Postmoderne teorije povijesti

Pintarić, Nikolina

Master's thesis / Diplomski rad

2013

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:887455

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet
Diplomski studij filozofije i povijesti
Nikolina Pintarić

Postmoderne teorije povijesti

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Marijan Krivak
Osijek, 2013.

Sadržaj

Sažetak 2

Uvod 3

1. POSTMODERNA 5

2. ENDIZAM 8

3. POSTMODERNA I KRAJ POVIJESTI 10

3.1. Povijesno-filozofijske teze Waltera Benjamina 10

3.2. Kritika eshatološkog (i mesijanskog) poimanja povijesti Karla Löwitha 11

4. HEGEL I KRAJ POVIJESTI 15

4.1. Hegelovo viđenje povijesti 16

5. FUKUYAMA I KRAJ POVIJESTI 18

5.1. "Pobjeda" liberalne demokracije i kraj povijesti 18

5.2. Posljednji čovjek 20

6. BAUDRILLARD I KRAJ POVIJESTI 22

6.1. "Stanje nakon orgije" i pojava "Integralne Stvarnosti" 23

6.2. Kamo je nestala povijest? 24

7. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD I SOLARNA EKSPLOZIJA 26

7.1. Jedino ozbiljno pitanje 26

7.2. Postoji li mogućnost da ljudska misao preživi izvan ljudskog tijela? 27

7.3. Problemi s kojima će se suočiti tehno-znanosti 28

8. DERRIDA: PROTIV APOKALIPTIČNOG TONA 30

8.1. Čemu apokaliptičan ton? 30

8.2. Propusti Fukuyamine teorije o kraju povijesti i posljednjem čovjeku 32

Literatura 36

Sažetak

Ovaj rad pokušava dati obuhvatan pregled teorija povijesti iz postmoderne perspektive. Pod naslovom *Postmoderne teorije povijesti* razmatraju se ideje različitih mislioca o tome kako je povijesti došao kraj. Svima njima prethodi razumijevanje povijesti vezano uz dovršeni filozofski sustav u Hegelovoj filozofiji apsolutnog duha. Tek u postmodernom dobu postala je izrazito zanimljiva tematika različitih "krajeva". Zajednički naziv za te različite najave kraja jest endizam. Svim postmodernističkim viđenjima kraja povijesti (Fukuyama, Lyotard, Baudrilard) suprotstavljen je jedan mislilac koji je oduvijek bio skeptičan prema takvim govorima, nazivajući ih "apokaliptičnim tonom u filozofiji" – Jacques Derrida. Iz interpretacije njegove filozofske pozicije (S. Sim), zaključno, ne može se govoriti o kraju povijesti kao takve, već eventualno o kraju određene koncepcije povijesti.

Ključne riječi: postmoderna, endizam, kraj povijesti, apokalipsa, dekonstrukcija

Uvod

Postmoderna je razdoblje u kojem živimo, a u njemu su sve vrste različitosti prihvaćene, dobrodošle i poželjne. Postmoderno stanje prvi je pokušao definirati Jean-François Lyotard u knjizi *Postmoderno stanje*, a s detaljnijim objašnjenjima nekih problema nastavio je u zbirci pisama *Postmoderna protumačena djeci*. Njegova definicija postmoderne odnosi se na stanje u kulturi postindustrijskih ili informacijskih društava uslijed promjena koje su nastupile početkom 19. stoljeća. Lyotard osobit naglasak stavlja na krizu naracija, tj. velikih metapripovijesti (*grand récits*), te izbjegavanje uspostavljanja novih univerzalizama. Sada na scenu stupaju male pripovijesti. Uz Lyotarda, najvažniji su mislioci ovog razdoblja i Gianni Vattimo, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard i Frederic Jameson. Za raspravu o postmoderni su tako značajni njihovi pojmovi "prebolijevanja", "radikalnih prekida znanja", "razlike", "pluraliteta" i "dekonstrukcije". Jameson na postmodernu ne gleda kao na epohu, već ju određuje kao "kulturnu logiku kasnog kapitalizma".

Jedno od izrazitijih obilježja postmoderne jest i najavljivanje različitih krajeva. Pritom je tematski opus poprilično raznolik: proglašavanje kraja čovjeka, kraja povijesti, kraja svijeta, kraja subjekta, kraja autora… Ovaj se rad temelji na proglašavanju kraja povijesti, i to kod sljedećih mislioca: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Francis Fukuyama, Jean Baudrillard i Jean-François Lyotard. Njima se suprotstavlja mišljenje Jacquesa Derride, koji je skeptik kad su u pitanju najave kraja.

Povijest možemo razmatrati kroz dvije perspektive: kao linearni tijek događaja usmjeren ka nekom cilju/svrsi, ili kao cikličku, kao kružni tijek. Prva perspektiva pretpostavlja da se jednom odigrani događaji više neće ponavljati, dok druga podrazumijeva "vječno vraćanje jednakog", tj, mogućnost ponovne pojave poredaka ili događaja iz prošlosti. Hegela i Fukuyamu mogli bismo svrstati u zagovaratelje usmjerenog tijeka povijesti, tj. one koji vjeruju da se socio-politički razvoj čovječanstva odvijao prema nekom obrascu, koji u konačnici ima točno određenu svrhu. Bitna stavka Hegelova poimanja povijesti jest duh i njegovo sve veće poimanje vlastite slobode kroz razvojne stupnjeve što ih on prolazi. Za Hegela je Europa "apsolutno kraj povijesti". Fukuyama pak kraj povijesti vidi u ostvarenju ideala liberalne demokracije, dok je čovjek koji živi u takvom realiziranom poretku "posljednji čovjek".

Jean Baudrillard na stvari gleda iz drukčije perspektive. Njemu je upitno i postojanje stvarnosti i postojanje povijesti. Smatra da ono Imaginarno i Simboličko prethodi onome Realnome. Drugim riječima, realni svijet ustupio je mjesto "Integralnoj Stvarnosti", dok smo iz povijesti izašli da bismo ušli u simulaciju. Naime, zbog sveopćeg ubrzanja u svim životnim

područjima ispali smo iz referencijalnog polja stvarnog i povijesti. Jednostavno smo prešli granicu na kojoj su one prestale postojati. No, iako s jedne strane govori o kraju povijesti, Baudrillard s druge smatra da bi ta pomisao mogla biti tek – iluzija.

Jean-François Lyotard nas upućuje da se zagledamo još dalje u budućnost i činjenicu da bi naše Sunce moglo eksplodirati, čime ne bi došao samo kraj povijesti već i cijelog svijeta kakvog poznajemo. U okviru tog događaja on promišlja da li će do tada tehno-znanosti uspjeti iznaći način da odvoje misao od tijela, kako bi ona kao takva mogla preživjeti solarnu eksploziju.

Naposljetku, jedan je mislilac skeptičan prema tim proglasima kraja. To je Jacques Derrida, koji se pita što nam žele poručiti ili otkriti dotični koji preuzimaju apokaliptični ton, te nam on pomoću načela dekonstrukcije razotkriva njihove skrivene namjere. Pritom osobit osvrt daje na Fukuyaminu teoriju, optužujući ga za razne propuste.

1. POSTMODERNA

Postmoderna je razdoblje koje je na neki način pomaknulo, a možemo reći i "zamutilo" postojeće granice i određenja. Postmoderna uči da treba praviti razliku između imperativnog i indikativnog momenta vremena. Neizbježno je i ispravno uvažavati zahtjev trenutka, spoznaje povijesti i potrebe nove konstelacije. Imperativno "sada" jest neophodno, ali indikativno; u pogledu sadržaja došlo je do presudne izmjene. Nema samo ono što je najnovije (čak ni automatski) pravo na važenje već i ono što je najstarije može se iskristalizirati u "sadašnjost". Profil sadašnjeg postao je širi, profil vremena mnogostraniji, profil povijesti otvoreniji.[1] U postmoderni je sve podjednako aktualno, primjerice i platonizam i aristotelizam, ali i hermeneutika, fenomenologija, kulturna teorija, kao i svaki vid suvremene filozofije.

Postmoderna se ne nadovezuje direktno na cjelokupno nasljeđe moderne, ona raskida s njezinom logikom stalnog napretka, ali istodobno uzima u obzir njeno kulturološko i civilizacijsko nasljeđe. Postmoderna umjetnost ne traži istinu, već traži svojevrsno svjedočenje o događaju, kojemu ne može biti pripisana nikakva istinitost. Društveno je tijelo raskoljeno i razdijeljeno na mnoga područja u kojima je bilo kakvo prevladavanje nekih različitosti nemoguće, štoviše i nepoželjno.[2]

Lyotard je bio prvi koji je pokušao filozofijski utemeljiti tzv. "postmoderno stanje". On "postmodernim" naziva stanje u kojem se nalazi kultura postindustrijskih ili informacijskih društava nakon promjena koje su utjecale na pravila igre u znanosti, književnosti i umjetnosti, počevši od kraja 19. stoljeća. Osobit naglasak stavlja na krizu naracija.[3] Njegov važan doprinos jest dekonstrukcija sveobuhvatnih povijesnih teorija, tj. kako ih on naziva: ***povijesnih velikih priča***. Lyotard pokušava definirati pitanje stanja znanja u najrazvijenijim postindustrijskim zemljama svijeta. Te su "metapripovijesti" obilježile postmodernu: *prosvjetiteljska pripovijest* (progresivna emancipacija razuma i slobode), *marksistička pripovijest* (progresivna ili katastrofalna emancipacija rada – izvor otuđene vrijednosti u kapitalizmu), *kapitalistička pripovijest* (bogaćenje čitavog čovječanstva kroz tehnoznanstveni kapitalizam), *kršćanska pripovijest* (ozdravljenje stvorenja kroz obraćanje duša kršćanskoj propovijedi o ljubavi kao žrtvi), te *spekulativna pripovijest* (označava krah svih modernih pripovijesti i nemogućnost filozofskog sistema).[4] Velike pripovijesti, tj. velike sveobuhvatne mitove Lyotard zamjenjuje mnoštvom malih pripovijesti, pluralitetom mitova. On upozorava da valja izbjeći uspostavljanje novih totaliteta, tj. novih univerzalizama kakvi su ranije bili duh, subjekt, umjetnost, znanost,

[1] Wolfgang Welsch, *Naša postmoderna moderna*, Svetovi, Novi Sad 2000., str. 145.
[2] Marijan Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000., str. 17-18.
[3] Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, Ibis grafika, Zagreb 2005., str. V
[4] Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 32.

politika. Lyotard 19. i 20. stoljeće naziva stoljećima terora, u kojima je skupo plaćena nostalgija za cjelinom.

Gianni Vattimo smatra da je "nadilaženje" način tipičan za modernu, a da bi u slučaju postmoderne ipak bolji termin bio ***"prebolijevanje"***. Za modernu je bila značajna logika novizma, želja za stalnim napretkom, te je zato uvjet prelaska u postmodernu napuštanje tog novizma. Heideggerova misao "prebolijevanja", na koju se nadovezuje Vattimo, u sebi *"izražava opraštanje od svih predodžbi nadvladavanja i umjesto toga prelazak na drugačiji odnos u kojem je istovremeno savladana bolest prošlosti"*. Postmoderno mišljenje ima tri obilježja: *hermeneutičko je,* u smislu da prihvaća i slijedi različita polazišta i okreće se duhovnim formama prošlosti, ali ne kako bi ih restauriralo ili pomoću njih pripremilo nešto drugo, već da sebe oslobodi njihovim obnavljanjem; zatim, *okrenuto je suvremenom tehnološko-znanstvenom svijetu,* što znači da želi otkriti i pripremiti mogućnosti planetarnih tehnika koje više ne slijede naloge metafizike, niti su podvrgnute njenim problemima; naposljetku, *pruža šansu za oslabljeno novi početak*, koja postoji samo ako nastojimo oko drukčijeg prihvaćanja mogućnosti moderne, umjesto kritike i pokušaja nadvladavanja.[5]

Michel Focault istraživao je stanje znanja od 16. stoljeća do danas i došao do zaključka da su u tom vremenskom razdoblju zabilježena ***dva radikalna prekida***: 17. st. označio je prekid od tradicionalnog prema klasičnom znanju, a 19. st. prekid od klasičnog prema modernom sustavu znanja. Ova je koncepcija inspirirana mišlju da se *"razvoj znanosti ne odvija kontinuirano, već je obilježen krizama i dramatičnim rezovima, koji imaju za posljedicu potpuni preokret sistema znanja"*. S njegovim radom započinje "poststrukturalizam", *"struja koja se mišlju neukidive razlike izdvaja od strukturalizma, koji misli da se sve razlike mogu prevladati jedinstvom"*.[6]

Temu razlike preuzeo je i Gilles Deleuze, s time da je želio da se razlike misle osobođeno od klasičnih kategorija identiteta, sličnosti, analogije i suprotnosti, te da se odnose samo na druge razlike. Ukoliko bi na taj način i dalje postojala neka konačna povezanost, ona ne bi bila u univerzalnom kodu, već u "neformalnom kaosu". Pritom se poslužio metaforikom rizoma: rizom je korjenasta stabljika kod koje se ne razlikuju korijen i izdanak i koja je u stalnoj razmijeni tvari s vanjskim svijetom. Na taj se način razlika zamišlja prije momenta jedinstva.

