

Проф. др СЛОБОДАН ВУКИЋЕВИЋ

ПРОГРЕС У КОНТЕКСТУ СОЦИОЛОШКОГ
ЗНАЧЕЊА ВРЕМЕНА*
(ПРИЛОГ СОЦИОЛОГИЈИ ВРЕМЕНА)

Progress in the Context of the Sociological Meaning of Time
(A Contribution to the Sociology of Time)

ABSTRACT. - The paper regards the problem of temporal determination of an individual's social being and that of his community. Sociological view of time takes into account two important issues:

- 1) creation of the world
- 2) providing sense and meaning to the world.

These two issues make important parts of the present, past and future and finally, of their sublimation. This leads towards a notion of time as a sociological category from the ontic and ontological point of view - here is the theoretical basis for typological identification, understanding, interpreting and explaining of the importance and meaning of time. The individual and the community assert their identity and direct their actions through the importance and meaning that they give to time. If this is a direction towards realization of fundamental human values, it is of a progressive nature.

KEY WORDS: sociological ontics, sociological ontology, identity, sociological meaning and importance of time, progress.

АПСТРАКТ. - У раду се разматра проблем временске одређености друштвеног бића човјека и његове заједнице. Социолошко разуми-

* Реферат изложен на научном скупу "Социолошки аспекти прогреса и културе" који је у организацији Одсека за философију и социологију Филозофског факултета у Никшићу одржан 15. и 16. маја 1999. године. Текст је овдје извјесно проширен.

јевање времена има у виду два битна момента: 1) стварање свијета и 2) давање смисла и значења свијету. Ова два момента су битни садржаји садашњости, прошлости и будућности и на крају њихове сублимираности. То упућује на појам времена као социолошке категорије са онтичког и онтолошког становишта, што представља теоријску основу за типолошку идентификацију, разумијевање, тумачење и објашњење значаја и значења времена. Човјек и његова заједница афирмишу свој идентитет кроз значај и значење које припадају времену и усмјеравају своје дјеловање. Ако је то усмјерење као остваривање фундаменталних људских вриједности има прогресивни карактер.

КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ: социолошка онтика, социолошка онтологија, идентитет, социолошко значење и значај времена, прогрес.

1. - ВРИЈЕМЕ КАО СОЦИОЛОШКА КАТЕГОРИЈА

Човјек бивствује као друштвено биће, а његово друштвено биће настаје сублимирањем укупне биолошке и психо-социјалне структуре појединца у есенцијалном амбијенту заједнице. Резултат процеса сублимирања је двострук:

- 1) сваки елемент доживљава извјесну промјену,
- 2) ствара се сасвим нова цјелина која се испољава као друштвено биће појединца.

Према томе, човјекско биће је могуће као бивствовање које има временско значење и значај за човјека и његову заједницу. То упућује на научну релевантност расправе о времену као социолошкој категорији.

Разумијевање времена као социолошке категорије можемо започети претпоставком философског дискурса (хајдегеровског израза) да се преко бића битак манифестује не само "у разноликости него и временитости", те да ономе "што јест (биће) претходе оно што је било и оно што ће бити" /Хајдегер, 1985/.

Разноликост се у ствари испољава као временитост.

Међутим, да би индивидуум себе схватио као апстрактну индивидуу неопходна претпоставка је заједница. Значи, есенцијалност човјекова бића (онтичка одређеност) потиче из заједнице, тј. структуриране друштвене стварности (онтолошка детерминираност).

Разноликост и временитост појединац добија преко заједнице. Ни у једном случају није могуће замислити (само)идентитет појединца без идентитета (етнокултурног) заједнице. При томе, морамо имати у виду да апстрактност бића човјека исто је тако апстрактна као и апстрактност заједнице односно друштва. Неопходно је, стога, указати на низ битних момената тоталитета друштва (бивствовања битка) и тоталитета појединца (бивствовања бића) са становишта феномена времена што је фундаментално питање повијесног поријекла, будућности и на крају

самог смисла живота. У ствари, ради се о значају и значењу које човјек и друштво придају времену на основу чега социологија времена може одговорити на многа питања која се постављају у савремености [како да се извучемо из (бесмислене) журбе; како да живимо смиреније и пуније, на нивоу нормалности али не баналности; како избјећи варварству цивилизације; како да развијамо потребу употребе времена на начин њежности, поштовања, достојанства; како у свему томе да дамо моралну димензију, итд].

