

Ideologija kulturnih razlik

Konec postmoderne in »World Culture«

1. Jean-Francois Lyotard in dogma o razliki

79

V čem je bil problem postmoderne? Če namesto *je* uporabljamo preteklik glagola biti, očitno predpostavljamo, da imamo lahko tudi samo zgodbo o postmoderni za preteklo. Kolikokrat smo že bili priče temu, da so se idejne paradigme in duhovni sklopi misli v dvajsetem stoletju s spektakularno hitrostjo širili, pridobivali privrženca in navdušene nadaljevalce, do tistega presenetljivega trenutka, ko so mojstri-misleci, ki so bili neposredno odgovorni za nastanek in popularnost duhovne mode, preprosto spremenili stališče in izvedli samokritiko lastne misli, kot se je to zgodilo tudi z glavnim filozofskim pisateljem postmoderne Jean-Francois Lyotardom? Kdo še danes ne povečuje razlik, Drugega, ne časti posameznikove svobode, misleč, da so ti, zdaj že žargonski pojmi, ki so zaščitni znak dekonstrukcije in postmodernizma, nekaj samoumevnega in nosilci emancipacijskega potenciala sodobne kulture? V čem je torej bil problem postmoderne?

Ni se težko strinjati z ameriškim teoretikom Fredericom Jamesonom, da je spor okrog postmoderne že od samega začetka imel politične in estetske posledice, da pa se obenem pomembna filozofska razprava – kljub Habermasovi polemiki z Lyotardom, Derridajem in Baudrillardom – sploh ni nikoli zares

začela, ker da je za postmoderno in postmodernizem značilen nek dogmatski moment v njunem lastnem patosu osvobajajoče moči avantgarde znotraj spremenjenega zgodovinskega okvirja.¹ Za kaj pravzaprav gre? Za nič drugega kot dogmo o razliki kot bistveni sestavini zapoznelega nominalističnega obrata v filozofiji po koncu Heglovega spekulativno-dialektičnega sistema absolutnega duha. To je konec koncev celotno Lyotardovo odkritje v filozofiji in hkrati njegova temeljna omejitev.

Lyotardovi lastni politični obrati so ga peljali od intelektualne skupine *Socializem in barbarstvo* (znotraj katere sta se nekaj časa vzajemno spodbujala Claude Lefort in Cornelius Castoriadis) do povezovanja Marxa in Freuda v spisu *Libidinalna ekonomija* iz leta 1974, v katerem se je na takrat znanem valu francoske heideggrovske recepcije Nietzscheja priključil Deleuzovim stališčem.² Avro družbenega kritika je, tako kot Baudrillard, modificiral v imenu vrnitve k liberalno-demokracijskim vrednotam.³ Za ortodoksne marksistične teoretike je to pomenilo »izdajo«. Zato mu mnogi brezrezervni kritiki, pod vplivom domnevno radikalno-demokracijskih metod politike razlik, kot recimo Seyla Benhabib, očitajo resignirano psevdomarksistično početje, ki da je bilo »kamufiranje klerikalnih in krščanskih vrednot pod krinko frejdojsko-marksistične psihoanalize«. ⁴ Za Lyotardovo kritiko uma, ki sta jo navdihnili Nietzsche in Freud, je v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja še vedno značilno povezovanje pojmovnih sklopov politike, razreda in razrednega boja. Toda

80

¹ Glej: Willem van Reijen, *Miss Marx, Terminals und Grands Récits oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?*, v: Dietmar Kamper und Willem van Reijen (ur.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; Seyla Benhabib, *Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard*, v: *Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe* (ur.), *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986. Za kontekst problematike politične in estetske zapadlosti postmoderne v prostor epifomenalnih dogodij samega sveta kot obzorja znanstveno-tehnološke igre glej: Žarko Paić, *Vrijeme postmoderne situacije*, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996.

² Za odnos Nietzscheja in postmoderne, še posebej Deleuza in Sloterdijka, glej besedilo: Žarko Paić, *Nietzsche i postmoderna kritika uma: dva pristupa – Deleuze i Sloterdijk*, v: Damir Barbarić (ur.), *Nietzscheovo nasljeđe*, zbornik, Matica hrvatska, Zagreb, 2002, str. 141–155.

³ Glede življenjske in miselne poti filozofskega zagovornika postmoderne se spleča konzultirati besedilo Jutte Georg-Lauer, *Das »postmoderne Wissen« und die Dissens-Theorie von Jean-Francois Lyotard*, v: Peter Kemper (ur.), *»Postmoderne« oder der Kampf um die Zukunft*, Fischer, Frankfurt am Main, 1988 in Francis Guibal, *Penser (avec Jean-Francois Lyotard): Le temps du risque*, v: *Témoigner du différent: Quand phraser ne se peut*, Jean-Francois Lyotard, Francis Guibal et Jacob Rogozinski, Éditions Osiris, Paris, 1989.

⁴ Seyla Benhabib, navedeno delo, str. 118

prisoten je tudi motiv, ki bo kulminiral s teorijo postmodernega stanja – kritika *terorja teorije, reprezentacije, pomena, subjekta in resnice*.⁵ Zaradi posebnosti francoske tradicije levičarstva v teoriji po drugi svetovni vojni, ki se ji je uspel izmakniti posredno Albert Camus, v celoti pa Raymond Aron, je bila torej Lyotardova notranja kritika marksizma in ideala revolucionarnega leta osem-inšestdeset zgledno združenje politične in estetske dimenzije duhovnega klica. Tako se je – kot tudi pri radikalnem begu v postmodernej svet liberalnega pragmatizma – poskušalo priti do odločitve o kritiki totalitarizma z novim branjem Nietzscheja in Freuda. Za razliko od Derridaja so vsi francoski poststrukturalisti in marksisti althusserjevskega, dogmatskega kova prišli do Heideggra in Nietzscheja šele po propadu revolucionarnih idealov iz leta osem-inšestdeset. Če bi hoteli biti cinični do osnovnih filozofskih načel študentskega upora proti družbi blaginje, bi lahko rekli, da je Maa, Marxa in Cheja iz Latinske četrti do katedrov pariške univerze nagnala senca Nietzscheja, Freuda in Heideggra. Lyotard tu ni bil nikakršna izjema. Isto se je zgodilo z Baudrillardom, Deleuzom, Guattarijem, »novimi francoskimi filozofi« (Glucksmann, Ferry, Henri-Lévy, Bruckner). Estetske dimenzije mišljenja so pristno izhajale iz politične potopitve v stvarnost. To naj bi upoštevali, ko na začetku tretjega tisočletja sodimo o novejši zgodovini idej. Toda slovo od nostalgije in radikalni kritični odnos do sinkretične tradicije francoskega poststrukturalizma ne pomeni tudi zanikanja dosežkov te še vedno upoštevanja vredne teoretske pozicije pri analizi fenomena globalizacije in sodobne kulture.

Lyotardova kritika moderne filozofije kot velike zgodbe (*grand récit*), slepil terorja, pomena in reprezentacije, ki ne dopušča nezvedljivih razlik svetov, se je začela kot kritika kartezijskega subjekta. Lyotard upošteva tri smeri te kritike. Prva je naslednica frankfurtske kritične teorije s Horkheimerjem in Adornom iz *Dialektike razsvetljenstva*, druga, na katero se sam neposredno navezuje, izvira iz Foucaultovega in Derridajevega kritičnega odnosa do logocentrizma, v okviru katerega se subjektiviteta subjekta moderne dekonstruira iz mreže besedil Martina Heideggra, ki so nastala po »obratu« (*Die Kerhe*). In končno tretja smer kritike subjekta, ki je pridobljena iz strukturalizma Ferdinanda de Saussura in filozofije jezika poznega Wittgensteina.⁶ Medtem ko frankfurtovci vidijo subjekt kot ambivalentni sklop racionalizma in ideološkega zvanja človeka na stvar, Heidegger pa kot metafizično sliko sveta, utemeljeno

⁵ Jutta Georg-Lauer, navedeno delo, str. 190

⁶ Dick Veerman, *Introduction to Lyotard*, v: *Theory, Culture&Society*, Vol. 5, št. 2–3/1988, str. 273.

na znanstveno-tehničnem zasužnjevanju izvirnega mišljenja v korist novoveškega predstavljanja, strukturalisti in Wittgenstein trdijo, da smisel in pomen jezika po sebi ni mogoče razumeti, če se jezikovni znaki obravnavajo zgolj kot »privatni odnosi«. Epistemološko stališče, ki ga zavzema Lyotard, je določeno s primatom tretje smeri, to je analitične filozofije, ki zavest in subjektiviteto subjekta nadomešča iz paradigme jezika. To pomeni, da se predstava, zaznava in pojem nadomeščajo s trojico znakov: signifikantom, signifikatom in interpretantom, kot pravi Peirce, ali z razliko »la langue« in »parole«, kot misli de Saussure, ali z jezikovno igro kot obliko življenja, kot poudarja Wittgenstein.⁷ Vse to Lyotardu odpira filozofske možnosti za slovo od moderne. Pod tem pojmom že v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, preden začne eksplicitno uporabljati pojem postmoderne, razume Kantovo in Heglovo filozofijo subjektivitete. Čeprav je, vsaj kar zadeva slednjega, takšno razumevanje na celi črti zgrešeno. Pojem postmoderne je namreč mogoče izpeljati samo s sredstvi analitične filozofije, in nikakor ne z derivati modernega subjekta.⁸

82

Identiteta subjekta se je popolnoma spremenila. To pomeni, da nosilec znaka ne more biti sestveni jaz, kartezijski subjekt, ker po Wittgensteinu, ki ga Lyotard odkrito priznava za svojo filozofsko avtoriteto po Marxu, Freudu in Nietzscheju, ne obstaja nobena vrst privatnega jezika. Gre bodisi za skupnost subjektov, katere identiteta sega do mej njenega obzorja razlage, pri čemer vztraja Hans-Georg Gadamer v hermenevtiki, ali pa za družbeno skupnost uporabnikov jezika. Lyotard v navezavi na poststrukturalistično kritiko subjekta, prevzame tezo o nadomeščanju subjekta s sistemom struktur, opozicij in razlik (*différences*). To je ključna beseda celotne poststrukturalistične teorije in postmoderne. Lyotard namreč misli, da kritika kot destrukcija/dekonstrukcija klasičnega subjekta moderne filozofije kot filozofije reprezentacije odpira eno samo možnost – priznavanje nespravljivosti in inkonzistentnosti jezikovnih iger in spoznanja. Drugače povedano, Lyotard je iz Wittgensteinovega kroga razumevanja sprejel kontekstualno teorijo resnice. Iz te pa nujno izhaja teza o sprtosti jezikovnih skupnosti ali teorija *agonistike jezika*.⁹ S tem, ko je uporabil miselno konstrukcijo poznega Wittgensteina, je Lyotard pravzaprav zgolj socialno-filozofsko prispeval k opisu nove zgodovinske situacije zahodnih liberalno-demokratskih družb s konca sedemdesetih let dvajsetega stoletja. Tisto, kar se običajno v teoriji liberalizma imenuje pluralizem svetovnih nazorov in

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

⁸ Jean-Francois Lyotard, *Instructions Paliennes*, Éditions Galilée, Paris, 1977.