[5] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 146-147.
[6] Isto, str. 149.

Derrida je još jedan mislilac koji se bavio temom razlike, i došao do zaključka da se *"drukčiji misaoni prostor, kakav bi postmoderna željela konstelirati, može dosegnuti samo njezinim osnovnim pojmom – pluralitetom"*.[7]

Drugi Derridin pojam koji obilježava postmodernu jest ***dekonstrukcija***.

"*Dekonstrukcija nije u tolikoj mjeri filozofski pravac, već prije taktička vježba čiji je cilj ukazati na nestabilnost jezika i nesigurne temelje na kojima počiva većina naših teorija. Razvijajući postavku švicarskog lingvista Ferdinanda de Saussurea, prema kojoj je odnos označitelja i označenog (riječi i značenja) arbitriran, Derrida je došao do raznih metoda kojima nam skreće pažnju na tu arbitrarnost. Dekonstruktivistički mislioci su uvijek taktički mudro koristili igru riječi kako bi pokazali da značenje nikad nije točno određeno, te da uvijek ukazuje i na druge moguće kontekste, a ne samo na onaj unutar kojeg se trenutno javlja*".[8]

Dakle, Derrida se koristi dekonstrukcijom kako bi ukazao da stvari ne moraju biti onakve kakve nam se čini da jesu, a određeni kontekst nije jedini u kojem se neko značenje može pojaviti. Značenje nema jedinstvene zakonitosti, već je podložno promjenama.

Prema Jamesonu, krajem pedesetih ili ranih šezdesetih dolazi do radikalnog prijeloma, koji se povezuje sa slabljenjem ili gašenjem ideja tipičnih za pokret moderne. Dolazi do pojave novih, postmodernističkih impulsa, što je vidljivo na svim poljima, od likovne umjetnosti, glazbe, filma, književnosti, arhitekture… Zapravo, modifikacije u estetskoj proizvodnji i jesu najprimjetnije upravo na području arhitekture, gdje se postmodernizam postavlja kao neka vrsta estetskog populizma. To obilježje jest temeljna značajka svih postmodernizama: brisanje granice između visoke kulture (karakteristične za modernizam) i takozvane masovne ili komercijalne kulture. Moglo bi se reći da postmodernistička djela ujedno sadržavaju i elemente namijenjene širokim masama, ali i one koji će zadovoljiti stroge kriterije profesionalnih kritičara.[9]

Jameson ne poima "postmodernizam" kao stil, već kao "kulturnu dominantu kasnog kapitalizma".[10] Svoju definiciju temelji na teoretskom obrascu Ernesta Mandela i njegovoj razdiobi mašinskih revolucija, tehnologiji proizvodnje pokretačkih strojeva putem mašina. Mandel kapitalizam dijeli na: tržišni kapitalizam, monopolni ili imperijalistički kapitalizam, te multinacionalni (kasni) kapitalizam. Na tom obrascu Jameson temelji svoju kulturnu periodizaciju stupnjeva realizma, modernizma i postmodernizma.[11] Jameson ističe pet konstitutivnih karakteristika postmoderne: *nova plitkost ili površnost* (gubitak dublje dimenzije);

[7] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 151-152.
[8] Stuart Sim, *Derrida i kraj povijesti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001., str.62-63.
[9] Frederick Jameson, *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma*, u: Ivan Kuvačić, Gvozdan Flego (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 187-189.
[10] Isto, str. 190.
[11] M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne* , str. 89.

slabljenje povijesnosti (povijest postaje shizofrena); nova temeljna atmosfera, tj. *novi tip emocionalnog osnovnog tona* (označen intenzivnošću); *nova postmoderna prostornost* (uvjetovana i ovisna o novoj tehnologiji); *nova mjerila umjetnosti* (umjetnost bi trebala biti politički angažirana).[12]

2. ENDIZAM

Teoretiziranje o različitim krajevima bitno je obilježje postmoderne. Neprestano smo suočeni s raznim proročanstvima o kraju svijeta, najavama prirodnih katastrofa, mogućnošću izbijanja nuklearnog rata. Sve je to dovelo do svojevrsnog pokreta "preživljavanja". Najnoviji je primjer serijal National Geographica *Doomsday Preppers*, gdje možemo gledati skupinu američkih entuzijasta koji se zdušno pripremaju za preživljavanje ranije navedenih nepogoda. Oni se spremaju za kraj svijeta kakvog poznajemo, primjerice u slučaju ekonomskog ili socijalnog kolapsa, terorističkih napada, nestašice goriva, rata, pandemija i sličnog. Odabrani, naizgled obični Amerikanci otkrivaju koje sve mjere poduzimaju s ciljem zaštite u određenim uvjetima, a stručnjaci te mjere analiziraju i procjenjuju njihovu moć preživljavanja. Očigledno, takvi prikazi imaju mnogobrojnu publiku i sljedbenike. Zanimljiva su i istraživanja o tome da li je moguće da živimo u računalnoj simulaciji, kao što to implicira film *Matrix* (braća Wachowski, 1999.). Film prikazuje budućnost u kojoj je stvarnost, kako ju percipira većina ljudi, zapravo simulirana stvarnost ili "cyberspace" pod nazivom "Matrica", stvorena od osjetilnih strojeva da se smiri i pokori ljudska populacija, dok se njihova tjelesna toplina i električne aktivnosti koriste kao izvor energije. Računalni programer "Neo" (Keanu Reeves) saznaje tu istinu i biva uvučen u pobunu protiv strojeva, koja uključuje i druge ljude koji su se oslobodili iz "svijeta snova". Slično tome, američki filozof Hilary Putnam razmatrao je ovu mogućnost, naime: da li je moguće da smo samo mozgovi u boci nesvjesni te činjenice, i jesmo li zapravo u kolektivnoj halucinaciji uz iluziju kako je sve normalno. On je argumentirao da nije fizikalno nemoguće da smo stvarno tek mozgovi u boci, ali da se ta mogućnost može odbaciti pomoću filozofije, dok je njegov kritičar Marian David došao do zaključka da sama činjenica što smo ustvrdili da smo mozak u boci u virtualnoj stvarnosti ili da smo mozak u boci u stvarnosti, ne dokazuje da nismo mozak u boci![13]

[12] F. Jameson, *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma*, str. 192.
[13] Prijevod teksta Hilary Putnama *Mozgovi u posudi* preuzet je s internetske stranice http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/casopisi/theoria/XL_2/index_html?stdlang=si, a odgovor Mariana Davida s http://philpapers.org/rec/DAVNMB

Širok raspon stajališta i mislilaca čije je zajedničko obilježje proglašavanje "kraja" nečega možemo svesti pod zajednički naziv ***endizam***, primjerice proglašavanje kraja povijesti, humanizma, ideologije, suvremenosti, filozofije, marksizma, autora, čovjeka, svijeta. Kraj 20. stoljeća plodno je tlo za endistička nagađanja svih vrsta. Derrida to naziva "apokaliptičkim prizvukom u filozofiji". On je ujedno i jedan od mislilaca koji je skeptičan prema tim najavama kraja. Iako endizam nije nov povijesni fenomen, s obzirom na to da su mnoge religije u prošlosti predviđale propast svijeta, on dobiva novo značenje i dodatnu količinu uzbudljivosti. Uobičajeno je i da su krajevi stoljeća osobito pogodni za apokaliptična nagađanja, a osobito dolazak novog milenija. Mnogi su su od tih završetaka povezani, tj. jedan za sobom povlači i drugi. Kada završi ideologija, s njom završi i povijest; kada suvremenost završi, s njom završavaju humanizam i marksizam; kada naša trenutna koncepcija "čovjeka" doživi kraj, s njim nastupa i kraj humanizma. Na kraj svijeta često smo upozoravani od različitih pokreta, suočeni s raznim prikazima post-humanističkog stanja, a neki znanstvenici i filozofi nas usmjeravaju da se zamislimo još i dalje, na neizbježni kraj našeg svemira kroz nekoliko milijardi godina, kad bi se sunce trebalo ugasiti.[14]

Prema Christopheru Horrocksu, diskurs o "filozofiji kraja" vode dvije skupine, koje zagovaraju suprotstavljena stajališta. Tako jedni – ili kroz oplakivanje ili kroz poricanje smrti vrijednosti Prosvjetiteljstva – zapravo nastoje obraniti njihovu utemeljenost od vidljive neodgovornosti i poricanja postmodernista. Drugi su, pak, protivnici Prosvjetiteljstva i zagovaraju radikalno ponovno promišljanje vrijednosti i zahtjeva povijesti. U svakom slučaju, u tijeku je teorijski i filozofijski prijepor u vezi s krajem povijesti. Krajevi povijesti duboko su ukorijenjeni u zapadnoj kulturi, a njihov početak možemo pratiti od Kanta, preko Hegela, do Marxa i njegova utjecaja na misao 20. stoljeća. Povijest je filozofijski, pod utjecajem prosvjetiteljstva, shvaćena kao nerazdvojna od ostvarenja ideala ljudske slobode.[15]

[14] S. Sim, *Derrida i kraj povijesti*, str. 15-16.
[15] Christopher Horrocks, *Baudrillard i milenij*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001., str. 17-18.

3. POSTMODERNA I KRAJ POVIJESTI

U postmodernom dobu "zahtjev trenutka" nadvladao je sve ostale zahtjeve. U okviru vremenskog tijeka najbitnija je sadašnjost. Davno je prošlo vrijeme kad je povijest smatrana "učiteljicom života". Ima li u takvom vremenu povijest uopće više smisla? Nekoć su povjesničari nastojali oko pisanja univerzalne svjetske povijesti, a sada, umjesto opće povijesti, na scenu stupaju "lokalne pripovijesti". Na svjetsko-povijesnoj sceni pojavljuje se sve veći broj naroda, izmjenjuju se politički sustavi, mijenjaju kulturne prilike. Iz povijesne situacije vidljivo je da kraj nečega uvijek podrazumijeva i početak nečeg drugog. Ukoliko vjerujemo da je povijesno kretanje bilo smisleno i vođeno nekim principom, da li je moguće da je povijest ispunila svoju svrhu i došla do svog kraja?

