

„Нови светски поредак“ или „нова“ метафизика

Слободан Јауковић

„Нови светски поредак“ се посматра као традирани метафизички систем. Херменеутичко-етимолошком анализом те синтагме изводи се закључак да „нови светски поредак“ није ни „нов“, ни „светски“. Деконструкција појма „поредак“ показује да он, као логичка, каузална и нужна форма, припада метафизици.

Основ „новог светског поретка“ чине савремена наука и технологија. Пошто су наука и техника творевина метафизичког субјект-центрираног ума, било је потребно изложити Хајдегерову критику метафизике и техничког ума (наравно као скицу).

Даља анализа показује да „нови светски поредак“ баштини филозофију модерне и да њену субјективност замењује „новом субјективношћу“ – Системом. У складу с тим, он постаје неонтолошка структура која није у стању да прибави свест о себи, већ је једино у стању да се опходи с околним светом.

Потом су у основним обрисима представљени неки постмодернистички правци који су настали као реакција на сваки циљно-рационални поредак, па се тако односе и према „новом светском поретку“.

Поставља се питање да ли имамо хоризонт (дакле, оно што осигурава наше оријентисање) из којег бисмо могли да осветлимо питање: шта је „нови светски поредак“? Покушаћемо да задобијемо тај хоризонт стално свесни чињенице да он и отвара и затвара, јер ако бисмо се померили, можда бисмо у другом смислу сагледали проблем. Слично важи и за епоху, па ћемо, да бисмо задобили неку оријентацију, покушати да то питање осветлимо у оквиру наше епохе, а из хоризонта онтологије.

Постављање проблема

О постојању „новог светског поретка“ имамо неко предзнање, које смо задобили живећи у садашњем свету, при чему је оно резултат неке врсте афективног расположења које се односи на „нови светски поредак“.

Погледајмо синтагму „нови светски поредак“ и рашчланимо је здесна улево:

а) именица „поредак“ указује на неку сређеност, неки каузални низ, след, нешто подвргнуто унутрашњој логичкој нужности. Структура

поретка није нешто ново, већ веома старо, нешто што смо ми традирали. Како и од кога смо је преузели управо је оно што желимо да тематизујемо у овој расправи;

б) придев „светски“ указује на неку географску, ареалну универзалност, а пошто је у вези с „поредак“, имплицира да тај поредак важи у свакој планетарној тачки. То желимо да проблематизујемо пошто је поредак о којем ћемо расправљати једна европоцентрична категорија, па се може довести у питање његово глобално важење;

в) придев „нови“ је на овом месту *contradictio in adjecto*, јер поредак који постоји одувек не може бити нов, па би позитивно усвојити „нови“ било „дрвено гвожђе“.

Из наведеног следи да се поставља задатак деконструкције нечега што се зове „нови светски поредак“, а то треба да доведе до идентитета „нови светски поредак“ и метафизику. Било би непродуктивно и непоуздано да то разматрамо дијакхронијски, па смо склонији уласку у херменеутички круг расветљавања тог проблема. То је у овом случају легитиман пут, пошто желимо да покажемо нешто о чему већ имамо одређене представе. Нит водиљу чини „поредак“, па ћемо посматрати како је он баш у херменеутичком смислу епохално преузимаан и предаван. Пут у осветљавање питања: шта је „нови светски поредак“ следи се у ланцу: поредак је метафизичка категорија – метафизика се успоставља већ после пресократоваца – традира се кроз средњи век – просветитељство – картезијанизам – кулминира и почиње да се руши у класичној немачкој филозофији (врхунац модерне) – утемељење науке – наука утемељује сваки „нови светски поредак“, па и овај који тематизујемо: „нови светски поредак“ јесте „нова“ метафизика.

Метафизика као судбина западноевропске цивилизације

Метафизика је усуд западноевропске цивилизације. Питање како је европска мисао изабрала тај пут подразумева исцрпно излагање грчке онтологије, али ми смо принуђени да идемо „пречицом“. Наиме, Парменид (и пресократовци) питао се како мишљење може да представи то друго које је пред њим, или, како мишљење може да се идентификује с реалношћу у њеној другости. Мишљење је код Парменида идентично с бићем бивствујућег. Он није познавао мноштвеност значења речи биће од *ousia* (бивство, бићевност). Открио је шта реч биће значи у правом смислу, па је, оснажен тиме, изван бића избацио све оно што не припада бићу, јер, поред есенцијалног и супстанцијалног смисла, постоје и латерални и паразитски смислови, али који се опиру свим покушајима редукције – то нису бивствујућа у правом смислу речи, али нису ни ништа, и не могу се елиминисати из значења речи биће. Ту препознајемо категорију бића, изузев *ousia*, која није ништа друго сем једна од категорија бића, премда остаје прва категорија, као што тврди Аристо-

тел у *Метафизици*. *Ousia* се јавља с Платоном, и то је судбоносно – она је сада само апстрактна именица добијена од партиципа презента *einai* (бити), а означава уопште „бивственост“, или бивствујући карактер бивствујућег, оно што чини да се бивствујуће може назвати бивствујућим: као што добро јесте оно што чини да једна ствар буде названа добром, оно што дозвољава да се каже да једно бивствујуће јесте, да можемо одговорити на питање „шта је то“. *Ousia* је за сваку ствар нешто као дом, место где будући по себи и за себе оно јесте код себе. Хајдегер је етимологији глагола бити посветио нарочиту пажњу и установио три различита значења: живети, расцветавати и пребивати, која су уступила место изједначавајућем мишљењу. Није тешко синтезизовати их и учинити да значе расцветавање и држање у пребивалишту, стајање у присутности. Дакле, перманенцијом и иманенцијом непобитно је означена непокретност која није мишљена као застој против природе, већ као сам живот, иманентно развијање садржаја. Зато ће Хајдегер рећи: искуство смисла бића које су нам оставили Грци јесте искуство присутности: *parousia*, показати се у присутности. Грци су мислили *ousia* као *parousia*.

То је опште место у онтологији и значи успостављање метафизичког мишљења. Бивствујуће (онтички, предметни свет) почело се мислити у присутности и представљивости. Заувек је успостављена релација субјект – објект, у којој спознајући субјективитет спознаје спољни свет представљен у својој присутности и представљивости. Разлика бића и бивствујућег је нивелисана, а западноевропска цивилизација ушла је у индиференцију питања о разлици бића и бивствујућег. Тако је западноевропско мишљење центрирало бивствујуће за свој предмет идентификујући га као биће. Тај избор није био произвољан јер је нудио универзалну везу и одређујући облик, логички предикат – добијено је слагање с властитим захтевима мишљења, један инструмент без којег мишљење не би могло да се конституише у облику у којем га знамо: у систем владања природом, тј. модерном науком и техником.

