

Predrag Živković, Obrad Samardžić
Filozofski fakultet Nikšić
Crna Gora

GNOSEOLOŠKA POTRAGA ZA SMISLOM MODERNE NAUKE

GNOSEOLOGICAL QUEST FOR THE MEANING OF MODERN SCIENCE

ABSTRACT On the way inauguration of the society (with) knowledge, it is obvious, as is testified Alvin Toffler, we triumphantly opened the doors of the „third wave“. But often that success feeds, blind faith in progress, the ideological postulates as „justification“ for the established (pseudo) reality. From the progressivist flight, in which they were proud of the coryphaei of Western thought in postmodernity we get a grotesque rotate. „Treason“ identity centers, has led humanity to the suppressed truth about the need for Otherness and it's the persistent viability as an axiom steadyhumanity. The key to understanding the new situation, it is contained in the understanding of the postmodern era as it's supervisory habitat. The ultimate intention of the authors in establishing strategic supervising over ratio-centric tradition and compensate ideological „obsession“ society singular new, experiential form of life, which denies the personality of apparatus educate, and casting doubt on the previous communication flow of technological supremacy. The goal is to identify new forms of social communication, which lastingin the atmosphere ontological consistency.

Key words: post-post-modernism, post-modernism, modern science, the institutionalization of science, technology, identity, education.

APSTRAKT Na putu inauguracije društva (sa)znanja, očigledno je, kako je i posvjedočio Alvin Tofler, da smo trijumfalno otvorili vrata „trećeg talasa“. Ali često se taj uspjeh prehranjuje slijepom vjerom u progres, koji se ideološki postulira kao „opravdanje“ za uspostavljenim (pseudo)realitetom. Od tog progresivističkog poleta, na koji su bili ponosni korifeji zapadne misli, u postmodernitetu smo dobili groteskni obrt. „Izdaja“ identitetskog središta, dovela je čovječanstvo do potisnutih istina o potrebi za Drugosti i njenoj permanentnoj vitalnosti kao aksiomu humanosti. Ključ razumijevanja novonastalog stanja, upravo je sadržan u razumijevanju post-moderne epohe kao njenog nadzornog obitavališta. Krajnja intencija autorâ je u uspostavljanju strateške nadzornosti nad racionističkom tradicijom i kompenzovanje ideološke „obuzetosti“ društva jednim novim, iskustvenim obrascem življenja, koji se odriče tog aparatnog odgajanja ličnosti, i čini upitnim dosadašnji komunikacioni tok tehnološke supremacije. Cilj je na prepoznavanju novih oblika društvenog opštenja, koji istrajavaju u atmosferi ontološke doslednosti.

Ključne riječi: post-postmoderna, postmodernizam, moderna nauka, institucionalizacija nauke, tehnologija, identitet, obrazovanje.

Za primjere koji najbolje potvrđuju očekivanja u vezi sa presudnim tematskim značajem ukupnih okolnosti epohalnih datosti, u radu uzimamo upravo neke od najdrastičnijih presuda, ili bar onih koje su izazvale najveću pažnju moderne nauke. Svaki segment moderne nauke, a za nas važan samo kontekstualni okvir epohalnog raskida sa sholastikom, imala je svoju širu

dimenziju na društvenu zbilju i utoliko posjedovala i izvjestan prospektivan karakter. Smatramo da je pažljivo analiziranje vrijednosne trase naučnih dostignuća, ključ razumijevanja novonastajućeg postmodernog diskursa, koji neminovno završava u omogućenoj tehnološkoj misli. Upravo ovu činjenicu, koja je konstantno u nesporazumu življenja prema antropološki propisanom realitetu, potrebno je istražiti, jer ona predstavlja tačku za utvrđivanje instalacije artificijelne inteligencije. Istovremeno, pri tom, vjerovatno ne iznenađuje naša tvrdnja da obrazovne institucije, danas, u orbiti *tehnoznanosti*, pružaju samo „intimne opsesije“ o uspjehu, stvarajući tako skrivene patologije i odstupanja od humanog entiteta. Kao potkrepu iznesenih stavova, navodimo dio iz Lašove (Lasch) studije *Narcistička kultura*. „Najbolje što se može reći o američkom sveučilištu u onom njegovom razdoblju koje možemo nazvati klasičnim – otprilike od 1870. do 1950. – jest da je stvorilo prilično nezahtjevnu atmosferu u kojoj su različite skupine koje su ga sačinjavale u velikoj mjeri mogle raditi i dok nisu očekivale da sveučilište u cjelini pruži koherentno objašnjenje svog postojanja. Studenti su prihvatili novi *status quo* ne samo zbog toga što su imali mnogo razonode izvan nastavnog programa, već i zbog toga što zbrka u nastavnom programu još nije bila posve očigledna, što je još uvijek bilo donekle točno da diploma koledža donosi bolji posao i što se činilo da se u svom odnosu spram društva sveučilište poistovjetilo s onim najboljim u američkom životu, a ne s najgorim. Krizu šezdesetih godina nije ubrzao samo pritisak dotad neviđenog broja upisanih studenata (od kojih bi mnogi rado proveli svoju mladost drugdje) već kobni stjecaj povijesnih promjena: pojava nove društvene svijesti studenata koje su aktivirali moralna retorika Nove Granice i pokret za građanska prava, dok je sveučilište istovremeno prestalo polagati pravo na moralnu i duhovnu legitimnost. Umjesto da ponudi zaokruženi program humanističke naobrazbe, sveučilište je sad otvoreno služilo kao kafeterija iz koje su studenti morali izabrati određen broj 'bodova'. Umjesto da širi spokojstvo i prosvijećenost, sveučilište se povezalo s ratnom mašinom. Na koncu je dovelo u pitanje čak i svoju tvrdnju da studentima omogućuje bolje zaposlenje“ (Lasch, 1986: 167–168). Na Lašovom primjeru se još možemo zadržati kao na najpomnijoj konkretizaciji teze, gdje današnja misija univerziteta, jednostavno sugerirše na pogrešno predstavljanje neizmjerne antropološke mreže, čiji efekti nisu ništa drugo do iskrivljeno oblikovanje, identitetskog kostura modernog čovjeka.¹ Upravo da bismo provjerili održivost ovog zaključka, ekstrasahovaćemo akcionu marginalizovanost „akademske kalokagatije“, koja je kao takva, izolovana, „afirmativni glas“ epohalnog kretanja. Izdvojićemo upadljivo priznanje na koje nas Laš upućuje. „Nastali rascjep između općeg znanja i specijaliziranog znanja stručnjaka ukopanog u skrovitim časopisima i pisanog jezikom nerazumljivim laicima, pobuđuje sve više kritika i opomena. Ideal općeg obrazovanja je na sveučilištu doživio istu sudbinu kao i osnovno obrazovanje u nižim školama. Čak i oni nastavnici koledža koji u teoriji hvale opće obrazo-

¹ Vidjeti u: Lash, C. (1986), *Narcistička kultura*, Zagreb: Naprijed.