U raspravi o povijesti i njezinu smislu, trebalo bi započeti od razlikovanja povijesti i historije. Povjesničar Keith Jenkins definira historiju kao jedan od različitih diskursa o fizičkom svijetu u kojem živimo. Navodni objekt historijskog istraživanja jest prošlost, no historija kao diskurs različita je kategorija od onog o čemu govori, tj. od prošlosti. Stvar je u tome što "različite diskurzivne prakse mogu čitati isti predmet istraživanja na različite načine", a "unutar svakog od tih diskursa postoje različita interpretativna čitanja u vremenu i prostoru". Prošlost je sve ono što se prije događalo, a historija je ono što je zapisano/zabilježeno o prošlosti, dok riječ povijest pokriva oboje. Jenkins smatra da bi dobra praksa bila upotrebljavati riječ "Povijest", uz naglasak na veliko P, tako da ukazuje na sveukupnost tih veza: prošlost kao objekt pozornosti povjesničara, a historiografija kao način na koji joj se oni posvećuju, tj. zapisi povjesničara.[16]

3.1. Povijesno-filozofijske teze Waltera Benjamina

Walter Benjamin u *Povijesno-filozofijskim tezama* opisuje dva suprotstavljena prikaza prošlosti: **historizam** i **historijski materijalizam**. Kroničar pobrojava događaje i pritom ne razlikuje male od velikih. Na taj način ništa što se zbilo nije izgubljeno za povijest. Istinska slika povijesti brzo promiče kraj nas, zabljesne kao slika u trenutku spoznaje, a sa svakom sadašnjosti može iščeznuti u nepovrat. Povjesničari su nekoć bili upućivani kako zanemariti svoje spoznavanje o kasnijem tijeku povijesti, a sve u svrhu uspješnijeg uživljavanja u neko razdoblje. No, historijski materijalizam raskinuo je s tim postupkom uživljavanja. Tradicionalni, "historički" povjesničar zapravo se uživljavao u pobjednika, a povijest je u tom slučaju reprezentacija prošlosti koju konstruiraju vladajuće kase s ciljem dominacije nad ostalim klasama. Povijest pišu pobjednici, ona priča samo o onim događajima koji su se smatrali

[16] Keith Jenkins, *Promišljanje historije*, Srednja Europa, Zagreb 2008., str. 17.

značajnima, a vezani su uz vladajuće i srednje klase, dok siromašni i potlačeni ne čine povijest. Za razliku od "historičkog povjesničara", historijski materijalist u ulozi je distanciranog promatrača, on teži zadržati sliku prošlosti kao da se ona historijskom subjektu iznenada ukazala u trenutku opasnosti, a opasnost je izručiti se kao oruđe vladajućoj klasi. Subjekt historijske promjene jest borbena, potisnuta klasa. Povijest je predmet konstrukcije, njezino mjesto nije homogeno i prazno vrijeme, nego vrijeme ispunjeno "oprisutnjenjem". Revolucionarnim je klasama svojstvena svijest o kidanju kontinuuma povijesti u trenutku njihove akcije. Kalendari su spomenici povijesne svijesti, a svaka velika revolucija uvodi novi kalendar. Dan kojim počinje slavi se kao historijski vremenski lom, a kasnije se taj isti dan vraća u vidu praznika.[17]

Historizam uspostavlja "vječnu" sliku prošlosti i nalazi vrhunac u univerzalnoj povijesti. Isti se služi postupkom pribrajanja: pruža mnoštvo činjenica kako bi se ispunilo homogeno i prazno vrijeme. Historizam se zadovoljava tek time da utvrdi uzročni splet različitih trenutaka povijesti, no kao uzrok neko činjenično stanje nije već i povijesno, već ono to postaje stoljećima kasnije. Historičar uočava konstelaciju u koju je njegovo vrijeme ušlo s posve određenim prošlim vremenom, zasniva pojam sadašnjosti kao *oprisutnjenje* u koje su ugrađeni djelići mesijanskoga. Sadašnjost kao model mesijanskog vremena, u nevjerojatnom skraćenju, sadrži povijest čitavog čovječanstva.

Historijski materijalist uspostavlja jedno jedino iskustvo s prošlošću. Materijalistička historiografija temelji se na konstruktivnom načelu, a laća se povijesnog vremena jedino kad ga susreće kao monadu. Mišljenju je, uz kretanje, svojstveno i mirovanje misli. Kad mišljenje zastane u konstelaciji zasićenoj napetostima, ono joj zada šok kojim se kristalizira u monadu. Historijski materijalizam u toj strukturi uočava znak mesijanskog zastoja zbivanja, revolucionarne šanse u borbi za potlačenu prošlost. On tu šansu prihvaća kako bi određeno razdoblje istrgnuo iz homogenog tijeka povijesti. Historijski materijalizam iz razdoblja izvlači određen život, iz životnog dijela određeno djelo. Ishod je njegovog postupka da u djelu očuva životno djelo, u životnom djelu razdoblje, a u razdoblju čitav tijek povijesti.[18]

3.2. Kritika eshatološkog (i mesijanskog) poimanja povijesti Karla Löwitha

Karl Löwith u knjizi *Svjetska povijest i događanje spasa* nastoji odgovoriti na pitanje: određuje li se uopće bitak i "smisao" povijesti iz nje same, a ako ne, iz čega se onda određuje? "Smisao" povijesti može se raskriti samo u vjeri u spasonosni događaj, u nešto određeno, u vjeri da će otkrivanje vječne istine uslijediti u samo određenom vremenu povijesti. Taj "smisao"

[17] Walter Benjamin, *Novi anđeo*, Antibarbarus, Zagreb 2008., str. 113-120.
[18] Isto, str. 121-125.

nadilazi samu povijest i povijesni način mišljenja. Tumačenje povijesti u prvom je redu i konačno pokušaj da se shvati smisao povijesnog djelovanja i patnje. Zapadni svijet daje dva različita odgovora na pitanje o patnji: u mitu o Prometeju i u vjerovanju u Raspetoga. Teologija i filozofija povlaštene su postavljati pitanja na koja se ne može empirijski odgovoriti, a koja se odnose na prve i posljednje stvari. Ta pitanja duguju svoju značajnost činjenici da ih nijedan odgovor ne može zadovoljiti. Bilo bi besmisleno postavljati pitanje o smislu povijesti, kada bi ta smislenost bila očigledna u povijesnim događajima. Židovsko i kršćansko mišljenje oživotvorili su pitanje o smislu ili besmislu povijesti u cjelini.[19]

Možemo razlikovati dva viđenja povijesti: u grčkoj i rimskoj mitologiji i genealogiji prošlost se osuvremenjuje kao trajni izvor, dok je po židovskom i kršćanskom shvaćanju prošlost obećanje budućnosti, smislena "priprema" budućnosti. Grci si nisu prisvajali pravo proricanja povijesti. Za njih se sve kreće u vječnom vraćanju istog, pri čemu se nastajanje vraća na svoj početak. Grčki svjetonazor sadrži prirodno razumijevanje univerzuma u kome su sjedinjene spoznaje vremenske promjene i periodične pravilnosti, postojanosti i nepromjenjivosti. Tu se nije mogla razviti misao o svjetskopovijesnom značenju nekog jedinstvenog događaja, jer su se Grci u prvom redu pitali za logos kozmosa, a ne za boga povijesti. Grčki filozofi i historičari smatrali su da će ono što će se dogoditi u budućnosti proteći prema istom logosu i biti će jednako prošlom i sadašnjem zbivanju. Vjerovali su da se predstojeći događaji mogu spoznati odgovarajućim umijećem proricanja. Predstojeći su događaji predodređeni i mogu se unaprijed znati, a nitko nije sumnjao u vjerodostojnost proricatelja, predskazujućih snova ili predznaka pomoću kojih su se tumačili budući događaji. Odluke su ovisile o propitivanju predstojeće sudbine. Za Židove i kršćane povijest je događanje spasa, i kao takva jest brigom proroka i propovjednika. Faktum filozofije povijesti i njezino pitanje o krajnjem smislu nastao je iz eshatološkog vjerovanja u spasonosni krajnji cilj. Sudbina naroda zavisila je od božje odluke. Povijesna zbivanja smislena su samo onda kada upućuju na neku svrhu s onu stranu stvarnih događaja, tj. iskaz o smislu historijskih događaja jest moguć samo onda kada je vidljiv njihov budući *telos*. Pretpostavka da povijest ima krajnji smisao anticipira konačnu svrhu kao konačni cilj koji nadilazi stvarna zbivanja. Budućnost postoji samo u očekivanju i nadi, a krajnji je smisao žarište budućnosti koju očekujemo.[20]

Moderni čovjek ne vjeruje ni u sudbinu niti u providnost, već vjeruje da može sam stvarati budućnost. No, izgleda da su koncepcije antike i kršćanstva, cikličkog kretanja i

[19] Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb 1990., str. 29.
[20] Isto, str. 29-34.

eshatološkog postignuća, iscrpile temeljne mogućnosti razumijevanja povijesti, dok su noviji pokušaji tumačenja povijesti samo varijacije ova dva principa ili njihovo miješanje.

Primjerice, Nietzsche obnavlja učenje o vječnom vraćanju istog. On ponovno oživljava kontroverzu između ranog kršćanstva i klasičnog poganstva. Kritički motiv njegove *Volje za moć* je prevrednovanje svih kršćanskih vrijednosti. I *Zarathustra* je u cjelini preokretanje kršćanskog navještenja i njegovih teoloških pretpostavki, učenje o vječnom vraćanju preokreće učenje o stvaranju sa svim njegovim konzekvencama. Nietzscheov lajtmotiv jest vječnost kao vječno do bitka koji se sam ponavlja u kružnom toku. On je ponovno otkrio stari poganski kozmički kružni tok, a to ponavljanje ideje koja je u osnovi poganskog mišljenja u njemu je pobudila odbojnost prema suvremenom kršćanstvu. Interes za antički svijet, između ostalog, uzrokovan je i smrću kršćanskog Boga. Nietzsche je u učenju o vječnom vraćanju spoznao stvaralačke mogućnosti za budućnost suprotne kršćanstvu, koje je bilo reducirano na moral.[21]

S druge strane, Hegel je pak pretvorio kršćansko "vjerovanje u providnost" u "lukavstvo uma". Opisao je povijest kao neprekidnu mijenu unutar koje život i smrt uvijek nastaju jedno iz drugog. Povijest jest povijest svjetskog duha, a duh, iako razara sebe, ne pojavljuje se opet u istom liku, već "uzvišen, preobražen". Predodžba puke mijene zamjenjuje se predodžbom duhovnog savršenstva koje obuhvaća i prirodne uvjete povijesti. U biblijskoj je predodžbi povijest usmjerena naspram jednome konačnom cilju, te njome upravlja providnost Božje volje. Prema Hegelovu je poimanju, "apsolutno moćna bit" - duh ili "um". Jedina misao koju filozofija mora iznijeti pri razmatranju povijesti jest da "um vlada svijetom". Za Hegela je kršćansko vjerovanje u providnost neosporna istina koja se slaže s njegovim stavom da um upravlja svijetom, ali da je ipak opće vjerovanje u providnost filozofski neprimjereno. Uz to je i suviše usko i neodređeno, te se kao takvo se ne može konkretno primijeniti na čitav tok ljudske povijesti. Plan providnosti izmiče spoznaji i vidljiv je samo u pojedinačnim slučajevima. Tu se Hegel služi "lukavstvom uma", mišlju koja bi trebala pomiriti svjetsku povijest, kako se ona na prvi pogled pojavljuje, sa svjetskim planom i putovima Gospodnjim. To "lukavstvo uma" djelatno je preko i iza svojih agenata, ljudskih strasti. Činjenica jest da su konačni rezultati velikih povijesnih akcija uvijek različiti od onoga što su ljudi namjeravali, kao da su nesvjesno ispunjavali neki opći cilj. Takvi ljudi instinktivno izvršavaju ono što se s njima namjeravalo, oni djeluju povijesno jer su natjerani "lukavstvom uma" koje je racionalni pojam za providnost. Strasti i interesi jesu ljudski supstrat povijesti, ali u okviru opće svrhe koja ih prevladava i koja zahtijeva cilj koji nije bio svjesno postavljen.[22]

[21] K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 268-269.
[22] K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 83-86.

* * *

Ono prošlo se nipošto ne može jednostavno proglasiti nevažećim ili ukinuti. Prošlo je uvijek na neki način sadržano u sadašnjosti. Primjerice, povjesničar Marc Bloch čak predlaže da u proučavanju povijesti započnemo od sadašnjosti, jer nije nužno da se istraživanje oblikuje prema redu događaja. Njegova regresivna metoda polazi od pretpostavke da nam je poznatije ono što je novije, tj. da u svom istraživanju polazimo od najbolje ili manje slabo poznatog do najmračnijeg. Teško možemo objektivno pričati o događaju kojeg sami nismo nikad doživjeli, primjerice ratu. No, u današnje je vrijeme dosta raširenо mišljenje o kraju jednog razdoblja ili o kraju povijesti, te o početku nečeg novog. Različiti mislioci u određenim događajima vide "lom" u odnosu na ono prethodno i proglašavaju početak novog stanja. U toj raspravi nužno je početi od samog Hegela i njegovog viđenja tijeka svjetske povijesti.

