

Џеф Луис

Култура и влада: Конструирање на иднината¹

Апстракт: Културолошките студии и културолошката теорија неизбежно се ангажирани со прашањата за политиките на идентитетот и на демократијата. Идентитетот, разновидноста и начините на владеење се централни во нашето разбирање на идната култура. Современата културолошка анализа се обидува да ги надмине недостатоците на модернистичката демократија со цел да предвиди и определи некоја идна култура. Оваа анализа на културата, политиката и владеењето може да биде поделена на 4 групи:

1. *Културолошки студии: идеологија и постструктурализам.* Голем дел од работата на Бирмингемскиот центар за современи културолошки студии ја промислува идеологијата и хегемонијата, со цел да ги разоткрие начините со кои културата е манипулирана и контролирана. Неодамна, овој пристап ги обнови Грамшиевите идеи за хегемонијата, применувајќи ги во учењето за идентитетот, разликата и културната разновидност. Радикалната демократија на Лакло и Муфе од 1985, се обидува да ја прошири еманципацијата понудена од модернистичката демократска теорија.

¹ Материјалот, со одобрување на авторот е пренесен од книгата LEWIS, J. 2008. Cultural studies : the basics, Los Angeles, Sage Publications.

2. *Културна политика и културно владеење.* Овој пристап е изграден врз основа на возобновувањето на либералниот хуманизам. Тој често ги комбинира идеите за јавната сфера, меѓусебното разбирање и идеалната говорна ситуација на Јирген Хабермас со теориите за управување на Мишел Фуко. Според овој пристап, културолошките студии треба да се посветат на формирањето добра јавна политика, особено во врска со медиумите.
3. *Пост-хуманизам и радикален сепаратизам.* Овој пристап започнува со пост-структуралистичкиот и деконструктивистичкиот пристап кон културата, тврдејќи дека само радикалната поделба и агресивната политика може да доведат до оригинална еманципација на индивидуите и обесправените малцинства. Демократијата е возможна само преку засилување на разликата и радикалниот идентитет.
4. *Пост-модерен, “славенички” футуризам.* Оваа форма на футуризам исто така го потенцира капацитетот на индивидуалните субјекти и нивната различност со цел да ја промовира еманципацијата. Сепак, како резултат на капиталистичката потрошувачка, технологијата, прогресивноста и телесните задоволства се создава еден вид насоченост кон утопија. Славењето на културната и поединечната разновидност е ублажено во широката прегратка на либералните хуманистички принципи и хомогенизирачките ефекти на капиталистичките економии.

„Транскултурализмот“ претставува алтернатива на овие четири пристапи на културните политики и промислувањето на идната култура. Транскултурализмот ја прифаќа неизбежноста на тензија меѓу колективните и индивидуалните интереси. Исто така тој ја прифаќа динамичноста и неопределеноста на природата на културните формации. Тој бара начин да се придвижи над идеите за поединечна и унитарна култура, секогаш употребувајќи ги термините култура и различни формации на моќ. Транскултурализмот се поврзува со создавање значење и политики на различни нивоа, при што ја вклучува и можноста за нова демократија.

Опит вовед: Идна култура и демократската мечта

Културолошката теорија сè повеќе е ангажирана во дискусиите за иднината, по-конкретно за тоа како иднината ќе се обликува и формира при примена на политиките на реформа. Многу од овие дискусии речиси неизбежно се навраќаат на проблематиката на личната независност или слобода во контекст на општествена и културна поврзаност. Тоа значи дека културолошките теории и културолошките студии продолжуваат во рамките на идната култура да бараат нови еманципации. Се разбира, општествата, повеќе или помалку, секогаш биле „вмрежени“, односно поврзани со сложени културни кодови: значења, дискурси, идеологии, вредности, закони, практики, ритуали и текстови. Сепак, за секоја општествена формација е проблем да ги одржи овие поврзувачки кодови низ широкиот опсег на различните културни искуства. Како што постојано наведуваме низ оваа книга, културата делува низ широк опсег на искуства, од кои некои се конјуктивни или коегзистентни, додека други се напдно дисјунктивни или антитетички.

Големият проект на модернизмот се сведува на интегрирање на овие разлики

преку формирање на обединувачки културни кодови: капитализам, национализам, технолошки напредок и секако демократија. Следствено, модерничкото прилагодување на класичната демократија претставува оригинален обид за создавање сеопфатен културен код кој би ги помирил, (ако веќе не може да ги хармонизира), овие хетерогени културни елементи. Демократијата станала идеолошка рамка за обновување на индивидуалните интереси и потреби со пошироките императиви на масовното општество и на нацијата. Главна цел за прогресивистичка политика беше создавање на репрезентативна и одговорна влада која бара да се зголеми моќта на индивидуата преку институционализиран либерален хуманистички етос. Во оваа смисла, демократијата била институционализирана на два различни начина:

1. Преку репрезентирација, при што интересите и правата на индивидуата се „делегирани“ на државата. Се чини дека ова делегирање беше неопходно во сложеното, масовно општество кое не може да застане за да се консултираат со своите граѓаните. Значи, власта на државата, значи, беше симболична моќ, бидејќи ги застапуваше правата на цивилната заедница.

2. Преку партиципација, каде што граѓаните се информирани и политички активни. Во оваа „јавна сфера“ поединците се дефинирани според нивните права и достоинство, достоинство кое им е возвратено од моќта на државата.. Граѓаните, во оваа смисла, учествуваат во изборни процеси, лобирања, петиции, комитети, образование, јавни дебати, медиумска активност и протести.

Недостатоците на системот може да бидат резимирани на следниов начин:

1. Демократските институции се стремеле кон создавање на претерана доверба во процесите на репрезентација и раководење. Пречесто „државјанството“ станувало ограничувачко искуство, при што државната заштита формирала когнитивен и емоционален хоризонт за членовите на општеството, при тоа создавајќи претерана доверба кон државата, регулациите и државната власт.
2. Идеалите на демократијата никогаш не биле во можност да ги надминат (и често пати соучествувале со) контрадикторните ефекти на капитализмот: конкуренцијата, нееднаквоста, исклучувањето, империјализмот, нагласениот национализам.
3. Формациите на „закон“ непропорционално ја зголемува моќта на државата над индивидуата и малите колективи на индивидуи (заедници). „Законот“ кој е создаден од владата во процес од горе надолу, ја зголемува моќта и правата на државата над поединецот.
4. Сето претходно, придонесува за ограничување на јавното учество во „демократијата“. Се разбира, демократскиот идеал ги охрабрува активностите за јавно информирање и за политичка активност, но власта на државата и нејзините идеологии придонесуваат за создавање длабоко чувство на политичка отуѓеност и не-моќност. Ниското учество на изборите во САД е јасен симптом за оваа алиенација.
5. Затоа, владата бара начини за поголема контролата и делување. Протестите против владината политика едвај се толерираат. Историјата на демократските влади низ светот открива неверојатен капацитет за тиранија кога определени протести против некои политики се толкувани како атак врз фундаменталниот авторитет на владата и нејзиното право да владее.
6. „Репрезентацијата“ тежнее да стане саморефлексивна, често пати игнорирајќи ги или запоставувајќи ги барања-

та за „одговорност“. Тоа значи дека одговорноста кон електоратот била вклучена во „правото“ на владата да управува. Меѓутоа, одговорноста станала мутирана комуникациска активност, спроведена низ рекламирањето, јавните односи и другите форми на телевизиски јазични игри.

7. Владите се обидуваале да ги хомогенизираат општествените разлики и разновидности. Владините институции биле формирани околу економските и политичките интереси на средните класи, а овие интереси се стремеле кон маргинализирање на интересите кои не можеле да се совпаднаат со моралот и идеологиите на владејачката елита. Волјата на владите да ја засилат контролата над личниот живот на луѓето и нивните стремежи, покажува јасна желба да се централизираат и хомогенизираат граѓаните и говорот на слободата.

Во современата култура демократската имагинација е формирана пред сè преку овие посредувани репрезентации. Во оваа смисла, репрезентацијата се здобила со пошироко значење кое се однесува и на процесот на „владино претставување на народот“ и на „медиумското претставување на политиката“. Во ова поглавје ќе ги разгле-

даме начините на кои културолошките студии бараат начини да ги надминат ограничувањата на модерната демократија, обрнувајќи особено внимание на прашањата поврзани со идентитетот, еманципацијата и владеењето. Поглавјето завршува со дискусија за транскултурната демократија како алтернативна формација во политиката на идната култура.