vanje, ustanovljuju da ono u praksi troši njihovu energiju koju žele posvetiti specijaliziranim istraživanjima i stoga ih ometa u akademskom napredovanju. Rukovodioci sveučilišta vide malo koristi od općeg obrazovanja jer će zaklade i vlada za njega odobriti malo financijskih sredstava. Studenti prigovaraju ponovnom uvođenju općeobrazovnih predmeta jer taj rad zahtijeva od njih isuviše mnogo a rijetko ih vodi do unosnog zapošljavanja. U takvim uvjetima sveučilište ostaje razlivena, bezoblična, permisivna institucija koja je upila glavne tokove kulturnog modernizma te ih svela na razvodnjenu smjesu, zaglupljujući ideologiju kulturne revolucije, osobnog ispunjenja i stvaralačkog otuđenja“ (Ibid., 172). Na fonu ovakve problemske postavljenosti, u kojoj se dovoljno razgovjetno može sagledati da postmodernizam vrši opoziv ontološki gratifikacione strukture društva, upravo je takav isključivi glas i meritoran poziv za stvaranje novog egzistencijalnog ambijenta koji neće biti zatočenik sistema simulakruma. Sasvim je jasno, da u postmodernom diskursu, obrazovne institucije moraju nastupiti opreznije u izboru onih proliferacija koje se potvrđuju kao progresivitet. Dolazimo do onoga što se smatra relevantnim zavještanjem tehnološkog univerzuma moderne nauke, čije dosadašnje iskustvo totalitarnog pohoda u ime jedne sveopšte progresivno ideologije napretka, u suštini dovodi do oduzimanja digniteta i prava pobune „posljednjem čovjeku“. Registar odgovora na „horizonte“, čiji kognitivni iskazi ukazuju na zaposjedanje čovjekove aksiološke orbite i poništavanje istorijskog motrišta, moramo izvesti iz analize postmodernih emitera, jednog proračunatog sklopa tehnoloških silâ, koje u svojim fakticitetima ne pružaju pomen, odavno već, zaboravljenoj ljudskoj prirodi. Prije nego li predstavimo epohalno „lice“ postmodernizma i postmoderne, opserviraćemo njihovu „naraciju“, i semantiku njihovog odricanja prošlosti i tematske okrenutosti sebi, kao identitetskog postolja za sve buduće preinačavajuće metamorfoze.² Da je riječ o jednom organizovanom slijedu sadržaja, koji pretenduju i polažu pravo da govore u ime jedne nove vremenitosti, lucidno rasuđivanje sabirnih elemenata tog dijalektizma, pronalazimo kod Terija Igltona i njegove studiozno-konzistentne nadogradnje teorijâ ovih paradigmi u djelu *Iluzije postmodernizma*. Tako Iglton polazi od pojmovnog raščlanjivanja postmodernizma: „Da li onda, ono 'post' – ima istorijsko ili teorijsko značenje? Ako je Istorija, onako kako je zamišlja modernizam, samo iluzija, onda su postmodernističke tvrdnje bile istinite svo vreme, iako nije lako reći za *koga* su one bile istinite. Nikada nije ni bilo Napretka, Dijalektike, Svetskog duha; to nije način na koji svet *jeste*, niti je ikada na taj način bio. Ali, postmoderna teorija izbegava fraze, kao što je 'način na koji svet jeste' (ili 'je bio'); nije moguće da ona suprotstavlja 'ideološku iluziju' i 'istinu', koristeći se epistemološkim potezom koji bi i sama smatrala nepodnošljivo naivnim? Možda je, dakle, tačno da je modernizam, u svoje vreme, bio prilično stvaran – da su ideje napretka i dijalektike, i sve ostale, zaista imale opipljive efekte, da su zaista na neki način odgovarale određenim istorijskim realitetom. Ali, ako je tako, onda postmo-

² Vidjeti u: Simić, Ž. (2014), *Putevi od Ničea*, Novi Sad: Prometej.

dernizam može da kupi imunitet na epistemološku naivnost samo po cenu istorizovanja, koje smatra isto toliko neukusnim. Takođe, stavovi postmodernizma sugerišu da smo mi na neki način superiorni u odnosu na prošlost, što može da bude nezgodno za njegov anti-elitistički relativizam“ (Iglton, 1997: 45). Postmodernizam inauguriše jednu upitnu antitezu, koja se odnosi na njegovo arbitrarno dislociranje kao negativne istine moderniteta. U okviru zadatog diskurzivnog polja, Iglton će istaći, da postmodernizam, iako negira istorijska objašnjenja, potajno glorifikuje istoriju. „Postmoderna kultura je obuzeta promenom, pokretljivošću, otvorenošću, nestabilnošću, dok istovremeno deo te kulture poravnava i svrstava se, od Sokrata do Sartra, u jednu te istu zamornu sagu. Ta navodno homogenizujuća zapadna istorija tako je i sama silovito homogenizovana“ (Ibid., 50). U toj postavci, postmodernizam se javlja kao solipsističko ubjeđenje o doživljaju sopstvene autentičnosti, koje ne priznaje transcendentalne alternative i pozicije koje su izvan realnog kognitivnog procesa. Međutim, koliko god bježao od apstraktnih eksplanacija, on nesvjesno gradi, kako zapaža Iglton, istovjetan oblik transcendentalnosti. Ono na šta pledira postmodernizam, ne može se više smatrati isturajućim statusom konherentne meritornosti, nego poziv na neizbježnu različitost sistema, a unutar njih i posebnih kanona istine i svijeta vrijednosti. Njegov *telos* upućuje na ugao poroznosti, a „postmodernisti su, zaključio autor, postali inverzivna slika svojih protivnika“ (Ibid., 68).

Izvornu intuiciju za ovu epistolu, predstavlja i osvrt Milana Brdara na istorijsko-kontekstualni okvir uspona moderne nauke. Brdar minuciozno zapaža da je istorijski uspon moderne nauke nastao s prekidom dodira sa fatumom i lišavanje skolastičkih zapisa koji su do tada predstavljali integrativni kapacitet zajednice. Tako sagledano, autor uspon moderne nauke vezuje za početak moderne racionalističke filozofije, s Dekartom posebno, ostajući pri tom na sociološkom opisu epohe Reformacije u drugoj polovini XVI vijeka. Nadalje, u domenu istorijske sociologije, Brdar nas upoznaje s „drugom generacijom“ protestanata koja je sublimirana u liku Žana Kalvina. Naime u svom poznatom djelu „*Pouke hrišćanske vjere*“ (*Institutio Religii Christiani*), Calvin ističe novo revidirano načelo „*sola Scriptura*“ („*Sveto pismo se tumači samim sobom*“), davajući sebi prerogative svetosti i tumača *Svetog pisma*.³ Međutim: „To je trebalo da bude garancija da je njegovo tumačenje u *Poukama* istinito. Calvin je rešio problem samo za građane Ženeve, gdje je po pozivu gradskih vlasti da preuzme upravu vladao do svoje smrti, inače je svim sledbenicima diljem zapadne Evrope samo podmetnuo kukavičije jaje. Umesto da nađu mir, kalvinisti će proživljavati noćne more zbog metode svog vođe i učitelja. Za to će se posebno pobrinuti jezuiti (isusovci), kao apologete rimokatoličke Crkve i papstva, a najžešća polemika rasplamsaće se u Francuskoj u drugoj polovini XVI veka. Bio je to prvi veliki sukob autoriteta i uma: autoriteta Rima, čiji

³ Calvin je stvarno o sebi mislio da mu se jedne noći, u njegovoj 26. godini, obratio Gospod, tako što je „osetio desnicu njegovu na svom ramenu i čuo njegov poziv“. Cf. Reardon (1981): 163-164; Dickens (1966): 151; (prema: Brdar, 2013: 297).