4. HEGEL I KRAJ POVIJESTI

Hegel je bio prvi filozof koji je razvio pojam "moderne", tj. prvi koji je proces odrješavanja moderne od normativnih sugestija prošlosti koji leže izvan nje uzdigao do razine filozofskog problema. Hegel primjenjuje pojam moderne i u historijskim sklopovima kao pojam epohe: "novo vrijeme" jest "moderno vrijeme". Tim izrazima Hegel omeđuje kršćansko-germanski svijet koji je proizašao iz grčke i rimske antike. Hegel početak sadašnjosti, tj. "najnovijeg vremena" datira krajem 18. i početkom 19. stoljeća, a to je ujedno i ulazak u posljednji stadij povijesti.[23]

Upravo se krajem 18. stoljeća toliko zaoštrava problem samoizvjesnosti moderne, što Hegelu omogućava da ga zapazi kao filozofski problem, i postavi za fundamentalni problem svoje filozofije. Bezuzorna moderna se mora *"stabilizirati iz samoproizvedenih podvojenosti"*, a Hegel tu potrebu za samoizvjesnošću shvaća kao potrebu za filozofijom. Zadatak filozofije jest promišljati svoje vrijeme, a za Hegela je to moderno vrijeme. Princip je tog novog vremena ***subjektivnost***, koju Hegel objašnjava "slobodom" ili "refleksijom". Subjektivnost se afirmira kroz određene ključne povijesne događaje: reformaciju, prosvjetiteljstvo i francusku revoluciju. Tim događajima je zajedničko što ističu princip slobode. Do oslobođenja spoznajućeg subjekta dolazi i zahvaljujući objektivizirajućoj znanosti, jer ona spoznajom zakonitosti po kojima se sve odvija "raščarava prirodu". I moral modernog vremena poštuje subjektivne slobode pojedinca.[24]

Hegel želi doći do samorazumijevanja moderne kroz kritiku filozofskih sistema Kanta i Fichtea. Naime, kritika subjektivnog idealizma istodobno je i kritika moderne, a to je jedini način da *"moderna učini izvjesnim svoj pojam i stabilizira se iz sebe same"*. Pritom se valja držati principa svoga vremena, a kritički pojam moderne treba razviti iz dijalektike prosvjetiteljstva. Hegel smatra da se filozofija mora razumjeti kao *"mjesto na kojemu um nastupa kao apsolutna moć objedinjavanja"*, tj. um treba dokinuti stanje podvojenosti, dok je razdoblje prosvjetiteljstva od uma *"stvorilo tek idol"*, zato što je krivo razum ili refleksije postavilo na mjesto uma i time nešto konačno uzdiglo do apsolutnog.[25]

Iako nije prvi filozof koji pripada modernom vremenu, Hegel jest prvi koji je razmatrao modernu kao filozofski problem. No, iako je u njegovoj teoriji vidljiva pojmovna konstelacija između moderne, svijesti o vremenu i racionalnosti, na kraju sam Hegel razara ovu konstelaciju. Naime, racionalnost uzdignuta do apsolutnog duha neutralizira uvjete pod kojima je moderna

[23] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988., str. 10-12.
[24] Isto, str. 20-22.
[25] Isto, str. 25-27.

dosegla svijest o samoj sebi, čime nije postignut cilj: rješenje problema samoizvjesnosti moderne. Za uspješno rješenje ovog problema, valjalo bi pojam uma shvatiti "skromnije".[26]

4.1. Hegelovo viđenje povijesti

Hegel u svojem *Uvodu* u *Filozofiju povijesti* razlikuje tri načina razmatranja povijesti. Prvi je *izvorna povijest*, i pod time smatra djela klasičnih povjesničara poput Herodota i Tukidida, koji su opisivali događaje iz svoje okoline i svoga vremena. Iz te izvorne povijesti isključuje bajke, narodne pjesme i predaje. Riječ je nerijetko o ljudima na visokom položaju, poput Cezara i Fridricha Velikog, kojima je bio omogućen bolji uvid u događaje. Takvi povjesničari opisuju ono što su proživjeli, ili barem doživjeli, te je riječ o kratkim razdobljima kao i o individualnim oblikovanjima ljudi i događaja. Drugi je način *reflektirana povijest,* a ona prelazi sadašnjost ne s obzirom na vrijeme, nego s obzirom na duh. Kod reflektirane povijesti razlikuje i nekoliko podtipova: *opća povijest* ili pregled cijele povijesti nekog naroda, zemlje ili svijeta, s time da istraživač piše o vremenu kojemu sam ne pripada, te je zbog obima građe često nužan vršiti skraćivanja i selekciju; nadalje, *pragmatička povijest*, koja oživljava pripovijesti prošlosti na sadašnji život, često s ciljem moralne refleksije i pouke, zatim *kritička povijest*, koja nije sama povijest, već prosuđivanje povijesnih pripovijesti i razmatranje njihove vjerodostojnosti; naposljetku *"pojamna povijest"*, koja prikazuje nešto "djelomično", primjerice povijest umjetnosti, prava, religije. Treći način razmatranja jest *filozofijska povijest*, koja podrazumijeva misaono razmatranje povijesti.[27] Za Hegela *"jedina misao, koju filozofija donosi sa sobom, jeste jednostavna misao uma, da um vlada svijetom, dakle da je i u svjetskoj povijesti zbivanje bilo umno"*. Um je *"supstancija kao i beskonačna moć, sam sebi beskonačna građa svakoga prirodnog i duhovnog života kao i beskonačna forma, djelatnost toga njegova sadržaja"*[28]. U filozofijskom pogledu na povijest, treba zanemariti viđenja povijesti koja dolaze od samih povjesničara po struci, i prihvatiti se jedino činjenice da um vlada u svijetu i svjetskoj povijesti. Svijet kao takav nije prepušten slučaju i vanjskim slučajnim uzrocima.

Duh nekog naroda jest određen duh, a određen je prema povijesnome stupnju svoga razvoja, i kao takav je samo individuum u toku svjetske povijesti. Svjetska povijest prikaz je *"božanskog, apsolutnog procesa duha u njegovim najvišim oblicima"*, prikaz postupnosti kojom duh postiže samosvijest o sebi. Ti su nam stupnjevi vidljivi u duhu pojedinih naroda, njihovom

[26] J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 45.
[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951., str. 21-27.
[28] Isto, str. 27.

moralnom životu, uređenju, umjetnosti, religiji i znanosti. Najvažniji sadržaj do kojeg duh dolazi u svom postupnom razvoju jest svijest o slobodi, i to je vidljivo u svjetskoj povijesti.

Za Hegela je svjetska povijest započela na istoku i završila na zapadu. Orijent je bio djetinjstvo svjetske povijesti, Grčka i Rim njeno mladićko i muževno doba, a kršćansko-germanski narodi označavaju njezinu zrelost. Europa je *"apsolutno kraj povijesti"*. U kretanju od istoka prema zapadu duh se ozbiljuje i dolazi do svijesti o slobodi, tj. dolazi "kod sebe", u "drugobitak" i prisvaja sve drugo. Na Orijentu je samo jedan čovjek bio slobodan, i to despotski vladar; u Grčkoj i Rimu su bili slobodni samo neki; konačno, germanski je svijet postigao pod utjecajem kršćanstva da je čovjek slobodan kao takav. Klasični se svijet osjećao zavisnim od vanjskog fatuma koji se morao propitivati proricanjem kako bi se opravdale konačne odluke. Kršćanstvo je oslobodilo čovjeka od izvanjskih autoriteta i dovelo ga do vlastitog odnosa prema apsolutnom. S pojavom kršćanskog principa nastalo je tlo duha. Za Hegela je svjetska povijest bitno prije i poslije Krista. S Kristom je ispunjeno vrijeme a povijesni svijet u principu dovršen, zato što je jedino kršćanski bog istinski duh i istovremeno čovjek.[29]

Za Hegela je povijest "povijest duha". Duh u svom razvoju prelazi razne stupnjeve, i pritom se sve više oslobađa. Sloboda je glavni sadržaj koji duh u svom razvoju treba "osvijestiti".

[29] K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 86-87.

5. FUKUYAMA I KRAJ POVIJESTI

Francis Fukuyama jest još jedan od zagovornika "usmjerene povijesti". Općenito, o povijesti možemo razmišljati u sklopu dva obrasca. Oni ovise o tomu evoluiraju li društva na određeni jednolični način ili njihova povijest slijedi ciklički ili pak potpuno slučajni obrazac? Ako bi bio točan stav o cikličnom tijeku povijesti, moguće je da će čovječanstvo ponavljati društvene ili političke poretke prošlosti, moglo bi se ponovno javiti ropstvo, obnoviti europske kraljevine, a žene izgubiti pravo glasa. S druge strane, usmjerena povijest *"implicira da se jednom ukinuti oblici društvene organizacije u istom društvu više neće ponoviti"*.[30] U Fukuyaminom slučaju, cilj je dostizanje liberalne demokracije. Liberalna demokracija jest idealna vladavina, a kao takva ne može se više niti dalje usavršavati. Ona je "*krajnja točka ideološke evolucije čovječanstva", "konačni oblik vladavine"* i kao takva je *"kraj povijesti"*[31]. Povijest o kojoj je ovdje riječ jest povijest s velikim P, *"povijest kao jedinstven, koherentan, evolucijski proces koji uzima u obzir iskustva svih naroda u svim vremenima"*[32]. Ono što nikako nije završilo pojavljivanje je događaja, bez obzira na njihov značaj, već samo Povijest kao *"smisleni red u golemu nizu ljudskih događaja"*[33]. Fukuyama priznaje opstojnost problema u današnjim stabilnim demokracijama, ali smatra da su isti *"posljedica nepotpune primjene dvostranog načela, načela slobode i jednakosti na kojem počiva moderna demokracija, a ne pogreška u samim tim načelima"*[34].

5.1. "Pobjeda" liberalne demokracije i kraj povijesti

Dvadeseto stoljeće jest i stoljeće dubokog povijesnog pesimizma, za razliku od devetnaestog, koje je karakterizirao opći optimizam u pogledu nadolazeće situacije. Među razlozima za taj optimizam Fukuyama ističe vjeru u modernu znanost i nastavak širenja demokratskih uređenja nakon razdoblja revolucija. Za općeniti porast pesimističkog nazora zaslužni su svjetski ratovi koji su obilježili 20. st. Ljudi su se navikli očekivati svakovrsna zla i nepogode. Prvi je ključni događaj bio prvi svjetski rat. Uništen je dotadašnji svjetski poredak, a bio je i uvod u mnogo veća zla koja su uslijedila: nove totalitarne poretke. Svi ti događaji uzrokovali su duboku intelektualnu krizu, a teško da se u okviru ideologija moglo govoriti o povijesnom progresu, prvenstveno zato što je taj progres podrazumijevao napredovanje prema

[30] Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994., str. 145.
[31] Isto, str. 7
[32] Isto, str. 8.
[33] Isto, str. 30.
[34] Isto, str. 7.

demokraciji.[35] U drugoj polovici stoljeća su ipak stvoreni uvjeti koji su ukazivali na poboljšanje, i nije se ukazao prizor novih nepogoda. Osobito se važan događaj odvijao krajem 80-ih, kada je došlo do neočekivanog sloma komunizma u nizu zemalja. Taj je događaj bio dio većeg obrasca zbivanja, koji se oblikuje nakon drugog svjetskog rata, a dovodi do nestanka autoritarnih diktatura svih vrsta. U slučajevima gdje nije došlo do sloma autoritarnih režima, barem dolazi do njihove ozbiljne krize.[36]

Demokracije su bile relativna rijetkost u ljudskoj povijesti, točnije, prije 1776. godine i američkog rata za nezavisnost, niti jedna nije postojala na svijetu. Rast demokracije nije bio ni kontinuiran ni jednosmjeran, ali Fukuyama u tome svejedno vidi *"dokaz da postoji fundamentalni proces koji upravlja evolucijskim obrascem, zajedničkim svim ljudskim društvima"*, da postoji *"Opća povijest čovječanstva koja se razvija u smjeru liberalne demokracije"*.[37] Opća povijest nije isto što i povijest svijeta, već *"pokušaj da se nađe smisleni obrazac u općem razvoju ljudskih društava"*.[38] Pisanje opće povijesti nije bilo svojstveno svim narodima i kulturama, već je prije svojstveno kršćanima. U pisanju svih tih općih povijesti prisutan je "kraj povijesti", primjerice za kršćane je to posljednji sud koji označava ulazak u kraljevstvo Božje. Posebni povijesni događaji svoje značenje dobivaju samo u odnosu spram cjeline ili cilja, postignuća koje će zaustaviti povijesni proces. Najznačajniji su po naporima da se napiše opća povijest njemački idealisti, Kant i Hegel. Kant je vjerovao da povijest ima kraj, konačnu svrhu, koja cijelu povijest čini razumljivom. Za njega je to bilo ostvarivanje pravednog civilnog ustava, koji omogućava ljudske slobode. Hegel je definirao povijest kao *"čovjekovo napredovanje prema višim razinama racionalnosti i slobode, a taj proces ima logički kraj u postignuću apsolutne samosvijesti"*.[39] U dvadesetom su stoljeću također zabilježeni pokušaji pisanja opće povijesti, i to kod Oswalda Spenglera i Arnolda Toynbeeja, no oni već dijele povijest na (pri)povijesti određenih naroda. Ova dvojica prekidaju s tradicijom jedinstvene napredujuće povijesti čovječanstva i na neki se način vraćaju cikličnim pripovijestima pojedinih naroda svojstvenih antičkoj historiografiji. Historijski pesimizam dvadesetoga stoljeća obesnažio je većinu Općih teorija povijesti.[40] Fukuyamu su na obnovu ideje nagnale *"pojave demokratskih snaga u dijelovima svijeta u kojima se to uopće nje očekivalo, nestabilnost autoritarnih oblika vlasti i potpuna odsutnost dosljednih teorijskih alternativa liberalnoj demokraciji"*.[41]

[35] F. Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, str. 29-36.
[36] Isto, str. 45.
[37] Isto, str. 109-110.
[38] Isto, str. 115.
[39] Isto, str. 116-132.
[40] Isto, str. 138-143.
[41] Isto, str. 143.