⁹ Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

toleranca do stališč soudeležencev demokratičnega javnega razuma, je postal *politeizem vrednot*. Njegova nadaljnja posledica je bila snovanje nekakšnega kontekstualnega pragmatizma kot etično-političnega cilja sporazumevanja v družbi. Nasprotno od Habermasovega konsenzualno zastavljenega področja etike moderne postmoderni nominalizem kot krono vsega terja zgolj – začasno pogodbo. To je skratka opis filozofskega predrugačenja paradigme subjektivitete moderne in kontekst, znotraj katerega se bo več kot dvajset let odigravala zgodba o postmoderni z bolj ali manj prepričljivosti zagovornikov obrata in njihovih kritikov, pa ne samo iz Habermasovega kroga kritične teorije, ampak tudi iz kroga analitične filozofije. Tu je med prvimi Richard Rorty, tu so nadaljevalci Derridajeve dekonstrukcije, heideggerjanci, hermenevtiki, brez resničnega miselnega ozadja spora, kakršen se je v dialogu med Gadamerjem in Derridajem izkazal za filozofsko srečanje, in ne za golo zavzemanje stališča za in proti v vsiljenem politično-estetskem sporu o postmoderni in njeni teoretski in kulturni relevantnosti.¹⁰

Iz preobrata v sodobni filozofiji zavesti – od komunikativnih aktov in konsenzov k jeziku in od denotacije do performance – ni nujno izhajal sklep o politeizmu vrednot. To je ključno mesto spora. Tu sleherni pogovor o razliki in Drugem kot bistvu Lyotardovega postmoderne nominalističnega obrata sploh zadobi smisel. Da pa bi se dokopali do razvidnosti teze o postmoderni kot dogme o razliki in bi mogli celotno Lyotardovo filozofsko pot po njegovem marksovsko-frojdoevskem obdobju kritike subjekta revolucije opredeliti kot sinkretično pot združitve analitične filozofije z odmevi heideggrovske kritike metafizike prek iskanja bistva razlike kot bistva postmoderne slike sveta, je potrebno, da vnaprej očrtamo bistvo njegove filozofske agonistike iz obdobja, ko je v svoji filozofski kritiki subjekta ali moderne odkrito zagovarjal postmoderno.

Lyotard oporeka, da bi bila možnost izbire med instrumentalnim in kritičnim umom, med performativnostjo in emancipacijo, sploh dana. Njegova filozofija

¹⁰ Glede odnosa med Gadamerjem in Derridajem glej: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, v: *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, zv. 10, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995. O velikem sporu okoli postmoderne med Lyotardom, Habermasom in drugimi glej: Gerard Raulet, *Zur Dialektik der Postmoderne*, v: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (ur.), nav. delo; Richard Rorty, *Le cosmopolitisme sans émancipation*, v: *Critique*, 456/1985; Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 in *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988 (Prevod iz nemščine: Igor Bošnjak).

agonistike, ki vodi v politeizem vrednot, je pravzaprav postmoderni nominalistični obrat k neke vrste liberalizmu, v katerem absolutna svoboda posameznika ne pomeni, da bi bil subjekt izločen iz igre, temveč da je radikalno vpleten v spor z drugimi subjekti, s katerimi ga lahko veže le začasna pogodba. Za opredelitev subjekta znotraj nove konstelacije je ključna opredelitev funkcije vednosti, zato se Lyotardu pripovednost predznanstvene oblike zavesti zdi subverzivni katalizator drugačnega odnosa do znanosti in vednosti nasploh. Moderna znanstvenost znanosti sloni na izključitvi mitske strukture zavesti. To je dediščina racionalizma in razsvetljenstva. Pripovedna forma vednosti se definira kot »môči-delati« (*savoir-faire*), »môči-živeti« (*savoir-vivre*) in »môči-poslušati« (*savoir-écouter*). V diskurzu se za nas, uporabnike javnega jezika, ne odpira nobeno platonsko nebo idej, temveč jasno opredeljeni dejavniki časa in prostora. Lyotard zato vztraja pri radikalni diskontinuiteti diskurza in pripovedne vednosti. Slednja ne potrebuje legitimacije v nekem transcendentnem obzorju kot podpora prepričljivosti izjave, kot velja za moderne znanosti in ideologije kot velike zgodbe: razsvetljenje z emancipacijo, hegllovstvo z idejo in marksizem z delom in svobodo. Pragmatika pripovedne vednosti izključuje operacije premišljevanja, problematiziranja in protislovja. Čeprav Lyotard svojo filozofijo imenuje tudi agonistična pragmatika, je očitno, da bi ji bolj pristajal naziv retorika, saj pragmatika ne poudarja denotativne rabe jezika, marveč performativno.¹¹

84

Lyotardova kritika moderne znanosti ne izhaja iz potrebe, da bi se pripovedna vednost, ki sloni na mitski strukturi zavesti, postavila kot tisto, kar legitimira postmoderno. To bi bilo ne-miselno in zato bizarno, protimodernistično dejanje slepote. Mitski diskurz – če ga poistovetimo s pripovedno vednostjo, ki človeka ne zvaja na metaznanstveno stvar samo, ampak na strukturo in jezik biti – nasprotno, terja drugačen status kot moderna reduktibilnost govora eksaktnih znanosti. V tem sklopu smrt subjekta pomeni nekaj drugega kot pri Foucaultu, ki mu Lyotard dolguje velik del recepcije moderne znanosti. Spoznanje o meta-diskurzu in o velikih zgodbah moderne – od razsvetljenstva do marksizma – predpostavlja metaforični značaj. Tako je to spoznanje hkrati razlaga (besedila) in razlaga obzorja besedil nasploh. Na legitimirajoči funkciji vednosti, zunaj sebe same, kot misli Lyotard, sloni celotna stavba moderne filozofije subjekta. Njena epohalna zamejenost ni določena z razliko pripovednosti in znanstvenosti, mita in filozofije, ampak z mejami spoznanja. Mar mišljenje in ideje

¹¹ Seyla Benhabib, navedeno delo, str. 111.

sploh lahko popolnoma obvladujejo stvarnost? Zato je mogoče Lyotardov obrat in kritiko preprosto zvesti na tezo, da je smrt subjekta v filozofiji znamenje konca faustovskega sna o vladavini moderne znanstvene zavesti kot ideologije.¹²

Če sta prepričljivost in monopol velikih zgodb nekaj minulega, nekaj, kar je izginilo, ker stvarnost v novi postindustrijski družbi ne tvorijo ideje in transcendentna obzorja resnice, temveč kontekst in pragmatika agonističnih jezikovnih iger ločenih področij gospodarstva, politike in etike, potem je očitno, da postmoderno stanje pomeni, da v postmoderne družbi namesto prejšnje skrbi za moralnost in resnico osrednje mesto razprave zavzemajo druga vprašanja: Kdo odloča, kaj je treba spoznati, in kdo ve, za kaj se je treba odločiti? Teror reprezentacije v teoriji sodi v imaginarni muzej zgodovine moderne filozofije.

Lyotard od Wittgensteina prevzame pogled na družbeno dogajanje kot na nekakšno jezikovno igro in ločuje tradicionalno, moderno znanost in družbo ter postmoderno znanost in družbo. V spisu *Postmoderno stanje* in v odgovorih kritikom skoraj desetletje pozneje v delu *Postmoderna za otroke*¹³ Lyotard trdi, da so velike zgodbe pravzaprav jezikovne igre z določeno družbeno funkcijo. Pri njih velja načelo monizma, pri majhnih zgodbah pa načelo pluralizma. V tem razumevanju spora moderne in postmoderne tiči, poenostavljeno povedano, dogma o razliki in Lyotardov filozofski padec pod raven heglovske metafizike absoluta. Lyotard namreč predpostavlja, da moderna iz sebe proizvaja teror, ker pod krinko univerzalnosti in emancipacije zatira razlike in Drugega, ki ga brezpogojno zvaja na model monistične logike. Dober primer je francoska revolucija in revolucionarna tiranija jakobincev. To je znana zgodba, ki so jo med prvimi uporabili »novi francoski filozofi« v svoji kritiki totalitarizma po odkritju Solženicinovega *Arhipelaga Gulag* v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja v Franciji. Lyotard, Baudrillard in še mnogi drugi niso načelno stopili zunaj kroga argumentov, ki so znani iz knjige sira Karla Popperja *Odprta družba in njeni sovražniki*, po kateri naj bi Platon, Spinoza, Hegel in Marx bili miselno krivi za totalitarizem. V imenu nezvedljivih razlik in svobode posameznika napadajo univerzalizem mišljenja. Kot da nezvedljive razlike in svoboda posameznika sploh ne bi izvirale iz univerzalnega sklopa biti in časa. Lyotard je, kot smo videli, svojo svetovno popularnost zgradil na tujih virih.

¹² Francis Guibal, navedeno delo, str. 22–24.

¹³ Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Édition de Minuit, Paris, 1979 in *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Édition Galilée, Paris, 1988.

Kot vsak epigon je svoji postmoderni filozofiji sinkretično podaril mojstre-učitelje – največ Wittgensteina, medtem ko je Heideggra, od katerega je prevzel tezo o koncu filozofije v znanstveno-tehničnem nihilizmu sveta, elegantno zamočlal¹⁴ –, od katerih je pomembna epistemološka stališča preprosto sociologiziral, brez opozarjanja na poreklo tako prevzetih idej. Pri tem je ostala problematična prav teza, da naj bi zaradi izgube vere v velike zgodbe postmoderna bila hvalnica imen in posamičnosti, medtem ko naj bi moderna bila ujeta v teror univerzalnosti. Ni mogoče zanikati, da je bila takšna teza v dobršni meri politično preverjena v dekonstrukciji Jacquesa Derridaja, ko se je žargonsko uporabljala v Ameriki, in sicer zaradi potrebe, da bi feminizmu, gay-skupinam, multikulturalizmu in nasploh preostankom Marcusejevega revolucionarnega subjekta iz študentske vstaje leta osemindeset podarili filozofski temelj. Toda, do danes je vse ostalo le pri dogmatskem žargonu. To seveda nikakor ni mišljeno kot obsodba teh političnih fenomenov oporekanja sodobni družbi, ki dosledno zasužnjuje razlike v imenu kapitalske logike produkcije zaradi produkcije, kjer se vsaka nezvedljiva oblika protesta prek logike demokratične jezikovne igre – na primer v Ameriki volja indijanskih narodov, kot so Navaji v New Mexicu, da ne priznavajo nikakršne države osvajalcev, celo njene multikulturalnosti ne, niti iz nuje – kaže kot neujemljiva za teoretično izpeljevanje postmodernizma »majhnih razlik«.¹⁵ Zavračanje velikih zgodb iz obzorja postmodernega nominalizma ne utemeljuje logike nezvedljivih razlik. Za to, da bi razlike sploh lahko bile miselno in stvarno izkušene, je potrebno, da so podprte z univerzalno logiko biti. Diferenca v smislu tiste Derridajeve različice (*diffé-*

86

¹⁴ Glej o tem: Žarko Paić, *Heidegger u zrcalu dekonstrukcije*, v: *Gotski križ*, Ceres, Zagreb 1997.

