

ГЕОРГ Г. ИГЕРС

РАЦИОНАЛНОСТ И ИСТОРИЈА

I

Прошле две деценије испољиле су живу теоријску расправу у међународним оквирима о томе како треба да се пише историја и, у исто време, наступило је свесно преусмеравање у самом писању историје. Израз „постмодернизам” повремено се употребљавао за ново теоријско схватање и нову историографију.¹ Расправа је подстакла сасвим одређена темељна питања у погледу природе историјског сазнања слична онима која су се постављала у односу на друге облике интелектуалне активности. Ова питања су се бавила претпоставкама на којима почивају писање историје као и филозофска мисао од почетка западне традиције секуларне историје. Постојале се две претпоставке које су у средишту ове традиције од Херодота и Тукидида све до недавне прошлости. Наиме, претпоставка да постоји разлика, мада не и нужно апсолутна линија разграничења, између чињенице и фикције и слично томе, да постоји разлика између рационалне мисли и слободне имагинације чак и ако оне могу да се међусобно преплићу.

У односу на проблеме стварности и рационалности постављене у оним деловима новије филозофске мисли који су се идентификовали као пост-модерни или деконструкционистички,² овај чланак полази од претпоставке, коју ова мисао одбија, да

¹ Види, на пример: F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism”, *History and Theory*, 28 (1989), 137–53.

² Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, 1985).

историјски текст мора да се разуме у контексту на који се односи и да контекст садржи елемент објективности који није у потпуности идентичан са субјективношћу историчара, и један елемент рационалности који претпоставља елементе интерсубјективности у методу историјског сазнања.

Ова криза модерне историјске мисли и сама је део шире кризе модерног света, света који је под дубоким утицајем онога што се назива филозофијом просветитељства. Појам који је био основни за модерну традицију научне мисли и који се интегрисао у традицију историјске науке, био је појам објективности и могућности рационалног сазнања и разумевања објективне стварности. Али, овај појам претрпео је неколико важних трансформација у току просветитељства. Његов класични картезијански облик видео је дуализам рационално конструисане пасивне природе којој је супротстављена активна, сазнавајућа рационална способност која може да је разуме и контролише. Ернст Касирер показао је у својој *Филозофији просветитељства* темељни преображај који се одиграо већ у 18. веку од картезијанског *espritdesysteme* – који је сматрао да се фундаментални проблеми постојања и стварности могу анализирати путем апстрактног разума – ка много скромнијем *espritsystematique* који је обележио емпиријски приступ нове науке, за који је наука почивала на методу и, стога, на процесу постављања питања а не на изградњи система и давања одговора. Са Хјумом и Кантом била је препозната проблематична природа стварности. Према томе, наука никада није била рефлексивна стварности већ конструкт али не апстрактни конструкт. Срж научног резона био је садржан у научном методу. Упркос каснијим покушајима филозофа од Фридриха Ничеа до Гастона Башлара и Паула Фајерабенда да у науци виде варијацију поетске имагинације,³ основни етос научног сазнања није се променио са самом фундаменталном реоријентацијом у погледу на свет која се збила почетком 20. века. У том смислу, Ајнштајн је био, у основи, исто толико убеђен као и Њутн у значај и рационалност научног подухвата. Механистичка концепција објективизираних универзума која је служила као жртвени јарац за велики део анти-научне мисли, чак је и у физици представљала само пролазно и, ни у ком случају, универзално становиште.

³ Види: Friedrich Nietzsche, „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense” (1873), у: *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (Hammondsworth, 1959), 42–47; Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit* (Boston, 1984); Paul Feyerabend, *Against Method*, rev. edn (London, 1988).

Чак је и толико признати материјалиста попут Карла Маркса, у *Првој тези о Фојербаху*, признао активну улогу ума у поновној изградњи слике стварности.

Такозвана научна школа немачких историчара од самог почетка се служила са веома суздржаним смислом објективности. Нова историјска наука коју је заговарао Ранке није била заснована на систематичном емпиријском сазнању и аналитичкој генерализацији већ на филолошким и херменеутичким поступцима. Извор историјских проучавања био је текст, да ли писани текст у смислу документа или артефакт у Дројзеновом смислу. У сржи историјске науке није била ни дословна нити лексиколошка анализа већ разумевање – *Einführung* Вилхелма фон Хумболта и Ранкеово *Verstehen*. Читав нови критички приступ изучавању историје, не само у Немачкој већ уопште, у западном свету од просветитељства⁴ – од проучавања културе Хајнеа, Винкелмана и Волфа и од Гибона и Волтера на даље – није почивао на непосредном већ на посредном приступу прошлости као средству разумевања субјекта историјског сазнања. Иза овога налазило се уверење да извор у ствари одражава садржај историје који може да се проучи и разуме, чак и ако се никада не разуме потпуно и коначно.

Схватање да је историјско разумевање могуће, чак и ако је увек условљено и перспективистично, било је блиско испреплетано са два друга схватања којима је новија филозофска мисао пружила радикалан изазов – схватању да постоје субјекти историје и у индивидуалном, личном смислу и у интерперсоналном оквиру. Изнова, историјски извор, да ли писани документ или археолошки предмет, отеловљавао је и преносио је значење које је потенцијално могло да се разуме. Текст је, према томе, изражавао намере аутора или схватање друштвене групе. Ово је изнова претпостављало да би аутор могао да испољи интенционалност и значење. Изнова се историографија 19. века није служила са појмом константне непроменљиве личности. Биографије из оног времена, као што су Дилтајеви животи Шлајермахера или младог Хегела,⁵ иду упоредо са „васпитним романом” (*Bildungsroman*) у којима је сама личност подложна променама. Ипак, остало је живо поверење да текст одражава значење аутора и да документ значи оно што каже.

⁴ Види: Hans-Erich Bodeker et al., *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert* (Göttingen, 1986); Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley, 1975).

⁵ Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* (Berlin, 1922–26); *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlin, 1905).