Културолошки студии: Идеологија и постструктурализам

Како што претходно наведовме, субјектот, субјективноста, разликата и идентитетот станаа клучните аспекти на актуелните културолошки анализи. Додека поимот за индивидуална слобода бил присутен низ развојот на културолошките студии, прашањето за личниот идентитет станува неизбежно со проширувањето на фокусот на културолошките анализи од класата на другите општествени категории како пол, националност, младост, половност, и други рекреативни суб-култури. Стјуарт Хол, еден од првите директори на Центарот во Бирмингем, се водеше од сопствените искуства на западно-индиски емигрант, за да ги предупреди културолошките студии на ограниченоста на анализите базирани на класата. Американските студии за суб-културата, новонаста-

натите постколонијални студии и исклучително влијателните ефекти на феминизмот, придонесоа за значајно ширење на реформистичките проекти на Алтисер и Грамши. Во оваа смисла, појавата на различни општествени движења за време на 1970-тите и 1980-тите, беше проследена со значајно проширување на начините преку кои културата беше промислувана и изучувана.

Политики на идентитетот

Поконкретно, концептот на идентитетот станал централен за развој на културните политики. Додека теоретичарите како Едвард Саид и Стјуарт Хол дадоа значајни теоретски придонеси во проучувањето на политиките на идентитетот, моќни сили придонесувале за реструктурирање и поместување на културните граници. Ова реструктурирање на културата, секако, придонесе да се проблематизира целиот поим на индивидуалниот субјективитет и формирањето на индивидуалните и колективни идентитети. Поконкретно, брзиот пораст на глобалните процеси - миграција, туризам, деловни патувања, трговија и медиумска комуникација (Helt at al., 1999)- имаше цел да ги дестабилизира претпоставките за трајна и интегрирана субјективност. Постојаната изложеност на индивидуалните субјекти на нови и

туѓи културни елементи, се закануваше на стабилноста на сопствената личност, истовремено обезбедувајќи нови можности за формирање и реоформување на „избраниот“ идентитет. Колективните ефекти од оваа дестабилизација на субјектот се манифестирани во процесите какви што се културната хибридизација и конструкција на нови општествени групирања и стилови. Појавата на „готик“ младешки стил, на пример, ги хибридизира аспектите на европската готска култура (морбидност, вампири, црна магија) со неодамнешната британска панк култура (работничка класа, анти авторитет, анти материјализам). Поединците избираат од портфолиото на културни елементи за да создадат идентитет кој се пропишува со поопшт културен код. Како резултат на тоа, „готик“ индивидуата од глобалниот код создава локален идентитет.

Се разбира, постојат и теоретичари на културата кои сметаат дека оваа форма на хибридизација не е ништо друго туку само јазична игра. Стјуарт Хол (1991a, 1999b), на пример, се сомнева во глобалната постмодерност, која е создадена во интернационалната кујна и во капиталистичката комодификација. Слично на него, Едвард Саид (1993) го отфрла либерационизмот кој не е конструиран врз база на изворни и длабоко чувствени модели на политики на идентите-

тот. Вест (West, 1993) тврди дека јакнењето на дијаспората може да биде постигнато само преку санација на етничките дискурси кои ја оневозможуваат регулаторната и хегемонистичка контрола на доминантните, особено англофонски, интереси. Неомарксистите (на пр. Harvey, 1989) гледаат на отворањето на идентитетот како на нова фаза на културна хомогенизација каде што капиталистите од Првиот свет (особено Америка) и културниот империјализам се појавуваат како непобитна доминанта за која нема идеолошки алтернативи. Сепак за некои други, прекилот со модерностичката субјективност културата ја отвора за нови можности за индивидуално делување и субјективност. Дури и во оваа последна група има расправа за тоа како треба да продолжат реформата и радикализацијата на индивидуата.

Нео-Грамшиевите културни политики

Теоријата на хегемонија базирана на Грамши тврди дека во основа водството, моќта и идеолошката доминација се образувани низ процесите на преговарање и отпор. Тешкотијата на Грамшиевата анализа при справувањето со „децентрирањето“ на субјектот и отфрлањето на границите на културата, лежи во стремежот на теоријата на хегемонија да ја анализира моќта преку

фиксираните структури и дискурси. Во оваа теорија, идеологијата се формира и одржува низ различни форми на институционално регулирани начини на производство и претставување. На пример, образовните, комерцијалните и медиумските институции се способни да ги контролираат ретките ресурси на јавениот дискурс и, преку тоа, и идеологијата. Иако ова може да биде противречно, идеологијата сепак е способна да ги конституира специфичните интереси на моќните елити како заедничко знаење на обичните луѓе. Главната стратегија на современата грамшиевска културна политика е да се предизвика и здравиот разум и идеологијата, со цел лажниот општествен систем да се замени со еден посупериорен и реформиран систем. Феминизмот, етницизмот и хомосексуална либерализација, во различни периоди, го прифатиле овој пристап за културна и општествена промена. Новите ослободени идентитети ги отфрлиле идентитетите наметнати од водечките елити и нивните идеологии.

Ограничувањата на овој структуралистички пристап беа детално дискутирани во претходните поглавја. Очигледно дека постструктуралистичките и постмодерните пристапи кон јазикот и културната формација, сериозно ги предизвикуваат претпоставките кои ги нагласуваат анализите базирани на идеите за хегемонија и идеологија.

Поконкретно, следниве карактеристики на постструктурализмот и постмодернизмот фрлаат сомнеж на целата идеја за симболички ред кој е управуван од општествените институции и структурите на моќ.

1. Моќта во основа е нестабилна и променлива. Таа никогаш нема фиксирана структура, туку секогаш е доживевана на ниво на индивидуалното тело. Моќта неизбежно е предизвикувана во моментот на нејзиното појавување и секогаш се менува, мутира и се трансформира.
2. Моќта се обликува преку јазикот, кој самиот по себе е непотполн и секогаш во транзиција.
3. Големите нарации како марксизмот и романтизмот ја искривуваат дисперзираната и некомплетна природа на јазикот. Доколку воопшто постои вистина, таа е само локално конституиран феномен кој делува привремено и никогаш не може да биде универзален.
4. Без потекло, центар или ултимативна причина, јазикот е склон кон маргините.
5. Културата е формирана во јазикот, така што и таа е минлива, нестабилна и динамична.

6. Постмодернизмот ја слави разновидноста, разликата, мултикултурализмот и нефиксираноста на идентитетот и субјективноста.

7. Нема алтернативни системи или фиксирани идентитети, затоа што овие едноставно заменуваат една доминантната идеологија со друга. Постмодерната култура секогаш се повлекува на маргините и подалеку од центарот.

Предизвикот наметнат од постмодернистичките и постструктуралистичките идеи доведе до различни форми на критика и преоценувања на Грамшиевата аналитичка парадигма. Како што ќе видиме од дискусиите кои следуваат во ова поглавје, направени сер бројни обиди за да се неутрализираат или целосно да се избегнат заканите кои се наметнале од постструктуралистичките прописи, особено при прифаќањето на различните форми на материјалистичките политики. Други теоретичари ги прошириле идеите за различност и маргиналност, со цел да развијат радикална теорија на раздвојување и поделба. Сепак, некои пак, го прифатиле релативизмот негуван од постструктурализмот, создавајќи постмодерна политичка перспектива која ја напушта критика заснована на економски детерминизам во корист на прославувањето на задоволствата кои произлегле од капитализмот.

Сепак, за Ернесто Лакло и Шантал Муфе (Laclay and Mouffe, 1985; Laclau, 1996), постструктурализмот обезбедува нови извори за развој на теоријата на радикална демократија, владеење и индивидуална еманципација. Лакло и Муфе се обидуваат да ја помират проблематиката на индивидуата со колективните интереси.

Поаѓајќи од постструктуралистичкото читање на јазикот, Лакло и Муфе сметаат дека значењата постојано се одложуваат преку операциите што Жак Дерида ги нарекува „суплементарност“. Тоа значи дека значењето не може да биде фиксирано за одреден збор, туку мора постојано да реферира и на други зборови кои го прошируваат значенскиот потенцијал на оригиналниот збор. Оваа нестабилност на значењето се рефлектира преку асоцирањето на јазикот со општествената моќ. Зборовите се различни и недофатливи, па идејата дека јазикот може да се вгради во структурите на моќ, во основа е неодржлива. Грамшиевият модел кој го поставува јазикот внатре во примарните структури на економијата и класата, мора да ја земе предвид природата на дискурсот кој продуцира множество форми. Лакло и Муфе го карактеризираат „општеството“ како „агонизам“, натпреварувачки гласови, значења и интереси, кои функционираат преку општествените формации.