¹⁵ O žargonu in dogmatski rabi postmodernističnih jezikovnih izrazov v politični praksi glej odlično kritiko Jeana Grondina, Gadamerjevega učenca in poznavalca Derridaja in Lyotarda v intervjuju v »Novem listu« z dne 19. oktobra 1997, pod redakcijskim naslovom *Jezik ne ločuje kultur*: »Derridajeva dekonstrukcija se, zahvaljujoč njenim ameriškim razlagalcem, pogosto frazeološko uporablja za posebne družbene skupine in njihove ideološke programe. Tako je, med drugimi, tudi s feminizmom. Vendar tu ne gre za nesporazum, temveč za nekaj hujšega. Gre za hipostaziranje političnega ozadja Derridajevega mišljenja. Če govorimo v ednini, Jaz kot moški – tako govorijo dekonstruktivistke v Ameriki – in Jaz kot ženska pripadava kulturno različnima svetovoma. To pomeni, da je moč vpisana v jezik. Toda to je izkrivljanje dekonstrukcijskega namena. Kako začeti dialog s takšnim tipom redukcije mišljenja, ko pa me, govorim torej hermenevitično, kot osebo nekdo vnaprej razume samo kot nosilca spolnih vlog, kod predstavnika moči, belca, itd. Logocentrizem ni jezik družbene moči, temveč jezik metafizike. Moč in jezik nista v tako vulgarnem socialnem odnosu, kot si to predstavljajo mnogi kvazidekonstruktivisti«. Če bi namesto besede dekonstrukcija vstavili besedo postmoderna, bi zadeva bila povsem identična, le da Lyotarda politični privrženci ne izkrivljajo tako kot Derridaja njegovi, temveč ga navajajo dobesedno, četudi seveda v žargonski uporabi metafizičnega jezika.

rance) se nanaša najprej na soroden Heideggrov pojem ontološke diference biti in bivajočega. Pri tem se z razliko nikakor ne misli kak novi nominalizem kot odrešujoča rešitev v kritiki moderne filozofije subjektivitete.

Kot je znano, Lyotardov pojem postmoderne ni istopomenski z ameriškim pojmovanjem nove slogovne oblike, za katero so značilni citati, »pastiche«, in ki je bila najbolj prepoznavna v arhitekturi. Njegov pojem postmoderne tudi nima nič skupnega s pojmom postmodernizma Ihaaba Hassana, ki je postal merodajen za novejšo teorije književnosti.¹⁶ Lyotard pojavitev postmoderne postavlja na konec devetnajstega stoletja, kot prekinitev. Ta je znamenje *transformacije kulture* – izpraznitve smisla moderne. Ne gre za ime novega zgodovinskega obdobja, temveč za izraz začetka dvoma v napredek moderne kulture. Znamenja prekinitve lahko najdemo pri modernih umetnikih, kot so Duchamp, Braque in Picasso. Postmoderna je zavest o prekinitvi. Morda je najboljši stvarni dokaz o njeni obstojnosti v postindustrijski družbi Zahoda, za katerega je značilna prevlada novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij, Lyotard našel v poskusu uprizoritve totalne razstave, ki jo je leta 1985 sam postavil v pariškem Centru »Georges Pompidou«. Razstava *Les Immatériaux* bi morala pokazati razvidnost zavesti o prekinitvi umetnosti v luči vladavine znanstvenotehnične slike sveta nasploh. Temeljno načelo Lyotardovega projekta je bilo: s pomočjo učinkov novih tehnologij (video, laser, računalnik, sintetizirane slike) ustvariti sliko o preseganju tradicionalnih dualizmov zahodnoevropskega mišljenja in filozofije ter ovreči moderno kulturo, ki negira zavest o prekinitvi. S tem je hotel neposredno dokazati, da je zgodba o subjekt-odnosu moderne filozofije in umetnosti iluzorna. V bistvu je bil Lyotardov projekt zgolj eden izmed mnogih poskusov ustvarjanja ars electronice, simulacijskega dogodka mišljenja/doživetja postmodernega sveta, v katerem je znanstvena slika resničnosti predpostavka slehernega možnega konstituiranja življenjskega izkustva. Projekt je obenem sovpadal z identičnimi Baudrillardovimi tezami o simulakru in simulacijah kot novih »transcendentalnih« virih izkustva in doživljanja resničnosti v postindustrijski družbi.¹⁷

¹⁶ Glej: Ihaab Hassan, *Komadanje Orfeja: Prema postmodernoj književnosti*, Globus, Zagreb, 1992.

¹⁷ O razstavi se spleča prebrati besedilo Petera Engelmana, *Paris, Kalifornien – Zur Ausstellung »Die Immaterialien«*, Documenta Kassel, 1985. O Baudrillardovih filozofskih predpostavkah teorije simulakra glej: Žarko Paić, *Višak zbilje, manjak mogućnosti: Jean Baudrillard i poredak simulakruma*, spremna beseda h knjigi Jeana Baudrillarda, *Simulakrumi in simulacije*, Naklada DAGGK, Karlovac, 2001. (Prevod iz francoščine: Zlatko Wurzburg).

88 Lyotardov estetski pristop do osvobodilnih energij novih tehnologij in njegovo približevanje fenomenom slike po propadu figurativnega slikarstva sta v tesni zvezi. Po spisu o postmoderni in po njegovem glavnem filozofskem delu *Le Differend* iz leta 1983 je opazen premik v odnosu do poskusov tvorbe neke vrste postmoderne estetike razlike. Za slednjo bo poslej merodajna razlaga slikarjev, ki so se tako ali drugače zavedali svoje radikalne prekinitev z modernim slikarstvom in funkcijo slike kot reprezentacije stvarnosti – Duchamp, Bacon, Warhol. V navezavi na Kantov pojem vzvišenega iz *Kritike razsodne moči*, ki je neposredno povezan s pojmom lepega – ki ga je moderna umetnost pregnala iz svojega jezika kot ostanek klasične iluzije, ostanek privida univerzalistične slike sveta –, Lyotard išče drugačno opredelitev nemožnosti prikaza vzvišenega v postmoderni umetnosti. Slednja po svojem samorazumevanju velja za obstoječo, četudi fluidno in nezvedljivo na trdne koncepte. Doživetje lepega, kot Lyotard navaja Kanta, obstaja takrat, ko imamo občutek užitka/zadovoljstva v opazovanju nekega umetniškega dela brez kakršnega koli drugega namena, kakor čiste, brezinteresne všečnosti.¹⁸ Občutek vzvišenega je poln užitka/zadovoljstva. Toda tu gre za to, da moč umišljanja ni zmožna predstaviti nekaj čutno zaznavnega, kar bi bilo skladno s pojmom. Vendar pa estetika postmoderne ni preprosto estetika vzvišenega, če je že estetika moderne bila estetika lepega. Estetika postmoderne sodi k tisti zvrsti nostalgije, ki se loteva nemogočega poskusa: predstaviti nepredstavljivo, ali povedano drugače, da bi tisto nekaj, kar ni prisotno v stvarnosti, postalo prisotno prek napotitve na znake prisotnosti vzvišenega nasploh. Projekt *Les Immatériaux* je »praktično« napotoval na to, kar je Lyotard s svojo estetiko nameraval. Tako trenutek užitka nastaja in vztraja v sposobnosti uma, da prestopi meje prikazljivega. Prikazljivo se misli kot zaznavno, kot vidno po modelu gledanja tradicionalne metafizike luči. Zato estetika vzvišenega kot paradoksalen projekt ne vrača vere v lepoto kot celoto mimezisa, temveč posredno kaže na nemožnost prikaza sintetičnih podob kot zgledov posnemanja simulirane resničnosti. Lyotard se je vedno znova, ob vsaki priložnosti čutil dolžnega pojasnjevati, kaj je mislil s svojo razstavo in kaj je mislil, ko je govoril o estetiki postmoderne. Paradoks je skratka v tem, da je vsako umetniško delo postmoderno, preden je postalo moderno. To pa zato, pravi, ker ne moremo proizvajati nikakršne resničnosti, lahko zgolj ustvarjamo napotitve, slutnje, znamenja, ki kažejo na to, kar je že

¹⁸ Jean-Francois Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Paris, 1998. – Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, zv. X, (ur.) W. Weischedel, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

misljivo in prikazljivo, le da ne more biti čutno predstavljeno. Sklep je torej, da med različnimi jezikovnimi igrami, kot oblikami življenja, znotraj katerih se gibljemo, ni možna nikakršna sprava. To je estetska ponovitev temeljne epistemološke teze o politeizmu vrednot – agonistiki jezikovnih iger in paralogični teoriji legitimacije resnice. Končno bi zgolj kaka transcedentalna iluzija, kot je bila tista Heglova, lahko podprla lažno upanje glede univerzalnosti celote brez nezvedljivih razlik. Za kaj takega bi bilo sicer treba plačati visoko ceno terorja. Njo pa izraža naše hrepenenje po totaliteti, po Enem, po spravi idej in resničnosti v absolutnem pojmu.¹⁹

Zakaj je Lyotard dogmatik, ko govori o politeizmu vrednot in o nezvedljivih razlikah kulturno različnih svetov? Gotovo ne zaradi zdravorazumskega prepričanja, da gre za filozofsko kritiko totalitarizma. To bi bilo res nesmiselno zanikati. Toda teror ne izhaja iz logike univerzalnosti moderne filozofije subjektivitete. Razen tega teror nikakor ne more biti povezan s Heglovim imenom, saj je prav Hegel s *Fenomenologijo duha* napisal prvo filozofsko relevantno kritiko terorja v francoski revoluciji kot terorja partikularizma revolucionarne samovolje ene pooblaščne manjšine. Lyotard je v zapoznelem obzorju kritike filozofije subjekta – po Nietzscheju in Heideggru – zgolj zadel v duh časa, ko je z opisom funkcije vednosti v postindustrijski družbi dal znamenje alternativnim kulturam znotraj režimov realnega socializma za drugačno tvorbo sveta življenja in tako pokazal smer razvoja kritike totalitarnega monizma. Ni mogoče zanikati prepričljivosti male zgodbe o postmodernih potencialih pluralističnega uma in osvobajajočega potenciala postmoderne v svetu na začetku osemdesetih let dvajsetega stoletja. Po vzniku neoavantgardnih gibanj in obnovi subverzivne zavesti v umetniških gibanjih vzhodne Evrope – kot na primer *Neue Slowenische Kunst* v Sloveniji v osemdesetih letih – je zgodba o postmoderni in svobodi posameznika v kulturno različnih svetovih postala samo-umevna. To, da Drugega ni mogoče sprejeti iz perspektive izkrivljenega razumevanja univerzalnosti. Lyotard postane dogmatik v tistem trenutku, ko iz lastnega postmodernega nominalizma idejo razlike razglasi za absolutno svetinjo, za univerzalno geslo: »Aktivirajmo razlike, rešimo čast imenu!«

Dogma je zaprt krog argumentacije v razpravi, ki potrebuje ponavljanje, žargon, vulgarizem in posnemovalce z neomajno vero v razodeto resnico, ki jo nikoli ne postavljajo pod vprašaj. Pri tem se je v primeru postmoderne in

¹⁹ Glej: Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Acta Humaniora, Weinheim, 1987.

