочил, со закана од тоталното уништување со атомското оружје.“⁸³

Според Питер Дракер модерните, способните, ефикасните и образованите управувачи, менаџери, доаѓаат на местото на харизматските водачи со нивните историски мисии. Нивната сила е во знаењето да ги спроведат сопствените програми и цели, кои секогаш треба да бидат во согласност со заедничките цели и вредности на општеството. За Дракер управувањето не е само научна дејност, туку е и хуманистичка дисциплина која посебно внимание треба да посвети на духовните прашања – на човековата природа, на доброто и злото, односно на развојот на поединците и нивните вредности. Затоа менаџерите треба постојано да ги користат созананијата од хуманистичките и општествените науки и да ги применуваат во

⁸³ J. Naisbitt, *Megatrendovi*, цит. дело, стр. 62.

реализирањето на своите цели. На тој начин, менаџментот станува она, што некогаш се нарекувало „хуманистичка умешност – ‘хуманистичка’ затоа што се бави со темелите на знаењето, со познанието на самиот себе си, мудроста и водството; ‘умешност’ затоа што е всушност пракса и примена.“⁸⁴ Нема сомнение, во менаџментот, како дисциплина и пракса, Дракер ја гледа можноста за повторно афирмирање на хуманистичките вредности.

Ален Турен, пак, и покрај тоа што ги споделува општите ставови во однос на доаѓањето на постиндустриското општество, како и во однос на главните обележја на тоа општество, не е таков ентузијаст кога станува збор за последиците од ширењето на информатичката технологија. Тој не ги прифаќа тврдењата на бројните теоретичари за хармонија во постиндустриското општество. За разлика од Тофлер, кој своите надежи за спроведување на општествена контрола врз технолошкиот развој ги полагаше во технократската елита, која ја сочинуваат „просветлените стручњаци“, Турен токму во положбата на таа моќна, централизирана и бирократска технократската елита ги гледа изворите на новите облици на општествена доминација. Според него општествената доминација се остварува на три начини: преку моќта на општествената интеграција, која бара однесувањето на поединецот да биде во согласност со целите на производствениот апарат; преку културната манипулација со помош на мас-медиумите; и со политичката агресија изразена во политичката контрола врз околината и внатрешното функционирање на системот. Ваквата моќ на интеграција, манипулација и агресија се распространува во сите подрачја на општествениот живот и ја мобилизира целата личност.⁸⁵

⁸⁴ P. Drucker, *Nova zbilja*, цит. дело, стр. 206.

⁸⁵ Види: A. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, цит. дело.

Оттука за Турен постиндустриското општество е општество на отуѓување, „не затоа што луѓето ги втурнува во беда, или затоа што поставува полициски забрани, туку поради тоа што доведува во заблуда, манипулира и вклучува во целина.“⁸⁶ Отуѓениот човек е оној, кој во однос на културните и општествените ориентации на своето општество, не може да изгради поинаков однос од оној што му го наметнува владеачката класа, која пак единствено се грижи да ја зачува својата превласт. Во таа смисла, отуѓувањето кај Турен е одредено од општествените односи, а не од економските односи кои повеќе упатуваат на експлоатација. Класите со кои се владее повеќе не ги одредува сиромаштијата, туку нивната зависност од облиците на организацијата и културата, кои пак ги создаваат групите кои управуваат. Дури и самите владеачки групи повеќе не се исклучени, туку се интегрирани во целината и искористени.

Во секој случај, она што ги обединува теоретичарите на постиндустриското општество е идејата за доаѓањето на информатичкото општество на местото на класичниот индустријализам. Продорот на информатичката и комуникациската технологија го менува целокупниот начин на работа, создава поинаква економска стварност и глобална економија. Марксовата теорија се покажува како релевантна за почетокот на капитализмот, но не и за високоразвиените индустриски, односно постиндустриски општества. Капиталистичката класа, како сопственик на средствата за производство, не е основен двигател на економскиот развој, а работничкото движење не е сржта на општествените судири. Во таа смисла, овие теории се посебно актуелни, токму поради посочувањето на промените кои се случуваат во економската сфера, на улогата што знаењето ја добива како производна сила и организациски фактор. Несомнено е дека

⁸⁶ Исто, стр. 21, (превод, С. Симоновска).

информатичката револуција е реалност и ние ја живееме таа реалност.

Но, за поголемиот број теоретичари, научно-технолошкиот развиток предизвикува и низа позитвни социјални последици, создава можност за прогресивен напредок, како и услови за подобрување на квалитетот на човечките односи. Се прифаќа разубавената состојба на индустриски најразвиените капиталистички земји, без негативни последици кои нужно и секојдневно ги раѓа тоа општество. Атомската опасност, војните, усовршувањето на оружјето и средствата кои се трошат на тоа, како и придонесот на компјутерската технологија за ефикасноста на воената индустрија, едноставно, според овие мислителци, не влегуваат во „трендот“ на иднината.

Теоретичарите на постиндустриското општество, всушност, ја продолжуваат нововековната традицијата и ја одржуваат просветителската верба во рационалноста и прогресот, каде што знаењето е средство за унапредувањето на човековиот живот, основа на поголема ефикасност, но и на поголема слобода. Просветителската верба во човечкиот разум, во неговата моќ и улога во светот е вкоренета и во позитивизмот, на кој се надоврзуваат сциентистичките струи на техничкиот дух во постиндустриските теории.

Успесите во науката и техниката ја наметнуваат оптимистичката верба дека тие ги ќе ги решат проблемите кои го обземаат човекот и ќе ги подобрат и унапредат условите на индивидуалниот и на општествениот живот. Во напредокот се гледа целта на секое хумано дејствување и можност да се остварат сите цели на човечкиот живот. На тој начин технолошко-технократската рационалност се прифаќа за рационалност воопшто и врз неа почива универзалната надеж во подобрувањето и унапредувањето на можностите на животот. Уште повеќе, научно-технолошкиот развиток, како главно

обележје на современите општества, е лекот за сите болести кои со себе ги донесе векот на индустријализмот: „болната преокупираност“ со пари, добра и предмети и “присилната макрофилија” – заљубеноста во големината и растежот, стандардизацијата, специјализацијата, синхронизацијата, концентрацијата и централизацијата.

Тие во постиндустриското општество гледаат можност за надминување на негативните тенденции на индустриската ера, која го разбива општеството на мноштво меѓусебно поврзани делови и кое функционира како еден гигантски механизам со прецизна механичка правилност. Човекот во индустриската ера станал дел од таа совршена машинерија, која го „синхронизирала секојдневниот живот поврзувајќи ги ритмовите на спиење, будната состојба, работата и играта со фундаменталното пулсирање на машините“⁸⁷. Притоа и самиот човек функционирал како машина (Ламетри). Постиндустриското општество ја оспорува оваа механичка синхронизација, ги менува нашите ритми, а со тоа не ослободува од машините.

Технолошкиот напредок во индустриската ера служел како средство на формалната претставничка машинерија, која потхранувајќи ја илузијата на еднаквост, всушност, претставувала индустриска технологија за обезбедување на нееднаквост: „фабрика за производство на колективни интеграционистички одлуки.“⁸⁸ Јавната сфера била колонизирана од комерцијалните мас-медиуми и од политички моќните трговци. Информатичката технологија сега пак, ја заменува гломазната бирократска структура на светската организација и ја дозволува глобалната демократија. Глобализацијата на информациите и комуникациите сугерираат нов облик на граѓанство и демократија. Тоа ќе значи политичка револуција во технички развиените

⁸⁷ А. Toffler, *Treći talas*, II том, цит. дело, стр. 18.

⁸⁸ А. Toffler, *Treći talas*, I том, цит. дело, стр. 99.

земји, по пат на ширењето на мас-медиумите и размасовизирањето на средствата за јавно информирање. Преминот од класична кон висока технологија создава услови за премин од национално кон глобално стопанство, од краткорочни кон долгорочни цели, од централизација кон децентрализација, од репрезентативна кон партиципативна демократија, од хиерархија кон 'мрежа' во одлучувањето. Во размасовизираното општество, со размасовизирањето на сите негови сфери, од производството и потрошувачката до културата и политиката, се создават можности за широк избор на индивидуата, што за ентузијастички настроените теоретичари значи размасовизирање на духот на поединецот и враќање на неговата индивидуалност и автономија.

Идејата за информатичкото општество расте во периодот кога станува видно опаѓањето на виталноста на јавниот живот и кога е евидентен цинизмот и отуѓувањето од јавниот живот во сите западни општества. Во ова кризно време, теоретичарите на постиндустриското општество сите надежи ги полагаат во информатичката револуција, верувајќи дека таа ќе го измени нашиот свет и нашата свест. Нивниот проект, кој почива врз апсолутната моќ на научното рачио е стар, почнува со нововековната традиција, а не му е туѓ ниту на индустриското општество. Историја и прогрес, вистина и слобода, разум и револуција, наука и индустријализам се главните термини и во концепцијата на модерното индустриско општество. 'Технократска' перспективата е иста и за индустриските и за постиндустриските општества. Во таа смисла, се наметнува прашањето, колку постиндустриското општество значи основна преорентација во однос на индустриското? Дали навистина може да се говори за ново општество? Односно, дали сегашниот степен на научно-технолошкиот развико навистина ги отвора патишата за издигнување на една нова свест кај образованата елита која ќе може да ја оствари

утописката визија дека целта на историјата е развојот и општото добро? Дали технолошката рационалност навистина може да биде лекот за болестите кои самата ги предизвика – за изгубената индивидуалност и автономија на индивидуата?

2. СОВРЕМЕНИТЕ ОПШТЕСТВА КАКО ПОСТМОДЕРНИ ОПШТЕСТВА

Промените што се случуваат во модерните, индустриски општества, како резултат на продорот на високата технологија и средствата за масовна комуникација, се рефлектираат и во постмодерните теории. Постмодерните теоретичари своето водство го земаат од 1980-та година и не гледаат така еуфорично на ‘супер-индустриското’ општество, како што беше антиципирано од Тофлер и другите теоретичари.

Во последниве децении постмодерниот или постмодернистичкиот концепт доминира скоро во сите сфери на културната и интелектуалната сцена. Се говори за постмодерно сликарство, архитектура, литература и кино, но, исто така и за постмодерна философија, постмодерна политика, постмодерна економија, постмодерно семејство, дури и за постмодерна личност. „Навистина, вели Центоре, пост-модернизмот денес е универзален феномен. Дури ни Библијата не е имуна на пост-модерната парадигмична промена.“⁸⁹ Ниту една област не е поштедена од употребата на овој поим, од „заразата со тој вирус“, така што „ниту еден фељтон, советување или информиран современик не можат повеќе без него.“⁹⁰

Самиот израз ‘постмодерно’ го означува процесот на повеќекратниот пресврт во сите сфери на општеството. Постмодерниот свет,

⁸⁹ F. F. Centore, *Being and Becoming: A Critique of Post-Modernism*, цит. дело, стр. 20, (превод, С. Симоновска).

е свет во кој состојбите, на еден или друг начин, фундаментално се менуваат. Станува збор за неочекуваниот развојот во историјата на модерното. Од една страна глобализацијата го претвора светот во 'глобално село', од друга страна, се јавуваат нови форми на локализација и нови социјални движења го брануваат светот. Класното општество е раслоено и водено од фрагментарни групи и движења, засновани врз етносот, родот или локалитетот. Националната организација и класичната политка вplotена во модерното им го отстапува местото на глобалните и локалните сили. Скршена е парламентарната демократија, а ерата на масовните политички партии е минато.

Овие промени што се збиднуваат во модерните, индустриски општества ги артикулираат и постмодерните теоретичари. Тие ги анализираат новите форми на масовната култура, потрошувачкото општество, технологијата и модерната урбанизација, и трагаат по нови методи на истражување кои ќе соодветствуваат на новата општествена и културна ситуација. Според Кумар од сите верзии на пост-индустриските теории, постмодерната теорија е најисцрпна бидејќи ги вклучува сите културни, политички и економски промени, но таа воедно е и еклектичка и во основа е противречен концепт.⁹¹

Изразот 'постмодерно' со кој треба да се одреди нашата сегашност и кој треба да покаже дека веќе не живееме во модерната, туку во времето по неа, се покажува како колеблив и спорен. 'Постмодернизам' или 'постмодерно' значи дека не станува збор ниту за модернизам, ниту за модерно. Но, и самиот префикс 'пост', кој означува последователност, она што следи и доаѓа по модерното, во постмодерното е двосмислен. Од една страна укажува на нешто што

⁹⁰ В. Велш, *Нашата постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 19.

⁹¹ Види: К. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 3.

доаѓа по, движење кон сосема нова состојба на нештата и упатува на нова ера која следи по модерната и која радикално се разликува од неа, што пак се покажува како доста проблематично. Од друга страна, 'пост' во 'постмодерното' секогаш не означува и нов почеток. 'Пост' упатува и на континуитет со модерното, па така 'постмодерното' се сфаќа како состојба на рефлексивност на искуството на модерното.

Во таа смисла, Ствен Бест и Даглас Келнер укажуваат дека со изразот 'пост', од една страна, се означува нешто 'не' модерно и е израз на негација, со што се настојува да се надмине модерната ера и упатува на радикално раскинување со модерните идеологии, стилски и практики. Од друга страна, 'пост' во 'постмодерната' означува и континуитет, такашто некои теоретичари на постмодерната гледаат како на интевизирање на модерната, како 'хипер-модерна' (Мергуир, Дјуринг), 'ново лице на модерната' (Калинеску) или како на 'постмодерен' развој во рамките на модерната (Велш).⁹²

Според Џани Ватимо со префиксот 'пост' во постмодернизмот се означува одалечувањето од модернизмот и неговата логика на развојот. Тоа значи да се доведе во прашање наследството на европската мисла и притоа да не се предложи негово критичко „надминување“ во правец на ново втемелување, бидејќи тоа би значело останување во рамките на логиката на развојот карактеристична за модерната мисла.⁹³

Ферид Мухиќ пак, укажува на неадекватноста на поимите 'модерно и постмодерно' во строго семантичка смисла. Ако со 'постмодерната' се означува времето што ќе дојде по 'модерното' време, 'сегашното' време, тогаш и самото постмодерно време ќе биде веќе

⁹² Види во: С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 47.

⁹³ Види: Џ. Vatimo, *Kraj moderne*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1991, стр. 6.

‘сегашно’ и модерно’.⁹⁴ Или како што вели Лиотар, делото е модерно само доколку пред тоа е постмодерно, “постмодерното треба да се разбере како парадокс на пред (*modo*) иднината (*post*)”⁹⁵.

Спорноста околу изразот ‘постмодерно’, произлегува од неговата употреба во различни области, од една страна, и, од друга, поради различните концептуализации на теоретичарите и коментаторите на постмодерната кои честопати не се усогласени. Според Велш, изразот ‘постмодерна’ е „колеблив и спорен“ од повеќе аспекти – од аспектот на неговиот легитимитет, на областите во кои се применува, на времето на настанувањето и, пред сè, од аспектот на содржината на овој израз.⁹⁶

Различните значења концептуализирани околу термините ‘постмодерно’ и ‘постмодернизам’ главно се диференцираат во полемиките водени од страна на постмодерните теоретичари околу традицијата на модерното. Во настојувањето да се излезе од рамките на ‘модерното’ мислење, постмодерните дискурси опфаќаат термини на периодизирање со кои се опишуваат клучните промени во историјата, општеството, културата и философијата. Притоа може да се забележи дека изразот ‘постмодерно’ или ‘постмодерност’ почесто се употребува за означување на периодот кој следи по ‘модерноста’, односно модерниот период, кој пак следи по средновековното (феудализмот), додека во теориите за културата превладува изразот ‘постмодернизам’. Ако со ‘модернизмот’ се опишуваат уметничките движења во модерниот период (импресионизмот, *l'art pour l'art*, експресионизмот,

⁹⁴ Види: F. Muhić, “Granice uma u filozofiji postmoderne”, *Treći program*, Sarajevo, бр. 61, 1988, стр. 51-57.

⁹⁵ Ж. Ф. Лиотар, “Одговор на Прашањето: Што е постмодернизам”, *Посѝмодернизам*, Темплум, 1993, стр. 51.

⁹⁶ Поопширно види: В. Велш, *Нашаѝа ѝосѝмодерна модерна*, цит. дело, стр. 19-22.

суреализмот и другите авангардни движења), со 'постмодернизмот' се опишуваат разновидните естетички форми и практики што доаѓаат по и кои раскинуваат со модернизмот (архитектурата на Роберт Вентури и Филип Џонсон, музичките експерименти на Џон Кејџ, филмовите како *Синиоџи сомоџи* и *Блејд Ранер*, итн.). Од друга страна пак, кај некои теоретичари и аналитичари на постмодерната отсуствува разграничувањето помеѓу 'постмодерното' и 'постмодернизмот'.

Во философијата се прави разлика помеѓу 'модерната теорија', која се протега од Декартовата философија, преку просветителството до социјалната теорија на Конт, Маркс и Вебер и 'постмодерната теорија'. Постмодерната теорија ги доведува во прашање основните аксиоми на модерната мисла чии корени се наоѓаат во Декартовата философија и го напушта ригорозниот рационализам и сциентизам. Исто така дел од постмодерната теорија ги отфрла тотализирачките макроперспективи врз општеството и историјата на модерната теорија во полза на микротеоријата и микрополитиката.

Бест и Келнер за да ја избегнат 'концептуалната збрка' околу постмодерното, ја разграничуваат употребата на термините 'постмодерност' и 'постмодернизам'. Притоа, како што самите назначуваат, зборот 'постмодерност' го употребуваат за да ја опишат епохата што следи по модерноста, а 'постмодернизам' за да ги опишат движењата и артефактите во културата кои можат да се разликуваат од модернистичките движења. Тие исто така прават разлика и помеѓу 'модерната' и 'постмодерната' теорија, 'модерната' и 'постмодерната' политика, итн. Според нив, "постмодерните дискурси означуваат нови уметнички, културални или теориски перспективи коишто се откажуваат од модерните дискурси и практики"⁹⁷.

⁹⁷ С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 46.

И Ричард Палмер прави разлика помеѓу ‘постмодерност’ и ‘постмодернизам’. Постмодернизмот според него е „нешто како движење или правец во мислењето“, а постмодерноста се однесува на „низа разновидни дејности – всушност на епохата што претстои.“⁹⁸ Ако постмодернизмот може да трае деценија-две, постмодерноста може да трае и петстотини години, од периодот на завршување на модерниот период (од 1987 година). Тоа е аналогно на односот помеѓу модерноста и модернизмот. И модерноста не се однесува на модернизмот, кој беше литературно-уметничко движење во Франција, потоа во Шпанија, Англија и Америка, туку на петстотингодишната културна епоха во Европа, која трае од ренесансата до денес⁹⁹.

Велш, пак, со ‘постмодерната’ ја означува историската фаза во која радикалниот плуралитет станува реален и општопризнат како основна состојба на општеството, додека ‘постмодернизмот’ се брани како негова концепција, што значи се однесува на сите сфери во општеството, каде што се брани плуралитетот и хетергеноста.¹⁰⁰

Кумар смета дека меѓу постмодерното и постмодернизмот, имајќи ја предвид нивната сегашна употреба, не може да се направи остра дистинкција и во најголем број случаи воопшто не може да се направи никаква дистинкција. Импулсот на постмодерната теорија доаѓа од културната сфера и во принцип е културен модернизам. Затоа во литературата почесто се јавува терминот постмодернизам од постмодерно. Постмодерното, според него, „ја крши делбената линија помеѓу различните политички, социјални, економски и кул-

⁹⁸ R. E. Palmer “Postmodernost i hermeneutika”, во: *Delo, Postmoderna aura*, бр. 1-3, Nolit, Beograd, 1989, стр. 4.

⁹⁹ Според Палмер тоа е период од 1480 до 1987 година.

¹⁰⁰ Види: В. Велш, *Нашата постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 14.

турни релации во општеството.“¹⁰¹ Кумар постмодернизмот го дефинира како култура на постиндустриското општество, бидејќи постмодерна култура е поврзана со новите форми на постиндустриското општество.

Во широкиот спектар на постмодерната мисла, во кој се изразува стремежот за премин ‘од онаа страна на модерната’, мислителите на овој спектар не заземаат една и единствена позиција и не постои една обедината постмодерна теорија. Таа по своето потекло е еклектичка и синтетичка па дури и „синкретична во својата експресија“¹⁰². Постмодерната мисла, како што укажува Палмер, не се одликува дури ни со кохезиона сила која мора да ја има едно движење за да би му се додала ознаката ‘изам’.¹⁰³ Постмодернизмот, вели Цепаровски, „е повеќе збир на ставови во однос на авторитетот и авторитарноста, отколку што е кохерентен правец.“¹⁰⁴

Постмодерната всушност ни дава една сеопфатна рамка за едно превратничко мислење кое опфаќа многу различни облици и нивоа на човечките дејности, носејќи со себе различен поглед на светот и една нова свест различна од модерната. Во оваа рамка може да се смести и постмодернизмот, кој се развива како концепт и преку кој се доловува постмодерната состојба во најразличните области на човековото пројавување.

¹⁰¹ K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 101.

¹⁰² Исто, стр. 103.

¹⁰³ R. E. Palmer. “Postmodernost i hermeneutika”, *Delo, Postmoderna aura*, бр. 1-3, цит. дело, стр. 8.

¹⁰⁴ И. Цепаровски, *Уметничкото дело во втората половина на XX век*, Култура, Скопје, 1998, стр. 309.

а) Модернизам и постмодернизам

Дистинкцијата меѓу постмодерното и постмодернизмот не е аналогна на разликата помеѓу модерното, како социјален и политички концепт и модернизмот, како негов културен еквивалент.

‘Модерното’ не е исто со ‘модернизмот’ и покрај тоа што понекогаш им се придаваат исти значења. Притоа, со терминот ‘модерно’ се означуваат економските, технолошките, политичките, социјалните и интелектуални промени во западните општества, промени кои ги носи модерниот свет. Модерното е спротоставено на традиционалните општества и се карактеризира со иновации и динамичност. Во секојдневниот живот продира преку ширењето на модерната уметност, производите на потрошувачкото општество, новите технологии и новите начини на транспорт и комуникација. ‘Модернизмот’, пак, го означува културно движење во западните земји кое започнува во крајот на деветнаесеттиот век и претставува критичка реакција на модерното.

Двете остри дистинкции и конфликти во модерното произлегуваат од расцепот на модерното како социјален и политички концепт и модерното како естетски концепт. Од една страна наука, разум, прогрес, индустријализам. Од друга, заштита на чувставата, интуицијата и слободната игра на имагинацијата. Од една страна имаме ‘буржоаско’ модерно, од друга ‘културно’ модерно како реакција на буржоаското модерно. Естетичката модерност се појавува во новите авангардни модернистички движења и боемски субкултури, кои се бунтувале против отуѓувачките аспекти на индустријализацијата и рационализацијата.

Даниел Бел во делото *Културниите противречности на капитализмот*¹⁰⁵, на сличен начин го гледа антагонизмот помеѓу функционалната рационалност на техно-економскиот поредок на модерниот свет и анархичниот и хедонистичкиот импулс кон сопствената реализација, како принцип на модерната култура. Она што Бел го нарекува 'културна контрадикција' на капиталистичкото модерно е движењето на европскиот романтизам, кое датира од крајот на осумнаесеттиот до средината на деветнаесеттиот век.

Ако модерното значи остар прекин со минатото и децидна ориентација кон иднината, тогаш романтизмот се стреми во минатото да го најде изворот со кој ќе ја критикува дехуманата и некреативната сегашност. Романтичарската сензибилност е основа на моралната и културната критика на индустријализмот. На разумот му се спротиставува имагинацијата, на објективното – субјективното, на калкулацијата – спонтаноста, итн.

Значи романтизмот се јавува како татко на модернизмот и во многу аспекти е близок со модерното. Романтичарските поети поттикнати од Француската револуција, погледите ги усмеруваат кон иднината на слободата, еднаквоста и правдата. Тие меѓу првите ја признаваат скриената врска помеѓу модерноста и објективизирачката и технолошка мисла. Литературата и уметноста на романтизмот стануваат компензација за еден економски систем во кој сè повеќе доминираат машините.

Некои мислителите, како на пример Лајонел Трилинг, исходовајќи од ставот дека литературата и уметноста се центар на 'пресвртничката култура', сметаат дека модерната ера започнува во крајот на XIX век. Но, идентификувањето на модерното само како естетска категорија,

¹⁰⁵ D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976.

се покажува како проблематично.¹⁰⁶ Секоја ера е историски период со специфични историски и социолошки карактеристики. Како што вели Маршал Берман сите времиња „модерни времиња“, иронично, со ширењето на модерното низ историјата не водат низ специјалните квалитети на нашата модерна историја. За него парадоксот е – „да бидеш целосно модерен, значи да бидеш анти-модерен.“¹⁰⁷

Динамиката преку која модерното создава нов индустриски и колонијален свет може да се опише како ‘модернизација’. Со модернизацијата се означуваат процесите на индустрализација, урбанизација, бирократизација, индивидуализација, културна диференцијација и рационализација, кои се во основата на модерниот свет. Модернизацијата како социјален и економски процес на модерното, всушност, е почеток на растот на модернизмот како културна критика на модерното и на неговите доминантни нишки на рационализмот, позитивизмот и утилитаризмот. Се доведува во прашање модерната идеја за прогресот и се става на удар разумот, централната категорија на модерното.

Културната критика на модерното добива интензитет со прогресот на индустријализмот во деветнаесеттиот век. Тоа кореспондира со порастот на елементот на очајот, кој се јавува и како вид на нихилизам во делата на Киркегор и Ниче, а исто така и на Достоевски.

Ако модерното се дефинираше како ‘кршење на традицијата’, и при тоа, самото станува ‘традиција на новото’, тогаш со појавата на

¹⁰⁶ Како на пример за Бодлер; во неговото дело *Сликар на модерниот живот* (1863) станува јасно дека за него модерното во својата сушност е естетичка, а не историска категорија. Секоја уметност, во сите времиња е барање да се претстави модерното, како нејзин специфичен поглед и сфаќање на сопствената ера: Š. Bodler, “Slikar modernog života”, *Svetionici. Intimni dnevnicí*, Sabrani dela 5, Narodna knjiga, Beograd, 1979.

модернизмот, модерното станува крај на иновациите, крај на промените. Модерното ја губи субстанцијалната вредност на прогресот, што беше во основата на неговиот почеток и затоа модернизмот се устремува кон реализација на ‘големата’ слобода и кон целосна ‘само-реализација’.

Што е тоа што модернизмот го продолжува и го трансцендира во постмодернизам?

Ако модернизмот, како што вели Обрад Савиќ, се формирал како резултат на „ексклузивното спротиставување на традицијата и сегашноста, на острото раздвојување на старото и новото“¹⁰⁸, тогаш постмодернизмот „во основа не значи ништо друго од постексклузивизам – откако модернизмот го довел до крај своето ексклузивистичко движење.“¹⁰⁹

Постмодернистите, исто како и претставниците на модернизмот, се означуваат себеси како теориска и политичка авангарда и, повеќе или помалку, го идентификуваат постмодернизмот со авангардистичката теорија. Авангардата е синоним за бунтовен и авантуристички дух, кој се спротиставува на нормативното дејствување на традицијата и е секогаш устремен кон иднината. Крлежа метафорички ја опишува авангардата како „орловски, колумбовски инстинкт на мозоци, кои пророчки чекорат пред масите.“¹¹⁰

Терминот ‘постмодернизам’ се појавува уште во 1870 година од страна на Џон Ваткинс Чемпен, кој говорел за ‘постмодерно сликарство’ како помодерно и поавангардно од сликарството на француските импресионисти. Во 1917 година Рудолф Панвиц во *Кризата*

¹⁰⁷ Наведено од: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 93.

¹⁰⁸ O. Savić, “Postmoderna – kraj avangardne isključivosti”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), бр. 1–3, Nolit, Beograd, 1989, стр. 189, (превод, С. Симоновска).

¹⁰⁹ Исто, стр. 193.

¹¹⁰ Исто, стр. 191.

на европскаџа кулџура, парафразирајќи го Ниче, го опишува развојот на новиот ‘постмодерен човек’ кој би бил олицетворение на милитаристички, националистички и елитистички вредности. Во 1934 година шпанскиот историчар Федерик де Онис, со ‘постмодерната’ го означува краткиот период во полето на книжевноста, поточно во шпанската и хиспаноамериканската поезија. Постмодерната или ‘*postmodernisimo*’ претставува кратка меѓуфаза (од 1905 до 1914 година) помеѓу првиот модернизам – ‘*modernisimo*’ (1896–1905 година) и вториот засилен модернизам – ‘*ultramodernisimo*’ (1914–1932 година).¹¹¹

Во четересеттите и педесеттите години изразот ‘постмодернизам’ бил повремено употребуван за опишување на новите форми на архитектурата или поезијата, но во културниот критицизам се етаблира во шеесеттите години, како резултат на импулсите на демократизација кои се јавуваат во културните движења. Шеесеттите години се години на историскиот слом на авангардата и на духот на естетскиот модернизам и го означуваат крајот на идејата на модерната уметност: „Магијската ексклузивност се истрошила, а религијата на естетскиот шок наоѓа нови верници.“¹¹²

Станува збор за противставување на сѐ она за што се залагаше модернизмот во културата и во политиката. Тоа е поврзано со доаѓањето на новото ‘масовното’ општество и ‘масовната’ култура. Шеесеттите години се години на поп-уметноста, културата на филмот, мулти-медијалните претстави на светлината, рок концертите, масовните демонстрации итн. Се слави новата сензибилност низ секс и дрога. Во уметноста се интегрираат медиумите, се вградува кичот и

¹¹¹ Генеалогичката на изразот ‘постмодерно’, главно е наведена од: С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 12; и: В. Велш, *Нашата постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 22–24.

¹¹² О. Savić, “Postmoderna – kraj avangardne isključivosti”, во: *Delo, Postmoderna aura*, бр. 1–3, цит. дело, стр. 193.

популарната култура. Постмодерната култура го напаѓа елитистичкиот, езотеричкиот и автократскиот свет на модернизмот, преку поп уметноста и поп музиката, 'новите начини' во кината, 'новите новели' во литературата.

Во архитектурата постмодерните архитекти, како на пример Роберт Вентури, во своите урбани дизајни настојуваат да ја разбијат модернистичката разлика помеѓу 'високата' (елитна) и 'ниската' (масовна) култура, со нудење на плуралитет на стиловите. Постмодернизмот во архитектурата и урбанизмот се карактеризира со еклектизам и плурализам, театралност и спектакуларност, што доаѓа до израз во градовите на фантазијата. Тие го слават 'естетскиот популизам' на Дизниленд и 'урбаниот популизам' на Лас Вегас. Така на пример, во Фаневи Хал Маркет има кина, гурмански ресторани и барови за брза исхрана, бутици со гардероби, но, и распродажба на мас-артикли. Се тргнува од претпоставката дека не само што различни луѓе сакаат различни ствари, туку дека и истите луѓе во различно време сакаат различни ствари.

Чарлс Џенкс во делото *Јазикот на постмодерната архитектура*¹¹³ почетоците на постмодерната архитектура ги лоцира во педесеттите години, кога во архитектурата, за разлика од модерната архитектура, почнува да се проектира во плурализам на стилови, втемелен на еклектицизам и популизам.

Во шеесеттите и седумдесеттите години, всушност, почнува да се расправа за радикалното раскинување со културата на модернизмот и за појавата на нови постмодерни уметнички форми, во кои доаѓа до ново позитивно вреднување и на постмодерната книжевност. Може да се забележи поклопување на гледиштата во определувањето на постмодернизмот во архитектурата и литературата. Постмодерните

¹¹³ Č. Dženks, *Jezik postmoderne arhitekture*, Vuk Karadžić, Beograd, 1985.

теоретичари како Сузан Зонтаг, Лесли Фидлер и Ихаб Хасан го слават пречекорувањето на разликата помеѓу високата и ниската уметност, како и појавата на поп-уметноста и формите на масовната култура. Во нивните дела новото масовно општество, во нивелирани форми, наоѓа адекватен израз. Тие го напуштаат мерилото на модернизмот и ги бранат квалитетите на новата книжевност. Во постмодерната култура, ја гледаат можноста за еден позитивен развој којшто се спротиставува на угнетувачките аспекти на модернизмот и модерната.

Така на пример, Зонтаг во своите есеи од средината на шеесеттите, говори за ‘нов сензибилитет’ (за првпат употребен од Ирвинг Хов) во културата и уметноста, како спротивност на рационалистичката потреба од содржина, ред и значење. Во постмодерната литература се надминуваат ограничувањата на претходните форми како поезијата и расказот. Таа го критикува „проектот на интерпретацијата“ како модерен начин на разбирање на нештата и кој се применува врз дела од секаков квалитет: „Во една култура чија веќе класична дилема е преголемата развиеност на интелектот на сметка на енергијата и способноста за чувства, интерпретацијата е одмазда на интелектот врз уметноста.“¹¹⁴ Ја слави поп уметноста која исто како и модерното сликарство, и покрај тоа што работи со спротивни средства – ‘шумна содржина’, не може да се интерпретира:

„Нашата задача е, вели Зонтаг, да ја намалиме содржината за воопшто да можеме да ги видиме нештата.“¹¹⁵

Ихаб Хасан во книгата *Расчленувањето на Орфеј*¹¹⁶, исто така ја елаборира разликата помеѓу модернизмот и постмодернизмот. На

¹¹⁴ С. Зонтаг, „Против интерпретацијата“, *Постмодернизам*, цит. дело, стр. 14.

¹¹⁵ Исто, стр. 20.

¹¹⁶ I. Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, New York: Oxford University Press, 1971.

модернистичкиот принцип на авторитарноста го спротиставува принципот на анархија. Индетерминираноста, која во себе го вклучува плурализмот, еклектицизмот, диференцијацијата, дисконтинуитетот и детотализацијата, е тенденцијата што Хасан ја нарекува 'иманентност'. Иманентноста станува асоцијација за светот како распространување, ширење и дифузија. Индетерминантноста и иманентноста, двете тенденции се насочени кон иста цел - анархија над авторитарноста. Посмодерната литература е израз на промените што се случуваат во западното општество. Тој објавува крај на поезијата каква што ја наоѓаме во книжевноста на тишината, апсурдот, двосмисленоста и празнината и се залага за не-литерарноста како средишна карактеристика на модерноста.

Автономноста, анархичноста, анти-систематскиот карактер на постмодернизмот, за кој се залагаат Фидлер и Хасан, беше она што се разбира како модернизам, особено во теоријата и практиката на авангардата. Постмодернистичката реакција против типичната модерна рационалност и функционалност може да се воочи во некои современи движења на модернизмот – дадаизмот и сурреализмот. Антиелитизмот, антиавторитаризмот, анархичноста и на крајот нихилизмот се јавуваат имплицирани во дадаистичката доктрина на 'антиуметност и антиуметнички причини'.¹¹⁷ Затоа некои автори, како на пример Петар Волен, постмодернизмот не го гледаат како реакција или заменување на модернизмот, туку како 'субординирани аспекти' кои секогаш биле содржани во модернизмот.