Оријентација западног мишљења на биће, а касније на бивствујуће, можда и није била нужна. Доказ је то што га централном категоријом нису учиниле друге, незападне културе које су разматрале небиће („ништа“), јер нису располагале лингвистичким инструментом који обухвата „бити“ у индоевропским језицима. Отуда „светски“ у „новом светском поретку“ не може досегнути незападно мишљење, као што ни незападно мишљење није могло створити „нови светски поредак“. Дакле, из „новог светског поретка“ треба избрисати „светски“ јер планетарно не важи.

Све у свему, првобитна разлика бића и бивствујућег (онтолошка диференција) нивелирана је у непомичној бивствености. Остаје да је та онтологија, тј. метафизика, најплоднија могућност међу другим мишљењима за могућност владавине човека над природом, теоријски и прак-

тично, за успостављање науке као вечите парадигме за сваку будућу епистемологију и, коначно, могућност за успостављање сваког поретка.

Наведени преглед је омогућио да се баци осветљај на меру мисливог које је овладао западноевропском цивилизацијом и да се запитамо није ли нама могао владати један други почетак. Закључак је опште познат: последица метафизике је логоцентризам, који је успоставио владавину рационалности.

Судбину метафизике могуће је пратити кроз средњовековље, али ћемо се, опет „пречицом“, пробити до следеће маркантне тачке: картезијанства. У Декартовој метафизици људски свет се дели на два независна дела: свет ствари (*res extensa*) и свет мисли (*res cogitans*). Самоизвесност мислећег субјекта картезијанство схвата као, *систем логичких правила* и конструише свет према тим правилима. Тако Декартов *cogito* даље учвршћује рационалност која утемељује науку. Потом је просветитељство захтевало нову инаугурацију знања и протеривање незнања из свих сфера људског деловања. Све митско (за које се сада „сумња“ да чини посебан медијум у којем пребивају истина и запретење вредности света живота) прогнано је, а наука позвана да ослободи људе од предрасуда, да људи разумеју сами себе, да сруши предрасудна традирања минулих епоха, да традицију „стави у заграде“, како би рекао Хусерл. Рационално знање о реалности постаје основ за разумевање себе и других.

Класични немачки идеализам као врхунац модерне

Опште је место да је то, уз грчко, најсјајније доба светске филозофије. Мада филозофија пружа отпор свакој класификацији, познато је да класични немачки идеализам доводи до врхунца једну епоху чије је име модерна. Наравно, њоме се не може бавити *in extenso*, па ћемо навести њене карактеристике које су важне за предмет који тематизујемо.

Кант ће утемељити нову субјективност на владајућој идеји самоутемељења и самопостављења; та субјективност је схваћена као извесност себе, транспаренција себи, конституирајућа рефлексивна. Са своје стране, Хегел ће у *Науци логики*, одмах на почетку, поставити питање о бићу, да би на крају нашао оно што је било на почетку – биће је ништа; апсолутно је свој властити резултат, оно резултира из себе самог, да производи оно што је ово увек већ било – није изненађење што биће које је почетак јесте и резултат *Науке логики*: корелат сазнања које у својој коначној фази није ништа друго него апсолутно знање, тј. сама апсолутна идеја јесте биће, истина која зна себе саму и она је читава истина. Идентификација бића и апсолутне идеје дозвољава да се првом припише рефлексивни карактер другог; биће је сазнање мишљења о себи самом, извесност о себи апсолутног сазнања. Резултат *Науке*

логики је коначна формула о истини која зна себе саму. Са Хегелом се круг затвара тиме што се непосредност почетка налази у апсолутном резултату; између почетка и краја постоји суштина бића, али потпуно овладана, разјашњена, осветљена, уздигнута до појма. Биће бивствујућег пребивало је за Грке у присутности, остављајући изван себе модалитете будућности и прошлости. Са Хегелом биће бивствујућег пребива у представљивости, може да се појми, замисли, не оставља ништа изван себе. Због свега, а то због нашег предмета расправе посебно, истичемо овај Хегелов резултат: *логика је апсолутна форма истине*.

Филозофија самосвести, која у класичном немачком идеализму доживљава врхунац, представља филозофију субјектно-центрираног ума. Ту је спознајни субјект надвијен над собом као објектом, тј. представља сам себи предмет, па се спознаје у монологу са самим собом. Такав субјект се поставља делотворно (као код Фихтеа), он је извор активитета, упућује се сам на себе, а на све око себе као на предмет – последица тога је његово објективирајуће деловање, по-стварење и, коначно, инструментализација; отуда, због задржавања расцепа субјект–објект, модерна је једна метафизика субјективности. Она има корен у нововековној метафизици, у свим аспектима картезијанства, у филозофији рефлектујућег субјекта који се једино сналази у пољу света као универзуму објеката.

Поред осталог, модерну одређује и њена свест о времену. То је свест о новом и великом започињању, о новом отварању ка будућности која, захваљујући потпуно утемељеној рефлексивности, може да изводи нормативност из себе саме. Избор апсолутног Ја за почетак филозофије води у принцип субјективности, који одређује све битне моменте модерне културе; објективирајући науку, морал и уметност. Тако се у принципу субјективности отеловљују религије, држава, наука, морал и уметност, а читава та рефлексивна формација пробија путем три велика светска догађаја: реформације, просветитељства и француске револуције.

Шта је ново новог времена? То је ново искуство у односу на јудеохришћанску традицију. У том новозадобијеном искуству човек је субјект, себе хоће да разумева из хоризонта очовечења и деловања, он постаје делотворна субјективност. Човек успоставља себе, али и свет, он постаје универзални законодавац.

Спекулативна машина код Хегела је и реалност и мишљење, систем, тумач прошлости и садашњости, слобода која се остварује испуњењем нужности у оквиру целине. Остало је велико питање о импликацијама основне Хегелове позиције која допушта мишљењу да влада у форми језика ума. Модерна неповратно успоставља, све до садашњих дана, владајућу релацију између субјекта и објекта, који се лажно представљају као судбинска моћ која је независна од било којих

сфера хуманог искуства. Код Хегела је цела интерсубјективност посредована правом, религијом и државом, што кулминира у човеку грађанину, у сазнатој нужности, а ту нигде нема разумевања за човека ван онога што је човек као грађанин.

Шта је, дакле, *facit* модерне: а) метафизика субјекта, б) логицирање бића, в) владавина методе, г) принуда прогреса, д) време новог или ђ) финално утемељење науке кроз конвергенцију са системом.

Досадашњи осврт требало је да буде припрема за изоловано проматрање науке као метафизике. Уз то, напоменимо да Хабермас уочава неколико различитих односа науке и рационалности: просветитељство, позитивистичку филозофију науке, сцијентизам и инструменталну природу науке. Ми смо, наравно, највише заинтересовани да осветлимо позитивизам, који најјасније оцртава метафизички карактер науке.