Lytarda od samega začetka zastavljalo vprašanje, zakaj je treba moderni filozofiji subjektivitete zaradi predpostavljene kritike mono(logo)centrizma v teoriji podtikati teror, istočasno pa trditi, da je nezvedljivost razlik nekaj imanentnega zunajsistemskega, negativni dialektiki, kot pri Adornu. V polemiki s Habermasom so se pokazale, le da iz drugega dogmatskega okvirja, namreč Habermasovega (ne glede na postulirano komunikativno racionalnost), vse težave Lyotardovega nominalizma. Za to, da bi se kritično ukinila lažna celota spekulativno-dialektičnega uma, ni dovolj razglasiti postmoderno znanost in estetiko vzvišenega za mali politeistični zgodbi. Nasprotno, tudi majhne zgodbe hitro pokažejo nagnjenost k isti dogmatski zakonitosti mišljenja, ko vztrajajo pri lastni avtonomni logiki veljavnosti. Projekt postmoderne kritike uma je tako izčrpal svojo moč z aktom svoje utemeljitve. Razlike so postale jezikovna igra brez trdnega izhodišča. Kaj pa preostane, ko razlike kulturno nezvedljivih svetov ne morejo najti univerzalne točke samolegitimacije? Ko človekove pravice, demokracija, resnica, pravičnost postanejo le misljive iz konteksta, situacije, pragmatičnih potreb? Lyotard se je tega vsaj do neke mere zavedal, ko je govoril o agonistiki. Problem ostaja, tudi ko se govor o postmoderni shrani v zgodovino iluzije, o kateri je cinični razsvetljenec fin de siècle Peter Sloterdijk enkrat povedal, da spominja na »čivkanje vrabcev na strehi o lastnem čivkanju«. Kaj preostane po Lyotardovi mišljenjski poti? Morda – paradoksalno – niti ne kaj dosti, ko gre za filozofsko samorefleksijo konca dobe, v kateri so sinkretično prišli do sprave Heidegger, Wittgenstein, Kant, Nietzsche, Derrida in Warhol. Kar preostane, je dediščina zavesti o prekinitvi v umetnosti. Po Lyotardu govor o postmoderni nikoli več ne bo enolično povezan s simptomi in tendencami v gledališču, arhitekturi, slikarstvu, glasbi, filmu, medijih. Po Lyotardu preostanejo razlike v pojmu nezvedljivih razlik in potrpežljiva, skrbna razlaga besedil moderne filozofije subjekta, s katerim smo hočeš-nočeš še vedno v dialogu, četudi mislimo, da je kakor Nietzschejev »razigrani Bog užitka« že zdavnaj mrtev. To preprosto pomeni, da je zgodba o postmoderni že v svojem filozofskem začetku, kot smo videli na primeru Jean-Francois Lyotarda, nujno napovedala lastni konec, in to v nečem skrajno nenavadnem. Namreč, konec postmoderne kot dobe liberalno-demokratskega nominalizma, pluralizma in nezvedljivosti Drugega, se nujno končuje v dobi globalizacije kot *ideologija kulturnih razlik*. Proti volji politične instrumentalizacije Jacquesa Derridaja v funkciji obrambe politik razlik kot novih družbenih gibanj, zlasti feminizma in queer kulture, se je postmoderna končala kot nova (kulturna) ideologija. Lyotardova zasluga je v tem, da je filozofsko-sociološko pripravil tla za njeno zvajanje na zaščitni znak globalnega kulturalizma razlik.

2. Kritika Drugega: nemoč kulturnih študij

Postmoderna se v 21. stoletju realizira kot ideologija kulturnih razlik. V času globalizacije se domnevno zatiranim nacionalnim, regionalnim in lokalnim posebnostim dogaja nekaj povsem nasprotnega. Kajti v ozadju borbe za identiteto (ne)priznanih narodov, etničnih skupnosti in kultur tiči ironija »konca zgodovine«. Kultura kot novi temelj identitete hkrati odpira svet »kulturnih raznolikosti« in zapira možnost za kakršenkoli radikalen pristop k razumevanju nezadostnosti priznanja Drugega za smiselno življenje v kompleksnih družbah sodobnosti. Je pozitiven lik emancipacije podjarmljenih subjektov v modernem svetu, pa tudi negativna svoboda, ki ne sega do bistva globalizacije kot takšne. Iz Lyotardove filozofsko-sociološke utemeljitve »postmoderne stanja« je neizogibno morala nastati možnost vzpostavitve kulturnih razlik kot legitimirajoče značilnosti ideologije Drugega. Nobenega dvoma ni, da je tisto »pozitivno« znotraj dediščine postmoderne pravzaprav njena politizacija kulture kot sredstva/namena identitete, kar je paradoksalno. Po razpustitvi modernega subjekta v filozofiji, pojma družbe kot naddoločujočega sklopa celotnega sveta sistemov in sveta življenja v sociologiji, se vse, kar je v dobi postmoderne – kot ideologije kulturnih razlik, ki se končuje v globalizacijski izenačitvi vseh raznolikosti znotraj tako imenovane »World Culture« – ostalo, zvede na ukinitve filozofije in družbeno-humanističnih ved v nečem skrajno mikavnem in prav zato nič manj nevarnem za radikalno mišljenje: *teoriji kulturnih razlik*. Ta »teorija« je znana pod imenom kulturne študije.²⁰

Naša teza je zato neposredno usmerjena proti razpušcanju filozofije in sociologije v »kulturno teorijo«. V tej odpravi univerzalnega uma v nerazlikovalno področje odkritja moči zaslužnevalnih diskurzov Zahoda proti Drugemu je nekaj nadvse čudnega in absurdnega. Prvič, kultura postmoderne kot pluralizem in heterogenost življenjskih stilov določa globalizacijsko »World Culture«. Iz dekonstrukcije moči prihaja moč dekonstrukcije. Ta se vzpostavlja kot (ne)moč kulturne ideologije Drugega. V politizaciji vseh aspektov sveta sistema in sveta življenja – države, civilne družbe, vsakdanjika – se dogaja nekaj, kar je obenem osvobajajoče in zaslužnujoče. Osvobaja se, namreč, hibridna identiteta posameznika kot nosilca spremenljivih in zamenljivih druž-

²⁰ Glej: Stuard Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, v: Media, Culture and Society 2 (1980), str. 57–72, Fredric Jameson, »On Cultural Studies«, Social Text 34 (1993), John Frow, *Cultural Studies and Cultural Value*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

benih in kulturnih značilnosti. Avtonomija svobode posameznika kot nosilca nove identitete v postindustrijskih družbah Zahoda je rezultat vzpostavitve političnih okvirov prenašanja tudi tistega do zdaj »neznosnega«. Vsak posameznik je svoja lastna konstrukcija razlik. Ne glede na to, ali je rasno drugačen, spolno diferenciran kot »manjšina«, pripadnik neke nove religiozno-duhovne sfere smisla življenja, kot so New Age prakse – gre zgolj za nadaljevanje uresničitvev razsvetljenskih idej novoveškega Zahoda v praksi današnjih liberalnih demokracij.

92 Kako je potemtakem sploh možno, da se je ideologija Drugega ali kulturnih razlik vzpostavila kot diskurzivna moč prvega reda znotraj politike multikulturalizma liberalno-demokratskega Zahoda? Ali ni tisto čudno in absurdno preprosto to, da se iz »identitete odporništva« (Manuel Castells) logiki podrejanja postkolonialnega subjekta ustvarja iluzija, da spoštovanje Drugega presega meje modernega (liberalno-demokratskega) sveta Zahoda? Mar ni s tem, da se postmoderna končuje na nepreglednem področju dekonstruiranja moči modernega subjekta kot »belega človeka«, »gospodarja«, »kolonizatorja«, moškega«, že vnaprej omejeno obzorje veljavnosti teorije kulturnih razlik kot »kulturnih študij« na golo revidiranje zgodovine iz perspektive »šibkega Drugega«? Načelno je bilo že vse napovedano z notranjimi težavami postmoderne jezиковnoanalitičnega obrata moderne filozofije subjektivitete. Postmoderna je v svojem patosu politeizma vrednot, pluralizma, heterogenosti, pohval majhnim zgodbam, s tem ko je z besedo, z absolutiziranjem kulturnih razlik, v prazno središče dogajanja sveta postavila kulturo, posredno prispevala k novi obliki kulturne ideologije kot diskurza in artikulacije moči. Od kulture kot mikromoči družbenih odnosov v svetu poznega kapitalizma – lokalne, regionalne, kulture Drugega kot queer-culture, feminizma, novih družbenih gibanj – do kulture kot makro-moči v svetu globalnega kapitalizma – »World Culture« – vodi enosmerna ulica monokavzalnosti. Zakaj je sploh kultura v dobi globalizacije kot uresničena »iluzija postmoderne« (Terry Eagleton) temeljni problem, s čigar rešitvijo stoji ali pade prepričljivost katere koli novejše teorije identitete?

Postmoderna se v samorazumevanju filozofskih in socioloških zagovornikov Drugega in razlike zoperstavlja monolitnemu sklopu moderne filozofije subjektivitete. Namesto univerzalnih idej svobode, človekovih pravic in novoveške racionalnosti v njenem znanstveno-tehnološkem asortimentu se odpira novo obzorje »vrednot«. Ko se danes – v glavnem nereflektirano – govori, da je tudi

sam pojem modernosti kolonialni projekt Zahoda, projekt gospodovanja z naravo in Drugim (človekom) v imenu univerzalnosti zahodne zgodovine, se izhaja iz predpostavke, da je celotno delo zgodovinskega osvobajanja od stanja zapadlosti v »divjo naravo« in »arhaične« oblike družbenega ustroja življenja ideologija moči Zahoda. Na tem stališču sloni celotna stavba postkolonialne teorije, kulturnih študij, kritike ideologije. Postmoderna skuša moderni subjekt nadomestiti s pluralizmom subjektov, toda s tem še ni izvršen radikalno-kritični obračun s Heglovim spekulativno-dialektičnim pojmom absolutne zgodovine. Ni celo izvršen niti obračun z Marxovo koncepcijo zgodovine kot uresničitve znanstveno-tehničnega dela pojma absoluta, ki se v času poznega kapitalizma dogaja kot globalizacija sveta, neodvisno od vseh regionalnih, lokalnih, kulturnih razlik.²¹ Ko torej namesto enotnega subjekta zgodovine (delo, kapital, znanost) nastopi množstvo subjektov in namesto »čistosti« pride do »hibridnosti«, ko singularnost izgineva pred pluralnostjo, diferenca pa prevzema mesto samoidentitete – ne gre samo za golo nadomeščanje Enega z Mnogim in mnogoterim. Vselej se s tem »obratom« skuša izrecno zatrditi, da je univerzalizem razsvetljenstva moč in represivna dediščina Zahoda. V imenu osvobajajoče moči Drugega in razlike se zgodovino poskuša dojeti v vseh njenih alternativnih aspektih. Notranja intenca postmoderne teorije, ki ni več niti filozofija niti sociologija, marveč interdisciplinarna teorija kulture, ki dekonstruira um in družbo kot teror in kot strukturo kolonialne moči »na ven« (Tretji svet) in »na znotraj« (podrejeni Drugi: ženske, spolne manjšine, majhni narodi in etnične skupnosti), je prepoznavna v poskusu preseganja mej modernega sveta. In čeprav se zdi, da je njena glavna teza preboj iz linearne koncepcije zgodovine kot vedno višje stopnje napredovanja v svobodi, ko se pojem napredka nadomešča s »kulturnim razvojem«, ki naj bi napotoval na spremembe v evolucijski hoji zgodovine proti nekemu imaginarnemu cilju v prihodnosti, gre za zgolj iluzorno stališče in v relevantnih spisih glavnih mislecev postmoderne – Lyotarda, Derridaja in Baudrillarda – ne najdemo globlje, metafizične razlage zanj.