¹¹⁷ Дадаизмот го критикува институционализирањето на уметноста (апаратот кој ја произведува и дистрибуира уметноста и со тоа ја одредува рецепцијата на делото), но исто така и нејзината автономност. Се верува дека со разбивањето на автономната и од животот одвоена уметност, како и на разбивањето на институцијата на уметноста, ќе може во неа да се ослободат потиснатите потенцијали на фантазијата и креативноста.

Жан Франсоа Лиотар, кој се смета за основач на постмодернизмот, повеќе или помалку, го идентификува постмодернизмот со авангардистичката теорија, заснована на модернистички концепт и неговата суштина ја гледа во реакцијата на реализмот и репрезентативната уметност. Но, модернизмот, како што укажува Лиотар, си дозволил да стане бирократизиран и комерцијализиран, па затоа постмодернизмот е форма на модернизмот кој настапува тогаш кога модернизмот го губи својот револуционерен елан:

„Постмодернизмот, вели Лиотар не значи крај на модернизмот туку состојба на негово раѓање, и таа состојба е константна.“¹¹⁸

Во основа теоретичарите на постмодернизмот во своите теории се обидуваат да воспостават дистинкција меѓу постмодернизмот и доцниот модернизам. Сите тие постмодернизмот го разбираат како ‘традиција на новото’, што е, всушност, модернистички принцип (да се претстави новото во историјата). Но, во нивното инсистирање на ‘традицијата на новото’, има „комбинација на многу традиции“, „забележителна синтеза на многу традиции“¹¹⁹. Делата на постмодернистите се своевидна ‘синтеза’ или ‘хибридизација’ на старото и новото, односно сублимација на старото во новиот постмодернитички план. Во таа смисла постмодернизмот е „хибрид на кој било период или стил“¹²⁰.

Како што укажува и Чарлс Денкс во *Модерни движења во архитектура*¹²¹, постмодернизмот развива свој хибриден јазик пришто не го отфрла модернизмот во целина. За разлика од модерната

¹¹⁸ Ж.Ф. Лиотар, „Одговор на Прашањето: Што е постмодернизам“, *Постмодернизам*, Темплум, Скопје, 1993, стр. 48–49.

¹¹⁹ К. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 105.

¹²⁰ Исто, стр. 143.

¹²¹ Č. Dženks, *Moderni pokreti u arhitekturi*, Građevinska knjiga, Beograd, 1990.

архитектура, која ѝ се обраќала само на елитата, со ширењето на јазикот на архитектурата во различни правци, со комбинирањето на различни архитектонски 'јазичи', постмодерната архитектура им се обраќа на различни слоеви на корисници и на тој начин го овозможува процесот на социјалната комуникација. Затоа, за да се разликува од монолитниот карактер на модерната архитектура, таа мора истовремено да користи барем два архитектонски јазичи – 'кодови', како на пример, традиционалниот и модерниот, елитниот и популарниот, интернационалниот и регионалниот. 'Двојното кодирање' станува фундаментален критериум во постмодерната архитектура.

Џенкс го слави новиот постмодерен стил кој се карактеризира со поголема еклектичност, хибридноста и стилска слобода и кој овозможува да се репродуцираат фрагментарните искуства на различни култури (културно-историски еклектицизам). Притоа станува збор за еден 'радикален еклектицизам' кој би значел 'одбирање' *ad hoc* на најкорисните и најсоодветните елементи од расположливите извори¹²².

Во стремезот да ја дехиераризира уметноста, уметноста да 'проникне во животот' и да стане составен дел на секојдневието, 'да стане уметност во којашто се ужива', авангардата во шеесеттите неповратно ја укинува границата помеѓу 'високата' (елитна) и 'ниската' (масовна) култура, со што се менува модернистичкото сфаќање за 'елитната авангарда' што стои наспроти масовната култура. Како последица на тоа модернистичките дела го губат критичкиот и подривачки раб, а потрошувачкиот аспект станува доминантен во културата. Доминацијата на потрошувачката во културата ја укинува критичката дистанца од општествениот систем, што беше карактеристика на модернизмот. Во таа смисла, релацијата помеѓу постмодерното, како социјален и политички концепт, и постмодернизмот,

¹²² Види: Č. Dženks, *Jezik postmoderne arhitekture*, цит. дело, стр. 196.

како негов културен еквивалент, не е аналогна на односот помеѓу модерното и модернизмот.

б) Постмодернојо оишиесиво и йосимодернајиа кулйура

Ако теоретичарите на постиндустриското општество говорат за информатичко општество, супер-индустриско општество, итн., постмодерните теоретичари ја афирмираат идејата за постмодерното општество, а со изразот 'постмодерно' го означуваат периодот којшто следи по модерната ера.

Притоа кај постмодерните теоретичари можат да се забележат различни ставови кои произлегуваат од обидите да се одговори на прашањата: каде и како постмодерното се ситуира во историјата? Дали себе си се гледа како нов период? Дали ја опишува новата состојба во општеството? Дали се означува состојба по или над модерното или е повеќе форма на рефлексја на модерното, нов пат во однос на модерните услови и нивните консеквенции?

Ставовите на теоретичарите во однос на ситуирањето на постмодерниот период се движат од позиција на радикален пресврт во однос на модерната ера, според која се наоѓаме во една напoлно нова ера, кон нагласувањето на континуитет меѓу модерната и постмодерната ера, до дијалектичките гледишта за континуитетот и дисконтинуитетот, кои ги теоретизираат прекините, но и континуитетите со модерната, ја критикуваат модерната, но воедно ги присвојуваат нејзините позитивни аспекти.

Постмодерните теоретичари кои на посмодерното гледаат како на нов стадиум во историјата, на нова епоха која радикално се разликува од 'модерната', всушност говорат за создавњето на нова општествено-културна формација, а како резултат на промените и

трансформациите што се јавуваат во современите општества на развиена технологија и медиуми.

Уште Арнолд Тојнби во *Изучувањеио на историјата* (1963) говори за ‘пост-модерен’ период, со кој го означува крајот на класичната модерна ера (од ренесансата до доцниот XIX век). Последната четвртина на XIX век Тојнби ја нарекува пост-модерна и со неа го означува четвртиот стадиум на западната историја по мрачното време (675–1075), средновековието (1075–1475) и модерноста (1475–1875). Околу 1875 година западната цивилизација влегува во нов период на драматична мутација и раскинување со претходниот модерен период. Новиот пост-модерен период се карактеризира со војни, социјални немири и револуции. Тоа е период на анархија и целосен реалтивизам, време на ‘неволји’, на колапс на рационализмот и етосот на просветителството.¹²³

Посистематична претстава за постмодерниот период се открива во делото на британскиот историчар Џефри Барклоу *Увод во современата историја* (1964). Структуралните промени меѓу ‘стариот свет’ и ‘новиот свет’ налага нова рамка и нови изрази. Затоа го предлага изразот ‘постмодерно’ како опис на периодот што следи по модерната историја. Тој нов постмодерен период се карактеризира со револуционарен развој на науката и технологијата, со револуционерни движења во третиот свет како отпор на империјализмот, со премин од индивидуализам кон масовно општество, со нов поглед на светот и со нови форми на културата.¹²⁴

¹²³ Ставовите на Тојнби се пренесени од: К. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 107; С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 12–13; В. Велш, *Нашата постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 20 и 24. Исто така се сретува и кај: И. Џепаровски, *Уметничкото дело во историјата половина на XX век*, цит. дело, стр. 299–300.

¹²⁴ Наведено од: С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија – критички иследувања*, цит. дело, стр. 17.

Слични ставови развива и Рајт Милс во делото *Социолошка имаѝинација* (1959). Тој говори за крајот на модерната ера и доаѓањето на постмодерниот период, како четврта епоха во историјата на човештвото (античка, средновековна или мрачна, модерна и постмодерна). Според него, потребата од ваквата периодизација ја налагаат промените кои се случуваат во одредени временски периоди, бидејќи „секој временски период ги дава одговорите својствени за тој период.“¹²⁵

Експлицитен обид за конструкција на постмодерната како нова епоха во историјата, среќаваме кај Жан Бодријар. Тој во своите дела, во кои развива доста впечатлива и екстремна теорија на постмодерната, ја инаугурира новата ера, ерата на симулации и информации управувани од модели, кодови и кибернетиката. Оваа „кибернетска и хиперреална ера“¹²⁶, во која се развиваат нови форми на технологија, култура и општество, го означува крајот на ерата на модерната, во која доминираат производството, индустрискиот капитализам и политичката економија. Бодријар го антиципира новиот општествен поредок, како ‘нов технички поредок’, ‘нова околина’, ‘нова сфера на секојдневниот живот’, ‘нова смртност’ и нов облик на ‘хипер-цивилизација’.

Чарлс Џенкс и Ихаб Хасан исто така говорат за појава на нова култура и цивилизација која оди зад модерното.

Спротивни гледишта застапуваат теоретичарите кои го нагласуваат континуитетот меѓу постмодерниот и модерниот период. Според нив постмодерното не е нов историски период, туку повисок стадиум на капитализмот, кој се карактеризира со поголема пробивност и

¹²⁵ Види: R. Mils, *Sociološka imaginacija*, Savremena škola, Beograd, 1964, стр. 185-187.

¹²⁶ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Магор, Скопје, 2001, стр. 159.

хомогенизација на капиталот во сите краишта на земјината топка. Овие процеси создаваат поголема културна расцепканост и нови форми на искуство, субјективност и култура. Постмодерното ја изразува кризата на модерното, но не значи крај на модерното, ниту на модернизмот. На постмодерното се гледа како на создавање на нови можности кои секогаш биле латентни во модерното. Што значи постмодерното не го прави модерното застарено, спротивно, тоа фрла ново светло врз него и многу негови стратегии и техники ги распоредува како свои цели.

Вакви ставови за континуитетот помеѓу постмодерното и модерното, секако изнивелирани во различни форми, се среќаваат и кај Зигмунд Бауман, Андреас Хајсен, Агнеш Хелер, Ентони Гиденс и Улрих Бек. За Агнеш Хелер постмодерното подобро би можело да се разбере како “еквивалент на современата историска свест на модерната”¹²⁷. Постмодерното не е нешто што доаѓа по модерното доба, туку она што следи по развивањето на модерното. Гиденс и Бек говорат за доцно модерно и „рефлексивна модернизација“. Според Гиденс минуваме низ фаза на радикализирање на модерното, кое се карактеризира со висок степен на индивидуалната само-рефлексивност.¹²⁸ Овие авторти главно се согласуваат дека станува збор за обележје на современото индустриско општество, но, според нив, за постмодерната дебата не е круцијално дали станува збор за нов историски период.

Теоретичарите како Ернесто Лакло, Шантал Муф, Фрејзер и Николсон, за разлика од екстремните постмодернисти кои го објавуваат постмодерниот преврат во историјата, ги прифаќаат пост-

¹²⁷ Види: А. Heler, *Can Modernity Survive? New York: Berkeley Publishing Corporation*, 1990, стр. 168-9.

¹²⁸ Види: Е. Гиденс, *Модерноста и самоидентификацијата*, Темплум, Скопје, 2001.

модерните позиции, но го нагласуваат континуитетот меѓу сегашниот период и модерната. За овие дијалектички мислители, дискурсот на постмодерното е дискурс на гранична линија меѓу модерното и постмодерното што овозможува креативно реструктуирање на модерната теорија и политика.

Но, и покрај различните ставови на постмодернистите во однос на периодот и новиот почеток, тие причината за пресвртот во модерните општества ја гледаат во револуционерниот развој на науката и технологијата и на сличен начин го опишуваат и карактеризираат постмодерното општество. Притоа може да се забележи корелација со теоретичарите на постиндустриското општество. Постмодерното општество е исто така општество на компјутери, информации, научно знаење, висока технологија и брзи промени што се должат на новите достигнувања во науката и технологијата (Лиотар, Паоло Портогези, Џенкс итн.).

За Чарлс Џенкс постмодерната ерата е време на постојан избор, како резултат на она што се нарекува информатичка експлозија, на доаѓањето на организираното знаење, светската комуникација и кибернетиката.

Лиотар во делото *Постмодерна состојба*¹²⁹, посветено на изменетиот карактер на познанието, постмодерното општество го опишува како 'компјутеризација на општеството' и му дава примат на знаењето, информацијата и компјутеризацијата. За Лиотар, како и за теоретичарите на информатичкото општество, знаењето станува основна сила на производството. Сржта на општествената организација е технологијата и знаењето – технонауката, но за разлика од нив на сосема поинаков начин гледа на последиците од ваквата

¹²⁹ J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

состојба на знаењето. За Лиотар статусот на знаењето е променет како резултат на влегувањето на општествата во постиндустриското време и на културата во постмодерното време. Може да се забележи дека кај Лиотар отсуствува разграничувањето на 'пост' во 'постиндустриско' или 'постмодерно'. И самиот свесен дека 'постмодерната' како израз ја носи во себе идејата за историска периодизација, што е, всушност, 'модерен' идеал, тој со 'постмодерната' едноставно означува расположение, односно духовна состојба. Со постмодерната ја означува состојбата на нашата култура по трансформациите од крајот на деветнаесеттиот век, кои носат „нови правила на игрите, сликарски, или уметнички или некои сосема други.“¹³⁰

Оттука некои теоретичари на постмодерната, го употребуваат изразот 'постиндустриско' како синоним за опишување на фазата во која се наоѓаат современите општества, а со 'постмодерното' или 'постмодернизмот' ја опишуваат состојбата на културата во постиндустриските општества. Или на пример за Даниел Бел во *Културниот иројивречностии на кайиализмоји*, постмодернизмот е дел од антибуржоаската култура на капитализмот во ерата на мас-консумацијата.

Пософистицирана варијанта доаѓа од неомарксистите (Фредерик Џејмсон, Скот Лаш, Џон Ури и Давид Харвеј) кои го гледаат постмодернизмот како 'културно лице на доцниот капитализам'. И покрај тоа што тие не се идентификуваат себе си со постмодерната позиција, нивниот став за доцниот 'дезорганизиран' капитализам, всушност, сугерира дека се наоѓаме во радикално нова ситуација во однос на минатото општество. Фредерик Џејмсон во *Постмодернизмоји или културна логика на доцниот кайиализам*¹³¹ постмодернизмот го интерпретира како еден стадиум во развојот на ка-

¹³⁰ Ж. Ф. Лиотар, „Одговор на Прашањето: Што е постмодернизам“, *Постмодернизам*, цит. дело, стр. 49.

¹³¹ F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991.

питализмот, како негова културна логика и го поврзува со економскиот систем на доцниот капитализам. Според него „целата глобална, а сепак американска постмодерна култура е внатрешен израз на еден цел нов бран на американска воена и економска доминација низ целиот свет.“¹³² Секој стадиум на капитализмот си има свој културен стил. Реализмот, модернизмот и постмодернизмот, всушност се културни нивоа на пазарниот, монополскиот и мултинационалниот капитализам. Затоа постмодернизмот најдобро може да се објасни во рамките на една нео-марксова теорија.

Може да се забележи дека кај постмодерните теоретичари не постои единствен став во однос на сфаќањето на постмодерното општество и постмодерната култура. Ако едни говорат за постмодерното општество и притоа отсуствува динстинкцијата помеѓу изразите ‘постмодерно’ и ‘постмодернизам’, за други е евидентно ограничувањето на изразот ‘постмодернизам’ во културната сфера, а за фазата во која се наоѓаат современите општества ги употребуваат изразите ‘постиндустриско општество’, ‘доцен’ или ‘дезорганизиран’ капитализам, трети, пак, ја избегнуваат употребата на изразите ‘постмодерно’ или ‘постмодернизам’ и говорот за ‘радикално модерно’ или ‘рефлексивно модерно’ или ‘само-свесно’ модерно.

Во секој случај, постмодернизмот се ситуира во постиндустриското општество или доцниот капитализам, се развива како негов концепт, исто како што и модернизмот се појави во индустриското општество, во неговата модерна или класична капиталистичка фаза. Но, додека модернизмот генерално беше културна реакција на главните струи на модерното, тоа не може да се каже за релацијата помеѓу постмодернизмот и постиндустриското или постмодерното општество. Постои конвергенција односно комплементарност помеѓу постмодерната култура и постмодерното општество,

¹³² Исто, стр. 57, (превод, С. Симоновска).

поради што кај некои автори отсуствува разгразничувањето помеѓу 'постмодерното' и 'постмодернизмот'.

Ако модернизмот ја доведуваше во прашање целата репрезентативна реалност и сметаше дека уметноста има сопствена, автономна реалност, свои начини и форми, тоа не е случај со постмодернизмот. Културата се става во служба на економијата и таа станува примарна детерминанта на социјалната, економската, политичката, па дури и на психолошката реалност. Базата и суп(ер)структурите се втопуваат една во друга и затоа може да се зборува за конвергенција, коренсподирање помеѓу постмодерната култура и постиндустриското или постмодерното општество. Културата станува производ на сопствен начин, а културното консумирање станува основа на постмодерното општество.

Станува збор за радикално нов однос помеѓу културата и општеството во новата фаза на современите општества. Пост-индустриската буржоазија промовира сопствена култура, културата на постмодернизмот. Во таа смисла Џејмсон укажува на радикално нов однос помеѓу културата и општеството во новата фаза на капитализмот. Бењамин тоа го нарекува 'естетизација – на реалноста'.¹³³ Чарлс Џенкс говори за постмодернизмот како за нова ера на културата и социјалната организација.

Трансформациите кои се случуваат од крајот на XIX век ги менуваат 'правилата на играта' во науката, философијата, литературата и уметноста. Притоа, постмодернизмот станува атрибут на политичките, географските, антрополошките, историските, дури и на биолошките и физичките аспекти на општеството.

¹³³ W. Benjamin, "Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije" *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974.

в) Постмодерната теорија: 'манифест' против доминацијата на модерната научна свест

Економските, политичките и социјалните промени кои се случуваат во современиот свет, порастот на културната индустрија, новите форми на локализација, влијанието на глобализацијата, новите социјални движења итн., го подготвуваат теренот на теорискиот постмодерен пресврт од крајот на седумдесеттите и почетокот на осумдесеттите години. Во таа смисла, изразот 'постмодернизам', како што видовме кај Панвиц, рано се појавува во философски контекст, но многу подоцна се појавува како разработена концепција, имено, во 1979 година кај францускиот философ Жан Франсоа Лиотар.

Она што постмодерната теорија ја разликува од теориите за информатичкото општество, и доцниот или дезорганизираниот капитализам, е нејзиното барање за разбирање на самата стварност. Таа се движи од историјата и социологијата кон философските прашања на вистината и познанието.

Постмодерната теорија, се издигнува врз искуството на модерната и своите перспективи ги поврзува токму со анализата и критиката на нововековната модерна. Во настојувањето да се излезе од рамките на модерното мислење се наметнува потребата за радикално мислење, мислење кое ќе продре до коренот на нештата и кое ќе ги преиспита основите на модерното мислење, кое зачетоците ги имаше уште во ренесансата, а својот врв го достигна во времето на просветителството. Тоа значи да се доведе во прашање просветителската верба во непрекинатиот развој со помош на научниот рационализам. Кажано со хајдегеровска терминологија, тоа значи оспорување на 'субјективизмот' и 'волјата за моќ', кои ја чинат

основата на технологијата, и согледување на степенот во кој овие поими ја обликуваат модерната мисла.

Постмодерниот скептицизам и неопределеност произлегуваат од промените во модерните гледишта дека реалноста е подредена според закони кои човечкиот разум може да ги открие, кон постмодерните гледишта дека реалноста е неподредена и во крајна линија не може да се спознае. Берел Ланг вели: „живееме, можеби, во прв период во историјата кој се посомневал во сè во што може да се посомнева.“¹³⁴ Во рамките на постмодернизмот „нема ниту една замисла, теорија, зборови, па дури ни чувства во кои не може да се посомневаш.“¹³⁵ Или како што вели Лиотар во обидот да одговори на прашањето што е постмодернизам: „сето она што е наследено, дури и кога е од вчера (*modo, modo*, велеше Петрониус) мора да биде под сомнение.“¹³⁶

Ниче, Хајдегер, Витгенштајн, Џејмс и Дјуи, а меѓу писателите де Сад, Батај и Арто, со своите критики на модерната, со кои ги надминуваат основните хоризонти на модерната технолошка мисла, го трасираат патот на постмодерната теорија.

Всушност, Ниче допира до коренот на модерната мисла и во философска смисла ја отвора „вратата на постмодерноста, врата низ која влегол Хајдегер предизвикувајќи последици многу порадикално отколку што и самиот Ниче можел да замисли“¹³⁷. Ватимо, пак, Ниче и Хајдегер, ги смета за философи на постмодернизмот токму поради

¹³⁴ B. Lang, “Postmodernizam u filozofiji: Nostalgija za budućnošću, očekivanje prošlosti”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1–3, стр. 362, (превод, С. Симоновска).

¹³⁵ Исто, стр. 363.

¹³⁶ Ж. Ф. Лиотар, „Одговор на Прашањето: Што е постмодернизам“, *Постмодернизам*, цит. дело, стр. 48.

¹³⁷ R. Palmer, “Postmodernost i hermeneutika”, *Delo, Postmoderna aura*, цит. дело, стр. 12.

нивното критичко дистанцирање од западната мисла, засновано на поимот темел-искон, како и поради тоа што не ја критикуваат таа мисла во името на некоја друга.¹³⁸

Ниче ги нападнал Декарт, Кант, Шопенхауер, христијанството, научната објективност итн. Кога завршил со 'философијата со помош на чеканот' се распаѓаат облиците на мислењето на кои почивал XIX век. За Ниче модерноста е напредна состојба на декаденција. Во модерната објективност го прозрел преправениот облик на волјата за моќ над природата, што значи дека во основата на технологијата е волјата за моќ. Хајдегер развил критика на модерниот, репрезентативен субјект и извршил анализа на разурнувачките ефекти на технологијата и рационализацијата. Триумфот на хуманизмот и проектот на рационалната доминација врз природата и луѓето, според него е кулминација на еден процес на „заборавање на битието“, што почнало уште од Сократ и Платон. Хајдегер се зафатил со уништување на историјата на западната метафизика и се заложил за нов стил на размислување и поврзување со цел да се оствари 'примордијална' врска со битието. Треба повторно да одредиме што значи да се биде во светот и во времето; повторно да се постави најважното од сите прашања – смислата на постоењето. Вилјам Џејмс се бори за радикален плурализам, Џон Дјуи ги напаѓа претпоставките на традиционалната философија и социјалната теорија и се залага за нивна реконструкција.

Најзначајните промени во постмодерната теорија се случуваат во Франција. Во големите превирања во француската мисла, во педесеттите и шеесеттите години, најсликовит израз е 'модата' на структурализмот, која од интелектуалната сцена ги истиснува марксизмот, егзистенцијализмот и феноменологијата. Структуралистите

¹³⁸ Види: Ѓ. Vatimo, *Kraj moderne*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1991, стр. 6.

истакнуваат нови концепти за јазикот, теоријата, субјективитетот и општеството. Структуралната анализа е сосредоточена врз скриените основни правила кои ги организираат феномените во општествениот систем. Феномените ги анализира преку деловите и целините, дефинирајќи ја структурата како взаемна поврзаност на деловите во рамките на еден заеднички систем. Структуралистичката критика ги отфрла чисто субјективните вреднувања и искуства кои доминираат во философската традиција од Декарт па сè до Сартр и субјектот го гледаат како општествена и лингвистичка конструкција. Структурализмот е врзан за лингвистичкиот модел на мислење и методите на современата лингвистика ги користи како форма на анализирање на културните творби.¹³⁹

Јазичниот проблем станува раскрсница во современата европска мисла и како што структуралистите радикално го напаѓале марксизмот, егзистенцијализмот и хуманизмот, така постструктуралистите ги напаѓале премисите и претпоставките на структуралистичката мисла, особено ставот дека во настаните постои основен, скриен образец. Радикалното размислување за јазикот кај постструктуралистите води до преиспитување на основите на модерното сфаќање на јазикот, времето и битието.

Постструктуралистите се надоврзуваат на Ниче и Хајдегер, но исто така предсебе ги имаат и драматичните настани од 1968 година (интелектуалните и политичките пресврти). Мајскиот бунт започнат од страна на француските студентите и проследен со генерален штрајк, бил како што вели Маркузе, „првиот моќен бунт против целото постојно општество, бунт за тотално превреднување на

¹³⁹ Швајцарскиот лингвист Фердинанд де Сосир се смета за татко на модерниот структурализам, а меѓу најпознатите француски структуралисти се Клод Леви-Строс и Ролан Барт. Лакан ја развил структуралната психоанализа, а Алтисер – структуралниот марксизам.

вредностите, за квалитативно поинаков начин на живот.“¹⁴⁰ Студентите-радикали истапиле против вредностите и политиката на ‘татковците’ и ја критикувале природата на образованието во универзитетскиот систем, во кое знењето се создава како средство за моќ и доминација.

Во ваквите драматични збиднувања постструктуралистите прават обид да ги обединат теоријата и практиката, пишувањето и политиката и имаат силно влијание врз подоцнежниот развој на постмодерната теорија.

Постструктуралистичките критики се артикулирани од страна на Дерида, Фуко, Кристева, Лиотар и Бодријар.

Многу постструктуралисти и постмодерни теоретичари го следеле Жак Дерида во заклучокот дека има потреба од темелна деконструкција на модерната философија и радикално нова философска пракса. Деконструкцијата се смета за ‘постструктуралистичка’ појава, иако самиот Дерида, никогаш не го употребил зборот постструктурализам или антиструктурализам, како што всушност „била почувствувана“ деконструкцијата.¹⁴¹ Деконструкцијата се состои во нејзиното одбивање да ја прифати структурата како дадена или објективно присутна во која било смисла во текстот, како и во одбивањето на претпоставката дека структурите на значење соодветствуваат на некој длабински ментален склоп или образец на умот кој ги одредува границите на разбирањето. Однатре се деструира структуралистичкото разложување на текстот на бинарни опозиции за да се открие логиката на нивното функционирање. Деконструкцијата, вели Дерида, „е симптом на промената на поредокот на рационалноста

¹⁴⁰ Н. Marcuse, *Kraj utopije, Esej o oslobođenju, Stvarnost, Zagreb, 1978, стр. 150.*

¹⁴¹ Интервју: Дерида, *Постмодернизам*, цит. дело, стр. 63.

во кој живееме“¹⁴². Таа иако нема цел да произведе „нов ум или нов поредок на умот“, не е ирационална и е далеку од етичкиот нихилизам. Напротив таа е „афирмативно мислење за една можна етика, ангажман од онаа страна на техниката на пресметливото“ и во средиштето на деконструктивното мислење стои грижата за одговорност¹⁴³.

Дерида со деконструкцијата на Хусерл и Хајдегер, всушност „прави чекор кон сфаќањето на јазикот и битието со кое радикално ги надминува претпоставките на модерната онтологија и философијата на јазикот, преминувајќи од онаа страна на феноменологијата и структурализмот.“¹⁴⁴

Плуралитетот и разликата кај Дерида се сфатени како основни појави. Различното не се разделува атомистички, туку е поврзано во различните правци на распрснатост и вкрстување. И смислата постои само благодарение на тоа движење на разликите. Секогаш постои и „друг правец“, друга насока, „правец кој не е само нашиот“, туку „правец на другиот“, кој за Дерида можеби е и првиот услов на идентитетот кој не би претставувал „уништувачки егоцентризам – за себе и за другиот“¹⁴⁵. Разликата, значи е првобитна и не може да се заобиколи.

Постструктурализмот и деконструкцијата се поврзани со теорија на постмодерната токму во потенцирањето на фрагментарноста и плурализмот. Она што постструктурализмот го гледа на индивидуално ниво, постмодерното го гледа како ниво на

¹⁴² Исто, стр. 63.

¹⁴³ Исто, стр. 66.

¹⁴⁴ R. Palmer, “Postmodernost i hermeneutika”, *Delo, Postmoderna aura*, цит. дело, стр. 36.

¹⁴⁵ Ж. Дерида, *Другиот и правец*, Темплум, Скопје, 2001, стр. 18.

општеството. Деконструктивистичкото разложување на субјектот е паралелно со постмодерното разложување во социјалното и тоа, не во смисла на одрекување на општеството како такво, туку во одеркување на моќта како вplotена колективност. Модернизмот веруваше во моќта на уметноста и во одржување на чистите вредности и го критикуваше модерното општество особено во неговата буржоаска форма. Постструктурализмот го отфрла верувањето во надоместувачката моќ на културата.

Во таа смисла Бест и Келнер постструктурализмот го сметаат како „подгрупа од една поширока област на теориски, културни и социјални стремежи коишто се вбројуваат во постмодерните дискурси.“¹⁴⁶ Постмодерната теорија е посеопфатен феномен од постструктурализмот, којшто го интерпретираат како критика на модерната теорија и создавање на нови модели на размислување, пишување и субјективност. Постмодерната теорија ја присвојува постструктуралистичката критика на модерната теорија, ја радикализира и ја проширува во нови теориски области.

Постструктуралистите посветуваат поголемо внимание на субјективноста, разликите и маргиналните елементи на културата и секојдневниот живот. Се спротиставуваат на просветителскиот концепт за спонтан, рационален и автономен субјект и се сосредоточуваат врз тоа како субјектот се формира и живее во секојдневниот живот, како и врз формите на моќ и доминација. При тоа се фокусираат врз создавањето на субјектот преку јазикот, како и на системите на значење и моќ.

Поврзаноста помеѓу мислителите на постструктурализмот се гледа во нивното објавување на ‘смртта на човекот’ (Фуко), или ‘смртта на субјектот’ (Дерида) или ‘смртта на авторот’ (Ролан Барт).

¹⁴⁶ С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 41.

Со делото на Мишел Фуко *Поредокој на нештоа*¹⁴⁷ од 1966 година, всушност, почнува постструктурализмот и се создава најплодното тло на постмодерното мислење. Фуковиот напад на ставот дека човекот е централна категорија на модерните хуманистички науки е паралелен со Деридовиот напад на ставот дека човекот е централна категорија на модерната философија и на модерната западна мисла. Фуко тврди дека науките за човекот се мртви, бидејќи и самиот 'човек' како поим е мртов. Тој развива своевидна 'археологија' со која ги критикува хуманистичките науки, втемелени врз хуманистичките претпоставки и воедно го разграничува својот историски приод од херменевтиката, којашто бара некоја подлабока вистина во основата на теоријата или пак разјаснување на шемите на субјективното значење. Со воодушевување го изнесува ставот на Ниче, кој изјави дека 'господ и човекот се мртви'. Го доведува во прашање статусот на човекот како агенс и субјект, покажувајќи го основниот јазичен проблем. Човекот е лингвистичката конструкција, а не е есенцијална основа на знаењето и вредностите. Според Фуко „сите оние кои сè уште сакаат да зборуваат за човекот, за неговото владеење или за неговата слобода, се тие кои сè уште си го поставуваат прашањето кој е човекот во неговата сушност, и кои го земаат човекот како почеток во нивните настојување да ја доловат вистината.“¹⁴⁸

Фуко ги критикува модерните форми на знаење, рационалност и субјективност. Тој се темели врз една антипросветителска традиција која го отфрла поистоветувањето на разумот, еманципацијата и напредокот, тврдејќи дека модерните форми на моќ и знаење послужиле како средство за воспоставување на нови форми на доминација. Режимите на моќ, според Фуко, се неразделно поврзани со

¹⁴⁷ M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon, 1970.

¹⁴⁸ Исто, стр. 342-3, (превод, С. Симоновска).

знаењето и затоа ги отфрла позитивистичките теории според кои знаењето е неутрално и објективно, како и марксистичките теории според кои знаењето има еманципаторска улога. За Фуко развојот на знаењето е илузорно, базирано на лажната ‘антропологизација’ на реалноста. Модерното поистоветување на разумот и слободата е во функција на постигнување на согласност и хомогеност.

Делото *Надгледување и казнување*¹⁴⁹, го демонстрира „крајот на субјектот“, во смисла дека индивидуата станува објект на познанието и оние кои имаат пристап до тоа знаење имаат и моќ да произведат стандарди за тоа што е нормално и да креираат нови типови на индивидуи. Индивидуата воедно станува предмет и на познанието и на дејствувањето на власта. Спротивно на просветителското ветување, според Фуко, рационалното познание не е извор на ослободување од догмата и митот, туку тоа креира нови форми на контрола, засновани врз општествените науки на нормалното.

Фуко ги отфрла модерните теории според кои моќта треба да биде затворена во макроструктурите или владеачките класи и да има угнетувачка природа. Новата форма на моќ е дисциплинирана и продуктивна моќ, бидејќи не се постигува по пат на физичка сила или закон, туку со користење на „дисциплинирани техники со кои се подредуваат човековите мноукратности.“¹⁵⁰ Основна задача на ‘дисциплинската власт’ е, со користење на различни техники на ‘дресура’, да ‘насочува’, а со цел „подобро да зема и повеќе да извлече“¹⁵¹. Дисциплината е вештина, механизам, за управување со човековите тела за да ги зголеми неговите способности и, воедно, во тој механизам да го направи телото попокорно за да биде покорисно.

¹⁴⁹ Фуко, М., *Надзирајќи и кажњавајќи*, Издавачка књижарница З.С., Сремски Карловци, Нови Сад, 1997.

¹⁵⁰ Исто, стр. 218.

¹⁵¹ Исто, стр. 166.

Дисциплината ги 'фабрикува единките', таа е 'специфична техника' на одреден тип на власта, со која индивидуите истовремено се и цел и инструменти. 'Дисциплинската власт' е организирана како многустрана, автоматска и анонимна власт. Таа претставува еден интегриран систем, внатрешно поврзан со економијата и целите на апаратот, и функционира како мрежа која се распространува во сите институции на општеството, вклучувајќи го и школството. Во ваквиот 'дисциплински поредок' со 'научно-дисциплински' механизми се спроведуваат ефектите на власта, а дисциплината станува „општа формула за доминација.“¹⁵²

Фуковиот одговор на новите форми на моќ-знаење доминација и на можностите за создавање на нови стандарди на политичко и општествено 'нормално', е всушност, радикална афирмација на Ничеовата индивидуа како креативна и единствено способна да биде извор на вистина и слобода. Слободата ја сфаќа како моќ на индивидуата да го определи сопствениот идентитет, да се бори против силите и ограничувањата кои ги наметнува општеството, а со цел да постигне моќ и доминација врз себе.

Во услови кога општественото станува манипулативно и 'сè-контролирачко', моделот за надминување на модерните форми на субјективност и создавање на нови форми на живот, во кои може да се биде целосно слободен го наоѓа во античка Грција – во нивниот етички приод кон сушноста на човекот, поврзан со естескиот концепт на сушноста.