Човјеково биће је временито не зато што стоји у повијести, или, што се остварује у повијести, него зато што оно повијесно бивствује, а може само тако егзистирати јер је оно временито у темељу заједнице (свог битка). Сваки однос који се из тога и у томе јавља је историјски зато што нужно садржи негацију самог тог односа.

Колико је повијесност појединца везана за заједницу заједничко је питање за социолошку онтику и онтологију. Јединствено се мора трагати за социолошким разумијевањем мјеста и улоге заједнице у одређењу бића човјека и одговором на питање реалности друштва као цјелине и свих саставних елемената његове структуре: народа, државе, политичког подручја, опште воље, социјалних услова и то у смислу њиховог временског одређења. Наравно, чињеница да фундамент човјековог постојања као временитости не може бити јасан без разумијевања реалитета заједнице, и обрнуто, не доводи у питање његову посебност. Ово се не доводи у питање ни код мислилаца који настоје да вријеме схвате као дјело субјекта, тј. на бази "чисте" субјективности. По њима, ми појам времена не позајмљујемо од друштва нити га конституишемо у односу на друштво. Једноставно, субјект вријеме не схвата на социолошки или антрополошки начин. Међутим, они ипак истичу да вријеме не можемо схватити као дјело неког изолованог субјекта, већ као *однос*, као *релација* једног субјекта према другом. Значи, вријеме се реално јавља као однос, као релација, што битно и нужно оријентише дјеловање субјекта, а то управо упућује на појам времена као *социолошке категорије*. Тиме се "признаје" друштвена стварност као вријеме, али се не негира реалност времена као онтичка категорија која је везана за субјект, тј. вријеме као дјеловање самог субјекта. Друштвени карактер тог дјеловања значи да се ни онтички карактер времена не може разумјети без социолошког изучавања. Поготово ако имамо у виду да вријеме образује и трансцедентну компоненту субјекта односно личности. Уз то и констатација да вријеме што је *субјективније* и *ауθενичније* основ је за радикалније рушење препрека што нам такође потврђује онтолошки, а не само онтички карактер времена.

Социолошко посматрање времена обухвата и питање о *смислу* човјековог постојања и разумијевања постојања заједнице, на чему се иначе успоставља спој *узрочног* и *шелеолошког*. (Вукићевић, 1998а)

Истакнути моменти карактеришу вријеме као претпросторно: оно надлази, освјетљава, узајамно пружање три димензије времена - прошлост, садашњост и будућност и тако омогућава простор, тј. појаву простора и његово сазнање. Очигледно, простор се временски остварује кроз спој *логосног* и *историјског*. У томе је суштина наше могућности да будемо *са-Временом* (савремени), а не у простору и времену, јер би то значило статичко одређене наше позиције. Спој логосног и историјског једнако је значајан за социолошку онтику и социолошку онтологију. Логосно је у ствари смисаоно "освјетљавање" простора (оно што је било, оно што јесте, артикулише се из позиције будућности) при чему се простор узима као *историјско вријеме*. Заједница "производи" простор (простор као својину заједнице) кроз вријеме настајања и постојања саме заједнице. Појединац као члан заједнице такође. У том смислу Борхес каже: "Можемо занемарити наше мишљење о простору али не и о времену" (Борхес, 1990, 61), а Гиденс даје убједљиву социолошку аргументацију да један од главних основа динамизма модерности (поред развоја механизма искорјењивања и рефлексивног присвајања знања) проистиче "из раздвајања времена и простора" при чему се простор утемељује као "независан" од било којег појединачног мјеста или регије". Имајући то у виду Гиденс упућује социологе да полазну тачку у анализи савременог друштва треба да се усмјере на то како се "друштвени живот уређује у оквирима времена и простора - просторног раздвајања" умјесто идеје "друштва" као система уоквиреног границама (Гиденс, 1998: 26, 29, 68).

Дијалектика прошлости, садашњости и будућности, како у социолошкој онтики тако и у социолошкој онтологији, карактерише се:

- 1) сталним присуством свих димензија времена;
- 2) то присуство нема правилну сукцесију прошлост, садашњост, будућност;
- 3) може се говорити о примарности у појединим фазама неког од ових момената, али о апсолутности не;
- 4) сублимирањем ових момената у једну цјелину настаје сасвим *нова реалност*. (Овај однос прошлости, садашњости и будућности Хајдегер објашњава категоријом *саиџре*).