Позитивизам, наука и „нова“ метафизика

Наука је постепено инаугурисана у највише добро које служи за уопштавање људских интереса и води у рационално организовану заједницу. Посебно јак импулс наука добија од позитивизма, који не проблематизује њене границе, већ се бави методологијом науке. Позитивизам не доводи науку у везу с осталим сферама људске свести и ставља их под парадигму научне праксе – сцијентизам, који тумачи целокупну друштвену стварност. Како би изгледала могућа скица утемељења позитивизма који ће чинити темељ модерне науке? Кант ће започети критичко превладавање метафизике путем теорије сазнања, по којој саморефлексија открива само услове могућности сазнања; тако се разумом открива феноменални свет, а свет људске слободе (ноуменални свет) налази се у практичном уму – тиме је раздвојено теоријско и практично мишљење. Тако нововековна филозофија напушта грчки пут и налази чврст ослонац у самоизвесности мисаоног Ја, не покушава више да досегне суштину ствари, задовољава се номиналистичким поступком, оно што сазнаје узима као властити теоријски нацрт, а не оно што одговара бићу бивствујућег. Из бројних покушаја да се та располућеност стварности (феноменални и ноуменални свет) још више продуби или, пак, да се те стварности некако споје – јавља се позитивизам.

Позитивизам не објашњава оно што се фактички дешава у методским процедурама научног истраживања и не пита се за смисао научне праксе у оквиру људског тоталитета. То је сцијентистичка редукција сазнања, по којој се као објективно приказује само оно што се може технички контролисати. Као безпредрасудан подухват и темељ тзв. модерне науке, он не смера на спекулативно проматрање бивствујућег, већ на техничко-практично овладавање њиме, па се и не може говорити о критичкој рефлексији у смеру и методи савремене науке. Позитивизам

је аксиолошки индиферентан, па је рационалност понашања вредност коју одлуком прихватимо или одбијемо. Дакле, рационалност је вредност изнад осталих вредности. Пошто је формално-логички усмерен, експериментално се верификује повезујући, на тај начин, емпиријску сферу с логичким апаратом. Односно, наука не рефлектује ни своје темеље ни резултате, већ позитивно саморазумевање претвара у емпиристичке методе. Ововековна наука, са својом позитивистичком оријентацијом, постаје усмерен, стално напредујући процес; постаје аисторијска јер јој је „довољно“ да памти само претходни корак. Наука постаје идентична с истраживањем и намеће се као фундаментална јер изједначава техничку истину с техничком делотворношћу. Чак јој постаје неважно и само методичко осигуравање, већ се само брине о повећању знања у недоглед – окреће се самој себи да би у себи достигла савршенство. Она нема времена за било какво раскривање бивствујућег, већ му прилази тако што чулне појаве своди на прост материјал властитог начина постављања питања. Тако наука, на један биологистички начин, следи своју интерну еволуцију и претаче се у технику, која се развија без свести делатног субјекта. У индустријски развијеним друштвима наука је постала прва производна снага, али будући да припада позитивистичкој аксиологији, то и постојеће позитивне вредности чине човека инструментализованим. Пошто се крећу у оквирима владајућих парадигми, науке имплицитно прихватају постојеће технолошке рационалности као сам садржај појма објективности. Дешава се и дубока структурна промена – наука бива подвргнута техници и јавља се снажна тенденција развоја науке у правцу тоталне технократије и овладавања друштвеним тоталитетом.

Дакле, нова наука је „нова“ метафизика јер је у потпуности заснована на субјект–објект релацији, тј. предметну стварност схвата као стварност одвојену од човека; она је сада у оностраности уместо Бога. Другачије речено, наука производи објективност која редукује људску реалност на универзум математички прорачунљивих процеса.

Постмодерна и криза западноевропске науке

Епоха постмодерне замењује епоху модерне као директна реакција на њену епохалну предају. Ми не можемо да јој фиксирамо почетак, али сигурно знамо да је наша епоха епоха постмодерне, постмодерног мишљења, филозофије, уметности и етике, епоха „превредновања свих вредности“. Већ је постало опште место да главне „побуњенике“ против системског и „гвозденог“ мишљења модерне представљају Кјеркегор, Маркс, Ниче, Фројд, Хајдегер, а после тога франкфуртска школа (Адорно, Хоркхајмер, Апел, Хабермас) и најсвежија франкофонска школа (Дерида, Лакан, Бодријар, Лиотар). Заправо, историја филозофије од почетка прати и метафизику и побуну против ње, али ми лакше говоримо, у једном херменеутичком смислу, о врхунцу метафизике који

се дешава у нашој епохи, као и о бунту против консеквенци тог мишљења.

Епоха посмодерне је, поред промишљања и критике традиране метафизике, радикално подвргла критици и метафизичке основе науке. Пошто смо за ту критику посебно заинтересовани, навешћемо кратак преглед основних обележја постмодерне.

Основна обележја постмодерне

Постмодерна почиње опозицијом према модерни, која врхуни у субјект-центрираном уму; она фиксира њене антиномије и патогене потенцијале. Постмодерна децентрира ум, али то не значи нити релативизирање нити спонтано фрагментирање стварности, већ одрицање од идеје целине (оног тотализујућег), која има иманентну логику претварања у вољу за моћ, у присилу у Хегеловом смислу апстрактно општег. Постмодерна не жели да прихвати разарајуће деловање аристотеловског принципа идентитета који се до модерне традира као став „или–или“ – или је нешто то или је оно, који се уградио у темеље западног мишљења, који је довео до „терора“ апсолутне јасности, а оне који по-стављају било какав *поредак* претворио у фанатике ауторитарне јасности; тако се збило да „највиши ранг заузима разумљивост за најглупље“ (Адорно). Она жели да заузме став који јој омогућава да се одрекне метафизике и фетиша принципа идентитета, који су се исказали као зла коб западне цивилизације; жели да одговори модерни укидањем појма целине тамо где он себе реализује принудом и да јасно истакне да природа није једнозначан појам и да то мора да декуражира сваки инструментални ум. Постмодерна је и улазак у еру раскида с грчкозападном цивилизацијом; то је раскид са *поретком* ствари. Означава да је неопходно превладавање моћне и тотализујуће антропоцентричне слике света, по којој се цели свет одређује с обзиром на човека, тј. субјект, који је постао империјално средиште у форми рада и капитала. Јер, чим се успоставља та моћ и човек је у власти њеног деловања а да се та моћ уопште не мора поистоветити с насиљем – он постаје њено средство. Тако постмодерно мишљење разуме догађање моћи као планетарну испреплетеност капитала и рада, при чему је та моћ ослоњена на редукцију збиље на своју логику. Зато ће и истакнути нову „логику“ у име света живота, аутентичне еманципације и плуралитета доведеног до потпуног радикализма.

