

Zdenko
ZEMAN

ANTINOMIJE MODERNE

Filozofiske i sociologijke refleksije

СОВРЕМЕННАЯ

СОВРЕМЕННАЯ

АННОМАЛИЯ
СОВРЕМЕННОЙ

Философии
Социологии и психологии

»Iako su njezini začetnici tragali za izvojesnostima koje će nadomjestiti prethodno utvrđene dogme, modernost efektivno uključuje institucionalizaciju dvojbe.«

(A. Giddens, 1990:176)

»Argumentacijska figura samoponištavanja modernosti u njezinim vlastitim praksama daljnja je tema koju treba istražiti u socio-povijesnom opisu modernosti.«

(P. Wagner, 1994:7)

Europska društva čija je sudbina do konca 80-ih godina ovog stoljeća oblikovana s krive strane »željezne zavjese« našla su se na početku 90-ih pred jednom te istom, neizbjegnom i iznimno zahtjevnom zadaćom. Socijalistički je »projekt«, kao što je poznato, definitivno kolabirao u svim svojim (istočno)europskim inaćicama, ali i u onoj »izvornoj«, koja je bila na djelu u takozvanoj/samozvanoj »prvoj zemlji socijalizma«, ostavljujući za sobom veliko olakšanje, ali i razvaline, krš i pustoš u glavama i srcima ljudi. Inertnost i žilavost onih malobrojnih preostalih izvaneuropskih socijalističkih režima ne može, dakako, ništa promjeniti u *definitivnosti* hipoteke koja je sjela i na sam »projekt« i »ideju«. Jer činjenicu da su, primjerice, kineski, sjevernokorejski ili kubanski socijalizam još uvijek na životu, zacijelo ne bi bilo odveć mudro tumačiti njihovom životnošću. Tu je prije riječ o specifičnosti uvjeta i učinkovitosti niza mehanizama i čimbenika koji zasad uspješno »krpaju« sustav i stvaraju privid normalnog funkciranja.

Kao što uvjerljivo pokazuju raspoloživi »obduksijski« nalazi, socijalizam u većini svojih enklava nije bankrotirao poradi snage njegovih unutarnjih ili vanjskih neprijatelja, nego ponajprije zbog razloga imanentnih njegovoj naravi. Mogli bismo, donekle pojednostavljeno, ustvrditi da je »crna rupa« otvorena terminalnim posustajanjem socijalističkog gospodarstva, koje se na koncu pokazalo imanentno-struk-

turno nedoraslim zahtjevima koji mu se postavljaju, potkopala i sve političke, ideolozijske, kulturne, svjetonazorske i druge socijalne konfiguracije te time dovela do spontanog *samourušavanja* sustava. Socijalizam se, dakle, pokazao povijesnom slijepom ulicom, projektom koji se naprsto ne da reformirati, a kapitalizam je »pobjedio« u neravnopravnoj utci, spremajući u ropotarnicu povijesti davne ideje brkatog socijalizma o »stizanju i prestizanju« kapitalizma¹.

Zadaća koju ne može mimoći niti jedna od bivših socijalističkih zemalja najčešće se pojmovno fiksira kao *tranzicija*. No, taj je pojam, lako je uočiti, semantički vrlo jasan, ali ujedno i sadržajno relativno prazan. Dakako, radi se o *prijelazu* iz socijalističkog u kapitalistički sustav, no osim početne i završne točke procesa nije zapravo poznato gotovo ništa drugo. Uopćene ili načelne konsideracije o zamjeni socijalističkog sustava kapitalističkim sustavom ostaju »kratke« pred realnom kompleksnošću pojava i procesa koje treba teorijski (a onda i empirijski) svlađati. Očito, ne postoji nikakva jedinstvena receptura ili algoritam dotičnog prijelaza. Tomu je tako i stoga što tranzicijske trajektorije u velikoj mjeri ovise o osobujnim crtama svakog pojedinog konteksta i njegova dotadašnjeg razvojnog puta (*path dependency*), pri čemu dodatne poteškoće svakako proizvodi i anticipirana visoka socijalna cijena koju će najveći dio pučanstva u tranzicijskim zemljama, kroz više naraštaja navikao na nezah-tjevan ali i relativno udoban život pod staklenim zvonom socijalizma, nužno morati platiti na tom putu².

No, u spletu svih tih poteškoća i nepoznanica jedna se načelna istina pokazuje obvezujućom smjernicom pri svakoj mogućoj strategiji rješavanja tranzicijske enigme: kapitalizam *po definiciji* traži poduzetnike, odnosno pojedinačne ili kolektivne aktere koji su sposobni za privrednu aktivnost usmjerenu na tržiste i prilagođenu stvaranju profita. A kapitalističko je poduzetništvo, po svemu sudeći, nezamislivo bez privatnog vlasništva³. Stoga prijelaz iz centraliziranog i politički upravljanog gospodarstva u tržišno gospodarstvo impli-cira korjenitu promjenu vlasničke strukture - privatizaciju.

U ovom nas tekstu, međutim, ne zanimaju ni tranzicija, ni privatizacija, ni kapitalizam, nego najširi socijalnoontologiski okvir u kojem se zbivaju svi ti društveni procesi. Zanima nas, dakle, *moderna* - socijalno-povijesni realitet koji bitno nadilazi dimenzije pojedinačnih društava ili njihovih gospodarskih, političkih, kulturnih i drugih sastavnica, realitet koji suodređuje narav i sudbinu svega što se zbiva pod njegovom egidom. Moderna, dakako, nije nekakav entitet *sui generis*, nego opći strukturacijski okvir i podloga razvoja cjelokupne zapadne kulture i civilizacije u posljednjih nekoliko stoljeća. Temeljni obrisi te epohe - koja se, svim »post«-teo-

rijama unatoč, čini se, još uвijek nije posve iscrpila i ustupila mjesto nekoj novoj temeljnoj konfiguraciji - ne daju se, međutim, jasno ocrati bez pomoći filozofije. Filozofija je, tematizirajući modernu i davno prije rođenja sociologije kao znanosti, uspjela formulirati stožerne uvide koji ne predstavljaju tek mrtve sadržaje duhovne tradicije, nego, zahvaljujući svojoj dalekovidnosti i aktualnosti, sociološkom tematiziranju moderne pripravljuju opći referentni okvir i važne uporiшne točke. Stoga će i ova kratka improvizacija na temu filozofiskog i sociološkog poimanja moderne imati dva glavna dijela. U prvom će dijelu doći do riječi ono što je u naraciji o moderni *genuino* filozofijsko, dakle ono što se ne da doseći sa stajališta znanosti (iako je djelomice izvoreno u dijalogu sa znanošću, odnosno uzimanjem u obzir nekih spoznaja koje je priskrbila samorefleksija prirodnih znanosti). U drugom će se dijelu, na primjeru dvije recentnije sociološke teorije modernosti, okvirno - u obliku skice i bez pretenzija na iscrpnost - naznačiti kako suvremena sociologija izlazi na kraj s modernošću. Izabrane teorije čine se egzemplarnim ne samo zato što uspijevaju artikulirati niz relevantnih i poticajnih teza nego i stoga što pritom demonstriraju primjernu osviјeštenost o *dubinskim* antinomijama moderne.

S obzirom na problemske sklopove preko kojih smo stigli do pitanja moderne ovdje, pak, valja još jednom podsjetiti da se ni tranzicijska zadaća ne može potpuno razumjeti i koncipirati bez respektiranja fundamentalnih uvida koje ovdje kanimo skicirati. Jer ciljna točka svih tranzicijskih procesa - kapitalistički gospodarski i politički sustav, i sam je bitnom sastavnicom univerzuma moderne. On, štoviše, izvan tog univerzuma nije niti moguć niti zamisliv; njegove su ključne pretpostavke izvorene tek radikalnim emancipacijskim potezima moderne.

Proturječno središte moderne: filozofiski diskurs

Ni najsažetija skica fundamentalnih filozofiskih uvida u narav moderne nikako ne bi smjela zaobići shvaćanje moderne koje je artikulirano u djelu G. W. F. Hegela. Iako novovjekovna filozofija - u luku koji seže već od kasne skolastike⁴ pa do Kanta - raspolaže vrlo razgovjetnim (samo)razumijevanjem moderne, ona je tek Hegelu postala odlikovanim filozofiskim problemom i, štoviše, temeljnim problemom njegove vlastite filozofije (Habermas, 1985:26, 57).

Osnovno načelo novog, modernog vremena Hegel vidi u strukturi samoodnošenja, koju naziva *subjektivnošću*: »Pravo posebnosti subjekta da se pokaže zadovoljenom ili, što je isto, pravo subjektivne slobode, čini prekretnicu i središte u

razlici između *staroga vijeka* i *modernog vremena*. To je pravo u svojoj beskonačnosti... učinjeno općim zbiljskim načelom jednog novog oblika svijeta» (Hegel, 1981 /1820/:235-236). Načelo subjektivnosti u njega implicira barem četiri osnovne konotacije: individualizam, pravo kritike, autonomiju djelovanja i, na koncu, samu idealističku filozofiju kao odlikovani medij samospoznaje naravi nove epohe (Habermas, 1985: 27)⁵.