На ширем колективном нивоу, историја се схвата као континуитет, без обзира на то да ли овај континуитет указује на прогрес у смислу Хегела, Конта или Маркса или указује на разноликост као код Хердера и Буркхарта. Чак и за Буркхарта, за кога дисконтинуитет игра главну улогу у историји, епоха поседује кохезију и дух који се може описати. Кохезија значи да су могући неки облици објашњења. Узрочни чиниоци у Ранкеовим *Великим силама*, Токвиловом *Стиаром режиму и револуцији*, Марксовом *Осамнаестом бримеру Луја Бонапарте* или Буркхартовој *Култури ренасансе*, могу да буду веома различити али они претпостављају да постоји довољна повезаност на индивидуалном или колективном нивоу који чине историјско разумевање могућим. Ипак, неколико важних опомена појавило се током 19. века у погледу на поверење према повезаности људске личности и историјског процеса. Потребно је само да поменемо имена Маркса и Фројда из две веома различите перспективе. За Маркса је однос између претпостављеног знања и односа моћи био недељив док је за Фројда то био однос између знања и менталног стања али је за обојицу остајала могућност рационалне комуникације, као што је доцније остала и за Хабермаса.⁶ Размера до које је историјски дијалог, независно од ауторове свести, био изобличен од стране друштвених, политичких и емоционалних интереса, постајала је све очигледнија а ипак је препознавање ових изобличавања обезбедило основу за поновно успостављање рационалног дискурса.

II

Побуна против појма историјске истине а са њиме и вере у применљивост рационалних, дакле научних, критеријума на истраживање прошлости не може да се посматра као правац у историјском мишљењу у уском смислу већ као део широког преусмеравања модерне свести услед променљивих услова модерне егзистенције. Свет који се обликовао у позном 18. веку – његово порекло је много старије – није само произвео просветитељске појмове који су били основа за уобличавање нових приступа историјском опажању већ су, такође, произвели и снажан осећај nelaгоде који је довео у питање његове сопствене претпоставке.

Можда је опште место рећи да се сазнање никада не одвија у вакууму. Читава расправа о природи историје, историјској истини и историјском методу, одвијала се у контексту политичке дебате.

⁶ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, I–II (Boston, 1984–87).

Први оштар напад на појам истине а са њом и историјске истине долази од Ничеа, у *Рођењу трагедије* и у његовој деконструкцији науке у познијим списима. Овај напад део је критике „буржоаског” друштва која сеже у корене и која је много радикалнија него што је, у исто време, Марксова критика. И после свега, Маркс потврђује основе погледа на свет буржоаске културе 19. века, њену афирмацију рационалности као инструмента разумевања и обликовања света, њен култ прогреса, не само у општем смислу побољшања већ у Кондорсеовом смислу освајања природе и рационалног уређења друштва. Остају критеријуми истине, уверење у објективну стварност, могућност њеног научног савлађивања, поверење у сврховитост историје у којој ће људско постојање пронаћи своје испуњење. Постоји, наравно, друга, много критичнија страна марксистичке теорије, која радикално доводи у питање технократски етос буржоаске културе и која остаје доминантна све до појаве културолошког марксизма у 20. веку.⁷

Лепећи етикету „десница” на Ничеову критику културе, ипак морамо да ближе одредимо шта значи „десница” у овом контексту зато што је Ничеов појам истине и историје на многе начине пре радикалан него што је конзервативан – радикалан у смислу да пориче читав хришћански религијски и комунитарни појам традиционалних конзервативаца који су се окренули против просветитељства, либерализма и капитализма. Већ у основи *Рођења трагедије* налази се тврдња, коју је поново преузео Хајдегер, да је читава филозофска традиција Запада, почевши од Сократа, била погрешна и да је почивала на миту да стварност може да се схвати помоћу појмова. Логос мора да уступи место царству песништва и имагинације, разум екстази, уравнотеженост хаосу. Ова визија, која је себе поимала естетичком и према томе, неполитичном и подсмевала се политици, ипак је, у ствари, укључивала дубоко политичке страсти, поновно успостављање једног аристократског поретка у облику Ничеовог култа генија у коме би, наводно, самозадовољство и вулгарност буржоаског друштва са својом тежњом за богатством, миром и већим могућностима за многе, уступили место стваралачким и естетичким изразима херојског насиља.

Идејне основе критике разума а са њоме и историјског разума биле су јасно формулисане пре 1914. године. Услед последица

⁷ Упореди: Martin Jay, *Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Boston, 1973). Такође и његов рад: *Marxism and Totality: The Adventure of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, 1984); Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism* (Cambridge, 1982).

рата, оне су биле високо политизоване, нарочито у Немачкој, из разлога који су морали да се тичу услова и традиција у којима се Немачка суочила са проблемима модернизације који, међутим, нису били ограничени на Немачку. У различитим облицима, Освалд Шпенглер, Ернст Јингер и Карл Шмит захтевали су обнову митског, потврђивање насиља, нови биологизам који је укључивао расни рат и један амбивалентан однос према технологији који је, са једне стране, тражио повратак једноставнијим, преиндустријским облицима живота док је, са друге стране, обожавао војне потенцијале модерног наоружања и видео у Првом светском рату херојско, регенеративно искуство. *Мити 20. века* Алфреда Розенберга,⁸ који је покушао да подари националсоцијализму теоријску основу, само је вулгаризован израз онога око чега је на десници постојао широки консензус. Нити, у добро познатом инаугуралном предавању које је Хајдегер одржао као ректор универзитета у Фрајбургу 1933, постоји прекид између темељне чежње за домом у једном онтичком (онтологијском) бићу (*Sein*), излаза (који пркоси сваком рационалном разумевању) из бескућништва модерног човека, и Хајдегеровог призивања солидарности са митским и мистичним пореклом, чему треба да служи немачка наука.⁹

Ипак је левица, у ствари Нова левица, била та која је у годинама након 1945. са деснице преузела многе аргументе критике културе, укључујући критику науке, технологије и прогреса и дала свој допринос Ничеу и Хајдегеру, мада са еманципаторским и егалитарним мотивима, дијаметрално супротстављеним онима на десници. Почетни покушај интегрисања критике науке и рационалности немачке интелектуалне деснице у марксистички појам културе дошао је 1923. од Ђерђа Лукача у његовој збирци есеја *Повести и класна свесћ*,¹⁰ критикујући уско економско разумевање Маркса од стране Друге интернационале. За сврху овог есеја није најзанимљивији Лукачев бриљантни покушај да покаже до које мере је капитализам обликовао не само материјални живот већ и свест и културу, већ његова критика модерне науке. Позивајући се на веберовску анализу капитализма, Лукач је настојао да покаже да модерна наука представља капиталистички поглед на свет, материјализовану слику људске

⁸ *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (München, 1933).