* * *

Osobna sloboda i slobodna vlada bitni su sadržaji u realizaciji liberalne demokracije. No, ljudi su skloni i nečemu drugom, a to je "borba za priznanje". Ljudi žele neke stvari samo zato što ih imaju i drugi ljudi, i žele biti priznati i potrebni u svojoj zajednici. Neki su čak spremni i žrtvovati vlastiti život u borbi za prestiž. Hegelov "prvi čovjek" s životinjama dijeli određene osnovne prirodne želje i nagone, ali se od njih i radikalno razlikuje zbog želje da bude priznat od drugih članova svoje zajednice; želi biti priznat kao *čovjek*. Taj "prvi čovjek" bio je prototipno ljudsko biće, posjedovao je osnovne ljudske atribute koji su postojali prije stvaranja civilnog društva i početka povijesnog procesa. Susret "prvog čovjeka" s drugim ljudima vodio je do borbe u kojoj je svaki borac nastojao prisiliti drugoga da ga "prizna", čak i po cijenu vlastitog života. To je bila borba na život i smrt, a nagrada za pobjednika prestiž.[42]

5.2. Posljednji čovjek

U budućnosti bismo mogli biti suočeni s jednom od mogućnosti: s jedne strane, propadanje života u zajednici nagovještava nam da postoji *"rizik od toga da ćemo postati sigurni i sobom zaokupljeni posljednji ljudi, lišeni timotičke težnje za višim ciljevima u traganju za privatnom udobnošću"*, a s druge strane prijeti suprotna opasnost da se vratimo u *"vrijeme prvih ljudi zaokupljenih krvavim i besmislenim borbama za prestiž, samo ovoga puta s modernim oružjem"*.[43] No, moderni se liberalizam temelji na transformaciji želje u racionalniji oblik. Nema više potrebe za borbom za život i za smrt s ciljem ostvarenja vlastite vrijednosti. Ljude možda ne ispunjava više onaj nadmoćni ponos, ali je definitivno manji broj nezadovoljnih u modernom svijetu univerzalna priznanja u odnosu na preddemokratski svijet, gdje je nezadovoljna bila većina čovječanstva. Liberalna demokracija najbolje zadovoljava činjenicu *"da povijesni proces počiva na dvostrukom temelju racionalne želje i racionalnoga priznanja"*, i kao takva je *"doista najbolje rješenje ljudskog problema"*.[44] Liberalna je demokracija istisnula ideologije, zato što one omogućuju tek manjkavi oblik priznavanja. Ljudi posjeduju *thymotični* ponos i osjećaj vlastite vrijednosti koji ih navode da traže demokratsku vlast, koja će se prema njima odnostiti na dostojanstven način i priznati im autonomiju slobodnih pojedinaca.[45] Fukuyamin "posljednji čovjek" živi u obliku zajednice, koja je krajnji cilj povijesnog razvoja čovječanstva, te nailazi na zadovoljenje svojih želja i potrebe za priznanjem u aktivnostima koje ne znače i kraj života, odnosno njegovu smrt u bespoštednoj borbi za zadovoljenjem tih potreba.

[42] F. Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, str. 274-276.
[43] Isto, str. 582.
[44] Isto, str. 597-598.
[45] Isto, str. 19.

Ili kako to Fukuyama na kraju slikovito opisuje: možda je čovječanstvo na svoje putovanje krenulo različitim smjerovima i na različite načine, ali će se u konačnici svi naći na istom cilju.[46]

* * *

Fukuyama je svoj prvi rad o kraju povijesti objavio 1989. godine. Događaji iz te godine, prvenstveno pad komunizma, stvorili su pogodnu atmosferu za takve najave, i utjecali na njihovu općeprihvaćenost. Čovječanstvo je vjerojatno žudilo za radosnim vijestima te vrste. Iako se Fukuyami moglo ukazati na mnoge propuste u takvoj teoriji, ono na čemu mu se ne može zamjeriti jest da nije nepokolebljiv u svojim razmišljanjima. Naime, u svojoj sljedećoj knjizi, izdanoj 2002. godine pod naslovom *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost; Posljedice biotehnološke revolucije*, Fukuyama mijenja svoje mišljenje o kraju povijesti. Opet su se tu nanizali događaji koji su jednostavno proturječili tezi o kraju povijesti, poput terorističkih napada na Sjedinjene Američke Države 2001. godine. Očigledno je Fukuyama uvažio i neke kritike upućene na račun svoje prethodne knjige, tako da zaključuje da nismo još dosegli kraj povijesti, jer nismo još dosegli kraj znanosti. Sada se u centru njegova zanimanja nalazi napredak u znanostima, osobito u biologiji, i kakve će posljedice po čovječanstvo i općenito društveni i politički poredak donijeti taj napredak.[47]

[46] F. Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, str. 599-600.
[47] Francis Fukuyama, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost. Posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003., str. 7-9.

6. BAUDRILLARD I KRAJ POVIJESTI

Suvremeno društvo obilježava konzumerizam, i to osobito kad su u pitanju informacije. Sve se obavlja putem medija. Svakodnevno smo obasuti i "preplavljeni" tisućama informacija. Redovito pratimo kako stanoviti "celebrityji" žive svoj život. Mediji određuju što je "in", a što je "out", kao da medijska slika prethodi stvarnosti. Tko kontrolira medije, kontrolira čovječanstvo. Međusobna komunikacija većinski se odvija preko zaslona, putem Interneta i društvenih mreža. Samo je pitanje vremena kad će ostali socijalni kontakti biti svedeni na minimum. Suvremeni čovjek vjerojatno bi najradije ostao kod kuće, pred nekim zaslonom prateći situaciju u svijetu, a da njegov posao umjesto njega obavlja neki "surogat". Izgleda da nas različiti strojevi ipak sve više zamjenjuju. Različiti "reality showovi" pobuđuju veliki interes gledatelja, kao da je zanimljiviji nečiji život s ekrana, umjesto vlastitog. Sfera privatnog očigledno je znatno smanjena na račun javnog – kao da se stvari nisu ni dogodile ako o tome nismo izvijestili "prijatelje" na društvenim događajima, ili ako "event" nije bio medijski popraćen. Čak i kad sami ne znamo kako nešto uraditi, velika je vjerojatnost da ćemo na Internetu pronaći video "tutorial", koji će nam sve detaljno razjasniti. Očigledno je danas najvažnije "biti u tijeku s događajima". S obzirom na to da smo svakodnevno suočeni s novim in-formacijama, a razne tv-kuće upozoravaju da je bitno biti "korak ispred drugih", postavlja se pitanje: što je s onim prošlim? Toliko se ističe važnost sadašnjeg trenutka, kao da ono što je prošlo nema nikakvu važnost. Kao da ljudi danas nemaju potrebu nešto "proživjeti" i "doživjeti", osobito ako je to "već viđeno" ili to umjesto njih može obaviti netko drugi. Koja je uloga povijesti u svemu tome? Zapravo, igra li povijest više ikakvu ulogu ili je u cijeloj priči postala suvišna?

Frederic Jameson tematizirao je tu "postmodernu euforiju", hiper-realni doživljaj okolne stvarnosti. Usporedio je to s doživljajem shizofrenika, koji nema iskustvo vremenskog kontinuiteta i osuđen je na egzistenciju u stalnoj sadašnjosti, s kojom momenti njegove prošlosti gube svaku povezanost, a nema ni nikakve zamislive budućnosti. No, ono što shizofrenik ima, intenzivniji je doživljaj sadašnjosti i otvorenost prema neizdiferenciranoj viziji svijeta u perpetuiranom sada i ovdje.[48]

Jean Baudrillard nas upozorava na činjenicu da ono imaginarno i simboličko prethodi onom realnom (ideje, energija, Bog, rad, bitak). Izokrenuo je *"metafizičku platonističku shemu povijesti"*.[49] Žarko Paić smatra da Baudrillard nije ni filozof, niti sociolog, ni mediolog, već

[48] M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 88
[49] Žarko Paić, *Događaj i praznina, Ogledi o kraju povijesti*, Antibarbarus, Zagreb 2007., str. 118.

"eklektički simptomatolog i razotkrivatelj nužnog i neizbježnog puta zapadnjačke povijesti u događaj posvemašnjeg nestanka".[50]

6.1. "Stanje nakon orgije" i pojava "Integralne Stvarnosti"

Baudrillard sadašnje stanje stvari opisuje kao "stanje nakon orgije", a pritom pod orgijom misli na *"svaki rasprskavajući trenutak modernosti, onaj oslobađanja na svim poljima"*. Do sveopćeg oslobođenja došlo je nakon posvemašnje orgije stvarnoga, racionalnog, seksualnog, kritičkog i protu-kritičkoga, rasta i krize rasta. Radi se o oslobođenju na političkom planu, seksualnom oslobođenju, oslobođenju proizvodnih snaga, oslobođenju žene, djeteta, nesvjesnih pobuda, oslobađanju umjetnosti. No, pitanje je što činiti nakon orgije? Jedino preostaje simulirati orgiju i oslobođenje, pretvarati se da idemo sve brže u istom smjeru, dok zapravo dobivamo na ubrzanju samo u praznini. Do oslobođenja je ionako već došlo, te se nalazimo u stanju simulacije, koje nam omogućuje da iznova odigramo sve scenarije. Trebamo nastaviti živjeti kao da se utopije nisu ostvarile, a s obzirom na to da su se ostvarile, ne možemo više živjeti u nadi da ćemo ih ostvariti pa nam preostaje samo beskonačno ponavljati sve što se već dogodilo.[51]

Na scenu sada stupa nova znanost, ***patafizika***, koja je zapravo *"znanost koja se bavi donošenjem imaginarnih rješenja, u pravilu u suprotnosti prema uobičajenim zakonima fizike ili logike"*.[52]

Što se u cijeloj toj priči dogodilo sa stvarnošću? Prema Baudrillardu, *"stvarnost koja je pronađena tijekom posljednjih stoljeća i od koje smo napravili načelo, na putu je prema nestanku"*.[53] Nestanak Boga oslobodio je svijet svake iluzije i prepustio nas stvarnosti. Suočio nas je s pothvatom ostvarenja svijeta. No, svijet izbavljen od svake iluzije zapravo nije pogodan za stvarnost. Stvarnost je zapravo na putu prema svom nestanku, a bilo kakvi pokušaji njene reanimacije uzaludni su, jer je njezino načelo mrtvo. Nestanak stvarnosti zato nije fizički, već metafizički. Objektivna stvarnost, koja je ovisna o smislu i reprezentaciji, te je povezana s Imaginarnim kao svojom nerazdružívom sjenom, ustupa mjesto ***"Integralnoj Stvarnosti"***.[54]