Критика западноевропске науке

Нововековни човек западноевропске цивилизације неповратно је добио поверење у науку. Сваким новим достигнућем она пружа доказе свог беспредрасудног напретка. Попут поступка догматске теологије, која је канонисала забрану рефлектовања самих темеља, и нова техно-

филијска атмосфера готово да прикрива стално постојање бунта против некритичког усвајања техничких резултата. (Ова кратка напомена односи се на ситуацију „прикривања“ постојања веома дубоких и радикалних критика које се науци и техници упућују још од самих почетака. Нас највише занима критика науке наше епохе, у којој наука доживљава врхунац.)

Најчешће критике науке упућене су отуђености научних резултата, тј. измицању резултата друштвеној контроли. То је здраворазумска наивна критика положена на емпиријској самоочигледности и, најчешће, „наручена“ од центара техничке моћи. То је једна од симулационих техника којима се наука заправо учвршћује. Међутим, нема праве критике науке без критике метафизике. Управо због тога Хајдегер је незаобилазан. Као што је Кант и себе и целокупну филозофију „тргнуо из догматског дремежа“, тако је и Хајдегер ставом да је „питање бића данас пало у заборав“ наново радикално актуализирао то питање и извршио темељну критику целокупне западне метафизике. Не нападајући у честе симплификације да је Хајдегер „за“ или „против“ науке, треба се увек наново враћати његовом промишљању самих темеља науке. Речју *tehne* Грци су описивали оно основно опхођење којим се открива *fizis* (грчки мишљена природа) као биће које је сабрано у самом искуству. Ту је техне име за спознају, за чињење, отварање, раскривање самог бивствујућег; техне не означава само неку „технику“ као практичну делатност, мада је и то. Значи, само техне не схвата се као средство, већ као један начин битка раскривања бивствујућег. Али, опет, техне је и умеће и *poiesis* (стварање), па је и друго име за „лепе уметности“. Оно и раскрива и ствара и про-из-води и мисли све као успостављање, по-став. Иако техне и обликује, оно, пре свега, пребива у борби за присутност бића бивствујућег. Хајдегерова интерпретација технике као начина раскривања, онога што пребива у подручју у којем се збива раскривање и нескривеност (*aletheia*), истина, има на уму управо испостављање, по-став присутности, као епохалну конституцију. Та суштина Хајдегерових разматрања показује шта је техне, као што показује и да он не испољава „непријатељство“ према техници.

Модерна метафизика, међутим, није кренула тим путем, па се техника појављује као генеалогички појам: изворно поље снаге чистог произвођења. Она постаје збир инструмената и гарантује поверење у сталан напредак. Нововековна метафизика субјективности поставља човека у повлашћени положај који себе разуме као господареће јаство које бира „по-став“ као бит технике. Тако је оно што је требало да буде у истини постављено у *присутности* на светло дана, постало по-стављено да буде сазнајни објект сазнавајућег субјекта. Иако бит технике није ништа техничко, Хајдегер је јасно рекао да је она усуд бића – усуд због онтолошке нивелације бића и бивствујућег.

Ова филозофско-етимолошка анализа се може нешто и преформулисати. Мада Хајдегер није био „против“ технике, јасно је раздвајао

мишљење и науку, додељујући мишљењу онтолошку, а науци онтичку сферу, показујући да наука „не мисли“, тј. да је она израз представљајуће мисаоне активности. Тиме је наука доспела у поље метафизике. Она је регија у којој се по-ставља све што јест, па тако само збиља у којој се човек креће постаје саодређена таквом западноевропском науком; наука се сада јавља као принуда која се препознаје у догматском инсистирању да представља једини пут до истине, да је једина форма остварења слободе и једини начин осигуране измене света.

Хајдегер је себи поставио као циљ деструкцију метафизике, али не у смислу њеног одстрањивања и поништавања њене славне традиције; он деструкцијом жели да промишља оно немишљено, оно фатално запретено, а то је онтолошка диференција бића и бивствујућег, питање о смислу и истини бића. То значи да се деструкцијом метафизике износи на светлост дана покушај метафизике да изврши онтолошку нивелацију бића и бивствујућег. Она је основа науке и технике, које су обележје света у којем живимо. Метафизика је извршила по-стављање и повезивање свега: рада и производње, науке и историје, индустрије и културе, епохалне повести и масовних комуникација – она је успоставила *поредак*.

Промишљајући порекло технике као метафизике, Хајдегер га одређује као једно посебно догађање истине. Али, та истина је усуд модерног човека, усуд да открива смисао поствареног света, да се према њему технички и скрбно опходи, да га у откривању води каузалитет, нужност и општост; такав човеков усуд је епохално доживљавање истине као извесности (у аристотеловском смислу: *adaequatio intellectus et rei* – слагање суда са његовим предметом).

Техника као усуд ставља човека само пред одговарање јер није расположива да би могла бити питана – она је анонимна. Она чува једну тајну која је херметична и која измиче и картезијанизму, и беконизму, и хегелијанизму. Хајдегер је морао по нити водили властите филозофије изокренути у апсолутну тајну, јер је свестан наивности да се дозволи да се згусне у неку апсолутну истину. И не само то, он зна да мишљење поврх технике води назад у метафизику, па је више за једно приправно мишљење и послушкивање, а не прорачунавање. У бременским предавањима (1949. године) Хајдегер држи четири предавања под насловом *Поглед у оно што јест*, у којима технику промишља као сабирање метафизике и питање о смислу бића: ту је реч о самом догађању истине, о томе да се биће повести конзистентно мисли од усуда, из разумевања бића нашег доба на основу оног догађајног које је у основи повести запада. Техника је произвођење и начина на који истина јест и начина на који она тотализује збиљу. Ту збиљу, као бескрајно поље постварења могућности у држави и друштву, она раскрива као постављање природе, њено претварање у ресурсе којима се може управљати – једном постављена природа постаје прорачунљива. Дакле, бит Хајдегеровог промишљања технике јесте по-став. Шта је по-став? То је нескривеност бића

као бивствујућег, начин раскривања да оно збиљско раскрива стање на начин испостављања; то је у бити модерне технике а да само није ништа техничко. Пошто је техника метафизика, она је у знаку заборав а онтолошке диференције, при чему се тај заборав крије у тајни усуда повести бића које је једном нивелисано с бивствујућим као присутним: *метафизика је одредила живот у целини као заборав онтолошке диференције*. То по-стављено бивствујуће одувек постаје људски усуд, јавља се као апсолутна принуда, стварност у само-кретању, само-управљању, само-адаптирању – чега? *Система*. То је сада „нови субјективитет“ у којем пребива истина као усуд западноевропског мишљења; то је извориште онога касније социолошки и антрополошки манифестног – компјутерократије у високо развијеним друштвима које моделира збиљу, па се може рећи „како све право и сваки морал треба појмити као регулационе величине у кибернетици неподношљиво“ (П. Слотердијк).