Несомнено, овој агонизам е дел од тоа што Стјуарт Хол го нарекува борба за означување. Со други зборови, индивидуите и колективите се вклучуваат во широки натпревари за правата на говорење и изразување на нивната личност и нивните конкретни интереси. Ова славење на антагонистичката перспектива е посредувано со практичните потреби на колективната идентификација. Поединците ги артикулираат индивидуалните интереси исто како што зборовите го артикулираат индивидуалниот значенски потенцијал. Сепак, за овие интереси или значења да бидат целосно функционални во социјален контекст, мора да функционираат во спој со други интереси и значења. На овој начин социјалните и дискурзивните елементи може да создадат привремени врски или јукстапозиции. Индивидуите може да учествуваат во таквите нестабилни колективни формации преку процесот на идентификација. Како резултат на тоа, индивидуите може да се идентификуваат со колективните формации како што е „нацијата“ или „општеството“, преку повремено вметнување значајни разлики, кои групата ја прават различна или ја одделуваат. На пример, класата, родот, сексуалната ориентација, етницитетот и политичките сојузничества, може да бидат јукстапозицирани со цел, индивидуата повремено да се иденти-

фикува со дискурсот на „нацијата“.

Еманципацијата и радикалната демократија, според Лакло и Муфе, се формираат преку ослободувањето на овие вклучени разлики во контекст на посредуван и агонистички плурализам. Управувањето и владеењето се можни само кога е осигурена еманципацијата на индивидуата и нејзиниот/неговиот идентитет. Како резултат на тоа, радикалната демократија се појавува преку широкото поле на идентитетски формации, општествени движења и партиципации. Демократијата од овој вид мора да функционира преку феминистичките, еколошките, антирасистичките, сексистичко ослободителните и другите различни форми на урбаните движења на обнова. Обработката на Лакло и Муфе на Грамшиевата теорија на хегемонијата ја остава отворена можноста за управување кое е изразено преку различност и радикална реконструкција. Како што објаснува Лакло, оваа форма на демократија е создадена од интересите на индивидуите, а не од рационално наметнатите структури:

„Следуваат три заклучоци (...) првиот е дека политиката, која е далеку од суперструктура, ја презема улогата на она што можеме да го наречеме онтологија на општественото. Ако политиката е составена на одлуки донесени на нерешителен

терен – на терен на кој моќта е неопходна – тогаш општественото може да постои само во седиментирани форми на моќ кои ги замаглуваат трагите на сопствената контингентност. Вториот заклучок е дека доколку движењето од модернизам кон постмодернизам се случува на ниво на нивните интелектуални и општествени хоризонти, ова движење не значи дека ќе донесе колапс на сите предмети и вредности содржани во хоризонтот на модерното, туку наместо тоа, ќе вклучи нивна реформулација од друга перспектива (...) Најнакрај, сметам дека претходните ставови ја покажуваат насоката по кој треба да се движи конструкцијата на постмодерната општествена имагинација: да ги покаже позитивните вредности на заедницата кои произлегуваат од ограничувањата на историските сили, од непредвидливоста на општествени односи и од оние политички договори преку кои општеството го организира управувањето на сопствената неможност“. (1996:103-4)

Заклучоците на Лакло ја изразуваат нагласената приврзаност кон ефикасноста на општественото организирање и управување, кои произлегуваат од разноличноста, индивидуалното ослободување и малата заедница. Позитивните вредности кои преживеале како наследство од модернизмот – индивидуализмот, доброто владеење и општествената одговорност – се обработе-

ни и реинтегрирани во новиот, постмодерен политички „хоризонт“. Ова сепак, не е хоризонт наметнат со логични, самозаинтересирани и самоодржливи структури, туку е формиран од интересите на индивидуите и групите во заедницата.

Културна политика и културно владеење

Јирген Хабермас (1984, 1987) ја отфрла номенклатурата на постмодернизмот и бара слична еманципација на демократскиот идеал. Како рационалистички либерален хуманист, Хабермас пропагира усогласување на индивидуално-колективната поделба преку формирање на консензуална јавна сфера. Тој гледа на културата како на проект кој постојано се формира, каде што индивидуализираните кодови се вградени во поголемото општото добро на меѓусебно разбирање и комуникација. Од многу аспекти, неговиот пристап е симптоматичен израз на поширокото незадоволство од неспособноста на постструктурализмот и постмодернизмот да го теоретизира усогласувањето на индивидуалните и колективните интереси. Хабермас смета дека задоволството и индивидуализмот се важни, но не и неприкосновени. Неизбежно е дека луѓето

имаат потреба да создадат заедници. Тие имаат потреба да комуницираат ефективно и разумно за да се справат со секојдневните поединости кои ги придвижуваат нивните емоционални и психолошки потреби. Подредената „интерсубјективност“ ќе продуцира соодветна и конзенсуална реалност. Оваа реалност не е фиксирана и неподвижна, туку претставува идеална говорна ситуација во која луѓето можат да се обединат за заедничко задоволување на заедничките интереси. Државата, според Хабермас, треба да биде формирана како случаен и минлив форум; државата треба да биде слуга на јавноста, а не нејзин господар. Во оваа смисла, идеалите на демократијата и модернизмот конечно ќе бидат реализирани.

Фуко и владеењето

Рационализмот на Хабермас останува релевантен во различни зони на политичкото и културното истражување, особено кога станува збор за промовирање на идејата за јавна сфера и влијанието врз владејачката политика. Сепак, неговата работа е длабоко онтолошка (заинтересирана за „есенцијалните“ квалитети), оставајќи мошне малку простор за пофлексибилно читање на постмодерната култура и културните активности.

Тој се сомнева во чувствената и популарната естетика, што може да придонесе за ефективен прекин на демократската комуникација. Како резултат на тоа, културолошките теоретичари како Тони Бенет (1999) бараат начин да ја ослободат идејата за владеење и демократија од рационалистичкиот поредок дефиниран од Хабермас. Бенет тврди дека современата, постмодерна култура е целосно проникната со условите на регулаторните процеси и практики; тие процеси и практики можат да бидат повикани во процесот на демократизација и либерализација. Со други зборови, прашањата поврзани со владеењето и владејачката политика се неизбежни, па така, културолошката анализа треба темелно да се ангажира во управувачкиот процес, со цел да го подобри демократскиот потенцијал, слободата и квалитетот на живот на граѓаните.

Како поддршка на своите ставови, Бенет се повикува на работата на постструктуралистичкиот теоретичар Мишел Фуко, особено на делот за државната моќ и владеењето. За некои (на пример, види McGuigan, 1996) ваквата употреба на ставовите на Фуко е злонамерно, бидејќи целта на Бенет е да понуди некои нормативни вредности и принципи за практична анализа на културната политика на владите, додека Фуко, пак, многумина од неговите следбеници го гле-

даат како еден вид анархист. Џим Мекгиган истакнува дека Фукоовите климави и генерално неосновани историски анализи, овозможуваат неговата работа да се чита доста контрадикторно:

„Бидејќи одби да ги заснова своите суптилни и убедливи анализи на моќта во нормите на критичкиот суд, делото на Фуко се сведува на радикално различни форми на интерпретација и апликација. Дека анархистот Фуко може да стане, всушност, теоретски извор за некакви менаџмент консултации во служба на културната администрација е тешко прифатливо.“ (1996:176)

Прифатливо или не примената на Фукоовите идеи е поттикната од фундаменталното верување дека „управувањето“ е сеприсутно во културата: тоа значи во процесите преку кои значењата се создаваат, дистрибуираат и се конзумираат. Според Бенет, институциите и материјалниот ефект на овој процес треба да бидат централни во проектот на културолошки студии.