У овој дијалектици која јесте повијесност времена садржана је не само могућност него и смисао времена. У овом контексту можемо разумјети Хајдегерово тубиствовање као активно учествовање у свијету, његовом стварању и посебно као давање смисла и значења свијету у којем се налазимо. Социолошко разумијевање времена овдје издваја два битна момента:

- 1) *стварање свијета* и
- 2) *давање смисла и значења свијету*,

два момента који су битни садржаји прошлости, садашњости и будућности и на крају резултата њихове сублимираности. Очигледно, процес

стварања и давања значења и значаја не обухвата само прошлост и садашњост, већ и будућност. Поготово данас кад научна открића и њихова примјена играју претходничку и пресудну улогу. Социолошка онтика и социолошка онтологија тако добијају своју пуну предметност. Посебно значајна социолошка чињеница овдје јесте моћ започињања, односно *повијесно избореног почетка*, која се заснива на фундаменту да је вријеме увијек у почетку. Када имамо у виду да је ту увијек присутан спој логоса и историје, онда можемо прихватити вријеме као релацију *принципа и почетка*. (Значај "оснивачког акта" у том смислу, Устава и сл).

Очигледно је да временитост друштва, друштвених појава и човјека као друштвеног бића социологија мора категоријално разумијевати у пару егзистенције и есенције, при чему се "егзистенција јавља као реализација есенције", како би рекао Хајдегер. Човјек као биће заједнице есенцију "преузима" од заједнице: друштвених норми, институција, система вриједности, тј. цивилизацијско-културног склопа конституисаног у заједници. Сваки појединац ово "преузимање" реализује кроз егзистенцију која чини његово бивствовање на индивидуалан и непоновљив начин. Према томе, до потпуног поклапања (савршенства) егзистенције и есенције једноставно не може доћи. То отвара различите могућности не само у односу есенције и егзистенције него и у *смјеру* тог односа. Овакво одређење времена као *социолошке категорије* поред постојања човјека у друштву са -Временом садржи и *начине* на који нам је нешто дато или на који се са нечим сусрећемо. Посебно је питање времена са становишта преокрета у смјеру егзистенције и есенције када се есенција редукује на егзистенцију: када идеја Слободе која јесте духовни израз есенције Слободе у друштвеној пракси се редукује на *Нужности*. Револуције су почињале са идејом слободе и на крају завршавале са нужношћу и насиљем. Социологија се, према томе, мора бавити егзистенцијом, и сенцијом друштва, друштвених појава и човјека да би се могло говорити о социолошким категоријама. Конкретно: шта је човјекова есенција, а шта егзистенција, и како долази до тога да се човјекова егзистенција појави као реализација есенције да бисмо тај пар могли дефинисати категоријом друштвеног бића човјековог. Или, како долази до тога да се есенција отуђи толико да почне представљати отворену опасност за саму егзистенцију човјека и друштва (случај наше садашњости у виду "новог свјетског поретка" и његових норми и система вриједности које намеће савременом човјеку и друштву). У овом контексту можемо тумачити и "повлашћеност садашњице" која произлази из пренагомиланих проблема и неизвјесности који оптерећују данашњи свијет (Ранковић, 1998). Презентизам апсолутизује своју моћ, прави "раскид са историјом" и не само да не занемарује прошлост већ и будућност одузима њену природу свдећи је у оквире садашњице.

2. - ВРИЈЕМЕ - ИДЕНТИТЕТ

Сви параметри времена: прошлост, садашњост и будућност и њихова сублимираност у контексту природне тежње човјека и заједнице за афирмацијом свог *идентитетитета* добијају специфичан *значај и значење*. То у сваком моменту актуализује тезу о животу са-Временом (савременост), а типолошко идентификовање, разумијевање, тумачење и објашњење тог значаја и значења јесте превасходни задатак социолошке науке. Ниједно временско раздобље не можемо објаснити, нити у њему пронаћи клицу прогресивног развоја, без овог споја свих димензија времена и феномена идентитета, што укључује и простор као посебну димензију времена. Њихова дијалектика чини онтолошку и онтичку основу која социолошком идентификацијом, разумијевањем и тумачењем даје реалну претпоставку не само за дијагнозу постојећег стања него и за сценарио наступајућих кретања како на глобалном тако и на нивоу конкретних друштава и подручја примјеном различитих социолошких приступа: свјетско-системског; свјетско-историјског; макро-историјског и микро-историјског.