"Integralna Stvarnost" jest *"stvarnost bez granica u kojoj je sve ostvareno, tehnički materijalizirano, bez referencije na neko načelo ili bilo koju konačnu namjenu"*, a *"ostvaruje se ubojstvom stvarnog, gubitkom cjelokupne njegove imaginacije"*.[55]

---

[50] Isto, str. 119.
[51] Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001., str. 163-164.
[52] C. Horrocks, *Baudrillard i milenij*, str. 71.
[53] Jean Baudrillard, *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006., str. 9.
[54] J. Baudrillard, *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*, str. 9-10.
[55] Isto, str. 10

Stvarnost, kao ni Bog, nemaju dokaze za svoje postojanje, već su predmeti vjerovanja. Kada u njihovu opstojnost nismo sigurni, u njih se počinje vjerovati snagom nužnosti. Na taj način u stvarnost ulažemo sve naše Imaginarno, no pritom ostajemo bez energije da u nju vjerujemo. Zapravo je do nepovjerenja u stvarnost došlo zbog njezina viška: ekscesi stvarnosti prekobrojni su i više ih se ne znamo riješiti, a općenito smo prezasićeni.[56]

6.2. Kamo je nestala povijest?

Suočeni s ubrzanjem moderniteta; tehnološkim, događajnim i medijskim ubrzanjem života; ubrzanjem svih razmjena i svih vrsta oslobođenja, ispali smo i iz referencijalnog polja stvarnoga i povijesti. Izlazimo iz povijesti da bismo ušli u simulaciju. Nema više stvarnosti i nema više povijesti. Baudrillard iznosi tri hipoteze o kraju povijesti. Prva se odnosi na nemogućnost povijesti kao pripovijesti, jer ona kao takva počiva na pojavljivanju nekog slijeda značenja. No, zbog intenziteta oslobođenja, napustili smo stanoviti prostor-vrijeme u kojem je stvarno moguće, a stvari se mogu održavati i imati neko trajanje i neke posljedice. Baudrillard "krivca" za to ubrzanje čestica koji razbija referencijalnu orbitu stvari vidi zapravo u informatici i medijima. Nijedno značenje ne može odoljeti svom ubrzanju. Sve prelazi točku ne-povratka, prelaska u hiperprostor simulacije, te pritom gubi svaku "objektivnu" vrijednost. Druga hipoteza preokreće postavke prve, proizlazi iz fizike i odnosi se na usporenje procesa. Povijest se usporila, ne može više dosegnuti svoju brzinu oslobađanja, jer se događaji ne mogu istrgnuti iz prenabijenog tijela koje usporava njihovu putanju. Usporava se i vrijeme, a time izmiče i percepcija i zamišljanje budućnosti. Sve se odvija kao u nekom nijemom filmu, a politički događaji nemaju dovoljno samostalne snage da nas pokrenu. Povijest se dovršava uslijed usporenja, ravnodušnosti i zapanjenosti; gubi se u svom neposrednom učinku, aktualnosti i iscrpljuje u posebnim efektima. Pritom se povijest sama više ne uspijeva nadići, zamisliti vlastitu svršnost i sanjati o svome kraju. U ovom se slučaju ne može ni govoriti o kraju povijesti, zato što povijest sama neće imati vremena dosegnuti svoj kraj. Jednostavno će se naposljetku samo zaustaviti i ugasiti.

Treća se pretpostavka može nazvati "stereofonskim učinkom". Kraj povijesti Baudrillard povezuje s glazbom: u današnje je vrijeme dostupna tehnologija koja omogućuje slušanje glazbe "bez greške", u najvećoj mogućoj rezoluciji, savršenstvu zvuka. No, rezultat je zapravo da sama glazba i estetski užitak nestaju u toj esktazi visoke vjernosti (***hi****gh* ***fi****delity*). Istu analogiju možemo primijeniti i na povijest: povijest prestaje postojati kao takva uslijed pretjerane

[56] Isto, str. 11-12.

događajne i informacijske sofistikacije. Povijest je izgubila na važnosti zbog zahtjeva za "stvarnim vremenom". Zahvaljujući medijima, informacije su dostupne doslovce od samog trenutka njihovog pojavljivanja, zbog čega dolazi do kratkog spoja između uzroka i posljedice. Stvari su zapravo poništene u ispunjenju svog modela. Ne možemo se više vratiti u vrijeme stvarnih događaja niti pred-stereo glazbe. Stanje opet iznova postaje izvorno, a izlazimo iz povijesti da bismo ušli u simulaciju.[57]

* * *

Baudrillard ustvrđuje da smo opsjednuti stvarnim vremenom i trenutnošću informacije, te se moramo domoći stvari gotovo i prije nego su se dogodile. To poništava osjećaj da se događaji odvijaju negdje drugdje i dovodi do izuzimanja linearnog vremena, a sve na račun "sada i ovdje". Očigledno nemamo nimalo povjerenja u smisao i svrhovitost događaja, s obzirom na to da želimo smjesta uživati u događaju, živjeti ga u trenutku, kao da se upravo zbiva. Nijekanje se može uočiti i u postupcima koji imaju za cilj sve historizirati, arhivirati, upamtiti sve iz naše prošlosti i iz svih kultura. Baudrillard to vidi kao simptom kolektivnog predosjećanja kraja, kao da je gotovo s događajima i živućim vremenom, pa se valja opskrbiti umjetnim pamćenjem i znakovima prošlosti, a s ciljem da se isto ponovno oživi pomoću novih tehnologija. Postoji i mogućnost da naraštaji koji ništa ne očekuju od nadolaska budućnosti i imaju sve manje povjerenja u povijest – te se skrivaju iza svojih tehnologija i skladišta podataka – zapravo spavaju, ali o tome ništa ne znaju. Uostalom, možda je i pomisao na kraj povijesti samo iluzija.[58]

[57] J. Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, str. 211-216.
[58] Isto, str. 217-219.

7. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD I SOLARNA EKSPLOZIJA

Najveći broj apokaliptičnih najava, kao i krajeva svih vrsta, zapravo uopće ne zabrinjava većinu običnih i "prosječnih" ljudi, osim možda u vidu razonode, kad su tema različitih književnih i filmskih uradaka. Ali i u tom slučaju vjerojatno promišljaju o tome samo za vrijeme trajanja filma ili dok ne završe s čitanjem knjige. Najvjerojatnije ni najokorjeliji obožavatelji znanstvene fantastike ne razmatraju te događaje kao moguće. No, jedan je od tih krajeva toliko konačan, a opet toliko dalek da se oko njega nitko ne zabrinjava, a Lyotard nas upozorava da je to itekako događaj oko kojeg bismo se trebali zamisliti. On svoje upozorenje iznosi preko dva stajališta: "njegovog" i "njezinog". Esej *Može li misao nastaviti postojati bez tijela* odgovara na mnoga pitanja i stavlja pred tehno-znanosti mnoge probleme koje valja riješiti, ukoliko se želi omogućiti preživljavanje Misli nakon solarne eksplozije.

7.1. Jedino ozbiljno pitanje

"On" postavlja neizbježnu toplotnu smrt Sunca kao *"jedino ozbiljno pitanje s kojim se mora suočiti današnje čovječanstvo"*, te ovo predstavlja kao problem s kojim bi se trebale baviti tehno-znanosti, dakle *"iznalaženje načina kako učiniti misao bez tijela mogućom"*.[59] Esej započinje slikom uništenja ili propasti svijeta u budućnosti. Toplotna smrt Sunca neizbježan je scenarij za koji možemo očekivati da će se odvijati za kakvih 4.5 milijardi godina, ili možda koju milijardu godina kasnije. U svakom slučaju, Sunce je već prošlo oko polovice svog očekivanog životnog vijeka.

Sada svijet nije tek svijet koji nastanjujemo ovdje. Uništenje je totalno i odnosi se na naše mjesto u svemiru. Ono što Lyotard označava kao jedinu zadaću mišljenja uopće u naše doba izvedeno je iz znanstveno egzaktno dokazanih fizikalnih teorija o kraju sunčeva sustava i nestanku planeta zemlje. Sve to prelazi okvire apokaliptičkog događaja kraja čovjeka na Zemlji i prerasta u kozmički događaj kraja naše galaksije. Time se otvara problem budućega mišljenja koje, svjesno svoje konačnosti, u tijelu smrtnika teži dosegnuti vječnost produljenjem života. Toplotna smrt Sunca biti će kraj života na Zemlji.[60]

Znanstveno-fantastični romani daju nam različite prikaze toga kako bi naš svijet mogao izgledati, primjerice prikaz hladne pustinje našeg ljudskog svijeta nakon nuklearnog rata. No, stvar je u tome da solarna eksplozija neće biti u rangu nuklearnog rata. Ona neće ostaviti iza sebe devastiran ljudski svijet, dehumaniziran, preživjele koji će ispričati priču o tome što je preostalo,

[59] Jean-François Lyotard, *The Inhuman, Reflections on Time*, Stanford University Press, Stanford (California) 1991., str. 9. i 13.
[60] Žarko Paić, *Posthumano stanje - Kraj čovjeka i mogućnost druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011., str. 51-52.

kao niti to zapisati. Nakon solarne eksplozije neće biti ljudskosti, živih bića, inteligentnih, osjetljivih, osjećajnih zemljana da svjedoče o tome što se dogodilo, jer će i oni i njihov zemaljski horizont biti uništeni. No, taj je događaj neizbježan i s njime se možemo suočiti na dva načina. Možemo kao Epikur zaključiti: *dok smo mi nema smrti; a kad nastupi smrt, tada više nema nas*. Dakle, možemo odlučiti da se nećemo zamarati tim događajem, iako neizbježnim, ali opet toliko dalekim i koji se zasigurno neće dogoditi za vrijeme našeg životnog vijeka, s obzirom na činjenicu da će se odvijati za nekoliko milijardi godina, a prosječni je ljudski životni vijek nekoliko desetljeća. Preostaje nam samo sumorna primisao: *nakon mene, potop*.

Drugi je način da pokušamo predvidjeti katastrofu i branimo se sredstvima koja pripadaju zakonima transformacije energije. Drugim riječima, prihvatimo se posla simulacije uvjeta života i misli kako bi razmišljanje ostalo materijalno moguće nakon katastrofe.[61]

7.2. Postoji li mogućnost da ljudska misao preživi izvan ljudskog tijela?

Tijelo možemo smatrati "hardware"-om složenog tehničkog uređaja, koji je ljudska misao. Taj će hardware biti uništen u eksploziji Sunca. Problem koji se postavlja pred tehno-znanosti jest kako osigurati ovaj "software" s hardware-om koji je neovisan o uvjetima života na Zemlji. Drugim riječima, kako učiniti misao bez tijela mogućom, i to "bez tijela" u smislu "bez kompleksnog zemaljskog organizma poznatog kao ljudsko tijelo", a ne bez hardware-a. Dakle, tehno-znanosti trebale bi pronaći način da proizvedu hardware sposoban za "prehranu" software-a, složenosti barem kao u današnjeg ljudskog mozga, ali u ne-zemaljskim uvjetima. To znači naći "tijelo" određene "hranjivosti", koje ništa ne duguje biokemijskim sastojcima sintetiziranim na površini Zemlje kroz korištenje solarne energije, ili ga naučiti kako da načini ovu sintezu na drugim mjestima. U oba slučaja to znači proizvesti hardware sposoban da hrani naš software ili njegov ekvivalent, ali kojeg održava i koji podržava samo izvore energije dostupne u svemiru općenito.[62]

"On" inzistira na tome da, ako misao može biti sačuvana, to mora biti ljudska, a ne računalna misao. Glavna zamjerka odnosi se na samo načelo računalne misli: ono djeluje na binarnoj logici, radi se o mehaničkom odgovoru na binarni kod (1 ili 0). U usporedbi s ljudskim mišljenjem, računalna je misao izrazito kruta u svom pristupu. S druge strane, ljudska misao znatno ovisi o analogiji i intuiciji, jednostavno je fleksibilnija. Ljudska misao radi s intuitivnim, hipotetičnim konfiguracijama, prihvaća neprecizne, nejasne podatke za koje se ne čini da su odabrani prema unaprijed određenim pravilima ili prema svojoj čitljivosti. Jednostavno su