eksponenti su bili jezuiti, i uma, čiji eksponenti su bili francuski Hugenoti (ili kalvinisti), samim tim što su bili lišeni pozicija vlasti. Treba odmah reći da su jezuiti bili u taktičkoj i strateškoj prednosti, koja je imala svoj izraz u jasnim načelima: vrhovni autoritet je Papa, oni su branitelji institucije Crkve, a što se istine tiče, obezbjeđuju je ove dve instance. Zato nikada nisu bili u dilemi što se tiče smisla bilo kog mesta iz *Svetog pisma*. Kalvinisti, njima nasuprot, nisu imali instituciju kao oslonac, nego su bili prinuđeni da se jezuitskoj sili suprotstave računajući isključivo na pojedince i njihove argumentativne sposobnosti“ (Brdar, 2013: 297-298). U svrhu polemike, autor otkriva metode i jezuita i kalvinista, kao i načine njihove međusobne diskreditacije. Jezuitski polemičari su pribjegavali skepticizmu, odnosno kako kaže Brdar, obnavljali su sjećanje na skepticizam. „Jezuitizam, ovo zapažanje autora je osjetljivo i sociološko uzemljenje, imanentnom kritikom najpre razara kalvinističku egzegetsku praksu, prvo izdvajanjem načela sola Scriptura i ispitivanjem njegovog smisla i mogućnosti. Drugo, isticanjem suprotnosti između deklaracije i čina: onoga što se govori da se čini i onoga što se zaista čini. Na ovaj način oni kod kalvinista otkrivaju skriveni racionalizam, protiv koga je, inače, kalvinizam programski – jer on nigde ne zastupa primat razuma u interpretaciji *Pisma*. U toj dimenziji, kao treće, jezuitizam potkopava kalvinizam skeptičkim osporavanjem sposobnosti razuma da utvrdi bilo kakvi istinu s izvesnošću, kao i načelnim isticanjem nesposobnosti razuma pred pitanjima verske istine“ (Ibid., 298). Međutim, argument retorizije kalvinista bila je odbrana razuma kao prirodnog svojstva.⁴ Kalvinistička kreitura, koja izbjegava sholastički holizam, bezostatno okrenuta budućem, zasnivala se ili bolje reći odlikovala razumom kao božanskim darom, jer i samo božansko otkrovenje nije moguće bez posredstva razuma. Efekat se manifestuje u kalvinističkom skepticizmu, koji osporava svako znanje, od zdravorazumskog, naučnog i znanja katoličke vjere, a koji će se kasnije sublimisati u dekartovoj formulaciji. Sasvim je jasno da je, „epoha Reformacije i protivreformacije se političkom polemikom (naizgled teološka, polemika je bila u stvari politička) krajem XVI veka se koncentriše na topoe *znanja i moći*, tako što je otvorila problem utemeljenja saznanja upravo obostranim sverazarajućim skepticizmom, koji je bio neodvojiv od problema moći, odnosno vlasti. Ovo jedinstvo problema znanja i moći sadržano je u karakteru samog skepticizma koji se u svom radikalizmu uobličio kao polemičko oruđe razaranja pozicije drugog *kao* znanja, ne iz interesa za saznanjem, nego radi promocije sopstvene političke moći. Svakako je, u stvari, bio uveren da poseduje istinu, *eo ipso* da je kod drugog nema; u takvom uzajamnom odnosu mogao je da funkcioniše skeptički princip: *ništa*(kod drugoga) *nije istinito*; svako brani sopstvenu veru čak i kada naizgled odstupa od nje, jer je to odstupanje uvek i samo političko taktičko. U konačnom ishodu i jedno i drugo znanje je diskreditovano iz perspektive kako vere tako i razuma. I s takvim

⁴ U sledećim segmentima rada, vidjećemo kako je načelo „razuma“, faktički postalo transcendirajuće geslo naučno-tehničke civilizacije.

uverenjima obe strane su, u interesu odbrane svojih istina, samo doprinosile epohalnom urušavanju hrišćanske vere i diskreditacije zapadne Crkve“ (Ibid., 302). Rani racionalizam je težio da pod okriljem moderne nauke pruži utočište do tada poljuljanom hrišćanskom moralu. Naime, odlučni ontološki rascjep odvojio je čovjeka od religije, pružajući mu dualizam mišljenja i čulnosti, davajući poslednjoj inferiornu ulogu. Pored Dekarta i Galileja, značajnu ulogu autora nove slike vremena pripada i Bekonu i njegovog učenja i čitanja knjige prirode na čelu, kako upućuje Brdar, *interpretatio Naturae*, što će biti i program budućeg empirizma. Spoznaja zakona prirode, ravno je spoznaji božanskog zakonodavstva. „Pojednostavimo poentu izložene epohalne situacije. Sve do Dekarta, prva filozofija bila je nauka o Bogu kao najvišem biću, ili teologija. Kao što je do XVII veka tumačenje prirode držano u okvirima *Biblije*, okretom ka prirodi započinje kontekstualizacija *Svetog pisma* u horizontu prirode istumačene na način nove fizike. Drugim rečima, ponoviće se identično: naime, kao što su delovi prirodne nauke, koji se nisu uklapali u *Sveto pismo*, bivali isključivani i bez prava na važenje, tako će sada, u ishodu okreta od neba ka zemlji, *Sveto pismo* biti napušteno u meri u kojoj ne bude bilo u skladu s rezultatima moderne prirodne nauke. Konačno, napuštanje te centrične slike sveta krajnji je rezultat pomenutog okreta, koji je, inače, dodatnu energiju izvorno imao u motivaciji spasa *Biblije* tumačenjem Prirode kao božjeg dela. Ovaj okret neizbežno je vodio i epohalnoj smeni na pijedestalu prve filozofije ili najviše nauke. Religiju smenjuje scijentizam kao buduća pseudoreligija, a teologiju moderna fizika, čije prvobitno ime je bilo filozofija prirode (*natural philosophy*, *Naturphilosophie*), što svedoči da je bila viđena kao drugi vid teologije, na osnovu tumačenja prirode kao božjeg dela. Teologija će, međutim biti skrajnuta, a moderna fizika ustoličena kao univerzalno okrilje svih nauka, na identičan način kako je to u Srednjem veku bila teologija“ (Ibid., 312).

Dosadašnji tok izlaganja, upotpunićemo i objašnjenjima Ričarda Palmera (Richard E. Palmer). Palmer pruža predložnu mapu kretanja svijesti od postmodernizma do postmodernosti. Osjetljiva analiza pojmovnog diskursa, ukazuje na sklop promišljanja teorijske pozornice na kojoj su se pojavili ovi fenomeni. Postmodernizam se u Palmerovoj eksplanaciji odnosi na odlike promišljanja, dok se postmodernost odnosi na favorizovanu epohalnu datost. Sugerisani supstrat ideologemata, ne treba shvatiti kao amorfno prisustvo neke komunikacione „žaoke“, već prije svega prirodnu uslovljenost jednog dinamičnog središta, koji se „oglašava“ putem novih epistema. Izrečenu dihotomiju, treba shvatiti u duhu mimoilaženja modernizma i modernosti. Postmodernizam je spram svog opozita postmodernisti, samo puko „nadgornjavanje“ i periferna silueta bez krucijalnog svojstva autentičnosti. Zastaćemo na poslednjem „peronu analize“, koji će nas odvesti do projekcije samog definisanja i rasuđivanja postmodernih refleksija. Dominantno obilježje savremene vremenske konceptualnost, ogleda se u *prerastanju epistemološkog*