Као претпоставке што изгледнијег сценарија многа питања се постављају, а нарочито:

1. Шта је суштина глобалних друштвених кретања, шта је у њима прогресивно, а шта представља "цивилизацијско варварство";

2. Како у оквиру глобалних друштвених кретања остварити етно-културни идентитет на начин који афирмише суштину човјековог бића и његово јединство са ужом и широм заједницом, значи природну везу онтичког и онтолошког;

3. Колико постојеће државне границе представљају одрживе оквире у првом и другом случају, тј. колико на савремен начин омогућавају смисаон и хуман, те прогресиван развој транс-државних феномена у складу са општим, али и са специфичним етно-културним вриједностима. Колико је са тог становишта одржива теза о непромјенљивости граница, јер, национална држава постаје "исувише мала за велике животне проблеме, а исувише велика за мале животне проблеме" (Гиденс, 1998: 70), ипак настанак "свјетске државе" нема велики број присталица за разлику од почетка овог вијека. Умјесто тога говори се о "свјетској влади" која би имала улогу кооперативног фактора у формулисању глобалне политике, а не стварању неке супер-државе;

4. Како рационално и хумано одговорити на очигледне тенденције стварање етнички чистих подручја које су у све отворенијем сукобу са постојећим мулти-етничким и мулти-културалним структурама савремених друштава.

Чисти је привид да је "реалитет "свјетског друштва" највише достигнут у економији." Такође, футуристичка предвиђања о остварењу "свјетског друштва" кроз образовање свјетске економије, космо-

политизацију и интернационализацију културе, друштвених институција и друштвених покрета, нових елемената колективне свијести и усмјеравања у свјетским размјерама и слично - представљају нереалне утопије, јер занемарују *значај и значење* (за човјека и друштво) идентитета (појединаца и етно-културних заједница). У том смислу Гиденс истиче: "чиниоци који су претходно поменути претпостављају хомогеност интереса и циљева, а то је нешто што нипошто није дато, кад је реч о човечанству као целини" (Гиденс, 1998: 147).

Реалитет "свјетског" човјека и "свјетског" друштва је у потреби и потрази за (само)идентитетом. У томе је не само истина суштине савременог човјека и друштва него и смисао њиховог постојања. Тај реалитет не значи апсолутизацију (само)идентитета, али значи његову генетичку *изворност и њојојаност*. Без идентитета губе свој смисао човјек појединац и посебне заједнице као подструктуре друштва, а тиме и друштво као цјелина. Кроз идентитет испољава се вријеме као "дар вјечности" (Вилијам Блејк - велики енглески мистичар), било да се ради о појединцу било о заједници. Остварење "свјетског друштва" као планетарног тоталитаризма "угушило" би појединца и посебне заједнице, а тиме и само друштво и логос његовог постојања и споја са историјом и природом. Такво "свјетско друштво" значило би остварење вјечности, а то значи коначну довршеност, тј. немогућност сукцесивног остваривања појединаца и заједница, свођење њиховог логоса - смисла унутар самих себе, једноставно њиховог гушења као субјеката. Због тога овакав концепт "свјетског друштва", диригован из једног центра (Америка), означавамо као нереалну - апсурдну утопију, илузију, у којој утопијско прелази у *утопијско*, а не у *историјско*. Прелаз утопијског у историјско може обезбиједити само онај концепт друштва који узима друштво као свјетску цјелину која перманентно оставља могућности за остваривање идентитета појединаца и њихових (етно-културних) заједница.

Управо зато што данас економија доминантно прави спој међу људима и друштвима катастрофично јачају у савременом друштву вјештачке баријере између човјека и природе. Природа је ствар коју треба што прије освојити, подредити себи, учинити је тако ван-Временом тј. овјековјечити је - логика је данашњице која је већ довела до еколошке катастрофе. Нијесмо још свјесни да је у природи све са-Временом, те да ће човјек прије себе уништити него укинути овај принцип постојања Природе. Нарушавање овог принципа од стране човјека значи поковавање природе, али, још више, и још трагичније, поковавање самог себе. Управо зато што је Природа времена, што се остварује сукцесивно, а не одједном, човјек може опстати на тај начин и бити са-Временом.

На овом принципу морамо посматрати и рад као примарну људску дјелатност. "То значи да се ради о категорији рада као уопштеној

логичкој форми одржавања узајамног дјеловања друштва и природе, човјека и друштва, кроз историјску генезу материјално-предметне средине и социоантропогенезе" (Дрјахлов и др., *Социологија рада*, 1997: 130).

Друштвена сврсисходност се мора тражити на плану односа човјека, природе и друштва перманентним спајањем логоса и историје без нарушавања природе било којег од ових елемената.