Критика на модерното научно мислење, кое е во функција на потчинување и хомогенизација и како такво завршува во еден сциентистички тоталитаризам, развиваат и Жил Делез и Феликс Гатари во нивните заеднички дела: *Антии-Едип* (1972) и *Илјада*

¹⁵² Исто, 133.

рамнишија (1980), како прв и втор том на *Капитализмот и шизофренијата*. Нивните книги Ферид Мухиќ ги нарекува „манифест против ортолинеарната доминација во науката“ во кои почнува да се навестува и оспорувањето против „ортолинеарноста во некои други, позначајни подрачја на секојдневниот живот – политичката имеријалистичка колонизација, пред сè.“¹⁵³

Делез и Гатари користат нова и необична терминологија со која ги разликуваат клучните поими на модерната научна свест. На неприкосновената верба во целината, хиерархијата, идентитетот и субјективноста, ја спротиставуваат разликата, многуобразието во теоријата, политиката и секојдневниот живот. Делез и Гатари истапуваат против бинарната логика, но и против класичната дијалектика, која во духот на Ниче ја напаѓаат како тотализирачки и редукционистички начин на размислување. Дијалектичката методологија ја заменуваат со постмодерната логика на разлики и фрагменти и го афирмираат плуралитетот, хаосот и случајноста. Следејќи го Ниче во неговата философска демистификација, но не и во неговиот нихилизам, тие градат нови концепти со кои го опишуваат модерниот свет како стадиум на доминација и воедно нудат нови форми и можности за мислата и животот како алтернатива за еден нов, неодреден постмодерен, посткапиталистички општествен поредок.

Новите концепти кои ги развиваат Делез и Гатари за ‘шизоидите’, ‘номадите’ и ‘ризомите’, говорат за концепирањето на една постмодерна теорија и покрај тоа што ѝ се спротиставуваат на идејата за некоја ‘постмодерна состојба’, за која сметаат дека е ‘парадигма за секој облик на потчинетост’ и ја напаѓаат како „нов бран на цинизам и конзерватизам.“¹⁵⁴

¹⁵³ Ф. Мухиќ, „Антрополошки искушенија“, *Третиот програм*, Скопје, бр.12, 1982, стр. 198.

¹⁵⁴ С. Бест. Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 110.

Шизофренијата како распаѓање на личноста е резултат, но и крајна граница на капитализмот, кој своите институции ги користи за канализирање и контролирање на желбата. Желбата во својата основа е позитивна, продуктивна и динамичка. Процесот на интегрирање на желбата во угнетувачките хиерархии и структури, со што се ограничува нејзината продуктивна моќ, го нарекуваат ‘територијализација’ на желбата и во тој процес субјектите започнуваат да ја посакуваат сопствената угнетеност. Во бегството од буржоаскиот принцип на реалност, се создава шизофреничната структура на личноста, која не се подведува на хиерархиските и општествено наметнатите норми. Отука шизофренијата е најзначаен пример за ‘детериторијализација’ на желбата и во неа Делез и Гатари гледаат можност за еманципација од наметнатите и ограничувачки сили на општеството, а шизоанализата како антитеза на психоанализата ги покажува правците на ослободувањето од ‘капиталистичката машина’ како систем на контрола на материјалната и психичката егзистенција.¹⁵⁵

Во настојувањето да покажат дека е можен поинаков свет, во кој центарот нема да биде унифицираниот и апстрактен поединец, Делез и Гатари одат дотаму што го градат концептот на ‘тело без органи’, како поле на ‘иманенција на желбата’, каде производството на желбата ќе се одвива без референци на какви било надворешни околности.

Во делото *Илјада рамнишија*¹⁵⁶, како метафора за опишување на начините на кои може да се ослободат субјектите од зафатот на потчинувачката државна моќ го земаат номадското движење.

¹⁵⁵ Види: G. Delez, F. Gattari, *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Z.S., Sremski Karlovci, Novi Sad, 1990.

¹⁵⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Номадите нудат модел за поинаков свет на идеи и сфаќања, во кој носител на светот нема да биде унифицираниот и апстрактен поединец. Постмодерниот номад се обидува да се ослободи од сите корени, врски и идентитети и со тоа да ѝ се спротисти на државата и нејзините нормализирачки сили. ‘Номадската мисла’, со своите “машини за војување” каква што е ризоматиката, се бори против ‘државните машини’ и нивните тотализирачки форми на мислење и регулирање на општеството¹⁵⁷.

Ризомската мисла го негира разгранетиот модел на мислење, карактеристичен за целата западна мисла, втемелен врз цврсти основни-корени. Како што стеблото има јасно ограничен и определен правец на растењето, така западната, разгранета култура гради големи концептуални системи кои се центрирани, обединети, хиерархиски и втемелени во транспарентен, претставувачки субјект. Ризомот, пак, како ‘подземен изданок’, стои наспроти коренот и оттука ризомската мисла не се влева во некое основно, единствено стебло. Таа е отворена, погодна за ширење и надградување во сите правци. Таа настојува да ги ‘истреби’ корените и основите, да ги попречи целините и да ги раскине дихотомииите и притоа да ги рашири гранките, да плурализира и размножува, да создава разлики, мноукратности и нови врски.

На тој начин ‘номадичката мисла’ на Делез и Гатари „ги експлодира сите форми на обопштен ред, тоталитет, хиерархија и втемелувачки принципи, и го напаѓа филозофскиот империјализам на ‘држава-мисла.’“¹⁵⁸ Оспорувањето на традиционалниот, моноцентричниот модел на мислењето кое почива врз неприкосновената улога на разумот и кое води до создавање на тоталитарни научни концепти, кај

¹⁵⁷ Види: Исто, стр. 351-473.

¹⁵⁸ С. Бест, Д. Келнер, *Посимодерна теорија*, цит. дело, стр. 119.

Делез и Гатари има цел да покаже, вели Мухиќ, „дека европската стеблолика мисла не е единствен можен, па дури ни најдобар или најефикасен, најчовечки итн. модел.“¹⁵⁹

Ставовите на Фуко, Делез и Гатари или на Дерида, ја покажуваат нивната блискост со постмодерните теми, иако самите не се служат со таа ‘етикета’. Од нивното тло се издигнува постмодерната концепција на Жан-Франсоа Лиотар, исто така припадник на постструктуралистичкиот ред. Него Велш го нарекува „прв автор на философскиот постмодернизам“¹⁶⁰, а Бест и Келнер – „постмодерен теоретичар par excellence“¹⁶¹.

И Лиотар ја анализира состојбата на денешното знаење во услови на развојот на новите технологии, бидејќи новите технологии влијаат врз знаењето. Притоа начинот на кој го карактеризира ‘постмодерното’ знаење го користи како критичко мерило во однос на новите технологии. Тоа би значело да се користат оние технологии кои можат да се спојат со особеностите на постмодерното знаење, а да им се спротиставиме кога тоа не е случај. Во таа смисла, кај Лиотар поимот ‘постмодерно’ иако се доведува во врска со развојот на науката и технологијата, тој не е сфатен само технолошки, туку функционира како „технолошко-критички.“¹⁶²

Во својата анализа на состојбата на знаењето, Лиотар ги разликува претензиите за објективна и вредносно-неутрална теорија, ги предизвикува сите вистински тврдења и нив ги изложува како функции на моќта. И тој го напаѓа модерниот разум како идентичен со моќта и обединувачките философски шеми. Затоа, сите тотализирачки теории ги отфрла како редукционистички, кои го оправдуваат

¹⁵⁹ Ф. Мухиќ, „Антрополошки искушенија“, *Третиа програма*, цит. дело, стр. 201.

¹⁶⁰ В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 47.

¹⁶¹ С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 207.

тоталитарниот терор и ги потиснуваат разликите во обединувачките шеми. Во постмодерната се напушта желбата за единство. ‘Теророт’ е цената што ја плаќаме за носталгијата по целината и едното, за смирување на поимот и сетилноста, својствена на деветнаесеттиот и дваесеттиот век. Во тој дух, Лиотар објавува ‘војна’ на тоталитетот или како што самиот тој вели: „да ѝ објавиме војна на целината: нека сведочиме во полза на неприкажливото; нека ги активираме разликите и ја спасиме честа на името.“¹⁶³

Според Лиотар ние живееме во еден енергичен, циничен и помалку трагичен капитализам, кој сè става во ‘претставување’ (репрезентација), односно сè прикажува, сè презентира. Целта не е да се испорачува стварност, туку да се изнајдат „алузии за мисловното кое не може да биде прикажано.“¹⁶⁴ Оттука критиката на претставата би не довела до критика на политиката (па дури и на „марксистичката“) и на дијалектиката.¹⁶⁵ Во политиката, спротиставувањето на идејата за тоталитетот значи да се престане со ‘спокодувања’ и да не се припаѓа на некоја партија, било на воена, индустриска, клерикална организација, која претставува тоталитет. Наместо ваквата политика ‘*ficta-fingens*’ нуди ‘политика на фигурите’.

Во настојувањето да се артикулираат разликите меѓу соперничките теории и политичките позиции Лиотар во делото *Раскол* го гради концептот за ‘расколот’¹⁶⁶. ‘Расколот’ го афирмира како принцип на праведност во кој на сите им е дозволено да зборуваат и да учествуваат во општествената полемичност, со цел да се афирмираат

¹⁶³ Ж. Ф. Лиотар, „Одговарајќи на прашањето: што е постмодернизам?“, *Посѝмодернизам*, цит. дело стр. 51.

¹⁶⁴ Исто, стр. 51.

¹⁶⁵ Види: J. F. Lyotard, „Adorno kao davo“, во: *Delo, Postmoderna aura*, (I), Beograd, 1–3, стр. 158–173.

¹⁶⁶ Види: Z.F. Liotar, *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1991.

опозициските погледи на маргиналните групи, потиснувани од тоталитарните режими. Расколот е различен од спорот, кој треба да се реши, и тој дозволува паралелно постоење на различни фигури. Тој создава 'философија на фразите' која ги дестабилизира постојните односи на доминација и на хегемонија врз потчинетите групи кои не можат да ги артикулираат своите потреби и позиции.

Борбата против тоталитетот е поврзана со борбата против 'метанарациите' (какви што се нарацијата за напредокот и еманципацијата, и дијалектиката на историјата или духот) и 'метаправилата' кои доминираат во западната култура. Нема веќе место за перманентни организации и институции, за 'тотални' идеологии и социјални системи водени од метајазикот. Лиотар ги критикува големите историско-философски шеми на прогресот. Затоа постмодерното познание, за разлика од модерното познание ги отфрла метанарациите, метафизичката философија како и сите облици на тотализирачката мисла – хегелијанизмот, либерализмот, марксизмот и позитивизмот. Нема интелектуален суд кој има привелигиран пристап кон вистината и правдата. Во плуралистичкиот, контингентен и децентрализиран свет, знаењето мора да стане множинско, контингентно и децентрализирано. Лиотар ја афирмира хетерогеноста, плуралитетот, постојаната иновација и прагматска конструкција на локални правила и прописи околу кои учесниците ќе се согласат. Тој му дава предност на дисензусот над консензусот, бидејќи според него „консензусот врши насилство врз хетерогеноста на јазичните игри.“¹⁶⁷ Консензусот може да претставува само една состојба на дискусијата, а не нејзина цел, при што интелектуалците повеќе ќе бараат одобрување или легитимност за нивната работа, отколку некој философски привилегиран суд кој ќе ги води кон одговор на прашањето

софски привилегиран суд кој ќе ги води кон одговор на прашањето 'ште е вистинско познание?'. Познанието се создава преку несогласување, проблематизирање, а не со признавање на универзална вистина или со согласување со некој консензус.

Лиотар ги разнишува стегите на единството, а разлагањето на целината е предуслов на постмодерниот плурализам, кој го промовира како во философијата, така и во политиката, етиката и естетиката. Плуралитетот, позитивно афирмиран во смисла на ослободување и потенцирање на јазичните игри во нивната хетерогеност, автономија и несводливост, го чини фокусот на неговото сфаќање на постмодерната.

Со Лиотар и другите постмодернисти 'смртта на мета-приказните' ја прифаќа и американскиот философ Ричард Рорти. Тој вели:

"Го употребувам терминот 'постмодернистички' во смисла која му ја дал Жан-Франсоа Лиотар, кој вели дека постмодернистичкиот став е 'недоверба во метанарациите', нарациите кои опишуваат или предвидуваат активност на ентитетите какви што се ноуменалното јас или апсолутниот дух или пролетеријатот."¹⁶⁸

Секоја обвинување на постмодернизмот за релативизам, според Рорти е обид да се стави „метанарација во устата на постмодернисите“, а тоа е својствено за оние кои го идентификуваат поседувањето на философскиот став со поседувањето на метанарцијата:

„Ако инсистираме на таква дефиниција на 'филозофијата', тогаш постмодернизмот е постфилозофски."¹⁶⁹

Иако често се вбројува во постмодернистите, Рортиевата позиција како да плови помеѓу модернистите и постмодернистите. Тој

¹⁶⁸ R. Rorty, "Postmodernistički buržoaski liberalizam", во: *Delo, Postmoderna aura* (1), Beograd, 1-2-3, стр. 352, (превод, С. Симоновска).

¹⁶⁹ Исто, стр. 357.

не ги следи постмодернистите во нивната нихилистичка реакција кон сите форми на политичка верба и ангажирање. Во делото *Конџиџенџиносџи, иронија и солидарносџи* (1989), јасен е неговиот став за политиката, а *џроџив* философијата, но во контекст на разликата помеѓу класичната и новата философија. Иронијата, според него, е можеби последното интелектуално средство кое ќе може да ги поврзе философијата и литературата. Односно, контигентноста, иронијата и редескрипцијата ги оцртуваат контурите на еден нов философски метод, како најадекватниот начин на самопреобразување и како единствена можна задача на философијата. Бидејќи општеството, според либералните согледби, е збир на поединците, работата врз себе подразбира и работа врз општеството, такашто не е можно да се менуваме самите себе си, без да се менува и општеството. Либерализмот за Рорти е извор на новата философска рефлексивна и, воедно, најважна насока на социјалната философија. 'Либералната утопија', како што самиот тој ја нарекува, во која „иронизмот, во релативна смисла, е универзален“ ги отвора патиштата на општиот пресврт против теоријата кон наративот¹⁷⁰. Со тоа се создава можност за супституирање на „Слободата како цел на мислењето и општествениот напредок“¹⁷¹, наместо „доближување кон некоја веќе постоечка Вистина.“¹⁷²

Смртта на метафизиката ја објави и Витгенштајн, кој философијата ја сметаше за болест која сама од себе може да се излечи; тука е и Хајдегер, според кој Ниче ги израмнил сите сметки со традиционалната философија; тука е Дерида за кого чинот на пишување е до таа мера разоткриен што станува предмет самиот на

¹⁷⁰ Р. Рорти, *Конџиџенџиносџи, иронија и солидарносџи*, Темплум, Скопје, 2001. стр.15.

¹⁷¹ Исто, стр. 12.

¹⁷² Исто, стр. 16.

себе, а философијата нема иднина, како што нема ниту една друга наука која е посветена на претставувањето.

Сосема е јасно дека кај постмодернистите е изгубена вербата во кој било вид на трансисториска или универзална идеологија. „Макро-теоретските системи, вели Владимир Пиштало, располагаат со поимот човек со големо ‘Ч’. И нарцисоидниот лик на апстрактниот човек го затиснува целиот свет.”¹⁷³ Во нашево време може да се забележи поместување на вниманието од ‘Макросистемите’ кон интимните сфери. Промената на епохата не е ништо друго од промена на вниманието.

Постмодернистите истапуваат против транс-историскиот метафизички субјект кој ги кажува ‘големите приказни’ на прогресот. ‘Целосниот субјект’ се смета за интегрален дел од современата буржоаска идеологија и со тоа е „зрел“ за неодложна деконструкција.¹⁷⁴ Нема општ или универзален субјект на човечката историја и не може да има ‘универзална историја на хуманоста’. Постојат само локални културни патишта и верувања взаемно се несфатливи и инкомпатибилни.

Постмодернистите, значи, го доведуваат во прашање проектот на просветителството и вербата дека чистиот разум е способен да го идентификува доброто, вистината и да продре зад искривената вистина на секојдневната политичка и културна практика. Разумот, прогресот, и науката се дел од големата сторија, големото мета-раскажување кое овозможува целосно објаснување на човековата историја и ја оправдува актуелната научна и политичка практика во светлината на ветениот *џелос*. Постмодерните општества, како што

¹⁷³ V. Pištalo, “Promena pažnje”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, 1–3, стр. 147.

¹⁷⁴ За буржоаско-хуманистички субјект поопширно види кај: Т. Иглтон „Капитализам, Модернизам и Постмодернизам“, *Посмодернизам*, цит. дело, стр. 52-63.

укажува и Фарганис, сведочат за појавата на плурализмот, разновидноста и колапсот на философијата и општествената теорија. Во постмодерниот свет, метараскажувањето е дискредитирано и нема претензии за привелегирана позиција која би можела да ѝ се додели или на философијата или на општествената теорија. Хегемонистичката позиција на рационалистичките филозофии се гледа како репресивна.¹⁷⁵

Политичките немири во 1960-тите претставуваа предизвик за класичната марксистичка концепција за класната борба, со тоа што укажаа на нови механизми на моќ и доминација кои не можат да се сведат на класата и експлоатацијата. Новите политички движења какви што се феминизмот, еколошките групи и хомосексуалните заедници, се обидуваат да ги артикулираат специфичните форми на угнетување што дејствуваат врз различни групи и индивидуи. Оттука, интересот на политичките движења во 1980-тите е насочен кон политиката на полот, расата, етничноста и положбата на субјектот кои често се подразбирани како делови од една 'постмодерна политика'.

Тоа е и причината што поголемиот дел од постструктуралистичката и постмодерната теорија зазема постмарксистички позиции според кои марксизмот е застарен и не може соодветно да го теоретизира современото општество и неговите разновидни форми на моќ. Наместо тоа постмодерните теоретичари биле вовлечени во новите движења кои се појавуваат како реакција на угнетувачките ефекти на капитализмот врз личниот и општествениот живот. На местото на хегемонијата на пролетеријатот предлагаат децентрирани политички сојузи. Марксовиот акцент врз економските односи на моќ,

¹⁷⁵ Види: J. Farganis, *Readings in Social Theory: The Classic Tradition to Post-modernism*, цит. дело, стр. 19.

е заменет со Ничеанскиот фокус на разновидните форми на моќ и доминација. Во нивните дела е нагласена ‘политиката на разликите’, врзани околу новите социјални движења, со што го привлекуваат нашето внимание кон партикуларноста на групите, местото, заедницата и историјата.

Токму затоа кон постмодерната теорија биле привлечени маргинализирани групи и индивидуи, со цел да ја артикулираат специфичноста на сопствената позиција и да ги валоризираат разликите помеѓу нив и другите групи и индивидуи. Всушност, посмодерната политика е ‘политика на идентитетот’ и ‘политика на разликите’. Политиката на разлики е проект на градење на новите политички групирања со категории кои биле пренебрегнувани во претходната модерна политика, како на пример, полот, расата, сексуалната склоност и етничноста. Додека, пак, политиката на идентитетот се обидува низ политичка борба да активира една политика базирана врз конструкција на нови политички и културни идентитети.

Своевиден проблем, како што укажуваат Бест и Келнер, е двосмисленоста на зборот ‘идентитет’ кој во посмодерната теорија има и негативна и позитивна конотација. Идентитетот добива негативна конотација доколку тој упатува на угнетувачката идентичност, која хетерогеноста ја сведува на хомогеност (поврзана со Хегел и Маркс). Позитивната е во смисла на создавање на политички идентитети врз историска и културна основа и на идентитети кои произлегуваат од половиот, класниот и етничкиот статус.

Затоа, меѓу различните верзии на постмодерната се појавува карактеристичната опозиција – едни плеадираат за плуралитетот, додека други за нова целовитост. Едни, на постмодерната, вели Велш, ѝ ја „пропишуваат терапијата на плурализацијата, а други терапијата

на хомогенизацијата.“¹⁷⁶ Така на пример Фуко, Делаз и Гатари, ја застапуваат политиката на разлики и ја величат хетерогеноста, многукратноста и маргиналноста, а идентитетот го поистоветуваат со општествената нормализација и психичкото угнетување и тоа врз ничеански основи. Предност му даваат на создавањето на нови облици на желба, задоволство или несвесни интензитети, како начин за на капиталистичката технологија, која од позицијата спротиставување на постструктуралистите може да се гледа како „како една огромна машина што призведува желби, голема патека по која течат пораки и размени и во кои се множат плуралистички идиоми и случајни предмети, тела, површините сјајат со либинален интензитет.“¹⁷⁷

Постмодернистите како Ернесто Лакло и Шантал Муф, пак, ја истакнуваат важноста на политичкиот плуралитет, но укажуваат и на важноста од создавање на културни и политички идентитети. Новите политички идентитети не можат да се сведат на класни позиции и на логиката на производството. Проширувањето на капиталистичките односи во личниот и општествениот живот, благосостојбата и раздужувањето на масовната култура и медиуми, создаваат нови облици на отпор и антагонизми кои се изразени во нови општествени движења (феминистичкото, хомосексуалното, еколошкото итн.). И тие го кде-тикуваат универзалистичкиот карактер на просветителскиот разум, но за разлика од постструктуралистите тие се обидуваат да ги сочуваат емде-ципаторските аспекти на модерната, какви што се автономијата, емде-ципацијата и радикалната критика. Во нивното заедничко дело *Хегемонијата и социјалистичката стравителство*¹⁷⁸ се стремат кон ‘надмиде-вање’ на марксистичката традиција и прифаќање на еден

¹⁷⁶ В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 63.

¹⁷⁷ Т. Иглтон, „Капитализам, Модернизам и Постмодернизам“, во: *Постмодернизам*, цит. дело, стр. 57-8.

¹⁷⁸ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Policies*, London: Verso Books, 1985.

‘постмарксизам’ без апологии, што води кон ‘преформулација на социјалистичкиот проект’ под името на ‘плурална и радикална демократија’. Радикалниот плурализам е демократски сè додека ниту една група или борба не е привилегирана, така што секоја од нив ја проширува буржоаската демократска револуција во сите аспекти на животот. На тој начин модерната ја согледуваат како како ‘незавршен проект’ (како и Хабермас) кој со себе носи многу позитивни вредности кои треба да бидат спасени и проширени.

И феминистките се критички настроени кон модерната теорија која ја подржува доминацијата врз жените. Според нив и во самиот поим ‘човек’ се занемаруваат разликите помеѓу мажите и жените, што од своја страна говори за машката доминација. Феминизмот ја поттикнува постмодерната теорија во критиката на хуманистичкиот универзален ‘човек’, во деконструкцијата на разумот, познанието, субјектот и формите на општествена доминација како и во создавањето на субјектите преку половите идентитети. Но, феминистките, од друга страна, ги користат модерните категории како човекови права, рамнопрвност и демократски слободи за критика и борба против половата доминација. Всушност, и самиот дискурс за еманципација е модерен дискурс.

Џејмсон во *Посѝмодернизмоѝи или кулѝурна лоѝика на доцниоѝи каѝѝѝиализам*, од една нео-марксистичката позиција ги анализира општествените и културни промени и за разлика од другите постмодерни теоретичари, тој го отфрла анти-марксизмот, својствено за скоро сите постструктуралисти. Според него, постмодернизмот најдобро може да се објасни во рамките на една нео-марксозна теорија бидејќи тој е културна логика на доцниот капитализам и создава нови облици на свест и искуство. Имајќи го предвид искуството на феминистките, црниците, хомосексуалците кои нудат перспективи за една критичка теорија на капитализмот, Џејмсон евоцира и нов облик

на класна борба и 'нови општествени движења', поттикнати од маргиналните, угнетени или доминирани групи. Тој го промислува марксизмот во новите услови и притоа ја задржува основната важност на класната борба иако радикалната политика бара борба на повеќе фронтови. Во делото *Политички несвесно*¹⁷⁹ ја истакнува важноста на концептот за тоталитетот, а нарацијата овозможува да се долови 'загубеното единство' на општествениот живот и да се покаже дека различните елементи на тоталитетот во општеството се дел од ист глобален историски процес.

Додека Фуко, Делаз и Гатари, Лакло и Муф, Џејмсон и многу феминистки посочувале на развојот на нови форми на радикална политика, Бодријар се откажал од политиката и го најавил крајот на општеството, политиката, масите и историјата.

Ако Лиотар, Фуко, Делез и Гатари, повеќе се насочени кон развивање на алтернативни видови на знаење, Бодријар, Џејмсон, Харвеј и Марк Постер интересот го насочуваат кон новите форми на културата и нејзините механизми на воспоставување на моќ и доминација. Додека модернизмот веруваше во моќта на уметноста и во одржување на чистите вредности и го критикуваше модерното општество особено во неговата буржоаска форма, овие постмодернисти го отфрлаат верувањето во надоместувачката моќ на културата.

Нивните анализи на новата комуникациска технологија и на мас-медиумите одат во поинаква насока од теориите на Бел, Стониер и Масуда, кои во информатичкото општество гледаат можност за развој на човечките капацитети и моќи. Тие го доведуваат во прашање сфаќањето дека ТВ рекламите и, генерално, медиумите, го изградуваат субјектот како само-конституент.

¹⁷⁹ F. Jameson. *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press, 1981.

Медиумите креираат нова околина за нас, нова епистемологија и нови форми на резонирање. Тие, како што укажува Бодријар во *Симулакруми и симулација* (1981)¹⁸⁰, креираат нова ‘електронска реалност’, облеана со имагинација и симболи, манипулираат во сите насоки, ја неутрализираат смислата и ја произведуваат ‘безобличната маса’ – рамнодушна и меланхонична. Рекламата во која се претопуваат „сите виртуелни начини на изразување“, денес станува сопствен производ и ја засилува инерцијата¹⁸¹. Ваквиот процес е невозможно да се контролира бидејќи се остварува со помош на симулацијата. Нашиот свет станува чист свет на симулација, кој почива на информации и знаци што се управувани од моделите, кодовите и од кибернетиката. Симулацијата и симулакрумите го означуваат почетокот на новата постмодерна ера во која се развиват новите форми на технологија, култура и општество.

Новата ера на ‘симулација’ е ера во која компјутеризацијата, информациите, кибернетичките системи на контрола и организација на општеството во склад со симулационите кодови и модели, го заменуваат производството како организирачки принцип на општеството. Затоа политичката економија повеќе не може да биде релевантна за анализа на современите општества. Пазарниот закон на вредноста е заменет од структуралниот закон на вредност.¹⁸²

Симулацијата, загосподарува со стварноста во која владее ‘екстазата на комуникацијата’. Во новата ‘електронска реалност’, симулациите, моделите или кодовите ги нагризуваат разликите меѓу моделот и реалното. Границата меѓу сликата (симулацијата) и реалноста, во постмодерниот свет имплодира (се израмнува). Така, со

¹⁸⁰ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Магор, Скопје, 2001.

¹⁸¹ Исто, стр. 117.

¹⁸² Види: Ž. Boudrijar, *Simbolička razmena i smrt*, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991.

помош на моделите се создава „нешто стварно без потекло на стварноста“ – хиперреалноста, во која повеќе не е можно да се направи разлика помеѓу имагинарното и реалното, помеѓу знакот и она што е означено, помеѓу вистината и лагата¹⁸³. Веќе не станува збор за имитација или за удвојување, туку за замена на стварното со неговите знаци, односно „за една операција на одвраќање од секој стварен процес со помош на неговиот оперативен двојник.“¹⁸⁴ Реалното не е веќе едноставно дадено туку е вештачки (пре)создадено како реално. Светот на симулацијата е свет на симулакруми – копии кои немаат оригинали или во кои оригиналите се загубени, како на пример Дизниленд, пустинските градови на Лас Вегас и Лос Анџелес. Во хиперреалноста самата реалност е сочинета со симулации, при што имплодира границата помеѓу хиперреалното и реалното.

Имплозијата станува клучна компонента во постмодерната теорија на Бодријар и таа го опишува процесот на општествена ентропија што води до колапс на границите. „Навистина, – велат Бест и Келнер – во многу негови дела се чини дека универзумот е без граници и во вртоглав флукс во кој сите граници и разлики во философијата, општествената и политичката теорија и капиталистичкото општество се имплодирани во еден неразлачен флукс на симулакруми.“¹⁸⁵ Имплодираат сите значења, разлики меѓу класите, политичките идеологии и културните форми. За Бодријар дури и општеството во целина е импловивно, а индивидуите се претвораат во една неразлачива и молчелива маса.

Во ваквиот постмодерен свет на симулации, субјектите ја губат битката за доминацијата врз објектите. Во новиот систем на масовна

¹⁸³ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, цит. дело, стр. 6.

¹⁸⁴ Исто, стр 7.

¹⁸⁵ С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, цит. дело, стр. 173.

потрошувачка, поврзан со експлозивното множење на потрошувачките стоки и услуги, новиот систем на објекти ги условува и структурира потребите, поведението и фантазиите на субјектите. Во делото *Фатални стратегии* (1983) со поднаслов „Одмазда на кристалот“¹⁸⁶, Бодријар развива постмодерна метафизика со која ги урива претпоставките на традиционалната метафизика за супериорноста на субјектот над објектот. Во втората половина на XX век ‘привелегираната’ позиција на субјектот, која му ја припишуваше традиционалната метафизика, од Декарт па наваму, и која ја одржуваше супериорноста на субјектот над објектот, станува неодржлива. Во постмодерниот свет во кој објектите стануваат носители на ‘фаталните стратегии’ не ни преостанува ништо друго освен да се откажеме од претензиите за стекнување на суверенитет над светот над објектите.

Медиумите, потрошувачката, модата, одморот и семиотиката, според Бодријар стануваат клучни механизми на моќта во современите општества на висока технологија, механизми кои Фуко ги испуштил од вид, иако укажал дека моќта е сложена и плуралистичка. Моќта е многу повеќе распространета и распрсната и не е лоцирана во ниту една макро или микро институција, туку е „мртва моќ“. Информатичкото општество ја преобразува моќта во дисперзен, апстрактен и дематеријализиран феномен, така што е невозможно да се следат нејзините патеки, структури, релации и ефекти и затоа борбата против неа е невозможна.¹⁸⁷

Во ваквиот свет станува апсурден секој обид да се менува или контролира светот. Затоа Бодријар се откажува од секакви специфични цели или политички проекти. За Бодријар постмодерниот свет е

¹⁸⁶ Ž. Baudrillard, *Fatalne strategije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991.

¹⁸⁷ Види: J. Baudrillard, *Forget Foucault & Forget Baudrillard*, Semiotext(e), New York, 1987.

еден свет на нихилизам, зафатен од „пеколот на симулацијата, кој веќе не е оној на мачењето, туку на суптилното, злобното, недофатливото извртување на смислата.“¹⁸⁸ Нихилизмот, на невообичаен начин целосно се остварил, не во уништувањето, туку во симулацијата и разубедувањето. Загубата на смислата е непосредно врзана со разубедувачкото дејство на информацијата, медиумите и мас-медиумите. Во една ‘екстаза на комуникациите’, во која сме бомбардирани од информации и медиумските пораки, апсурдно станува барањето на смисла во сето тоа. Светот зафатен од процесот на уништувањето на смислата, е свет во кој „нема веќе надеж за смислата“ или надеж во подобра иднина¹⁸⁹. Во постмодерниот свет веќе не се можни определби бидејќи ‘сè е веќе сторено’. Достигната е крајната граница на овие можности.

Бескрајното повторување и вечното враќање на истото, според Бодријар, е постмодерна судбина на западот. Со постмодерната се означува крајот на историјата и крајот на модерната како процес на промена, иновација, прогрес и развој кој ќе донесе демократија, напредок и благосостојба за сите. Историјата на крајот ќе исчезне во ‘хиперпросторот’ во кој се губи сета смисла и притоа целосната ентропија на општеството ги доведува масите во состојба на пасивност и здодевност што ќе предизвика имплозија на историјата во состојба на инерција и застој.

Постмодернизмот во основа става крај на модернистичката опсесија со новото, што значи и крај на барањето смисла во иднината:

¹⁸⁸ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, цит. дело, стр. 27–8.

¹⁸⁹ Исто, стр. 208.

„Просветениот постмодернист е ситуционист кој се одрекува од перспективистичката надлежност.“¹⁹⁰

Постмодернизмот е индиферентен кон минатото како реална историја и не го третира минатото како органски дел на сегашноста и покрај тоа што следењето на постмодерната теорија покажува сукцесивен разој на историските периоди. Во постмодерната сите периоди се исти, „подеднакво интересни и подеднакво неинтересни.“¹⁹¹

Постмодернистичкиот став за крајот на историјата, според Берел Ланг почива врз сфаќањето дека „наводно во сржта на таа историја се наоѓа стремежот кон авторитетот, структурата, почетоците, видовите, објаснувањата, причините, поделбите – сè сами знаци на болеста која сега, од позиција на постмодернизмот, можеме да ги надминеме.“¹⁹²

Значи ние сме во постмодерен свет, свет на сегашнината, без потекло или насока, минато или иднина, свет во кој е невозможно да се најде центар или јатка или преспектива, свет во кој целата сегашност е привремена без длабоки структури и финални причини. Крај на модерното, тоа е сè што ветува и претпоставува постмодернизмот – крајот на вербата во прогресот, разумот, науката, модернизацијата, развојот, совршенството на човекот, трансценденцијата на историјата низ класна борба: „Пост-модерното, вели Дик Хебдиц, е модерно без надежи и соништа кои го правеа модерното подносиливо.“¹⁹³ Но, дали е тоа нашата иднина?

¹⁹⁰ O. Savić, „Postmoderna – kraj avangardne isključivosti“, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), цит. дело, стр. 197.

¹⁹¹ K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 145.

¹⁹² B. Lang, „Postmodernizam u filozofiji: Nostalgija za budućnošću, očekivanje prošlosti“, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1–3, стр. 35.

¹⁹³ Наведено од: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, цит. дело, стр. 101.

**III. ИМПЛИКАЦИИ ПО ДУХОТ
НА ЧОВЕКОТ
(АНТРОПОЛОШКА АНАЛИЗА)**

1. ЧОВЕКОТ ПОМЕЃУ ТЕХНОЛОШКАТА РАЦИОНАЛНОСТ И РЕВИТАЛИЗАЦИЈА НА ДУХОВНОСТА

Состојбата во која се наоѓа човештвото денес, е состојба во која може да се каже дека се исполнуваат вековните идеали на човекот да владее со сè она што му изгледало така далечно и недостапно. Техниката станува новиот предмет на 'нарцисоидната гордост' на човекот, која му дава чувство на надмоќ и сила во неговата енергична реакција против природата и околината. Техниката како напор да се заштеди напорот, ја ослободува човековата енергија и со тоа ја постигнува својата цел – на човекот му ја дава слободата со која се ослободува самиот себеси од стегите на зависност и покорност кон природата. Во таа „драматична метафизичка ситуација во која две различни битија - човекот и светот – се принудени да се соединат“, човекот „успева своето надприродно битие да го втисне во она другото, т.е. во светот.“¹⁹⁴ Тој станува творец на светот на предметите, создава нова наука, станува свесен за сопствената сила, за моќта на својот ум и способноста да го трансформира материјалниот свет.