Доколку се навратиме на Фукоовите есеи за „владеењето“, дефинитивно можеме да забележиме преокупација со сеприсутното влијание на моќта. Сепак, идејата за управување е само делумно развиена, за разлика од Фукоовите поиздржани те-

оретски ставови за државата, популацијата, административните технологии, моќта, дискурсот и знаењето. Всушност, Фукоовите „текстови“ за владеењето се базирани на одделни серии предавања, од кои повеќето не добиле дозвола за објавување од извршители на неговото литературно наследство. (Burchell et al., 1991) Ваквиот, донекаде несразмерен интерес за Фукоовиот концепт, ја открива сериозноста со која политичката и културолошката теорија се обидуваат да ги усогласат принципите на постструктуралната и постмодерната теорија со барањата на практичната политичка активност. Можеби развојот на концептот уште на самиот почеток бил мотивиран од Фукоовата сопствена желба да ги постигне реформите кои неговите главни текстови само ги наговестуваат. Како резултат, владеењето е препознаено како модерна политичка практика која отстапува од пред-модерните теории на легитимност засновани на суверенитетот. Тоа значи дека владеењето го заменува суверенитетот како есенцијално ткиво на државата, став кој постои уште од просветителството. Додека суверенитетот во суштина го има почитувањето на законите (оттука и почитувањето на суверенот), владеењето се занимава со тактиките на владеење: владеењето се однесува на филтрирање преку регулаторни

практики, вклучувајќи ги и практиките на саморегулација и владеење со материјалните продукти или нешта.

Владата е дефинирана како правилен начин за располагање со предмети, не за да доведе до општо добро, како што би било кажано во правните текстови, туку за да доведе до крај, кој е „погоден“ за секој од предметите со кои се владее. Ова наговестува мнозинство на специфични цели: на пример, владата треба да осигура дека е произведено најголемото можно количество на богатство, дека луѓето се обезбедени со доволно средства за опстанок, дека популацијата е во можност да се размножува....владата не треба да наметнува закони на човекот, туку треба да располага со работи: тоа значи дека треба да употребува тактики, а не закони, па макар се законите да се користат како тактики за да се подредат работите на тој начин што преку определено количество на средства, можат да се постигнат определени цели. (Foucault 1991:95)

Дебатата за културната политика

Владеењето, во оваа смисла на зборот, може да биде третирано како форма на материјален менаџмент. Фуко се осврнува на оваа идеја на повеќе различни предавања, семинари и интервјуа, а во еден момент на-

вестува дека „контактот меѓу технологиите на доминацијата над другите и тие над себеси, јас ги нарекувам владеење“. (1988:19) Во оваа расправа, Фуко, сепак признава дека неговата теза за владеењето ги пренасластува тактиките на доминацијата во однос на тактиките за себе-раководење. Во неговиот есеј „Technologies of the self“ (1988) јасно истакнува дека субјектите користат различни „тактики“ (технологии, техники) за да владеат со себе си. Како резултат на тоа, владеењето не е поврзано само со институционално избраните влади, туку постои сеприсутност на управувањето, раководењето и контролата. Исто така треба да се нагласи дека Фукоовата примена на концептот на владеење е историски фокусиран и дизајниран да прави разлика помеѓу просветителството и претходните историски периоди.

Тони Бенет (1999) е упорен во неговата критика на Фукоовиот концепт за сметка на современите културолошки студии. Бенет го изразува своето големо незадоволство од Грамшиевиот пристап кон културата и културолошката анализа, расправајќи дека учењата базирани врз идеологија и хегемонија водат кон создавање упростени идеи за центарот на моќта. Фукоовите аргументи, напротив, ја третираат моќта како децен-

трализирана и својствена за сите човекови односи. Бенет изнесува неколку тврдења против културолошките студии кои се преокупирани со теоретски прашања и прашања поврзани со репрезентацијата. Политички ориентираните културолошки студии, би требало да надополнат бројни проблеми кои продолжуваат да ја ограничуваат практичната ефикасност на културолошките студии и културната политика. Така, политички базираниите културолошки студии, би требало:

- a) да се фокусираат на институциите и институционалните практики;
- b) да препознаат дека културолошките студии се практикувани во образовните институции кои, пак, од своја страна се инструменти на владата и владеењето
- c) ;да признаат дека културолошките студии не се предавнички активности, туку дека постојат во рамките на владеењето и на тој начин се ангажирани во специфични регулаторни практики (на пр., што да се проучува, а што да не се проучува) и
- d) Да ги испита различните технологии на моќ кои се применуваат низ институционалните практики.

Бенетовиот есеј произведен од Австралискиот основен центар за културна и медиумска политика (Australian Key Centre for Cultural and Media Policy), го проблематизира прашањето за анализа на културната политика во современите културолошки студии. Заедно со други истражувачи поврзани со Центарот – Јан Хантер (Ian Hunter), Колин Мерцер (Colin Mercer) и Стјуарт Канингхам (Stuart Cunningham) – Бенет смета дека прашањата за политиката и владеењето треба да заземат централно место во проектот на културолошките студии за да се надминат ограничувањата на текстуалните анализи.

Слично на ова, Џим Мекгиган (Jim McGuigan, 1992) смета дека опседнатоста на културолошките студии со јазикот и теоријата на дискурсот довела до пренагласување на текстуалното дефинирање и потрошувачка. Според Мекгиган, скршнувањето на културолошкото истражување во различни форми на културен популизам ја лимитираше неговата критичка ефикасност бидејќи тоа (истражувањето) се предаде на реакционерните интереси на глобалниот капитализам. Мекгиган всушност го проблематизира не само популизмот на културолошките аналитичари како Џон Фиск (John Fiske), туку исто така и политичкиот фокус кој не е ба-

зиран врз нормативни критички вредности. Затоа, Мекгиган го одделува своето истражување од работата на авторите како Тони Бенет. Мекгиган ги претставува своите анализи преку критичките вредности на „демократскиот егиталитаризам“ кои аплицирани на редица конкретни и суштински прашања на културната политика, вклучувајќи ги и прашањата за евалуација и јавна администрација; култура, економија, географија и историја, културен идентитет, граѓанство, цензура и морал (1996:177). За Мекгиган, Хабермасовата идеја за консензуална комуникативна акција во јавната сфера обезбедува основа за разбирање на актуелните услови на секојдневни борби на обичните луѓе. Главното прашање за културолошките студии, според Мекгиган, е како да се конструира актуелно граѓанство.

Во рамките на културолошките студии базирани на теоријата на Грамши, аналитичарите како Анџела Мекроби (Angela McRobbie, 1994) и Иен Анг (Ien Ang, 1996), исто така ги идентификуваат ограничувањата на текстуалната анализа. Тие сугерираат дека проучувањето за културата и медиумите секогаш мора да се врати на индустриските и регулаторни контексти во кои медиумите се формирани, делуваат и се кон-

зумираат. Мекроби инсистира на тоа дека културолошките студии го губат нивниот критички фокус и дека културните политики секогаш мораат да се реферираат на условите на „хегемонија“, скицирани од Антонио Грамши и адаптирани за културолошка анализа од Стјуард Хол. Во меѓувреме Ангбара начин како сопствените проучување на текстуалната потрошувачка да ги пренасочи од аполитичките зони на читачкото задоволство кон критички плодните зони на медиумските индустрии.

Грем Тарнер (Graeme Turner, 1994, 1997) тврди дека интеграција на постструктуралистите и постмодернистите во културолошките студии биле предизвикани од силите на глобализацијата. Според Тарнер, има два дела на ова придвижување. Прво, постструктурализмот и постмодернизмот ги третираат сите текстови како „дискурс“, без оглед на нивниот извор и културно потекло. Аналитичкиот модел кој применува вообичаената стратегија „деконструкција“ на сите текстови, се согласува со императивите на културната глобализација. Второ, Тарнер смета дека самите проучувачи имаат ограничени можности за пишување книги или студии за националните услови, индустриите или културните формации, бидејќи издавачите

и изданијата станале многу поглобални. Во постмодерен, глобален комплекс тешко е да се одржи националната перспектива, која ги истражува националните услови на националната индустрија. Според Тарнер, распадот на националните интереси сериозно ги исцрпува ефикасностите и слободите конституирани во „демократијата“, како што локалните интереси подлежат на интернационалните (особено на американските) културни и економски приоритети. Тарнер смета дека културолошките студии мора да го зачуваат ова ниво на националната перспектива, доколку сакаат да ги одржат своите врските со прогресивната и критичка политика.

Доколку се потпреме на Дјуринг (During, 1999:480) можеме да идентификуваме три нивоа во рамките на дебатата за културната политика:

1. Културолошките анализи треба да го проучуваат политичкото.
2. Владеењето и регулаторните процеси ја карактеризираат културата.
3. Политичкото треба да биде централен фокус на културолошките студии.