Iz Lyotardovih besedil smo že pokazali protislovnost utemeljevanja postmoderne teorije. Spomnimo se: Lyotard – to pa potem pomeni tudi filozofsko-

²¹ O filozofskih posledicah uresničitve metafizike, glede na odnos med Heglom in Marxom, glej: Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povjest: Ogledi uz kriptofilozofijsko ustrojstvo Marxove misli*, druga popravljena in prenovljena izdaja, Globus, Zagreb, 1987. Sociološke teze o globalizaciji kot uresničitvi Marxovih idej so prisotne implicitno v delih Ulricha Becka, *Was ist Globalisierung?*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, 4. izdaja in *Macht und Gegenmacht: neue weltpolitische Ökonomie*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

-sociološko celotna postmoderna – je razločevanje sklopov sveta sistema in sveta življenja izpeljal tako, da je »socializiral« in »demokratiziral« edinstvenost sveta, ki je na izteku moderne dobe pod vladavino logike kapitala kot substance-subjekta zgodovine. Postmoderno stanje ni bilo nič drugega kot opis funkcioniranja kulturnega konteksta postindustrijske družbe. Moč znanstvene diskurza, ki prevzema logiko novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij, se dogaja na isti način kot v Heglovi in Marxovi koncepciji zgodovinskega napredka. To je samorazvoj ideje in prakse znanstveno-tehničnega sveta kapitala, ki ne pozna ne notranje ne zunanje meje. Postmoderna je v tem »stanju« zgolj nadaljevanje (ne)dokončanih političnih predpostavk razsvetljenstva, česar Lyotard skupaj s celotno postmoderno teorijo ni mogel nikoli dosledno izpeljati. Kultura postmoderne oziroma postmoderna kultura je bila – in to je tudi ostala v svoji uresničitvi v dobi globalizacije – zgolj nadomestek ali okrasek globalnega kapitalizma. Sociološki izrazi za to »postmoderno stanje« so: potrošniška kultura, popularna kultura, kultura »življenjskih stilov«. ²²

94

»Socializacija« in »demokratizacija« nerealiziranih možnosti moderne je temeljni pozitivni dosežek postmoderne. Zato sploh ne preseneča, da se z njenimi rezultati niti en sam neomarksistični ali postmarksistični kulturni teoretik ni mogel ne strinjati ne zadovoljiti. ²³ Po propadu utopije študentskega upora osemindesetega leta v Evropi in Ameriki, ko se je zahteva po revolucioniranju družbe blaginje zastavila kot iskanje novega revolucionarnega subjekta, je bila pot do postmoderne kulture odprta, in sicer iz duha odkritja nove (hibridne) identitete človeka. To je bilo vidno tako v Lacanovi, Foucaultovi in Derridajevi poststrukturalistični teoriji subjekta, kot tudi v politični praksi novih družbenih gibanj (ekološkega, feminističnega, mirovnega). V kulturnem smislu je bila postmoderna zgolj nova ideologija globalnega kapitalizma, in to je bilo vidno v vseh njenih pojavnih oblikah, od arhitekture do književnosti, vizualnih umetnosti in glasbe, naj gre za »socializacijo duha« tako imenovane elitne kulture in kanona »visokega stila« humanizma meščanske umetnosti, ki je sprejemljiv za komercialnega duha globalne kulture, ali pa za izenačitev življenjskih stilov kot supermarketne ideologije in duhovnih svetovnih nazorov. »Demokratizacija«

²² Glej: Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London, 1991; Francis Mulhern, *Culture/Metaculture*, Routledge, London and New York, 2000; Inga Tomić-Koludrović in Anči Leburić, *Sociologija životnih stilova*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.

²³ Glej značilni primer ortodoksno-neomarksističnega napada na postmoderno grosso modo v delu Wernerja Seppmanna, *Das Ende der Gesellschaftskritik? Die »Postmoderne« als Ideologie und Realität*, PapyRossa Verlag. Köln, 2000.

kulture je končno bila tudi ena izmed še do danes vplivnih paradigem evropskih kulturnih politik, ki so nastale v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja kot reakcija na upad državnih subvencij visoke, reprezentativne kulture.²⁴

Lytotadov dualizem je bil, paradoksalno, z drugimi teoretskimi sredstvi izpeljana pot razumevanja sodobnega sveta, sorodna Habermasovemu ločevanju dela in interakcije, v prvi, marksistični fazi mišljenja, ter dela in komunikacijskega delovanja v drugi fazi. Tako je veliko polemiko med Habermasom in Lyotardom v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, to je med zagovornikom moderne kot nedokončanega projekta in zagovornikom postmoderne, pravzaprav moč razumeti zgolj kot veliki diskurzivni »nesporazum« dveh sogovornikov, ki sta imela isti namen. Lyotard je namreč s pomočjo Wittgensteina postuliral agonistiko jezikovnih iger, Habermas pa ustvaril osnove za teorijo komunikacijskega delovanja kot nove (družbene) konsenzualne pogodbe. Lyotard je bistvo postindustrijske družbe – nove informacijsko-komunikacijske tehnologije – pustil nedotaknjeno. Svet sistema (delo, kapital, znanost, tehnologija) ni postavil pod vprašaj kot ideološki konstrukt temeljnega zasužnjevanja človeka kot »stvari«, temveč se mu je šele v svetu življenja (svoboda delovanja, vsakdanjik, praktični svet) odprl problem nove kulturne ideologije kot pravo mesto kritike. Moderna in postmoderna nista radikalno-kritično razkrojili dualizma sveta globalnega kapitalizma ne kot veliki zgodbi ne kot teoretski paradigmi. Nasprotno, obe sta skušali ustvariti neke vrste prostor za drugačno razumevanje človeka kot nosilca nove identitete. Zato je bilo povsem legitimno, da je postmoderna prevzela nase nalogo končnega dokončanja zgodbe o »koncu zgodovine«. S tem, ko je bil razglašen »konec človeka« (Michael Foucault) in konec humanizma, to še ni pomenilo tudi zapuščanja linearne koncepcije zgodovine. To velja tako za Lyotarda kot za celotno postmoderno teorijo. Govor o »koncu zgodovine«, ki že z Arnoldom Gehlenom vpeljuje v igro pojem postzgodovine kot znamenje slogovnega sinkretizma v umetnostih dvajsetega stoletja, je konec komaj ene moderne zgodbe o koncu odnosa subjekt-objekt. V političnem smislu to lahko najdemo v dialektiki odnosa gospodar-suženj iz Heglove *Fenomenologije duha*. Gre za pot refleksije in dokončanja dolgotrajnega metafizičnega obdobja zgodovine kot poti posredovanja absolutnega

²⁴ V zvezi s tem glej: Vjeran Katunarić, *Kulturni put održivog razvitka*, v: Matko Meštrović (ur.), *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Ekonomski inštitut, Zagreb, 2001, str. 253–272 in Žarko Paić, *Antibehemot – kulturno-političke strategije i novi europski identitet*, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 51–74.

duha skozi čas. Postmoderna je torej kot kulturni kontekst globalnega kapitalizma morala končati kot »World Culture« – kot enotnost kulturnih razlik vseh (svetovnih) nacionalno-regionalno-lokalnih kultur. V političnem obzorju je liberalno-demokratski svet Zahoda šele odprl možnosti za priznanje Drugega. Pogoj možnosti postkolonialne kritike in kulturnih študij kot razložitve zgodovine moči diskurza in vladavine nad Drugim je – »konec zgodovine«. V tem smislu ni stremljenje k osvobajanju »genija Afrike« (Basil Davidson), »izvornih azijskih vrednot« in uporu Tretjega sveta proti Zahodu v političnem diskurzu Fanonovih »prezrtih na svetu«, kot tudi odkritje partikularnih zgodb feminizma, multikulturalizma in avtentičnih, onkraj modernega sveta živečih narodov, nič drugega kot nova re-lokacija kulture.²⁵ Ne moremo zlahka zanikati rezultatov te nove metaigre moči, ki počiva na uresničenih teoretičnih in praktičnih dosežkih postmoderne.

²⁵ Gotovo je ena od najvplivnejših knjig postkolonialne kritike študija Homi K. Bhabhe, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1994. Njegova teorija »lokacije kulture« in »kulture prevajanja« izhaja iz predpostavk postmoderne teorije. Migrantska kultura prebivalcev Tretjega sveta je danes morda najprepričljivejši primer legitimnosti dekonstrukcije moči »zahodnega kanona« znanosti, umetnosti in književnosti. Vendar, kljub zdravorazumskemu argumentu zatiranja, diskriminacije in zaslužjevanja Drugega kot »bitja, ki ne more predstavljati samega sebe«, kot pravi Edward Said v svojem za postkolonialno kritiko ključnem delu *Orientalizem*, nihče od prominentnih teoretikov kulture te miselne pobude, kar velja tudi za utemeljitelje »cultural studies« – Spivak, Chatterjee, Bhabha, Hall, Grossberg –, si ne upa narediti koraka naprej od kritike Zahoda in njegovega hegemonialnega diskurza. To bi namreč pomenilo priznati dejstvo, da je vsa postmoderna teorija kot kritika moči pravzaprav zgolj gola re-lokacija kulture na mesto, ki ga ta – sicer simbolično – že poseduje, vendar je v resnici ni. Brez priznavanja dejstva, namreč, da je osvobajanje Drugega mogoče zgolj na predpostavkah »konca zgodovine« liberalno-demokratskega Zahoda, ali če še govorimo filozofsko-sociološko, na predpostavkah idej univerzalnosti človeka, svobode, človekovih pravic, izvorne kulture razsvetljenstva, ki nimajo nič skupnega s politično prakso kolonializma in rasno-rodno-spolnimi diskriminacijami. Teorija kulture Drugega in kulturne razlike niso nastale zaradi hvaljenja »afriškega genija« ali »azijskih izvornih vrednot«, ampak zaradi zaznanih imanentnih mej zahodnega kolonializma in njegovih politično-ekonomskih grozot. Feminizem in »gender studies« niso torej zahodno teoretično-praktično sredstvo/namen borbe »identitete odpora«, ampak univerzalni in zaradi tega emancipacijski potencial končanja ene zgodovinsko že »premagane« borbe za Isto. Drugi je torej zgolj izgovor za ideologijo kulturnih razlik, ki bo v veljavi, dokler bo svet dualistično razcepljen na svet sistema in svet življenja. V prvem svetu je ta ideologija nesmiselna, ker logika kapitala ne sprašuje po rodno-spolno-kulturnih razlikah, temveč sloni na logiki racionalnosti v povečanju profita. V »drugem svetu«, v katerem se kulturne identite pojavljajo kot pomemben faktor družbene celostnosti, prevladuje logika sprejemanja Drugega kot temeljna vrednota zahodnega modernega sveta. Metaforično povedano: svet sistema globalnega kapitalizma se brani z ideologijo racionalnosti proizvodnje in z novimi pametnimi orožji. Drugi svet se brani s tistim, kar mu je še ostalo v življenjski borbi za golo preživetje – s svojo kulturo. Tretjega ni. Zato je tudi sam pojem »Tretji svet« smisel šele kot geografsko fluidni »svet« zunaj hegemonistične igre temeljne redistribucije svetovno-zgodovinske moči.

Za postmoderno je samoumevno poudarjanje razlik, pluralnosti in večplastnosti kultur. Četudi ni bila nikoli artikulirana kot »postmoderna politika razlik« projekta prevladovanja temeljnih meja liberalno-demokratskega sveta, temveč kot kulturna (ne)moč globalnega kapitalizma z novim »fetišizmom blaga« kot simbolične forme užitka v proizvodnji-porabi materialnih dobrin, je možno pokazati njeno drugačno artikuliranje pojma političnega. Zakaj bi sicer sploh prišli na misel, da postmoderno opredelimo kot ideologijo kulturnih razlik v dobi globalizacije? Razlike in Drugi so torej »ontološke« osnove kulture globalizacije. Toda kako se ontološko utemeljujejo razlike in Drugi? Ali je to nekaj v stvarnosti že dogodenega ali pa gre za proces ustvarjanja, potrjevanja in priznavanja? Postmoderna politika razlik se konstituira prav v procesu nastajanja novih identitet.²⁶ Šele odtod lahko upravičeno govorimo o različnih videnjih ali, pogojno rečeno, koncepcijah zgodovine. Če je za moderno napredek ključna beseda razumevanja zgodovine, potem je to za postmoderno kulturni (ohranitveni) razvoj. V prvem primeru napredek in evolucijo družb v zgodovini do stopnje »naprednih« oblik družbenosti označuje zgodovina zasužnjevanja narave, kolonizacija Drugih kontinentov, narodov in kultur ter tvorba družbene moči, zasnovana na uporabi znanosti in tehnologije. V drugem primeru – kate-rega Ulrich Beck imenuje »druga moderna« ali »moderniziranje moderne«, francoski sociolog znanosti Bruno Latour pa celo govori »da mi nikoli nismo bili moderni« – kulturno (ohranitveni) razvoj nasprotuje linearni koncepciji napredka zgodovine, tako da skuša ustvariti nekakšno etiko so-odgovornosti za znanstveno-tehnični svet, tako da v igro uvaja nov pojem narave kot »zaloge kulturnega kapitala«.