⁹ *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität / Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* (Frankfurt, 1983), 9–19; Енглески превод: „Self-Assertion of the German University”, *Review of Metaphysics*, 38 (1985), 470–80.

¹⁰ György Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (Cambridge, MA, 1971).

стварности коју је – како је Лукач веровао још пре но што су рукописи из 1844. били објављени – Маркс конзистентно дијагностификовао у својим раним радовима и дао им најпронициљивији израз у чувеном поглављу о „Фетишизму робе” у првој свесци *Капитала*. Макс Хоркхајмер, а Теодор Адорно још и јасније, оградили су се од Лукачеве месијанске дијалектике али су даље развили његове идеје о постварењу културе у капиталистичком друштву. Оно што је од марксизма преостало код Хоркхајмера, одвело га је ка поједностављеном објашњењу либерализма као пратеће околности капитализма. Тиме је он доделио много већу одговорност за успон фашизма „културној индустрији”, представљеној у своме најразвијенијем облику у Сједињеним Државама, него наслеђу ауторитарних ставова немачке политичке културе. Ова мржња према традицији политичког либерализма преплела се у Хоркхајмеровом *Помрачењу ума* (1947) и Хоркхајмеровом и Адорновом заједничком делу *Дијалектика просветитељства* (изворно објављеном 1944. у Амстердаму), са критичким преиспитивањем просветитељског схватања из које је потекла ова политичка традиција. Сада је просветитељству, у његовој намери да створи друштво слободних мушкараца и жена на рационалним темељима, дат велики удео одговорности за Холокауст. На чудан начин, рани Маркс и Хајдегер сада су говорили сличним језиком.

Ово повезивање Маркса и Хајдегера или Маркса и Ничеа, дубоко је обележило филозофске погледе Нове левице која је заменила стару марксистичку левицу. Култ прогреса са својим научним, технолошким и културолошким импликацијама деловао је испражњено и деструктивно. Оно што је давало подстицај Новој левици која се појавила након 1945. био је континуирани, дубоки осећај правде који је, у ствари, далеко превазилазио уже економске концепције традиционалних марксиста и традиционалних либерала. Али идеали прошлости, били они хришћански, просветитељски или марксистички, показали су се поразнима за људску слободу и достојанство. Тај осећај недостатка било каквог елемента објективног значења, било каквих логичких темеља за етику, веберијански смисао етичке ирационалности људске егзистенције, било је оно што је Жана Пола Сартра, борца у француском покрету отпора, навело да у Хајдегеровом *Бићу и времену* пронађе важне изворе теоријску формулацију свог егзистенцијалистичког становишта у *Бићу и нишпавилу*, објављеном 1956. али написаном за време немачке окупације.

Упркос радикалне критике просветитељског појма рационалности, француски мислиоци од Сартра и Леви-Строса до Фукоа и

Дериде остали су привржени темељним етичким, а то укључује и политичким и друштвеним, вредностима просветитељства, чак и ако су одбацили филозофске темеље на којима они почивају. Мај 1968. симболизује прелазак са конвенционалне анализе капитализма од стране левике на новије облике који су узели у обзир суштинску промену која се одиграла у свету од Другог светског рата. Марксизам је, у својим традиционалним облицима, постао ирелевантан као значајан инструмент за анализу модерног индустријског света који се сада, по моме схватању не сасвим исправно, често назива постиндустријским светом. Радикално преображен, он је преживео само као западни марксизам који је призвао појам отуђења из Марксових раних радова не водећи рачуна зашто се Маркс одрекао тих списа. Делом из носталгије за револуционарном традицијом из прошлости, широки сегменти левике наставили су да користе језик марксизма, одричући се политичке теорије историјског марксистичког покрета. У околностима позног 20. века, унутар политичке левике појавила се фундаментално другачија перцепција о ономе шта представља угњетавање. Упркос њиховог емпатичког признања да је свет етички ирационалан, низ мислилаца – од Сартра и Симон де Бовоар до Фукоа и Дериде – одликује дубока приврженост друштвеној правди и хуманости (иако је у Сартровом случају ово укључивало слепило за глачитељске аспекте стаљинизма и маоизма). Овај осећај за правду дубоко разликује супротстављеност ништавила код Сартра и Фукоа ономе код Ничеа и Хајдегера.

Велики допринос Фукоа овој расправи била је његова редефиниција угњетавања. Ничеански појам средишњости моћи реинтерпретиран је да би му се дала радикална оштрица која је донела изазов друштвеном поретку у најширем смислу. Марксистички појам моћи који је потекао из средишњег језгра политичке и економске моћи, сада је замењен признањем да облици моћи и угњетавања прожимају све форме људских односа. Историја модерног света сагледавана је, што ћу показати касније, као прекомеран али добро утемељен песимизам који је просветитељство видео као средство за искључивање и контролу свих оних који се нису спремно прилагодили нормама друштва у коме су доминирали предуслови дужности. Левица на улицама Париза, Берлина или Берклија 1968. имала је мало заједничког са традиционалном левицом, што је показала неспособност студената и радника да сарађују у Паризу и другде. Позиви на расну једнакост, равноправност полова, окончање рата у Вијетнаму, признавање алтернативних животних стилова, почивали су на радикалном песимистичком виђењу не само капиталистичког већ

и индустријализованог света, укључујући социјалистичке земље у којима су политичка репресија и индустријска и еколошка неодговорност биле чак мање ограничене него у капиталистичким земљама. Страх од нуклеарног разарања који се надвио над Европом током 1950-их и 1960-их уступио је место чак стварнијем страху од еколошке катастрофе. Док су развијене земље постигле раст богатства, праћен сасвим сигурно новим облицима сиромаштва и понижавања у америчким градовима а постепено и на другим местима, велик део раније колонизованог или полуколонизованог света водио је све безнадежнију борбу против сиромаштва, болести и насиља.

Упркос утопијским сегментима протестних покрета из 1960-их, остало је мало простора за било какву утопијску наду.