Многу малку може да се спори со првото ниво на оваа дебата: дека политичките прашања треба да се дел од интересите

на културолошките студии. Секако дека е вистина дека одредени области на културолошките студии ја ограничуваат нивната анализи на проблеми од естетиката и репрезентацијата и помалку се заинтересирани за прашањата поврзани со моќта и неправдата. Подеднакво е точно и дека многу аналитичари директно влегуваат во дебатите за јавното и политичкото, користејќи ги моделите на Грамшиевите и Фукоовите културолошки анализи базирани на дискурсот. На пример, Стјуарт Хол и Едвард Саид, многу често се ангажираат во формулирање на прашања поврзани со владината политика како и во директна политичка акција. Хол (1991a, 1991b, 1996) јасно истакнува дека неговата теоретска работа е секогаш и неопходно е фокусирана на практичните политички резултати. Неговата експлицитна критика на Тачеризмот во Британија и противењето на Саид на американските надворешно политички иницијативи на Средниот Исток, покажуваат јасен континуитет меѓу различни форми на текстуалната анализа и учеството во јавни политички дебати. Бенет се противи на наводниот опозиционизам на културолошките студии во стилот на Грамши, но сепак е јасно дека критиката на културолошките студии не е само едноставна

опозиција заради опозиција, т.е. противење со единствена цел да контрира. Културолошките студии, преку следбениците на Грамши и Фуко, продолжуваат да даваат значаен придонес на начините на кои културата и политиката можат да бидат разгледувани; во оваа смисла, тие можат да бидат критички („негативни“), но и да понудат позитивни предлози за политички формулации.

Проблемот со Бенетовиот пристап (и тука доаѓаме до второто ниво на политичка дебата за која зборувавме) е дека целата идеја за владеење е толку заокружена што се чини дека е неменлива. Со други зборови, се чини дека индивидуалниот субјект нема што да постигне со критичка и идеолошка дистанца од процесите со кои е управуван и владеен. Во оваа смисла, опозиционизмот, отпорот, па дури и отфрлањето, изгледаат само како културни артикулации кое удобно се вклучени во генералниот контекст на граѓанството. Додека на едно ниво ова може да звучи охрабрувачки, на друго, се јавува ризик од сериозно политичко разводнување, бидејќи радикалниот отпор станува глупав, бесмислен или апсурден. Во оваа смисла, се чини дека за истражувачот (или било кој субјект) отпорот или отфрлањето на неправдата или угнетувањето се безна-

чајни, освен ако се спроведуваат преку механизмите на демократска партиципација и регулација кои се на располагање. Протестот мора да е вклучен во општиот дискурс на учество, бидејќи „да се биде граѓанин“ збир на права и политички определениости. Всушност, според Бенетовата шема, се чини дека нема легитимна субјективност која не е вклучена во границите на граѓанството.

На третото ниво на оваа дебата, се чини јасно дека позиционирањето на политичкото во центарот на културолошките студии сериозно ги ограничува можностите за промислување нови идеи и откривање на нови хоризонти на културата и културната политика. Поточно, централизирањето на политичкото, владеењето и граѓанското, ја привилегира државата и нејзиното право да владее, контролира и регулира. Со тоа се доаѓа до потенцирање на проблемите кои се поврзани со репрезентативната демократија. Да ги превртиме аргументите на Тарнер: студиите за културна политика се стремат да го востановат нивното ослободување во рамките на националната држава; нацијата се возобновува од различни културни извори и форми, поврзани со глобализацијата, идентитетот и културните разлики. Поточно, студиите за културна политика се насочени кон регулација и заштита, што неизбежно ги намалува

потенцијалите на новите начини на културно изразување, субјективност и идентитет. При одрекувањето на постмодернистичките интереси за разноликост и индивидуални форми на задоволство и еманципација, национално-политички пристап често се заканува да ја обнови авторитетот и хомогенизирачките тенденции на државата. Прагматизмот кој често пати е возвишуван од студиите за културна политика пошироко може да биде разгледуван како неограничена верба во управувањето и хуманистичкиот идеал, верба која неминовно ги реконституира ограничувачките ефекти на рационалниот ред и хомогенизацијата на индивидуата и општествените потреби – верба која во рамките на општествениот колектив е над индивидуалното.

Фредерик Џејмсон (1993) тврди дека пристапот на политичката примарност е локализиран и се појавува во контекст на државна интервенција на високи нивоа. Додека ваквиот вид на политички учења може да се значајни за земјите каква што е Австралија, Џејмсон смета дека тие имаат многу помала важност за САД, каде што има мала идеолошка и историска поддршка за државната вклученост во културните активности. Згора на тоа, може да претпоставиме дека овој доста локализиран концепт на држа-

вата и државната регулација, сериозно ги ограничува погледите на политичките специјалисти за пошироки глобални прашања и прашања од областа на културата. Симон Дјуринг предлага нешто слично во неговите дискусии за политичката дебата, тврдејќи дека австралиските политички специјалисти биле во добра позиција за да придонесат во формирање на управувачка политика која има за цел да ја поддржи локалната култура и културните институции: „но ова значи дека проблематичното прашање за цензурираната поврзаност на американската култура и влада и одбивањето на јавните фондови за таканаречените непристојни и безбожни работи, нападот на мулткултурализмот и сомневањето во јавните фондови, воопшто не се појавуваат токму во делото на Бенет.“(1999:480). Со други зборови, аргументот за политичката примарност е многу фиксиран во националните граници на својот извор.

Постхуманизам и радикален сепаратизам

Во оваа книга расправавме дека современата култура се формира низ нови модели на телевизиски и дигитални медиуми.

За определен број на коментатори, овој чекор кон посредувана телевизиска култура, темелно го изменил односот меѓу луѓето и нивната реалност. Забележителни се идеите на Жан Бодријар, кој тврди дека ширењето на сензорната телевизиска сликовитост создава „хиперреалност“, која ја раскинува врската помеѓу знакот и неговите значења. Според Бодријаровото разбирање на современата култура сè е имитација (симулација) на сè останато; значењата патуваат со супербрзина на нештата кои веќе ни се познати, испробани и потрошени. Додека Бодријар зборува доста конкретно за рекламирањето и бесмисленоста на телевизиската пропаганда, рок видео-спотовите се можеби најспектакуларниот пример за хиперреалност. „Значењата“ на спотовите обично се создадени низ брзо префрлање од еден на друг текстуален и визуелен фрагмент, кои се неповрзани. Желбата која е стимулирана од овие фрагменти никогаш не е фиксирана или насочувачка, туку таа веднаш ќе испари со самото нивно појавување и нивното консумирање.

Радикалното раздвојување на знаците и нивното значење се совпаѓа со различни форми на постструктуралната теорија. Постструктурализмот ја доведува во прашање

целокупната природа на дискурсот, расправајќи дека знаењето е продукт на културно-конструиран систем од знаци. Деконструктивистичките методи ги откриваат културните и историски претпоставки што ги создаваат овие системи, оставајќи ги соголени многуте специфични значења кои текстовите вештачки ги создаваат. Различните форми на постмодернистичките културолошки анализи имаат применето деконструктивистички методи за да ги соборат претпоставките и дискурзивните активности кои го креираат и влијаат на „хуманизмот“. Во многу погледи, хуманизмот е етичкото и идеолошко начело на политичката демократија. Целта на хуманизмот е да обезбеди универзални објаснувања и решенија за „човечката состојба“. Како и големите религии, хуманизмот се обидува да го унапреди целокупниот човечки живот низ формирање на универзални вредности и принципи на управување, кои не се ограничени во национални, етнички или културни граници.

Постмодерниот деконструктивизам го отфрла овој вид универзализам, тврдејќи дека индивидуите и нивните избрани видови на заедници, се примарните составни елементи при создавањето на значење и култура. Сепак, овој сепаратизам честопати

е изменет, како што ќе можеме да видиме, во повторно оживеаниот постмодерен комунализам (или плурализам), кој неизбежно го обновува демократскиот либерален хуманизам. (Laclau and Mouffe, 1985; Poster, 1995) Побуквална интерпретација на постструктуралната теорија била развиена од различни културолошки мислители, особено од оние кои биле заинтересирани за формирање вистински постхуманизам или радикален сепаратизам.