Во пресрет на новото столетие, кога човечкиот ум е несопирлив во својот прогрес, несомнено е, дека е остварен нововековиот идеал за развивање на интелектуалната, рационалната моќ. Во триумфот на науката, умот се конкретизира како технолошки доминантен во нашиот век, а Беконовата девиза „знаењето е моќ“ се отелотворува во системот на функционирање на високо развиените современи

¹⁹⁴ H. Ortega i Gaset. *Razmišljanja o tehnicí*, цит. дело, стр. 54.

општества. Компјутеризација, кибернетика и Интернет, се главните обележја на цивилизацијата во која денес живееме – цивилизација на светската, планетарна комуникација која не води во еден глобален и до висок степен унифициран свет. Но, што е со идеалот дека човекот како рационално битие ќе биде способен да се реализира себеси како самосвесен субјект и ќе ги развива своите потенцијали и иманентни вредности? Што е со вербата дека општеството ќе создаде услови индивидуата да ги најде тие форми со сопствено размислување, да и дозволи неа таква слобода на мислата и да и овозможи да го следи сопствениот интерес, интерес кој е рационален, но постојано воден и контролиран од автономното мислење?

Постиндустриските и постмодерните теории во нивната интерпретацијата на општествените феномени, процеси и релации, следејќи ги главните текови на новиот век и на просветителската традиција, даваат различни одговори за последиците што ги предизвикува научно-технолошкиот развојок врз духовниот развојок на човекот. Во епохалните трансформации кои се случуваат во општеството и културата, а како последица на информатичката експлозија, на доаѓањето на организираното знаење, светската комуникација и кибернетиката, 'пост' теориите, всушност, се обидуваат да дадат одговор на проблемите на денешнината – технолошката рационалност.

И постиндустриските и постмодерните теории се потпираат врз најновите научни достигнувања и имаат иста излезна позиција. За нив технолошкиот развојок е двигател на општествените промени. Информатичката револуција и во двете теории е причината за пресвртот во развојот на модерните индустриски општества и притоа се проектира прекин или пресврт во историјата и се пренагласува новитетот. Со термините 'постиндустриско' и 'постмодерно' општество се означува периодот кој следи по модерниот индустриски период и се

најавува доаѓањето на информатичкото општество на местото на индустриското општество.

Современите општества, и во двете теории, се опишуваат како општества на компјутери, информации, научно знаење, висока технологија и брзи промени кои се должат на новите достигнувања во науката и технологијата. Се посочува на 'компјутеризацијата на општествата' и на огромната моќ на новите технологии, така што и двете теории развиваат една форма на технолошки детерминизам. Информацијата и знаењето се главните детерминанти на општествениот развој и главни организирани принципи на општествената организација. Во новите општествени услови, кои се развиваат под влијание на новата информатичко-комуникациска технологија овие 'пост' теории се фокусирани против Марксовата теорија, која повеќе не може да биде делотворна во анализите на новите општествени феномени. Знаењето, а не трудот, ја зголемува вредноста, умењето станува извор на богатство, а силата на умот станува поважна од капиталот.

Истата излезна позиција – технолошките промени, приматот на науката кој, пред сè, се јавува како примат на технологијата и тоа во специфична смисла на технологијата на информацијата, не резултира и со исти видувања за последиците од ширењето на информатичката револуција.

Додека теоретичарите на постиндустриското општество се надоврзуваат на нововековната модерна философија и ја продолжуваат рационалистичката верба во прогресот и науката, кои треба да бидат во служба на човекот и на остварувањето на хуманите цели на човештвото, постмодерните теоретичари ја напуштаат основната техничката ориентација на новиот век. Ако едните технолошко-техно-кратската рационалност ја прифаќаат како рационалност воопшто и

во неа гледаат можност за остврување на просветителските идеали на слобода, автономија и еманципација, токму на таквата рационалност се спротиставува постмодерната теорија и главно е остро критички настроена кон просветителството.

Тоа значи дека во научно-технолошкиот развиток се гледаат различни можности за развитокот на индивидуата и можат да се забележат спротивни гледишта во однос на прашањето за начинот на кој се остварува принципот на индивидуалноста и автономноста во бескрајниот процес на научно-техничкиот напредок. Во комуникациската технологија како основа на информатичките општества, од една страна, се гледа можност за возобновување на духовните вредности, за развивање на индивидуалните капацитети и моќи, можност за повторно пронаоѓање на изгубената автономија и идентитет, од друга страна, пак, на неа се гледа како на нова форма за воспоставување на нови облици на доминација и моќ врз индивидуите. Од една страна се технофилите, од друга страна технофобите.

За разлика од постиндустриските теории кои начелно развиваат оптимистички видувања за траекториите на модерните општества, спротивни се видувањата на постмодернистите, кај кои пак превладува песимистичкиот дискурс. Но, и во постиндустриските, како и во постмодерните теории може да се забележат и спротивни гледишта. Технофилијата, може да значи и потврда на технократијата, но и не мора, како на пример во концепциите на Бел, Турен и подоцна на Лиотар. Поради широчината на модерната во која спаѓа не само технизацијата, туку и естетичкото, можностите на модерната се покажуваат исто толку технофилски колку што и технофобиски.

Во таа смисла во 'пост' теориите може да се разграничат две позиции во однос на импликациите што ги предизвикува ширењето на технолошката рационалност врз духот на човекот.

На позитивните импликации укажуваат теоретичарите на постиндустриското општество – Тофлер, Наизбит, Дракер, Ециони, Масуда и Стониер, кои во доаѓањето на „општеството на изобилие“, го гледаат крајот на сиромаштијата и незнаењето, падот на националната држава и крајот на идеологијата. Светски распространетиот процес на модернизација, според нив, го носи времето на постојаниот избор во кое секој човек може да стане космополит и слободна индивидуа. Во ширењето на комуникациската технологија тие ја гледаат можноста за ‘размасовизирање’ на духот на поединецот.

На вакавото оптимистичко видување се надоврзуваат постмодернистите од 1960-те години – Зонтаг, Хасан, Фидлер, Вентури и Џенкс, кои укажуваат на еден позитивен развој на индивидуата како резултат на ослободувачките особини на новите постмодерни културни форми, поп културата, авангардизмот и новиот постмодернистички сензибилитет. Се слави мас-културата, консумеризмот и комерцијализмот.

Всушност, ваквите оптимистички погледи се реакција на развитокот во современиот капитализам кој се карактеризира со изобилие од добра и еден побогат животен стил, што од своја страна го поттикнува хедонизмот и прифаќањето на нови навики, културни форми и стилови на живот кои ќе бидат наречени постмодерни. Тоа е философија која соодветствува на животниот стил и на интересот на припадниците на новата пост-индустриска средна класа во медиумите, рекламите, високото образование и финансиите.

Од другата страна е постмодернизмот кој застанува против струењата во капиталистичката култура. Постмодернистите како Ирвинг Хов, Хари Левин, Џорџ Штајнер, Бодријар и Бел се негативно настроени кон постмодерната култура и во новиот развој на масовното општество и култура го гледаат падот на западните

општества и културата. Со своите песимистички ставови тие го трасираат патот на неоконзервативните напади на современата култура во осумдесеттите години.

На негативните импликации од ширењето на постмодерниот период, особено од ширењето на модерните форми на знаењето, рационалноста и субјективноста, посебно внимание им посветуваат постструктуралистите. Во постструктуралистичките критики се изразува песимистичко видување, спротивно на просветителската верба која ја изразуваат и теоретичарите на постиндустриското општество, дека рационалното познание е извор на слобода и индивидуалност. Напротив, тие укажуваат на креирањето на нови форми на контрола и доминација врз индивидуите. Се спротиставуваат на капиталистичката хомогенизација и стандардизација и акцентот го ставаат врз воспоставувањето на нов идентитет – индивидуален или колективен.

Гледано во целина постмодерните теоретичари одат многу подалеку во нивните анализи на улогата на културата во изградувањето на современите општества и на многукратноста на формите на моќ, како и во артикулирањето на новите теориски и политички перспективи.

Ако се земе предвид дека постиндустрискиот или постмодерниот капитализам е навистина различен од поранешните форми на капитализмот, се наметнува прашањето колку се одржливи ставовите на теоретичарите кои укажуваат на можноста за еден позитивен развој на индивидуата во социјалната и културната сфера. Дали прифаќањето на технолошката рационалност навистина значи пронаоѓање на индивидуалноста, автономијата и слободата или пак исходот на ваквиот технички развој ни нуди перспектива на човек – машина.

2. ТЕХНОЛОШКАТА РАЦИОНАЛНОСТ КАКО РЕДУКЦИЈА НА ИНДИВИДУАЛИСТИЧКАТА РАЦИОНАЛНОСТ

а) Новиѝе форми на знаење како моќ и доминација

Напредокот на науката и технологијата се покажува како несо-
пирлив процес кој се шири на модерната сцена, процес во кој моќта на
умот многукратно се зголемува. На моќта на умот се темели изгра-
дувањето на модерната машинерија како и вербата дека човекот како
самосвесна и автономна личност ќе биде цел и мерило на сите вред-
ности. Но, во движењето на научно-технолошкиот развoток постепено
се поткопува таа индивидуалистичка рационалност и нова рацио-
налност и нови стандарди на индивидуалноста се шират над општес-
твото, кои се различни, дури и спротивни на духовно-хуманистичката
традиција. Капитализмот спротивно на просветителските верувања
носи неочекувани последици, а модернистичките ветувања на ослобо-
дувањето ги прикриваат различните форми на угнетување и моќ.
Модерната создава многу институции со кои ги озаконува своите
начини на доминација и контрола врз индивидуите.

Романтичарите меѓу првите ја признаваат скриената врска помеѓу
модерната и објективизирачката технолошка мисла. Тие истапуваат
против рационално-научниот дух на просветителството и ја изразуваат
својата загриженост во однос на експанзијата на модерното индус-
триско општество, кое ги попречува луѓето да ги согледаат и раз-
виваат своите човечки потенцијали. Геометрискиот дух на просве-
тителството, како што говорат романтичарите, се обидува да го

вклопи целиот живот во механички рамки и на тој начин ја уништува спонтаноста и индивидуалноста, ја гуши креативната фантазија и ги одвојувал луѓето од нивните чувства.

Но, нивниот протест не го сопира процесот на изградувањето на моќната модерна машинерија и ширењето на научната рационалност. Подемот на научната рационалност ја буди философската рефлексивност и сомнежот во илузиите дека науката ќе биде 'пат кон вистинското суштествување', 'пат кон вистинската уметност'. Се поткопува вербата во просветителскиот мит за разумот и прогресот.

Ниче во триумфот на науката го гледа почетокот на декаденцијата и падот. Тој ја критикува научната објективност и го презира материјалистичкото буржоаско општество, кое ја дроба душата и ја расипува културата. Ладниот и пресметлив разум, кој ја задушавашта страста, го отфрла во корист на виталните животни сили кои го будат духот. Вебер, следејќи го Ниче, ја гледа темната страна на научната рационалност. Спротивно на просветителството, за него модерниот свет не е свет во кој политиката е таа, која неизбежно го воспоставува новиот поредок на правда и хармонија. Разочаран во светот во кој царува научниот разум, тој модерното рационалистичко општество го карактеризира као „железен кафез“ кој се заканува човекот да го сведе на предмет и со него да манипулира во интерес на техничката ефикасност. Затоа неговата наука не бара оправданост во митологијата за еманципаторска иднина.¹⁹⁵

Критика на технолошката рационалност и научната објективност може да се најде и кај Хајдегер и кај Ханс-Георг Гадамер, со што овие автори ги надминуваат хоризонтите на модерната технолошка мисла и ги антиципираат постмодерните критики на модерното ин-

¹⁹⁵ Види: M. Weber, *Protestanska etika i duh kapitalizam*, V. Masleša, Svijetlost, Sarajevo, 1989.

дустриско општество. Критиките на постмодерните теоретичари, исто така, се надоврзуваат и на критиките кои ги развиваат мислителите поврзани со франкфуртската школа¹⁹⁶, познати како теоретичари на критичката теорија.

И критичката и постмодерната теорија своите анализи ги фокусираат на загрижувачките современи проблеми, укажувајќи на опасностите кои може да ги предизвика модерната технологија – да ја уништи планетата, да ги разори нашите тела и да го умртви човековиот дух. Тие ги споделуваат ставовите во однос на критиката на модерната и на нејзините облици на општествената доминација и рационализација. Разликата е во тоа што претставниците на критичката теорија не го прифаќаат острниот прекин помеѓу модерната и постмодерната и во своите анализи на траекториите на современото општество ги применуваат Марксовите категории. Со Хегеловско-Марксовиот дијалектички метод, овие мислители ги опишуваат тотализирачките стремежи на современиот капитализам и притоа го задржуваат проектот за еманципацијата и социјализмот. Постмодерните теоретичари, го напуштаат дијалектичкиот метод и, гледано во целина, одат многу подалеку од критичките теоретичари во надминувањето и уривањето на традиционалната философија, како и во артикулирањето на новите теориски и политички перспективи.

Мислителите на Франкфуртската школа посебно внимание посветуваат на начинот на кој просветителскиот разум се преобразува во својата спротивност и ги создава новите рационализирани форми на општествена доминација. Развојот на технологијата¹⁹⁷ отвора широк

¹⁹⁶ Во Франкфурт, 1923-та година, бил формиран Институтот за општествени истражувања; меѓу неговите водечки личности биле: Макс Хоркајмер, Валтер Бењамин, Теодор Адорно и Херберт Маркузе.

¹⁹⁷ Технологијата Маркузе ја определува како начин на производство, како целина на инструменти и истовремено како начин на организирање на општествените односи. Таа е инструмент на контрола и доминација и на

простор за манипулација со индивидуите во сите сфери на општеството. И таму каде што апологетите на капитализмот гледале само забава, во сферата на масовната култура, овие мислителци ја согледаваат доминацијата. Резултат на високата механизација и рационализација е трансформирањето на индивидуалистичката рационалност во технолошка рационалност:

„Работните, техничките, индивидуалните потреби и природата се вклопени во една рационалност и експедитивен механизам. Најдобро ќе постапува тој кој ќе ги следи неговите насоки...“¹⁹⁸

Се оспорува вербата во моќта на умот да ја спои научната рационалност со иманентните вредности на човекот. Спротивно на неа, нови стандарди на индивидуалноста се шират над општеството, различни на духовно-хуманистичката традиција. Строгото рационализирање на работата го определува индивидуалното однесување, а индивидуалните разлики во способностите, знаењата и изразувањата се претвораат во различен број вештини и обучувања. Така на пример, ефикасноста се претставува како исполнување на индивидуата, како развој на индивидуалноста низ работата, а индивидуалните способности се преобразуваат во стандардизирана ефикасност. Индивидуалното достигнување се мотивира од стандарди кои се однесуваат на однапред определените задачи и функции. При тоа се губи моќта да се апстрахира од специјалните форми во кои се спроведува таа рационализација и се гуши секое сомнение кон постојните стандарди. Целокупната активност на индивидуата се сведува на спонтани реакции кон

општествените односи. Таа е инструмент на контрола и доминација и на манифестирањето на владеачката мисла и начин на однесување. Види во: H. Markuse. "Some Social Implikation of Modern Technology", во: *The Essential School Reader Continuum*, New York, 1987.

¹⁹⁸ Исто, стр.143, (превод, С. Симоновска).

пропишаните норми и претходно дадените цели и задачи во која нема

~~простор за автономно дејствување и слобода на мислата~~ ~~простор за автономно~~

Суштествено е што тоа губење на „слободата на мислата“ и на „одземањето“ на индивидуалноста на индивидуата, не се одвива по пат на надворешна сила туку „по диктат на сопствениот разум“¹⁹⁹. Тоа се постигнува со рационално воспоставување на стандардни судови и негување на ставови кои единката ја прават подготвена да ги прифати диктатите на апаратот. Индивидуалниот протест и слободниот став не се невозможни, туку тие стануваат ирационални во така рационализираниот општествен апарат, кој успева мислите, чувствата и активностите на индивидуата да ги обликува според техничките барања на апаратот:

„Разумот го наоѓа своето место во системот на стандардизираната контрола, производство и потрошувачка.“²⁰⁰

Карел Косик пак, во поистоветувањето на техничкиот ум со разумот воопшто, ја гледа опасноста што се заканува со развивање на еден „систем на сеопшта манипулација, како битна карактеристика на XX век... систем на сеопшта продајност, размена, утилитарност и отуѓување“²⁰¹, кој се остварува и практикува на формално демократски начин, рафинирано и многу помалку упадливо и шокантно.

На овој начин индивидуалната автономија се сублимира во техничка автономија и се остварува технократска доминација која е суптилна и рационализирана. Хоркхајмер и Адорно во *Дијалектиката на Просветиџелсџивоџо* посочуваат дека инструменталната рационалност се постигнува по пат на софистицираните облици на масовната комуникација и култура. Науката и технологијата се ставаат во

¹⁹⁹ Исто, стр. 143.

²⁰⁰ Исто, стр. 146.

²⁰¹ К. Косик, *Дијалектике кризе*, НИП Младост, Београд, 1983, стр. 50.

служба на бирократизираниот и рационализиран државен апарат за управување со свеста и потребите на индивидуите. Целта е да се постигне општествена интеграција во која единките ќе дејствуваат во согласност со диктатите на системот, што доведува до нивното претворање во безлична компонента на еден концептуален систем. Просветителскиот разум станува тоталитарен, општествената рационалност се преобразува во ирационалност, просветителството во измама, а облиците на слобода и напредок во доминација и назадување. Техничката рационалност се покажува како 'рационалност на владеењето', а човештвото „наместо да премине во вистинска човечка состојба, тоне во нов вид на варварство.“²⁰²

Во таа смисла, критичката теорија, во своите анализи на модерните и научно засновани општества, ги покажува како илузорни тврдењата дека технолошкиот напредок автоматски ги отелотворува слободата и напредокот. Науката и техниката стануваат инструменти за воспоставување на слепа послушност и 'обожаване' на супериорни сили, што порано ѝ биле припишувани на религијата. Технократијата го обликува административното општество, кое ја уништува индивидуалноста и луѓето ги сведува на општествени атоми во еден експидитивен и функционален механизам.

Хабермас, како и претставниците на Франкфуртската школа, го напаѓа инструменталниот ум, кој е дел од рационализираниот систем на доминација и се сведува на инструмент на општествената репродукција. Тоа се постигнува со ставањето на науката во служба на културата и секојдневниот живот. Во делото *Структурална трансформација на јавната сфера*²⁰³ тој прави разлика помеѓу раната и

²⁰² M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, Veselin Masleša. Svijetlost, Sarajevo, 1989, стр. 7.

²⁰³ J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.

доцната модерна. Раната модерна ја карактеризира како епоха кога индивидуите, во либералната и демократска јавна сфера, можеле да ги развиваат своите способности и рационално да го обликуваат општествениот и политичкиот поредок. Во доцната модерна, државата и приватните корпорации ги преземаат виталните функции на јавната сфера. Научно-технолошката рационалност се шири во сите сфери на општествениот живот во кои доминираат експертите и специјалистите. Новите медиуми, рекламирањето, јавните соодноси и корпоративската контрола на културата ги истиснуваат рационалните индивидуи, граѓаните и партиите како главни политички сили. Тоа доведува до воспоставување на доминација и трансформирање на индивидуите од граѓани дискутанти во набљудувачи на политичките и медиумските спектакли, кои едноставно ја консумираат културата.

Еден од најострите критичари на технолошката рационалност и научната објективност е Теодор Рожак, кој свесно се враќа на романтичарската мисла и на визионерската стварност. Неговото дело *Контракултура*²⁰⁴, од една страна, дава жестока критика на моќта на технократијата како режим на професионалци и експерти, која со примената на перфидни методи на манипулција ја создава послушноста и го слабеа рационалниот протест. Од друга страна, ова дело дава и надеж дека може да се превлада технократската култура во која човекот се отуѓува од својата сушност и се редуцира на тесното подрачје на интелектот. Според Рожак отпорот против ширењето на технократијата, не произлегува од угнетената работничка класа, како што очекуваше Маркс, туку од мал собир на контракултурна младина. Овој младешки револт, изразен во контракултурното движење, претставува реакција на доминацијата на техничкиот ум и побуна

²⁰⁴ T. Roszak, *Kontrakultura*, Naprijed, Zagreb, 1978.

против дехуманизираната наука и стилот на живот, во кој човекот се идентификува со стекнувањето на материјалните добра.²⁰⁵

Технократијата како производ на технолошкиот прогрес и научниот етос, за Рожак не е едноставно структура на моќта со широко материјално влјание, туку е израз и на главниот културен императив способна во својот систем да го апсорбира секој облик на незадоволство. Во таа смисла, капиталистичките општества влегуваат во нова фаза на својот развој во која социјалната интеграција и контролата се највисоките интереси, а технократија го претставува „оној општествен облик со кој индустриското општество го достигнува врвот на својата интеграција.“²⁰⁶ Тоа е ера на ‘социјалниот инжињеринг’ кој проникнува во сите сфери на човековиот живот, во политиката, образованието, слободното време и разонодата, во културата во целина, па дури и во несвесните пориви на човекот.

‘Големата тајна’ на технократијата е во нејзината способност да не убеди дека виталните човекови потреби имаат ‘чисто технички карактер’ и дека експерите се единствено тие кои што знаат што зборуваат. Таа својата дејност ја темели на императивите какви што се ефикасност, продуктивност, социјална сигурност, широка координација меѓу луѓето и ресурсите итн. Моќта на технократијата почива на некритичката верба во семоќта на знаењето. На знаењето се гледа како на ‘општествено добро’ кое со помош на технологијата ни носи сигурност и материјално богатство. Квантитетот, а не квалитетот на човековото живеење, станува критериум на општествените вредности.

²⁰⁵ Во контракултурата се разви култ кон дрогата, кој може да се разбере како израз на разочарување и обид за ослободување од доминацијата на технолошкиот ум, но резултатот беше поразен за контракултурците.

²⁰⁶ T. Roszak, *Kontrakultura*, цит. дело, стр. 16.

Во новиот систем на државен капитализам и бирократија, несомнено е дека науката и техниката, спротивно на просветителското верување, се најмоќното орудие на производниот процес и воедно ја оправдуваат структурата и моќта што е поставена од таа организација. Се губи вѐрбата во рационалното организирање на општествата. Постоечкиот систем, со сите можности што му ги нуди научно-технолошкиот прогрес, го држи човекот во покорност, ја заробува неговата свест и го уништува секој протест преземен во името на историските можности за слобода од доминацијата. Автоматизацијата и технизацијата се користат како средства за воспоставување на поефективни форми на општествена контрола и кохезија. Производниот апарат станува делотворен двигател на мислите и акциите на луѓето. Притоа техниката не се претвора директно во власт над човекот, туку посредно, со помош на општествените и институционалните механизми на нејзината примена. На ваков начин се создава 'еднодимензионалното општество' во кое индивидуалната, критичка мисла е апсорбирана во јавната комуникација и наметнатото мислење. Никаков израз повеќе не се нуди, кој не е во дослук со владеачките правци на мислењето.

Постмодернистите во истиот дух ги развиват своите критики на модерните форми на моќ и доминација кои се шират во рационалниот бирократски поредок. Тие со своите претходници го споделуваат стравот од механизираната рационалност, која се заканува целосно да ја уништи индивидуалноста на индивидуите и која го сведува поединецот на предмет со кој може да се манипулира. Така на пример, Рајт Милс во делото *Социолошка имагинација* (1959)²⁰⁷, слично како и претставниците на Франкфуртската школа, укажува на некои од начините на кои зголемената рационализација ја намалува слободата.

²⁰⁷ R. Mils, *Sociološka imaginacija*, Savremena škola, Beograd, 1964.

Според него, промените кои се случуваат во модерните општества и кои го трасираат патот во новата епоха, веќе не можат да се објаснуваат со стандардните категории на размислување и изразување. Се поткопуваат темелите на марксизмот и либерализмот, кои ја преземаат просветителската верба дека поголемата рационалност е извор на слобода. Високиот степен на бирократската рационалност и технологија не значи и висок степен на индивидуалната слобода. Рационално организираниот социјален систем станува инструмент на 'тиранија' и 'ефтина манипулација' со што се задушува способноста на дејствувањето на човекот како слободна индивидуа. Во процесот на систематската рационализација на општествата се загрозени разумот и слободата како врвни вредности и, всушност, се соочуваме, како што вели Милс, со „феноменот на рационалност без разум“²⁰⁸.

Тој ни дава глетка на општеството на „радосни работи“, кои со „радост“ се потчинуваат на сè поголемото ропство и ја губат способноста да ги обликуваат, контролираат и да ги менуваат состојбите во општеството. Ваквите ставови на Милс се слични со ставовите на Маркузе, според кој технологијата станува 'пранга' на ослободувањето, а „робовите на развиената индустриска цивилизација се сублимирани робови, но тие се робови бидејќи ропството не е одредено.“²⁰⁹

Милс, ја изразува својата загриженост во однос на ширењето на технократската експертиза во сите полиња на општествениот живот, која ја наметнува потребата за техничко решение на моралните прашања. Настојувањето да се легитимира технократската контрола врз демократските тенденции во општеството, може да биде кобно за нашата политичка иднина.

²⁰⁸ Исто, стр. 191.

²⁰⁹ H. Markuse, *Čovek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968, стр. 47.

Критика на технократските општества и на новите облици на доминација изразени во положбата на моќната, централизирана и бирократска, технократска елита, се среќава и кај теоретичарот на постиндустриското општество – Ален Турен. Неговите ставови се спротивни на оптимистичките ставови на поголемиот број на теоретичарите на постиндустриското општество, според кои информатичкото општество треба да биде ‘отворена конспирација’ на активни мислителни и чинители како носители на мирна и научна светска цивилизација, која се чекало да се роди. Тофлер, Наизбит и Дракер веруваа во издигнувањето на една нова свест кај образованата елита, која сите свои сили и целото свое знаење ќе го искористи за унапредување на условите на индивидуалниот и на општествениот живот. Тие своите надежи ги полагаа во модерните, способните, ефикасните, образованите, но пред сè мудри управувачи, кои постојано ќе го контролираат технолошкиот развој и ќе го насочуваат кон решавање на проблемите кои го обземаат човекот. Овие ‘просветлени стручњаци’, како што ги нарекуваше Тофлер, нема да ѝ дозволат на технологијата да ги обликува нашите цели и нивните програми и цели ќе бидат во согласност со заедничките цели и хуманистичките вредности.

Турен не ја споделува нивната апсолутна доверба во научниот разум и во семота на науката и технологијата. Неговата критиката е насочена кон општествените детерминанти на самото знаење, бидејќи „наивно“ е да се мисли дека надвор од општествените рамки може да се развие „чиста наука“, водејќи грижа само за тоа да биде искористена за „потребите на живот, а не за смрт“²¹⁰. Стручното знаење, кое подразбира креирање на врвни кадри и специјалисти, самото по себе не ја носи свеста за критичка анализа на тоа општество.

²¹⁰ Види: А. Touraine, *Postindustrijsko društvo*, цит. дело, стр. 23.

Универзитетите создаваат и шират знаења и како такви се отворени, флексибилни, компетитивни, но истовремено даваат образование со кое ги приспособуваат студентите на концепцијата на културата која е врзана за власта и општеството.

Ваквите ставови на Турен се скоро идентични со ставовите на Рожак, за кој образованието е, всушност, систем за моделирање на младината во согласност со потребите на корпорациската, владината, воената, синдикалната и воспитно-образовната бирократија. Како и застапниците на критичката теорија, Турен укажува на општествената доминација која се остварува по пат на општествената интеграција и културната манипулација. Целта на општествената интеграција е однесувањето на поединецот да се доведе во согласност со целите на производствениот апарат, во кој секој завзема едно место и презема мноштво улоги во хиерархиизираната и контролирана комуникација. Индивидуалната автономија, всушност, се сведува на 'професионалната автономија', а единствена грижа е само внатрешната интеграција како важен услов за делотворноста на системот. Како и поструктуралистите, тој посочува на дифузната природа на моќта, на нејзиното рапространување во сите подрачја на општествениот живот, што е условено токму од развитокот на науките и знаењето. Тој вели: „ова општеството на машини повеќе од било кога е насочено кон моќта, кон политичката контрола на околината и внатрешното функционирање.“²¹¹

Моќта на владеачките групи, спротивно на Марксовите очекувања, не е одредена од економските односи кои повеќе упатуваат на експлоатација, туку од општествените односи во кои индивидуата не може да изгради поинаков однос од оној што ѝ го одредува владеачката класа која, пак, единствено се грижи да ја зачува својата превласт.

²¹¹ Исто, стр. 20.

Индивидуата се подредува на апаратот, без економска експлоатација и 'полициски забрани', туку со ширењето на моќта на интеграција и културната манипулација. Со индивидуите се манипулира, тие се доведуваат во заблуда и се интегрираат во целината. Во таа смисла, отуѓувањето се изедначува со губењето на способноста човекот да изгради свои ставови, а неговото однесување секогаш е одредено од диктатите на владеачките групи.

Развитокот на науката и техниката му отвора широк простор на општеството да ја зајакне својата моќ и да развие посебни механизми со кои човекот се врзува за општеството и се доведува во состојба на инструмент. Со примена на модерните форми на знаење и моќ, како што посочуваше и Мишел Фуко, луѓето се креираат како субјекти. Во современите општества, нема место за првична слобода бидејќи моќта е насекаде. Секоја релација меѓу луѓето, за Фуко, на одреден начин, е релација на моќта. Моќта, за разлика од традиционалните општества, е смислено распоредена и распрсната во сите институции на општеството и не е затворена во макроструктурите или владеачките класи.

Новите форми на моќ = знаење овозможуваат 'совршено функционирање на власта', без примена на сила или физичка принуда, туку на софистициран начин го обезбедуваат хомогеното дејство на власта и ја зголемуваат нејзината ефикасност. Новиот облик на власт, Фуко го нарекува 'власт на нормата' и претставува специфичен механизам за произведување на стандарди, норми, за тоа што е нормално и воедно успева тие стандарди да и ги наметне на индивидуата и нејзиното однесување да го доведе во согласност со општествениот систем. Во таа смисла, новата власт е 'продуктивна', бидејќи ја произведува индивидуата, ја креира со примена на специфичните технологии на власта – 'научно-дисциплински' механизми, како „суптилни

видови на присилување“ со кои кои индивидуата, нејзиното тело и душа, позитивно се обликува и се подредува на апаратот²¹².

Со дисциплината, како посебен метод на контрола над телесните активности, се наметнува однос на „послушност-корист“. Контролата подразбира надгледување на разните видови активности, а не над нивните резултати; најсторго се контролира времето, просторот и движењето, со цел да се постигне поголема економичност, ефикасност на движењата и нивната внатрешна организација. Единствената „важна церемонија е церемонијата на увежбување“²¹³, во која телото со посебна ‘дресура’ се преобразува во послушно тело, кое може да се потчини, искористи и усоврши.

Ако Ламетри го објаснуваше функционирањето на човековото тело како механизам, најсовершена машина, и при тоа сè зависи од тоа како е „навиена машината“²¹⁴, во ‘функционалниот механизам’ на спроведувањето на власта, со постојаната ‘дресура’ на телото, човекот, всушност, на парадоксален начин функционира како беспрекорна машина. Во таа смисла, делото на Ламетри *Човек машина*, за Фуко претставува “материјалистичка редукција на духот и воедно општа теорија на дресурата; нивниот среден поим е ‘послушноста’, која телото подложено на анализа го поврзува со телото подложено на манипулација”²¹⁵. Со вештините на управување со човековото тело, целта е телото да се направи попокорно, колку што е покорисно и обратно. Притоа духот се подредува на телото, се редуцираат неговите моќи и се усмеруваат кон постигнувањето на ‘послушноста’ и

²¹² М. Фуко, *Надзирајќи и кажњавајќи*, цит. дело, стр. 203.

²¹³ Исто, стр. 133.

²¹⁴ Ž. O. Lametri, *Čovek mašina*. Kultura, Beograd, 1955, стр. 27.

²¹⁵ М. Фуко, *Надзирајќи и кажњавајќи*, цит. дело, стр. 132, (превод С. Симоновска).

‘покорноста’, кои пак, се наметнуваат како вредности кон кои човекот треба да се стреми – поголема послушност, поголема корист.

Значи, дисциплината, од една страна, ги зголемува телесните сили, во смисла на економска корист, и истите тие сили ги ослабува, во смисла на политичката потчинетост. Односно, дисциплината, од една страна, ја обликува телесната сила во ‘вештина’ и ‘способност’ кои настојува да ги зголеми, додека, од друга страна, ја намалува енергијата и моќта која може од неа да произлезе, создававајќи однос на строга потчинетост на индивидуата на апаратот. На тој начин индивидуите се заробени во една сложена решетка на дисциплинирани и нормализирачки сили, кои ја колонизираат индивидуата и ја поттикнуваат послушноста и согласноста.

Во вакви услови човекот станува субјект на контрола и зависност, целосно анулиран во однос на економската моќ. Индивидуата ‘исчезнува’ пред апаратот на кој му опслужува. Технологијата и науката се покажуваат како совршени средства за постигнување на идеалите врз кои се заснова капиталистичкиот индивидуализам, особено во настојувањето во конкуренцијата да се постигне поединечен успех, но затоа со себе го носи поразот на личноста. Со тоа капиталистичкиот модернитет претставува закана за ‘крајот на индивидуата’. ‘Крајот на индивидуата’ Фуко го интерпретира како производството на индивидуата во рамките на дисциплинираните технологии, со кои човекот, на софистисираан начин, без да се ‘присилува’, се креира како послушна и полезна индивидуа, а при тоа ни самиот не е свесен дека е послушен.

Фром, исто така, посочуваше на моќта во современите општества да влијае врз човековото однесување, издигнувајќи ја послушноста како врвно добро, со што индивидуалните ставови се потиснуваат и се сублимираат во мислењето наметнато од страна на владеачките

структури. Послушноста, вели Фром, „со векови се афирмира како доблест“, а со цел човекот да се потчини на некоја личност, институција или на некоја моќ²¹⁶. Сè додека човекот е послушен се чувствува сигурен и заштитен и, всушност, не е ни важно на која моќ ѝ се покорува. Единката „живее во илузија дека дејствува доброволно и дека го следи само ‘рационалниот’ авторитет’“²¹⁷, а во основа, безличната и анонимна власт во основа ја постигнува својата цел – да ја спрове својата моќ на контрола и манипулација со индивидуите.

Режимите на моќ се неразделно поврзани со знаењето, кое во рамките на институциите на модерната се користи за поставување на нови форми на општествена доминација и хомогенизација. Ширењето на научните сознанија во сите полиња ѝ обезбедува на власта ефикасност и продорност на нејзиното влијание врз човековото однесување. Монополот и специјализацијата на знаењето не одговараат на никаква технолошка нужност, туку имаат за цел да ја концентрираат моќта и контролата врз индивидуите.