III

Већ из перспективе овог чланка чије је тежиште на улози историјске мисли у писању историје, мање смо заинтересовани за деструктивне аспекте рационалности у модерној цивилизацији, него за критику рационалних средстава сазнања, мада су те две ствари веома блиско повезане. Јер, ако у историји или стварности не може да се конструише никаква кохеренција било које врсте, онда разум губи своју претензију да покаже пут ка критичком разумевању. „Разум”, наравно, има веома различита значења. Критичари модерне цивилизације, од Вебера до Хоркхајмера и Фукоа, били су првенствено заинтересовани за оно што се називало инструменталним умом. Ипак, Хоркхајмер је у своме есеју „Критичка и традиционална теорија”¹¹ из 1930-их, још признавао нормативну страну разума. Срж хегелијанског појма науке који су прихватили Лукач и Хоркхајмер, била је да сви предмети знања треба да се схватају у широком историјском, културном контексту. Ово је, наравно, укључивало много комплекснију врсту расуђивања која је у традицији херменеутике укључивала квалитативне перцепције и међуодносе апстрактног процеса расуђивања и креативне емпатичне имагинације. Херменеутика, чак и ако одбацује јасно дефинисане процедуре, није по себи израз ирационалности већ је пре покушај разумевања културног значења помоћу средстава одговарајућих облика расуђивања.¹² За Хоркхајмера из 1930-их, свет је још увек био доступан рационалној спознаји.

¹¹ У: Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays* (New York, 1972).

¹² Види: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubingen, 1960).

Ипак, са урушавањем смисла значења, одстрањена је и могућност рационалног сазнања. Ако историја нема структуру или стварност онда је сваки приступ који настоји да „рационално” разуме историјску стварност, наравно, бесмислен.¹³ А тиме је и разлика између *Dichtung* и *Wahrheit* (песништва и истине), историје и мита, иако никада апсолутна, сада потпуно укинута.

Структурализам и постструктурализам били су често схватали као две фазе у новијој мисли у којима је поништавање концепта стварности, објективности и личности потпуно. Удаљавајући се од концепта чврстих, мерљивих мисаоних артефаката, нова генерација културних антрополога све више је поредила културу са књижевним текстом, простором значења који мора да се декодира. На културу се гледало као на језик, са својом граматикуом и синтаксом, који одређују људско понашање више него што оно одређује њих. Ипак, за Клифорда Герца, Маршала Салинса и Пјера Бурдијеа, још увек је постојао велики део целовитог света, или пре низ целовитих светова, култура које се морају разумети и могу се разумети чак и ако оне захтевају средства која превазилазе имагинацију традиционалних друштвених наука.¹⁴

За Фукоа и Дерида, распао се овај остатак повезаности. Дерида није изнео нову ствар када је тврдио да текст никада не значи тачно оно што говори, нити да говори оно што он значи. Исто су тврдили Маркс и Фројд. Али, оно што Дерида предлаже јесте да текст нема видљиво значење зато што не постоји стварност одвојена од језика и језик више нема структуру. Прекинут је Сосиоров однос између означитеља и његовог означеног, речи слободно круже. Археологија знања у Фукоовом смислу више није могућа, зато што више нема значења које би се открило, зато што више нема аутора, интегрисаних личности које могу да саопште намере које се могу рационално разумети. Читалац Дерида је суочен са очигледном противречношћу, разарањем тврдњи разума као средства сазнања, посредством хладне и оштре примене логичких аргумената како би се разориле тврдње разума. Ипак, посебно историчари блиски недавним бављењима језиком, често су наглашавали размере у којима су мушкарци и жене „стварају своју сопствену историју”, у одговору на угњетачке услове, политичке, економске, друштвене, културне и сексуалне,¹⁵ што је идеја која

¹³ Lutz Niethammer, *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?* (Reinbek, 1989).

¹⁴ Clifford Geertz, *Interpretations of Cultures* (New York, 1973); Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge, 1990).

¹⁵ Ово је тачно за добар део постмарксистичке друштвене историје, за тако различите историчаре као што су Е. П. Томпсон, Херберт Гутман, Карло

је у супротности са детерминизмом који је предлагао структурализам и са нестанком значења и личности коју је претпостављала деконструкција.

IV

Како се ово филозофско преусмеравање изразило у теорији историјског сазнања? Постало је уобичајено да се говори о „лингвистичком преокрету”.¹⁶ Уколико ово значи да историја не може да делује изван језика и да у одређеној мери језик обликује историјско сазнање, не може да буде расправе. Нити може да је буде у вези са средишњим положајем језика не само у писању историје већ и у историјској свести. Пионирско дело Квентина Скинера и Џ. Џ. А. Покока из историје модерне политичке мисли помера се од реконструкције апстрактних идеја које је заступао одабрани број истакнутих појединаца у правцу покушаја да се ове идеје схвате као део дискурса широке групе образованих особа.¹⁷ Грађански хуманизам је мање идеологија него уобичајени речник. Ипак, Скинер и Покок никада нису тврдили да овај дискурс може да се сведе на лингвистичку игру. Као што су противни текстуализму пост-структуралиста за које текст постоји независно од свога аутора, намере аутора остају суштинске за Покока и Скинера. Постоји велика удаљеност између признавања које је, у ствари, пратило појаву праксе критичког историјског истраживања од средњег века до 18. столећа, да читава историја одликава субјективност и погледе историчара, и радикалног херменеутичког становишта да је историчар у потпуности везан својим предрасудама или претходним судовима (*Vorurteil*).¹⁸ У основи, проблем историје није толико различит од проблема науке, чак и природне науке. Као што Томас Кун тврди у *Структури научних револуција*, историјски и културни елемент улази такође у научно дело. Ипак, оно што по Куну разликује науку од маштовите фикције јесте присуство дијалога вођеног од стране заједнице научника који говоре заједничким језиком али не једним арбитарно изабраним

Гинзбург и Ханс Медик који су наглашавали улогу „посредовања” (agency).

¹⁶ Види: John E. Toews, „Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience”, *American Historical Review*, 92 (1987), 879–907.

¹⁷ Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols (Cambridge, 1978); J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (New York, 1971); *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975).

¹⁸ Види Гадамеров став о предрасуди (*Vorurteil*) у: *Wahrheit und Methode*, 255.

језиком. А сличан дијалог, много мање егзактан, много двосмисленији али који ипак одређују принципи рационалног дискурса, одређује и рад историчара.