„Најновији нови светски поредак“

Исцрпна анализа о „најновијем новом светском поретку“ је немогућа, пошто је „најновији нови светски поредак“ сасвим нов, па смо усред њега без могућности одмицања на неки сигурни хоризонт промишљања. За то, једноставно, немамо потребног времена, а питање је да ли ће нам он дозволити да га икада и имамо. О нечему у вези с тим ипак је могуће разговарати, и то у херменеутичком смислу: ми смо задобили продуктивну епохалну предају у којој се укрштају планови прошлости и садашњости, постоји неки продуктивитет временског одстојања у односу на модерну, метафизику и субјект-центрирани ум и, ако следимо Гадамера, добијамо неко самопоуздање пошто се у језику, као херменеутичком феномену, приказује свет и његова истина.

Тешко се може претпоставити да критика „најновијег новог светског поретка“ може бити изведена у строгој форми, и то не само због наведеног. Она не може бити тако изведена јер „најновији нови светски поредак“ није ништа ново, јер би то значило системом критиковати систем, рационалношћу критиковати рационалност, логиком критиковати логику, науком критиковати науку, неким новим *поретком* критиковати *поредак*. Критику је веома тешко спровести можда и због тога што „најновији нови светски поредак“ није оставио никакав слободан простор пошто је извршио тотализацију целокупне збиље.

„Најновији нови светски поредак“ присваја баштину субјект-центрираног ума

Учили смо да је субјективитет, тј. субјект-центрирани ум, темељ модерне. Он је створио новог човека пуног самопоуздања, који неограничено рефлектује о објекту сазнања. Последица тога су величанствена

здања субјективног духа (антропологија, феноменологија, психологија), објективног духа (право, етика, морал) и апсолутног духа (филозофија, религија, уметност).

Модерна је, утемељујући науку на непобитним логичким принципима, предала цивилизацији осигуравање њеног неограниченог раста. Тако се садашњи цивилизацијски *поредак* нашао у апоретичној ситуацији: да наследи фундаменталне појмове филозофије субјективности и, истовремено, надмаши њен капацитет решавања проблема. Било је неминовно да се савремена цивилизација афирмативно постави према нарастајућој комплексности модерног друштва, али да напореда с тим трага за „новом“ субјективношћу. Дакле, баштињењем субјект-центрираног ума „*најновији нови светски поредак*“ *наставља метафизичку традицију*.

„Најновији нови светски поредак“ уводи „нову субјективност“ – Систем

Субјективност модерне смењује „нова субјективност“ – *Систем*. Уместо односа од унутра – напоље између спознајућег субјекта и спознатљивих предмета, успоставља се однос систем – околни свет. Активитет и продуктивитет субјекта у модерни конституисали су спознаја света и самоспознаја, па и у „новој“ субјективности жели да се одржи иста шема. То значи да се систем не може односити на спољни свет а да се не односи на самог себе и да рефлексивно не положи рачун о самом себи. Ту се улази у велику потешкоћу, јер се системово јаство не може згуснути у Кантово „Ја мислим мора моћи да прати све моје представе“ (у трансценденталну аперцепцију). Због тога системска теорија свој самооднос мора поставити (али не фихтеански) *синтетички произведеним идентитетом самосвести*. Такав модалитет самоодношења подразумева појединачне системске учинке у њиховој функционалној интеракцији, чиме се добија једна структура појединачних самоодношења која не може произвести самоизвесно средиште у којем би се систем себи представио и знао о себи у облику самосвести. На тај начин се раздвајају рефлексивност и свест система у „новој субјективности“. Некадашње кретање субјективног духа замењено је кретањем теоријских модела који сада чине иманентно кретање логичког смисла унутар новог субјективитета – система. У експлицитној форми тај став се може формулисати овако: *систем бесконачно сазнаје спољни свет, а о себи нема никакву самосвест*. Ту судбину која је задесила систем сматрамо одлучним местом. На то имамо право због обиља емпиријског материјала, који готово предонтолошки осећамо: како је могуће подвргнути себи сваки аспект природе и истовремено је уништавати, како је могуће овладати нуклеарном енергијом и направити оружје за уништење, како је могуће направити рачунар да би он рачунао квоцијент

интелигенције код деце (једна од бенигних апликација), како је могуће уопште такво неслагање између епистемолошких и филозофских образаца садашњег доба? Отуда садашњи човек доживљава кретање капитала, технологије, комуникације и политике као кретање слепих сила. Моћ „најновијег новог светског поретка“ је у монополисању моћи, знања као моћи. Метода те моћи симболизује привид апсолутне провидности, прегледности, а реално – потпуне непровидности. Или, ми осећамо да систем манифестује снагу разарања и саморазарања, док је наивна рецепција тог феномена већ формулисана као „распад система“.

Наведена тешкоћа није једина коју је произвело преношење парадигме субјективности модерне на системску парадигму. Традирани појмовни апарат класичне филозофије субјективности који је био центриран око бића, мишљења и истине доживео је ревизију у системској парадигми – тиме је та парадигма задобила неонтолошке културе. Наиме, једино је системско-теоријско истраживање схваћено као подсистем (научног и друштвеног система) који поседује властити околни свет. Тиме је системско-теоријско истраживање упало и у неке друге околине које одувек поседују онтолошке премисе уређених бивствујућих, или семантичке премисе света постојећих стања ствари који се односе на асерторичке судове. О тако уређеном свету цивилизација има предонтолошка и преегзистентна искуства која осигуравају необмањивост реда ствари искушаних чак и на здраворазумском нивоу. Неонтолошка артикулација система такве ствари или гура у страну, или над њима врши насиље. И ту имамо обиље емпиријског материјала: религији се приступа „системски“, али се исто тако цркви оставља да реши проблем абортуса, „системски“ се приступа проблему људских права, системско-теоријски се утемељују демократије, али и цивилизација може да буде срећна јер би разапињање човека – Божијег сина било спречено да је за то знала „комисија за људска права“.

„Најновији нови светски поредак“ путем технологије обнавља своју повесност и историчност

„Најновији нови светски поредак“ чини аисторијску категорију јер не рефлектује своја претходна стања, а камоли темеље. То не успева стога што стално напредује. То не може ни због тога што је свака антрополошка супстанца ухваћена у мрежу иреверзибилне комплексности чија се верификација и плаузибилитет одувек не доводе у питање. Чим се човек задеси усред тог света он је у задатим околностима и његов *modus vivendi* постаје адаптација на постојећи нормативизам и сапраћење будућности.