На моќта, како можност да се наметне нечија волја (на поединец или група) врз однесувањето на другите луѓе, а со цел да се постигне нивната покорност, Џон Кенет Галбрајт²¹⁸ го посветува своето дело *Анаџиомија на моќта*. За Галбрајт, најефикасен инструмент на спроведување на моќта во современите општества е ‘условената моќ’. За разлика од ‘изнудената’ и ‘надоместувачка’ моќ, кои се видливи и

²¹⁶ Види го есејот на Ерих Фром „За непослушноста како психолошки и морален проблем“ во: Е. Фром, *За нејослушноста и други есеи*, Комунист, Скопје, 1989, стр. 7-14.

²¹⁷ Е. Фром, „Пророци и свештеници“, во: Е. Фром, *За нејослушноста и други есеи*, цит. дело, стр. 36.

²¹⁸ Џон Кенет Галбрајт е ангажиран интелектуалец и критички истражувач, по професија е економист, но според својата основна „духовна вокација“ и методолошка оријентација е филозоф; Види: Ф. Мухиќ, „Џон Кенет Галбрајт – тркачот со чекор на економист и со патики на филозоф“, во: Ц. К. Галбрајт, *Анаџиомија на моќта*, Култура, Скопје, 1995, стр. 207.

објективни, а покорената единка е свесна за своето покорување, условената моќ е субјективна, дејствува преку промена на уверувањето, а единката покорена со оваа моќ не е свесна за својата покорност. Прифаќањето на власта, покорувањето кон волјата на другите, станува врвна желба на оние што ѝсе покоруваат. Таквата желба свесно се негува со убедувањето, такашто единката не се сомнева во исправноста на она што го прифаќа како правилно и добро. Од уверувањето, убедувањето, произлегува и покорноста. Сопствената покорност кон волјата на другите, индивидуата ја толкува како производ на нејзиното морално и социјално чувство. Образованието и културата се најделотворните системи во ваквото систематско убедување, односно во градењето на ставовите на индивидуите.

Општественото условување, како современ начин на ширењето на моќта во развиениот капитализам, доведува до јакнењето на организацијата како извор на моќта. Организациите во исто време, парадоксално, ја носат и концентрацијата на моќта и нејзината персонална дифузија. Подемот на организацијата ја слабее моќта која што произлегува од сопственоста и личноста. Моќната личност е заменета со менаџерски тим. Се намалува и значењето на сопственоста како извор на моќ, која го спроведува своето условување, не со директно купување на покорноста, туку преку посебното условување со помош на медиумите и комерцијалното рекламирање, коишто таа може да ги плати:

„Денес, вели Галбрајт, е општо прифатено правило, дека кога некој бара делување на моќта, потребна му е организација. Потоа од организацијата следува неопходното убедување, а од него и покорувањето кон целите на организацијата.“²¹⁹

²¹⁹ Исто, стр. 21.

И власта претставува организација, која го користи општественото условивање како најефикасен инструмент за потчинување на единката на внатрешното дејство на организацијата, односно на општите цели на организацијата и, притоа, единките се цврсто убедени во нејзините цели. Највисок дострел на условената моќ, за Галбрајт е кога единката се покорува на целите на другите не само доброволно, туку со чувство дека е од корист. Тогаш покорноста станува нормална и природна манифестација на човековото однесување. Општественото условивање потмогнато со моќта на печатот, радиото и телевизијата го градат денешниот голем инструмент на моќ. Целта е да се предизвикуваат позитивни реакции и да се потиснат индивидуалните ставови и мислење.

Разоткривањето на природата на моќта овозможува да се согледа начинот на кој функционираат современите капиталистички општества. Моќта е децентрализирана, раслоена и прикриена, како резултат на плурализмот на организациите кои, пак, секогаш имаат одредена општествена цел. Новите организации во општеството се организации на 'стручњаци'. За да може непречено да ги извршуваат своите општествени функции тие мора да имаат влијание и голема контрола врз луѓето кои работат за таа организација, односно да ја спроведуваат својата моќ. Институцијата, вели Дракер, "е одговорна како чуварот на дивите животни"²²⁰. Се менуваат инструментите со кои луѓето се потчинуваат на владеечките структури. Во таа смисла, општествената егзистенција е политички манипулирана и контролирана егзистенција, а во целиот вткаен систем на знаење-моќ, лежи изворот на технократска доминација.

Жил Делез и Феликс Гатари, од своја страна, со специфична терминологија, го опишуваат новиот систем на контролата на мате-

²²⁰ P. Drucker, *Nova zbilja*, цит. дело, стр. 79.

ријалната и психичката егзистенција кој се развива во современите капиталистички општества. И според нив субјектите се 'произведуваат' и нивното однесување се доведува во согласност со постоечкиот систем, а по пат на создавањето и канализирањето на нивните желби и потреби. Начинот на кој индивидуата се канализира и се 'регулира' нејзиното однесување, за Делез и Гатари, претставува вистинска „уметност“ на владеечката класа. Таа развива совршена 'капиталистичката машина', која го регулира производството на стоки, потреби и желби. Капитализмот, всушност, функционира со постојаното детерминирање на желбите и потребите на индивидуите и со нивното интегрирање во производниот процес. Во таа смисла, 'капиталистичката машина', според нив, е првенствено една 'желбена машина', која е во функција на материјалната економска стварност и го обезбедува непрекинатиот процес на производство-потрошувачка:

„Општественото производство, е исклучително производство на желбите во детерминирани услови.“²²¹

За да може производството непрекинато да тече, треба постојано да се поттикнува недостатокот од материјалните добра. За таа цел желбата треба да се држи во состојба на постојан страв од недостаток. На тој начин производството се потпира на производството на желбата, чиј контраефект е недостатокот. Потребите, пак, според Делез и Гатари, произлегуваат од желбите и се детерминирани од недостатокот на сопствениот предмет. Недостатокот, всушност, е „уреден, организиран во општественото производство“²²².

Во тој процес на 'територијализација' (ограничување и канализирање) на желбата, својствен на глобалниот капитализам, желбата и предметите стануваат едно, желбата се поистоветува со стекнување

²²¹ Ž. Delez, F. Gatarī, *Anti-Edip*, цит. дело, стр. 25.

²²² Исто, стр. 24.

на материјалните добра и се интегрира во угнетувачките хиерархии и структури. Со тоа се ограничува нејзината продуктивна и динамичка моќ, а субјектите, изложени на постојана репресија, започнуваат да ја посакуваат сопствената угнетеност.

Анализата на Делез и Гатари е слична на Марксовата, според која капитализмот ги ослободува работниците за да создаде нови и поинтезивни облици на репресија. Но, според нив, неговите дијалектички претпоставки „го спречуваат да стаса до желбата како нешто што претставува дел на инфраструктурата“²²³ на ‘капиталистичката машина’. Нивните анализи се исто така слични и со анализата на Маркузе, кој капитализмот го теоретизира преку ‘угнетувачката десублимација’ на желбата. Додека Маркузе, манипулацијата со потребите и желбите ја анализира преку потрошувачката култура на доцниот капитализам, како начин за акумулација на капиталот, за Делез и Гатари таа е внатрешно наследена логика на модерната.

Во услови кога општествениот систем функционира како машина, пред сè како ‘желбена машина’ која претставува една целина, „компактното тело, кое машински ги поврзува луѓето и орудијата“²²⁴, тогаш и самиот човек, според нив, ‘претставува машина’, но не во метафорична смисла, туку како дел од таа целина во јасно детерминирани услови.

Може да се заклучи дека во овој стадиум на научно-технолошки развиените општества, во кои се развиваат нови облици на организацијата и културата, се менува начинот на подредувањето на индивидуата на постоечкиот систем.

Од една страна, самиот технолошки развој, автоматизацијата, компјутеризацијата итн, од човекот бара да извршува определени

²²³ Исто, стр. 329.

²²⁴ Исто, стр. 328.

операции, а не да решава проблеми. Ваквиот развој од своја страна го ослободува човекот од физичкиот труд и него го заменува со умствен. Притоа подготовката за влегување во технолошките системи, не бара големи напори, се сè постигнува со брза обука. Со строгото рационализирање на работата индивидуалните разлики во способностите, знаењата и изразувањата се претвораат во различен број вештини и обучувања. Целокупната активност на индивидуата се сведува на спонтани реакции кон пропишаните норми и претходно дадените цели и задачи во која нема простор за автономно и слободно дејствување. Резултат на затворениот круг на организацискиот и институционален перфекционизам е претворањето на ефикасноста во цел по себе, при што се заборава дека човекот е цел, а неговата *diferencia specifica* е слободната творечка дејност, која не може да се вклопи во калапите на институционалните и организациски механизми.

Современиот човек сообразувајќи се со барањата кои му ги поставува современото општество, кое функционира како една гигантска организација, станува составен дел на таа организација, односно „човек на организацијата“, како што го нарекува Вилијам Вајт²²⁵. Човекот на организацијата, како идеален модел на модерниот човек, и самиот функционира како механизам, организација. Во таа смисла човекот во услови на техничката цивилизација на парадоксален начин функционира како машина, а синтагмата човек-машина е сè уште актуелна како метафора за човечката ситуација на почетокот во новиот милениум.

Ефикасноста, точноста, вклопувањето во механизмот, способноста за соработка, стануваат морални императиви во ерата на техниката. На тој начин, наместо општество кое ќе овозможува оптимален развој на човечките потенцијали и реализирање на спон-

²²⁵ Види: V. Vajt, *Čovek organizacije*, Prosveta, Beograd, 1967.

таноста и слободата на човекот во изборот на својата егзистенција, се создава таква општествена организација која пропишува 'мера' на човечката реалност и „ги дозволува само оние форми на индивидуалност кои може да се сместат во Прокрустовата постела на хипертрофираната организација од современ тип“.²²⁶

Индивидуалната автономија се сублимира во техничка автономија и се остварува технократска доминација која е суптилна и рационализирана. Станува збор за ново-пронајдена автономија; секој е слободен да ја врши својата работата. Сите човечки потенцијали се ставаат во служба на репродукцијата на системот и реализацијата на неговите вредности, а се гушат креативните потенцијали на човекот. Разумот го вообличува технолошкото и бирократско општество кое ги девалвира и потиснува човековите страсти и ја кочи индивидуалноста. Тоа резултира со воспоставување на тоталитаризам и ширење на конформизам.

Тоталитаризамот претставува потчинетост на целокупното општество на инструментите на економскиот развиток и општествениот прогрес. Целиот живот се доведува под авторитативна контрола, а тоталитаризмот кој го поставува технократијата, е „усовршен, бидејќи неговите техники се сè подостоинствени.“²²⁷ Тој не може да се спои со ниен облик на експлоатација ниту пак со спроведување на брутални мерки на принуда. Тајната на тоталитарните режими е во ширењето на конформизмот како начин да се променат уверувањата на луѓето: „Комформизмот станува идеал на современиот човек, подготвен да ја жртвува својата индивидуалност за што поцелосна интеграција во општеството.“²²⁸ За Турен тоа е облик на „општествена патологија“.

²²⁶ Z. Golubović. *Antropološki portreti*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1991, стр. 126.

²²⁷ T. Roszak. *Kontrakultura*, цит. дело, стр. 18.

²²⁸ Z. Golubović, *Antropološki portreti*, цит. дело, стр. 115.

Тоталитарната диктатура, залагајќи се за тотално единство, контрола и послушност претставува антитеза на либералната демократија. Таа ја гуши слободата на поединците и ја користи бирократијата и технологијата на модерната држава за да ја наметне својата идеологија, како една повисока и ексклузивна вистина заснована врз низа уверувања и верувања. Таа настојува да создаде едно ефикасно организирано и стабилно општество во кое нема место за индивидуалното размислување, за личното морално просудување или за индивидуалната свест. Вредностите се наметнати а „државата на поединецот гледа како на цигла, човечки материјал, кој треба да се вгради во новиот општествен поредок.“²²⁹

Ваквото дејствување врз свеста на поединците се остварува во сите сфери на општеството – производството, потрошувачката, школството, најразлични здруженија, како и во сите области на одмор и рекреација. Државата е заинтересирана за сè што работат нејзините граѓани, нема разлика меѓу приватниот и јавниот живот. Секоја институција е под власта на партиската држава, која се потпира врз пропагандата и огромната бирократија за да ги лиши луѓето од способноста независно да мислат и просудуваат, а со цел да ги наведе да мислат, чувствуваат и дејствуваат во согласност со официјалната идеологија.

б) Информатичката технологија како фактор на дејерсонализација

Развојот на информатичката економија, е политички определен и е во релација со современите потреби на капитализмот. Информатичката технологија, исто како и целата технологија, е определена од

²²⁹ M. Peri. *Intektualna istorija Evrope*. цит. дело, стр. 527.

општествените и политичките интереси и е насочена кон воспоставување на тоталитаризам и ширење на конформизмот. Тоталитаризмот се манифестира во апсолутната контрола на информацијата во сите нејзини облици, содржини во мас-медиумите, во школските програми и во доктрините на младинските движења. Владата има водечка улога во промовирањето на идејата за информатичко општество, вклучувајќи го и нејзиниот обид за поттикнување на 'компјутерска култура' во школите и универзитетите, како и за покровителство на научните иследувања и развој во информатичката технологија. Знаењето и информацијата како јавни и слободни извори на богатство во општеството, всушност, се приватизираат и нивната намена е продажба и профит.

Во мрежата на електронската комуникација се развива посебна идеологија на Интернет. Информатичкото општество ни ја прави достапна моќта на знаењето, ни дозволува да комуницираме со стотици луѓе од земјината топка. Сонот на XIX век за космополитизам сега може да се реализира, секој може да оствари комуникација со било кој, благодарение на пристапот што му го овозможува персоналниот компјутер. На крајот на XX век отвореното, 'слободно масонство на Интернет' се појавува како ослободувач на светската заедница. Се велеше дека информатичкото општество ќе стане нов 'светски екумен' (Бел), или 'глобално село' (Маклуан), 'виртуелна заедница', нова 'електронска агора'. Меѓутоа, каков вид заедница е таа во која луѓето електронски ќе комуницираат меѓу себе? Какво е тоа 'село' кое се именува како глобално?

Идејата за информатичкото општество, всушност, расте во периодот кога станува видливо опаѓањето на виталноста на јавниот живот и претставува силен апел за приватизирана егзистенција. Таа се јавува во периодот на криза на економијата, политиката, моралот,

вредностите, односно на целата култура. Станува збор за силна идеолошка сила насочена кон домот.

Поврзаноста на компјутерите со глобалната мрежа на комуникациите, го става светот на знаењето и информациите во рацете на индивидуите. Информатичките артикли поевтинуваат, со што се отвора можност секоја индивидуа да се поврзе со центарот на информатичката мрежа и седејќи дома, во својата соба, покрај компјутерскиот терминал низ забава да се едуцира и да комуницира со другите луѓе во информатичкиот автопат или да ги извршува своите работни обврски. Секако дека информатичката технологија придонесува во развојот на човечките капацитети, ја зголемува приватноста и индивидуализацијата, ги менува нашите сфаќања и погледи, па дури и личниот идентитет. Домот станува приоритетно место на индивидуалните активности и повеќе од кога било може да бидеме индивидуални, како личности во приватната сфера. Домот, како фокус на примарните интереси на луѓето, е најдобро поставена институција за мноштво бенефиции кои произлегуваат од таквите потенцијали.

Но, домот како место е поинаков од домот како семејство. Информатичкото општество ја зајакнува приватноста и индивидуалноста, но не и семејните вредности:

„Домот, вели Кумар, за семејството помалку станува ‘скривница во бездушниот свет’, повеќе личи на хотел за гости кои наплаќаат (или не наплаќаат).“²³⁰

Индивидуалноста може да е добар избор за да се живее независен живот, но тоа од своја страна значи изолација на луѓето едни од други. Информатичкиот ‘суперавтопат’ е проследен со целосна изолација. Индивидуите стануваат дел од информациската мрежа на авто-

²³⁰ K. Kumar. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. цит. дело, стр. 159.

матското управување, „изолирани во своето автоматско пилотирање“²³¹. Четириест милиони луѓе вклучени на интернет, можеби го делат чувството на привлечноста во постоењето на приватната иницијатива и „како некој алхемичар или научно-фантастичен херој, осамената индивидуа може да се теши пред својот компјутер дека манипулра со светот.“²³²

Но, таквото нивно вклучување не го создава чувството на реална заедница, барем не во смисла на заедница каде луѓето ќе се познаваат меѓусебно. Во глобалната комуникациска мрежа, комуникацијата е деперсонализирана, а поврзаноста помеѓу луѓето е сегментна. Во таа 'екстаза на комуникацијата', Бодријар го гледа исчезнувањето на индивидуалноста и нејзиното целосно разложување во информатичко и комуникациско. За него, тоа е 'нова форма на шизофренија'.

Драматичните последици од револуцијата во информатичката технологија се повеќе воочливи во сферата на безделништвото и консумирањето, отколку во трудот и производството. Информатичката технологија, управувана првенствено од бизнис интересите, е насочена кон консумирањето базирано во домовите. Моќта и профитот, исто како и во минатото, доминираат во сите калкулации. Капиталистичката активност и пазарната рационалност се протега во сите сфери на социјалниот и културниот живот. Очигледен пример е забавата. 'Излегувањето надвор' е заменето со 'останување' во домот. Видео касетите, бројните ТВ канали, сателитската или кабловската телевизија, домашните компјутери со електронските игри итн., отвораат широк простор за забава во домовите, која секако е многу поевтина отколку забавата надвор од домовите.

²³¹ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, цит. дело, стр. 122.

²³² К. Kumar. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 161.

Другите услужни апарати исто така се насочени кон домовите. Теле-банкарството претставува значаен прогрес, кој овозможува 24 часовна телефонска евиденција во банковната сметка од домот. Тоа, како и забавата во домот, е поевтино и попогодно од класичното банкарство. Слично е и со 'теле-шопингот', кој овозможува 24 часовно купување преку телевизија, при што водечки станува посмодерниот слоган „Јас купувам, значи јас сум“. Тука се и апаратите за домашно дијагностицирање на болестите, ширењето на теле-образованието – моделот на Британскиот отворен универзитет. Сето ова говори за движењата кон 'само-услужното' општество, фокусирано кон домот.

Во денешната ера, како што укажува Бодријар, 'страста' се поместува кон компјутерите и кон информатичката минијатуризација на секојдневниот живот. Новите форми на симулација, киберпросторот и вештачки создадените реалности во облик на компјутерски игри, вештачка храна и козметика, модули со вештачка свест и други новитети кои се воведуваат на пазарот, укажуваат на промените кои се случуваат во 'техно-капиталистичките'²³³ општества и нивното насочување кон симулацијата и хиперреалноста. Во 'виртуелната стварност' на киберсферата се јавува новиот 'колективен субјект': „Ние пловиме во киберсферата како нови ентитети, ни луѓе ни машини, ни ум ни тело, ни свои или други.“²³⁴ Стануваме интегрирани човечки машини 'киборзи', способни да го пронајдеме нашиот идентитет. Тоа може да биде во ред во виртуелната стварност, но во актуелната реалност тоа означува 'нарцисоидна' или 'шизоидна' фан-

²³³ Оваа синтагма ја употребуваат Стивен Бест и Даглас Келнер, како ознака за современите општества, кои според нив се синтеза на високата технологија и капитализмот; Види: С. Бест, Д. Келнер, *Посмодерна теорија*, цит. дело.

²³⁴ К. Kumar. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 159.

тазија на моќта, отелотворена во безличните мултинационални компании и странски влади на кои ние сме немоќни да влијаеме. Информатичкото општество на парадоксален начин е приватно или приватизирано општество, кое може да се нарече 'нарцисоидно општество'.

Микроуниверзумот, во кој секој е презаситен, самоуправуван, информатизиран, станува огледало на рамнодушноста на секое јавно значење. Во потрошувачкото и медиумско општество информацијата ја зголемува инерцијата како резултат на еден презаситен и хегемониски свет. „свет во кој има сè повеќе информации, а сè помалку смисла.“²³⁵ Губењето на смислата е непосредно врзана со разубедувачкото дејство на информациите и на мас-медиумите. Информацијата ги 'голта' своите сопствени содржини, ја 'голта' комуникацијата и општеството. Наместо да овозможи комуникација, таа се исцрпува во 'инсценирањето' (симулацијата) на комуникацијата и на смислата. Во тој процес на симулација се вложуваат огромни енергии за да се одржи симулакрумот, а со цел да се одбегне бруталната десимулација која би нè соочила со реалноста на радикалната загуба на смислата.²³⁶

Во светот во кој техниката станува нов предмет на обожавање и на 'нарцисоидната гордост' на човекот, луѓето плаќаат висока цена за новото идолопоклонство. Последица на ваквото техничкото распоредување на стварноста е појавата и превласта на рамнодушноста, индиферентноста, лажната свест во претставата на луѓето за себе и светот, намалената способност за разликување на вистината од лагата.

Духот на современото индустриско општество се карактеризира со развој на интелектуализацијата, апстракционизмот, квантификаци-

²³⁵ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, цит. дело, стр. 107.

²³⁶ Види: Исто, стр. 109.

јата, бирократизацијата и реификацијата. Применети врз луѓето наместо врз предметите, тие стануваат „принципи на механиката“, а не на животот, и како последица на тоа се јавува индиферентност кон животот, „некрофилниот“ презир кон животот и обожување на брзината и сè што е механичко.²³⁷

Изложен на бруталната деперсонификација, човекот се сведува на компјутерска картичка. Науката наместо да стане ‘технолошки благослов’, ја губи човечката мера, а човекот како да ги загубил своите ‘духовни корени’. Човекот станува „роб на својот ум“ и своето усовршување, а како последица на тоа останува без мисла, без идеи, убедувања и сопствени ставови:

„...Макар што луѓето добиваат повеќе образование, тие имаат сè помалку разум, судови и убедувања. Во најдобар случај се подобрува нивната интелигенција, но нивниот разум т.е. нивната моќ да продрат низ површината и да ги сфатат силите што лежат во основата на индивидуалниот и општествениот живот се повеќе осиромашува.“²³⁸

Индивидуалистичката рационалност исчезнува и се претопува во технолошката рационалност што исходува со осиромашување на духот на човекот. Развивајќи ги своите умствени потенцијали, духот се сведува на интелект, технички ум, кој добива инструментален карактер и се става во служба на техничкиот напредок. Во стварноста претворена во објект на егзактно истражување и совладување, човекот се подредува на предметите и нивната техничка логика, а вистината се редуцира на точност или корисност. Духот редуциран на технички ум го симболизира егзактното знаење, умеењето, но не и мудроста да се разбере стварноста и да се најде смислата на човеково-

²³⁷ Види: Е. Фром, *Човековото срце*, Млад Борец, Скопје, 1996, стр. 49–50.

²³⁸ Е. Фром, *За непослушността и други есеи*, цит. дело, стр. 65.

то постоење. Се прифаќа детерминизмот, а се отфрлаат човечките вредности. Модерната наука е стручност и само како таква може да биде ефикасна и успешна, а модерните научници се специјалисти кои беспрекорно и ефикасно ја вршат својата дејност, а при тоа немаат јасна свест за смислата на науката и за сопствената состојба во која се наоѓаат:

„Дури и луѓето со технички извонредна интелигенција може да се најдат во ситуација ефикасно да ја извршуваат доверената должност, а де не се свесни дека резултатот на тоа ќе биде атомска бомба.“²³⁹

Затоа независно од образованието, човекот во техничката цивилизација се остварува себе си како редуцирано битие. Во овој контекст Гинтер Андерс говори за ‘застареност’ на човекот, а синонимот ‘застареност’ го употребува со цел да ја потенцира состојбата на светот во која се наоѓа човекот денес, состојба во која човекот иако чекори напред кон космички величини тој заостанува, неговиот дух ‘застарува’, а поимот ‘човек’ останува само име како доказ за неговото постоење.²⁴⁰ Маркузе таквиот човек го нарекува „еднодимензионален“, Фром говори за губењето на способноста на човекот да биде „непослушен кон авторитетите што се обидуваат да ги затајат неговите мисли“, способност врз која почива неговиот духовен и интелектуален развикот.²⁴¹ Морен, пак, укажува на кризата на современиот дух и опасноста од интелектуалната тромост која може да доведе до целосно губење на идентитетот на човекот²⁴². Милс посочува на кризата меѓу интелектуалците, кои обземени од еуфоричната верба во сеокта на науката и технологијата, отстапуваат од

²³⁹ R. Mils, *Sociološka imaginacija*, цит. дело, стр. 188.

²⁴⁰ Види: G. Anders, *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985.

²⁴¹ E. Фром, *За нејослушноста и друѓи есеи*, цит. дело, стр. 8.

²⁴² Види: E. Morin, *Kako izići iz XX stoljeća*, Globus, Zagreb, 1981.

вредносните судови и ја подржуваат супериорноста на ограничените експертизи во донесувањето одлуки.

Во модерен контекст имаме една парадоксална ситуација. На крајот на вториот милениум во кој науката доживува триумф, се јавува тенденција на елиминација на човекот. Духот на човекот 'застарува' и тој функционира беспрекорно како 'совршена машина'. Може да се заклучи дека техничкиот развој сам по себе не значи и духовен развој, духовно богатство. Духот се сведува на технички ум, интелект кој се става во служба на развојот на науката и техниката, а науката и техниката пак, се ставаат во служба на бескрајниот процес на усовршување во кој се добива смисла и вредност само од гледна точка на создавање на материјални добра и повисок животен стандард.

На таков начин се создава материјалистичка култура, која пак е во функција на технолошката рационалност и е насочена кон манипулација со луѓето.

3. ИНДИВИДУАЛНОСТА И МАСОВНАТА КУЛТУРА – ХАРМОНИЈА НА НЕСПОИВОТО

а) Технолошката рационалност како агенс на масовната култура

Во XX век, векот на врвните дострели на човековиот ум во полето на науката и техниката, превладува масовната култура. Станува збор за првата универзална култура во историјата на човештвото која, благодарение на технолошкиот напредок, развитокот на комуникациската технологија, ги пробива културните граници и прераснува во интернационален културен феномен со светски размери. Масовната културата се раѓа во САД, се проширува во западна Европа и постепено го пробива својот пат низ целиот свет.

Механизираното мас производство, телеграмските и телеграфските комуникации, како и железничкиот и парниот сообраќај го условуваат создавањето на „големото“ или „мас“ американско општество и го овозможуваат мас-распространувањето на културните производи.²⁴³ Културната ‘офанзива’ на Америка во Европа започнува

²⁴³ Во прилогот на книгата (збирка есеи) *Културната трансмисија и рецејџија*, со поднаслов „Американската мас култура во Европа“, за почеток на раѓањето на мас општеството се смета периодот на Џексон, од 1840 година; тоа е период кога неговите политички императиви успеваат да ги обединат луѓето од различни групи, и период на географската експанзија на Обединетите Држави како резултат на иновациите во комуникациските и транспортните технологии. Во основата на мас-распространувањето на културните производи како посебно важни се истакнуваат две иновации: телеграфот и железницата. Во последните три децении на XIX век серија на културни манифестации, како на пример дивите западни претстави, свет-

во дваесеттите година на XX век, а се зајкнува по Втората свртска војна. Ваквата ‘офанзива’ се спроведува со ‘извозот’ на способностите, производите, списанијата, музиката, филмовите, рекламата, модата и ‘животните-стилови’. Американските мас-културни форми продираат во Европските земји и предизвикуваат промени во нивниот културен суверенитет и чувството за идентитет, поразувајќи ги регионалните стилови и етничката традиција:

„Единствена култура која заеднички ја имаат 320 милиони луѓе е Американската култура.“²⁴⁴ Со ширењето на техничките средства на масовната дифузија, мас-медиумите, американската мас-култура станува глобална.

Процесот на културната глобализација е процес на културна хомогенизација, која ги ерозира сите културни различности. Масовната култура го затвора културниот јаз помеѓу двата континента и го означува почетокот на нивната меѓусебна интеракција. Таа уште се нарекува и ‘трета култура’, како хибрид на американската и европската култура, која се развива во процесот на дифузијата и прифаќањето на американската мас култура во Европа²⁴⁵. Премостувајќи ги културните разлики, јазикот и обичите, таа придонесува во

ските изложби, сентименталните прозни дела, циркуси и забавни паркови, ја создаваат релативно хомогената мас-култура која нуди забава, безделништво и скромност; види во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher, VU University Press, Amsterdam, 1993, стр. 324, (превод, С. Симоновска).

²⁴⁴ Исто, стр. 329.

²⁴⁵ Џон Деан посочува на хибридизацијата што се остварува во взаемната културната комуникација и која ја надополнува трансмисијата и перцепцијата на Американската мас култура во Европа. Според него взаемната културната комуникација е врвен спој на контрасти и надополнувања на индивидуализираните културни шеми: Види: J. Dean. “Deliberate Differences: Using Cross-Cultural Studies to Understand the European-American Relationship”, во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, цит. дело, стр. 219-226.

креирањето на покомплексниот модерен свет кој покажува висок степен на интеграција.

Појавата на масовната култура се врзува со индустриската цивилизација, во периодот кога развитокот на техниката и индустријата го смалува бремето на проблемот на задоволување на основните потреби и го условува создавањето на изобилие од материјални добра. Масовната култура се развива во процесот на издигнувањето на буржоаската цивилизација како потрошувачката цивилизација, во која се произведува за да се троши и се троши за да се произведува, а човекот потрошувач зазема сè поважно место. Во XX век, развитокот на техниката, вели Едгар Морен, „повеќе не е насочен само на надворешното усовршување, туку продира во внатрешното битие на човекот и тука ја испорачува својата културна стока.“²⁴⁶ Масовната култура е поврзана со моќта на технологијата, но исто така и со човечката душа и го удира печатот на секојдневниот живот на човекот.

Во масовната култура, како производ на индустрискиот развиток, се збиднува специфична синтеза помеѓу индустријата и културата и во таа смисла масовната култура може да се означи и како индустриска култура. Авторите, како на пример, Едгар Морен, Хоркхајмер и Адорно²⁴⁷, за да ги одбегнат недоразбирањата кои ги носи синтагмата ‘масовна култура’ го употребуват изразот ‘културна индустрија’. Притоа, Едгар Морен изразот ‘културна индустрија’ го употребува „за означување на одликите заеднички на сите системи, приватни или државни, западни или источни“, додека синтагмата ‘ма-

²⁴⁶ Е. Морен, *Дух времена*, Београд, 1979, стр. 11, (превод С. Симоновска).

²⁴⁷ Хоркхајмер и Адорно проблемот на индустриската култура го анализираат во поглавјето “Културна индустрија. Масовната култура како измама”, во делото *Дијалектијка на просветителството*; Види: М. Horkheimer, T. Adorno. *Dialektika Просветителства*, цит. дело, стр. 126–173.

совна култура' ја употребува како ознака за индустриската култура која превладува на Западот²⁴⁸. Хоркхајмер и Адорно, пак, со терминот 'културна индустрија' ја заменуваат ознаката за 'масовна култура' која е двосмислена, бидејќи овозможува и толкување кое го наметнуваат нејзините бранители; имено дека се работи за култура која, така да се каже, спонтано се издигнува од масите²⁴⁹.

Бидејќи масовната култура произлегува од индустријата и трговијата, институциите на масовната култура работат според истите критериуми по кои работат и останатите индустриски фабрики. Создадена спрема нормите на индустриското производство, таа „се стопува во гигантскиот котел на производната хала“²⁵⁰, а културните добра стануваат предмети за распродажба, исто како и секој друг производ наменет за широка потрошувачка. Масовната култура ги прифаќа нормите на специјализираното и рационализирано производство кое почнува со фабрикација на производите, продолжува низ планирањето и распределбата на производите и завршува со проучување на културниот пазар. Поделбата на трудот, како општ вид на рационализација, е својствен за сите сектори во индустриското творештво. Станува збор за планско произведување на добрата наменети за масите и нивно планско трошење од страна на масите. Културниот производ добива карактер на стока за широка потрошувачка кој треба да донесе поголем профит. Во културната индустрија уметничките дела и самата култура се подредени на законот на профитот, а потрошувачката станува мерило на вредноста на културните производи.

²⁴⁸ Е. Морен, *Дух времена*, цит. дело, стр. 25.

²⁴⁹ Како на пример В. Бењамин, во есејот „Уметничкото дело во времето на својата техничка репродукција“, на масите им припишува активна улога, благодарение на техничките можности; W. Benjamin, „Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije“, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974, стр. 114–149.

²⁵⁰ M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, цит. дело, стр. 11.

Масовната култура како индустриска култура, во која владее пазарниот закон на понудата и потрошувачката, се стреми да ја одржи рамнотежата помеѓу културното производство и културните потреби на потрошувачите. Притоа, во производството не се произведуваат само објектите за субјектите, туку воедно се произведуваат и субјектите за производите кои тоа ги нуди. Потрошувачите на културата не се, како што привидно изгледа, 'кралеви' и субјекти на културата, туку се и објекти на индустријата. Субјектите се креираат со постојаното мотивирање на нивните потреби за консумирање на добра кои бескрајно им се нудат. Масовното производство бара и масовно трошење. Во таа смисла, културното производство го создава човекот-маса, односно човекот го претопува во анонимна маса. Масата се врзува за неиздиференцирани индивидуи, степени во колективитет, без посебна издиференцираност на вкусот, потребите и сфаќањата. Таа опфаќа различни општествени слоеви, генерации и спротивни полови. Едгар Морен општествената маса ја дефинира како „еден циновски агломерат на единки, собрани независно од внатрешните структури на општеството (класи, семејство итн.)“²⁵¹.

Масовната култура, насочена кон исполнување на слободното време на човекот, гради еден динамичен и централизиран систем на вредности, обичаи и претпоставки во кој егзистенцијата зазема централно место. Таа е, всушност, една посебна индустрија на забава во која се создаваат, односно произведуваат предмети наменети за широк круг на луѓе кои треба да го пополнат слободното време. Производите што се нудат не поседуваат високи вредности. Тие се допадливи и нивното консумирање не бара големи духовни напори. По тешката и напорна работа во која луѓето ја вложуваат сета своја енергија тие се препуштаат, како што вели Лудвиг Гиц, на лесен пат

²⁵¹ Е. Морен, *Дух времена*, цит. дело, стр. 12.

до сублимирано задоволство²⁵². Масовната култура обезбедува разодна и бегство од проблемите во секојдневниот живот, бегство кон личниот живот, сфатен надвор од работата која е лишена од личниот интерес. Светот на производството и организацијата е безличен и ладен, препуштен на стручњаците, на елитата на власта и нејзината логика. Организацијата го занемарува и го уништува конкретниот човек, кој пак го наоѓа својот личен живот во слободното време. Во слободното време човекот ја наоѓа својата слобода за задоволување на потребите и за изразување на потиснатите чувства и страсти.