Нови нагласак на историји као врсти књижевности повезан је са свођењем историје на језик. Унутар традиције професионалне историјске науке током касног 19. и у 20. веку, настало је инсистирање на строгом раздвајању научног и књижевног дискурса. Хејден Вајт је стога сасвим у праву инсистирајући да је сваки историјски текст такође и књижевни текст и да је, као такав, одређен књижевним критеријумима. Али Вајт иде даље од тога да би закључио да историјски текст, у суштини, није ништа више од књижевног текста, поетичка творевина, дубоко повезана са имагинацијом колико и роман. Историја коју историчар пише није одређена, коначно, никаквом везом са предметом његовог истраживања већ литерарним одлукама, ограниченим изборима које дозвољавају такве литерарне детерминанте попут „заплета” и „избора тропа”, да се држимо Вајтове високо формализоване терминологије која, парадоксално, као и код других постмодерниста, усваја жаргонски језик професионализованих наука које она доводи у питање.

Овај покушај да се истраже „лингвистички темељи” историјских текстова као дубоке „вербалне структуре”¹⁹ које леже у основи историјске евиденције, има непосредну релевантност за улогу евиденције у историјском истраживању. Од Тукидида на даље, одговарајућа тј. критичка употреба евиденције сачињавала је основу за истиниту историјску нарацију и сврхом историјске приповести широко је, ако чак не и универзално, сматрана истинита нарација. Ми смо сада веома добро свесни да је историја често имала различите сврхе као средство установљавања осећања етничког, религијског или политичког идентитета и наслеђа у веома различитим цивилизацијама од древног Вавилона, Хеладе или традиционалне црне Африке до националних и идеолошких легенди 19. и 20. века. Премда можда сувише ригидна, ипак је задржана дистинкција, нарочито од просветитељства, између историје и онога што се почело називати митском историјом. Доналд Кели, у недавном провокативном чланку, покушао је да установи историју и легитимност потоње.²⁰ Већина историчара, ипак,

¹⁹ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973), ix; Видети и његове књиге *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore, 1978) и *The Context of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore, 1987).

²⁰ Donald Kelley, „Mythistory in the Age of Ranke”, in: *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, eds. Georg G. Iggers and James M.

остаје привржена чињеничној основи као потреби смисленог писања историје. Недавна расправа између Роберта Финлија и Натали Дејвис о њеном коришћењу евиденције, поставља питање до које мере историчар може маштом да превазилази књижевне изворе.²¹ Несумњиво су слојеви истине дубљи и операције разума су сложеније него што је то претпостављала традиционална историографија. Символизам својствен књижевном делу, обичајима и народним веровањима може и вероватно заиста садржи веће кључеве за разумевање друштава и култура него што их садрже извештаји венецијанских посланика које је Ранке прихватио тако озбиљно без критичке анализе искривљавања која су наступила у њима.²² Културна антропологија, међутим, такође повлачи за собом метод у смислу контролисаних стратегија истраживања и делује унутар дискурса научне заједнице. Ипак, неко се може запитати у коликој мери је могућно критичко истраживање у историји ако, као што Ф. Р. Анкерсмит самоуверено тврди да је „метафоричка димензија у историографији снажнија од дословне или чињеничне димензије ... постоји разлог да се претпостави да ће наш однос према прошлости и наш увид у њу у будућности пре да буде метафоричке природе него дословне” (152).

V

Постоји немачка изрека која каже да се јело никада не једе вруће у тренутку када је скувано, и ја верујем да је то такође случај са новом културном историјом која себе поистовећује са концептом стварности и разумевањем постмодерне филозофије. Постмодерна филозофија није по себи подређена никаквом посебном политичком или друштвеном погледу на свет. У смислу да је припадала новој десници као и новој левици и идејним прецима који су је призивали, били то Хајдегер или Пол де Ман, она тешко да одсликава еманципаторска настојања многих нових историчара који теже да пишу у стилу нове филозофије. Оно што им је заједничко јесте дубоко неповерење према ономе што им је изгледало као идеологија технололизоване културе коју је ранији језик тј. Хоркхајмер и Адорно, поистоветио са либерализмом или капитализмом. И идејне схеме и стратегије које чак и из удаљености подсећају на начине друштвеног научног мишљења наишле су на

Powell (Syracuse, 1990), 3–20.

²¹ Robert Finlay, „The Refashioning of Martin Guerre” te Natalie Z. Davis, „On the Lame”, *American Historical Review*, 93 (1989), 553–71, 572–603.

²² Gino Benzoni, „Ranke’s Favorite Source: The Venetian Relazioni”, in: *Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, 45–57.

сумњичавост уколико су деловале као део овог технологизованог погледа на свет.

Од Ничеа до Фукоа и Дериде, филозофи су видели скривена или не тако скривена оруђа моћи у технологији, науци и логичкој мисли. Фундаментални преокрет десио се између старије историографије, представљене у традицији писања историје и политичке мисли од Тукидида и Аристотела до Ранкеа и Хегела, али укључујући сасвим недвосмислено и Ничеа и Хајдегера за које су моћ и хијерархија били делотворност и креативност културе, и нове филозофије и историографије за коју моћ представља експлоатацију и деструкцију људских потенцијала. Јер, упркос својој дубокој осећању етичке апсурдности света и инсистирању на непостојању кохеренције у историји, друштву и личности, нова културна историја проистекла је из етичких и политичких вредности које су дубоко укоренење у просветитељству. При томе, потпуно сам свестан дубоких противречности садржаних у просветитељским појмовима друштвеног и политичког поретка између формалне једнакости и слободе које је оно побожно прогласило и разлике у положају и моћи коју је оно било спремно да оправда у пракси. У одређеном смислу, морамо да деконструишемо непријатељство нових културних историчара према просветитељским појмовима рационалног друштвеног поретка да бисмо обелоданили дубљи ниво њихове мисли скривене између њихових експлицитних формулација.

Са становишта нове историографије две традиције писања постале су неприхватљиве, она врста историје коју је упражњавала већина професионално школованих историчара од почетака у Ранкеовим семинарима све до недавно, и новије традиције историје усмерене ка друштвеној науци. У оба случаја, критички став нових историчара почива на политичким вредностима. У очима нових историчара, традиционална професионална историографија садржавала је политичке предрасуде не само у избору теме већ и у ограниченом коришћењу извора, усредсређивању на центре политичке моћи, конструкцију приповести у којима се моћни појављују као главне покретачке силе историје и у ослањању на документе које су писали моћни.