Непоштовање овог принципа најочигледније је у стварању "свјетског друштва" на тај начин што је свијет постао "масован" што нужно производи "суштински замор". Масовност потискује индентитет и фундаменталне вриједности као његову суштину, а то нужно рађа "суштински замор". Наравно, феномен идентитета се не може социолошки разумијевати, тумачити и објаснити само као затворена, већ и као отворена структура. Као затворени систем идентитет може увијек да се као подструктура уклопи у нове, шире структуре, али му затвореност обезбјеђује "*самостјалност* и *унутрашње могућности*" (Пијаже, 1979; 14). Непрекидна отвореност према спољашњој средини одржава се на бази функционалне корисности или "вриједности" елемената који одржавају непрекидност циклуса. Наравно, затвореност и отвореност могу имати карактер регресије, декадентности, статичности или прогресивности. Прогресивна вриједност појединих елемената се процјењује на бази квалитативног посредовања у произвођењу и одржавању динамичког карактера структуре одређеног друштва који је усмјерен ка остваривању фундаменталних људских вриједности. То значи да и *сви сјољни* елементи који значе квалитативно посредовање у одржавању и развоју идентитета појединца и заједнице имају *прогресивну* улогу. На тој релацији треба разумијевати испреплетеност локалног и глобалног у савременом друштву.

У овом контексту можемо посматрати супротстављеност "постмодернизма", који све узима у плуралу, диференцирано и сепаратно, и "културних интегралиста", који своје становиште темеље на "заједничкој човјечности". Снажне тенденције у савременом свијету у правцу потраге за властитим идентитетом експлицитно оспоравају културну интеграцију на бази унификације, униформности, глајхшалтовања, асимилације. Наша заједничка човјечност јесте управо у томе да се афирмишемо као субјекти појединачно и етнокултурне заједнице такође као субјекти. Мондијализација као трајни процес има смисла једино као повезивање различитих прошлости, садашњости, будућности и, наравно, резултата које је то повезивање дало и даје. Социолошки посматрано, једино на тај начин имамо мондијализацију као реалну утопију која је у перманентној могућности да њено утопијско пређе у историјско. Иначе, мондијализације као тотално утапање у свјетски систем јесте нереална утопија с апокалиптичким крајем.

О мондијализму у виду "новог свјетског поретка" довољно говори чињеница да се он историјски конституише и дограђује претежно помоћу репресивних средстава, ратовима, методама колонијализма у виду неоколонијализма и сл. У вријеме биполарног свјетског поретка основ му је била "блоковска конфронтација", а послије краха социјалистичких друштвених система ствара се једини *ценитар свјетске моћи* (Америка), наравно без *демокрајске контроле* (спољне и унутрашње). Истина, не треба занемарити ни значај "токова мултиполаризације" који су све очигледнији у савременом свијету, али то не доводи у питање карактер и тежње "новог свјетског поретка" (Ранковић, 1998).

Бројни покрети за аутономијом широм свијета представљају отворени отпор монопољу "новог свјетског поретка" и уопште рјешавању односа на бази доминације у постојећим државним оквирима. На жалост, ови покрети су оптерећени сепаратизмом, који није ништа мање опасан од доминације и монопола. Сепаратизам до сада никаква добра није донео само је нагомилао низ сложених проблема" (Ранковић, 1995: 100).

Постсоцијализам је изузетно оптерећен овим проблемом. На Балкану то добија толико специфичну форму да га неки аутори означавају као "постсоцијалистичку балканизацију", а Југославију као "југословенски трибализам". Углавном, дошло је до парадоксалне ситуације "социјалистичког капитализма", што значи веома недефинисаног стања. Ништа није добило снагу "Оснивачког акта" који би означавао суштинску везу *Принципа и Новог почетка*. Наравно, таква ситуација нужно репродукује колективни замор и свијест о "смутним временима" са јаким осјећајем бесперспективности у којем нове *политичке елите* могу да раде шта хоће (владајуће и опозиционе).*

3. - ПРОГРЕС И ВРИЈЕМЕ

Прогрес не постоји ван времена, мада свако вријеме није прогресивно. Сљедствено томе, друштвени развитак као вријеме није аутоматски и прогрес. Друштвени развитак се може квалификовати прогресивним ако се односи на *истии смјер* више повезаних друштвених промјена с аспекта неке *фундаменталне људске вриједности*. "Појам *прогреса* у социологији је обично са импликацијом промјене у дужем временском периоду, чак као читава историјска епоха, унутар које се

* Довољно је навести као примјер Устав СРЈ из 1992. године. Србија још није усагласила свој устав са савезним, а владајућа елита Црне Горе доскора је тврдила да је Устав СРЈ из 1992. довољно простран за равноправност република чланица и свих грађана, да би у Платформи за редефинисање односа у СРЈ (август 1999) децидно саопштила: "Устав СРЈ из 1992. године не може бити основ за успостављање нових односа Црне Горе и Србије".