[61] J-F. Lyotard, *The Inhuman, Reflections on Time*, str. 10-12.
[62] Isto, str. 13-14.

operacije tipa "kao i…dakle na taj način…" ili "kao da…onda" privilegirane u odnosu na digitalne postupke tipa "ako…onda" ili "*p* nije ne-*p*", svojstvenim binarnom kodu.[63]

* * *

"Ona" iskazuje veću skeptičnost spram uspješnosti projekata kakve "on" predviđa, ali je jednako tako odlučna da zadrži ljudsku dimenziju u središtu svojih promišljanja, a osobito činjenicu tijela. Smatra da se misao ne može odvojiti od tijela.[64]

7.3. Problemi s kojima će se suočiti tehno-znanosti

Ljudska percepcija ima granice, a te su granice uvijek izvan dohvata. Oko i um nisu strojevi: svaki perceptivni događaj jedinstven je i situacija se uvijek može sagledati iz drugog kuta. Gledatelj nije nikada u mogućnosti reći da savršeno prepoznaje objekt. Ljudska percepcija ne može zadovoljiti logičan zahtjev za potpunim opisom. U vidnom polju uvijek postoje objekti koji su u fokusu perceptivnog doživljaja, kao i oni koji su zamagljeni, te koji se nalaze u području u kojem vidljivost izostaje. Upravo je to nesvodiv ostatak ljudskoga koji se ne može programirati. Nije dovoljno da "misleći" ili "predstavljajući" strojevi uspiju dovoljno dobro simulirati rezultate perceptivnog doživljaja. To za sobom povlači i pitanje "davanja tijela" umjetnoj misli. Dakle, tehno-znanosti trebaju imati na umu da bi tijelo trebalo biti evakuirano sa Zemlje prije njezina uništenja, ukoliko žele da misao koja će preživjeti solarnu eksploziju bude nešto više od bijedne binarizirane sablasti onoga što je bila prije. Taj problem nameće sljedeće pitanje: je li takav program ostvariv?[65]

Drugi problem koji se nameće tehno-znanostima jest činjenica da se mišljenje preklapa s patnjom. Patnja ili osjećaj boli života samog tijela pripada ljudima kao smrtnicima. Mišljenje i patnja obilježja su ljudskosti. Računala ne pate, niti osjećaju bol. Ljudsko je nesvodivo na čistu inteligenciju stroja i binarni kod tehno-znanosti.[66] Računala ne prepoznaju niti poštuju "različitost", već im je stalo do standardizacije. Teže isključivanju svakog čimbenika koji šteti operacijskoj učinkovitosti sustava. "Bitna" su obilježja ljudskosti nepredvidivost misli i različitost, dok su misleći strojevi jednostavno preučinkoviti i usmjereni na izvedbu, te im upravo ti elementi nedostaju. Računalima se upravlja i njima nedostaje element kreativnosti koji prkosi pravilima, dok se s umom ne može upravljati, niti mu se zadaju pravila. To su sve razlozi zbog kojih se računala ne mogu smatrati oblicima života. Iako bi možda i mogla postojati mogućnost da bi strojevi mogli postati dovoljno sofisticirani u svojoj tehnologiji da iskuse

[63] S. Sim, *Lyotard i neljudsko*, str. 33-34.
[64] Isto, str. 36.
[65] J-F. Lyotard, *The Inhuman, Reflections on Time*, str. 16-17.
[66] Ž. Paić, *Posthumano stanje - Kraj čovjeka i mogućnost druge povijesti*, str. 57.

patnju, mala je vjerojatnost da će im tehno-znanosti to dopustiti. Naime, u tehnološkom megalopolisu patnja nema dobar ugled jer se izbjegava sve ono što loše utječe na izvedbu. Najvažnija je učinkovitost sustava, a u takvom svijetu nema mjesta ni za osjećaje niti za osjete.[67]

Treći i najvažniji problem s kojim se suočavaju tehno-znanosti u pokušaju da stvore misleće strojeve jest činjenica da ljudsko tijelo ima rod. To je ujedno i još jedan slučaj u kojem se mora priznati postojanje različitosti. Prilikom stvaranja bilo kakvog stroja koji bi pokušao zamijeniti čovjeka, spolna je razlika nešto što se nipošto ne bi smjelo zanemariti ili odbaciti kao irelevantno. Spolna razlika duboko je usađena u ljudska bića, bez obzira na činjenicu da suvremeno društvo na različite načine nastoji umanjiti taj jaz. To je još jedna bitna karakteristika koju bi tehno-znanosti trebale ugraditi u strojeve, ukoliko žele da oni proizvedu misao, a ne samo mehaničke operacije.[68]

* * *

Općenito gledano, esej više naginje negativnom mišljenju o izgledima da misao nastavi postojati bez tijela, iako priznaje da za to postoji objektivna mogućnost. I "on" i "ona" postavljaju velike zapreke na put tehno-znanstvenom projektu, koji kao da je odlučan zaobići sve one elemente od kojih se sastoji ljudska misao. Kako bi umjetna inteligencija doista postala umjetni život koji bi mogao zamijeniti čovjeka, sa sobom bi morao ponijeti patnju, spol i predanost različitosti. Problem je u tome što je tehno-znanost već po svom temperamentu nesposobna za neki takav oblik predanosti. Ne bi se nikad mogla svojevoljno pomiriti s činjenicom da bi ta predanost vršila pritisak na njezinu moć. Vezano uz to, opadala bi i učinkovitost, jedan od najvažnijih čimbenika za tehno-znanstveni režim. Dakle, misao ne treba odvajati od tijela, a ukoliko do toga ikada dođe, to se mora dogoditi na neki način koji replicira iskustvo bivanja unutar tijela, i to obvezno tijela koje posjeduje spol.[69]

Iako Lyotard preko "njega" i "nje" izražava sumnju u činjenicu da bi misao mogla nastaviti postojati bez tijela, očigledno je da nas "neljudsko" u svim svojim oblicima sve više zamjenjuje. Različiti strojevi obavljaju sve više funkcija umjesto čovjeka. S obzirom na to da je omogućeno da strojevi zamijene čovjeka u toliko fizičkih stvari, samo je pitanje vremena kad će ti strojevi biti opremljeni i "mišlju" koja će se zasnivati na nečem naprednijem od pukog binarnog koda. Uostalom, eksplozija Sunca toliko je dalek događaj, da nismo u mogućnosti ni zamisliti u kojem će se smjeru znanosti razvijati. Možda neće ni biti potrebe za iznalaženjem

[67] S. Sim, *Lyotard i neljudsko*, str. 37-39.
[68] J-F. Lyotard, *The Inhuman, Reflections on Time*, str. 20-22.
[69] S. Sim, *Lyotard i neljudsko*, str. 41-42.

načina da misao preživi bez tijela, zato što bi mogao biti nađen način da se izbjegne (ili barem odgodi) solarna eksplozija!

8. DERRIDA: PROTIV APOKALIPTIČNOG TONA

Suočeni s različitim krajevima, normalno je da postavimo pitanja: što dalje? Je li to moguće nekako spriječiti? Kako se suočiti s nadolazećom situacijom? Je li moguće na taj kraj zakasniti, s obzirom na to da ga nismo bili ni svjesni? Da li naša nastojanja da spriječimo najavljeno imaju ikakvog smisla?

8.1. Čemu apokaliptičan ton?

Derrida je tako odlučio progovoriti o "apokaliptičnom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji", vodeći se pritom Kantovim uzorom i njegovim promišljanjem "jednog u novije vrijeme podignutog otmjenog tona u filozofiji". Radi se o pamfletu u kojem Kant okrivljuje stanoviti ton u filozofiji koji naviješta nešto kao "smrt filozofije". Kant pritom progovara na polemički ili satirični način, a istovremeno kroz premise političkog karaktera iznosi kritiku društva. Tako se i Derrida odlučio obračunati sa stanovitim apokaliptičnim tonom, služeći se pritom klasičnom apokalipsom, iznesenom u *Otkrivenju Ivanovu*. Derrida se pita: kakvu korist očekuju oni koji govore ovim tonom? Kakav učinak žele postići? Žele li nas uplašiti? Koji su im ciljevi i interesi koje žele postići u tim svojim najavama o nastupajućem ili već ostvarenom kraju? Što nam žele poručiti oni koji preuzimaju takav ton?[70]

Derrida primjećuje da se u Zapadnu misao uvukla diskusija o različitim krajevima. Tematski opus je poprilično raznolik: kraj povijesti, kraj klasne borbe, kraj filozofije, smrt Boga, kraj religija, kraj kršćanstva, kraj morala, kraj subjekta, kraj čovjeka, kraj svijeta,…[71] Problemu je pristupio dekonstrukcijski, u cilju demistifikacije interesa i želja tih apokaliptičnih zagovaratelja, pitajući se što zapravo žele reći (nama ili sebi) oni koji uzimaju apokaliptični ton. Žele li nam izraziti ISTINU?[72] Derridina konstatacija u ovom slučaju glasi: *"govor o otkrivenju je ambivalentan jer najavljuje istinu koja, međutim, znači smrt"*.[73] Propast, kraj svijeta nužan je preduvjet za otkrivenje istine. Ne možemo ne primijetiti da bi istina u tom slučaju bila smrtonosna, jer je "kraj i instancija strašnog suda". Istina je u ovom slučaju apokaliptična i s

[70] Jacques Derrida, *O apokaliptičnome tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji,* Antibarbarus, Zagreb 2009., str. 13-17.
[71] Isto, str. 39-40.
[72] Isto, str. 44-46.
[73] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 156.

njom sve završava.[74] Apokaliptička vizija tako olako pristaje na predigru uništenja, iščekujući pritom "istinu", ali zapravo iščekujući SMRT. To je istina o apokalipsi: svaki apokaliptički govor je zapravo samrtnička propovijed.[75]

Derrida nas upozorava na još jednu činjenicu: u slučaju apokaliptičnih poruka, ne znamo kome one pripadaju, tko zapravo govori, a u konačnici niti kome su upućene. U tom komunikacijskom kanalu nije jasno ni tko govori ni tko piše, a ni tko bi trebao slušati ili čitati.[76] Ako je nepoznat pošiljatelj, nepoznata je i poruka, Apokalipsa je tako "jalovo" poslanstvo, poslanstvo bez poruke.[77]

"Dakle, mi prosvjetitelji modernoga doba, nastavljamo prokazivati lažne apostole, 'navodne poslanike' koje nitko nije poslao, lažljivce i nevjernike, i napuhanost i visokoparnost svih zaduženih za povijesnu misiju koje nitko ništa nije pitao i koje nitko ni za što nije zadužio. Hoćemo li mi tako u najboljoj apokaliptičnoj tradiciji nastaviti prokazivati lažne apokalipse?"[78]

Što, naposljetku, Derrida zaključuje o apokalipsi? Nema, niti je ikada bilo, niti će biti apokalipse, apokalipsa razočarava. Nema otkrivenja, ni istine. Jedino što postoji jest apokalipsa bez apokalipse, tj. apokalipsa apokalipse.[79] Derrida dekonstruira pojmovni kompleks "apokalipse", iz čega proizlazi da apokalipsa ne može postojati zato što ne postoji prezentnost. Apokalipsa je varka o savršenoj prezentnosti. Ukoliko to primijenimo na moderan i postmoderan govor o kraju, jasno je da *"pravi kraj ne postoji; a male krajeve ne treba nipošto precjenjivati; povratak onoga za što smo tvrdili da je mrtvo, nije isključen, on je prije vjerojatan; smisleno je, naprotiv, činiti drugo ne tvrdeći da je prethodno besmisleno, okončano, inegzistentno..."*[80]

* * *

U knjizi *Sablasti Marxa*, Derrida upozorava da ništa što je postojalo u povijesti ne možemo jednostavno negirati i odbaciti, zato što će nas taj odbačeni element nastaviti proganjati, ako ne već na neki "živi" način, onda svakako u vidu sablasti. Zato svoju teoriju i naziva *"ukletologijom"*. On primjećuje postojanje dominantnog diskursa (ili barem diskursa koji teži postati domainantnim), a kojem je cilj veličanje kapitalizma, tržišta, ekonomskog i političkog liberalizma. Za taj diskurs, Marx i komunizam su mrtvi, zajedno sa svojim nadama, govorom, teorijom i praksom. No, kako upozorava Derrida, nasljeđe je neosporno, nasljeđujemo stvari prethodnih pokoljenja i ono nas obogaćuje, čini ovakvima kakvi jesmo (bez obzira željeli mi to

[74] J. Derrida, *O apokaliptičnome tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, str. 46.
[75] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 156.
[76] J. Derrida, *O apokaliptičnome tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, str. 50.
[77] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 157.
[78] J. Derrida, *O apokaliptičnome tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*, str. 54.
[79] Isto, str. 64-65.
[80] W. Welsch, *Naša postmoderna moderna*, str. 157.

ili ne). Svako nasljeđe, pa tako i ono marksističko, potrebno je prihvatiti i reafirmirati – ukoliko je potrebno – radikalno ga transformirajući.[81]

8.2. Propusti Fukuyamine teorije o kraju povijesti i posljednjem čovjeku

Knjiga na koju se Derrida posebno referira jest *Kraj čovjeka i posljednji čovjek* Francisa Fukuyame, navodeći je kao osobiti primjer iskazivanja smrti marksizma kao kraja povijesti. Ta se knjiga na neki način prikazuje kao novo "evanđelje", s obzirom na činjenicu da nam Fukuyama u njoj izlaže "radosnu vijest" da je došlo do kraha lijevih i desnih diktatura, a da je na scenu stupio poredak liberalne demokracije. Taj poredak Fukuyama ujedno smatra krajem usmjerene povijesti čovječanstva.[82] Derridaà je osobito zaintrigirala popularnost te knjige, slikovito to opisujući primjerom masovne kupnje šećera i ulja, dok ih još ima, na prve glasine o ratu.