Zavest o tveganjih brezpogojnega tehničnega gospostva nad naravo proizvaja obrambni učinek humaniziranja okolja. V teoretičnih zgodbah postmoderne sta na delu dve vrsti pristopa k temu problemu. Prvi so nagnjeni k temu, da zgodovino obravnavajo kot nostalgijo za izgubljeno domovino. V arhitekturi »kritičnega regionalizma« Kennetha Framptona je to razvidno kot klic k spoštovanju regionalnih in lokalnih tradicij gradnje in nasprotovanje brezpogojno nadrejenemu »mednarodnemu slogu«. Drugi se, nasprotno, trudijo ustvariti predpostavke za drugačno razumevanje pojma »novega«. To pomeni, da se tudi pojmi mobilnosti, mesta in nestabilnosti ter entropije obravnavajo kot

²⁶ O tem gjej: Aleida Assman/Heidrun Friese (ur.), *Identitäten: Erinnerungen, Geschichte, Identitäten 3*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998 in Ulrich Beck/Wolfgang Bonss (ur.), *Die Modernisierung der Moderne*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.

temna senca vere v brezmejni napredek znanosti, tehnologije in kvalitete življenja sodobnih družb. Vprašanje o subjektu zgodovine v okvirih postmoderne teorije, ki narave ne obravnava več kot golo surovino za obdelavo novega predmeta/blaga, je pravzaprav vprašanje o moči obvladovanja struktur kompleksnih multikulturalnih družb v dobi globalizacije. Če subjekt nima več trdne in prepoznavne identitete »ukoreninjenosti« v svoj regionalni rojstni kraj, družino, nacijo, razred in domovino, temveč je nastajajoči kulturni konstrukt, je povsem razumljivo, da njegovo zadobivanje opredeljuje vsakdanja borba proti institucijam sistema (država, civilna družba, moralne vrednote) in sveta življenja (življenjski stili in kultura sinkretične New Age duhovnosti). Značilnosti tega »paranoično-paničnega« subjekta dobro opisuje Terry Eagleton: »Ta subjekt je svoboden, ker ni nedoločen, marveč določen s procesi nedoločljivosti. Dilema svobode in utemeljitve je na ta način »razrešena«, toda samo za ceno tveganja odstranitve samega svobodnega subjekta.«²⁷

98

Postmoderna je kot ideologija kulturnih razlik doba »konca subjekta«. Toda govor o koncu ne pomeni, da je subjektno-objektna shema metafizike moderne zgodovine presežena. Kot smo se lahko prepričali v tem opisu stanja konca postmoderne v dobi globalizacije kot vladavine »World Culture«, ki spoštuje vse razlike in prenaša sleherni etiko Drugega, kaže vrnitev subjekta (kot hibridne identitete re-lokacije kulture) na nekaj drugega. To očitno ne more biti več »subjekt« moderne filozofije subjektivitete. Kot nedoločen in vselej že v procesu tvorbe »nove subjektivitete« se pojavlja v raznoterih podobah življenjskih stilov. V modernem evropskem pesništvu, od Rimbauda do Pessoae, je status takšnega subjekta že od nekdaj zaznamovan kot svojevrsten imaginarno-konstruktivni stroj hrepenenja po Drugem. V metafizični etiki Emmanuela Lévinasa je pojem Drugega izpeljan filozofsko najbolj produktivno. Zato je njegova etika Drugega hkrati smerokaz za vsako možno politiko kulturnih razlik. To seveda še ne pomeni, da je Lévinas postmoderni mislec. V opoziciji do fenomenologije Edmunda Husserla in mišljenja ontološke diference Martina Heidegggra je Lévinas poskušal zgraditi mesto prebivališča Drugega kot mesto etičnega radikalizma človeka. Mišljenje je podrejeno logiki Istega, prvobitnosti substance in identitete. Ampak prav zaradi tega ni mogoče iz tiranije Istega izpeljati nikakršne etike Drugega. V ontologiji Istega in Drugega prihaja v mišljenju pod vladavino samoidentitete do odsotnosti Drugega, ki se ga nikoli

²⁷ Terry Eagleton, *Die Illusionen der Postmoderne: Ein Essay*, J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar, 1997, str. 58.

ne da izkusiti brez metafizične, etične dimenzije srečanja. Ta korak ven iz ontološke dimenzije grškega izvornega mišljenja Istega (bit, bivajoče in bistvo človeka) je Lévinas našel v drugem – judovskem – izročilu, v katerem se prvotno izkustvo Drugega odpira kot tvoritev identitete.

V razlagi Alaina Badiouja, ki je po mojem mnenju merodajna za vsako bodočo kritiko Drugega kot »novega zakona« logike kulturnih razlik v dobi globalizacije, mi Zakon ali tisto Isto in nadrejajoče ne govori, kaj to »je« kot tako, temveč kaj se odpira v eksistencialnem izkustvu Drugega.²⁸ Lévinas ni slučajno vnovič »odkrit« za poskuse notranje kritike ideologije postmoderne. V francoski sodobni filozofiji je Alain Finkelkraut etiko Drugega uporabil kot lastno izhodišče za svoje premišljevanje o »imaginarnem Judu« kot univerzalnem pojmu človeštva, ki pa je hkrati tudi partikularna identiteta pripadnosti drugačnem kulturnem krogu, kot je reduktivna vrojenost kulta moderne nacije-države. Po drugi strani pa Badioujev interes za Lévinasa – glede na to, da je Badiou neomarksistični filozof – nima nikakršne funkcije iskanja duhovnega sorodnika. V tem je bolj radikalen tudi od Jacquesa Derridaja, ki je na istih stopinjah v dialogu z Lévinasom zgradil koncept nezvedljivosti razlik in radikalne drugačnosti Drugega (*différance/alterité*).²⁹ Prav nasprotno, Lévinas je za Badiouja najboljši primer premišljene etike Drugega, ki nikakor ne more sopripadati parolam postmoderne, kot so toleranca, multikulturalizem, rodno-spolne identitete. Tvoritev Drugega in kulturnih razlik iz etike priznavanja tistega »zunaj Istega« ni nič drugega kot – ideologija.

V skladu z marksistično tradicijo, ki etiko razume zgodovinsko kot ideologijo meščanske družbe, tudi Badiou filozofsko dosledno izpeljuje tezo o ideologiji liberalnega humanizma. Strogo rečeno, celotna zgodba postmodernega kulturnega nominalizma o človekovih pravicah, pravicah priseljencev, politični korektnosti, rodno-spolnih pravicah, multikulturalizmu in toleranci je prazna retorika. Je ravno ideologija v smislu Marxovega razumevanja ideologije kot resnične zavesti lažne oziroma odtujene (družbene) biti. Glede na to, da etike Drugega ni brez transcendentalne podpore Božje eksistence, ali lacanovsko rečeno »Velikega Drugega«, je jasno, da v sekularizirani kulturi postmoderne in v ekonomiji in politiki novega imperializma globalizacije na mesto Boga lahko stopi le drugo ime za človeštvo. To pa je Amerika in njeno univerzalno

²⁸ Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London, 2002, str. 19.

²⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge & Keagan Paul, London, 1979.

svetovno-zgodovinsko poslanstvo obrambe zahodnih vrednot človeštva. Kritika ideologije postmoderne kulture in globalnega kapitalizma zato ne more biti radikalna, če samo z drugimi sredstvi ponavlja tisto Isto, kar diskurzivno nalaga »novi svetovni red« – človekove pravice, spoštovanje Drugega, toleranco kulturnih razlik. Klicna vsebina univerzalne forme zahodnih vrednot postmoderne politike razlik nastaja kot odgovor na negativno sliko o Drugem. Liberalni humanizem in toleranca tvorita bistvo danes vseprežemajočega kulturnega relativizma. Priznajmo kulturne razlike kot dejstvo svetovne raznolikosti običajev in življenjskih stilov! Aktivirajmo drugo vrsto bistvene razlikovalnosti: hegemonijo svoje lastne politične moči! Tako bi lahko realno-politično parafrazirali Lyotardovo postmoderno geslo. Kulturni relativizem je zgolj nazoren dokaz nemoči kulturne identitete. Z njo nič ne moremo. Je zgolj simbolični znak pripadnosti nekemu ali nečemu, neodvisno od tega, ali gre za etnično skupnost, narod, nacijo, gay-klub ali muzej prednikov v rojstnem kraju.

100

Etična ideologija postmoderne se nazadnje tudi sama končuje kot ironična farsa, prav kot tudi celotno stremljenje postmoderne teorije. Je nova »politično korektna« ideologija Zahoda, njena glavna naloga pa je kulturalizacija temeljnih ekonomsko-političnih neenakosti, krivic in laži. Kot neoliberalna politika globalizacije tudi ona skrbi za toleranco kulturnih raznolikosti, pazi na lokalne tradicije in spoštuje običaje Drugih pod pogojem, da Drugi ne prestopajo zastavljene meje tolerance. Z drugimi besedami, zgodbo o Drugem, o kulturnih razlikah in toleranci lahko zvedemo na tisto: cvete naj tisoč rož! Toda pod pogojem, da se ve, kdo je Glavni Vrtnar v novem globalnem vrtu. Idealna slika te idilične projekcije ideološke zavesti o večnem redu Zakona globalnega kapitalizma je mirno sobivanje kulturno, religiozno in nacionalno različnih skupnosti. Ideologija tega kozmopolitskega sobivanja je kulturalizem.³⁰ Meje postmoderne politike kulturne identitete so meje ideologije liberalnega humanizma, na katerem sloni vsa krhkost sodobne re-lokacije kulture. Biti nekdo Drug v procesu nedoločljivosti svobode subjekta ne pomeni nič drugega kot biti že vnaprej globalno »kulturaliziran« v nekem getu življenjskih stilov. Zato je resnična politika multikulturalizma pravzaprav tisto, kar Charles Taylor pravilno imenuje »priznavanje« drugačnosti kot razlike, ki s tem, da je priznana, namreč kot različnost (običajev, navad, stilov življenja), ravno podarja legitimnost novi kulturni ideologiji v dobi globalizacije. Vsakdo ima svoje kulturne pravice, kot imajo načelno otroci svoje posebne pravice, ne glede da resničnost

³⁰ Alain Badiou, navedeno delo, str. 26.

kaže na to, da je sodobni svet subtilna oblika nove zasužnjenosti, v kateri ima znotraj sistema seksualnega turizma celo pedofilija svojo družbeno funkcijo ustvarjanja nove ponudbe v virtualno-realnem spektaklu perverzij globalizacije.³¹

Vse, kar velja kot težava pri izgradnji etike Drugega in ideologiji kulturnih razlik, se danes najbolje kaže v vzponu »cultural studies«. Če je postmoderna teorija že napovedala razpustitev in ukinitve filozofije in sociologije v skupnem imenu Teorije, so prav »cultural studies« rezultat te spremembe. Njihova interdisciplinarnost, ki jo hvalijo kot odprto sodelovanje različnih družbeno-humanističnih znanosti, sloni na ključni besedi poststrukturalizma Jacquesa Derridaja – dekonstrukciji. Toda tukaj ne gre več za dekonstrukcijo metafizike »izvora«, niti ne za hermenevtično branje filozofskih besedil izročila, temveč za razpustitev skritih (ideoloških) struktur moči kot vpisanega Besedila, ki se uteleša kot znak in razlika. Odkritje pojma kulture v socioloških delih Raymonda Williama in Stuarta Halla je povezano z novim neomarksističnim pojmom ideologije Luisa Althusserja in pojmom mikrofizike moči Michela Foucaulta. Kultura ne nadomešča ontološkega statusa dela znotraj sodobne družbe, ustvarja pa razlike kot sredstva/namene nove identitete. Kultura se uteleša, vpisuje se v telo in se prebira kot Besedilo. Kot celoten svet življenja je simboličen prostor-čas partikularizma in univerzalizma. V prvem primeru gre za nacionalno kulturo in kulturo postmoderne politike identitete, v drugem pa za njen »civilizacijski« sklop vrednot.