промене врше у смислу остварења неке фундаменталне вредности или стратешког плана" (Поповић, Ранковић, 1981: 138). Прогрес као друштвени развитак, односно промјена, обухвата *начин, њравац, врсту, структуру и функционалну диференцијацију* више повезаних друштвених промјена с обзиром на остварење неке *фундаменталне вриједности* или *страјешког њлана*. Друштвени прогрес, према истакнутом становишту, има експлицитно *вредности (позитивни) смисао*. Прогрес узима и субјективне околности и "агенсе" друштвеног развитка као *вриједности* које се у дужем или краћем периоду остварују. За социолошку анализу је битно да, иако друштвени прогрес обухвата више врста друштвених промјена, он у крајњем *искључује* оне које нијесу у истом правцу - правцу остварења неке фундаменталне људске вриједности док појам друштвеног развитка не искључује више праваца у друштвеној промјени. Прогрес је управо јединствен *Смјер* више праваца друштвеног развитка који значе остварење неке фундаменталне људске вриједности. Парцијални развитак може бити на плану остварења неке фундаменталне вриједности, али он не може парцијално довести до *Прогреса* као цјеловитог постигнућа друштва. Парцијални развитак у једној области друштва: економији, култури, политичком подручју, може се означити као прогресиван, али друге области могу имати другачији смјер, или смјерове, који ће онемогућити Прогрес као цјеловит резултат у развоју друштва, па и у оној области која је иначе имала прогресиван карактер. Развој технике може бити парцијално прогресиван, а по социјалним посљедицама и посљедицама по природу деградација. Упућује нас то не на тотално прихватање постмодернистичке идеје о напуштању покушаја да се вјерује у прогрес као људски производ (Лиотар, 1988), али упућује на превладавање оних ограничености које са собом носи антропоцентризам. Социолошко разумијевање прогреса мора бити у контексту јединства човјека, заједнице (друштва) и природе (њихове временитости), а то значи да се прогрес не може третирати само као људски производ који се односи само на људе и који је само за људе. Антропоцентристичким схватањем прогреса већ смо дошли у стање еколошке катастрофе, до "економизирања" прогреса, тј. до тога да се "свјетско друштво" успоставља скоро искључиво на бази економије и сл.

Теоријско дефинисање појма Прогреса и Времена као социолошке категорије упућује на природну везу прогреса и "позитивне утопије". "Позитивна утопија" у идеално-типском погледу социјалних услова, посљедица по човјека, друштва и природу и изгледа да се утопијско реализује као историјско у социо-антрополошком (социоантропогенеза) развоју човјека и развоју друштва. Назначена веза Прогреса и "позитивне утопије" омогућује и благовремено откривање појаве "апсурдне утопије" и њених узрока. Ради се у ствари о одговорности за

посљедице, или, како Гиденс каже, о неопходности "стварања модела утопијског реализма" (Гиденс, 1998: 148).

Телеолошким одређењем прогрес има јединствен смјер развоја *пошребе* и мотивација, креативности и постигнућа појединаца и заједница, развијених и неразвијених, у остварењу фундаменталних људских вриједности и стратегија на том плану уз искључивање праваца да се постигне много под "цијеном тоталног уништења". Назначена телеолошка одређеност Прогреса има филозофску претпоставку контроле "ума да не прекорачи границе које су му дате у искуству", и што је данас још значајније (отприлике биће и све значајније), "ограничења неумјерених моћи политичке рационализације" (Фуко, 1996: 83).

Основни смјер назначене креативности јесте афирмација својеврсног *идентитетског* човјека, заједнице и природе истовремено као *фундаменталне људске вриједности*. Нема тачке на Земљиној кугли гдје се ово питање не поставља у озбиљној форми. Нема тачке на Земљиној кугли гдје се може говорити о Прогресу уз истовремено гушење ових идентитета.