"Radosna vijest" proglašava da su ideološki sukobi, potencijalno, stvar prošlosti, sada kad smo došli do spoznaje da je ideal liberalne demokracije nemoguće nadmašiti. Fukuyamina je tvrdnja stekla mnogo pristaša u euforičnom razdoblju koje je uslijedilo neposredno nakon pada komunizma u Europi osamdesetih, ali se uskoro i javio rastući broj onih koji se ne slažu s činjenicom da je to tako jednostavno završilo. Iako komunizam uistinu jest doživio krah, iz toga nužno ne slijedi da je pobijedila liberalna demokracija.[83]

Fukuyamina se tvrdnja može shvatiti kao nastavak rasprave o "kraju ideologije" koju su u pedesetima pokrenuli razni američki mislioci. No, koliko god to paradoksalno zvučalo, tvrditi da je ideologijama došao kraj zapravo znači zastupati ideologiju, zato što to nije ništa drugo nego zagovaranje rušenja suprostavljene ideologije! U slučaju liberalne demokracije, riječ je o njoj suprostavljenim ideologijama. No, Fukuyama liberalnu demokraciju ne predstavlja kao ideologiju, već kao idealno stanje stvari, koje se ne može nadmašiti. Čitava je ljudska povijest bila neizbježan napredak prema cilju, kojeg smo sada dostigli.[84] Fukuyama, pomalo u maniri Voltaireova junaka Candidea, objašnjava kako živimo u najboljem mogućem svijetu, a to je svijet liberalnog demokratskog kapitalizma.

* * *

Derrida optužuje Fukuyamu za razne propuste, od kojih bi se dala naglasiti filozofska naivnost i nedostatak dobre vjere. Glavna je kritika usmjerena na činjenicu da Fukuyama

[81] Jacques Derrida, *Sablasti Marxa - Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002., str. 69-74.
[82] Isto, str. 78.
[83] S. Sim, Derrida i kraj povijesti, str. 9-10.
[84] Isto, str. 19-20.

zanemaruje razliku između idealnog i realnog kada govori o liberalnoj demokraciji. Također, Fukuyama pogrešno tumači suvremenu svjetsku političku situaciju: gdje on vidi mirno prihvaćanje ideala liberalne demokracije i okretanje okolnosti u njezinu korist, Derrida vidi ideologiju pod opsadom, navodeći pritom mnoge primijećene nedostatke liberalne demokracije.[85] On upozorava i na to da Fukuyama u iznošenju svojih ideja upada u brojne kontradikcije. Primjerice, u slučaju definiranja liberalne demokracije, u jednom je trenutku ona predstavljena kao efektivna realnost, a u drugom kao jednostavni ideal, tj. čas je realizacija, a čas najava realizacije. U trenucima kad je očigledno da efektivna povijest i empirijske realnosti očigledno proturječe dolasku savršene liberalne demokracije, Fukuyama jednostavno postavlja tu perfekciju kao regulatorski i transhistorijski ideal.[86]

Fukuyama zbrkano oscilira između dva nepomirljiva diskursa, zato što ne re-elaborira misao o događaju. Derridinim riječima:

"Iako vjeruje u njegovu efektivnu realizaciju (to je 'važna istina'), Fukuyami ne smeta da idealnost tog liberalno-demokratskog ideala ipak suprotstavi svim svjedočanstvima koja masovno pokazuju da ni Sjedinjene Države ni Europska zajednica nisu dosegle savršenost univerzalne države ili liberalne demokracije, niti su joj se čak izdaleka približile, ako se tako može reći".[87]

Derrida upozorava da – suočen s nedaćama i stvarnim neuspjesima da se uspostavi liberalna demokracija – Fukuyama iznosi obranu da on govori samo na razini principa, i kaže da bi se zadovoljio i time da samo definira ideal liberalne demokracije.[88]

Postavlje se pitanje: zašto je Derrida zainteresiran upravo za Marxa? Na marksizam treba gledati kao na dio povijesne slagalice, zajedno s povijesnim uvjetima pod kojima je do njega došlo. Njegova je važnost jednaka važnosti svakog drugog dijela slagalice; cjelina bi bez njega bila nepotpuna.

Marksizam nije nešto od čega možemo pobjeći ili što možemo ignorirati, niti možemo tvrditi da smo ga prevladali. Ne može ni jednostavno"završiti", bez obzira na radosne objave da se to već dogodilo krahom komuizma u Europi, s padom Berlinskog zida kao simboličnim činom toga kraha. Svaki pokušaj njegova izbacivanja iz našeg kulturnog nasljeđa završiti će njegovim vraćanjem u obliku utvare. Na taj način Marxova misao nema ni početka ni kraja, baš kao ni povijest. Pomoću Marxa, i svih sablasti koje se okupljaju oko njegova imena, možemo se

[85] S. Sim, Derrida i kraj povijesti, str.46-47.
[86] J. Derrida, *Sablasti Marxa*, str. 84.
[87] Isto, str. 85.
[88] Isto, str. 86.

oduprijeti kraju povijesti i svima onima koji žele manipulirati tim pojmom u svoju socio-političku korist.[89]

Sve u svemu, Derrida zaključuje da ne možemo govoriti o kraju povijesti, već o "kraju određene koncepcije povijesti". To je svima poznata koncepcija, gdje se povijest smatra poprištem odvijanja ideoloških sukoba između suprotstavljenih sustava društvenog uređenja, a pritom nas svaki nastoji uvjeriti da je upravo on sposobniji osloboditi čovječanstvo materijalne oskudice i društveno-političkog ugnjetavanja. Ta koncepcija povijesti jest završila nakon propasti komunizma, ali nije završila povijest sàma, niti mogućnost pojavljivanja drugih koncepcija povijesti. Isto tako, naglašava Derrida, ne možemo istjerati utvare povijesti i očekivati da nas one neće nastaviti opsjedati, ukoliko se s njima ne sporazumijemo na prigodan način. Marksizam je preduboko ukorijenjen u našem kulturnom nasljeđu, te ga nipošto ne možemo jednostavno izbaciti. Ne može biti nikakvog naglog prekida i ne može se reći "marksizam je mrtav". Na tu je verziju kraja povijesti moguće zakasniti, a Derridaova generacija je to već i učinila. Isto tako, nemoguće je ne zakasniti na njezin početak, zato što se kraj uvijek odgađa u jednom smjeru, a sam početak prethodi bez obzira iz kojeg smjera se počelo.[90]

Dakle, Derrida s pravom smatra da povijest ne završava, niti je neki ideolog vođen vlastitim interesima može natjerati da završi. Ono što završava jesu pojedine koncepcije ili interpretacije povijesti, koje očigledno imaju svoj kraj.

[89] S. Sim, *Derrida i kraj povijesti*, str. 38-40.
[90] Isto, str. 41-44.

* * *

Glavnina Derridine kritike najava kraja upućena je Francisu Fukuyami. I sam Fukuyama je, kao što i sam navodi u predgovoru svoje knjige izdane 2003. godine, revidirao svoja razmišljanja o kraju povijesti, da bi istu ideju posve napustio, premještajući fokus svog promišljanja na moguće posljedice biotehnološke revolucije. U potpunosti je promijenio stav o kraju povijesti, uvažavajući pritom kritike da se ne može govoriti o kraju povijesti kad još nije došao kraj znanosti. Ukoliko jednadžbu postavimo na taj način, da bi jedino kraj znanosti mogao označavati i kraj povijesti, onda trenutno ne možemo govoriti o kraju povijesti ni u kojem smislu. Naime, ako sagledamo ono na što nas upozorava Lyotard, da će našem Suncu jednom doći kraj, a time i svom nama poznatom svemiru, zapravo nas i ne treba zabrinjavati, barem ne još uvijek. Smjer razvoja u znanostima je nepredvidiv, i nitko nam u ovom trenutku ne može garantirati da ta situacija jednog dana uopće neće biti vrijedna spomena, jer će se naći način da se ona izbjegne. Što se tiče zagovaratelja usmjerenog tijeka povijesti, koji u određenom događaju vide kraj povijesti, a u nekim pomno biranim prošlim događajima razvojni put do tog konačnog stadija - takve teorije možemo jedino nazivati koncepcijama. Povijest čini mnoštvo događaja, i sasvim je realno da se među njima mogu odabrati oni koji podupiru određenu koncepciju. U tom slučaju možemo reći da je takvim koncepcijama došao kraj, i one, za razliku od povijesti, mogu imati kraj. U takvim interpretacijama kraja povijesti možemo naći sasvim valjane argumente koji im idu u prilog, ali ih mogu i pobiti budući događaji, koji u vrijeme nastanka interpretacije nisu još bili ni zamislivi. Nastavljamo živjeti u sadašnjosti, a budućnost nam je sve neizvjesnija, a to možemo zahvaliti znanostima, koje nas stalno iznenađuju novim otkrićima. Raspravu o kraju možemo slobodno odgoditi za kasnije.

Literatura

1. Baudrillard, Jean: *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.
2. Baudrillard, Jean: *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006.
3. Benjamin, Walter: *Novi anđeo,* Antibarbarus, Zagreb 2008.
4. Derrida, Jacques: *O apokaliptičnom tonu usvojenom nedavno u filozofiji*, Antibarbarus, Zagreb 2009.
5. Derrida, Jacques: *Sablasti Marxa, Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002.
6. Fukuyama, Francis: *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994.
7. Fukuyama, Francis, *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost. Posljedice biotehnološke revolucije*, Izvori, Zagreb 2003.
8. Habermas, Jürgen: *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988.
9. Horrocks, Christopher: *Baudrillard i milenij*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.
10. Jameson, Frederic: *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma*, u: Kuvačić, Ivan; Flego, Gvozden (ur.): *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988.
11. Jenkins, Keith: *Promišljanje historije*, Srednja Europa, Zagreb 2008.
12. Krivak, Marijan: *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000.
13. Lyotard, Jean-François: *Postmoderno stanje, Izvještaj o znanju*, Ibis-grafika, Zagreb 2005.
14. Lyotard, Jean-François: *Postmoderna protumačena djeci,* Naprijed, Zagreb 1990.
15. Lyotard, Jean-François: *The Inhuman, Reflections on Time,* Stanford University Press, Stanford (California) 1991.
16. Löwith, Karl: *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb 1990.
17. Paić, Žarko: *Posthumano stanje - Kraj čovjeka i mogućnost druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011.
18. Paić, Žarko: *Događaj i praznina, Ogledi o kraju povijesti*, Antibarbarus, Zagreb 2007.
19. Sim, Stuart: *Derrida i kraj povijesti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.
20. Sim, Stuart: *Lyotard i "neljudsko"*, Zagreb 2001.
21. Welsch, Wolfgang: *Naša postmoderna moderna*, Svetovi, Novi Sad 2000.