autoportreta modernosti.⁵ Ono što je bilo progresivno u modernosti, u postmodernosti dobija evolutivni tehnicistički zahvat u liku moderne nauke. Palmer nas u kratkoj reminiscenciji podsjeća na Ničeovo duhovno prebivalište i njegovo (ne)svjesno anticipiranje postmodernosti. O čemu je riječ? Niče je, pratimo teorijsko lociranje Ričarda Palmera, oštro kritikovao moderno doba zbog primjesa sokratovskog nasleđa, koje je obojeno apstrakcijama i „spremnom da umre za istine do kojih je došlo racionalnom dedukcijom. Modernost, onakva kakvom ju je Niče video, spoj je aleksandrijske ovozemaljske trivijalnosti i apsurdnog sokratovskog logocentrizma. Niče je ustao protiv metafizičkog stava prema kojem je čovek 'stvar koja misli', ili nekakva duhovna suština, unutar inertne materije“ (Palmer, 1989:12). Za ove uvodne napomene, dodaćemo, da je Niče „prerušeni“ svijet apstrakcija koji je izvan pojavne stvarnosti, pripisivao idejama platonizma. Ono po čemu je ovaj fragment mišljenja pogodan za našu analizu teorijskog pokrića moderne nauke, prepoznaje se u Ničeovom procjenjivanju da je ljudsko saznanje uslovljeno životnim interesima, i da se na osnovu toga ne može smatrati primarnom refleksijom jednog metodološkog odgonetanja istine. Tako će se Palmer, pozvati na Jirgena Habermasa i njegovo viđenje tog kognitivnog ekstrakta – znanja, koje egzistira u saglasju sa interesima. „Objektivno, naučno znanje ne obaveštava nas o obliku 'postojanja stvari', ono je proizvod veštine koja se sastoji u tome da se poimanje stvarnosti prilagodi cilju ovladavanja prirodom. Kad bi naši interesi ili ciljevi bili drugačiji, i naše bi znanje imalo drugačiji oblik. Habermas, na primer, pravi razliku između interesa, koji usmeravaju znanje u empirijsko-analitičkim naukama (tehničko-kognitivni interes) i istorijsko-hermeneutskim naukama (praktični interes i interes određivanja pravca delovanja), a ove se, opet, razlikuju od 'kritičkih nauka', čiji cilj nije ni tehnički ni pragmatički već emancipatorski“ (Ibid.,13). Sumirajmo osjenčena polja odgovora. Palmer će zaključiti da su Niče, Habermasa, uključujući i Marksa i Frojda, ukazivali na ideološku notu ljudskog znanja, jer posluživši se Ničeovom razgovjetnošću, ljudsko znanja je samo put otkrivanja neke nove fiktivne strukturacije, jer nije korespondirajući analgon racionalističkog diskursa (Palmer, 1989). Da li datum rođenja⁶ nove raciocentričke svijesti, treba tražiti u tehnološkoj supremaciji i tehnološkom ovladavanju svijeta prirode? Palmer će, našu upitnost argumentovati Ničeovom kritikom tehnologije, u kojoj je vidio postulirane stupnjeve *volje za moć*.

Na fonu ovakvog promišljanja nalazi se i eksplicitno poricanja tehnoloških dostignuća za čovječanstvo od strane Džeri Mander. O čemu je riječ? Naime, vidjećemo iz redukcionihi izvoda ovog teoretičara da tehnologija globalizacije po svojim predikcionim svojstvima uopšte nije neutralna kada je u pitanju tehnološka najezda (Mander 2003). Njegova razmatranja počinju

⁵ Vidjeti u: Palmer, E. R. (1989), *Postmodernost i hermeneutika*: Postmoderna aura, vol. XXXV, br. 1-3., str. 3-46.

⁶ Vidjeti u: Simić, Ž. (2009), *Antropologija postmoderne psihe*, Podgorica: Univerzitet „Mediteran“.

kratkim naracijom o onim optimističkim vizijama, koje su stekle doživljaj legitimnosti i alibi za sve buduće kreatore koje će sazrijevati u vremenu. Takav koridor stanja, nije uopšte bezazlen imajući u vidu da današnji tehnološko-politički sistem određuje kako radne navike tako i kalupirani stil življenja za savremenog čovjeka. Ne vodeći se ideološkim i kritizerskim orijentirima, upitno je da li je konsenzus čovječanstva i tehnološkog imaginarija više metamorfozna zamka simulakruma ili izvor onih prevlasti koje obezbjeđuju životno blagostanje!? Da li su tehnološke ponude diktirane recepture pseudorealiteta? Džeri Mander pojašnjava: „Danas je sasvim uobičajeno čuti kako su nove vrste tehnologije 'revolucionarne', ali retko čujemo da li je u pitanju revolucija ka desnom ili levom krilu. Ovo posebno važi kada se radi o najdominantnijim vrstama tehnologije i onima koji vrše najjači uticaj...Društvo prihvata navalu ovih vrsta tehnologije zabrinjavajuće pasivno i bez ikakvog sistematskog razmišljanja o društvenim i političkim promjenama koje one donose. Zaista, uprkos tome što se tehnologije nazivaju revolucionarnim, retko smo u stanju da shvatimo kako one imaju i političke implikacije – kao što je način na koji ubrzavaju proces globalizacije. Veliki kritičar tehnologije Langdon Viner napisao je da 'svaki artefakt sadrži politiku', što znači da svaka tehnologija ima predvidive društvene, političke i ekološke posledice“ (Mander u: Mander, Goldsmit: 2003: 343-344). Nadovezujući se na Maršala Makluana, Mander će pomno razraditi ideološki skript koji se sadržan u porukama novih tehnologija. Suština je u tome, da one manje govore o formi svoje funkcionalnosti, koliko o latentnim porukama društvenih promjena koje najavljuju. „Televizijska tehnologija svakako je najdjelotvornije oruđe ikada izmišljeno za kulturno kloniranje i ona krči put onome što sledi: automobilima, popločanim putevima, zapadnoj hrani, pretvaranju samodovoljne u izvoznu korporacijsku privredu, mahnitom i stresnom načinu života, gubitku tradicionalnih veština, prodoru kompjutera, vokmena, cede roma i tako dalje. Kako ovaj proces odmiče, razvoj guta resurse, koje su nekada kontrolisala autohtona društva, a sva osobena mesta na svetu gube svoju jedinstvenu prirodu, svoju kulturu, a, rekli bi neki, i svoju dušu“ (Ibid., 355). Jasno je, da tehnološki univerzum sam po sebi stvara ne više privatne, nego i javne „mitologeme“. Ovdje je umjesno pozvati se na zapažanje Divne Vuksanović. Naime, ona skida oreol obmanjivanju od strane fantomskog svijeta tehnike. Iako njena analiza počinje svijetom medija, odnosno lociranjem onih slojeva iracionaliteta koji kod ljudi stvaraju pseudokonstrukte realiteta, pozivajući se na stavove Andersa, Debora i Bodrijara, ona će zapisati: „Naime, još je Ginter Anders (Anders), u svojoj studiji *Svet kao fantom i matrica*, aludirajući na spregu volje i predstavnog sveta, proisteklu iz pesimistične vizije poznatog dela Artura Šopenhauera (Schopenhauer), ontologiju mas-medija tj. radija i televizije, video kao dijalektički odnos 'fantomskog' i 'matričnog' sveta, koji se uzajamno podržavaju, tako što matrična struktura medija svojom shematičnošću proizvodi fantomske predstave realnosti, koje su, u stvari, njen vlastiti odraz. Ontička priroda ovih medija je, dakle, uslovljena isključivo tehnologijom, odnosno matricom tehničke posredovanosti slike, što za produkt