Човекот во слободното време е жртва на масовната култура. Во масовната култура доминанти се консументите, а не создавачите на тие производи. Од една страна, производството го уништува творештвото, творештвото се обезличува, а рационалната организација на производството превладува над инвенцијата. Авторот се одвојува од своето дело, кое повеќе и не е негово дело. Самите автори носени од стремежот за добивање на високи хонорари, се подредуваат на логиката на културната индустрија и создават дела кои лично ги презираат, но за кои најмногу се платени. Од друга страна, рецепцијата на предметите за забава на човекот му обезбедува статус на публика. Масовната публика, како 'идеална просечна публика', е, всушност, манипулирана маса која масовната индустрија ја држи на ниво на најелементарна состојба на задоволување на естетските потреби. И самата масовна култура е просечна, создадена спрема човекот, и тоа спрема „просечниот, малиот, човек, граѓанин на богатото општество“²⁵³, и ги подржува просечните естетски вредности.

Бидејќи со мас-медиумите се пробиваат националните, регионалните и културните граници, и масовната култура го опфаќа свет-

²⁵² Види: L. Gic, *Fenomenologija kiča*, BIGZ, Beograd, 1979.

²⁵³ A. Mol, *Kič umetnost sreće*, Gradina, Niš, 1973, стр. 54.

скиот пазар, таа се стреми кон универзалност. Притоа, локалните фолклорни и традиционални теми се адаптираат и претвораат во космополитски со што се создава универзалната публика. Во тој процес селективно се присвојува традиционалното културно наследство, се 'секцираат' шемите на традиционалната и органска кохезија и одделни делови се реаранжираат во нова целина, добивајќи ново значење. На тој начин се овозможува културната комуникација и приемливост на културните добра кај широк слој на луѓе од различни културни средини. Во тој контекст, Роб Кроес во есејот „Американизација: За што зборуваме“²⁵⁴, го употребува терминот 'креолизација'²⁵⁵ (превземен од Ханерц) како метафора за означување на комуникацијата помеѓу групи со различно географско и културно потекло. Тој посочува на начинот на кој се гради американската култура, кој се состои, како што самиот вели, во „авантуристичката традиција на креолизацијата, нејзината слобода од отмената контрола, нејзината слобода да позајмува, да сече и хибридизира.“²⁵⁶ Во сите сектори на мас-културата може да се препознае логиката на креолизацијата и адаптацијата, со што се зајкнува процесот на културното влијание, а американските културни производи се прифаќаат како свои производи, како неразделен дел на секојдневиот живот. Американските рап песни, комедиите, филмовите, fast-food рестораните,

²⁵⁴ R. Kroes, "Americanisation: What are We Talking about?", во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, цит. дело, стр. 302-318.

²⁵⁵ Креолизмот е лингвистички феномен. Лингвистички, креолизмот се однесува на редукцијата на структуралната комплексност на јазикот, во однос на граматичките правила, синтаксата и семантиката – луѓето во периферијата на светот во креолизирана верзија ги менуваат јазиците на земјите кои се културни центри. Јазикот на колонизаторските земји структурално се трансформира, а исто така се трансформираат и адаптираат и нивните култури.

²⁵⁶ R. Kroes, "Americanisation: What are We Talking about?", цит. дело, 310, (превод. С. Симоновска).

модата, стилот на облекувањето и однесувањето, заедно ја обезбедуваат збиената културна почва, 'кралството' на креолизацијата и адаптацијата, на селективното позајмување и креативната трансформација.

Масовната култура нуди стандардизирани дела во кои се исплетени љубовта, акцијата, криминалот, хуморот, еротиката, реалното и имагинарното. Еклектицизмот, врвниот синкретизам (обединување на разни родови) и хомогеноста се основните карактеристики на мас-културата, со кои таа успева истовремено да ги привлече луѓето од различни слоеви и со различни интереси. Нејзиниот успех зависи од нејзините можности да го инкорпорира новото во препознатливите културни форми, од способностите да изнајде нови начини на игра на границата помеѓу реалноста и фикцијата. Секако задолжителниот *happy end* го „краси делото“.

Масовната култура се потпира врз психолошкиот механизам на проекцијата и идентификацијата на публиката со своите супер звезди. Чинот на културното присвојување, всушност, почива на идентификацијата со ликовите кои предизвикуваат восхит.²⁵⁷ Животот и улогите на звездите во филмовите и ТВ сериите се проектираат како свој живот и воедно се буди надеж за остварување на неисполнетите желби и сонови. Затоа во масовната култура „предност има сè она што во стварниот живот потсетува на роман или сон.“²⁵⁸ Сентименталната и лична врска која се поставува помеѓу гледачот и јунакот бара среќен крај – успех, победа, како доказ дека среќата е можна. На парадоксален начин колку филмот се приближува кон реалниот живот, толку

²⁵⁷ Роб Кроес „креативната идентификација“ и восхитувањето ги смета за контрапункти во производството на колоквијалната (жаргонска) култура: Види: Исто, стр. 313.

²⁵⁸ Е. Морен, *Дух времена*, цит. дело, стр. 41.

неговиот крај е нереален и завршува со митска визија, задоволување на желбите и овековечување на среќата.

Модерните ‘олимпјци’, како што Морен ги нарекува современите ѕвезди, се проектираните и идентифицирани примери на современата среќа. Всушност, и самите тие се ‘фатени’ во мрежата на мас-културата, нивниот живот се изложува во рубриките на многу списанија, како што се изложуваат и експонатите во стоковните куќи. Подредени на целта на масовната култура, преку нив се нуди моделот на среќниот живот, кој се изедначува со материјалната благосостојба, со угодниот телесен живот. Парите, наменети за хедонистичко трошење, се врвното мерило на „добриот“ и „среќен“ живот – без пари нема среќа.

Масовните медиуми како неразделен дел на масовната култура, придонесуваат во ширењето на претставата за тоа што е, всушност, добар живот. Масовните медиуми се средства на масовната комуникација кои дневно се обраќаат на широка популација со единствен глас.²⁵⁹ Масовното комуницирање е строго промислено и наметнато. Постојаното ‘бомбардирање’ со медиумските пораки, кои се израмнуваат во еден неутрален тек на информација, забава, рекламирање и политика, има за цел да дејствува врз погледите на луѓето, да креира ставови и навики, па дури и определени емоционални и интелектуални реакции. Тие систематски ги поттикнуваат сфаќањата на луѓето дека нема среќа надвор од личното хедонистичко уживање, комфорот и надворешниот сјај.²⁶⁰

²⁵⁹ Жан Бодријар во анализите на новите текови постмодерното општество посебно внимание им посветува на улогата и влијанието на медиумите врз креирањето на субјектите; Види во одделот „Современите општества како постмодерни општества“ (постмодерната теорија) од второто поглавје на оваа дисертација.

²⁶⁰ Ален Турен посочува на културната манипулација која се остварува со помош на мас-медиумите, како битни фактори кои влијаат врз

Во тој процес рекламата има посебна улога, која благодарение на телевизијата, кабловската поврзаност и сателитите, станува глобална. Таа е најмоќниот медиум кој стои помеѓу производството и потрошувачката. Целокупкупното масовно производство е насочено кон консумирањето, а научниот менаџмент од 1930-та и 1940-та година, со новите форми и техники, се усмерува кон систематско маркетиншко истражување и креирање на потребите и вкусот на консуматорите. Масовната култура се претвора во рекламен вид на потрошувачката цивилизација. Рекламата ја изедначува потребата на стоката за трошење со нашата потреба за таа стока. За да може производството да остане во тек, вели Гинтер Андерс, „мора да се произведе уште еден производ (од втор степен) и да се уфрли меѓу производот и човекот, а тој производ се вика ‘потреба’“, која се создава со посредство на рекламата²⁶¹. Андреј Горц рекламата ја смета за сила на „воспитување и активизација“, која ги воспитува луѓето за многу повисок стандард и ги доведува нивните потреби во согласност со производите кои технолошките промени ги прават најрентабилни во даден момент²⁶². За Липман рекламата е потенцијално средство за научно и ефикасно создавање и контролирање на мнението.²⁶³

Во стремежот да се создаде потреба за одреден производ кај голем број луѓе, еротиката станува составен дел на рекламите. Еротиката на производите е пред сè рекламна и оттука таа непосредно се врзува со масовната култура. Во необичниот спој помеѓу женската

усмерувањето на потребите и погледите на индивидуите; Види во првиот оддел од второто поглавје на оваа дисертација: „Информатичкото општество како можност за ревитализација на духовноста“.

²⁶¹ G. Anders, *Zastarelost čoveka*, цит. дело, стр. 16.

²⁶² Види: A. Gorc, *Zbogom proletarijatu*, Radnička štampa, Beograd, 1982.

²⁶³ Види во: B. Gary, “Modernity’s Challenge to Democracy: Lippman-Dewey debate”, во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, цит. дело, стр. 43.

еротика и барањата на модерниот капитализам се постигнува целта – да се стимулира потрошувачката. Еротиката се расплинува во сите сектори на масовната култура. Сексот, всушност, се става во комерцијална функција, а жената се сведува на сексуален објект со кој се манипулира и се искористува со цел да се зголеми „гладот“ за производот. Женските тела се нудат како предмет на продажба како и останатите стоки наменети за потрошувачка. Целата не е само да се поттикне потрошувачката кај мажите, туку и да се мотивира заводничката идентификација кај жените.

Масовната култура, потмогната од мас-медиумите и моќната рекламна индустрија, ги урива традиционалните вредности и наследените примери и создава свои културни модели за сите области во новиот живот – модата, стилот на облекувањето и однесувањето, љубовните односи, убавината итн. Нудејќи ги своите културни урнеци, масовната култура го стандардизира вкусот, потребите и вредностите на индивидуите.

Зад мноштвото производи кои постојано се нудат, всушност, се крие стандардизирана шема на која почива нивното производство. Во постојаното „исфрлање“ на новите производи површински се прикрива идентичноста на сите културни производи. Масовната култура е под монополот на идентичното, „нејзиниот скелет е произведен со монопол“²⁶⁴ и таа присилува на незаситена униформираност. Постојаното диференцирање на производите и малите серии на производство, се само начин за пробивање на мас-производите на светскиот пазар, кој бара поголема разновидност и слобода на избор. Затоа, културната индустрија за да го одржи своето темпо, развива посебна

²⁶⁴ M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, цит. дело, стр. 129.

‘стратегија’ во која се комбинира хомогеноста со хетерогеноста, односно стандардните принципи на глобалниот маркетинг ги доведува во релација со различните продукти на глобалната консумација. Се прокламира културната различност, а ‘амбалажата’ на таа различност се состои во многу варијанти на националните производи, карактеристично за амерканската организација на просторот, времето и луѓето. Светскиот маркетинг е различен и продуктите се специфично дизајнирани и управувани од посебните сегменти, иако фокусот е сѐ уште глобален. Универзализмот и стандардизацијата се една старна на глобализацијата на мас-производството, другата страна е партикуларизацијата и разновидноста. Притоа локализмот е поврзан со глобализмот. Во тој контекст, локалното се дефинира, не од позиција на специфичната географска положба на заедницата, туку како дел од глобалната слика:

„‘Локалното’ кое беше создадено како чувство за различност од глобалното, повеќе не е спонтана експресија на долгата локална традиција. Денес, регионалниот културен идентитет може да се поттикнува од транснационалното влијание и исто така може да се негува и изразува низ специфичните форми на глобалната мас-посредувана култура.“²⁶⁵

Далеку од некој дисконтинуитет или новитет, тоа лежи во генералната тенденција на капитализмот да го мултиплицира бројот на различни видови артикли. Капитализмот се одржува и расте со создавање на нови потреби за нови разновидни производи. Иако има нови нагласувања на културната диференцијација и автономија, хомогеното масовно потрошувачко и медиумско општество истовремено

²⁶⁵ *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, edited by: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher, цит. дело, стр . 332.

работи и на стандардизирање на вкусовите и потребите. Се прифаќаат разликите помеѓу луѓето, а истовремено се тежнее да се определи општиот национален идентитет. Како што укажува Теодор Левит, еден од водечките аналитичари на новата корпоративна философија, 'светскиот продукт' не е само стандардизиран, туку се работи за 'космополитизација на специјалното'²⁶⁶. 'Глобалните градови' како Лондон, Њујорк и Токио се главните контролни центри на широко распространетиот проток на информации и стандардизирани добра и услуги. Еднообразноста и општоста изразени низ масовното производство и потрошувачка, пропагандата, масовните медиуми, социјалниот конформизам и глобалните пазарни односи е, всушност, израз на стремежите на капитализмот да продре во секоја сфера на секојдневниот живот и во секој дел на земјината топка, а кои привидно се прикриваат низ истакнувањето на разликите, поединечноста и хетерогеноста.²⁶⁷ Капиталистичката рационалност и профитот се главните мотиви во сите сфери на социјалниот и индивидуален живот.

Културата станува бизнис, а луѓето во нивното слободно време ги консумираат нејзините продукти и се препуштаат на безделничкиот живот. Во новата глобална политичка економија на културата „ние сме доведени во состојба на повеќе или помалку отуѓени консументи на симболични добра, преку производство врз кое и воопшто немаме контрола“²⁶⁸. Со забрзаното ширење на комуникациите ни станува достапна привидно убавата уметност, со нејзините бескрајни можности на ефтини и од низок ранг форми на уживање. Консумирањето

²⁶⁶ Наведено од: K. Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело, стр. 190.

²⁶⁷ На овој аспект посебно внимание посветува и Џејмсон; Види: F. Jameson, *Postmodernism. or the Cultural Logic of Late Capitalism*, цит. дело, стр. 264.

²⁶⁸ S. Palmiè, "Conceptualising Cultural Flow: Perspectives on Globalisation", во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, cit. delo, str. 272.

и уживањето се бенефиции на нашата модерна цивилизација – во слободното време да се прават илјада ирелевантни нешта.

Трошењето станува ново масовно уживање. Трошењето станува чин кој значи повеќе од обично стекнување на добра. Тоа е нов начин на непосредно доживување на личното задоволство. Во масовната цивилизација се создава нов вид на односи помеѓу човекот и предметите. Во новиот систем на масовна потрошувачка, кој е поврзан со експлозивното множење на потрошувачките стоки и услуги, субјектот ја губи, како што посочуваше Бодријар, битката за доминација врз објектите. Објектите привлекуваат, фасцинираат и наведуваат да купуваме и трошиме секогаш повеќе, па дури и кога е тоа за некоја непотребна и апсурдна цел. Објектот на потрошувачка се карактеризира со функционална бескорисност. На тој начин, објектите во високо развиеното технолошко општество ја преземаат доминацијата врз субјектите и ја контролираат перцепцијата, мислата и поведението на индивидуата. Новиот систем на објекти ги условува и структурира потребите, однесувањето и фантазиите. Ваквите ‘фатални стратегии’, во кои објектите се множат и ‘метастазираат’ до крајности „воопшто не му паѓаат тешко на капиталот, а очигледно е дека не го поткопуваат ниту пак го трансформираат системот“²⁶⁹. Во потрошувачкото општество постојаното обновување на производите, физиолошки е неопходно единствено за опстанок на системот.

Во културата, во која арнжманот е потрошувачкиот свет, а стремежот се сведува на стремеж за потрошувачка, се предимензионираат вештачките потреби, а се задушуваат иманентните потреби на човекот – потребата за автономност, оргиналност, креативност. Оригиналноста се сведува на оригиналност во новитетот на производот кој се испорачува, а со секој нов производ доаѓа до израз само

²⁶⁹ С. Бест, Д. Келнер, *Посијмодерна теорија*, цит. дело, стр. 188.

поголемата техничка совршеност во неговата изработка. Автономноста се сведува на чинот на индивидуалниот избор помеѓу многуте производи кои се нудат на пазарот или на избор на кој весник ќе се чита, која програма, филм или серија ќе се гледа. Активноста на духот се сведува на селективната функција во изборот од она што ни се нуди. Единствена санкција со која човекот располага е да не го прифати она што ни се нуди.

Цената на ваквиот „оргинален и спонтан“ живот е губење на идентитетот на индивидуата и нејзиното претопување во анонимна маса. Потребата од идентитет упатува кон издвојување на себе си од околината и другите луѓе. Втопена во масата, индивидуата својот идентитет и индивидуален живот го пронаоѓа во чинот на непосредното доживување на личното задоволство при конзумирањето на светските производи, но на различни начини, во различни локални и национални контексти и култури.

Трендот на масовната културата да стане достапна за масите е, всушност, уште еден начин за манипулација со поединците и нивната целосна контрола. Брет Гари говори за манипулација во „масовни размери“ со мас-јавноста, а како последица на комуникациската револуција²⁷⁰. Културните дела со својот карактер за широка потрошувачка го успиваат духот на човекот, го држат во состојба на пасивност и ги потиснуваат неговите креативни потенцијали. Модерниот човек е само пасивен реципиент, претопен во една „неразличива и пасивна маса“, која е изложена на постојаните бомбардирања со пораки како и на постојаните обиди да се наведат да купат, конзумираат, работат, гласаат, да регистрират нечие мнение или да учествуваат во општествениот живот. Општествената пасивност е после-

²⁷⁰ B. Gary. "Modernity's Challenge to Democracy: Lippman-Dewey debate". во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, цит. дело, стр. 36.

дица на комерцијализацијата на слободното време. Пасивноста, според Турен е „психолошка транскрипција на подреденоста или на економската и општествената зависност.“²⁷¹

Колку што се зголемуваат добрата со кои се располага, толку расте немоќта и поводливоста на масата. Во модерната материјалистичка култура, човекот се затвора во рамките на биолошката егзистенција, а во вредносниот систем превладува концептот за материјална благосостојба, за угоден телесен живот. Во една таква пресилена материјална потрошувачка телото се остава во сопствена автономија, се одвојува телесниот од духовниот живот и суштината на човечкиот живот се идентификува со имањето.

Човекот се профилира како потрошувач, индивидуата се претопува во безлична маса, материјално богата, но духовно сиромашна. Се задушува фундаменталната потреба на човекот, да се биде, да се трае, да се одвои постоењето од бивствувањето и да се трансцендира животот на биолошкото опстојување. Единката се врзува за сегашниот живот и се губи расчекорот меѓу секојдневието и трансценденцијата.

б) Постмодернизмоџ како сџој на масовнаџа и елиџнаџа кулџура: ревиџализација на духовноста или масовна заблуда

Индустриската техника, трговската условеност, потрошувачката насоченост на масовната култура, се фактори кои придонесуваат во уметноста да се изгуби иманентниот стремеж за трансцендирање на стварноста, на секојдневието. Во секојдневната потрошувачка се губат квалитативните уметнички разлики и веќе не управуваат правилата на вкусот, хиерархијата на убавото и нормите на естетичката критика.

²⁷¹ А. Touraine, *Postindustrijsko друштво*, цит. дело, стр. 76.

Наместо да се оствари модерниот идеал за „превреднување на сите вредности“ се остварува еден процес на „дисперзија и инволуција на вредностите“²⁷². Културниот производ е строго определен од индустрискиот карактер, од една страна, а од друга, од неговиот карактер на стока за секојдневна потрошувачка. Тоа допринесува во секојдневниот живот да протекуваат река, маса од предмети, кои како такви нужно се осудени на минливост и привременост. Не можејќи да се издигне до естетска самостојност, на ниво на креација, културниот производ го добива обележјето на кич. Абрахам Мол таквото претворање на културните дела во производ го нарекува нов кич модалитет²⁷³. Во таа смисла масовната култура се означува како кич култура, како ‘нуспроизвод’ на современата индустрија.

Во масовната култура, уметноста е лишена од креативната фантазија, „целиот свет поминува низ филтрите на културната индустрија“²⁷⁴. Уметничкото дело, вели Цепаровски, на „еден по малку варварски начин се интегрира во секојдневната потрошувачка а на тој начин се врши и реинтегрирање на естетската потрошувачка во светот на ‘пазарот’ при што класичните сфаќања за автономијата на уметничкото дело, за неговата целовитост и безинтересност при допаѓањето, стануваат веќе надживеани и нефункционални“²⁷⁵. Уметноста, ја губи својата автономност и суштинска карактеристика – да ја доведува во прашање целата репрезентативна стварност, да продира во неистражените простори или да се повлече во внатрешноста на личноста и личните доживувања како извор на естетската преокупација. Уметничките дела го губат критичкиот и поткопувачки раб, а уметноста

²⁷² Види: Z. Bodrijar, *Prozirnost zla*, Svetovi, Novi Sad, 1994, стр. 9-15.

²⁷³ Види: A. Mol, *Kič umetnost sreće*, Gradina, Nis, 1973, стр. 52.

²⁷⁴ M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, цит. дело, стр. 132.

²⁷⁵ И. Цепаровски, *Уметничкото дело во втората половина на XX век*, цит. дело, стр. 319-320.

претопена во системот на индустриското производство ги губи своите одлики на 'високата' (елитна) уметност, како специфично оригинално искуство кое не може да се преточува во други системи. Доминацијата на потрошувачката во културата ги уништува можностите на уметноста, нејзините начини на изразување и форми на градење на уметничкото дело. Притоа исчезнува и можноста творецот да се идентификува со своето дело, да се потврди со своето дело и низ него да се трансцира самиот себе си.

Елитната уметност својот крах го доживува во процесот на демократизацијата на културата, во интенционалниот стремеж на авангардата уметноста да продре во животот и да стане составен дел на секојдневието. Се бараат нови алтернативи на елитистичките форми на уметноста.

Демократизацијата на културата на образованиот свет, под која се подразбира умножувањето на делата на традиционалната култура по пат на нивната техничка репродукција (цепни изданија на книги, плочи итн.), е еден од тековите на масовната култура. Таа во голема мерка се должи на новата техно-медиумска моќ, на пробивната, брзата и неодолива, циркулација на слики, идеи, на „екстремната капиларност на дискурсите.“²⁷⁶ Ваквата демократизација не им штети на привилегиите на високата култура, а од друга страна се создаваат можности делата да станат достапни на масите. Но, во масовната култура паралелно со демократизацијата се одвива и процес на културна вулгаризација.

Не станува збор само за просто умножување на делата, туку и за нивно преработување според комерцијалните стандарди. На ист начин се 'адаптира' Бетовенова ставка, како што се врши и 'адаптација' на

²⁷⁶ Ж. Дерида, *Друѓиоѝи ѝправец*, цит. дело, стр. 34.

некој роман на Толстој за филм²⁷⁷. Притоа, делата на високата култура служат како резервоар, а нивната содржина се адаптира според вкусот на широката публика. Со упростувањето, манихеизацијата, актуализацијата и модернизацијата, „делата на ‘високата’ култура се аклиматизираат во масовната култура“ и се создаваат ‘културните хибриди’²⁷⁸. Со посредство на медиумите овие дела се изедначуваат со шундот. Во таа смисла, демократизацијата како процес на популаризацијата на високата култура е едно, а сосема друго е нејзината деградација.

Во системот на масовна потрошувачка, карактеристичен за новиот ‘технички поредок’, со експлозијата на новите технолошки форми, кои создаваат можност за умножување на уметничките дела, се создаваат сериски дела кои стануваат стоки наменети за широка потрошувачка. Кога уметничките дела се умножуваат со индустриското и сериското производство, како ‘серијални објекти’, тогаш тие се симулација. Симулирачките модели применети во уметноста овозможуваат самата техника да стане уметност и уметничко дело. Притоа беспрекорната техника применета во мас-продукцијата ги прикрива скромните естетски квалитети на самото дело.

Додека за Валтер Бенјамин уметничките дела во времето на техничката репродуктивност не го губат својот квалитет, ниту пак тоа значи нивно вулгаризирање, туку со тоа стануваат подостапни на масите, а модерните медиуми имаат еманципаторската улога, за критичарите на културната индустрија, последиците се застрашувачки:

„Во цивилизацијата, видена низ призмата на еден европеец, каде Дизниленд станува она автентичното, а филмот и телевизијата се

²⁷⁷ M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dilajektika Prosvetiteljstva*, цит. дело, стр. 128.

²⁷⁸ E. Морен, *Дух времена*, цит. дело, стр. 64.

стварност, естетиката и уметничкото дело го наоѓаат својот крај.²⁷⁹

Постигнувањето на специфична синтеза помеѓу елитната и масовната култура е стремежот на постмодерната литература и архитектура, која се издигнува во шеесетите години и е поврзана со доаѓањето на мас-општеството и мас-културата.

Во новиот спој на елитната и масовната култура, постмодерните теоретичари како Сузан Зонтаг, Лесли Фидлер, Ихаб Хасан, Чарлс Џенкс и други, во постмодерната култура, гледаат можност за еден позитивен развој на индивидуата. Носена од демократски намери, постмодерната литература и архитектура се спротиставува на монолитниот карактер на културата на модернизмот и таа е наменета како за елитата така и за широките маси:

„Додека книжевноста на класичната модерна била fino фабулирана но и елитна, па со своите игри на стаклени перли била достапна само на високиот интелектуален слој, новата книжевност пробива низ таа кула од слонова коска.“²⁸⁰

Во настојувањето да го премости јазот помеѓу уметникот и публиката, помеѓу критичарот и публиката, постмодерната литература соединува најразлични мотиви и содржини и таа повеќе не е само интелектуална и елитна, туку истовремено е романтична, сентиментална и популарна. Таа создава врска помеѓу стварноста и фикцијата, како и помеѓу елитниот и популарниот вкус. Дејството на уметноста е насочено кон интензивирање на чувствувањето на животот; естетиката на возвишеното не се однесува на ‘издигнување’, туку на ‘интевизирање’ на животот. Постмодернизмот го издигнуваше романтичниот култ на природната спонтаност и директната експресија на емоциите.

²⁷⁹ И. Цепаровски, *Уметничкото дело во втората половина на XX век*, цит. дело, стр. 335.

²⁸⁰ В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 25, (превод, С. Симоновска).

така што експресивниот индивидуализам вклопен во американските популарни културни форми, стана посебно атрактивен во нагласувањето на 'заедничката' структура на чувствата.

Постмодерната архитектура, исто така, носена од демократски намери, ги пробива границите на задолжителниот монопол и станува слободна како во вклучувањето на традиционалните потенцијали, така и во прифаќањето на тековите на модерната. Таа не сака да пропише, туку да комуницира, целта е да се оствари социјална комуникација. Не ѝ се обраќа на анонимната и хипотетичката, туку на реалната и конкретната стварност. Таа отстапува од тоталитетот и тенденциите кон униформираноста.

За постмодернизмот е карактеристична своевидната 'синтеза' или 'хибридизација' на старото и новото, односно сублимацијата на старото во новиот постмодернистички план. Но, под привидот на постмодернизмот може да дојде до преобртување на неговиот принцип, кога плуралитетот не се развива, туку се поништува. Кога традицијата се користи како материјал кој произволно може да се обликува, тешко може да се спречи неговото претворање во кич. Тогаш постмодерната се преточува во водите на масовната култура, како последица на слабеење, попуштање на иноваторските потенцијали и продорната сила, пришто се губи границата помеѓу професионализмот и аматеризмот во подрачјата на уметностите:

„Сликаството, така да се каже, се поврзува со плакатата, новинарската репортажа со романот и се губи скоро секоја разлика помеѓу авторскиот филм и пропагандните видео-спотови.“²⁸¹

Произволниот плурализам е спротивен на плуралитетот и со својата произволност води кон униформираност. Новиот јазик на раз-

²⁸¹ O. Savić, "Postmoderna – kraj avangardne isključivosti", *Delo, Postmoderna aura* (I), цит. дело, стр. 192.

личноста, модернистичкиот сон, во постмодерната архитектура, не е одвоен од универзалноста, „туку е негово морбидно засилување“. Постмодерните архитекти зборуваат со јазикот на ‘разликите’, но, „парадоксално, знакот на успехот на анти-универзалниот јазик и стилот на архитектскиот постмодернизам е еден, кој може да се најде насекаде од Лондон, до Њујорк, Токио и Делхи...“²⁸² Разликите во дизајнот на градовите, наликуваат на систем на ‘сериска монотонија’, произведена од веќе познатата шема идентична во амбиентот од град до град. На тој начин стварноста е вештачки униформирана.

Во таа смисла, постмодерната, како стремеж да ги обедини елитната и масовната култура, не го означува новиот врв по бранот на модерната, туку ја содржи, спротивно, дијагнозата на „жалниот пад на модерната.“²⁸³ Просветувањето во знакот на културната индустрија се пробрнува во масовно подметување. Во иманентниот стремеж на авангардата да го тотализира естетското искуство и уметноста да стане составен дел на животот, резултатот се покажува како поразувачки. Културната индустрија, со својата комерцијализација успева да ги претопи бунтовните елементи на авангардната уметност.

Во постмодерната литература и архитектура, новото масовно општество, наоѓа адекватна слика. Заедничкиот именител е потрошувачкиот свет, а „преведувањето на сè во јазикот и изгледот на потрошувачкото општество ја создава среќно-циничката порака на целината“²⁸⁴. Во таа смисла, Даниел Бел со постмодернизмот ја означуваше култура во ерата на мас-консумацијата, која завршува во само-остварување и уживање.

²⁸² K. Kumar. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. цит. дело, стр. 191.

²⁸³ В. Велш, *Наша постмодерна модерна*, цит. дело, стр. 25.

²⁸⁴ Исто, стр. 128.

Културната индустрија, која станува центар на западните општества, го прави постмодерното вистинско со неговата неуморна креација на сликовито соединета околина. Самата културна индустрија е преокупирана со инзворедната моќ на ширење на речникот, сликовното изразување и емоционалните тонови на пост-модерното.

Посмодернизмот е, всушност, идеолошки рефлекс на последната фаза на капиталистичките инвенции – на растечката екстензија на маркетингот, новите форми на трудот, зголемената сосредоточеност врз културата и информацијата, променетиот баланс помеѓу јавните и приватните сфери. Културното консумирање станува основа на капиталистичкото функционирање. Во секоја сфера на светски распространетиот капитализам се наоѓа материјал за новите форми на комодификација и конsumerизам. Постмодернизмот, според Џејмсон, е последниот стадиум во 'одисејата на субјектот', на неговото шизофренично и фрагментарно распаѓање во современата постмодерна култура. Продирањето на потрошувачкиот аспект во сите сфери на општествениот и личниот живот, во сферите на знаењето, информацијата и во самото несвесно, ја засилува динамиката на капитализмот, а конsumаторското општество го постигнува својот триумф.²⁸⁵

Ако културата на модернизмот се издигна како реакција на функционалната рационалност на техно-економскиот поредок на модерниот свет, кој животот го сведува на механичко и стерилно битисување, во масовната, материјалистичка култура, капитализмот наоѓа ново средство за афирмирање на своите цели – профит, моќ и власт. Масовната култура, како 'дијалог' воден помеѓу производството и потрошувачката, е во функција на технолошката рационал-

²⁸⁵ Види во: F. Jameson, *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press, 1981

ност, во служба на одржувањето на постојниот поредок, „опиум кој крупниот капитал, однадвор, го убризгува на човештвото.“²⁸⁶

Масовната култура, од една страна, произлегува од техничкиот и економскиот развнток, од друга страна, таа придонесува во ширењето на новата техничка цивилизација и станува одредница на таквиот развнток. Таа ги актуелизира можностите кои се неразделиви од техниката, индустријата и капитализмот. Техниката ги менува односите помеѓу луѓето и односите помеѓу човекот и светот; таа објективизира, рационализира и обезличува. Постои некој вид на „суштинска неподвижност на техничкиот свет“, која писателите на научната фантастика често ја претставувале како сведување на сите искуства од областа на реалноста на искуството на сликите. Масовната култура го дава својот придонес на апстракцијата, заменувајќи ги телата со слики.

Масовната култура е израз на духот на времето во кое живееме. Трансформацијата што уметноста ја претрпува во современата технолошка цивилизација, е само показател за способноста на постојниот систем да манипулира со луѓето. Масовната култура, преку развиениот систем на информирање, комуницирање и реклама, го поттикнува зависното и конформистичко однесување и со тоа го спречува процесот на обликувањето на автономните индивидуи, кои самостојно размислуваат и решаваат. Луѓето го живеат животот сè помалку размислувајќи за него, без волја и желба да ги откриваат различните можности и избори кои ги нуди животот. Ниту, пак, нивните постпки и цели се нивни сопствени. Секој културен производ има цел да дејствува. Секоја културна манифстација на културната индустрија ги репродуцира луѓето во она во што ги претворила целината. Униформираноста се произведува, не со принуда, туку со рафинирано нивелирање на разликите, со претопување на човекот во анонимна маса.

²⁸⁶ E. Moren. *Duh vremena*, цит. дело, стр. 198.

Поединецот се чувствува сигурен само кога неговите ставови се во согласност со ставовите на другите и во таа маса тој ја наоѓа вербата за припаѓање како фундаментална потреба на човекот. Со тоа масовната култура го помага процесот на интеграција на луѓето во постојниот систем и ги приспособува на неговите барања. Со своето влијание врз телото и душата на човекот, тој без отпор го прифаќа сето она што му се нуди.

Тоа е противречноста на XX век, век во кој, од една страна, слободата на движењето и изборот на поединецот стануваат сè позначајни, при што техничкиот прогрес, совладувањето на просторот по пат на информациите им дава можности на индивидуите слободно да се изразат себеси и да ги прифатат улогите во различни општествени области; од друга страна, се зајакнува процесот на културната манипулација, која е насочена кон анонимност и деперсонализација на општествената интеракција. Во присуство на новата индивидуална слобода се развиваат новите форми на културна алиенација.

Технолошката рационалност доминира во сите сфери на општеството – производството, потрошувачката, школството, најразлични здруженија, и во сите области на одмор и рекреација. Масовната култура ја изразува бедата на денешницата, сведочи за расчекорот помеѓу интелектуалните дострели на човекот и неговата духовна заостанатост. Духот на човекот се дехуманизира, што резултира со оутѓување на човечковата суштина, а човекот, како сложена структура од тело, дух и потреби, останува во сенка.

IV. ДАЛИ Е МОЖНО
ТРАНСЦЕНДИРАЊЕ
НА ТЕХНОЛОШКАТА
РАЦИОНАЛНОСТ

Од она што досега беше изложено, несомнено е дека ширењето на комуникациската и информатичката технологија внесува значителни промени во начинот на функционирање на модерните индустриски општества, кои своето место го завземаа во минатиот век. Промените кои ги зафаќаат сите сфери на општеството, секако заслужуваат ново име и во таа смисла може да се прифати како точно означувањето на денешното општество како информатичко општество.

Но, информатичкото општество е сè уште капиталистичко општество. Капитализмот не е вонвременска категорија. Тој е сè уште историја, со променети облици и карактеристики, кои се само посебни моменти во капиталистичката еволуција. Капитализмот добива ново лице, сега работи со посредство на информатичката мрежа. Најмалку може да се протестира против сеопфатните категории 'капитализам' и 'индустријализам' и да се инсистира на 'промени на системот', кога станува збор за 'промени во системот'. Оттука, сосема е едно да се зборува за големата важност на информатичката технологија, а сосема е друго е да се прифати идејата за нов вид на општество.²⁸⁷

Равојот на информатичката и комуникациската технологија ја изразува добро познатата капиталистичка практика во нејзината борба за опстанок – бргу и ефикасно да се приспособува на промените

²⁸⁷ Ствен Бест и Даглас Келенер зборуваат за 'општество во транзиција' (термин преземен од Макс Хоркхајмер), кое се наоѓа на гранична линија меѓу модерното и постмодерното општество, но, сепак, устроено од капитализмот. Затоа, според нив е неприфатливо тврдењето дека се наоѓаме во една потполно нова 'постмодерна сцена'; Види: С. Бест, Д. Келнер, *Постмодерна теорија*, стр. 394–397.