Све сфере друштвеног живота су већ измоделиране, тј. у средишту подсистема система одлучивања налази се модел чија се прихватљивост мери брзином адаптације. Ту брзину обезбеђује технологија која је

„ожичила“ формалну логику, која је, истовремено, топос истине. Модерни човек не може тако брзо да се пробије и, популарно говорећи, стигне од постварене збиље до чипа. Због тога и учествује у конституисању повести „најновијег новог светског поретка“, подржавајући га неодношајно. Отуда се и повест сваког *поретка*, па и „најновијег новог светског поретка“, надаје историји у форми напретка. *Поредак* као уређена логичка структура има свест о себи једино у форми напретка, и отуда је напредак одувек у центру интересовања свих чувара истине. У томе, вероватно, треба и тражити извор технофилије нашег века.

„Најновији нови светски поредак“ имплементира интерсубјективност

Стално пратимо траг преузимања субјективности и њено преношење у парадигму система. Ми знамо да Ја не може да буде објашњено без другости, без интерсубјективности, и тај моменат у различитим филозофијама има различите консеквенце.

Позитивистичка оријентација „најновијег новог светског поретка“ дистрибуирала је интерсубјективност у различито артикулисане групе, друштва, фондације и каритативне институције како у оквирима партикуларне државе, тако и у међународним оквирима. Основни задатак тих институција, којима руководи субјективност – систем, није, како се обично мисли, да одложи и спречи напетост, већ да их перманентно симулира и да тиме учвршћује *поредак*. То је велика игра симулације интерсубјективности и комуникативне рационалности. Имплементирана (ту реч намерно преузимамо из вокабулара садашње технологије) интерсубјективност чува неограничене потенцијале симулације. Илуструјмо то једним подужим цитатом (Ж. Бодријар: *Симулакруми и симулација*): „Наше животе не парализује директна претња атомског разарања, леукемише их одвраћање. А то одвраћање долази отуда што је чак и стварни атомски сукоб искључен – унапред искључен као евентуалност стварног у једном систему знакова. Цео свет се претвара да верује у стварност те претње..., али на том нивоу управо не постоје стратешки ризици, а сва се оригиналност ситуације састоји у невероватности разарања... Не постоји више субјект одвраћања, ни противник, ни стратегија – то је планетарна структура поништавања ризика. Атомског рата, као ни тројанског, неће бити. Ризик нуклеарне пулверизације служи само као изговор за усавршавање оружја... али то усавршавање превазилази било коју сврху у толикој мери да и само представља симптом ништавности – за установљавање неког универзалног система безбедности, затварања и контроле, чији се одвраћајући ефекат уопште не односи на атомски сукоб... него пре на много ширу могућност сваког стварног догађања, свега што би представљало догађај у општем систему и разбило његову равнотежу“.

Одржавање интерсубјективности не би било могуће без експерата који од *поретка* добијају задатке које су сами наручили. Они уобличавају целокупну циљно-рационалну делатност одређеног савременог друштва због тога што им ниједна сфера (чак ни теолошка) није измакла контроли. Језик којим они говоре посебно је питање, које нема референта у стварности баш као што, на пример, савремени капитал нема референта у стварној производњи – то је систем означитеља без стварног означеног. Све у свему, популацију савремених друштава чине експерти, експерти једни за друге и целокупна планетарна питања. Експерти су „чувари“ објективности и рационалности, а пошто се наука „поноси“ аксиолошком неутралношћу, експерти су анонимни људи, људи утваре, јер баш та наука производи заменљивост сваког који сазнаје.

Поредак и нова стварност

Можда за нову стварност важи оно што Адорно каже у *Minima Moralia*: „Живот не живи“. Изгледа да се дошло до сазнања да је постојећи редукционистички реалитет оштећен у свакој форми искуства.

Садашњи човек је у савременој цивилизацији положен између технофилије и технофобије, и око тога није могуће ништа учинити; ту као да нема ни победника, ни побеђених. То нерешено питање као да означава крај збиље, крај филозофије. Ипак, морамо остати у том пакленом кругу и мислити да ли се заиста филозофија растворила у технизирану науку или постоји једна прва могућност из које је филозофија проистекла, али и коју је давно напустила. Ми тиме тражимо смисао, а не никакву сигурност успешног мишљења. Одговор на мишљење не може прорицати будућност, јер би то значило да оно има почетак и крај, а то је већ метафизички категоријални апарат. Истинито мишљење жели да раскине с оним што се само по себи разуме, а то је сада научно-технички универзум. Савремени *поредак*, „најновији нови светски поредак“, јасније него икада раније износи на видело апоретику ума о којој сада имамо планетарне доказе. Али, ти докази не доводе још увек савременог човека до потпуне свести о њима, јер је тај човек пун поверења у технологију, која је резултат деловања тог ума.

Нова стварност (у смислу ове расправе) може се обухватити именом за читаву једну епоху која се најчешће назива постмодерна. Како се постмодерна односи према модерни, према свету садашњице, којим путевима еманципације трага? Да ли наша стварност већ полако идентификује неку тачку нагомилавања еманципаторских идеја или је у основи постмодерне једна идеја укидања једног једноставног рационалног ума у игри плуралних рационалности? Да ли би на нас умирујуће деловало да кажемо да је цивилизација прошла: а) епоху вере, б) епоху

знања и да улази у в) епоху мишљења? Шта год даље да кажемо о полемикама које се воде о новој стварности и *поретку*, није наше да их закључујемо већ је корисније да се ти спорови држе у тензији, у отворености, да се филозофија даље мисли, да се дође до „муке мишљења“.

Најдубљи пробој постмодерне извршен је у правцу разбијања метафизике као основе целе реалности. То је окосница побуне против модерне, о којој смо довољно рекли у смислу њене релеванције за успостављање сваког *поретка*, па и „најновијег новог светског поретка“.

Ипак, резимирајмо још једном: грчки појам логоса (тај изузетно сложени појам „превешћемо“ са умни говор, биће) модификовао се полако од Декарта до Хегела, да би у модерни завршио као апофантички логос (којим се нешто тврди). Умско, рационално и логичко понудило је у облику заокруженог система објашњење целокупне збиље. Та филозофија у облику апофантичког логоса ($C=\Pi$) хоће да искаже све као и наука, да субјекту припада предикат, да се прикаже као хипокеи-менон (оно што лежи у основи) – међутим, када је у питању човек то постаје највећа илузија. Инаугурисан је „научни поглед на свет“ који представља по-стављајућу метафизичку веру да је теорија основ за стратешко деловање које води у борбу за интерес који се прогласи за интерес целине друштва, што је, у ствари, онтотеолошки принцип људске реалности схватања друштва које одређује теорија као носилац знања измене света. Субјективност и субјект-центрирани ум, метафизичка рационалност, омогућиле су тотализацију света (истина је целина) – *због тога је субјект-центрирани ум у 20. веку завршио као тоталитарни ум*. На основни резултат модерне указује питање које је формулисао Вебер: који је ланац околности довео до тога да се на западу развије овај тип цивилизације? Наука је основ европоцентризма. Рационалност је довела до „рашчаравања“ света, до десакрализације света, потискивања митског и магијског. Али, где је у свему томе човек? Кјеркегор ће узвикнути: „Није ваљда само ум крштен?“ Читава Шопенхауерова филозофија указује на то да су сви људи који са онтотеолошко-есхатолошке позиције увећавали људску срећу у ствари унесрећитељи, те да се морамо одрећи усрећитеља. Због тога је, поред осталог, 20. век прогрес технологије, али и прогрес несреће.