101

Glede na to, da pojem kulture v kulturnih študijih vselej predpostavlja neko obliko zoperstavljanja Drugemu, v smislu Gramscijevega stališča o »kulturnem boju« (Kulturkampf) kot nadaljevanju politike z drugimi sredstvi, je očitno, da imamo tu opravka z dualizmom samega pojma kulture. Od romantike in Herderja sta kot samoumevna v obtoku dva pojma kulture, ki sta si hkrati medsebojno zoperstavljeni: kultura kot umetnost ali visoka (elitna) kultura in kultura kot specifična forma življenja.³² Kulturne študije nimajo zgolj resnih

³¹ Najboljši literarni primer razkrinkavanja bistva ideologij kulturnih razlik v spektaklu globalnega kapitalizma (kot sistema proizvodnje in porabe popredmetenja užitka) je gotovo romaneskna trilogija francoskega književnika Michela Houellebecqua, *Širenje podračja borbe, Osnovni delci, Plat-forma*. O Houellebecqu in filozofsko-socioloških posledicah njegovih romanov in idej velja prebrati polemičen dossier v: *Evropski glasnik*, 6/2001, *Michel Houellebecq i seksualni liberalizam*.

³² Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000 in Joseph Bleicher, »Struggling with Kultur«, v: *Theory, Culture & Society*, Vol. 7/1990, št. 1.

»ontoloških« težav s tistim, kar tvori njihov program in po čemer se imenujejo, ampak tudi s tem, da se ne morejo utemeljiti brez odnosa do postmodernih in postkolonialnih študij. Razlog za to je preprosto v absolutiziranju Drugega in kulturnih razlik. Kultura v kulturnih študijih postaja pravzaprav neizprašana »predpostavka«, ki je ni možno kar zavreči s sklicevanjem na avtoriteto sociologa kulture Raymonda Williamsa ali kompenzacijsko, z napotitvijo na dela nemškega sociologa sistema Niklasa Luhmanna.³³ Ko kultura zavzame ontološko mesto družbene biti in ko se vsak fenomen človeškega življenja v skupnosti »kulturno« pretehta, je izvršena ideološka konstrukcija stvarnosti. Kultura kot nova ideologija je torej »nov« fenomen postmoderne politike identitete, ki ima svojo resnično teoretsko zrcalno podobo prav v kulturnih študijah. Kultura Drugega in razlika sta »utelešeni, objektivizirani in institucionalizirani kulturni kapital« kot besedilo in telo, kot simbolični prikaz ideološke slike sveta, ki se namesto razredne diferenciacije zdaj pojavlja kot rodno-spolna in identitetska diferenciacija neenake redistribucije moči.³⁴ Za kulturne študije celota vrednot neke kulture ni vnaprej razpoložljiva in obstoječa, temveč se pridobiva v borbi za pomen znotraj področja družbene neenakosti. Zato je pravo vprašanje pravzaprav vprašanje o enotnosti kulture. Ali je vprašanje o enotnosti kulture mesto spopada in borbe ali pa rezultat, ki izhaja iz samega spopada?

102

Kulturni študiji kot nadaljevanje ali proizvod postmoderne povsem logično posvečajo posebno pozornost odnosu moči, medijev in popularne kulture. Izguba avre elitne kulture kot visoke umetnosti in stila v postindustrijski družbi – pri čemer je postmoderna le »socializirala« in »demokratizirala« preostanek presežka smisla iz obdobja humanistične modernistične kulture – je v kulturnih študijih nekaj samoumevnega. Iz neomarksističnega pojma ideologije kot »aparata države«, ki se v sodobni družbi reflektira povsod (od medijev, šole, družine, cerkve, vojske, kulture) – kot je Luis Althusser dopolnil svoje dualistično branje Marxovega mišljenja kot »ideologije« (*Pariški rokopisi*) in »znanosti« (*Kapital*) – izhaja nekaj, kar je bilo simptomatično za celo postmoderno teorijo. Gre namreč za ključni pojem, ki služi kot nadomestek za radikalno-kritično analizo sodobnih družb v dobi globalizacije. Ideologija v smislu nove kulturne borbe (Kulturkampf) prevzema funkcijo politične artikulacije idej. Je

³³ Glej: Niklas Luhmann, »Kultur als historischer Begriff«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, zv. 4, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

³⁴ Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, SAGE Publications, London, 1990.

ključno orožje v rokah kulturnih teoretikov proti drugem Drugem. To pa je vedno svet (perverznega) sistema globalnega kapitalizma, imperializma in militarizma. V njem se ljudje pojavljajo kot karakterne maske sistema (objekti) in kot utelešeni nosilci tako imenovanih objektivnih sil zgodovine (subjekti).³⁵ Dekonstrukcija moči v telesu/besedilu/znaku se v kulturnih študijih vedno dogaja kot dekonstrukcija določene kulturne ideologije. Po »somraku ideologij« v dobi globalizacije in »koncu zgodovine« smo priče njihovega vstajenja, toda v povsem novi podobi. Tako nobena nova ideologija ni politični svetovni nazor, kot so to bili liberalizem, komunizem, anarhizem, konservativizem, temveč nekaj povsem drugega. Po »koncu zgodovine« ali koncu postmoderne se sleherna ideologija v globalizacijskem diskurzu enotnosti razlik »World Culture« nujno kaže kot trojstvo doktrine, vere in rituala. Slavoj Žižek pri izpeljavi posledic Hegla razlaga, da se svet ideologij v svetu kulturnih razlik kaže kot: 1) kompleks idej (teorij, prepričanj, verovanskih vsebin, argumentacijskih procedur); 2) zunanost ali materialnost, oziroma althusserjevsko kot ideološki aparat države, in 3) spontana ideologija, ki je na delu v osrčju družbene »stvarnosti« same, na primer liberalizem v sodobnem svetu. Liberalizem je doktrina, ki se razvija od Locka do Hayeka; materializira se v ritualih in aparatih, kot so svobodne volitve, svoboden tisk in trg, in je nazadnje spontana stvar samozkustva subjekta kot »svobodnega individuuma«.³⁶

Kulturni študiji so v vseh svojih oblikah – ne glede na to, ali gre za britanske ali severnoameriške študije, velja pa tudi za postkolonialno kritiko zahodnega subjekta – nezadostno radikalno-kritična dekonstrukcija ideologije. Tisto, kar zadeva politični žargon dekonstrukcije v Ameriki, ki se je končala kot diskurzivna »politična korektnost«, se nanaša tudi na to novo »kulturno znanost«. Ta pa ne dela nič drugega kot to, da detektivsko preiskuje predsodke in stereotipe diskriminacij in »govorov sovraštva« v besedilu/telesu/znaku »zahodnega literarnega kanona« (Harold Bloom), z zaupanjem v neizprašano marksistično teorijo ideologije kot »lažne zavesti« in »iluzije« družbenega obstoja skozi zgodovino. Kot ideologija kulturnih razlik in kult kulture Drugega se ta teorija na koncu izkaže za novi antihumanistični humanizem »slabega subjekta« postmoderne. Obramba univerzalnih idej svobode, ki je nezvedljiva na posebnosti pravic žensk, rasno zatiranih in rodno-spolno denunciranih znotraj sodobnih družb, ne pomeni biti proti pozitivni, emancipacijski (ne)moči »identitete od-

³⁵ Glej: Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, London-New York, 1991.

³⁶ Slavoj Žižek, *The Spectre of Ideology*, v: Slavoj Žižek (ur.), *Mapping Ideology*, Verso, London-New York, 1994, str. 1–33.

porništva« hegemoniji neoliberalne ideologije globalizacije. Vrnitev k tistemu Istemu, univerzalnemu, pravici Človeka – ne pa posebni pravici, niti partikularni etiki vsega mogočega (na primer lezbični, hakerski in poslovni etiki) – pomeni nekaj bistveno drugega kot podpiranje ideologije Drugega.³⁷ Dokler se v analizi globalizacije kot »novega svetovnega reda« govori zgolj in samo v kategorijah pravic Drugega in njihove podrejenosti (imperializem kot politična moč nove ekonomsko-kulturne eksploatacije Tretjega sveta), dokler se iz partikularnih zahtev po emancipaciji univerzalne vrednote Zahoda »dekonstruirajo« z obzorja seksizma, rasizma, patriarhalne kulture, ciničnega liberalnega humanizma, evropocentrizma, kulturne študije ne bodo dosegle niti »praga meščanskega sveta«, dobrim namenom nakljub. Tako je mogoče, da na primer novejše literarne interpretacije mojstrovine evropskega modernizma Durellovega *Aleksandrijskega kvarteta*, vso svojo »kreativnost« in »lucidnost« usmerjajo v nekaj skrajno nesmiselnega (brez globljega razumevanja Durellovega neognosticizma in izvrstnega prikaza problema dekadence ideje ljubezni na Zahodu), kot je iznajdba, da je pisec, kot vsi »kolonialni Angleži«, pravzaprav diskurzivno »ponižal« Arabce v skladu z orientalističnimi stereotipi. Predstavniki kulturnih študij in teoretiki kulture kot nove ideologije so zato res to,

104

³⁷ »Ko slišim, da ljudje rečejo: Zatirani smo kot črnici, kot ženske«, imam samo en problem: kaj natančno se misli s »črncem« ali »žensko«. Če se ta ali ona posebna identiteta postavi v igro v borbi proti zatiranju, proti državi, je moj edini problem ta, ki zadeva točen političen pomen te identitete, ki se s tem predstavlja. Ali lahko ta identiteta *na sebi* funkcionira progresivno – to je drugače kot značilnost, ki so jo izumili prav zatiralci? V predgovoru za *Les négres* je Jean Genet povedal, da se vse vrta okrog vprašanja: kaj so črni ljudje in predvsem – kakšne barve so? Potem vi odgovorite, da so črni ljudje črni. Ampak, kaj »črno« pomeni za tiste, ki ga v imenu zaničevanja, katerega utrpavajo, spreminjajo v politično kategorijo? Zelo dobro razumem, kaj črno pomeni tistim, ki ta pridevnik uporabljajo v logiki razlikovanja, zatiranja in ločevanja. Tako tudi zelo dobro razumem, kaj pomeni »francoski«, ko to besedo uporabi Le Pen, ko zagovarja nacionalno preferenco, Francijo Francozom, izključitev Arabcev in tako naprej. Če hoče nekdo uporabiti besedo »francoski« ali »arabski« na drugačen način in jo vpisati v progresivno politično afirmacijo, je vse odvisno od tega, kaj bo poslej ta determinacija pomenila za osebo, ki jo uporablja, kaj pa za slehernika, kaj bo pomenila univerzalno. »*Négritude*«, na primer, kot sta jo utelesila Césaire in Senghor, je bila v bistvu narejena iz predelave tistih tradicionalnih pridevnikov, ki so se nekoč uporabljali za označevanje črnih ljudi: kot intuitivnih, naravnih, primitivnih, kot tistih, ki živijo bolj po ritmu kot po pojmih, in tako naprej. Ni naključje, da je to bila predvsem pesniška operacija, vprašanje obračanja teh pridevnikov na glavo, z zagovarjanjem njihove afirmativnosti oziroma tega, da so osvobajajoči. Razumem, zakaj je prišlo do tovrstnega gibanja, zakaj je bilo nujno. To je bilo zelo močno, zelo lepo in zelo nujno gibanje. Kljub temu pa ni nekaj, kar bi se lahko kot takšno vpisalo v politiko. Mislim, da je to stvar poetike, kulture, preobračanja subjektivne situacije. Ni pa možni okvir za politično iniciativo.« – Alain Badiou, *Politika in filozofija: Intervju s Alainom Badiouom*, Tvrda, 1–2/2003, str. 20–21. (hrvaški prevod iz angleščine: Mirjana Paić-Jurinić).