и да ја модифицира својата дејност, а во чија основа лежи стремежот за зголемување на капиталот и моќта. Профитот, моќта и контролата и понатаму се главните императиви на начинот на организирањето или на управувањето во развиените технолошки општества. Во повеќето области информатичката технологија е помошно средство за остварувањето на неизбежната стратегија на менаџментот во организацијата. Разликите почиваат во зголемениот домет на комуникациската технологија, а не во промената на нивниот принцип. Како што моќта на пареата и подоцна на електрицитетот воведоа иновација во комуникацијата и контролата во секоја сфера на општеството, така и микропроцесорите и компјутерската технологија, се само најнов начин на продолжување на континуираниот развој на 'контролната револуција'²⁸⁸. Организацијата може да е децентрализирана и деконцентрирана, но највисокото ниво на решавање останува во светските градови – Њујорк, Лондон, Токио. Градовите и реоните меѓусебно се натпреваруваат во воспоставувањето на нивните позиции во глобалните текови на информациите. Трансформациите кои се случуваат во модерните индустриски општества се резултат на новата интернационална поделба на трудот на глобално ниво во капитализмот.

Тенденциите на индустријализмот се интензивираат и генерализираат, а тешко дека се надминуваат. Капиталистичката активност и пазарната рационалност доминираат во сите сфери на социјалниот и културниот живот, така што постиндустриското општество не значи и основна преорентација во однос на индустриското општество. Станува збор за изнаоѓање на нови начини за одржување на постојниот поредок. Сите човекови потенцијали во капитализмот се ставаат во служба на репродукција на системот и на реализирањето на неговите

²⁸⁸ Термин преземен од Кумар; К. Kumar. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, цит. дело.

вредности. Технократската перспектива е иста и за индустриските и за постиндустриските општества. Науката и техниката, наспроти нововековната верба, која ја изразуваат и оптимистички настроените постмодерни теоретичари, наместо да бидат средства за остварувањето на врвните идеали на човештвото и за ревитализација на духовните вредности, стануваат најмоќното орудие на постоечкиот систем за воспоставување на нови форми на моќ и доминација. Наместо човекот да го гради сопствениот идентитет преку свеста и самопознанието, тој станува субјект на контрола и зависност. Индивидуалистичката рационалност исчезнува и се претопува во технолошка рационалност, што исходува со осиромашување на духот на човекот. Од друга страна, во масовната култура, како култура во служба на техничката рационалност, индивидуата се втопува во безлична и пасивна маса, материјално богата, но духовно сиромашна.

Сосема е јасно дека техничкиот развој сам по себе не значи и духовен развој, духовно богатство. Во еднодимензионалното општество технологијата се покажува како совршено средство за постигнување на идеалите на постоечкиот систем, но затоа со себе го носи и поразот на личноста. 'Смртта на човекот' изгледа е неговата судбина во нормирачките и дисциплинирани општества, во кои луѓето се креираат како полезни и послушни субјекти. Разумот се покажува како неспособен да ги реши тензиите и конфликтите на модерното индустриско општество.

Има ли можност за надминување на оваа технолошка рационалност? Како може луѓето да ја зачуваат својата индивидуалност во општеството кое сè повеќе станува строго контролирано? Кој пат да го изберат во светот во кој се распаѓаат старите вредности и извесноста, во кој универзалната вистина е отфрлена, а постоењето на Бога е оспорено? Како може да се борат во општество во кое им се заканува технологијата, во кое безличната бирократија манипулира со

нив? Како цивилизираниот човек може да се заштити од човечката ирационалност, особено кога е канализиран во политичка идеологија која ја идеализира државата, лидерот, партијата или расата? Какво значење може човекот да му даде на сопствениот живот, во услови кога владее закон на капиталот, 'законот на еквиваленциите и на размените', кој ја деструира секоја човечка цел и ги прекршува сите идеални разликувања на вистинитото и лажното, на доброто и злото, за да го утврди вековниот закон на својата власт?

Живееме во ера во која се јавува сомнеж во разумот и во идејата за универзални вредносни судови, дури и револт против хуманизмот и наследството на просветителството. Постмодерната ја доведува во прашање оваа традиција која му дава централно место на автономното битие и на независниот ум. Идејата за суверен и рационален субјект – основното начело на либералниот хуманизам – за постмодернистите претставува модерен мит. Според нив наивна е хуманистичката верба во можноста за рационалното организирање на светот и во способноста на луѓето да ја подобрат својата положба по пат на некоја колективна акција. Постмодернистите го рedefинираат поединецот на новото време. 'Постмодерниот поединец' бара ослободување од трансцендентните норми, хуманистичките вредности, традиционалната припадност и лојалност и од правилата на заедницата.

Во еден електорнски и технолошки свет, во кој сме 'осудени' да живееме и во кој изгледа апсурден секој обид да се посочува на некои поинакви перспективи и можности, дали може да се пронајде пристап кој нема некритички да се приклонува ниту на технофилите, ниту на технофобите?

И покрај тоа што не можеме да прифатиме една целосно оптимистичка слика која ни ја нудат теоретичарите на информатичкото општество, бидејќи развитокот на науката и техниката самите по

себе не ја носат и мудроста, не ни даваат одговор на прашањата за значењето и целта, тоа не значи дека треба да го прифатиме апокалиптичниот дискурс на постмодерната, според кој современите трендови се конечни, па оттука би било апсурдно да се обидуваме да го менуваме или да го контролираме светот. Исто така проблематично е да се доведе во прашање наследството на хуманистичкиот рационализам, хуманистичкиот поглед на свет, хуманистичкото сфаќање на човекот во светот. Проблемите на денешнината што ги предизвикува ширењето на технолошката рационалност, не можат да се решат со бегство во егзотика, романтизам или шизофренија. Елиминирањето на разумот може да не одведе во ирационалност. Затоа, разумот и е неопходен на цивилизацијата:

„Местото кое го зазема човекот како центар на сите ствари, разумот како човеково најмоќно оружје против ирационалните сили.... овие мора да останат основни начела, дури и кога се случуваат големи промени на стилот и вредностите.“²⁸⁹

Отфрлањето на разумот би значело и одрекување на способноста на човековиот разум да го идентификува доброто, вистинитото и праведното и да внесува ред во нештата, што од своја страна може да има опасни теориски и политички консеквенции. Но, кога ќе се земат предвид искушенијата низ кои човекот минува денес, облиците на суптилната доминација и контрола кои како мрежа се ткаат околу нас, се покажува дека „разумот е меч со две острици“ кој може да го „понижи исто колку и да го оплемени поединецот“²⁹⁰. Затоа во духот на Хабермас и на претставниците на Франкфуртската школа, треба да се прифати и теоретизира оној вид на рационалност што упатува на нејзината нужност, незаменливост, но истовремено да се посочува на

²⁸⁹ R. Palmer, „Postmodernost i hermeneutika“, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), цит. дело, стр. 5.

²⁹⁰ M. Perić, *Intektualna istorija Evrope*, цит. дело, стр. 614.

сите облици на рационалност кои водат кон доминација и угнетување. Тоа подразбира постојана критика на инструменталниот разум, кој е дел од рационализираниот систем на доминација и кој се сведува на инструмент на општествената репродукција, а која се постигнува со ставањето на науката во служба на културата и секојдневниот живот, и воедно афирмирање на можноста автономниот разум да ја контролира моќта. Маркузе, на пример, го критикува капитализмот кој го креира еднодимензионалното општество, но, сепак, смета дека единствено разумот – некој вид на пост-технолошка рационалност - може да го изведе човекот од кризата во која тој денес се наоѓа. Човекот ја создава цивилизацијата со помош на разумот и само со разумот може да се оствари како историско битие. Потребен е нов ерос за борба со угнетувачката инструментална рационалност. Пост-технолошката рационалност е нова рационалност која е способна да управува со техниката во корист на ослободување, а не на репресија, да се задоволи еросот без да се одрекнеме од цивилизациските текови.²⁹¹ На важноста на еманципирањето од товорот на инструменталниот разум укажуваа и постмодерните теоретичари Лиотар, Делез и Гатари.

И покрај тоа што не можеме да имаме цивилизација без разум, сепак, не можеме да живееме само од разумот. Ако се обидеме да пробиеме длабоко во 'лабиринтот' на човековата суштина, во она што се нарекува човечка природа, може да дојдеме до рамките на човековиот живот.

Следејќи го современиот антрополошки пристап, човечката природа се дефинира како посебен квалитет при што нејзините составни компоненти – ирационалните и рационалните елементи (дух и тело) се во хармонија и го овозможуваат нашето индивидуално опстојување. Во таквиот пристап, каде што човечката природа се

²⁹¹ Види: H. Markuse, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1985.

третира како најкомплексна, најсложена, умот е во корелација со ирационалните слоеви и станува збор за една симбиоза помеѓу духот и телото, за слевање на ирационалните и рационалните слоеви, односно за взаемно оплодување на сетилата, разумот и интуицијата. Современиот антрополошки пристап отвора перспектива за надминување на дихотомијата помеѓу духот и телото, за нова целовитост меѓу духот и телото при што сетилата се одухотворуваат, а духот се естетизира. Тоа е, всушност, основата на естетизмот кој упатува на целосен духовен живот и во него може да се најде една алтернатива за надминување на материјалистичката култура. Во таа смисла Маркузе се залага за нова сетилна рационалност, како единство на умот и сетилата, која може да дојде до израз во уметничкото дело и во самата култура ('ненаучна култура' различна од 'научната култура'²⁹²).

Ако сега повторно се осврнеме на антрополошката структура на човековата природа и направиме паралела со структурата на современото општество ќе дојдеме до изворот на конфликтот помеѓу човекот и општествената организација. Имајќи предвид дека процесот на приспособување на индивидуата во општествениот механизам очигледно успева, изгледа парадоксално да се говори за конфликт помеѓу човекот и организацијата. Меѓутоа од антрополошка гледна точка, од стојалиште на човечката природа, ваквото приспособување на современиот човек е само прикриена форма на остар внатрешен конфликт кој се јавува во самата индивидуа. Со други зборови, конфликтот и дилемите не произлегуваат само од социолошката основа, од природата на одреден облик на општествена организација, туку тие се со онтолошко-антрополошки карактер, извираат од објективните разлики, па дури и спротивности кои постојат помеѓу човекот и општеството како различни структури. Структурата на човековото

²⁹² Види: H. Markuze. *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977.

битие е многу посложена од структурата на општествената организација. Личноста воедно е и телесна организација (организам) и психичка организација. За да може таа да функционира како целосно битие потребно е да се интегрираат различните димензии на човечката природа врз основа на хуманистички вредности со кои таа ја осмислува својата егзистенција, надминувајќи го чисто биолошкото статус. Човечкото е спротивно на сè што е автоматско, механичко, инстинктивно, на сè она што го сведува човекот на обичен додаток на еден механизам. Човекот е преголем за фрагментарни активности кои му ги наметнува сè посложената технолошка организација и во која тој на парадоксален начин функционира како машина.

Највисоките вредности на духот, индивидуалноста, оригиналноста, креативноста, спонтаноста и имагинацијата се потиснати во информатичката и кибернетичката ера, а слободата и многуобразноста, творештвото и различноста се ставени под „тиранијата на пресметливото“²⁹³. Човекот како отворено битие создава дела кои како такви не се сретнуваат во природата, дела кои го надминуваат светот на корисното. Можноста човекот да се пројави надвор од рамките на корисните активности се означува како за креативна способност. Сè додека се останува во рамките на корисното, трудот се доживува како мака, од трудот се очекува корист, за него се добива надоместок за задоволување на човековите потреби. Во ваквиот екстринсичен труд, резултат на фрагментацијата на трудот, се редуцирани духовните моќи на човекот и во таа смисла постои несразмерност помеѓу човечките и работните обврски. Трудот наместо да биде вистинското поле во кое човекот ќе ги реализира своите потенцијали, тој од трудот бега како од проклество.

²⁹³ Види: Г. Старделов, „Тиранијата на информатичката цивилизација“, во: *Лик*, Нова Македонија, Скопје, бр. 500, 1998.

Всушност, сме соочени со една парадоксална состојба – од една страна, трудот се сфаќа како темел на светот, со трудот човекот се издигнува како највисоко битие, од друга страна, трудот се доживува како неволја, а човекот ја пронаоѓа својата среќа надвор од трдот, во слободното време препуштен на хедонистичкото уживање. Станува збор за отуѓување на човековата природа, а како резултат на расчекорот што се збиднува помеѓу духот и телото.

За да се избегнат негативните импликации од трудот и за да може човекот целосно да се идентификува со трудот, сфатен како цел а не како средство, устременоста треба да биде кон издигнувањето на духовноста, кон поттикнувањето на интрисичните (суштински, внатрешни) активности. Во услови на развиена техничка цивилизација, во која е обезбедено задоволувањето на егзистенцијални потреби, се јавува потреба за посветување на посебна грижа за развојот на духот на поединецот, неговата индивидуалност, автономија и креативност, за да може индивидуата да се остварува како целосно битие. Духовните потреби упатуваат на една нова можност да се биде човек, што подразбира трансцендирање на животот на биолошкото опстојување. Затоа прашањата за формирање на идентитетот, за слободата и автономијата на индивидуата треба да бидат централни теми во ова време во кое владее посебна техника на манипулирање и интелектуална тромост.

Ентони Гиденс посочува дека во услови на социјални промени и стари институции, кои се сметаат или за ирелевантни или за апсолутни, услови во кои индивидуите се заробени, потребно е „повторно градење на кохерентната и благородна смисла на идентитетот“.²⁹⁴ Тој го опишува процесот на кршењето на востановениот идентитет и

²⁹⁴ Е. Гиденс, *Модерноста и самоидентификацијата*, Темплум, Скопје, 2001, стр. 114.

потребата индивидуите да креираат нов идентитет, бидејќи луѓето не се такви какви што се, туку се такви какви што ќе се изградат самите себеси. Во тој дух се и укажувањата на Фуко според кој задачата на човекот не е да се 'открие' себеси туку постојано да се создава себеси. Во услови кога општеството станува манипулативно и 'сè-контролирачко', вниманието треба да се усмери од начините на кои индивидуите се трансформираат од страна на другите, кон начините на кои тие се трансформираат самите и го градат сопствениот идентитет, градејќи го своето тело и душа, своите мисли, поведенија и форми на постоење. И за Адорно субјективитетот е цел што треба да се достигне, потенцијал за актуелизација, а не некој однапред постоечки супстарт на есенцијален идентитет.²⁹⁵

Потребата од идентитет упатува кон издвојување на себеси од околината и другите луѓе. Човекот има потреба тој идентитет да го актуелизира, да го реализира. Реализацијата на идентитетот се формулира како самореализација. Со потребата од идентитет е поврзана потребата од автономија. Автономијата упатува на интринсични, внатрешни импулси и мотиви на човековото пројавување. Автономијата како иманентна човекова потреба е поврзана со објективните, економски и социјални услови. Слободата се сфаќа како моќ на индивидуата да го определи сопствениот идентитет, да се бори против силите и ограничувањата кои ги наметнува општеството, а со цел да се постигне моќ и доминација врз себе. Во таа смисла нашите потенцијали, во новата ера, треба да бидат насочени во барање на нашата слобода на нов начин.

Во духот на европската философска мисла, следејќи го Декартовото начело за ослободување од предрасудите кои не одвркаат од познанието на вистината, ќе го најдеме патот кој води кон

²⁹⁵ Види: T. Adorno. *Žargon autentičnosti*, Nolit, Beograd, 1978.

критичко освестување и индивидуалистички активизам, кој подразбира постојано пробивање на системот од идеи и вредности кои ни се наметнуваат и пронаоѓање на такви идеали кои ќе бидат во склад со нашиот рационален интерес. Во тоа се состои улогата на човекот како *homo sapiens*, кој како рационално битие ќе му остане верен на својот разум, на своите убедувања и идеали, за да може да ја зачува слободата на мислата. На таков начин на индивидуата и се отвараат можности да се реализира себе си како човечко битие и при тоа смислата на животот нема да ја наоѓа во конформистичкото реагирање и адаптирање, туку во барањето на можноста да се промени самиот себеси и светот во којшто живее.

Тоа е, всушност, стариот хуманистички повик, на кој денес треба повторно да се повикаме со цел да се возобноват духовните вредности на хуманистичката традиција. Актуализирањето на хуманистичката мисла е начин да се надвлее техно-економскиот поглед во поимањето на модерниот човек, кој се темели на еднодимензионалното, редуцирано сфаќање на човекот како *homo-faber* и *homo-consumens*, а кое произлегува од самата техно-економска цивилизација. Техно-економската мисла подредена на техно-економската логика го зафаќа квантитативниот вид на техничката стварност, но останува слепа за полидимензионалноста на антропосоцијалната стварност. Слепа е за стварноста на индивидуата, за нејзината свест, субјективност, слепа е за мудроста, за припадноста на космосот.

Во таа смисла, треба да се зачуваат еманципаторските аспекти на модерната. Не треба да се забораваат прогресивните аспекти на модерните општества во однос на напредокот на слободата, правата и равноправноста и не смеат да се забораваат вредностите кои ги пронагнаа просветителите и марксистите, вредностите какви што се автономијата, еманципацијата и радикалната критика. Иако во скоро сета модерна теорија се наидува на тотализирачки и позитивистички

струн, има една традиција на модерната теорија (на пример, Маркс, Дјуи, Вебер и херменевтиката) која го критикува позитивизмот, сциентизмот и редуccionизмот и ги анализира начините на кои меѓусебно дејствуваат економијата, државата, општеството, културата и создаваат специфичен вид на општествена организација, која се разликува од традиционалните општества. Модерната, како што тоа го правеше Хабермас, постмодерните теоретичари Џејмсон, Лакло и Муф и други, може да се брани како проект кој во себе има неисполнет еманципаторски потенцијал.

Исто така не треба да се пренебрегнат оние аспекти во постмодерните теории кои посочуваат на различните позиции на субјектот и на неговите ограничувања во живеењето на класните, расните, етничките, регионалните, сексуалните и родовите улоги. Свеста за различните позиции на субјектот ни дава моќ да ги воочиме ограничувачките и угнетувачки дискурси кои ја попречуваат нашата мисла и дејствувањето и против кои треба да се бориме. Во таа смисла, афирмирањето на постмодерната политика на разликите дава можност да се артикулаат разликите помеѓу групите и поединците, како начин за спротиставување на процесот на униформирање, во кој униформираноста се произведува, не со принуда, туку со рафинирано нивелирање на разликите. Додека пак, политиката на идентитетот, развојот на културните и политичките идентитети, подразбира солидарност во борбата за едно поправедно и похумано општество и ангажирање за нова интеграција, како одраз на сценариото на кризата предизвикана токму од диферинцирањето.

Во таа смисла, холистичката и плуралната опција, кои во постмодерната во стилот на модерната биле спротиставени, треба да се поврзат во необична форма – холистичката интенција, всушност, се остварува со плуралната опција. Барањето на целината не може да се оствари без повикувањето на мноштвото. Идејата за целината, како

стара и непроценлива задача на философијата, во постмодерната може да биде актуелна, од позиција на плуралитетот, како отворена целина, која го уважува и признава постоењето на различни дискурси. На тој начин прифаќањето на постмодерната не повлекува нихилизам ниту пак напуштање на идејата за ‘глобална еманципација’. Сместата се наоѓа во трансцендирање на локалното и посебните историски доживувања, на етноцентризмот и во ширењето на глобалната хомогенизирана сфера. Глобализацијата не значи само стандардизација и зависност (потчинетост). Таа носи нов космополитизам и глобална свест. Во интеракцијата на локалните и глобалните сили може да се креира нов (индивидуален или колективен) идентитет, како начин за спротиставување на капиталистичката хомогенизацијата и стандардизација.

Сознанието дека живееме во бесконечен свет кој ги одбива монистичките, конечните и утврдени погледи на светот, може да нè натера креативно да се концентрираме на современото искуство; повеќе да ги цениме и толерираме неконвенционалните и импровизираните пристапи кон животот. На тој начин опасноста од тоталитаризмот и политичкиот фанатизам може да се намали.

И, за крај, би посочиле на алтернативата на Барел Ланг, која заслужува посебно внимание. Ланг во постмодерната гледа трета алтернатива која ја наоѓа во постмодернистичката тема дека „сè е можно“. Ако она што постмодернизмот го ветува, е „некоја иднина која е или безнадежно аморфна, или, уште полошо, непријатно слична на минатото – всушност ‘нова’ сегашност во која ништо не се променило“²⁹⁶, тогаш самиот постмодернизам во кој „сè е можно“, овозможува средствата пронајдени во минатото да се унапредат.

²⁹⁶ B. Lang, “Postmodernizam u filozofiji: Nostalgija za budućnošću, očekivanje prošlosti”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), цит. дело, стр. 380, (превод С. Симоновска).

отфрлат или употребат на негова страна. Во постмодернизмот, кој не треба само да предвидува туку и да создава и тоа во услови кога ништо не е дадено, а кога е сѐ можно, философијата чекајќи еден нов почеток, ќе настапи тактички. Бидејќи не може да се предвидува со помош на аналогича, ниту со некоја логичка или литературна слика која подразбира континуитет, тогаш постмодернизмот е принуден да 'исплете нова нит'. Следниот чекор е повторно враќање на делото на философијата, а не „примање подарок од историјата која со една рака нуди слобода само затоа за да може со другата да ја одземе“²⁹⁷. Тоа значи да се почне повторно, а философијата сфатена како 'полифонича' во која во гласот на еден философ може да се препознаат гласови на многу философи стопени во еден, ќе се разликува од институционалната философија до која главно доаѓа во деветнаесеттиот век, во склопот на бирократизацијата и професионализацијата, и на што се однесува и ставот за крајот на философијата.

Се наметнува заклучокот дека во услови на алиенацијата, дехуманизацијата и деперсонализацијата на современиот човек, правилната философска рефлексива може да обезбеди критички одговори токму за овој момент во кој живееме:

„Без таа рефлексива човекот не може да живее човечки живот, кој не е човечки ниту тогаш кога му се дадени оптимални услови, а тој во нив не гледа што му е цел, смисла и животен повик.“²⁹⁸

Рефлексивата не може никогаш да се надомести со богатството на средствата за живот, бидејќи богатството ја добива смислата и

²⁹⁷ Исто, стр. 381.

²⁹⁸ V. Filipović, *Filozofija Renesanse*, Nakladni zavod. Matica Hrvatske. Zagreb, 1983. стр. 10.

вредноста во зависност од целта која ја поставува токму рефлексивјата. Во философијата, може да се најде духовната ориентација и можноста за хуман развиток на поединците.

Задачата на философот е постојано да трага по можностите за вистински опстанок, кој не може да се сведе во рамките на фрагментарен живот. Човекот не може да се затвори во одредени рамки, да се сведе на постојното и да се втурне во светот на инерција. Човекот не може да остане во сенка. Во суштината на човекот лежи стремежот кон трансценденција. Тој мора да има визија за сопствените можности, да го осмисли сопственото постоење.

Исходот останува да се види, но секој обид за промислување на сегашната состојба говори дека има надеж за човекот, за да не остане само како име за неговото постоење.

ЗАКЛУЧОК

Во настојувањата да се промисли човекот и неговата состојба во услови на техничката цивилизација, кога сме соочени со нови технологии, нова комуникација и нов начин на живот, дисертацијата „Техничките можности и духот“ е посветена на импликациите што ги предизвикува научно-технолошкиот развој врз духовниот развој на човекот. Целта е да се согледа исходот од техничкиот развој, да се дојде до суштината на човековиот живот и можностите за развојот на духовноста во периодот кога на човекот му се отвора бескраен простор за развојот на неговите умствени потенцијали.

Значајните промени што се случуваа во текот на модерната ера како последица на експанзијата на информатичката и комуникациската технологија, ја иницираа појавата на постиндустриските и постмодерните теории, теории од кои се исходува во овој труд во анализата на новите општествени услови како и во обидот да се даде одговор на проблемите на денешнината – технолошката рационалност.

Бидејќи сето она што се случуваше во последните децении на XX век, си има и своја предисторија, во нововековната философија, овој труд, започнува со краток осврт во развојот на модерната нововековна философија, која зачетокот го има во ренесансата, а нејзината вистинска смисла и сушност се открива во времето на просветителството. Со новиот век може да се означи почетокот на епохата на научно-техничкиот свет, епохата со која почнува превладувањето на технолошката рационалност и во која е извршена инструментализацијата и операционализацијата на умот.

Во новиот век, всушност, се калемат инструментите на рационалното мислење кои го овозможуваат систематското истражување на природата. Пресвртот од средновековната теологија и схоластика кон истражувањето на природните појави и закони, започнато уште во ренесансата, во новиот век добива уште поголем интензитет, а критериумот на познанието се пренесува од теолошките авторитети на индивидуалниот човеков разум. Во борбата за самоостварување и слобода, науката и техниката заземаат посебно место, стануваат средство за нивно остварување и можност за радикална еманципација од схоластичкиот традиционализам. Во тој процес разумот добива технолошки и манипулативен карактер, тој се ориентира кон познание на природата под девизата „знаењето е моќ“, а со цел човекот, зголемувајќи ги своите способностите, да стане „господар“ над природата и „господар“ на светот. Но, во нововековната философија интересот за природата и природните науки го следи и интересот за човекот и неговата духовност. Задачата на философијата е да му го покаже на човекот патот кон вистината и слободата, ослободувајќи го од сите предрасуди. Човекот како самосвесна и автономна личност станува цел и мерило на сите вредности. На тој начин модерната ера со своите високи идеали за постигнување на единство помеѓу научно-техничкиот развој и духовното издигнување на човекот, со хуманистичкиот проект за праведен и рационален општествен поредок, изгледа како кулминаторска точка на човековиот развој.

Врз претпоставките на модерната нововековна философија се темелат постиндустриските и постмодерните теории. Во стремежот да го претстават преминот ‘од старо во ново’, својствен и за философите на модерната, да ги објаснат економските, технолошките, политичките, социјалните и културните промени во западните општества кои со себе ги носи научно-технолошката револуција, овие теории, всушност, ги проблематизираат ‘старите’ парадигми и теории. Притоа,

трагањето по нови термини ја изразува тенденцијата на голем број теоретичари да посочат на новата фаза во развојот на цивилизацијата која се разликува од индустриската фаза. Тие говорат за крајот на модерното индустриско општество и го најавуваат доаѓањето на пост-индустриското или постмодерното општество.

Постиндустриските и постмодерните теории се потпираат врз најновите научни достигнувања. Овие теории, причините за пресвртот во еволуцијата на модерните општества ги гледаат во информатичката и комуникациската револуција, во трансформацијата на трудот и организацијата во глобалната економија, како и во кризата на идеологијата и културните вредности. Токму поради корелацијата помеѓу овие теории во општите определби на современите модерни општества, кај некои теоретичари не постои разграничувањето на 'пост' во постиндустриско или постмодерно општество. Поточно, изразот 'постмодерно' општество се сретнува кај некои теоретичари на постиндустриското општество (Ециони и Дракер), додека терминот 'постиндустриско' општество го употребуваат постмодерните теоретичари (Лиотар, Портогези) за да го означат периодот кој следи по модерниот период, а со терминот 'постмодерно' ја означуваат културата која соодветствува на новите форми на постиндустриското општество. Од оваа гледна точка на постмодерната теорија може да се гледа како на продолжување на теориите за постиндустриското општество, но во нов контекст и со нови методологии. Гледано во целина, постмодерните теоретичари одат многу подалеку во нивните анализи на улогата на културата во изградувањето на современите општества и на многукратноста на формите на моќ, како и во артикулирањето на новите теориски и политички перспективи.

Она што ги обединува теоретичарите на постиндустриското општество (Даниел Бел, Ален Турен, Питер Дракер, Џон Наисбит, Алвин Тофлер, Хајзел Хендерсон, Том Стониер, Јонеи Масуда и

други) е идејата за доаѓањето на информатичкото општество на местото на класичниот индустријализам, кое временски се лоцира по Втората светска војна. Теориите за постиндустриското општество се посебно актуелни поради посочувањето на промените што се случуваат во економската сфера и на улогата што знаењето ја добива како производна сила и организациски фактор. Трудовата теорија на вредноста, формулирана од Лок и Смит до Рикардо и Маркс, е заменета со познавателната теорија на вредноста, во која трудот и капиталот, централните категории на индустриското општество, се заменети со информациите и знаењето како централни категории. 'Интелектуалната технологија', односно знаењето, а не сопственоста над материјалните добра, во информатичкото општество претставува основа на општествената моќ, па затоа капиталистичката класа, како сопственик на средствата за производство, не е основниот двигател на економскиот развој. Физичкиот труд е заменет со умствен, а работната сила составена, главно, од неквалификувани работници, сега ја сочинуваат високообразовани научни и стручни кадри. Бидејќи современата технологија бара техничка експертиза во многу области, бројните одлуки стануваат привилегија на научниците и техничарите, кои ја чинат срцевината на информатичката економија. Во таа насока, современото информатичко општество уште се означува и како 'познавателно' општество или 'професионализирано' општество.

Во постиндустриските теории, всушност, се возобновува нововековната традиција и нивната рационалистичката верба во прогресот и науката. Техничкиот ум станува основа на модерната наука и техника, односно на технонауката, која се става во служба на техничкиот напредок и претставува клучен фактор и движечка сила во развојот на производството и на општеството. Технолошко-технократската рационалност се прифаќа како рационалност воопшто и

врз неа почива надежта за остварувањето на хуманите цели на човештвото и за ревитализација на духовните вредности.

Во тој дух поголемиот број теоретичари посочуваат на една позитивна утопистичка димензија на информатичкото општество. Според нив информатичката технологија ја разбива големата централизирана структура на индустриското општество, чии начела беа стандардизацијата, специјализацијата, синхронизацијата, концентрацијата и централизацијата. Во општеството кое функционираше како еден гигантски механизам со прецизна механичка правилност и самиот човек, како дел од таа совршена машинерија, функционираше како машина. Во информатичкото општество се разбиваат стандардните индустриски класификации, разликите помеѓу канцеларијата и домот, работата и безделништвото, со што се оспорува механичката синхронизација и се создаваат услови за поголема иницијатива, индивидуалност и личен избор. Неразделен дел на ова 'сценарио', секако се компјутерите и размасовизираните средства за јавното информирање кои претставаат значајни фактори во процесот на размасовизирање на личноста и културата. Нема сомнение, за теоретичарите на постиндустриското општество во техничката ера се отвора широк простор за еден нов начин на живот, живот на благосостојба и на политички плурализам, во кој 'секој е аристократ, секој е философ'.

Оптимистичко видување на последиците од демократизацијата во културните движења, која во голема мерка се должи на новата техно-медиумска моќ, е карактеристично и за постмодернистите од 1960-те години (Сузан Зонтаг, Ихаб Хасан, Лели Фидлер, Роберт Вентури Чарлс Џенкс и други). Станува збор за радикално раскинување со културата на модернизмот и за појавата на нови постмодерни уметнички форми, како на пример, во литературата и архитектурата, кои се спротивставуваат на угнетувачките аспекти на модернизмот и со тоа се создаваат услови за еден позитивен развој на

индивидуата. Постмодернизмот ги засенува модернистичките стилови во уметничките форми и создава нови облици на свест и искуство. Постмодерната литература зазема негативен став кон модернистичкиот елитизам и се залага за нова постмодерна критика која ќе ги отфрли формализмот, реализмот и вообразеноста на сметка на субјективната реакција на читателот. Таа во себе соединува најразлични мотиви и содржини и не е повеќе само интелектуална и елитна, туку, истовремено, е романтична, сентиментална и популарна. Таа се разликува од монолитниот карактер на модерната, создава врска помеѓу стварноста и фикцијата, како и помеѓу елитниот и популарниот вкус, и е наменета како за елитата така и за широките маси. Постмодерната архитектура од своја страна се спротивставува на униформираноста, функционализмот и интернационалниот стил, што се во основата на 'техно-логичката ориентација' на модерната архитектура на XX век. Таа ги пробива границите на задолжителниот монопол и станува слободна како во вклучувањето на традиционалните потенцијали, така и во прифаќањето на новите текови на модерната. Суштината на постмодерната архитектура е во повеќејазичната артикулација, во проектирањето во кое ќе дојде до израз плурализмот на стиловите при што ќе биде истакната особената логика и специфичните можности на секој јазик. Таа не се обраќа на анонимната и хипотетичката маса, туку на реалната и конкретна стварност, не со цел да пропише туку да комуницира и да оствари социјална комуникација.

Во постмодернизмот неповратно се укинува границата помеѓу 'високата' (елитна) и 'ниската' (масовна) култура. И додека модернизмот генерално беше културна реакција на главните струи на модерното општество, тоа не може да се каже за релацијата помеѓу постмодернизмот и постмодерното општество. Станува збор за радикално нов однос помеѓу културата и општеството во новата фаза на

современите општества, односно станува збор за конвергенција помеѓу постмодерната култура и постмодерното општество при што се укинува критичкото растојание од општествениот систем. Потрошувачкиот аспект превладува во културата, културата се става во служба на економијата, а културното конзумирање станува основа на постмодерното општество во кое станува водечки постмодерниот слоган 'купувам, значи сум'.

Во крајот на седумдесеттите и почетокот на осумдесеттите години водството го земаат постструктуралистите (Жак Дерида, Мишел Фуко, Жан-Франсоа Лиотар, Жил Делез, Феликс Гатари, Жан Бодријар и други) кои не гледаат така еуфорично на постиндустриското, односно на постмодерното општество. Овие мислители ја доведуваат во прашање просветителската верба во непрекинатиот развој со помош на научниот рационализам, како и верувањето во надоместувачката моќ на културата. Нивните теории претставуваат своевиден 'манифест' против доминацијата на модерната научна свест. Со критиките на модерните форми на моќ и знаење кои послужиле како средство за воспоставување на нови форми на доминација, овие теоретичари ја напуштаат техничката ориентација на новиот век и неговата 'опсесија' со соништата за единство, кои се протегаат од концептот на *mathesis universalis* преку проектот на философијата на светската историја до глобалните проекти на социјалните утопии. Како резултат на научните иновации на дваесеттиот век, основното начело на новиот век се изложува на ревизија, се разбиваат тоталитарните интенции и во суштината на научната свест продира плуралитетот, дисконтинуитетот, антагонизмот и партикуларноста, спротивно на монополизмот, универзализмот, тоталитетот и исклучивоста. Плуралитетот кој го нуди постмодерната теорија како начин за ослободување од стегите на тоа единство кое се потпира на тоталитетот и кое не може поинаку да биде остварено освен тоталитарно, всушност.