Konkretnopovjesni epohalni prag preko kojeg se afirma načelo subjektivnosti čine sljedeći veliki povijesni događaji: reformacija, prosvjetiteljstvo i Francuska revolucija (Habermas, 1985:27). S Lutherom je jamstvo religijskog vjerovanja premješteno iz onostranosti u unutarnost subjektivnosti i time određeno kao nešto što je u konačnici postavljeno djelatnošću samog subjekta. Prosvjetiteljstvo je, pak, religiju lišilo svake spoznajne vjerodostojnosti i spoznajne vjerodajnice predalo umu, glavnom organ(on)u probudenog subjekta, a *Deklaracija o pravima čovjeka* supstancijalnu osnovu države vidjela je u načelu slobodne (umski posredovane) volje, shvaćene u suprotstavljenosti povijesno zatećenim ili tradicijski zajamčenim pravima. Habermas će na drugom mjestu predložiti i nešto drukčiji popis ključnih događaja realnopovjesne afirmacije modernosti (Habermas, 1985:13): »otkrivanje« Novoga svijeta, renesansa i reformacija. Ostavimo li po strani pretjeranu ljubav prema broju tri i ujedinimo oba popisa, dobit ćemo pet velikih povijesnih događaja/ procesa koje valja držati zbiljskim, konkretnim povijesnim točkama probroja novog, modernog doba. Dopushtajući da je i taj popis moguće dopuniti, nije se teško složiti s tvrdnjom da se načelo subjektivnosti u svim navedenim događajima afirmira na uistinu jasan i razgovjetan način⁶.

Načelo subjektivnosti oblikuje cijelokupan moderni život. To vrijedi za objektivirajuću, kvantificirajuću znanost, koja prirodu lišava njezine tajne i pretvara je u transparentni, dubine i vlastitosti lišeni objekt stavljen na dispoziciju oslobođenoj subjektivnosti. Takav je pristup znanosti pripremljen ne samo filozofskim koncepcijama F. Bacona, Descartesa, Spinoze, Laibniza, Kanta nego i idejama prirodnosanstvenika poput Galileja, Kopernika, Keplera, Newtona i drugih. Subjektivacijska ustrojenost moralnih pojmovra modernog vremena vidi se, pak, u činjenici da su skrojeni po mjeri priznavanja subjektivne slobode pojedinca, a moderna umjetnost, na istoj razvojnoj crti, sve izvodi iz unutarnosti umjetničkog subjekta (genija) itd.

Vodene i oblikovane subjektivacijskim impulsima, znanost, moral i umjetnost do konca 18. stoljeća razdvojile su se u zasebna, jasno razlučena područja djelatnosti u kojima se bitna pitanja razrađuju prema posve autonomnim područ-

pravo
elom
236).
ovne
djelo-
vani
1985:

afir-
doga-
(Ha-
jero-
ektiv-
ostav-
pak,
njajne
enog
u os-
dova-
enim
gom
adaja
:13):
stavi-
imo
daja/
snim
da je
ajom
jima

ni ži-
nost,
ntni,
oslo-
rem-
arte-
nan-
dru-
der-
njeri-
njet-
njet-
zna-
e su
ima
ruč-

Zdenko Zeman:
Antinomije moderne:
filozofiske i sociologische
refleksije

nim logikama i zakonomjernostima, a cijela se ta sfera znanja u cjelini odvojila od sfera vjerovanja, pravno organiziranog društvenog komuniciranja i svakodnevног života. Tu dekompoziciju i dezintegraciju socijalnog i životnog realiteta mladi Hegel na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće vidi kao posebno težak problem iz kojeg izrasta hitna potreba za filozofijom. Kasnija će socijalna teorija toj fragmentiranosti pridati drukčije predzname ili će je naprsto prestati doživljavati u tako dramatičnom svjetlu⁷. Glavni uzrok modernosti svojstvenog raskidanja cjeline života Hegel vidi u ambivalentnoj naravi same subjektivnosti. Subjektivnost je, naime, izvor nadmoći modernog svijeta naspram staroga, ali i glavni razlog njegove imanentne *kriznosti*, budući da se od početka pokazuje bitno jednostranim načelom. Jer ona posjeduje neprispodobivu moć stvaranja distancije i refleksije, čime se zadobiva sloboda, ali u svom odlikovanom mediju - umu - nema moći ujedinjavanja raskinutog totaliteta (koju je moć posjedovala religija). Iz refleksivnog (samo)odnošenja spoznajućeg i djelujućeg subjekta ne proizlazi, dakle, nikakva ujedinjuće-pomirujuća moć, pa buđenjem i epohalnim etabliranjem subjektivnosti skladni i zaokruženi *ordo* srednjovjekovne, religijom posredovane slike svijeta odlazi u nepovrat.

No, ono što je u opisanom koncipiranju subjektivnosti za nas najvažnije to je svakako činjenica da je Hegel njime uspio pojmovno fiksirati bit novoga odnosa zapadnog čovjeka prema svijetu - odnosa koji tek tvori novo, moderno vrijeme. Glavni akter nove epohe je *subjekt*. No, ta kategorija više nema puki formalno-logički ili ontološki karakter (kao u antičkoj filozofiji) niti nema veze s pojedinačnom samovoljnošću (kao u suvremenoj »zdravorazumskoj«, kolokvijalnoj uporabi), nego označava moderne tvorbe koje pojedinca nadilaze. Subjektne su forme »bitno nadindividualne..., objektivističke«, a pojedinac se - iako vrijedi kao njihovo »neosporivo ishodište, obitavalište« - u svojoj pojedinačnosti pokazuje samo kao »nepotpuni reprezentant subjekta, subjektivnosti subjekta i materijal od kojeg biva subjekt u svojoj općenitosti... konstituiran« (Burger, 1990:39). Noseći spomenute konotacije (osim one koja se tiče idealističke filozofije), moderni subjekt stoji u središtu novoga vremena kao slobodan, ničim drugim do samim sobom postavljen i ograničen akter, obdaren silnom distancijsko-reflektirajućom moći i nepresušnim aktivizmom. Hegelovim je pojmom subjekta, dakle, stvoreno pojmovno-konceptualno oruđe kojim će se moći teorijski opisati ta tvorba i njome inicirana zbivanja, pa nije nimalo čudno da ga je kasnija socijalna teorija vrlo obilno koristila i aktivirala u najrazličitijim kontekstima. Jer taj pojam *in nuce* sadrži i sve implikacije *samopostavljenje*, ničim omeđene slobode, među kojima posebno mjesto pripada



gospodarenju. Apsolutiziranje subjekta implicira, naime, neograničeno disponiranje objektom, pa dakle i njegovo podređivanje, unižavanje ili čak uništavanje. Stoga ovladavanje zapadnog čovjeka vlastitim društveno-povijesnim opstankom preko subjektnih formacija znači ponajprije racionalizaciju i »raščaravanje« (desupstancijalizaciju i desakralizaciju) prirode i njegova svijeta u cjelini⁸, ekspanziju prirodnih znanosti i tehnike, materijalni boljtitak za mnoge itd. Ali uz to - poput sjene koja se ne da preskočiti sve dok subjekt nekačko ne uzmogne pristati na samoograničavanje - idu i devastiranje prirode, volontarističko konstruiranje masivnih društvenih formacija i skretanje globalnih socijalno-povijesnih tijekova, pokušaji istrebljivanja cijelih naroda... Postoji jasan kontinuitet između prosvjetiteljskih programa i ideala građanske revolucije, s jedne strane, i holokausta, s druge strane, što je prepoznala radikalna teorija moderne, kako ona u filozofiskom (M. Horkheimer i Th. Adorno) tako i ona u sociologiskom »taboru« (Z. Bauman). Čvrsta isprepletenost emancipacije i dominacije izrasta iz samog srca moderne.