ima realnost tzv. 'fantomskog sveta', 'isporučenog' u sfere privatnog prostora i porodičnog okruženja. Mešavina javne (televizija) i privatne sfere (kućni ambijent recipijenta), što se stapa u *jedno slike* koju generišu elektronski mediji, najočiglednije se konzumira kao multiplikovani fantomski produkt u slučaju televizijskih serija, popularno nazvanih 'sapunske opere' (*soap operas*), o čemu svedoči i Andersova ontološka studija medija. Docnija Deborova (Debord) teorija totalnog spektakla, kao i Bodrijarova (Baudrillard) simulacijska (re)produkcija serija simulakruma, pojavljuju se, kako se čini, u istoj ravni tumačenja kao i Andersova ontologizacija medija, izvedena posredstvom delovanja fantomsko-matričnog sveta fenomena" (Vuksanović, 2007: 10). Ove tačke rasuđivanja ukazuju na prisustvo tehnološkog ustrojstva svijeta. To će reći da prisustvujemo dramatisaciji svakodnevlja. „Spektakularno porobljavanje svakodnevice i slobodnog vremena posredstvom sveta totalne zabave, koju danas promovišu multinacionalne kompanije kao što je *Coca-Cola*, na primer (sa jednim od svojih mladalačkih, svetlih *brand*-ova kao što je *Fanta*, čiji su slogani isključivo vezani za tzv. 'svet zabave'), a koji je svojevremeno žestoko kritikovan od strane Levefra (Lefebvre), Debora i Situacionista, danas se dramatično ispoljava u svoj svojoj sistematičnosti i transparentnosti – posredstvom novog vida 'realne' medijske zabave, koji je svojom distopijski obojenom literaturom anticipirao još Džordž Orvel (Orwell), a efektno u kinematografskom mediju realizovao film *The Runner* (*Trkač*). Na nivou sadržaja, ovaj film tematizuje odnos između televizije i svakodnevice, predstavljajući ga kao prostor za produkciju i repetitivnu nasilja, demonstrirajući, prevashodno vizuelnim izražajnim sredstvima savremenog filma, princip isključenja drugog (odnosno netolerisanja 'razlike' u socijalnom smislu značenja pojma)" (Ibid., 14). Divna Vuksanović je uz pomoć medijske vizije, tačnije medijske kulture, pokušala da ukaže na ontološko poniranje savremene postmoderne kulture čije izvore treba tražiti u žarišnim tačkama tehnicističkog evolutiva.⁷ U informatičkoj i komunikacijskoj sferi se pojavljuju hijerarhijski složenije funkcije „umreženog društva“. Kastelsovom (Castells) dopunom o ishodima društvenih promjena, dobićemo potpuni-

⁷ „Uz to, indikativan je zapis autorke, uloga medija kao tehnologije koja djeluje u funkciji procesa estetizacije stvarnosti, nije vrednosno neutralna, već je, naprotiv, ideološki i politički, odnosno klasno i rodno obojena u onoj mjeri u kojoj su samo to sama tehnologija i njeni nosioci, interesno povezani s globalnim tržištem kapitala. No, u pogledu ove sprege ne postoji konsenzus među teoretičarima, analitičarima i kritičarima medija, s obzirom na definisanje vrste i 'obima' klasnog delovanja medijskih tehnologija kao fokusu konflikta, ulogu medija u Velikoj Britaniji problematizuje, an jedan posve nekritički način, svodeći klasne konflikte – što ih potencijalno generišu tehnologija i mediji (čija se uloga u britanskom društvu kvalifikuje kao ne odviše značajna u odnosu na ostale evropske zemlje) – na socijalno (statusno) rangiranje profesije inženjera u odnosu na advokate ili lekare, te razliku između onih koji 'misle' i onih koji 'delaju', a u kontekstu medijske produkcije i edukacije, te, naposljetku, i na stereotipije koje se u medijima pojavljuju kao rodno diskriminativne, posebno u odnosu na žene, njihovo prisustvo, tretman i ulogu u profesijama vezanim za medije, kao i status' unutar samog medijskog teksta' (Vid. Gill Branston and Roy Stafford, 'Technology: focus of conflict', u: *The Media Student's Book* (third edition), Routledge, London and New York, 2003, str. 424, 425)" (Vuksanović, 2007: 40).

ju i jasniju sliku o integrišućim procesima koji dovode do prekonfiguracije aksioloških kategorija. „Globalizacija i informalizam koji su uspostavili mreže bogatstva, tehnologije i moći preobražava naš svet. Oni povećavaju naš proizvodni kapacitet, kulturnu kreativnost i komunikacijske mogućnosti. Istodobno, one oduzimaju pravo glasa društvima. Budući da se državne institucije i organizacije građanskoga društva temelje na kulturi, povijesti i zemljopisu, iznenadno ubrzavanje povijesnog tempa i apstrakcija moći u mreži računala dovodi do raspadanja postojećih mehanizama društvenog nadzora i političke zastupljenosti. S izuzetkom male elite globopolita (polubića, polustruje) ljudi širom svijeta osjećaju otpor prema gubitku nadzora nad svojim životima, svojim okolišem, svojim poslovima, svojim gospodarstvima, svojim vladama, svojim zemljama i, konačno, nad sudbinom Zemlje. Na taj način, slijedeći drevni zakon društvene evolucije, otpor se sukobljava s premoći, opunomoćnost reagira protiv bespomoćnosti, a alternativni projekti osporavaju logiku ugrađenu u novi svjetski poredak koji ljudi ovog planeta sve više osjećaju kao nered. Međutim, ove reakcije i mobilizacije, kao što je to često slučaj u povijesti, dolaze u neobičnim oblicima i kreću se neočekivanim putevima“ (Castells, 2002: 77).⁸

Izabrani tok promišljanja dovodi nas i do Bekovog *Rizičnog društva*. Rizično društvo u Bekovoj upotrebi, ukazuje na izgubljeni kredibilitet industrijskog društva u uslovima, kada ono više ne referiše i ne opravdava zalogu jednog ekskluziviteta. Potonji obrisi postmodernog društva, iako Bek predlaže novu formu aluzivnosti oličenu u novoj moderni,⁹ iznevjerilo je kolektivna htjenja, iz razloga što društvo uvlači u pustolovine rizika. *Živjeti na rubu rizika*, konsenzualna je deviza zapadnog društva. Kontekst analize sadržan je u sledećoj premisi: „Izlaganja su bazirana na proceni da smo svi svedoci – subjekti i objekti – jednog sloma *unutar* moderne, koja se oslobađa kontura klasičnog industrijskog društva i poprima novu formu – ovde tako nazvano (industrijsko) 'rizično društvo'. To zahteva jedno delikatno balansiranje između protivrečnosti kontinuiteta i diskontinuiteta u moderni, koji se reflektuju u antagonizmu između moderne i industrijskog društva i između industrijskog društva i

⁸ Bogdan Ilić smatra da su prve analize informatičkog društva nastale u okviru ekonomskih teorija ID F. Vebera. „U okviru ekonomskih teorija naglašava se uloga i značaj informatičkog sektora u privredi jedne zemlje, te se pokušava da se on obuhvati i analizira... Prostorni aspekt naglašava ulogu i značaj informatičkih mreža, koje povezuju lokacije i posledično utiču na organizaciju prostora i vremena. Efekti takvih mreža se mogu uočiti kroz četiri međusobno povezana elementa tokom tranzicije ka informatičkom društvu, a to su: a) informacija postaje ključni strateški resurs od kojeg je zavisna svetska privreda; b) IKT obezbeđuje infrastrukturu za procesiranje i distribuciju informacija; c) sve više se razvija trgovinski trgovinski informatički sektor u privredi (video, satelitsko emitovanje...); rastuća informatizacija privrede naglašava integraciju nacionalnih i regionalnih privreda“ citi. u J. Turry: „*Mobile Sociology*“, *British Journal of Sociology*, 51 (1), 2000, str. 185-203. „Kulturni pristup analizira kako informatizacija društva utiče na na obrasce našeg svakodnevnog života“ (Ilić u: Marković, Ilić, Ristić, 2012: 115-117).