Цивилизација је дешифровање тих дубоко запретених процеса увек тражила, па и сада, у идеји спаса, јер је према њој напосто гурана. Идеја спаса има дугу историју превасходно у религијама, али и у уметностима и филозофијама. Колико год је чиста, она имплицира прагматику моћи, јер таква идеја и у позитивном и у критичком захтеву тежи остварењу потпуне истине. Такве идеје веома брзо доживљавају секуларизовану метаморфозу, брзо се одвајају од теолошког или утопијског, па теже да се тотализују или успоставе неку врсту нео-теолошког месијанизма. Питати се сада о истини идеје спаса значи питати се о

аутентичној повесној свести, а то значи мобилисати до сада неманифестне способности ума.

Који су други путеви? Хајдегер је извршио деструкцију метафизике (ума), Дерида деконструкцију, а Хабермас предлаже реконструкцију ума, тј. једну нову рационалност. Хабермас полази од Адорновог појма негативне умности и радикалне критике западног рационализма, и у томе налази темеље могуће „критичке теорије друштва“. Поред тога, преиспитивањем Хегеловог јенског периода, Хабермас установљава разлику између инструменталног деловања очитованог у раду и комуникативног деловања које је положено у језику, али се манифестује и у неким другим интересубјективним односима. Он идентификује промену парадигме тиме што установљава да парадигму производње замењује парадигма споразумевања; или, другачије речено, традираном облику рационалности Хабермас нуди алтернативу интересубјективног рационалитета. Тај облик рационалитета омогућава онима који суделују у интеракцији да примењују асерторичке судове, нормативне и експресивне ставове како би подржали и усагласили своје деловање. Заокружење тог приступа постигнуто је увођењем појма „свет живота“ (феноменолошко по оријентацији, а формално преузетог од Дилтаја), који у позадини интересубјективног деловања артикулише облике солидарности, интеграције и индивидуације; тако култура, друштво и индивидуалитет постају структурне компоненте света живота. Да тако успостављен активизам не би остао празан, Хабермас ће уобличити етику консензуског типа. Он жели да сачува сам појам ума, јер је постојала, и постоји, веома радикална тенденција да се он прогна из филозофије – због тога се и предлаже комуникативна рационалност. Хабермас, дакле, хоће промену парадигме путем комуникативног деловања и у центар интересовања ставља појам света живота као изворнији, испитујући како се обликује идентитет комуникационе заједнице. У плодној и дуготрајној полемици са праксис-филозофијом Хабермас ће заступати став да се рационална интересубјективност не решава парадигмом производње, већ напретком у сфери света живота. Грешку праксис-филозофије Хабермас идентификује у постављању једног макросубјекта (на пример, радничка класа) који мења свет и има право да све инструментализује у име слободе – тако се све претвара у стратешко деловање. Он ту поново види једну метафизику субјективитета, један картезијански *cogito*, који путеве еманципације веже за један део друштва, за субјект знања који мења свет. Критика се односи на то што није схваћена комуникативна природа ума, што је већ уочио Аристотел; равнотежа између епистеме (знања) и топичког фронеzisа (општа места која се јављају као резултат нашег друштвеног искуства).

Нова франкофонска школа постмодерне, чија је основа мишљења постструктурализам, поставља за основни циљ да субјект-центрирани ум модерне децентрира. Укратко, постмодерна се представља као специфична сензибилност и ново искуство. Она не жели да упадне у

догматизам апологије и одбијања и да се представи као ригидни филозофски скелет за дисквалификацију модерне као рационалитета и колонизирања света живота. Али, она дискредитује филозофију која је била подударна са системом; она не дозвољава себи „велике мета/приче“ (Лиотар) због тога што је свет претворен у ништа и што је институционализована могућност катастрофе. Она се залаже за рационалност која није умна, већ за оно пресудно еманципаторско, промену света живота, комуникације засноване на некој другој рационалности, можда „плуралној рационалности“. Постмодерна филозофија је пред проблемом како да сабере јединство у мноштву, она тражи један језик, отворен у свим правцима, којим би се описао радикални плуралитет, дисконтинуитет, облици фрагментирања, не-представљивост, један језик ироније који може да чува неопходну неодређеност и одлаже сваку предетерминисаност. Она жели да прибави свест о евидентном губитку интереса за будућност коју испољавају савремена друштва, као и свест да тражена истина буде у вези с аутентичним „бићем које се брине“, а не да истина лежи ван тог живота, у слагању с логичким судом, негде отуђено и због себе саме.

Радикализацијом плурализма и отварањем према непринудном постмодерна не жели вулгарно да се противстави модерни и поништи еманципаторске и просветитељске подухвате које је модерна истакла у борби против тлачења, неправде и незнања; она само жели да каже да се до тог циља не долази методским праћењем позитивистичког модела. До тога се не може доћи а да се не отворимо ономе што нисмо и што нисмо никада били, јер ако јесмо и јесмо оно што смо били, онда смо на страни логике смрти која по-ставља све у ствар, анорганску твар, онда смо на страни логике танатоса двадесетог века. Постмодерна мора помоћи мишљењу, не уму, који је у дубокој кризи и у немоћи да објасни *поредак* концентрационих логора, *поредак* планетарне патње, *поредак* репресије, *поредак* система; мишљењу које бежи у резигнацију и солипсизам, или, ако је виталније, у цинизам и иронију.

Постмодерно мишљење се изгледа полако конституише у позадини произведене дихотомије система (поретка) и света живота, и има велике потешкоће да обави било какву продуктивну синтезу. Отуда и П. Слотердијк најављује да би криза филозофије могла бити резултат „парализе њене синтетичке потенције“, а тиме и жели да се каже да се нови човек налази у ери преумљења и да на систем не може одговорити системом. Ми морамо открити криптичне механизме машинерије моћи, моделског мишљења и машинске интелигенције. Треба учинити покушај да се дође до једне херменеутике науке, посебно херменеутике природних наука, која би била у темељима постметафизичке филозофије. Тако би савремена наука била у могућности да обави над собом херменеутичку рефлексију, да саму себе разуме (а не објашњава), да рефлектује своје темеље, а да ли је таква критичка херменеутика способна да се и сама плурализује, друго је питање.