Sociologija i modernost

Sociologiju i modernost ne treba naknadno dovoditi u odnos jer ti »fenomeni« već oduvijek stoe u intimnom odnosu, u odnosu bitne unutarnje povezanosti. No, kao što smo vidjeli, moderna ima dva lica, poput rimskog božanstva Janusa, a sociologija uglavnom ima posla s onim svjetlijim - licem okrenutim refleksiji i slobodi. Jer sociologija se rada iz općih racionalizacijsko-emancipacijskih težnji zapadnog čovjeka 19. stoljeća, kao napor znanstvenog pronicanja u zakonitosti novoga, modernog društva. Taj je napor iznuden činjenicom da se moderno društvo u doba njezina nastajanja pokazuje dinamičnim na dotad neviđen način, postajući sve kompleksnijim i neprozirnijim, bremenitim problemima i proturječjima kojima više nije moguće doskočiti bez novih, brižno skovanih teorijsko-koncepcijalnih oruđa i usustavljene spoznajne strategije. No, sociologija nije moderna znanost samo po svom predmetu nego i po svom nastanku i razvoju. Istražujući modernost, ona ujedno tumači i samu sebe jer, unatoč distanciranju od svog predmeta, ona ostaje integralni dio modernog društva, ona ga su-stvara i, u istom dahu, trpi njegove utjecaje i biva njime modificirana. Filozofiskim rječnikom iskazano, moderna i sociologija se uzajamno posreduju. Kao unutarnje, intimno pitanje sociologije, modernost je, razumljivo, i vodećom temom i u suvremenim sociologiskim raspravama.

Kad je riječ o sociologiskoj teoriji modernizacije, moguće je razlikovati dva osnovna tipa te teorije (Berger, 1995:

49). U *užem* smislu taj se pojam primjenjuje na skup teorijskih istraživanja američkih socijalnih znanstvenika poslije Drugog svjetskog rata, čija se glavna zadaća sastojala u tomu da objasne brze i dramatične promjene kroz koje su prolazila društva u Africi, Aziji i Latinskoj Americi te da se, na podlozi tih spoznaja, dotičnim društvima ponude prihvatljivi, realno primjenljivi razvojni modeli⁹. Tijekom 60-ih i 70-ih modernizacijska teorija dobiva konkureniju i kritičku protupoziciju u teoriji zavisnosti (teoriji podrazvijenosti) i teoriji svjetskoga sustava, da bi se koncem 70-ih godina oporavila zahvaljujući (i) integriranju niza motiva svojih kritičara u vlastite teorijsko-konceptijske okvire (So, 1990; Harrison, 1988).

Teoriju modernizacije u *širem* smislu čine, pak, uopće-nja promišljanja moderniteta, proizašla uglavnom iz temeljne tradicije klasične sociologije (Berger, 1995:49). Tu je riječ o teorijama koje se nadahnjuju širinom i dubinom pristupa demonstriranih u djelima kapitalnih teorijskih figura (»klasična sociologija«) poput Marx-a, Durkheima ili Webera, koji su ponudili intrigantne razrade odgovora na pitanje o ključnim dinamičkim čimbenicima moderoga društva. Kao što je poznato, njihovi se odgovori razlikuju: Marx je tajnu moderniteta vidio u kapitalizmu, Durkheim u industrijalizaciji, a Weber u racionalizaciji.

Iz suvremene, vrlo opsežne sociološke produkcije na temu modernosti ovdje ćemo izdvojiti samo dvije koncepcije koje, prema Bergerovoj podjeli, spadaju u teorije modernizacije u *širem* smislu - fenomenologiju modernosti Anthonyja Giddensa, u obliku u kojem je izložena u knjizi *The Consequences of Modernity* (1990), i povjesnu redeskripciju sociologije modernosti koju je razradio Peter Wagner u djelu *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (1994). Razlog takvom izboru leži u činjenici da nam se ta djela čine iznimno poticajnim i heuristički plodotvornim prilozima suvremenoj sociološkoj diskusiji o modernosti (iako, dakako, ne iscrpljuju njezin tematsko-problemski raspon). Te će dvije koncepcije biti prikazane u gruboj skici, s naglaskom na njihovim ključnim uvidima i tezama, bez uloženja u potankosti i bez ikakve nakane njihova (nasilnog) ujedinjavanja ili sprezanja u jedinstvenoj eksplanatornoj matrici.

Refleksivnost moderne: sociologija modernosti Anthonyja Giddensa

Svoju analizu modernosti Giddens definira kao »institucionalnu analizu ... s kulturnim i epistemologijskim prizvucima« (Giddens, 1990:1). Taj se pristup značajno razlikuje od prevladavajućih pristupa, čiji su naglasci uglavnom obrnuti. Dakle, osnovna jedinica Giddensove analize jesu *institucije*, koje on definira kao relativno trajne skupove pravila i resursa

koji se mogu prostirati široko u prostoru i vremenu. Usmjeravajući ljudska djelovanja u unaprijed strukturirane kori-dore, one imaju dvostruki učinak na njih: s jedne ih strane omogućuju i podupiru, a s druge strane djeluju sputavajuće (Giddens, 1984).

Razlozi Giddensova zaobilazeњa koncepta društva, koji u većini socioloških teorija ima ulogu središnje pretpostavke, dvojake su naravi. Prvo, većina pristupa koji barataju društvom kao osnovnom jedinicom analize zapravo se - neovisno o terminologiji koju rabe - bave nacijom-državom i time, prema Giddensu, unaprijed prepostavljaju ono što bi tek trebalo konstruirati. Jer naciju-državu nije valjano izjednačavati s društvom naprosto; ona je specifična moderna tvorba, čiju narav tek valja objasniti u radikalnom kontrastu s predmodernim društvima. Drugo, većina takvih pristupa, na tragu vrlo utjecajne koncepcije T. Parsons-a, temeljno pitanje sociologije vidi u »problemu reda«. Pritom taj problem ima središnje mjesto pri interpretiranju ograničenosti/omeđenosti društvenih sustava, jer je shvaćen kao pitanje integracije, povezivanja u cjelinu. Giddens, dakako, ne minimalizira značenje tog problema, nego drži da ga treba preformulirati u pitanje o tomu »kako dolazi do toga da socijalni sustavi povezuju prostor i vrijeme« (Giddens, 1990:14). Tako problem reda biva preformuliran u problem razdvajanja vremena i prostora (*time-space distancing*), odnosno u pitanje o uvjetima pod kojima se vrijeme i prostor tako organiziraju da povezuju nazočnost i odsutnost. Taj koncept može objasniti ono što ne može koncept reda: specifično moderni fenomen uplenjenosti društava u složenu mrežu sveza koje prelaze granice društveno-političkih sustava država i kulturnih poređaka nacija.

Modernost karakterizira *diskontinuitet*: društveni oblici koje je ona prizvala u život naprosto su pomeli s lica zemlje sve tradicionalne tipove društvenog poretka na dotad nevideni način. Učinci modernizacije impresivni su kako u pogledu ekstenzivnosti, tj. u uspostavljanju društvenih povezanih kojih obuhvaćaju cijeli globus, tako i u pogledu intenzivnosti, odnosno u prodiranju sve do razine naših malih, osobnih povijesti te modificiranja naše intimnosti i osobnih identiteta. Modernosti svojstvene promjene nemaju presegana ni u brzini ni u opsegu, a rezultirale su i rađanjem niza posve novih institucija.

Dinamizam modernosti korjeni se u tri osebujna mehanizma: (1) razdvajaju vremena i prostora, (2) razvijaju mehanizama izdizanja (*disembedding*) iz lokalnog konteksta, i (3) refleksivnom prisvajaju znanja. Prvi je od tih mehanizama najlakše ocrtati u usporedbi s predmodernim vremenima. Sve predmoderne kulture posjedovale su načine računanja

vremena, no u njima je na djelu bila povezanost vremena i prostora, odnosno vrijeme je, redovito, bilo određivano i mjereno u čvrstoj svezi s konkretnim društveno-prostornim markerima. Izum mehaničkog sata i njegova načelna dostupnost svima omogućuje raskidanje te sveze i stvaranje »praznog« vremena i »praznog« prostora. Time su stvorene nove, od stranih natruha očišćene i standardizirane dimenzije, koje će omogućiti uspostavljanje sveza i odnosa koji prelaze granice lokalnog konteksta (definiranog isključivo nazočnošću relevantnih aktera), što će onda imati važnu ulogu u funkcioniranju mehanizama izdizanja iz lokalnog konteksta. Razdvajanje vremena i prostora omogućuje i pogonske mehanizme koji stoje u temelju specifične moderne tvorbe - racionalizirane organizacije (uključujući i modernu državu).

Mehanizmi izdizanja podižu i izvlače (*lifting out*) društvene relacije iz lokalnih konteksta interakcije i restrukturaju ih preko velikih prostorno-vremenskih raspona. Giddens razlikuje dva osnovna tipa tih mehanizama. Prvi od njih, *simbolički znakovi* (*symbolic tokens*) funkcioniра kao sredstvo razmjene koje može »kružiti uokolo« neovisno o posebnim svojstvima pojedinaca ili grupe koje njima raspolažu (odličan primjer tog mehanizma jest novac). Drugi mehanizam izdizanja iz lokalnog konteksta jesu *ekspertni sustavi*, odnosno sustavi tehničkih postignuća ili racionalne ekspertize koji organiziraju široka područja materijalnog i društvenog okružja u kojem danas živimo. Većina laika konzultira stručnjake samo povremeno i neredovito, no sustavi u kojima je otjelovljeno ekspertno znanje neprekidno utječe na mnoge aspekte naših svakodnevnih aktivnosti. Kao što Giddens tvrdi, čak i »dok jednostavno sjedim kod kuće, uključen sam u ekspertni sustav, ili u seriju takvih sustava, u čije se funkcioniranje pouzdajem« (Giddens, 1990:27). Pritom ta »vjera« ne počiva toliko na povjerenju u samu osobu eksperta (iako, dakako, ozbiljno računa na njegovu kompetentnost) koliko na vjerovanju u autentičnost stručnog znanja koje se primjenjuje u danoj situaciji.