⁹ Bek govori o refleksivnoj modernizaciji industrijskog društva. Opširnije u: Bek, U. (2001), *Rizično društvo*, Beograd: Filip Višnjić.

rizičnog društva“ (Bek, 2001: 18).¹⁰ Ovdje je riječ o naučno deduktivnoj metodi, čije se pribježište odlikuje stavom citiranog autora, *da društvena proizvodnja dobara proizvodi društvenu proizvodnju rizika*. (Bek, 2001). Teze nelagodnosti, upućuju i naučnotehnološku proizvodnju rizika. U skladu sa ovom postavkom duhovne klime, Bek upozorava da je modernizacija, sa svim manifestnim i prikrivenim kanalima tehnološkog pulsiranja, danas postala posebna instanca sopstvenog promišljanja i rasuđivanja, iliti refleksivna anatomija *raspodjele društvenih rizika*. Sledeća „preporuka“ autora, ide u prilog naše teze o spoznaji i razobličavanju stranicâ moderne nauke. Ishodeći iz ranije iznesene postavke o primarnoj i refleksivnoj modernizaciji, Bek pravi razliku između primarne i refleksivne scijentizacije, kao dva eksplicitna sedimentirana iskustva nauke. Prva faza podrazumijeva primjenu naučnih saznanja, dok u refleksivnoj fazi ili putanji, imamo opipljive tragove pogrešivosti „njene despotije na saznanju nepogrešivost“. „Kada uđu u praksu, nauke se konfrontiraju sa svojom sopstvenom objektivizovanom prošlošću i sadašnjošću – same sa sobom kao proizvod i proizvođač stvarnosti i problema, koje one treba da analiziraju i savladaju. Time one dolaze na nišane više samo kao izvor rešenja problema, nego istovremeno i kao *izvor uzroka problem*. U praksi i javnoj sferi nauke se suočavaju ne samo sa bilansom svojih pobjeda, nego i sa bilansom svojih poraza, a time sve više i sa refleksijom svojih neispunjenih obećanja“ (Ibid., 272). Neophodan je, sudeći po Bekovim nalazima, jedan validan i trajan nadzor nad gravitiranim poljima moderne nauke.

Dosad je iz našeg izlaganja sasvim jasno, da raciocentrična tradicija na kojoj se i zasniva uspon moderne nauke ne prepoznaje svoju „čistu prošlost“ iz razloga što je u njoj došlo do mutiranja izvornih humanog fokusa. Time tehnološki imaginarijum sebe predstavlja kao simbolički poredak i izbornu orijentaciju današnjeg čovjeka. Gnoseološka potraga za smislom moderne nauke, sadržana je u pitanju njenog odnosa prema čovjeku i kulturi. Spremno ćemo se suočiti sa teško prihvatljivom epohalnom datošću, postmodernom, i njenom proizvodnjom senzacija (bes)smisla. Dosledno toku i elaboraciji teme, davajući nove smjernice i signale u tumačenju Ničeovih filozofskih pogona, Željko Simić će dati ofanzivno demaskiranje postmoderne farsičnosti. „Ipak, sve do dovršetka faze dominantne produkcije determinativnih ideoloških 'naracija' – u koje danas već slobodno možemo uključiti i difuzni postmoderni ideologemat infinitezimalnog mrvljenja vrednosti u 'razlikama' – još uvek se

¹⁰ „Modernizacija, piše Bek, u horizontu iskustva *premoderne* potisnuta je *refleksivnom* modernizacijom. Dok su u XIX veku demistifikovane staleške privilegije i religiozni pogledi na svet, danas se demistifikuje razumevanje nauke i tehnologije u klasičnom industrijskom društvu, načini života i rada u primarnoj porodici i profesiji, predstave o ulozi muškarca i žene itd. Modernizaciju *na* stazama industrijskog društva zamenjuje modernizacija *premis*a industrijskog društva, nešto što nije predviđeno ni u jednom do danas korišćenom teorijskom scenariju i ni u jednoj knjizi političkih recepata. To je onaj *antagonizam*, koji nastaje između moderne i industrijskog društva (u svim njegovim varijantama), i koji nam danas zamagljuje koordinatni system, s obzirom da smo u potpunosti naviknuti da modern shvatamo u kategorijama industrijskog društva“ (Bek, 2001: 19-20).

moglo misliti o barem očuvanju falsifikujuće inicijativnosti. To, drugim rečima, znači da je unutar globalno-zračećih ideologija, zaključno sa liberalno-demokratskom i postmodernističkom, još uvek, iako sve neaktivnije, postojala odluka o kulturalnom i presonalnom izboru maskirajuće bivstvene strategije bekstva od konačnosti. Zapanjujuća Ničeova anticipacija je, međutim, po svemu sudeći dosegla do samog aktuelnog trenutka, u kojem je, zahvaljujući tehnološkoj (a prevashodno medijskoj i informatičkoj) evoluciji, autonomni kapacitet proizvodâ inicijalno namenjenih totalnom smenjivanju autentičnog ontološkog ambijenta, postao takav, da sam postaje nadzorno aktivan prema ljudskim korisnicima. Zadržavajući i dalje karakter supstituitivne maske, čiji je ontološki koeficijent isključivo razrada ništavila, moderni tehno-realitet je sam postao upravnom instancom, utoliko što čovek već postaje potpuno zavisano od njegovog održanja. Eto to je vrhunac, ili dovršetak, pokreta nihilizacije čoveka gnoseološkim bekvom od ništavila: življenje kao maska iza koje čak više ne počiva puki zaborav ili potisnutost impulsa kao integrišućem susretu sa konačnošću, nego tajanstveni pogon osamostaljenog tehnološkog sistema. Čovek je iritirana maska koja služi održavanju privida životnosti pozadinskoj ekspanziji nihilističkog sistema koji se u odnosu na evoluciju vitaliteta pokazuje kao zatrpavajući otpad. U našim smo redovima, ponovimo, ovakvo stanje potanko analizirali kao epohalnu promenu, nazvavši je *post-postmodernizmom*“ (Simić, 2014a: 291-292). Zadržaćemo se kod snažnih iskaza Željka Simića u pogledu „pojašnjenja“ eksplicitnih nalaza filozofskog diskursa Karla Popera. Tako Simić u pogledu logičkog izvođenja dokaza, koji gravitiraju u aplogiranju tehnoloških dostignuća od strane Popera, kaže da je on (Popper) zapravo naliče jedne urezane teze o vrijednosnoj pripadnosti i pokriva afirmišućih aksiomata Zapada. No, krenimo redom. U pogledu naučne refleksije,¹¹ tačnije dvije ravni koje objašnjava pretresanjem saznanje povijesti u cilju dolaženja do preferencija i filozofije moderne psihe (a tiču se specijalistički spekulativne i laicistički spekulativne sfere), autor će, markirajući odjek Popperove gnoseologije reći da: „on jeste kritikovao domete 'specijalističke' reflesivne struje, pri čemu je ponudio revalorizaciju nekih od osnovnih postulata racionalizma, ali je istovremeno to činio sa pozicije artikulisanja onih principa koje je 'laicistička' (praktička) naučna refleksija već preuzela i odnegovala u svom *prećutnom* programu. Drugim rečima, u odnosu na, recimo, Karnapov sistem i opšteprihvaćeni kriterijum verifikacije kao dokazni test naučnosti stava, Popper zapravo nastupa kao zastupnik onog što tehnički um *već primenjuje* iako ne i proklamovano teorijski formuliše (budući da za tim i nema potrebu); au odnosu na domen političkih teorija (drugo krilo Popperovog misaonog angažovanja, u kojem je primenio praktično istu logiku dokazivanja), on istupa kao takoreći glasnogovornik onih rešenja koje je društveno-politička praksa modernih liberalno-demokratskih društava već inaugurisala i uvela u implicitne pretpostavke svog