Потреба за индентитетом има два битна аспекта, двије различите садржајности: прва је везана за напредовање у "самоартикулацији" у "самоодређењу", чак напредовање у "самоартикулацији" или самоодређењу у самој личности. Тојнби наглашава да у кружном кретању друштва постоји "један елемент пуког понављања", али "то није закон истовјетности већ закон различитости". Одређена цивилизација ће избјећи своје пропадање само у случају да нађе *прави одговор на "самоартикулацију"*. (Тојнби, 1979; 88, 200, 224). У том смислу Гиденс истиче да критичка теорија на крају 20. вијека мора да буде социолошки осјетљива и да, између осталог, "призна да еманципаторске политике треба да се повежу са политикама живота, или политикама самоактуализације" (Гиденс, 1998: 149-150).

Наравно, самоодређење не значи изолованост од других култура, народа, друштава, поготово не данас. "Ново организационо" друштво мора се заснивати на три комплементарна својства своје организације: прилагодљивости, промјенљивости и привремености (Поповић, Ранковић, 1991), која управо изражавају са-Временост. Ниједан од ових елемената не доводи у питање цјелину унутрашње структуре и одржавања њеног циклуса, али, даје квалитет отворености који обезбјеђује њену динамику и општи развој. Мичио Мирошима у књизи *Зашио је Јапан усјео* (Мирошима, 1986) парадигматично показује како су Јапанци искористили сва достигнућа Запада за унутрашњи развој у функцији остварења престижа јапанске нације у свијету уз очување "*јапанског ејоса*" у свим битним елементима. Ради се о изванредном споју традиције и модерности, социолошки гледано, о цјеловитом обухвату историјског развоја који има у виду *системске*, али и *извансистемске* елементе, споју који иде са-Временом. Није искључен ни колективизам,

ни приватна иницијатива, ни производне функције државе, чак ни војске, већ су захваћени духом предузетништва и престижне мотивације. Добивамо неки вид такозваног "партикуларистичког универзализма" чији је прогресивни карактер садржан у јединственом смјеру (партикуларног и универзалног) ка остварењу фундаменталних људских вриједности. Еманципацијом свијести и еманципацијом сензибилитета овог смјера стварају се претпоставке да у себи помиримо супротност која нас чини хомо-дуплексом - припадником националне државе, на једној, и грађанином свијета, на другој страни. Теоријски и методолошки веома прецизну и употребљиву скицу за социолошко разумијевање и изучавање ових односа даје Гиденс у шеми утопијског реализма, у којој су на једној оси односи између еманципаторских политика и политика живота, а на другој везе између локалног и глобалног (Гиденс, 1998; 150).

Распад социјалистичког система и заједница (држава) створених на бази овог система има последице свјетских размјера, а најопаснија је апсолутизација практично једног центра моћи односно силе и насила који не зна за самоограничење. Напротив!

На унутрашњем плану овај процес резултирао је формирањем нових држава на бази етнокултурног идентитета (од 1975. број држава у Европи се повећао са 35 на 53). Тачно је да је ово пратила читава лавина национализама и сепаратизама са ужасним последицама: етничко чишћење, избјеглице, збјегови, међуетнички и међурелигијски сукоби, разни видови санкција до војних интервенција и агресија међународног карактера са великом опасношћу изазивања новог свјетског рата, односно тоталног уништења човјечанства (Altermatt, 1997).

Нема спора да се не само Прогрес већ и било каква ваљана перспектива развоја постсоцијалистичких земаља мора заснивати на *демократском њорейџу*, а он може функционисати ако се формира "изнутра". Међутим, и сама пракса постсоцијалистичких земаља већ показује да услед огромног негативног наслеђа на политичком подручју, "духовне празнине" створене инструментализацијом вриједности, институција, пренесене моћи политичке рационализације, демократска процедура често није ефикасна, а то значи да може постати и генератор нестабилности (Вукићевић, 1998б).

Шта све ово значи: једноставно - Прогрес (па ни демократија) не може избјећи околностима које га окружују.

Данас је међународна заједница институционално и функционално конституисана на принципу доминације: Запад као империја себичности (који није само хуманизам, демократија, подјела власти, правна држава, него и геноцид, колонијализам, нацизам, агресија, кршење људских права); нуклеарна, биолошка, хемијска средства; теро-

ристи; постмодернистички лудаци (мој термин)* - што све упућује на веома реалну могућност *самоунишћења*.

Имајући у виду овакво окружење, Светозар Стојановић сматра да ће човечанство морати да "мјери свој глобални прогрес", и одређује смисао преостале историје баш тиме што ћемо "смањивати", или, бар не повећавати вјероватноћу апокалипсе" (Стојановић, 1999).