До 1970-их или 1980-их главни такмац нове културне историје, ипак, није била старија професионална историја са својом политичком приповешћу нарочите врсте иако је касније искусила ограничену обнову, већ историја усмерена ка друштвеним наукама. Место посвећено културним чиниоцима разликовало се унутар традиција друштвених наука. Можемо да одредимо спектар који је сезао од позиције која је наглашавала такве материјалне

чиниоце као што су економија, биологија, клима, демографија и друштвени слојеви дефинисани посредством квантитативних променљивих, до позиције која је много снажније наглашавала културне чиниоце. На једном крају спектра налазио се логички, позитивистички појам модела „оквирних закона” (coveringlaw) који су предложили Карл Хемпел и Карл Попер наглашавјући јединство логичког истраживања у свим областима знања,²³ а на другом крају „густи опис” Клифорда Герца. Ипак, на врло важан начин, нова културна историја, са својим нагласком на култури и својим скептицизмом према теорији, извукла је велику корист од приступа друштвених наука према историји. Рад историчара из *школе Анала* – које сада обухвата скоро читаво столеће од раних регионалних студија Лисјена Февра од пре Првог светског рата о Франш Контеу током реформације²⁴ – померио је тежиште са средишњих институција политичке и економске моћи на друштво и културу сагледане (делимично) независно од њих.

Негде у раду нових, структурално усмерених историчара током 1970-их, прелаз се десио ка новој културној историји која оспорава претпоставке ове старије историје али се њоме неизмерно користи. У своме сада чувеном чланку из 1979. Лоренс Стоун о оживљавању историје, приметио је да „покрет *нових историчара* ка приповедању обележава крај једне ере: крај покушаја да се произведе кохерентно научно објашњење промене у прошлости”. На многе начине, нова наративна историја методолошки се изграђује на структуралној анализи друштвене историје у традицији *Анала*. Она шири интересовање ка животима „сиромашних и непознатих” али сада са већим нагласком на животу како су га доживели и осетила индивидуална људска бића, са својим властитим личностима, пре него као колективне групе. Ако су историчари престали да трагају за „кохерентним научним објашњењима” они, ипак, нису одустали од сродне преокупације, наиме, да анализирају друштва и културе помоћу других средстава која, ипак, имају за циљ разумевање историјске прошлости „приповедајући причу о особи, о суђењу или о драматичној епизоди, али не због своје сопствене сврхе већ да би бацили светло на унутрашње деловање прошле културе и друштва”.²⁵ Они

²³ Carl Hempel, „Explanation in Science and History”, in: *Ideas of History*, ed. Ronald H. Nash (New York, 1969), vol. 2, 79–106; Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York, 1959).

²⁴ Lucien Febvre, *Philippe II et la FrancheComté: Etude d'histoirepolitique, religieuse et sociale* (1912; rpt. Paris, 1978).

²⁵ Lawrence Stone, „The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History”, *Past and Present*, 85 (1979), 19.

нису прекинули ни са традиционалним начинима научног истраживања у критичком поступању са изворима, који првенствено остају писани извори, мада се њихово интересовање сада помера са података о ценама и неразумљивих демографских информација ка документима као што су дворски записници, дневници, писма али и записи оралне историје који одсликавају људске ставове, понашање и емоције.

Ново дело одражава и „лингвистички преокрет” и скептицизам у односу на велику теорију које садржи у себи овај преокрет.²⁶ Првенствено тежиште је још увек на колективном понашању. Низови података које се могу квантификовати у француским истраживањима промене *менталитетa* из 1970-их сада су устукнули пред наративним изворима, нарочито записницима кривичних и инквизицијских поступака који су често на располагању. Опет су француски и англо-амерички историчари који се баве Француском од 16. до 19. века, уводили новине доносећи нови културни приступ у истраживање политичке историје. Према томе, они су овим приступом заменили марксистичку анализу Француске револуције појмовима сукобљених класних интереса Жоржа Лефевра, анализу која је пружила основу за марксистички приступ који је доминирао француским истраживањима револуције током четврт столећа након 1945. Ипак, чак су и ова истраживања испољила интерес за културу и свест као у Лефевровом објашњењу колективне психологије која је обликовала „велики страх” на француском селу током 1789,²⁷ и у испитивању Албера Собула политичких идеја и друштвених вредности које су дале кохерентност санкилотском покрету регрутованом из веома различитих друштвених група.²⁸ Разматрање Франсоа Фиреа о политичким и идеолошким чиниоцима који су омогућили Француску револуцију представљало је не само фронтални напад на марксистичку тврдњу из 1970-их и 1980-их о Француској револуцији као апсолутно прогресивном историјском догађају већ и напад на економску интерпретацију историје.²⁹ Ипак, у одређеном смислу, Фире је још представљао прелазни корак ка нових приступима, под дубоким утицајем окретања ка култури схваћене путем симбола и језика. Током 1970-их, Морис Агијон

²⁶ Allan Megill, „Grand Narrative and the Discipline of History”, необјављени рукопис.

²⁷ Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France* (New York, 1973).

²⁸ Albert Soboul, *The Parisian Sansculottes and the French Revolution 1793–94* (Oxford, 1964).

²⁹ Francois Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1981).

и Мона Озуф већ су се бавили консолидацијом републиканске традиције у 19-вековној Француској, истражујући симболе Републике, како су представљени, на пример, у њеним свечаностима и песмама.³⁰ Упадљив је прекид између статистичког истраживања Чарлса Тилија и Едварда Шортера из раних 1970-их о штрајковима и насиљу у Европи у 19. и почетком 20. века, и историје француских штрајкова Мишела Пероа који је политичка и економска питања уклопио унутар много ширих околности понашања народа.³¹ Велики њокољ мачака Роберта Дарнтонa представља покушај разјашњавања симболичких дела посредством којих долазе до изражаја дубоке структуре, основни кодови културе.³² Прошлост, према томе, постаје текст који се интерпретира умногоме на начин књижевног текста који, у концепцији постмодерне теорије, задржава своју сопствену аутономију и унутрашњу структуру чак и ако је испуњен противречним и алтернативним значењима. Сосирова лингвистика, са својом вером да језик обликује стварност пре него обрнуто, пружа основ за таква истраживања историје *менијалијетта* попут студије Лисјена Февра из 1942. о неверништву у Раблеовом раздобљу,³³ схваћене не у терминима идеја већ „менталног алата” (*outillage mental*) које обезбеђује језик. Ипак, ако су ови приступи народној култури својевремено нагињали подвргавању појединаца дубоко укоревеним структурама свести које их пре контролишу него што их они контролишу, друга дела, као она Е. П. Томпсона, Херберта Гутмана и Карла Гинзбурга, нагласила су улогу свести, интенционалног понашања.³⁴

Историчари су обично мање експлицитни у погледу својих теоријских претпоставки којима се руководе, него што су то филозофи. Дела попут оних од Е. П. Томпсона и Карла Гинзбурга показују у којој мери матрица истицања културе може да буде повезана са свешћу о снагама промена које делују у модерним друштвима. Није случајност то што су неки од историчара који су задржали

³⁰ Maurice Agulhon, *La Republique au village* (Paris, 1970); Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution* (Cambridge, MA, 1988).