го пропагира модерната на дваесеттиот век. Крајот на метараскажувањето, дисперзијата на субјектот, децентрирањето на смислата, невозможноста да се синтетизираат разновидните облици на живот и обрасци на рационалноста се сфаќаат во светлината на плуралитетот. Значи, постмодерната ги напушта тенденциите на нововековната модерна, а ги задржува и понатаму ги развива тенденциите на модерната на дваесеттиот век, пришто плуралитетот го радикализира и го проширува во сите области.

Постмодерните теории се особено значајни од аспектот на деталните анализи на институциите и дискурсите на модерната и начините на кои тие ги нормализираат и дисциплинираат субјектите (Фуко); микроанализата на колонизацијата на желбата во капитализмот (Делез и Гатари); развивањето на алтернативни видови на знаење (Лиотар, Фуко, Делез и Гатари); анализите на новата комуникациска технологија, на мас-медумите и нивните механизми на воспоставување на моќ и доминација (Бодријар и Џејмсон); истакнувањето на важноста на микрополитиката, новите општествени движења и новите стратегии на општествената трансформација (Лакло и Муф, Џејмсон).

Сосема е јасно дека истата излезна позиција, технолошките промени, во постиндустриските и постмодерните теории не води и кон исти видувања за последиците од ширењето на информатичката револуција. Антрополошката анализа на импликациите што ги предизвикува научно-технолошкиот развoток по духот на човекот во овој труд покажува дека техничкиот развoток сам по себе не значи и духовен развoток, духовно богатство, како што очекуваа нововековните философи и чија верба ја изразуваа и теоретичарите на постиндустриското општество. Во денешниот стадиум на општествата на висока технологија, навистина, се отелотворува девизата 'знаењето е моќ', но не во контекст на Бекон и просветителите, како и на

Тофлер, Наизбит и Дракер, за да се постигне поголема индивидуалност, автономност и слобода на мислењето, туку во контекст на постструктуралистите, како моќ за да се воспостават нови и суптилни облици на доминација и контрола. Ширењето на научните сознанија во сите полиња ѝ овозможува и ѝ обезбедува на власта ефикасност и продорност на нејзиното влијание врз човечкото однесување. Интензивираната индивидуализација е само начин за остварување на хомогеното дејство на власта. Со инструментализацијата на науките, критичкото мислење е сублимирано во процесот на производство и е средство во служба на постоечкиот систем и на неговата технолошката тенденција. Индивидуалистичката рационалност исчезнува и се претопува во технолошка рационалност што води кон осиромашување на духот на човекот. Се развиваат 'перфидни пародии на слободата, радоста и исполнувањето', а технократијата станува неопходен облик на социјалната контрола што води кон воспоставувањето на тоталитаризмот и ширењето на конформизмот. Човекот како субјект на контрола и зависност е целосно анулиран во однос на економската моќ.

Од друга страна, не може да се побијат укажувањата на теоретичарите на информатичкото општество дека информатичката и комуникациската технологија придонесува во развојот на човечките капацитети, го става светот на знаењето и информациите во рацете на индивидуите, ја зголемува приватноста и индивидуализацијата, ги менува нашите сфаќања и погледи па дури и личниот идентитет. Но, уште повеќе, не може да се занемари улогата што ја има информатичката технологија во деперсонализацијата на индивидуите. Комуникацијата е деперсонализирана, индивидуалноста може да е добар избор за да се живее независен живот, но тоа од своја страна значи целосна изолација на луѓето едни од други.

Во бескрајниот процес на усовршување во кој духот се сведува на технички ум, подреден на развитокот на науката и техниката, во кој сѐ добива смисла и вредност само од гледна точка на создавање на материјални добра и повисок животен стандард, техничката рационалност е главниот агенс и на масовната култура, насочена кон манипулација со луѓето. Во една пресилена материјална потрошувачка човекот, претопен во анонимна маса, се редуцира на биолошка егзистенција и се афирмира како потрошувач на материјални добра, како *homo consumens*. Ширењето на комуникациите ни ја прави достапна привидно убавата уметност, со нејзините бескрајни можности на ефтини и од низок ранг форми на уживање, кои го успиваат духот на човекот, го држат во состојба на пасивност и ги потиснуваат неговите креативни потенцијали. Како последица на расчекорот што се збиднува помеѓу духот и телото, човекот се отуѓува од својата сушност, се задушува неговата иманентна потреба да го одвои постоењето од бивствувањето и да го трансцендира животот на биолошкото опстојување.

Од овој аспект, стремежите на постмодернизмот дека во спојот на масовната и елитната култура ќе се остварат идеалите за ревитализација на духовните вредности, се покажуваат како масовна заблуда. Уметноста претопена во системот на индустриското производство ја губи својата автономност и суштинска карактеристика – да ја доведува во прашање целата репрезентативна стварност, да продира во неистражените простори или да се повлече во внатрешноста на личноста и личните доживувања како извор на естетската преокупација. Со процесот на демократизацијата на културата се одвива и процесот на културната вулгаризација и деградација пришто делата на високата култура се преработуваат според комерцијалните стандарди и се адаптираат според вкусот на широката публика. Со беспрекорната техника се прикриваат скромните естетски квалитети на самото дело.

И во постмодерната архитектура новиот јазик на различноста може да води кон 'морбидно' засилување на универзалноста и кон вештачко униформирање на стварноста, препознатливо во познатата шема идентична во амбиентот од град до град. Во тој дух, со постмодернизмот, како идеолошки рефлекс на последната фаза на капиталистичките инвенции, може да ја означиме културата во ерата на мас-консумацијата, која завршува во самоостварување како уживање.

Анализата во овој труд покажува дека технолошката рационалност, својствена за модерните индустриски општества, не е надмината во современите постиндустриски, односно постмодерни општества. И ако може да се прифати како точно означувањето на денешното општество како информатичко општество, со цел да се посочи на промените кои ги зафаќаат сите сфери на општеството, најмалку може да се инсистира на 'промени на системот', кога станува збор за 'промени во системот'. Во светот на високата технологија, во која се развиваат нови облици на организацијата и културата, главните императиви и понатаму се профитот, моќта и контролата, што говори дека тенденциите на капитализмот и индустријализмот не се надминуваат, туку се интевизираат и генерализираат. Еднообразноста и општоста изразени низ масовното производство и потрошувачка, пропагандата, масовните медиуми, социјалниот конформизам и глобалните пазарни односи се, всушност, израз на стремежите на капитализмот да продре во секоја сфера на секојдневниот живот и во секој дел на земјината топка, а кои, привидно, се прикриваат низ истакнувањето на разликите, поединечноста и хетерогеноста.

И покрај тоа што ние не ја прифаќаме оптимистичката слика која ни ја нудат теоретичарите на постиндустриското општество, тоа не значи дека го прифаќаме апокалиптичниот дискурс на постмодерната, според кој современите трендови се конечни, па оттука е апсурдно да се обидуваме да го менуваме или да го контролираме

светот. Човекот мора да има визија за сопствените можности. Во услови кога се губи вербата во можноста за рационално организирање на светот, кога изгледа наивна нововековната надеж дека напредокот на науката и техниката ќе го отворат патот за прогресивното усовршување на светот, се налага потребата за повторно актуелизирање на наследството на хуманистичкиот рационализам и возобнување на духовните вредности на хуманистичката традиција како начин за надвладување на техно-економскиот поглед во поимањето на модерниот човек. втемелен на едноразмерноста, редуцирано сфаќање на човекот како *homo-faber* и *homo-consumens*. За да може човекот да функционира како целосно битие, при што рационалните и ирационалните елементи, духот и телото, ќе бидат во симбиоза, потребно е да се интегрираат различните димензии на човечката природа врз основа на хуманистички вредности со кои таа ја осмислува својата егзистенција и ќе го надминува чисто биолошкиот статус. Тоа подразбира ново насочување на потребите на човекот, поттикнување на неговите интринсични активности – креативноста, автономноста, индивидуалноста и слободата – како начин за поинакуво насочување на енергијата на човекот надвор од рамките на корисните активности и задоволувањето само на егзистенцијалните потреби.

Со цел соодветно да се концептуализира сегашниот историски момент, за да се надминат редуктивните и догматски пристапи во современите теории, се наложува потребата од една сеопфатна теорија за општеството, која во основа ќе биде дијалектичка, за да биде можно соодветно да се теоретизираат врските и посредувањата помеѓу економските, политичките, социјалните и културните димензии на општеството. Тоа, како потреба го наложуваат перспективите кои произлегуваат од класичните модерни мислителите (Маркс, Вебер, Дјуи), како и од мислителите на критичката и на постмодерната теорија (Дерида, Фуко, Бодријар, Лиотар). Таквата теорија, ќе го

отфрли постмодерното одрекување на макротеоријата, задржувајќи ги притоа предлозите за реконструкција на теоријата, и ќе може да понуди нов модел за надминување на капиталистичката хомогенизација и стандардизација и да обезбеди критички одговори токму за овој момент во кој живееме.

* * *

*

Човекот мора да има визија за сопствените можности. Човекот не може да остане во сенка и како скитниците на Семјуел Бекет, под некое исушено дрво (што не би било чудо и тоа да биде од пластика) да го чека почетокот на некое ново време. Сè додека се обидуваме да го трансцендираме постојното, во потрагата по нови визии – за човекот има надеж.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Adorno, T., *Žargon autentičnosti*, Nolit, Beograd, 1978.
- Adorno, T., *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1987.
- Anders, G., *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985.
- Ајнштајн, А., *Мојата слика на светот*, „Кочо Рацин“, Скопје, 1962.
- Антропологија, зборник текстови*, уредиле: Марковска, С., Симонска, С., Догер, Скопје, 1999.
- Antropologija danas*, zbornik, Vuk Karadžić, Beograd, 1972.
- Asimov, I., *Ja, Robot*, Kentaur, Beograd, 1976.
- Axelos, K., *Uvod u buduće mišljenje*, Stvarnost, Zagreb, 1972.
- Baber, J., *Stroj, čovek, društvo, kibernetika*, Naprijed, Zagreb, 1970.
- Bal, F., *Moć medija*, CLIO, Beograd, 1997.
- Bacon, F., *Novi Organon*, Naprijed, Zagreb, 1964.
- Барцнева-Колбе, К., *Принципџи коџнеж: можносци и границџи на естетика*, Македонска книга, Скопје, 1990.
- Bašlar, G., *Novi naučni duh*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991.
- Baudrillard, J., *Forget Foucault & Forget Baudrillard*, Semiotext(e), New York, 1987.
- Baudrillard, J., “Anoreksicne ruine”, во: *Delo, Postmoderna aura (IV)*, Beograd, бр. 5–7, 1990. (стр. 49–60).
- Bauman, Z., *Kultura i društvo*, Prosveta, Beograd, 1984.
- Bejanović, R., *Autentična i neautentična ličnost*, Zavod za izdavanja udžebnika i nastavna sredstva, Beograd, 1989.

- Bell, D., *The End of Ideology*, New York, 1960.
- Bell, D., *The Coming of Post-industrial Society*, London, 1974.
- Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books, 1976.
- Ben. H., B., *The Information Machines: Their Impact on Man and the Media*, New York: Harper & Row, 1971.
- Бенда, Ж., *Предавсѝвојѝо на инѝтелекѝуалциѝе*, Култура, Скопје, 1992.
- Benjamin, W., *Eseji*. Nolit, Beograd, 1974.
- Бергсон, А., *Душа и ѝело*, Лапис, Београд, 1994.
- Бест, С., Келнер, Д., *Посѝмодерна ѝеорија*, Култура, Скопје, 1996.
- Блекхо, Х., Ц., Кренстон, М., и др., *Расѝежѝи на идеиѝе*, Култура, Скопје, 1995.
- Bodler, Š., "Slikar modernog života", во: *Svetionici. Intimni dnevnici*, Sabrani dela 5. Narodna knjiga, Beograd, 1979.
- Бодријар, Ж., *Америка, Радикално ѝоинаквување, Cool Memories*, Темплум, Скопје, 1995.
- Bodrijar, Ž., *Simbolička razmena i smrt*, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991.
- Bodrijar, Ž., *Fatalne strategije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 991.
- Bodrijar, Ž., *Drugo od istoga*, Lapis, Beograd, 1994.
- Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla*, Svetovi, Novi Sad, 1994.
- Бодријар, Ж., *Симулакруми и симулација*, Магор, Скопје, 2001.
- Božović, R., *Kultura potreba*, Naučna knjiga, Beograd, 1989.
- Bruegel, P., *Reprodukcije*, Zagreb, 1950.
- Burger, H., *Filozofija tehnike*, Naprijed, Zagreb, 1979.
- Vajt, V., *Čovek organizacije*, Prosveta, Beograd, 1967.
- Vatimo, Đ., *Kraj moderne*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1991.
- Veblen, T., *Teorija dokoličarske klase*, Kultura, Beograd, 1966.

- Велмар, А., „Моделите на слободата во модерниот свет“, *Третиа ѿрозрама*, Скопје, бр. 45–46, 1991, (стр. 109–137).
- Велш, В., *Наша ѿсиј.модерна модерна*, Издавачка књижарница З. Стојановича, Сремски Карловци, Нови Сад, 2000.
- Venturi, R., *Složenost i protivrečnost u arhitekturi*, Građevinska knjiga, Beograd, 1983.
- Vidaković, Z., “Pakleni krug represivnih funkcija nauke i tehnologije”, во: *Naše teme*, br. 3/80.
- Viner, N., *Kibernetika i društvo: Ljudska upotreba ljudskih bića*, Nolit, Beograd, 1964.
- Volpe, D., G., *Kritika ukusa*, Nolit, Beograd, 1975.
- Vujanović D., *Teorija radikalnih potreba*, Budimpeštanska škola, NIRO Univerzitetska rječ, Nikšić, 1988.
- Walker, Č., *Moderna tehnologija i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1968.
- Walther K., *Deutscher Kitsch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- Ward, P., *Kitsch: As Kitsch Can*, Elefant Press, Berlin, 1992.
- Weber, M., *Protestanska etika i duh kapitalizma*, V. Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- Weiss, D., *Industrijska demokratija*, Globus, Zagreb, 1980.
- Weitling, W., *Čovečanstvo kakvo jeste i kakvo bi trebalo da bude*, Grafos, Beograd, 1975.
- White, G., N., *Društvena misao u Americi. Pobuna protiv formalizma*, Radnička štampa, Zagreb, 1979.
- Wisser, R., *Odgovornost u mjeni vremena*, Svjetlost, Sarajevo, 1988.
- Galbraith, J., K., *Nova industrijska država*, Stvarnost, Zagreb, 1970.
- Галбрајт, Џ., К., *Анаѿомија на моќија*, Култура, Скопје, 1995.
- Гароди, Р., *Велика ѿресврѿиница*, Комунист, Београд, 1970.

- Gary, B., "Modernity's Challenge to Democracy: Lippman-Dewey debate", во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher, VU University Press, Amsterdam, 1993. (стр. 35-46).
- Gans, J., H., *Popular Culture and High Culture*, New York, 1974.
- Geertz, C., "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", во: *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press, 1993.
- Gehlen, A., *Џовјек*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
- Гелнер, Е., *Разум и култура*, Слово, Скопје, 2001.
- Гис, Л., *Fenomenologija kiča*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Гиденс, Е., "Модернизам и постмодернизам", *Посимодернизам*, Темплум, Скопје, 1993. (стр. 5-10).
- Гиденс, Е., *Модерноста и самоидентификацијата*, Темплум, Скопје, 2001.
- Gill, C., *Work, Unemployment and the New Technology*, Cambridge: Polity Press, 1985.
- Golubović, Z., *Problemi savremene teorije ličnosti*, Kultura, Beograd, 1966.
- Golubović, Z., *Џовек и njegov svet*, Prosveta, Beograd, 1973.
- Golubović, Z., *Antropološki portreti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1991.
- Gorc, A., *Zbogum proletarijatu*, Radnička štampa, Beograd, 1982.
- Давчев, В., „Киберпросторот и демократијата“, *Културен живот*, Скопје, бр. 1, 1997, (стр. 33-38).
- Давчев, В., „Сенката на големиот брат“, *Годишен зборник*, Филозофски факултет, Скопје, 1998.
- Давчев, В., „Дали глобализацијата значи и хуманизација“, *Културен живот*, Скопје, бр. 2, 2002, (стр. 17-25).
- Dean, J., "Deliberate Differences: Using Cross-Cultural Studies to Understand the European-American Relationship", во: *Cultural Transmissions and Recep-*

- tions: *American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher, VU University Press, Amsterdam, 1993, (стр. 219–226).
- Декарт, Р., *Научна расирава за мейодои*, Епоха, Скопје, 1996.
- Декарт, Р., *Мейоафизички медијациии*, Зумпрес, Скопје, 1998.
- Deleuze. G.. Guattari. F.. *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Deleuze. G.. Guattari. F., *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Delez. Z.. Gatari. F., *Anti-Edip*. Izdavačka knjizarnica Z. Stojanovića. Sremski Karlovci. Novi Sad. 1990.
- Делез. Ж., Гуатарии, Ф., *Шиио е филозофија*. Култура, Скопје, 1996.
- Дерида, Ж., *Другиот правец*, Темплум, Скопје, 2001.
- Dening. G.. Beceker, S., *Media in Society, Readings in Mass Communication*, Scott Foresman.
- Despot, B., *Humanitet tehničkog društva*. Centar za društvene delatnosti omladine, RKSON, Zagreb, 1971.
- Despot. B., *Pleodaje za dokolicu*. Ideje. Beograd. 1976.
- Димитров, Д., *Проиисииавување*, Мисла, Скопје, 1971.
- Dimitrov, D., "Misao iskušenja na fonu naučno-tehnološkog i društvenog razvoja", во: *Naučni, tehnološki i društveni razvoj*, zbornik, Beograd, 1974.
- Димитров, Д., *Умеиносии и човекување*, Македонска книга, Скопје, 1992.
- Dorfles, D., *Pohvala disharmonije*, Svetlost, Novi Sad, 1991.
- Dreyfus, L., H., *Šta računari ne mogu*, Nolit, Beograd, 1977.
- Drucker. P., *Landmarks of Tomorrow*, Harper & Row, New York, 1957.
- Drucker. P., *Nova zbilja*. Novi Liber. Zagreb. 1992.
- Еко. U., *Kultura, informacija, komunikacija*, Nolit, Beograd. 1973.
- Епштејн, М., *Посиимодернизам*, Zepher Book World, Београд, 1998.

- Etzioni, A., *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, New York, 1968.
- Životić, M., *Aksiologija*, Naprijed, Zagreb, 1986.
- Znanost, tehnika, društvo*, zbornik. Liber, Zagreb, 1980.
- Зонтаг, С., „Естетика на тишината“, *Разгледи*, Скопје, бр. 4-6, 1993, (стр. 325–354).
- Зонтаг, С., „Против интерпретацијата“, *Посмодернизам*, Темплум, Скопје, 1993, (стр. 10-21).
- Иглтон, Т., „Капитализам, Модернизам и Постмодернизам“, *Посмодернизам*, Темплум, Скопје, 1993, (стр. 52–63).
- Inge, M. T., *Concise Histories of American Popular culture*, Greenwood Press, 1982.
- Jameson, F., *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991.
- Jameson, F., *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press, 1981.
- Jameson, F., *U tamnici jezika*, Stvarnost, Zagreb, 1978.
- Jevtić, B., *Društvena alternativa (teorija naučno-tehnološkog razvoja)*, Sarajevo, Svjetlost, 1989.
- Jeremić, D., *Doba antiуметности*, Kultura, Beograd, 1970.
- Јосифовски, Ј., „Можности и дилеми на цивилизацијата денес“, *Погледи*, Скопје бр. 4, 1970.
- Kale, E., *Uvod u znanosti o kulturi*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
- Kangrega, M., *Racionalistička filozofija*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983.
- Kahn, H., *Sledećih 200 godina*, Stvarnost, Zagreb, 1977.
- Кепеска, Ј., „Културата како творештво“, *Годишен зборник*, Филозофскиот факултет, Скопје, 1989.

- Кепеска, Ј., *Научно-технолошкиој развој: Филозофски и социолошки аспекти*, НИП Студентски збор, Скопје, 1997.
- Колар-Панов, Д., „Глобално село илузија или стварност“, интервју со Кевин Робинс, *Културен живои*, Скопје, бр. 2, 1996.
- Konard, F., *O prosuđivanju dela likovne umetnosti*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Kosik, K., *Dijalektika krize*, Mladost, Beograd, 1983.
- Костов, К., *Техничкиа и хуманизмој*, НИО, Студенски збор, Скопје, 1987.
- Kroes, R., "Americanisation: What are We Talking about?", во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher. VU University Press, Amsterdam, 1993, (стр. 302–318).
- Kuvačić, I., *Znanost i društvo*, Naprijed, Zagreb, 1977.
- Kun, T., *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974.
- Kumar, K., *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1995.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Policies*, London: Verso Books, 1985.
- Lalin, S., *Regulisana stvarnost*, Partizanska knjiga Ljubljana i IPD Beograd, Beograd, 1980.
- Lametri, Z., O., *Čovek mašina*, Kultura, Beograd, 1955.
- Lang, B., "Postmodernizam u filozofiji: Nostalgija za budućnošću, očekivanje prošlosti", во: *Delo, Postmoderna aura (I)*, Beograd, бр. 1–3, 1989, (стр. 362–383).
- Langer, S., *Filozofija u novome ključu*, Prosveta, Beograd, 1967.
- Laszlo, E., и соработници, *Ciljevi čovječanstva*, Globus, Zagreb, 1979.
- Lem, S., *Summa technologiae*, Nolit, Beograd, 1977.
- Ле Бон, Г., *Психологија на полиаи*, Култура, Скопје, 1997.

- Lévi-Stros, C., *Strukturalna antropologija 2*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
- Лютар, Ж., Ф., „Одговор на Прашањето: Што е постмодернизам“, *Посмодернизам*, Темплум, 1993, (стр. 39–52).
- Liotar, Z. F., *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1991.
- Liotar, Z. F., *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Lorenc, K., *O agresivnosti*, “Vuk Karadžić”, Beograd, 1970.
- Lorimer, R., *Masovne komunikacije*, CLIO, Beograd, 1998.
- Lyotard, J. F., *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*, Manchester University Press, 1984.
- Lyotard, Z. F., “Adorno kao davo”, во: *Delo. Postmoderna aura*, (I), Beograd, бр. 1–3, 1989, (стр. 158–188).
- Макијавели, Н., *Владејџелои*, Култура, Скопје, 1993.
- Марел, Х., *Човек и машина*, Нолит, Београд, 1979.
- Марковска, С., *Човекои и надежииа*, Метафорум, Скопје, 1994.
- Markuse, H., *Čovek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.
- Markuze, H., *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977.
- Markuze, H., *Kontrarevolucija i revolt*, Grafos, Beograd, 1979.
- Markuse, H., *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Markuse, H., *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Marcuse, H., “Some Implications of Modern Technology”, во: *The Essential School Reader*, New York, 1987.
- Maslov, A., *Motivacija i ličnost*, Nolit, Beograd, 1982.
- Mills, C., W., *Bijeli okovratnik: Američke srednje klase*, Naprijed, Zagreb, 1979.
- Mils, R., *Sociološka imaginacija*, Savremena škola, Beograd, 1964.
- Mils, R., *Elita vlasti*, Kultura, Beograd, 1966.
- Mils, R., *Znanje i moć*, Vuk Karadžić, Beograd, 1966.
- Mol, A., *Kić umetnost sreće*, Gradina, Niš, 1973.
- Morin, E., *Kako izići iz XX stoljeća*, Globus, Zagreb, 1981.

- Moren, E., *Duh vremena*, Beograd, 1979.
- Мухиќ, Ф., „Антрополошки искушенија“, *Треќа програма*, Скопје, бр. 12, 1982, (стр. 181–204).
- Мухиќ, Ф., *Филозофија на иконокласификација*, Македонска книга, Скопје, 1983.
- Мухиќ, Ф., *Мотивација и медијација*, Наша книга, Скопје, 1988.
- Muhic, F., “Granice uma u filozofiji postmoderne”. *Treći program*. Sarajevo, бр. 61, 1988. (стр. 51–57).
- Мухиќ, Ф., *Смислања и доблесња*, (универзитетски учебник), Киро Дандарот, Битола, 1997.
- Mukaržovski, J., *Struktura, funkcija, znak, vrednost*. Nolit, Beograd, 1987.
- Mumford, L., *Mit o mašini: Tehnika i razvoj čovjeka*, I i II, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986.
- Naisbitt, John, *Megatrendovi*, Globus, Zagreb, 1985.
- Naville, P., *U susretu automatiziranom društvu*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.
- Најгел, Т., *Смртни прашања*, Култура, Скопје, 1998.
- Ниче, Ф., *Воља за моќ*, Просвета, Београд, 1972.
- Ortega y Gasset, H., *The Revolt of the Masses*, New York: Norton, 1959.
- Ortega i Gaset, H., *Razmišljanja o tehnici*, Gradac, 1996.
- Орвел, Џ., *1984*, Чигоја штампа, Београд, 1999.
- Palmer, R., “Postmodernost i hermeneutika”, во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1-3, 1989, (стр. 3-47).
- Palmié, S., “Conceptualising Cultural Flow: Perspectives on Globalisation”, во: *Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher. VU University Press. Amsterdam, 1993. (стр. 271-301).
- Peri, M., *Intelektualna istorija Evrope*. Clio, Beograd, 2000.
- Petrović, G., *Suvremena filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.

- Pintarić, H., V., *Od kiča do vječnosti*, Zagreb, 1979.
- Pištaló, V., "Promena Paznje", во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1-3, 1989, (стр. 147-149).
- Посмодернизам*, Темплум, Скопје, 1993.
- Postmoderna aura, Delo*, Beograd, бр. 1-3, јануар-фебруар-март, 1989.
- Расел, Б., *Мудросића на зајадоу*, Зумпрес, Скопје, 1995.
- Readings in Social Theory: The Classic Tradition to Post-modernism*, уредил: J. Farganis, New York: McGraw-Hill, 1993.
- Rodzers. K.. *Kako postati ličnost*, Nolit, Beograd, 1986.
- Рихта, Р., и соработници, *Цивилизација на раскрићу*, Комунист, Београд, 1972.
- Рорти, Р., „Феминизам, идеологија и деконструкција: едно прагматичко гледиште“, во: *Маргина*, бр. 1, март, Темплум, 1994, (стр. 31-39).
- Рорти, Р., „Можности, Иронија и Солидарност“, (извадок), *Посмодернизам*, Темплум, Скопје, 1993, (стр. 63-86).
- Рорти, Р., *Конијеноси, иронија и солидарноси*, Темплум, Скопје, 2001.
- Rorty. R., "Postmodernistički buržoaski liberalizam", во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1-3, 1989, (стр. 350-357).
- Roszak, T., *Kontrakultura*, Naprijed, Zagreb, 1978.
- Rougment, D., *Budućnost je naša stvar*, NIRO "Knjizevne novine", Beograd, 1989.
- Ruskoni, G., E., *Kritička teorija društva*, Stvarnost, Zagreb, 1973.
- Savić, O., "Postmoderna – kraj avangardne isključivosti", во: *Delo, Postmoderna aura* (I), Beograd, бр. 1-3, 1989, (стр. 189-198).
- Science, Technology, & Human Values*, vol. 19, бр. 2, пролет, Sage Periodicals Press, London, New Delhi, 1994.

- Science, Technology, & Human Values*, vol. 23, бр. 1, зима, Sage Periodicals Press, London, New Delhi, 1998.
- Science, Technology, & Human Values*, vol. 24, бр. 2, пролет, Sage Periodicals Press, London, New Delhi, 1999.
- Scott, B., P., *Robotička revolucija*, August Cesarec, Zagreb, 1987.
- Sen-Zan-Polen, K., *Kontrakultura*, Clio, Beograd, 1999.
- Симоновска, С., „Хуманистичката мисла и духот на времето“, *Годишен зборник*, Филозофски факултет, Скопје, 1997. (стр. 27–35).
- Симоновска, С., „Ламетри и крајот на милениумот“, *Годишен зборник*, Филозофски факултет, Скопје, 1999. (стр. 479–487).
- Social research, technology and the rest of culture*. New Scholl for Social Research, vol. 64, бр. 3., New York, 1997.
- Старделов, Г., *Summa Aestheticae*, Култура, Скопје, 1992.
- Старделов, Г., „Имагинацијата наспроти разумот: Вико против Декарт“, *Филозофска ѿрибина*, Скопје, бр. 11, 1996, (стр. 21–31).
- Старделов, Г., „Тиранијата на информатичката цивилизација“, во: *Лик*, Нова Македонија, Скопје, бр. 500, 1998.
- Стејс, В., *Судбината на западниот човек*, Култура, Скопје, 1991.
- Stonier, T., *The Wealth of Information: A Profile of Post-Industrial Economy*, London: Thames Methuen, 1983.
- Svijet umjetnosti*, Školska kniga, Zagreb, 1976.
- Suhodolski, B., *Moderna filozofija čoveka*, Nolit, Beograd, 1972.
- Sultanović, V., *Društvo, etika, tehnokratija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
- Supek, R., *Ova jedina zemlja; idemo li u katastrofu ili u treću revoluciju?*, Naprijed, Zagreb, 1973.
- Supek, I., *Filozofija znanosti i humanizam*, Liber, Zagreb, 1979.
- Теплов, *Popularna kibernetika*, Školska knjiga, Zagreb, 1966.
- Toffler, A., *Šok budućnosti*, Stvarnost, Zagreb, 1975.

- Toffler, A., *Treći talas*, I i II tom, Prosveta i Jugoslavija, 1983.
- Trivijalna kniževnost*, zbornik, Sic, Beograd, 1987.
- Touraine, A., *Postindustrijsko društvo*, Plato, Beograd, 1998.
- Турен, А., *Социологија друшћивених њокреџа*, Радничка штампа, Београд, 1983.
- Fetscher, I., *Uvjeti preživljavanja ѓovjecanstva*, Globus, Zagreb, 1989.
- Filipović, V., *Filozofija Renesanse*, Nakladni zavod, Matica Hrvatske, Zagreb, 1983.
- Finelkort, A., *Poraz mišljenja*, Plato, Beograd, 1993.
- Fink, E., *Uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd, 1985.
- Focht, I., *Uvod u estetiku*, Svjetlost, OOUR, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Sarajevo, 1984.
- Foucault, M., *Discipline and Punish*, New York: Vintage Books, 1979.
- Foucault, M., *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon, 1970.
- Foucault, *Madness and Civilisation*, New York: Random, 1973.
- Fransela, F., *Potreba za promenom*, Beograd, 1987.
- Freeman, Ch., Jahoda M., *Budućnost svijeta*, Globus, Zagreb, 1980.
- Friedrich, G., Schaff, A., *Mikroelektronika i društvo*, Globus, Zagreb, 1987.
- Fridman, Z., *Problem ѓovjeka u industriskom mašizmu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
- Fromm, E., *Revolucija nade: Ka humanizaciji tehnike*, Grafos, Beograd, 1979.
- Fromm, E., *Imati ili biti*, Naprijed, Zagreb i dr., 1984.
- Fromm, E., *Zdravo društvo*, Naprijed, Zagreb i dr., 1984.
- Fromm, E., *Bekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb i dr., 1984.
- Фром, Е., *За неџослушностџа и друџи есеи*, Комунист, Скопје, 1989.
- Фром, Е., *Ѓовековойџо срце*, Млад Борец, Скопје, 1996.
- Fuller, G., *Kitsch-Art*, DuMont Buchverlag, Koln, 1992.

- Fuko, M., *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.
- Fuko, M., *Istorija ludila i doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980.
- Фуко, М., *Надзирајући и кажњавајући*, Издавачка књижарница З. Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997.
- Фукујама, Ф., *Крајоу на историјау и последниоу човек*, Култура, Скопје, 1994.
- Habermas, J., *Saznanje i interes*, BIGZ, Beograd, 1975.
- Habermas, J., *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon Press, 1976.
- Habermas, J., *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Habermas, J., *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Naprijed, Zagreb, 1982.
- Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Mass: MIT Press, Cambridge, 1989.
- Нас, Е., *Antropološke teorije*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Hassan, I., *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, New York: Oxford University Press, 1971.
- Hebdiđ, D., *Potkultura: značenje stila*, Beograd, 1980.
- Hegel, G., V., F., *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd, 1983.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Heler, A., *Can Modernity Survive?*, New York: Berkeley Publishing Corporation, 1990.
- Heler, A., *Svakodnevni život*, Nolit, Beograd, 1978.
- Heler, A., *Vrednosti i potebe*, Nolit, Beograd, 1981.
- Henderson, H., *Creating Alternatives Futures*, New York: Berkeley Publishing Corporation, 1978.
- Horkhajmer, M., *Tradicionalna i kritička teorija*, BIGZ, Beograd, 1976.

- Horkhajmer, M., Adorno, T., *Dilajektika Prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Svijetlost, Sarajevo, 1989.
- Howe, I., *The Idea of the Modern in Literature and Arts*, New York: Horizon, 1967.
- Cassirer, E., *Ogled o čovjeku*, Naprijed, Zagreb, 1978.
- Canetti, E., *Masa i moć*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1984.
- Centore, F., F., *Being and Becoming: A Critique of Post-Modernism*, Greenwood Press: New York, Westport, Connecticut, London, 1991.
- Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe*, уредиле: R. Kroes, R.W. Rydell, D.F.J. Bosscher, VU University Press, Amsterdam, 1993.
- The culture industry: Selected essays on mass culture*, T.W. Adorno, уредил: M. Bernstein, Routledge, London, 1991.
- Čaldarovic, O., *Urbana sociologija*, (socijalna teorija i urbano pitanje), Globus, Zagreb, 1989.
- Цепаровски, И., *Умјетничкојо дело во вијорајиа њоловина на XX век*, Култура, Скопје, 1998.
- Цепаровски, И., „Постмодернизмот и културниот плурализам“, *Социолошка ревија*, Скопје, 1995, бр. 1, (стр. 49-55).
- Цепаровски, И., „Зорнината на постмодернизмот: Фридрих Ниче“, *Културен живои*, Скопје, бр. 6-7, 1994, (стр. 49-53).
- Dzejmson, F., *Marksizam i forma*, Nolit, Beograd, 1974.
- Dženks, C., *Jezik postmoderne arhitekture*, Vuk Karadzic, Beograd, 1985.
- Dženks, C., *Moderni pokreti u arhitekturi*, Građevinska knjiga, Beograd, 1990.
- Šarden, P., T., *Fenomen coveka*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Scheler, M., *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.
- Schaff, A., *Kuda vodi taj put?*, Globus, Zagreb, 1989.
- Schreiber, S., J-J., *Svjetski izazov*, Globus, Zagreb, 1981.
- Štambuk, V., *Tiha dominacija*, Radnička štampa, Beograd, 1977.