Ово је неприхватљиво редуковање појма Прогреса. Уколико се прогрес подреди само отпору апокалиптичким опасностима и средствима, остаје у контексту негативног одређења, а то значи подређен управо тим средствима и њиховој логици.

Уосталом, и сам Стојановић пише: "Разуме се, у оквиру те наддeterminације и даље ћемо имати шансу да свој живот побољшамо низом малих прогреса, њиме се одушевљавамо али и заваравамо" (Стојановић, 1999).

Да се не бисмо заваравали, Прогрес морамо везати са фундаменталне људске вриједности, као што је слобода, а она је квалитативно преваладавање постојећег кроз структурније *појаве* за слободом као позитивним *модусом живота* (Агент, 1991).

У том смислу се не могу прихватити ни постмодернистичке идеје о: детотализацији, децентравању, радикалној деконструкцији, релативизацији свих истина и свих вриједности. У том случају не бисмо имали никаквог ваљаног оријентира за усмјеравање друштвене промјене која би значила Прогрес, тј. остварење фундаменталних људских вриједности и контроле над властитом *родном судбином*. Били бисмо једноставно без *Оријентира* који би нас упутио и упућивао на опстанак са-Временом. Тако нам проблем Времена остаје нерјешив.

Срећом - рекао би Борхес: "настављамо и даље да будемо неспокојни", али такође "срећом вјерујемо у индивидуу" (Борхес, 1990: 1965) која ће бити способна да господари сопственим временом и да учествује у управљању "змајевим кочијама". "Али, историја, као што је већ поменуто, нема телеологију, па нема ни привилегованих актера у процесу трансформације, који су опремљени за реализацију вриједности" (Гиденс, 1998: 148). То не значи да човјек смије да губи вјеру у прогрес и у своју моћ у остваривању прогреса, али ослобођен антропоцентризма, било којег вида апсолутизма или нереалног утопизма. Своју заједницу (друштво) треба разумијевати и као систем друштвених односа и институција које их прате, али и као остваривање потребе своје генеричности. То нас упућује и на неопходност наше везе са природом

* Данас имамо апсурдну ситуацију да у високоразвијеним друштвима у којима се на једној страни ствара све богатије друштво, на другој страни, ово богато друштво производи све депресивнијег појединца. Депресивност добија специфичне облике који су добрим дијелом резултат хаоса постмодернистичке деструкције (размрвљено себство, беспомоћност, испражњеност свакодневног живота, крај етике).

без чијег удјела се не може говорити о прогресу нити замислити наша "онтолошка сигурност".

ЛИТЕРАТУРА

- Altermatt, Urs (1997), *Етнонационализам у Европи*, Сарајево: "Јез",
- Арент, Хана (1991), *О револуцији - одбрана јавне слободе*, Београд: Филип Вишњић,
- Борхес, Хорхе Луис (1990), *Усмени Борхес*, Београд: Рад,
- Дрјаклов, Н.И. и др. (1997), *Социологија рада*, Никшић. Институт за философију и социологију Филозофског факултета у Никшићу,
- Фуко, Мишел (1996), *Зашићо истраживајући моћ - истраживање субјекта*, Подгорица: Овдје.
- Гиденс, Ентони (1988), *Последица модерности*, Београд: Филип Вишњић,
- Heidegger, Martin (1985), *Битак и вријеме*, Загреб: Напријед,
- Лиотар, Ж.Ф. (1988), *Последица модерног стања*, Нови Сад: Братство јединство,
- Мирошима, Мичио (1986), *Зашићо је Јапан усвоје?*, Београд: Рад,
- Пијаже, Жан (1979), *Етносоциологија наука о човјеку*, Београд: Полит.
- Поповић, Михајло, Ранковић Миодраг (1981), *Теорије и проблеми друштвеног развоја*, Београд: БИГЗ,
- Ранковић, Миодраг (1995), *Социологија и футурологија* (основа идеје о "глобалној социологији"), Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду,
- Ранковић, Миодраг (1998), *Социологија и футурологија* (Књига друга), Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду,
- Стојановић, Светозар (1999), *Преиђења ајокалијаса*, Београд: Политика, 8. мај,
- Тојнби, А. (1970), *Истраживање историје* (књ. I), Београд: Просвета,
- Вукићевић, Слободан (1998), *Мисли о науци и образовању*, Никшић-Цетиње: Институт за философију и социологију Филозофског факултета у Никшићу и Обод,
- Вукићевић, Слободан (1998), *Симулирање промјене*, Подгорица: Универзитет Црне Горе - Обод Цетиње.