³¹ Charles Tilly, Edward Shorter, *Strikes in France 1830-1968* (New York, 1974); Michelle Perrot, *Workers on Strike: France 1871-1890* (New York, 1987).

³² Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History* (New York, 1984).

³³ Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the 16th Century: The Religion of Rabelais* (Cambridge, MA, 1982).

³⁴ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, 1963); Herbert Gutman, *Work, Culture and Society in Industrializing America: Essays in American Working Class and Social History* (New York, 1975); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a 16th-century Miller* (Baltimore, 1980).

везу између културе и друштва сматрали себе марксистима. Није могуће да се говори о једној марксистичкој традицији писања историје зато што су марксистички приступи историји били толико вишеструки и противречни, чак и у историјским списима самог Карла Маркса. Претходно смо уочили уски сцијентизам великог дела службене марксистичке историографије, и у социјалдемократској традицији пре 1914. као и у традицији марксизма-лењинизма након 1917. године. Са друге стране, марксистички теоретичари, почевши са Ђерђом Лукачем и Антониом Грамшијем, дали су важне прилоге критици сцијентистичког и економистичког приступа – који је марксизам прихватио од опште интелектуалне климе 19. века – и новом нагласку на култури.

Линија раздвајања између марксистичког и немарксистичких приступа историји, која се чинила тако важном пре 1960-их, постала је све безначајнија у Новој левици. Упркос томе што су делови Нове левице наставили да се служе марксистичком реториком, разумевање онога што представља експлоатацију и угњетавање, сада се проширило на подручја свакодневног живота и културе – искључених из уско економске критике модерног друштва успостављених марксистичких покрета – и укључило је делове људског рода, жене, етничке и расне мањине као и друштвено маргинализоване групе које су биле запостављене не само у главном току писања историје већ и у марксистичкој историографији. Незападна друштва сада се такође сагледавају из потпуно другачије перспективе, не више као што су их чак и Маркс а нарочито Енгелс сагледавали у смислу империјалистичких политика Запада које су им омогућиле да ступе у свет модерног економског развоја и цивилизације, већ као културе са властитом историјом и карактером. Ово ширење историјског интересовања морало је да доведе до темељног преусмеравања методолошких приступа и стратегија знања које је, са новим нагласком на искуству, са своје стране морало да доведе до превазилажења уских ограничења старог појма научног истраживања и рационалности.

VI

Овај оглед, својим оправдањем рационалности и просветитељства, нема намеру да одбаци нову врсту историје већ пре да критички преиспита теоријске претпоставке на које се ова историја често позива као вид потпоре за своју праксу. Постоји темељна противречност између радикалног одбацивања рационалности (додуше, коришћењем рационалних аргумената) од стране деконструкциониста и настојања поборника нове културне историје за

повратком ка животу и искуству стварних људских бића у прошлости. Нова културна историја коју смо претходно описали у самој основи наставља теме просветитељства које су одбацивали радикални критичари модерне цивилизације попут Ничеа, Шпенглера и Хајдегера, захтевајући поновно успостављање хијерархијских, ауторитарних структура. Она, у основи, наставља да се служи, мада не нужно експлицитно, са схватањем да појединцима треба приступати озбиљно, да су они, упркос Фукоове и нарочито Деридине критике, способни да изразе, да ли усмено или посредством свога понашања, намере које им дају висок степен интегритета и аутономије тако да они заслужују да буду схваћени и, коначно, они могу да буду схваћени. У крајњој анализи, за Томпсона, Гинзбурга или Ханса Медика,³⁵ текст није текст који се састоји од означитеља који слободно круже већ одражава стварност која превазилази речи и симболе који је конституишу чак и ако ова стварност може једино да се реконструише посредством субјективности и културе. Без сумње, ова стварност није објекат нити у смислу класичног материјализма нити *Археологије знања* Мишела Фукоа, већ представља стварност са људским ликом. Само наглашавање средишње улоге културе у историји и разумевање културе као система значења и вредности противречи идеји о свету у коме нема значења.

У пракси, нова културна историја не укључује одбацивање већ проширавање научне рационалности. Људски, друштвени и природни свет, из перспективе позног 20. века, делује немерљиво сложенији и непрозирнији него што је изгледао ауторима *Енциклопедије*. Постмодерна филозофија и књижевна теорија створиле су нову ортодоксију која се суочила са неколицином значајних изазова иако је она тако темељно у супротности са светом стварног искуства и вредности од кога полазе модерни историчари културе. У ствари, све до сада није се појавила никаква постмодерна историја која на било који начин прати постмодернистичку теоријску расправу. Рационалност, покушај да се разуме свет који се налази пред нама средствима разума и разумевања, може да поприми веома различите облике. Протекло столеће и по, од појаве историје као професионалне дисциплине, искусило је проширивање извора и средстава интерпретације тих извора, које би запањило машту Ранкеа али које, ипак, сачињава ширење рационалности.

³⁵ Упореди са: Hans Medick, „Missionaries in the Row Boat: Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History”, *Comparative Studies in Society and History*, 29 (1987), 76–89.