I ekspertni sustavi i simbolički znakovi uključuju *povjerenje* (*trust*), koje, pak, djeluje u uvjetima *rizika*. Problemski sklop naznačen kategorijalnim parom povjerenje - rizik (i komplementarnim parom sigurnost - opasnost) pokriva posebno važne aspekte života u modernom društvu, pa Giddens posvećuje dosta prostora njegovoj raščambi¹⁰. Povjerenje je, drži on, moguće definirati kao »uvjerenje u pouzdanost osobe ili sustava, s obzirom na dani skup ishoda ili događaja, gdje to uvjerenje izražava vjeru u poštenje ili ljubav drugoga, ili u korektnost apstraktnih načela (tehničko znanje)« (Giddens, 1990:34).

Refleksivnost modernog društva sastoji se u tomu da se društvene prakse neprestano ispituju i preoblikuju u svjetlu novih informacija o njima. Izvjesna je refleksivnost, dakako, svojstvena svakom ljudskom djelovanju, pa tako i društvenim praksama u predmodernim društvima. Ono što moderno doba razlikuje od predmodernog jest prepostavka »cjelovite refleksivnosti« - činjenica da je revizija konvencija povezanih s praksama načelno radikalizirana do primjene na *sve* aspekte ljudskog života, uključujući i samorefleksiju, tj. refleksiju o naravi same refleksivnosti.

Okretanje refleksije samoj sebi ili, ako se hoće, »protiv« same sebe, duboko je uznemirujuće, s pravom ustvrđuje Giddens, oslanjajući se na uvide dosegnute korjenitom prosvjetiteljskom samorefleksijom. Problem se, posve sažeto, sastoji u tomu što umska spoznaja naprsto ne može zajamčiti sigurnost (i u tom pogledu Božja providnost ostaje nedostižnim uzorom). Samorefleksivnost znanja, između ostalog, implicira i njegovu *čirkularnost*, tj. podložnost beskonačnim samorevizijama, pa stoga i »sva znanost počiva na klijućem pjesku« (K. Popper). Ta argumentacijska crta slijedi ponajprije iz notorne nepouzdanoći osjetilno-empirijske evidencije na kojoj se verificira i legitimira sva prirodoznanstvena spoznaja, no radikalna je samokritika moderne pokazala i malo više od toga: ni samo se pouzdanje u um ne da umski opravdati¹¹. Um, dakle, ne samo da ne može ekstrahirati potpunu istinu iz empirijske evidencije i indukcije nego ne može niti opravdati svoje (samo)postavljanje na mjesto vrhovnog jamca istine. To je sjeme nihilizma posadeno u samom srcu prosvjetiteljstva i moderne.

Društvene znanosti su *formalizirana verzija* modernosti svojstvene refleksivnosti (specifični žanr ekspertnog znanja, rekao bi Giddens). No, uznemirujućoj bestemeljnosti koja, eto, caruje u samom srcu uma i aproksimativnosti empirijski utemeljenoga znanja pridolazi još i »subverzija« proizašla iz činjenice da diskurs društvenih znanosti funkcioniра kao integralni dio vlastitog predmeta, društva. To posebice vrijedi za sociologiju: »sociologičko znanje spiralno uvire u univerzum društva i izvire iz njega, rekonstruirajući i sebe i taj univerzum kao integralni dio tog procesa« (Giddens, 1990: 15-16). Dakle, samim činom spoznavanja društva sociologija već intervenira u nj te tim aktom mijenja i sebe i društvo, relativizirajući netom dosegnute spoznaje. Stoga Giddens može zaključiti da je sama »modernost u sebi duboko i intrično sociogračna« (Giddens, 1990:43).

Na početku ovog odjeljka konstatirali smo da Giddens glavni naglasak svoje analize modernosti stavlja na institucije. Sagledana kroz prizmu institucija modernost ima četiri bitne dimenzije (Giddens, 1990:59): (1) kapitalizam (aku-

mulacija kapitala u kontekstu kompetitivnog tržišta rada i proizvoda), (2) industrijalizam (preoblikovanje prirode: izgradnja i razvijanje »stvorenog okružja«), (3) nadziranje (kontrola informacija i društvena supervizija) i (4) vojna moć (kontrola sredstava nasilja u kontekstu industrijalizacije rata). Kapitalizam je tu shvaćen kao »odjeliti podtip modernih društava«, čije značenje, međutim, gotovo da nije moguće precijeniti jer, zajedno s nacijom-državom, funkcionira kao najznačajniji organizacijski kompleks u razvoju modernog društva (Giddens, 1990:56,174).

Naravi modernosti pripada i *globalizacija*: »modernost je inherentno globalizirajuća« (Giddens, 1990:63). To je vidljivo već i iz njezinih osebujnih mehanizama, posebice iz refleksivnosti i izdizanja iz lokalnog konteksta. Globalizacijske tendencije povezuju pojedince u sustave širokog raspona u procesu čiju narav Giddens opisuje kao »kompleksnu dijalektiku promjene i na lokalnim i na globalnim polovima« (Giddens, 1990:177). Globalizaciju, dakle, ne treba vidjeti kao proces koji bi planetarno distribuirao i u lokalne kontekste naprsto ubacivao »gotove proizvode« modernizacije, koji bi onda poput kakvog stranog tijela ostali neizmijenjeni u novim okvirima. Ono globalno, naprotiv, stupa u interakciju s lokalnim i tako stvara osebujne, bitno nove situacije i strukture. Učinci globalizacije ne vide se u pukom zbrajanju lokalnog i globalnog, nego u njihovu uzajamnom prožimanju, koje *kvalitativno* mijenja život na lokalnim točkama i time povratno redefinira i globalni okvir¹². Globalnost ima četiri osnovne dimenzije analogne četverostrukoj institucionalnoj dimenzioniranosti moderniteta: (1) svjetska kapitalistička ekonomija, (2) međunarodna dioba rada, (3) sustav nacija-država i (4) svjetski vojni poredak.

Giddensove analize uvjerljivo pokazuju fundamentalnu ambivalentnost i enigmatičnost moderne. Ona je »fenomen s dvije oštice«, pa je »svijet u kojem danas živimo krcat opasnostima« (Giddens, 1990:7,10). Na toj se crti s razumijevanjem spominje i poznata Weberova usporedba modernosti sa »željeznim kavezom« birokracije i Marxovo portretiranje modernosti kao čudovišta. Zanimljivo je da je prispolobu za taj izvorno zapadni fenomen potražio u istočnoj duhovnosti i kulturi. Naime, prema njegovu mišljenju, život u modernom svijetu nalikuje vožnji u vozilu čije je ime, *juggernaut*, teško prevesti na hrvatski jezik. Riječ je o vozilu goleme snage, kojim ljudski rod može upravljati samo do odredene mjeru i koje stalno prijeti otimanjem kontroli. Ponekad se, doduše, čini da ono ima stabilnu putanju, no česta su i skretanja u posve nepredvidljivim smjerovima. Uz to, *juggernaut* lomi kosti onima koji mu se drznu suprotstaviti¹³. A putnici, u skladu s čudljivom naravi vozila, nikad ne mogu uistinu

odahnuti; raspoloženja im se kreću amplitudom čije krajnje točke čine radost i tjeskoba.

Unatoč vrlo živahnim raspravama o postmoderni, vožnja putovima moderne još nije završila, a teško i da joj se nazire skorji kraj. Jer brojni uznemirujući i tegobni simptomi koje »postmoderno« mišljenje tumači kao znakove navodno nove epohe, prije upućuju na *radikaliziranje* i *univerzaliziranje* same moderne. Ona je - čisteći se i od zadnjih tradicijskih taloga i rezidualnih providencijalnih fantazmi - na koncu dospjela do pune svijesti o samoj sebi, o bestemeljnosti koja leži u samom srcu projekta koji je nekoć kanio zajamčiti izvjesnost, samoreferentnost i čvrsta uporišta samooslobodenjem zapadnom čovjeku. Ostanemo li pri Giddensovoj prispolobi, možemo, dakle, samo ustvrditi (s više ili manje rezignacije) da s mučinom još nije gotovo. I dalje će nam je uredno priskrbljivati vratolomna vožnja puna radosnih ubrzanja i pretjecanja, ali i preoštih ulaza u zavoje i naglih skretanja u neželjenim i teško predvidljivim smjerovima, a sve to silinom koja će mnoge i dalje izbacivati iz sjedala pod kotače zahuktalog vozila.