¹¹ Vidjeti u: Simić, Ž. (2007), *Filozofija moderne psihe*, Beograd: Kulturno-prosvetna zajednica Beograda.

funkcionisanja“ (Simić, 2007b: 184-185). Simićeva analiza vodi pravo do srži problema i do suočavanja sa logičkom terminologijom Karla Popera, koja po autorovom stavu, često zapada u *zdravorazumska* objašnjenja, koja tako etabliрана, upućuju na laicistička motrišta. Popеров alarmirajući upit: „...da li je uopšte moguća dosledna i radikalna primena načela verifikacije, odnosno proverljivosti naučnih stavova, a da se ne ugroze i osnovne hipoteze empirijskih nauka – sa dovoljne distance izgleda kao *jednostavno čišćenje terena naučnog istraživanja od izlišnih meta-refleksija, a u korist slobodnog upravljanja prema opipljivom traženom efektu*“ (Ibid.,186). Potrebno je reći, da Popер predlaže redefinisavanje i zamjenu načela naučne verifikacije načelom naučne klasifikacije, kao kriterijumom opovrgljivosti, koji: „...podrazumeva jednu prethodnu, implicitnu stratešku odluku o domenu iz kojeg se jedino može uputiti – a taj domen je *pretpostavka o naučnom saznanju kao aksiomatičnom približavanju istini, dakle o saznanju kao toku, a ne logički utemeljenom sistemu*“ (Ibid.,188). Očrtane granice Poperove teorije saznanja, manifestuju se i u domenu političke teorije i jedne naviknutosti društvenog miljea na tehnicistički diskurs. U *Otvorenom društvu i njegovim neprijateljima*, Popер će podvrći restituciji teorijske „radionice“ njegovih prethodnika, čiji su modusi društvenih uređenja vodili ka permanentnom održavanju totalitarističkih trauma i otisaka sistemâ. Kao jedino prihvatljiv društveni milje, javlja se percepcija liberalno-demokratskog koncepta. Zar evolucija i povinovanje toj doktrini, nije dovela na jedan sofisticiran način do *kognitivne simplifikacije*¹² tog realiteta, tehnicističke intervencije u socijalne sfere i stvaranja siluete totalitarnih obrazaca kontrole?

Potpuno negirajući prospekte humanosti, savremena civilizacija stvara egzistencijalno dezorijentisanog pojedinca, čiji je meritum valorizacije zarobljen u ospegu instant zadovoljstva i instant življenju. Postmoderna je povinovanje logici neoliberalnog kapitalizma, čiji je oksimoron sadržan u hipnotičkoj poluzi profita i potrošnje koja se reflektuje kao radni proces. Ova asimetrija, posledica je uspjeha liberalne ideologije. Ishod i okolnosti do kojih dovodi liberalna doktrina, sadržani su u studiji Slobodana Vukićevića *Ontološke iracionalnosti savremenog svijeta*. Autor ispituje korijene liberalne epistemologije, gdje se tržište javlja kao predstava konsenzusa. Na uobličavanju modernog čovjeka stoje, upozoriće autor, drugačije snage vrijednosti, tačnije pseudovrijednosti. Ideološki pohod vršen je linijom desakralizacije države i crkve, ali i neminovnom simultanom sakralizacijom njihovih supstituta; lobija, medijske idolatrije. Analiza Slobodana Vukićevića prodorno osvjetljava ideološku bremenitost duha epohe, ali i upućuje na ograničenost mnogih paralelnih kritika koje možda stoga što su upućivane bez doslednog egzistencijalnog istupanja iz iste ideološke zavisnosti, plediraju na „kozmetičke promjene“ unutar postojećeg. „Centralno pitanje je da li se ove suprotnosti mogu razrešavati mirnim putem? Argumenata skoro da nema za bilo kakav pozitivni odgovor. Pogotovo

¹² Opširnije u: Simić, Ž. (2006), *Preobražaji totalitarne svesti*, Beograd: Kulturno-prosvetna zajednica Beograda.

ako se tome dodaju varvarska trka u traženju novih izvora energije koju trošimo više nego što možemo da je nađemo, nezampaćeno degradiranje prirode i kao kruna svega toga vladavina prisilne ekonomije i logika 'umrežavanja' i isključivanja u procesu globalizacije“ (Vukićević, 2011:161).

Nakon prikaza glavnih epohalnih datosti i slučajeva, preko kojih se preobražava represivna tehnologija postmoderne, vraćamo se postuliranom prediktivnom modelu očekivanja koja u pogledu izgleda i ishoda, donosi upotreba entiteta obrazovanja. Analiza ima pretenziju da bude potpuno iscrpna i da iznese detaljnu klasifikaciju na osnovu koje bi se profilisala idejna referenca kognitivnog proboja. Izlažući se riziku, utvrdićemo da je upravo širok kontekst ideoloških zbivanja, presudno označen nuždom laviranja sistema obrazovanja. Današnji razvojni tokovi u visokom obrazovanju, smanjuju kvalitet obrazovanja. To istovremeno, prati stalan porast školarina. Možemo reći da je na sceni propagandna potrošnja obrazovanja. Recentni univerziteti u duhu manirizma, kao da podstiču reminiscenciju Veblenove dokoličarske klase. Čak i danas na pojedinim (privatnim univerzitetima) postoje u upotrebi takve stvari kao što su profesorska kapa i ogrtač, matrikulacija, iniciranje, diplomatske ceremonije, dodjeljivanje prerogativa, a sve to u duhu koji nagovještava izvjesnu vrstu *apostolskog nasleđivanja*. *Ritualistički recidivi*, pojavljuju se na onim univerzitetima koji se prvenstveno bave obrazovanjem *kvazi dokoličarskih klasa*. Kapa i ogrtač su usvojeni kao znak prepoznatljive učenosti i pripadnosti školi, koja se pohada. Može se zaključiti, da se u pogledu vremena ovo vraćanje unazad, poklapa s kulminacijom izvjesne mode atavističkog shvatanja obrazovanja, kao divergencije među klasama. Ova djelimična zamjena novčane za obrazovnu efikasnost, jeste prateća pojava savremenog prelaska od isticanja dokolice (shvaćene strogo u Veblenovoj terminologiji i poimanju) na isticanje potrošnje (obrazovanja) kao glavnog sredstva za sticanje ugleda. *Znanje radi znanja*, nije primarni cilj ovih klasa, već eksponiranje i invidioznost viših klasa. Zaustavićemo se na poslednjim iskazima koji, povezani, opisuju okvir cjelokupnog postmodernog konteksta obrazovanja kakvog ovdje obrazlažemo: završeno je sa psihologijom identiteta i alteracije subjekta, zato što savremeno obrazovanje, koje se nemilice nameće, bezostatno je zavedeno tehnološkim imaginarijumom kao ogledalom čija površina ne reflektuje, nego apsorbuje. Jer savremena obrazovna struktura vrši i teži tautološkom podudaranju akta o zvanju i svijesti o znanju.¹³ Moderni mislilac, sjedi u društvu s rekvizitima, koji ga udruženo uvjeravaju o razlozima za gordo osjećanje njegovog postojanja. U tom smislu, tematski veoma bliski ovdje izloženim tezama, iako lišeni pomnijeg objašnjenja, jesu stavovi, koji se opsesivno suprotstavljaju postmodernističkoj koncepciji obrazovanja, a koji su involvirano inherentni društveno-kulturnoj misiji univerziteta. Nastojeći da izbjegnemo utisak opširnosti, iznijecemo one elemente koje smatramo validnim za slijed razmišljanja. U današnjoj eri postmoderne, koja nosi obilje nerazjašnjenih pojmova, pa je i sama za sebe nepoznanica,