Као што историчари-практичари данас признају, појмови и методи историчара усмерених ка друштвеној науци и култури никако не искључују једни друге. Занимљив рад начињен у таквим областима као што су историја радничке класе и историја жена све више се усредсређује на испитивање искустава мушкараца и жена у оквирима друштвених структура и друштвене промене. Чак и књига *Сир и црви* Карла Гинзбурга, која се често наводи као први рад Нове културне историје, веома је свесна нових политичких и економских снага у којима Гинзбург види изворе разарања сеоске културе. Готово сви историчари – присталице Нове културне историје били су свесни ових промена. Слично томе, у *Великом њокољу мачака* Роберт Дарнтон описује реакцију штампарских шегрта на своје мајсторе у смислу узајамног дејства занатлијске културе са моћним снагама капитализма у настајању. Гинзбург и Дарнтон у потпуности остављају емпиријски инструментаријум друштвених наука и, уместо тога, настоје да изнова обухвате дубље структуре културе садржане у сведочанствима отелотвореним у писаним сведочењима млинара и сећањима шегрта. Дејвид Сабин покушао је нешто слично служећи се судским процесима за верске преступе у својој књизи *Моћ у крви*, да би затим у својој темељној студији о швапском селу Некархаузену током неколико поколења, показао како рачунарске технике примењене на материјалне услове правне односе могу да допринесу разумевању народне културе која још захтева и антрополошку интерпретацију.³⁶ Нагласак на великим безличним силама у обликовању људских институција и живота који је обележио историјско опажање класичног марксизма, аналитичке друштвене науке и структуралне историје *Анала*, у скорашњим истраживањима све више уступа место признавању улоге културних чинилаца, укључујући језик и говор, у утицају на политичку и економску промену пре него што оне утичу на њих.

Можемо да се сложимо да је идеја напретка – онако како ју је замишљао Кондорсе – мртва а са њоме и доминантна верзија велике приповести. Смањена је огромна ароганција којом је општи ток 19-вековног мишљења, од Ранкеа и Хегела до Маркса и Спенсера, поистовећивао историју света са историјом Запада. Ипак, тешко да је истина да историја нема никакав видљив

³⁶ David Sabeau, *Power in the Blood: Popular Culture in Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge, 1984); *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700–1870* (Cambridge, 1990); *Weben und Überleben in Laichingen. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte* (Goettingen 1996).

правац. Теорија модернизације могла би да буде сасвим оправдана као хеуристичко средство ако се уздржи од слепог поистовећивања моденизације са капитализмом као што су склони да чине пророци попут Валта Ростова³⁷ или као што је, не на сасвим другачији начин, чинио технократски марксизам са друштвеним и цивилизацијским напретком. У овом смислу, питања која постављају модерни историчари друштва о преображају модерних друштава, и у економски високо развијеним земљама и у онима из тзв. Трећег света, треба да се комбинују са онима која постављају историчари културе о утицају ових промена на искуства људских бића. Објавити да историја нема структуру, као што чине Фуко и Дерида, јесте забијање главе у песак. Одсуство било каквог засвођавајућег правца, као што су замишљали велики теолози и филозофи историје, не значи да не постоје делатне снаге у модерним друштвима које изискују рационалну анализу и захтевају концепције историјске и друштвене промене. Читава Фукова критика културе посредно наговештава, без обзира на његову супротну тврдњу, да историја или барем модерна историја поседује правац, правац против кога се он бори. У овом смислу, интерпретације историје модерног западног света, да ли Токвилова, Макса Вебера или Алфреда Вебера, не изгледају као чисте спекулације већ као појмовни конструкти у настојању за стицањем рационалног разумевања света у коме живимо. Особена одлика модерних и постмодерних теорија или погледа, укључујући и Хајдегерове и Фукоове, јесте да они претпостављају постојање снага које укључују понаучење и технизацију и које они одбијају али их ипак разумевају као покретачке снаге модерности.

Сигурно је да ниједна интерпретација чак и ограниченог историјског предмета, много мањег од великих процеса, не може да полаже право на коначност. Међутим, попут сваке интелектуалне дисциплине, историја је текући процес који се руководи одређеним критеријумима о томе шта конституше рационалну комуникацију. И ово нас води до језгра просветитељских вредности. Очигледна ограничења разума заиста не морају до доведу до одрицања од рационалистичке традиције Запада – што је предлагала критика популарна од Ничеа и Хајдегера – одрицања од наводног логоцентризма. Традицију западне филозофије од Сократа потребно је критички преиспитати са становишта политичке и техничке манипулације природом и људским бићима које она имплицира. Макс Хоркхајмер и Теодор Адорно су са правом

³⁷ Walt Rostow, *Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge, 1960).

указивали на елементе мита о разуму у просветитељству којим је једна идеологија ослобађања довела до своје супротности. Производи инструменталне рационалности у науци, технологији и политичкој и културној контроли допринели су ужасима 20. века. Међутим, у цивилизованој заједници не постоји замена за рационално истраживање чак и ако је у данашњем свету разум разорио границе конвенционалне логике.

Противречности модерног света са становишта достојанства људских бића су очигледне и оне доводе у питање и сам појам цивилизоване заједнице. Међутим, процес модернизације, који је на многе начине био баштиник просветитељства, није сав био лош. Будућност ни у ком случају није сигурна, нуклеарно и еколошко уништење су сасвим реалне могућности. Просветитељство не мора само да значи коришћење инструменталне рационалности у њеним научним и технолошким облицима како би се створили савршенији облици контроле и доминације; оно такође укључује и озбиљан позив за ослобађањем од тиранија из прошлости – од деспотизма, болести, сиромаштва и незнања – како би се отворио пут ка свету у коме би човек био ослобођен старатељства које је било прихваћено у свим претходним цивилизацијама, западним и незападним, као природно или Богом дато. Традиција критике културе од Ничеа и Хајдегера до Хоркхајмера и Фукоа, која и сама има корен у просветитељству, понудила је важне корективе просветитељству, несвесном својих природжених противречности. Ублажена идеја просветитељства а са њоме и, као њен суштински саставни део, ублажени рационализам, још и данас има значење. Модернистичка и постмодернистичка критика просветитељства често је превиђала размере у којима је просветитељска концепција човека и друштва циљала у стварању услова у којима би људска бића, посредством својих критичких способности, могла да доносе рационалне одлуке о својим животима. Отуђени разум који криве, који ширење рационалне контроле схвата као циљ људске активности, је туђ просветитељству како су га разумевали не само Лесинг или Кант, Волтер или Пејн већ и Кондорсе за кога је напредак пре у служби људских бића него што је обрнуто. Не као филозофија историје већ као етички задатак, идеја прогреса коју је замислило просветитељство, и даље има вредност. Разум и даље има задатак да ствара рационални свет у коме људска бића могу коначно да живе у условима којих су била лишена исувише дуго у друштвима у којима су род, етницитет, класа или каста одређивали статус и очекивања у животу. Нова културна историја дала је важан допринос у коначном осветљавању оних који се, у

Брехтовској слици, све до сада нису видели зато што су живели у мраку. На тај начин, ова историја, често упркос самој себи, дели са просветитељством појмове разума и људског достојанства.

Превео с немачког
Михаел Анџоловић