За овие теоретичари нема реоформување на општото човечко искуство, бидејќи сите искуства се уникатни и многу индивидуални. Секој обид да се создаде генерален етички или политички принцип, и секако секој обид да се создаде генерална заедница, неизбежно ги нарушува индивидуалните интереси. За овие радикални теоретичари, мора да се раскине со минатото, а иднината мора да биде остварена во една јазична војна која никогаш нема да заврши. Одсвајќи се на радикалните принципи на Маркс и Алтисер, иако без структуралните решенија, овие радикални теоретичари расправаат дека минатото е област на доминантната општествена група. Моќните групи ги контролираат материјалните и дискурсни ресурси на културата; нивните конкретни

интереси се претставени како универзални идеологии и вредности кои наводно би биле корисни за целото човештво. Хуманизмот е само една варијација на овие пропагирани интереси.

Постхуманизмот е создаден врз база на чувство на обесхрабреност и вознемиреност. Како и Бодријаровиот критички песимизам, постхуманизмот ја отфрла можноста за смисловна комуникација – освен во услови на минливост и краткотрајно оформување на субкултури, киборзи и делумноста на телесните задоволства. За авторите како Дона Харавеј (1991, 1997) постхуманизмот отвора можност за еден еволуционен скок, чекор кон нов киборгшки идентитет, кој не е определен од принципите на родот, возраста, етничката припадност или сексуалната определба. Џудит Хаберстам и Ира Ливингстон го слават разбивањето на илузиите кое е вградено во постхуманизмот, бидејќи на тој начин се обезбедува спроведување на нови и порадикални општествени потреби:

Метежот од означувачи и означени на крстопатотот од родот, класа, етничка припадност и сексуална определба, во темниот свет на помодарството, е сообраќаен метеж од постхумани пропорции, каде што возачите исто така можат да ги напуштат своите возила. Човеко

лута, изгубен во лавиринт на половни промени, модни промени, преуредувања и насловни страници кои препокриваат човековата реалност во постчовекова стварност (1995:7).

Бодријаровата постмодерна поетичност е непогрешлива. Апокалиптичкиот хедонизам на овој извадок одекнува во голем дел од научно-фантастичниот футуризам од кој постхуманистичките теоретичари ја влечат нивната инспирација. Сепак, глетка на радикален сепаратизам и неговата јасновидна “реалност” сериозно погрешно ги толкува процесите на создавање на значења, кои продолжуваат да ја придвижуваат и мотивираат современата култура. Сепаратизмот, отсуството на задоволство и не-значењето се, секако, присутни во актуелните дискурси и медиумски искуства, но се присутни во колективните и комуникативните искуства кои продолжуваат да се собираат околу дискурсите како љубов, слобода, нација, демократија, задоволство, фамилија, телевизија и музика. Ние продолжуваме да се собираме околу нашите различни форми на култура и значење. Исто како што теоретичарите на културната политика и владеењето ги преувеличуваат можностите за систематска комуникација, така и сепаратистите ја преуве-

личуваат нејзината невозможност, непрактичност.

Постмодерен славенички футуризам

Постхуманистичкиот непопустлив сепаратизам е во контраст со пооптимистичкиот поглед на другите постмодерни футуристи. Додека нагласокот и интелектуалното наследство на овие теории варира, тие споделуваат заедничка посветеност кон демократската политика, базирана на разновидност и општествени вредности. Вметнувањето на постмодерната јазична теорија во неограмшиевата демократско-политичка рамка според Лакло и Муфе, е слична на работата на политичките научници кои се заинтересирани за проблемите сврзани со културата и граѓанство. Антони Гиденс (1994), на пример, смета дека современата политика се развила подалеку од едноставни поделби како што се социјалната класа и репрезентативните партиски политики на левицата и десницата. Според Гиденс, новиот модернизам е окарактеризиран со издигнувањето на мултинационалните корпорации и интеграцијата на различни нации, луѓе и култури во надмоќен економски и политички систем;

овој глобален политички и економски систем е прагматичен, рационалистички, приватизиран и идеолошки централен, ако не и конзервативен. Гиденс тврди дека неутрализација на овој неолибералистички етос е возможна само преку формирање на културна политика која го надминува опсегот, дефиницијата и искуството на модерната демократија. Така, додека модерната ера се сконцентрираше на репрезентативните и институционални димензии на моќта, современата реформистичка агенда мораше да се поврзе со личните, `секојдневни` и симболични димензии на тоа што Мишел Фуко го нарекува `микрофизика` на моќта.

Гиденс, како и Давид Хелд (1987, 1992; Held et al., 1999), смета дека демократското искуство треба да биде прикажано позади како и во рамките на формалната правна и политичка сфера. Според Гиденс, новата демократија треба да биде дијалошка и поврзувачка и да се однесува на сите нивоа на човековото искуство: личното и домашното, преку општествените движења и “само-помагачки” групи, претпријатија и професионалните организации, како и на глобалното ниво на меѓународни односи. Ова не е со цел да се предадат колективните обврски и форуми, туку да се оформат преку непо-

средностите на човечкото создавање на значење и задоволства. Овде клучното прашање е плурализмот. Додека авторите како Стјуарт Хол (1991a, 1991b) го отфрлаат американскиот политички плурализам заради неговата тенденција да контролира, наместо да ослободува „разликата“, други инсистираат дека вистинскиот плурализам ќе се покаже како дијалогичен. Тоа значи дека плурализмот овозможува целосен дијалог меѓу активностите на колективната целина (демократската држава) и индивидуалните интереси и слободи кои ја сочинуваат таа целина. До одреден степен, ова прашање за културната вредност на плурализмот е семантичко прашање. Гиденовиот плуралистички модел за иднината на радикалната политика во основа сака вистински да ги собори бинарните формации кои доминирале со модернистичките политички процеси, овозможувајќи револуција на различни општествени, економски и културни интереси. Марк Постер (1995) овој дијалог го нарекува „постмодерен мултикултурализам“: центарот е деконструиран преку еманципација на индивидуалните идентитети и нивните специфични општествени интереси и задоволства.

Постеровата анализа на постмодерната демократија, како и онаа на Ернесто Лакло,

го комбинира длабокиот интерес за западното општествено политичко наследство со поширокиот интерес кон постструктуралната јазична теорија. Друга група на постмодерни футуристи подиректно ја истражуваат демократијата, преку различни форми на текстуална и естетичка теорија. Овие „прославувачки постмодернисти“ ги применуваат теориите на Роланд Барт и Мишел де Серто со цел да ја објаснат сè поголемата разноликост на културни стилови и секојдневни активности кои служат како модели на политичко изразување. Популарните медиуми се претставени како моќни извори на секојдневната креативност и изразување и придонесуваат за индивидуалната и колективна идентитетска формација. Затоа размената и употреба на капиталистички производи не е согледана како еден вид прифаќање кон моќните влијанија, туку како потенцијален трансгресивен чин на себеизразување. Така, читањето и конзумирањето на популарните медиумски текстови станува политичка активност во која интересите на индивидуата имаат приоритет над интересите на општествената целина. Потрошувачката станува политичко средство преку кое се применува индивидуалниот избор и се исполнуваат инстинктивните задоволства. Наталожувањето на овие индивидуални задо-

волства конечно ја решава проблематиката на модернизмот: поврзувањето на умот со телото, на индивидуата со општеството, сегашноста со минатото, себеси со другите, и на природата со културата. Постмодерниот популизам ја намалува општествената тензија преку апотеоза на индивидуалното.

Во глобални рамки, славенечки постмодернизам го идеализира распаѓањето на нациите и националните граници. По-конкретно, постмодерниот футуризам замислува нова пермутација на глобалната култура, која се формира околу повеќе составни делови на културите. Така, глобалниот постмодернизам се создава од интересите и задоволствата на индивидуите, кои на различен начин ќе учествуваат во културата, без да се ослонуваат на фиксирани и фундаментални типологии. Индивидуите сами ќе изберат кои тие сакаат да бидат и со кого сакаат да се поистоветуваат. Етосот на „различноста“ значително ќе почне да влијае врз нашето мислење, нашата форма на идентитет, нашата култура, општествени начела и врз нашиот модел на раководење. Може да се собираме околу телевизискиот простор со цел да го гледаме погребот на една принцеза; а инаку би биле слободни да ги пронајдеме оние медиумски тексто-

ви кои самите ќе може да ги оформиме во зависност од нашите лични или микро-општествени интереси, потреби и задоволства. Културата, како и моќта, ќе бидат минливи, нудејќи ги своите значења за определена цел во даден контекст. За разлика од сепаратистите, овде нема надомест за илузијата од апсолутниот сепаратизам, но секогаш ќе има дијалог помеѓу соединувањето и сепарацијата.