Sloboda i discipliniranje: povijesna redeskripcija modernosti Petera Wagnera

Polazeći od činjenice da suvremena sociologija na krizne manifestacije modernosti odgovara mnoštvom raznovrsnih pristupa koji, čini se, samo još više povećavaju ionako veliku konfuziju, Wagner ne kani povećavati tu zbrku i stoga ne nudi još jednu u nizu teorija, nego predlaže reviziju cjelokupne povijesti modernosti i njezine sociološke interpretacije. Stoga se njegov metodički pristup fenomenu modernosti može okarakterizirati kao povijesno-sociološki. Okosnicu oko koje će pregrupirati i reorganizirati sav taj opsežni materijal nalazi on u kategorijalnom paru *sloboda* - *disciplina*, koji označava temeljni ambiguitet ukorijenjen u naravi same modernosti: »očito su sloboda i disciplina ključne crte modernosti« (Wagner, 1994:8).¹⁴

Cijelu povijest modernosti obilježava koegzistencija diskursa koji artikuliraju te osnovne strukturalne sastavnice moderne. Diskurs slobode, koji je ugrađen u same temelje modernog društva, ubrzo je, naime, dobio alternativnu, kritičku interpretaciju koja je ključ moderne pronašla u racionalnom ovladavanju i discipliniranju. Da bi se dinamika modernosti dohvatala u cjelovitosti, te je diskurse potrebno oslikati simultano i sve nalaze ujediniti u jedinstvenoj slici. Budući da nema nekog općeg načela prema kojemu su se formirali odnosi između ta dva diskursa i njima sukladnih praksi, prostorne i vremenske varijacije njihova odnosa nije

moguće obuhvatiti nekom homogenizirajućom definicijom, nego ih valja iznova pregledati i raščlaniti u dvije osnovne dimenzijske: sinkronijskoj (prostornoj) i dijakronijskoj (povijesnoj).

Te su dvije dimenzijske isprepletene, pa ih je moguće razdvojiti samo analitički. Kad je riječ o prvoj od njih, radi se o poredbenoj raščlambi triju glavnih tipova »realno egzistirajuće modernosti« svojstvenih 20. stoljeću - zapadnoeuropskom, američkom i sovjetskom. Bavljenje dijakronijskom dimenzijom Wagner, pak, definira kao *povijesnu redeskripciju modernosti*, koja uključuje i redeskripciju same sociologije, jer sociološke su prakse integralni i sukonstituirajući dio društvene zbilje. Pritom on skromno ustvrđuje da će to novo čitanje moderne sociologije pridonijeti tekućoj sociologiji modernosti prije kao izvor interpretacija nego kao konceptualni kamen međaš.

Dinamiku odnosa slobode i discipliniranja valja rekonstruirati u tri glavne dimenzijske, koje opisuju sljedeći pojmovni parovi: (1) individualna autonomija - zajednica, (2) djelovanje - struktura i (3) lokalno situirani ljudski životi - široko protegnuta društvena pravila. Pritom valja metodički razlikovati *diskurs* modernog projekta, s jedne strane, i društvene *prakse* i *institucije* modernog društva, s druge strane. Tim se razlikovanjem, inzistira Wagner, ne kani elaborirati nekakva idealističko-normativna, nadpovijesna bit modernosti, nego se naprsto želi sociološki i povijesno osvijestiti činjenica da se prije više od dva stoljeća dogodio određeni prekid ili lom u diskursima i praksama te u njihovim užajnim odnosima. To je rezultiralo nizom novih ideja i o pojedinцу i o društvu, iz čega su, pak, proizašle i nova društvena i politička pitanja i konflikti.

Kad je riječ o društvenim praksama, Wagner se usredotočuje na tri njezina osobito značajna tipa. To su praksa *alokacije*, praksa *dominacije* te praksa *označavanja i simboličkog predstavljanja*. Anticipirajući moguće prigovore toj terminologiji, on iznosi više razloga za nju. Uvriježene etikete »ekonomskog«, »političkog« i »znanstveno-ideološkog« izbjegavaju se ponajprije radi njihove semantičke zasićenosti i zamućenosti. Oni, naime, za sobom vuku otežalu »prtlužgu«, nakupljenu tijekom dugotrajnih intenzivnih rasprava, a njihov sadržaj i ključne prepostavke valja *iznova* pozorno promotriti. S druge strane, ti pojmovi impliciraju jednu prično »onečišćenu« koncepciju čovjeka, tj. pod njegovom mjerodavnom verzijom podmeću prototip buržoasko-humanističkog subjekta. Wagner tomu suprotstavlja shvaćanje prema kojemu »visoko relevantnu ontologiju jedinicu u društvenoj analizi« predstavlja »ljudsko biće u njezinoj ili njegovoj tjelesnoj egzistenciji« (Wagner, 1994:22). Tek tako »očiš-

ćen« pojam omogućava razdvajanje jezgrenih sadržaja čovjeka od njegovih raznovrsnih konceptualno-teorijskih »ogrtića«, koji su posredovani različitim socijalno-povijesnim konfiguracijama i stoga predstavljaju tek raznovrsne povijesne verzije čovjeka.

Čovjek je, dakle, visoko relevantna, ali, posve razumljivo, ne i glavna jedinica sociološke analize. Tu ulogu Wagner, kao i Giddens, rezervira za društvene *institucije*. On se, štoviše, oslanja upravo na Giddensovo shvaćanje institucija iz djela *The Constitution of Society* (1984), o kojemu je već bilo riječi. Institucije su, podsjetimo se, relativno trajni i stabilni skupovi pravila i resursa koji, protežući se široko u vremenu i prostoru, skreću ljudsko djelovanje u prethodno strukturirane koridore i tako ih i omogućuju i ujedno ograničavaju. Institucije nastaju kad određene društvene prakse u područjima alokacije, dominacije i simboličkog predstavljanja postanu uobičajene, a njihova pravila počinju vrijediti u cijelom društvu.

Institucije *materijalne alokacije* (prevedeno u uobičajeniju terminologiju: tržišno gospodarstvo) reguliraju crpljenje dobara iz prirode i pretvaranje rada u sredstva fizičke i kulturne reprodukcije. Institucije *autoritativne moći* (demokratska politika) najvažnije su institucije modernosti, a njihovi glavni oblici su birokracija i moderna država. Važnost tih institucija leži u činjenici da u njihovu funkcioniranju temeljna ambivalentnost moderne dolazi do izražaja na posebno jasan i zaoštren način ili, drukčije rečeno, one u toj ambivalentnosti participiraju najizravnije. Zapadnim je društvima, naime, svojstveno shvaćanje političkog vladanja kao posredovanja između prakticiranja moći i prakticiranja slobode, a država je u toj tradiciji pojmljena kao mehanizam koji djeluje u istom dahu individualizirajuće i totalizirajuće. Institucije *označavanja i simboličnog predstavljanja* (znanost i ideologija) osiguravaju samorazumijevanje u odnosu spram načina društvenog organiziranja, s jedne strane, te u odnosu na relacije između pojedinca i društva, s druge strane.

Važno je naglasiti da Wagner, na Giddensovu tragu, moderne institucije ne shvaća kao autonomne i samoorganizirajuće entitete, nego kao nešto što je kondenzirano u uvjetima svakodnevnog života i što taj život povratno strukturira - »institucije priskrbljuju životne oblike« (Wagner, 1994:23). One, dakle, nisu odvojene od svakodnevnog života, nego se prožimaju s njim, tj. ugrađene su u bitne društvene prakse, pa pojedinci i kolektivi zapravo tek u njima i kroz njih stječu pravila i resurse potrebne za življenje svojih života.

Središnje mjesto institucija u modernom društvenom univerzumu i u sociološkoj analizi određuje, dakako, i zadaće sociologije modernosti. Umjesto opisivanja i/ili klasifi-

ficiranja mnogovrsnih pojavnih oblika društvenih praksi, ona mora »identificirati specifičnost institucija zapadnih društava« (Wagner, 1994:24; istaknuo Z. Z.). Treba, dakle, vidjeti što gradi i održava te institucije, kako one strukturiraju život, otvaraju mogućnosti i postavljaju ograničenja ljudskom djelovanju. Ukupnost svih tih mogućnosti i ograničenja u svakodnevnim praksama pojedinca u modernom društvu oblikuje ono što bismo, zajedno s Wagnerom, mogli nazvati *modernim stanjem*.