kar so: namreč »novi ideologi«, ki brez globlje filozofske in sociološke izobrazbe – kot odlično opozarja Slavoj Žižek – pišejo o Heglovem falogocentризmu, kot lažni kritični univerzalisti brez vednosti o bistvu tistega, kar je smisel, na primer, Heglovega spekulativno-dialektičnega prikaza gibanja absolutna skozi čas.³⁸

V imenu Drugega se dogaja nekaj zares ironičnega, prava farsa! To pa je bilo značilno tudi za celotno postmoderno. Kultura se spreminja v simbolični krog prepovedi govora o njenem zunajkulturnem bistvu. Sama postaja svoj lastni čuvaj svetega Grala, ali, če govorimo z jezikom kritikov ideologije, iluzija iluzije. Zgodovinsko in sociološko je razumljivo, zakaj »identiteta odporništva« lahko postane osvobajajoča moč družbe represije in avtoritarnih predlog vsakdanjega življenja v množični medijski družbi. Prav zato je meja pojma kulture kot »civiliziranja« v neoperabilnosti pojma vrednote. To, kar je vredno, nima svoje biti, ampak se projicira v sfero nedogledne prihodnosti kot regulativni ideal. Ko gre za dekonstrukcijo dekonstrukcije, je torej nujno treba narediti korak naprej od postmoderne, kulturnih študij in postkolonialne kritike. Nujno je treba dekulturnizirati kulturo, kot sta resnično srečanje in izkustvo Drugega možna zunaj gole ideologije kulturnih razlik. Šele iz izkušnje istosti (univerzalnosti in enotnosti razlik) je možno dati kulturi v dobi globalizacije nek smisel zunaj »politične identitete«. Takšen korak z druge strani Drugega in kulturnih razlik je pravzaprav že deloma pripravljen v »nesrečni zavesti« ironične postmoderne farse. Gre za re-politizacijo oziroma radikalno re-lokacijo kulture kot sredstva/namena v politični borbi za Isto. Ne gre za posebne pravice nepriznanih, in zatiranih, »prezrtih na svetu«, šibkih Drugih, temveč za politično redistribucijo moči globalizacije, ki je poslednja ideologija »konca zgodovine« in zato najnevarnejša v svoji zahtevi, da svet spremeni v »World Culture«, v katerem vsak načeloma lahko igra svojo avtentično pesem. Pojem »World Culture« ni mišljen kot razsvetljenska misel o svetovni kulturi, ki bi bila analogna Kantovemu kozmopolitizmu ali Goethejevi svetovni književnosti. Nalašč smo se odrekli kakršnemu koli »prevajanju« tega sklopa v hrvaščino, saj je smisel samo v angleščini kot univerzalnem jeziku (moči-ideologije) globalizacije.

Smisel »World Culture« je razviden iz tistega, kar se v zadnjih desetih letih dogaja kot spektakel nove popularne kulture v dobi globalizacije. Festivali

³⁸ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism: Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London-New York, 2001, str. 224.

WOMADA ali »World Music« razkrivajo namreč vso razsežnost uresničitve postmoderne ideologije kulturnih razlik v praksi življenjskih stilov. Resnična popularna kultura postmoderne ima svojo poslednjo podobo v izumu »novega izročila« tako imenovanih eksotičnih ali zatiranih avtentičnih kultur. To seveda niso več samo kulture in etno-glasba držav Tretjega sveta, temveč vse kulture sveta, ki so do zdaj bile spregledane kot nekaj obrobnega znotraj moderne logike napredka. Tako se kulturne razlike, tradicije in lokalne posebnosti vseh narodnih, etničnih skupnosti in plemenskih običajev spoštujejo v imenu globalizacije kulture, in ne v imenu univerzalnosti svobode. Kaj je končni rezultat te preobrazbe ideologije kulturnih razlik? Umetniški razcvet »novega izročila«, ki ga nihče ne more zanikati, ne da bi deloval kot nekakšen cinični »etno-pluralist ali kulturni rasist«. In vendar je zadeva bolj kompleksna kot se na prvi pogled zdi. Gre za tisto vrsto ciničnega duha globalizacije, ki subtilno podpira odkritje tradicionalnih kultur Tretjega sveta v glasbeni planetarni industriji zgolj zato, ker je to druga, kulturna stran »novega svetovnega reda«. ³⁹

Toda spektakel moči pripada zgolj globalnim vladarjem sveta. Za masko tega spektakla kot nove ideologije kulturnih razlik se skriva bistvo naše globalne dobe. In to – o tem ni nobenega dvoma – ni nikakršna kultura niti kakršnakoli »vzvišena« vrednota.

Prevedel Nenad Vitorović

106

LITERATURA:

- Assman, A./Frieze, H. ur. (1999) *Identitäten: Errinerungen, Geschichte, Identitäten 3*. Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Badiou, A. (2002) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London –New York. Verso
- Badiou, A. (2003) »Politika i filozofija: Intervju s Alainom Badiouom«, Tvrđa, br. 1–2
- Beck, U. (1998) *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, 4. izd.
- Beck, U./Bonss, W. (2001) *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Beck, U. (2002) *Macht und Gegenmacht: Neue Weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main. Suhrkamp

³⁹ Toda celo ko je globalna blagovna kultura odvisna od homogenizacije kulturne raznosterosti, se ne more odtrgati od raznolikosti surovega materiala kot vira novih slik. In tako ideologijo globalne kulture ohranja pri življenju neke vrste kanibalizem, ali kot formulira Appadurai, »politika vzajemnega prizadevanja enakosti in različnosti, da ena drugo kanibalizirata in tako s svojo vzajemno ugrabitvijo objavita dvojno idejo poučevanja o triumfalnem univerzalnem in neuničljivem posebnem.« – Veit Erlmann, *Ideologija razlike: O estetici glazbe World Music*, *Evropski glasnik* 7/2002, str. 818 (hrvaški prevod iz nemščine: Tamara Marčetić).

- Benhabib, S. (1986), *Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard*, u: Huysen, A./Scherpe, K.R., ur. *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt
- Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture*, London – New York. Routledge
- Bleicher, J. (1990) »The Struggling with Kultur«, *Theory, Culture & Society*, Vol. 7, br. 1
- Bourdieu, P./Paseron, J.-C., (1990), *Reproduction in Education, Society and Culture*, London. SAGE
- Derrida, J. (1979) *Writing and Difference*, London. Routledge & Keagan Paul
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, London – New York. Verso
- Eagleton, T. (1997) *Die Illusionen der Postmoderne: Ein Essay*, Stuttgart: J.B. Metzler
- Eagleton, T. (2000) *The Idea of Culture*, Oxford. Blackwell
- Engelmann, P. (1995) *Paris, Californien – Zur Ausstellung »Die Immaterialien«*, Kassel. Documenta
- Erlmann, V. (2002) »Ideologija razlike: O estetici glazbe World Music«, *Europski glasnik*, br. 7
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, London. SAGE
- Frow, J. (1995) *Cultural Studies and Cultural Values*, Oxford. Clarendon Press
- Gadamer, H.-G., (1995) *Hermenutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), sv. 10
- Grondin, J. (1997) »Jezik ne razdvaja kulture«, *Novi list*, 19.10.
- Guibal, F. (1989) *Penser avec Jean-Francois Lyotard: Le temps du risque*, u: Lyotard, J.-F./ Guibal, F./Rogozinski, J. (1989), *Témoigner du différend: Quand phraser ne se peut*, Paris. Éditions Oziris
- Habermas, J. (1985) *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb. Globus
- Hassan, I. (1992) *Komadanje Orfeja: Prema postmodernoj književnosti*, Zagreb. Globus
- Hall, S. (1980) »Cultural Studies: Two Paradigms«, *Media, Culture and Society*, br. 2
- Michel Houellebecq i seksualni liberalizam (2001), *Europski glasnik*, br. 6
- Jameson, F. (1993) »On Cultural Studies«, *Social Text*, br. 34
- Kant, I. (1968) *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, sv. 10
- Katunarić, V. (2001) *Kulturni put održivog razvitka*, u: Meštrović, M. ur. *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Zagreb. Ekonomski institut
- Lauer, J.G. (1988) *Das »postmoderne Wissen« und die Dissens-Theorie von Jean-Francois Lyotard*, u: Kemper, P. ur. »Postmoderne« oder der Kampf um die Zukunft, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Lyotard, J.-F. (1977) *Instructions Païennés*, Paris: Édition Galilée
- Lyotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*, Paris. Édition de Minuit
- Lyotard, J.-F. (1988) *La postmoderne explique aux enfants*, Paris. Édition Galilée
- Luhmann, N. (1999) *Kultur als historisches Begriff*, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, sv. 4.
- Mulhern, F. (2000) *Culture / Metaculture*, London-New York. Routledge
- Paić, Ž. (1996) *Postmoderna igra svijeta*, Zagreb. Durieux
- Paić, Ž. (1997) *Gotski križ*, Zagreb. Ceres
- Paić, Ž. (2001) *Višak zbilje, manjak mogućnosti: Jean Baudrillard i poredak simulakruma*, pogovor hrvatskome izdanju knjige: Baudrillard, J., *Simulakrumi i simulacije*, Karlovac. DAGGK
- Paić, Ž. (2002) *Nietzsche i postmoderna kritika una: Dva pristupa – Gilles Deleuze i Peter Sloterdijk*, u: Barbarić, D. ur. *Nietzscheovo nasljeđe*, Zagreb. Matica hrvatska
- Raulet, G. (1986), *Zur Dialektik der Postmoderne*, u: Huysen, A./Scherpe, K.R. ur. *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt

- Reijen, W. (1987) *Miss Marx, Terminals und Grands Récits oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?*, u: Kamper D./Reijen, W. ur. *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Rorty, R. (1985) »Le cosmopolitisme sans émancipation«, *Critique*, br. 456
- Seppmann, W. (2000) *Das Ende der Gesellschaftskritik? Die »Postmoderne« als Ideologie und Realität*, Köln: PapyRossa
- Sutlić, V. (1987) *Praksa rada kao znanstvena povijest: Ogledi uz kriptofilozofijsko ustrojstvo Marxove misli*, Zagreb. Globus, drugo prepravljeno i popravljeno izd.
- Tomić-Koludrović, I./Leburić, A. (2002) *Sociologija životnog stila*, Zagreb. Jesenski i Turk
- Veernan, D. (1988) *Introduction to Lyotard, Theory, Culture & Society*, Vol. 5, br. 2–3
- Welsch, W. (1987) *Unsere postmoderne Moderne*, Winheim. Acta Humaniora
- Wittgenstein, L. (1978) *Philosophische Grammatik*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Žižek, S. (1994) *The Spectre of Ideology*, u: *Mapping Ideology*, London –New York. Verso
- Žižek, S. (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London – New York. Verso