Вмрежена култура

Затоа, идната култура ќе ги продолжи позитивните услови на современиот постмодернизам. Капитализмот ќе продолжи да се шири низ светот, притоа соборувајќи го невкусното и нечовечното додека ја трансформира разликата во комерцијализирано задоволство кое сите ќе го споделуваат. Демократијата и демократските институции, исто така, ќе бидат трансформирани. Процесот на репрезентативната демократија кој ја одзема моќта од индивидуата и ја доделува на непродорни олигархии и кој постојано ја зголемува моќта на државата, неизбежно ќе се распадне со зголемувањето на популарноста на дијалогот за глобално-микро општество. Моќта на нацијата, која како и

религијата била доминантната општествена формација и културен референт, ќе биде драстично намалена од позначајните културни сродности на глобализацијата. Згора на тоа, задушувачките и надувани системи на владино управување ќе бидат неизбежно разложени од двојниот напад од глобализацијата и забрзаната индивидуализација. Така, додека бирократиите за општото добро, уметностите, одбраната, образованието, правните и индустриски односи биле неопходни модели при посредувањето за државна и корпоративна моќ за време на периодот на модернизмот, тие веќе нема да бидат неопходни во целосно ослободената општествена иднина. Новите општествени и културни простори, обезбедени од глобалниот постмодернизам, ќе ги разложат структуралните хипотези за општествено-управувачки системи, базирани пред сè на поделбата на социјалните класи.

Според постмодерниот футуризам оваа нова култура ќе биде создадена преку оформување на компјутерска мрежна комуникација (КМК). Навистина, поимот мрежа претставува идеална метафора за футуристите кои замислуваат утопија која ги хармонизира општествените разлики и структурираните диференцијали на моќ. Мрежи-

те се децентрализираните матрици, кои ги вградуваат сите нивни јазли во единствен комуникациски материјал. Интернетот, како примарно средство на современата КМК, претставува спектакуларен пример за тоа како современата култура може да биде формирана преку заедницата на корисници, текови, дискурси, жици и јазли. Корисниците на хипертекстот се истовремено и создавачи и потрошувачи на значења. Текстовите се обезбедени, изменети, трансформирани и разменети од страна на поврзаниот КМК корисник. Како додаток и алтернатива на мрежниот медиум, КМК им обезбедува на корисниците огромен пристап и избор на податоци. Информацијата е главниот извор на постмодерната политика и политичко изразување; нејзината порамноправно пространета и достапна форма неизбежно ги забрзува условите за слобода и демократија. Големите медиумски конгломерати се присутни во мрежата, но не се доминантни; нивната важност е определена од изборот и интересот на корисниците. За постмодерниот футурист, мрежното поврзување на културата го засилува демократското учество преку намалувањето на капацитетот на медиумите да ја контролираат информациската ориентација, стил и ширење.

Мрежната комуникација, како резултат на тоа, се смета за еволутивен демократски напредок. Постмодерните футуристички нагласувања за ослободувачкиот потенцијал на КМК се поистоветуваат со еден поширок ентузијазам за капиталистичката економија, онака како што е претставена од владините, корпоративните и конзервативните економисти. Така, додека постмодерните бараат критички политички простор кој ги реконструира клучните моќи на капиталистичката хегемонија, нивното потенцирање на индивидуалната слобода, задоволството и потрошувачката сепак ги сместува нивните теории во еден општ идеолошки простор: простор кој го поттикнува ширењето на капитализмот, пазарниот суверенитет и полезностите на општествениот и економски напредок. Поделбата помеѓу постмодерниот футуризам и неолиберализмот, ќе стане нејасна, бидејќи двете ја величаат индивидуата и нејзиниот капацитет да конзумира и избира.

Во тој поглед, КМК ќе стане средство не само за нови модели на субјективно изразување и комуникациска размена, туку и главно средство при размената на меѓународен капитал и финансии. Веројатно е дека овие финансиски текови ќе промовираат поши-

рока дистрибуција на медиумските „производи“ наменети за конзумација од индивидуите и микро-заедниците, а и ќе промовираат примена на субјективното и индивидуално задоволство. Но, тие исто така претставуваат и средства за проширувањето на хегемонијата, како и за проширувањето на државната и корпоративната моќ. Новото знаење величано од Антони Гиденс и други постмодерни футуристи е формирано низ движечката и хомогенизирачка сила на капиталистичките економии и идеологии. Постмодерното прославување нема како да направи разлика меѓу стратешката и еманципирачка конзумација и неограниченото прифаќање на хиерархиски и доминантни општествени вредности и идеологии. Постмодерниот футуризам им го предава својот критички простор на невидливи сили кои повеќе не може да ги идентификува. Тој се збунува додека ја прифаќа потрошувачката заедница. Неговата радикална намера за глобално „разликување“ станува комерцијализирана и потрошувачка „разлика“. Хуманизмот и универзализмот се повторно разбудени преку неизбежната потрага по систем со централна вредност, таков кој е очигледно прикачен на хомогенизирачката сила на капиталот, но на кој му недостига

силата на умот да оформи демократски институции и правила.

Транскултурализам: алтернативни културолошки студии

Како тогаш може да се оформи и теоретски да се расправа за културната политика и идната култура? Нагласениот проблем за сите четири верзии на демократска културна иднина во голема мера лежи во нивната тенденција да ги утопизираат, сентиментализираат или поедностават комплексните форми на културата и создавањето на значење. Поконкретно, тековната проблематика на индивидуално-колективната тензија останува нерешена. Во овој дел би сакал да понудам некои коментари за тоа како соодветно може да ѝ се пристапи на оваа проблематика. Од овој момент можеме да се придвижиме кон покомплетно објаснување за културата и културолошките студии.

Релоцирање на културата

Културолошките теории и културолошките студии уште од најраните нивни истражу-

вања честопати претпоставувале дека културата е повеќе или помалку една хомогена и унитарна формација. Секоја од поединечните етапи на културолошката анализа еволуира преку обидот да го објасни, потврди и унапреди „општествениот ред“ како:

1. Културата како цивилизација, каде што општествениот напредок е постигнат преку интелектуалните и општествените постигнувања на особено талентирани индивидуи.
2. Културата претставена како слична на претходната категорија само со поголема нагласеност на префинетоста и воздигнувањето на естетското изразување. Уметностите ќе доведат до хуманизација и просветлување на сите граѓани.
3. Културата како антрополошка категорија, каде што општеството е формирано врз симболички ракотворби, дискурси и активности. Оваа категорија се однесува пред сè на хомогените племенски заедници.
4. Култура како симболички кодови кои ги унифицираат припадниците на нацијата и кои му даваат валидност на авторитетот на државата. Антрополошката категорија е трансформирана

преку нејзината примена во масовното општество.

5. Културата како заедница на разлики, каде симболичките кодови се формирани преку општествените организации, а не преку нацијата. Овие симболички кодови обединуваат општествени групации како што се транснационалните религиозни заедници (пр. исламска, еврејска, мормонска) или интранационалните заедници (пр. моторциски банди, домородни и етнички групи, воени ветерани, семејството).

Оваа последна примена на концептот на културата станала дефинитивно доминантна во културолошката анализа под влијание на постструктурализмот и постмодернизмот. Дури и „јавната сфера“ на Јурген Хабермас е консензус од различни делови. Теориите за плурализмот, мултикултурализмот (погледни Постер, 1995) или транснационализмот (Анг и Стратон, 1996) се формирани околу консензуални, либералистички модели, но такви кои ја дефинираат заедницата во пошироки рамки. Во секој случај, акцентот е на формата на општествениот поредок каде значењето на различноста станува модулација за генерално инкорпоративен, но почитуван општествен ред. Новата демократија

на постмодернизмот бара реализација на старите демократски имагинации; индивидите се централизираны во заемно-почитувани заедници на “другите”.