Wagner, nadalje, drži da nije moguće povući crtu jednakosti između modernosti i kapitalizma, kao što rade mnogi kritičari kapitalizma, pogotovo oni inspirirani postmodernističkim idejama. Kapitalizam je samo jedna od komponenti modernosti, tj. jedna od mnogih njoj svojstvenih društvenih praksi, pa valja razviti »kritiku modernosti koja u sebi sadrži kritiku kapitalizma kao jednu od svojih glavnih tema« (Wagner, 1994:23).

U svojoj povijesnoj redeskripciji modernosti Wagner dosljedno slijedi svoje metodičke odluke, pa transformacije temeljnog modernog proturječja između slobode i discipliniranja (racionalnog ovladavanja) raščlanjuje polazeći od razvojne dinamike triju glavnih društvenih praksi. Te mijene, dakako, ne ocrtavaju nikakvo linearno gibanje, a još manje nešto što bi se moglo jednoznačno (i naivno) interpretirati kao »napredak«. Tu je prije riječ o meandriranju i cirkularnosti nego o pravocrtnom gibanju, jer kasniji »razvojni« stupnjevi često ponavljaju i/ili deriviraju neke crte ranijih stupnjeva, dakako u izmijenjenim socijalnim kontekstima, a iza relativne jednostavnosti analitički prepariranih »razvojnih« sekvencija krije se raznovrsnost i složenost realnih zbivanja.

Ovdje ne možemo slijediti Wagnerovu opsežnu analizu u potankostima, ali možemo naznačiti njezine grube obrise. Analiza otpočinje sažetim portretom ranih poslijerevolucionarnih društvenih konfiguracija u Europi, odnosno europskih društava prve polovice 19. stoljeća. To je razdoblje procvata liberalne ideologije, u kojem je građanstvo u usponu definiralo obrise modernog projekta, stavljajući naglasak na ideju autonomije. Budući da je buržoaska utopija u tom razdoblju obuhvaćala samo manji dio članova društva, modernost toga doba karakterizira se kao *ograničena liberalna modernost*.

Samopouzdanje građanskih elita u pogledu ostvarivosti njihova projekta nije bilo dugog vijeka. Već od Francuske revolucije ograničenja su počela gubiti na opravdanosti i podlijegati osporavanjima, a ubrzano su ih potkopavali i dinamika samog oslobođanja te sve učinkovitije racionalno ovladavanje svijetom. Često se godina 1848. uzima kao prijelomna povijesna točka nakon koje otpočinju značajne transformacije ograničenog liberalnog društvenog poretka i njego-

va samorazumijevanja. Tako su već koncem 19. stoljeća mnoga ograničenja bila relativizirana ili ukinuta, a brojni članovi društva izgubili su, često na vrlo traumatičan način, svoje mjesto u prijašnjim društvenim, kulturnim i gospodarskim kontekstima, pa to doba valja označiti kao *prvu krizu modernosti*.

Medu uzrocima uzdrmavanja društvenih poredaka tijekom druge polovice 19. stoljeća izdvaja se potpadanje sve većih dijelova populacije pod utjecaj modernih društvenih praksi, radi čega su oni morali biti i formalno uključeni u moderne institucije. Najvažnija takva grupa je, dakako, radništvo, a konstituiranje radničkih pokreta i osnivanje radničkih partija i sindikata treba razumjeti kao najvažniju kolektivnu akciju usmjerenu punom uključivanju dotad zaobidenih dijelova populacije u moderne društvene prakse i institucije. U tom je smislu moguće govoriti o širenju modernosti, odnosno o bitno osnaženom uzajamnom prožimanju modernosti i društva. Ti procesi ruše granice i društvenim elitama priskrbljuju naglašeni osjećaj smanjene manipulabilnosti i inteligibilnosti modernog društva. Taj, pak, osjećaj formira pozadinu, ako ne i sam temelj, kulturno-intelektualne krize na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće.

U to vrijemeinicirane promjene ne znače samo širenje modernih institucija nego i mijenjanje njihove naravi. Društveni pojedinci bivaju integrirani u novi poredak koji je osiguran formaliziranjem, konvencionaliziranjem i homogeniziranjem društvenih praksi. Povećana obuhvatnost društvenih praksi rezultirala je njihovom standardizacijom i uvedenjem novih ograničenja dozvoljenih aktivnosti. Te su promjene pogodile sve relevantne prakse. Kad je riječ o alokacijskoj praksi, one su urodile stvaranjem tehničko-organizacijskih sustava kojima se upravljalo na razini cijelog društva (konvencionalizacija radnih statusa i standardizacija potrošnje). Stvaranje masovnih partija i njihovo usmjeravanje na izbornu politiku na nov je način definiralo načine političke participacije. Širenje politike socijalne podrške (kasnije poznate pod etiketom *welfare state*) značajno je smanjilo materijalnu nesigurnost, ali je ujedno značilo i penetraciju disciplinirajućih i homogenizirajućih praksi duboko u život obitelji. Vodeći se impulsom naraslog kognitivnog ovladavanja društva, socijalne su znanosti razvile nove tehnike koje su omogućile novi način predstavljanja društva.

Posljedica svih tih procesa, koji se vremenski protežu duboko u 20. stoljeće, bilo je uključivanje svih članova društva u polje društvenih praksi, koje su postale visokoorganizirane. Time nastalu konfiguraciju Wagner naziva *organiziranom modernošću*, a procese koji su je formirali valja kvalifi-

cirati kao *zatvaranje modernosti*. Neke od institucionalnih promjena koje su se zbile u zapadnim društvima tijekom posljednja dva desetljeća, čini se, dovode do ozbiljnih »napuknuća« i ponovnog otvaranja »zaključenih« društvenih praksi. Te promjene rezultiraju velikim društvenim transformacijama, koje, međutim, prema Wagnerovu mišljenju, ne treba razumjeti kao kraj modernosti, nego kao njezinu drugu veliku krizu. Ona uključuje jako naglašene trendove dekonvencionalizacije i pluralizacije društvenih praksi, pa čak i gubitak djelotvornog razumijevanja kolektivne akcije. Delegitimiranje ideje kolektivne akcije vodi pak i obeshrabrujućem gubitku manipulabilnosti društvenog okružja i nestajanju aktera koji bi svojom moći i kognitivnim potencijalima bili kapacitirani za osmišljavanje i poduzimanje potrebnih intervencija u društvene prakse. Dezorganiziranje praksi alokacije i dominacije vodi izravno do »krize predstavljanja«, kako u društvenim znanostima tako i u drugim intelektualnim praksama. Iako se radi o krizi koja napada mnoge (pret)postavke modernih društvenih znanosti, spoznatljivost društvenog svijeta (ili barem nekih njegovih dijelova) predstavlja održivu opciju i u uvjetima velike krize predstavljanja i navodnog kraja društvenih znanosti, uvjeren je Wagner.¹⁵

No, iz dramatičnosti svih tih promjena ipak ne treba izvlačiti zaključak o kraju modernosti kao socijalne konfiguracije. Njihova ukupnost, naprotiv, »označuje prijelaz u njezinu novu povjesnu eru« (Wagner, 1994:18), jer temeljni ambigvitet modernosti - opreka autonomije i racionalnog ovladavanja - u svim tim turbulencijama ostaje posve nedirnutim¹⁶. Wagner ustvrđuje da bi se burne promjene svojstvene drugoj velikoj krizi modernosti mogle interpretirati i u pozitivnijem svjetlu - kao prijelaz u razdoblje »proširene liberalne modernosti« - no sam ipak ne vjeruje u optimističke implikacije takve kvalifikacije. Suvremeni fragmentacijski i disolucijski procesi mogli bi, naime, lako dovesti i do institucionalne reorganizacije i nove kolektivizacije, koje bi bile obilježene represijom, isključivanjem i eksterminacijom. Na toj crti on konstatira da široko rasprostranjene dvojbe o tomu treba li uopće htjeti reorganiziranje modernosti nisu posve lišene legitimnosti, a svoju redeskripciju modernosti odbija završiti jednoznačnim zaključkom. U svakom slučaju, povijest organizirane modernosti izaziva pomiješane osjećaje. Nemoguće je zaboraviti stravične dimenzije koje je discipliniranje poprimilo u 20. stoljeću, no s druge je strane vrlo teško zamisliti skladno supostajanje različitih koncepcija dobrog života i življenje prema njima u uvjetima neograničene slobode.