„Најновији нови светски поредак“ и ми – та релација се сада уобличава у питање које има природу изнудице: Како одговорити на „најновији нови светски поредак“? О устројству тог питања могло би се рећи, прво, да је природа те упитаности наивна, јер се ради, у ствари, о већ постављеној безупитности постојања једног бивствујућег који се зове „нови светски поредак“ и, друго, да се ради о афективној рецепцији „новог светског поретка“; о некој врсти супротстављања, нелагодности или, можда, о одушевљењу њиме. Пропитивање о „новом светском поретку“ наиван је став који полази од трајности основе где је све одлучено. Та трајност се једино може уздрмати пропитивањем откуда тај саморазумљиви „нови светски поредак“ узима своје право.

Налазимо се на крају једне епохе која је за нас значила „марксистички поглед на свет утемељен у филозофији дијалектичког материјализма“. Нипошто нам није намера да улазимо у било какве идеолошке експликације, још мање у дневно политичка објашњења (којима смо преплављени), већ само подсећамо на оно што је значајно за нашу расправу: тај поглед на свет је одувек имао претензија да буде и „научни поглед на свет“. Односно, ми смо тај „поглед на свет“ традирали од совјетског револуционарног покрета, који је, са своје стране, до тог погледа дошао код Хегела Марксовим посредовањем. Наиме, „показало се да је бољшевизам најреалистичнији, најмање утопијски јер је најбоље одговарао ситуацији у целини, онаквој каква је она била у Русији 1917 – он је био најоданији неким исконским руским традицијама, руским трагањем за универзалном (подвукао С. Ј.) правдом у друштву схваћеном максималистички...“ (Н. Берђајев). То опште, универзално, обухватно, системско код Хегела у руској револуционарној рецепцији адекватно је посредовао Маркс, који постаје идеолог – филозоф светског пролетаријата с циљем стварања тада „новог светског поретка“, који је имао формулу „Пролетери свих земаља уједините се“. Тако се десило, у Хегеловом духу, прелаз од нужности ка слободи; револуционарност је схваћена као нов тоталитет, обухватни поглед на свет.

Тако се десило да смо се и ми нашли усред „научног погледа на свет“, третирајући научно сваку регију стварности, али испољавајући посебан афинитет баш за „науку и технику“. Сматрало се да је било каква интеракција нас и света могућа само путем науке, технологије, научно-технолошког прикључења Западу и „новом светском поретку“. Сада, одједном, десило се да смо затечени, да не можемо да разумемо нашу епоху, да смо усред ничега. Трага се за противодговором, а њега нема: некада се тражи нека претпостављена мистична снага закопана у прошлости, некада се вапијући обраћа пријатељима, некада се позирамо на међународне норме које планетарно важе (сем за нас).

Шта обележава наш садашњи положај? Ми тренутно представљамо изузетно интересантан објект спознаје „новог светског поретка“. То је

једна глобална лабораторија у којој се бесплатно обављају експерименти из свих регија позитивног мишљења: антропологије, социологије, међународног права, економије, медицине (патологија, психијатрија, хирургија, педијатрија итд.), ратне вештине, логистике итд. Експерти врше аквизицију експерименталних података да би могли да обаве идентификацију параметара и синтезу свих регионалних и глобалних модела сваке од наших веома комплексних ситуација. Тако огроман волумен прикупљених података обезбедиће хиљаде експерт/година „научноистраживачког“ рада, који ће допринети „прогресу“ позитивне науке. То „објективно“ сагледавање (експерти се налазе на аксиолошкој дистанци од предмета рада) наше ситуације од стране експерата, од научника до дипломата, уноси у нас неку врсту нелагодности, беспомоћности, фрустрације и дефетизма.

Један могући одговор на „нови светски поредак“ стигао је из САНУ: од 15 – 19. јуна 1992. одржан је скуп *Српски народ на почетку новог доба*. У уводним предавањима Д. Каназира: *Савремена кретања у природним наукама*, и Љ. Ракића: *Наука и будућност*, недвосмислено се каже да наш адекватан прикључак савременим светским токовима мора да обезбеди наука.¹ Предложени алгоритам је јасан: ако будемо развијали нашу науку, ако „стратешке одлуке препустимо експертима“ (влада експерата), ако волунтаризам заменимо „процесима објективног доношења одлука“ итд., итд., а за то нам је потребна технологија, рачунари н-те генерације, експертни системи, вештачка интелигенција итд., итд., ако кренемо тим већ осигураним путевима, поништићемо кобно наслеђе отоманског ропства, комунизма, Коминтерне, Броза, самоуправљања, несврстаности, Ватикана, балканизма, примитивизма, непросвећености и – постати уважени члан „новог светског поретка“! Или, другим речима: ударити науком на науку, системом на систем. Безизгледност нашег положаја огледа се баш у ставовима тих институционализованих носилаца наше научне свести. Они, наиме, уопште не доводе у питање ту опасну саморазумљивост садашње стварности (па и „новог светског поретка“), они не излазе из фазе пред-мишљења које безупитно усваја трајност основе инструменталног ума, њихов став је наивни став *par excellence*, они нису у стању да сагледају по-став циничног ума наше епохе.

Пред нама је изузетно тежак задатак пропитивања саморазумљивости садашње епохе и утврђивања откуд она тако арогантно црпе своје право. Ми морамо извести беспопштедну ревизију готово свих наших схватања наше историје – *ми морамо*, хајдегеровски речено, *изабрати*

¹ Или сасвим експлицитно: „Изменом хемизма мозга, а то се данас у Америци интензивно изучава, могуће је од једне недемократске свести, направити демократску свест“. Ко је ово рекао? Ј. Менгеле? Не! Љ. Ракић у наведеном предавању!!!

себи историју. Али, то је питање посебно колективног и замашног пројекта, јер, чини се, једино да такав подухват има неопходно достојанство.

*

О „најновијем новом светском поретку“ који се креће у анонимности, прерушава и симулира себе не може се донети дефинитиван закључак. Ми само знамо да његово устројство припада метафизици. Наша епоха не може „насести“ на давање рецепата у борби против „најновијег новог светског поретка“. Пред нама је једно велико преумљење наше стварности. Мора се утрти пут мишљењу у разликама, јер оно ништи апсолутну истину сваког *поретка*, па и „најновијег новог светског поретка“. У смислу тих разматрања, наше време гледа на цивилизацију у којој одувек један *поредак* смењује други.

Можда постоји једна „оперативна“ алтернатива, коју је предложио Арнолд Тојнби: „Или ћемо изабрати хаос и силу, да борба свих против свих одређује нашу будућност, или се пак најповољније постављене нације или групе унутар једног друштва налазе спремне да пристану на вишу меру социјалне правде и економске једнакости“.