¹³ Riječ je o modernom arivizmu.

socijalna i društveno-kulturna uloga univerziteta, postaje eksplanatorni vodič i biva prepoznata i smještena u samo težište problemskog ispitivanja. Univerzitet se ne može izolovati od društvenih odnosa u kojim egzistira (Božović, 2009). Uz transformaciju globalne društvene zajednice, došlo je i do transformacije čitavog obrazovnog sistema: „Kada je u pitanju poslednja Jugoslavija kao naslijeđeni ostatak prethodnog jugoslovenskog društva, onda je uz transformaciju globalne društvene zajednice nužna i transformacija čitavog obrazovnog sistema u kojem značajno učestvuje i univerzitet. Promjena obrazovnog sistema sve od osnovne škole pa do univerziteta determinirana i određeni oblik promjene (prilagođavanja) univerzitetskog obrazovanja u odnosu na promjenu obrazovnog sistema do njega. Univerzitetsko obrazovanje formira mlade posebno stručno profilisane kadrove koji potencijalno nose nove ideje u procesu raznorodnih djelovanja u društvu. U stvari ti, na određeni način, ti mladi novi stručnjaci, inherentno svojem biću, ostvaraju kreativnija djelanja, aktivnije učestvuju u promjenama tehnologije i organizacije rada. Uostalom, i u tome se očituje avangardnost mladih obrazovnih kadrova, ali ne kao iz društva izdvojenih 'intelektualnih elita' koje sebe smatraju jedino pozvanim za društvene promjene i progres... Povijest ljudskog roda ne može izostaviti značaj i značenje kulturne misije vrhunskih intelektualnih zajednica, počev sve od Platoneve Akademije pa sve do Sorbone, Kembridža, Oksforda, Harvarda. Naprotiv, to uvijek biva i ostaje plodotvorna tradicija na koju se oslanja svaka djelotvorna savremenost“ (Božović, 2009: 217-237). Uhodana putanja postmodernizma, upućuje na promišljanje o prozirnosti saznavnih navika. To implicira stav, da se obrazovne institucije tretiraju isključivo kao okoštale autoritativnosti, koje nuždom pritiska, predočavaju lik nekadašnje reprezentativnosti socijalnog rehabilitovanja i nadogradnje ličnosti. Dobijajući legitimitet, savremeni visokorazvijeni tehnološki sistem korespondira preko invanzionog iluzionizma, koji je samo ton refleksivnog ništavila, sa doživljajnim impulsima društva. Upravo je to, teorijsko motrište u koje treba ulagati napore ka prevazilaženju statusne maskiranosti današnjeg čovjeka. Da bi se nastavila plodonosna tradicija nekadašnjih idejnih anticipativa, koji su bili struktuirani antropološkim vertikalama, neophodno je vrednosno razlučiti one postavke koje se izdaju za referentne sinteze i evoluirane motivacije epohalnog diskontinuiteta. Takva votiranost ima potporu u teorijskim sadržajima, koji na osnovu kognitivnih obrazaca razotkrivaju i trasiraju odgovarajuća uvjerenja o ishodima moderne nauke. Upravo, ovo poslednje generisanje savremenih pogona naučne misli koji se smatraju „odgovornim“ za gnoseološki živopis društvenih procesâ, ponekad se završavaju u ideološkoj svijesti koja stvara „holističku prazninu“, urušavajući tako socijalnu ulogu i samog progressa. Zbog takvog ideološkog strujanja, dužni smo bili ukazati na ona mjesta koja nisu bila presudno određena humanim fundamentima, nego su vid dogmatizovanog pregleda stvari. Treba istaći, da se opis bazičnih receptora moderne nauke obično tretirao kao evolutivna proniknutost u zatvorene sisteme i pomjeranja njihovih čvorišta u pravcu one putanje na kojima se susreću i ostale partikularističke univerzalije. Da li u ovim napome-

nama iščezava punoća epistemoloških matrica? Da li se u protocima tehnološke sfere društvo suočava s pasivnošću svojih projektovanih nadanja i stremljenja? Sagledavši iznijete niske promišljanja, multiplikativnost moderne nauke bi, mogla imati intenzivan rast konsternacije u pogledu širenja tehnološke „misterije“. Reklo bi se, snagom svog destruktivnog izraza, suzbija posvećenost u stvaranju jednog saobražajnog mozaika koji bi bio prožet verifikacijom antropološkog potencijala. Naučna integralnost, morala bi proisticati iz drugog i kvalitativnijeg izvorišta, koji neće biti akseološki falsifikat i maskirani instrumentarijum postmodernog impulsa, već dovoljno obrazložena socijalna vremenitost.

L i t e r a t u r a

- Bek, U. (2001), *Rizično društvo*, Beograd: Filip Višnjić; Prevod: Ljiljana Glišović.
- Božović, R. R. (2009), *Život kulture*, Beograd: Filip Višnjić.
- Brdar, M. (2013), *Autoritet i astronomija, istorijsko-kontekstualni okvir uspona moderne nauke*, Beograd: Sociološki pregled, vol. XLVII, no. 3, str. 295-325.
- Castells, M. (2000), *Uspon umreženog društva*, Zagreb: Golden marketing; Prevod: Ognjen Andrić.
- Iglton, T. (1997), *Iluzije postmodernizma*, Novi Sad: Svetovi; Prevod: Vladimir Tasić.
- Lash, C. (1986), *Narcistička kultura*, Zagreb: Naprijed; Prevod: Vesna Špiljak.
- Mander, Dž., Goldsmit, E., (2003), *Globalizacija*, Beograd: Clio; Prevod: Tanja Živić, Maja Marković, Ivana Čorbić.
- Marković, Ž. D., Ilić, B. B., Ristić, L. Ž., (2012), *Globalna ekonomija /globalizacija, nova ekonomija, geofinansije*, Beograd: EtnoStil.
- Palmer, E.R. (1989), *Postmodernost i hermeneutika: Postmoderna aura*, vol. XXXV, br. 1-3., str. 3-46.
- Simić, Ž. (2006), *Preobražaji totalitarne svesti*, Beograd: Kulturno-prosvetna zajednica Beograda.
- Simić, Ž. (2007), *Filozofija moderne psihe*, Beograd: Kulturno-prosvetna zajednica Beograda.
- Simić, Ž. (2009), *Antropologija postmoderne psihe*, Podgorica: Univerzitet „Mediteran“.
- Simić, Ž. (2014), *Putevi od Ničea*, Novi Sad: Prometej.
- Touraine. A. (2007), *Kritika modernosti*, Zagreb: Politička kultura; Prevod: Vesna Pavković.
- Vukićević, S. (2011), *Ontološke iracionalnosti savremenog svijeta*, Nikšić: Filozofski fakultet / Institut za sociologiju i psihologiju.
- Vuksanović, D. (2007), *Filozofija medija / ontologija, estetika, kritika*, Beograd: Fakultet dramskih umetnosti, Institut za pozorište, film, radio i televiziju: Čigoja štampa.