Moderna: neprekoračeni horizont

Živjeti u modernom društvu znači živjeti u nestabilnom i opasnom okružju u kojem nema uistinu pouzdanih, od svake sumnje slobodnih uporišta. Sve što je (prividno) čvrsto otapa se u zrak, kako glasi naslov jedne često citirane knjige na tu temu¹⁷, a izvjesnom ostaje samo neizvjesnost. No, prošječan moderan čovjek zaciјelo ne vidi svoj životni svijet u tako dramatičnom svjetlu. Štoviše, on se u tom svijetu često osjeća vrlo ugodno i udomaćeno, gledajući sa sažaljenjem na hudu sudbinu onih koje je moderna iz ovih ili onih razloga zaobišla. No, kratkovidnost modernog čovjeka ne proizlazi samo iz reduktivnosti svojstvene epohalno dominantnoj verziji uma nego joj značajno pripomažu i anestezirajući učinci njegove životne i radne svakodnevice. Tu, naime, ruku pod ruku idu funkcionalno-plošna optika kojom prosvjetiteljski istanjeni, instrumentalno-kalkulirajući *ratio* riše sliku svijeta, i svakodnevni život koji - pretrpan svakovrsnim unutarsvjetskim zbijanjima i informacijama, i uz to komprimiran frenetičnim ritmom svog redovitog odvijanja - učinkovito zastire temeljnu tektoniku modernog života. Utonulo u svoju unutarsvjetsku rutinu, heideggerovsko bezlično »se« ne vidi, dakle, ništa osim same te rutine, a kad je riječ o pogledu preko ili ispod rubova tog svijeta, ono niti ima *što*, niti ima *čime* vidjeti.

Unatoč tako skraćenoj perspektivi, moderni čovjek ipak nije vrijedan velikog prijekora, već i stoga što bi univerzalno distribuirana svijest o fundamentalnim antinomijama moderne svakako djelovala obeshrabrujuće i paralizirajuće. Po naravi same stvari, uznemirujući pogled u temeljne dimenzije društveno-povijesnog bitka i puna svijest o njima rezervirani su za one kojima su u društvenoj diobi rada dodijeljeni motrenje onoga što stoji iza fasade a ne neposredno održavanje i servisiranje društvenog pogona. Tako je zapadna filozofija vrlo rano, dok je sve još bilo u klici, razabrala preokret u temeljima čovjekova svijeta, a socijalna je teorija, nastavljajući po istoj crti, spekulativne uvide plodotvorno prevela u vlastite kategorije i njima nastojala dešifrirati tajnu modernosti. Ako je filozofska fundamentalna fenomenologija moderne otkrila ambivalentnost u samom njezinom srcu, socijalna je teorija pokazala refleks te ambivalentnosti u nekim bitnim konfiguracijama socijalno-povijesne zbilje. To što se pritom nije dospjelo do odveć umirujućih zaključaka samo služi na čast ovim disciplinama. Jer tamo gdje kriza prebiva u samim temeljima onoga što se drži normalnim, a normalno ne postoji drukčije nego na krizni način, odveć revna utjeha ne bi bila daleko od laži.

Unatoč postmodernističkim nekrolozima, s modernošću još nije gotovo. Naprotiv, živimo u dobu visoke, radika-

lizirane i univerzalizirane moderne, koja jedva da daje nazreti što bi se moglo nalaziti iza horizonta. Štoviše, nije posve neutemeljena ni tvrdnja da njezin normativni sadržaji još nisu realizirani te stoga nisu vrijedni propadanja.

Zbog toga što se u socijalno-povijesnom životu još nisu afirmirala uistinu nova strukturacijska načela, u sociologiji - a to vrijedi za sociologiju u cjelini, ne samo za sociološke teorije modernosti - još uvijek nema ni »treće« (makro)teorije društva. Minervina sova izlijeće tek u sumrak, pa će marksistička i funkcionalistička paradigma dobiti dostojnog post-modernog suparnika tek kad/ako se na socijalno-povijesnom obzoru pojave zbiljski nove društvene strukture, koje će društvene aktere lokalno i globalno povezivati mimo profitnog interesa ili političke moći (Katunarić, 1995). Dotad nam, čini se, preostaje samo »utopijski realizam« (Giddens), odnosno bolje ili lošije informirano nagađanje o obrisima onog što eventualno slijedi iza (još uvijek nedosegnute) prijelomne točke.

¹ Spomenimo usput da posustajanje socijalizma, čini se, ipak ne može opravdati vrlo efektну, ali pomalo naivnu ili u najmanju ruku ishitrenu tezu o »kraju povijesti«, jer njegovo samourušavanje nije rezultiralo, niti je moglo rezultirati, brzom ili automatiziranom implementacijom kapitalizma na područjima koje je do juče devastirao socijalizam. Zato ne može biti govora ni o nekakvu definitivnom smiraju i harmoniziranju svjetske povijesti u okvirima konačno pronađenog univerzalnog oblika ljudskog života u zajednici. Uz to, teza o kraju povijesti implicira da povijest ima teleološku strukturu, odnosno jasan smjer, cilj i svrhu. Jer tek je iz poznавanja te svrhe moguće izreći pravorijek o tomu da je Povijest, eto, stigla i do svoga kraja (= ispunjenja). Međutim, moderna je malo što tako neopozivo razgradila kao teleološku pretpostavku. (Hipo)teza o kraju povijesti pokazuje se, dakle, jednako promašenom kao i u vrijeme kad je prvi put formulirana u duhovnoj povijesti Zapada. S tim da je Hegelova namisao o dolasku apsolutnog duha k samome sebi u onodobnoj pruskoj državi bar imala biljež teorijske dosljednosti, odnosno organski je izvirala iz ključnih premissa cijelokupne njegove filozofije (koja je - dosežući najviši vrhunac koji filozofija kao filozofija uopće može doseći - cijelu ljudsku povijest istumačila kao zaobilazni povratak apsoluta k samome sebi).

² Izvjesno neraspoloženje dijela puka spram promjena i »nostalgiju« prema prošlim vremenima, čini se, ipak ne bi - u pravilu - trebalo tumačiti kao željanje za samim socijalističkim poretkom (iako, dakako, ima i toga). Dopustimo li si ovdje parafrazirati poantu jedne starozavjetne zgode, možemo ustvrditi da oslobođeni narodi, izmučeni oskudicom i neizvjesnošću koja vlada u tranzicijskoj pustinji, uglavnom ne žale za samim sužanjstvom nego za punim loncima koje su im osiguravali njihovi bivši gospodari. Tranzicijsku nelagodu svakako povećava i pljačkaško-predatorsko obličeje koje poprimaju neki od njihovih novih, kapitalističkih gospodara.

³ Činjenica da kapitalistička korporacija 20. stoljeća - kao ključna institucija suvremenog kapitalizma - uglavnom razdvaja pravno vlasništvo od funkcionalne kontrole, potakla je, preko radova J. Burnham, J. K. Galbraitha i drugih, intenzivne rasprave o pitanju je li privatno vlasništvo uistinu *conditio sine qua non* funkcioniranja kapitalizma. Među uglednim zastupnicima potvrdnog odgovora na to pitanje spominjemo

BILJEŠKE

ovdje samo nobelovca M. Friedmana, prema čijem mišljenju kapitalizam bez privatnog vlasništva nije više od puke igrađe (Berger, 1995:40).

⁴ U svojoj *Povijesti filozofije* Hegel tvrdi da je »određenje općeg koje dolazi od skolastičara vrlo važno, karakteristično za stvaranje novoga svijeta« (nav. prema: Burger, 1979:41, istaknuo Z. Z.). Tu je riječ o višestoljetnoj raspravi koja je u kasnom srednjem vijeku vodena pod imenom *spora o univerzalijama*. Spor se vodio oko toga kako valja pojmiti bitak općenitosti (*universalia*), odnosno oko toga jesu li opći pojmovi nešto *realno*, što postoji izvan subjekta i neovisno o njemu ili pak nešto *nominalno*, dakle nešto što postoji jedino u subjektovoj predodžbi. Za nas je ovdje, kao i za Hegela, važno nominalističko stajalište. Nominalizam, naime, tvrdi da su univerzalije samo imena, riječi ili znakovi za raznovrsnost supstancije i njezinih akcidenacija. To je stajalište dodatno zaoštreno u misilaca koji, poput Abelarda, univerzalije drže manje realnim ne samo od pojedinačnih stvari nego i od akta *stvaranja* koji ih zapravo tek uspostavlja. Takav je stav posebno jasno i odlučno zastupao W. Occam, koji univerzalije drži nečim načinjenim, nečim što ima »proizvedeni bitak« (*fictum esse habens*), a ono što ih proizvodi jest »proizvodna moć razuma« (*virtus productiva ingenii*). Taj stav, dakle implicira da misaonim aktom nastaje jedan posve *novi* sklop stvari koji sam po sebi ne postoji, a *utemeljen je u subjektu*. To je pomicanje subjekta u središte svijeta, kao što ćemo ubrzo vidjeti, ključna crta upravo novog, modernog doba. Stoga činjenica da su nominalisti u tom sporu nazvani modernima, a njihova logika kvalificirana kao *logica modernorum* predstavlja mnogo više od puke terminološke zanimljivosti (usp. Burger, 1979:41-43).

⁵ Šire promotreno, može se ustanoviti da je spomenuti preokret postavio temelje nove civilizacijske paradigme. Na mjesto civilizacije organizirane oko ideje *dužnosti* (dužnosti prema Bogu, dužnosti prema vladaru) stupa civilizacija zasnovana na ideji *prava*: prava na individualnu svijest, prava na razum, prava na kritiku, prava čovjeka i građanina. U svijetu lišenom transcendencije i Božje providnosti ljudski je rod, dakle, stvar preuzeo u svoje ruke. To se preuzimanje - anticipirajmo dalgje razvijanje naših motiva - osobito jasno zrcali u novom poimanju uloge znanosti. Već u sam osvit modernoga vremena zapadni ju je čovjek u tolikoj mjeri preopteretio svojim novoprobudenim prometejskim aspiracijama da je povjerovao kako ona »gotovo izravno vodi u zemaljski raj« (Kalanj, 1994:13-14).

⁶ To vrijedi i za takozvano otkrivanje Novoga svijeta, za koje se, barem na prvi pogled, može učiniti da ne spada u ovaj popis. No kvalificirajući svoj (nasilni) susret sa starim, autohtonim neeuropskim kulturama kao njihovo »otkrivanje«, moderna zapadna kultura i civilizacija doista ne skriva svijest o vlastitom subjektiviranju i, zašto ne, tome primjerenoj aroganciji. Budući da, dakle, već tada samu sebe razumije kao *planetarni* subjekt i stožernu os svjetske povijesti, ta civilizacija sve izvan sebe (pa i mnogošto unutar sebe, no raspravu o tome moramo ovdje ostaviti po strani) nužno vidi tek kao objekt, kao materijal koji joj je izručen na raspolažanje (otkrivanje, osvajanje, preuređivanje itd.). Tu tvrdnju, držimo, vrlo uvjерljivo podupiru vrlo krjava povijest kolonizacije objlu Amerika i povijest europskog koloniziranja drugih kontinenata u cjelini.

⁷ Sjetimo se, primjerice, teza M. Webera, funkcionalističke škole i T. Parsons-a itd.

⁸ Racionalizacija, suprotno »zdravorazumskom« poimanju te kategorije, ni u kojem slučaju ne znači da je moderni čovjek postao kompetentniji u svom snalaženju u svijetu od svog predmodernog prethodnika. Prije bi se moglo reći obratno, jer je nagli porast kompleksnosti životnog okružja u modernom društvu neizmjerno povećao masu onoga što niti znamo niti možemo znati. U svom znаменитom predavanju *Wissenschaft als Beruf* (1919) M. Weber je, napuštajući svoju ubičajenu, često ne odveć preglednu maniru izlaganja, ponudio vrlo preciznu (i daleko-sežno utjecajnu) definiciju toga pojma: »Rastuća intelektualizacija i racionalizacija prema tome ne označava porast općeg poznavanja uvjeta života u kojima se živi. Ona znači nešto drugo, to jest znanje o tome ili vjerovanje u to da se samo ako se *hće*, *može* u svako doba saznati, da

načelno govoreći nema, dakle, tajanstvenih neproračunljivih sila koje ulaze u igru, da se štoviše - u načelu - može svim stvarima vladati putem proračuna. To znači - lišavanje svijeta začaranosti» (Weber, 1986:264).

⁹ Tri su dogadaja u razdoblju neposredno nakon Drugog svjetskog rata dala odlučne poticaje formiranju teorije modernizacije (So, 1990): uspon SAD-a do položaja svjetske supersile, širenje svjetskog komunističkog pokreta i slom europskih kolonijalnih carstava u Aziji, Africi i Latinskoj Americi. Za razliku od drugih velikih europskih nacija, SAD su, kao što je poznato, iz rata izuzele ojačane te su poznatim Marshallovim planom preuzele vođeću ulogu u rekonstrukciji ratom izmučene Zapadne Europe, da bi tijekom 50-ih godina preuzele i odgovornost za uređivanje odnosa u cijelom svijetu. To je američko globalno skrbništvo, dakako, bilo ugroženo širenjem utjecaja Sovjetskog saveza na istočnu Europu, ali i na Aziju (Kina, Koreja), a situaciju je dodatno zaoštravala činjenica da je dezintegracija europskih kolonijalnih carstava urodila formiranjem mnogih novih nacija-država, koje su se našle u grčevitoj potrazi za primjerenim razvojnim modelima. U takvoj su situaciji američke političke elite tijekom 50-ih godina (izdašnom novčanom potporom vlade i brojnih privatnih zaklada) ohrabrivale socijalne znanstvenike na intenzivan interdisciplinarni studij prilika u zemljama Trećeg svijeta. Valjalo je, dakle, spriječiti ili bar ograničiti širenje sovjetskog utjecaja na velika izvaneuropska područja.

¹⁰ Pojam rizika u posljednjih je desetak godina postao široko diskutiranim sociologičkim konceptom bez kojeg više nije moguće razumjeti suvremeno društvo (za pregled diskusiskog horizonta vidi: Čaldarović, 1995).

¹¹ Taj je uvid odavno izboren filozofiskom kritikom moderniteta, o čemu referira i Giddens (na primjeru Nietzschea, Heideggera itd.), no posebno su ga radikalno razvili M. Horkheimer i Th. Adorno u znamenitoj *Dialektici prosvjetiteljstva* (1942) - toliko radikalno da je, primjerice, J. Habermas to djelo kvalificirao njihovom »najcrnijom knjigom« (Habermas, 1985:130). No, razlogom Horkheimerove i Adornove indignacije nije samo kognitivna insuficijentnost nego i posvemašnja moralno-etička indiferentnost prosvjetiteljski istanjenoguma.

¹² Giddens će čak ustvrditi da pojma globalizacije »mora imati ključno mjesto u leksikonu društvenih znanosti« (Giddens, 1990:52). O značenju te pojave svjedoči i činjenica da je ona tijekom 90-ih godina postala »vrucom temom« u sociologiji i drugim društvenim znanostima.

¹³ Riječ *juggernaut* potječe od sanskrtskog pojma *Jaggannatha*, koji označava Krishnu, jedan od oblika u kojem jedno od najvažnijih hinduističkih božanstava, Vishnu, silazi na zemlju, k ljudima. Kumir tog božanstva svake se godine tijekom lokalnih festivala u nekim dijelovima Indije vozi ulicama u velikim kolima, no tvrdnja da se sljedbenici kulta bacaju pod kotače vozila, da bi stradali strašnom, ali posvećenom smrću (Giddens, 1990:139), čini se, nije istinita. Iako ju je na Zapadu moguće slijediti unatrag sve do 14. stoljeća, na indijskoj strani nema nikakve potvrde njezine vjerodostojnosti (Hinnells, 1995:253). To, naravno, ni-malo ne umanjuje efektnost i funkcionalnost same prisopodobe.

¹⁴ Fundamentalni status kategorija slobode i discipline Wagner izvodi iz cjeline moderne tradicije i njezine refleksije u društvenim znanostima, no najinspirativnijom figurom u dugom lancu teoretičara koji su se bavili tom oprekom svakako je M. Foucault, koji je lucidno promišljaо ne samo narav moći nego i njezina najdrastičnija otjelovljenja u modernom društvu (sustav nadziranja i kažnjavanja).

¹⁵ Isto mišljenje zastupa i Giddens kad tvrdnju da danas više nije moguće doći do sustavnog znanja o ljudskom djelovanju i trendovima društvenog razvoja smatra nedostojnom ozbiljne intelektualne rasprave (Giddens, 1990:46-47).

¹⁶ Na istoj crti Wagner odbacuje i tezu o »kraju povijesti«. Ona je, naime, »besmislena ako se prepostavlja da tvrdi kako više neće biti velikih borbi oko društvenih reorganizacija« (Wagner, 1994:175).

¹⁷ M. Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (1988).

LITERATURA

- Berger, Peter (1995). *Kapitalistička revolucija*. Zagreb: Naprijed.
- Burger, Hotimir (1979). *Filozofija tehnike*. Zagreb: Naprijed.
- Burger, Hotimir (1990). *Subjekt i subjektivnost*. Zagreb: Globus.
- Čaldarović, Ognjen (1995). *Socijalna teorija i hazardni život: Rizici i suvremeno društvo*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrison, David (1988). *The Sociology of Modernization and Development*. London.
- Hegel, G. W. F. (1881/1820/). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam.
- Hinnells, J. R. (1995). *A New Dictionary of Religions*. Oxford, UK & Cambridge, MA (USA): Blackwell.
- Kalanj, Rade (1994). *Modernost i napredak*. Zagreb: Antabarbarus.
- Katunarić, Vjeran (1995). »Zbunjujući sugovornik«: postmoderne teorije društva, *Socijalna ekologija*, 4(1):35-52.
- So, Alvin Y. (1990). *Social Change and Development*. Newbury Park, London, New York: Sage.
- Wagner, Peter (1994). *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London & New York: Routledge.
- Weber, Max (1986). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.