Како што наведовме погоре, големата слабост на славеничкиот постмодерен футуризам е неговата неспособност да ја намали индивидуално – колективната тензија. Ако се движи кон сепаратизам, тој ја губи својата способност да се поврзе со пошироката заедница; ако се фокусира на поимите на потрошувачките задоволства, останува прилепен за хомогенизирачките и хегемонистичките импулси на капитализмот, вклучувајќи ги идеологиите на технолошкиот и економски напредок. Дури и потенцирањето на политиката на идентитетот го поттикнува сомнежот кај критичарите кои сметаат дека постмодерната разлика се формира околу многу специфични и ограничени идеологии – вклучувајќи ја и наједноставната идеологија на интерес за себеси и себе величање. Постмодерната политика на идентитетот, значи, мора да биде формирана со помош на постмодерното потрошувачко движење и мора да биде припишана на определени општествени вредности: сексуално ослободување, толеранција, сочувство, плурализам, итн. Одреден број на општествени

теоретичари сметаат дека овие вредности всушност го сочинуваат новиот хуманизам, кој се формира врз основа на лични задоволства и со глобалистичка перспектива, што Стјуарт Хол потценувачки го опишува како „интернационална кујна“. Додека оваа интернационална кујна или космополитско потрошувачко движење е доволно пријатно за членовите на новата професионална класа, тоа одвај и да содржи радикален модел на општествен реформизам. Разликата е плурализирана, усогласена на пазарот и хомогенизирана. Во овој консензус на разлика кој е врзан за социјалните класи нема да видиме славење на терористи, ксенофобичните, крадците, убијците, силувачите, нацистите, исламските фундаменталисти, бездомниците или марксистите. Овие форми на општествена разлика, по сè изгледа, не можат да бидат примени во заедницата на славеничката разлика. Со други зборови, славеничкиот постмодернизам се повлекува од радикалната разлика или сепаратизмот со цел да формира нов консензус, нова идеологија на хуманистички плурализам.

Вилок (1999) се жали дека постмодерната политика конструирана околу разликата и идентитетот е неодржлива, бидејќи сета моќ ја редуцира до ниво на игра на субјек-

тивитети. Дури и да не се постигне консензус на крајот на оваа политика на идентитет, туку само серија на сепаратистички случајности, политиката останува слаба и неимпресивна. Според Вилок:

„Политиката на идентитет, во нејзината најосновна форма, е стратегија која обединува избрани групи на луѓе преку промовирање на разликите меѓу нив и останатите... Резултатот е изолирачка реторика која ги спречува групите да најдат заеднички јазик, при произведување на некое големо дело, кое би го промовирало општото добро“. (1999:9)

Ова општо добро, според Вилок, е оној вид на консензусна јавна сфера што ја застапува Хабермас и многу други, тоа е простор во кој релативните разлики меѓу општествените членови и подзаедниците можат да бидат решени преку рационална и соодветна демократска дебата. Вилок, како и Џим Мекгиган (1996), очајува заради постмодернистичкото неискрено славење на разноликоста и субјективноста, сметајќи дека практичната и опфатна комуникациска сфера поискрено ќе им се обрати на општествените и политичките проблеми на денешницата.

Транскултурализам

Нашиот пристап во оваа книга е да ја прифатиме проблематиката на индивидуално-колективната тензија. Притоа постојано ја третиравме културата како серијал од претставувања, симболи и дискурси кои функционираат во рамките на преклопувачките, понекогаш складни, понекогаш противречни, нивоа на значење. Нашата дефиниција за културата, како што беше развиена во првото поглавје, гласи:

Културата е збир од имагинирања и значења кои може да бидат согласни, спротивни, кои се преклопуваат, спорни, поврзани или неповрзани. Овие зборови може да функционираат преку различни човекови општествени групирања и општествени практики. Во современата култура овие искуства на замислување и создавање значење се засилени преку ширење на медиумски слики и информации.

Во текот на оваа книга се обидовме да ги истражиме складностите и противречностите без да се обидуваме по секоја цена да ги усогласиме. Поконкретно, се обидовме да ја избегнеме претпоставката дека културата е која било единствена форма или дека е единечна целина која опстојува во

некој вид на фиксирана или идеална врска со општеството, општествената организација или општествениот поредок. Навистина, бевме внимателни да ја избегнеме претпоставката дека има всушност „култура“ која може едноставно да се лоцира, испита и запознае. Напротив, ние се обидовме да ја прикажеме културата преку нејзиниот минлив и динамичен карактер – дека постојат и постојано се оформуваат многу култури. Значи, би можеле да извлечеме заклучок дека целата идеја за „култура“ треба да се замени со нов концепт, таков кој е ослободен од претпоставките за нејзиното когнитивно наследство. Мојата лична склоност кон концептот на транскултурализам изразува општа желба да ги испитам формирачките процеси на создавањето значење и нестабилностите кои се карактеристични за нивното делување. Така, одбегнувајќи ја претпоставката за единечна култура, транскултурализмот може да биде сумиран во следниве термини:

1. Транскултурализмот ја признава нестабилноста на сите културни формации, дискурси и процеси на создавање значење. Транскултурализмот ги избегнува претпоставките кои ја сместуваат културата покрај нацијата, држа-

вата или другите фиксни идеологии. „Транскултурализам“ значи сопствена непостојана и минлива природа. За разлика од сличните концепти (транснационализам, крос-културна комуникација, пост-колонијализам), транскултурализмот не подразбира веќе постоечки или доминантни културни услови или политички формации. Тој ги отвора вратите кон сите можни културни форми и процеси. Затоа ги ограничува идеите за фиксирана моќ, општествен поредок и структура. Исто така ја признава склоноста на моќта кон променливост и транзиција; во теоријата на транскултурализмот, моќта функционира преку процесите на формација, размена, повраток и пресврт. Овие процеси, за кои ќе дискутираме подолу, може да формираат седишта на контрола, но овие никогаш не се осигурени или претпоставени.

2. Транскултурализмот признава дека во современиот контекст културното проширување е неопходно и дека ова проширување може да биде добро, лошо или и двете. Потоа насочува дека епистемолошкото, дискурзивното и политичкото засилување на кон-

цептот на „разноликоста“ всушност го ограничува хевристичниот и идеолошкиот потенцијал на културната блискост. Тоа значи дека „разноликоста“, како и „заедницата“, може да бидат продуктивни и позитивни, или може да бидат гротескни и неподносливи во зависност од специфичните услови на нивната дискурзивна употреба. Процесите на глобализацијата спојуваат одредени културни формации за да се формира нова хибридна формација на меѓународно и микро-општествено ниво. Транскултурализмот секогаш ќе допушта транзиции и мутации; овие хибриди можат да ја продлабочат или намалат човековата мизерија, истовремено или наизменично. Транскултурализмот не дава гаранција. Затоа транскултурализмот е теорија на постојана размена.

3. Транскултурализмот го прифаќа условот кој Лиотар (1991; види Lewis 1997a) го нарекува „нехуман“, Делез (1992) го нарекува „имагинација“, Муфе „агонизам“ и Бодријар „пакосна екологија“. Тоа е услов на повеќекратни спротивности и контрадикторности, кои се и застрашувачки и задоволувачки, но и

незадоволни од систематизираниот, подреден и организиран либерален хуманизам (Lyotard, 1991) и силите на припитомување (Deleuze, 1992). Тоа значи дека транскултурализмот е силно сомничав кон себеси и кон сопствените теоретски тенденции за синтетизација и илуминација. Бара начин да ги артикулира спротивните сили на човечкиот и нечовечкиот услов, комплексното и хаотичното, логичното и замисленото, емоционалното и интелектуалното – признавајќи во секое време дека во критични моменти овие сили остануваат целосно нејасни и целосно препознатливи. Во овој момент на признавање се раѓа и умира вистинската фантазија и креативност. Ова не е определено од технологијата, туку од дискурзивниот чин. Станува збор не за разликување меѓу печатените и електронски медиуми (Deleuze, 1992), туку меѓу сеопфатната креативност или имагинација (која е самозаканувачка) и непотполната, ограничувачка регулација – дури и регулацијата која се претставува себеси како постмодернистичка. Транскултурализмот не дава привилегија на постхумани-

змот пред хуманизмот, ниту пак на хуманизмот пред постхуманизмот. Транскултурализмот им дозволува на гласовите да говорат и да ги изразат нивните стравови и надежи.

4. Имагинацијата на транскултурализмот не е лесно да се вметне во капиталистичкиот проект, туку е спонтана, прикриена, пресвртничка, опасна и непредвидлива. Транскултурализмот учествува во посредувачки процеси со цел да создаде заедници и значења, но исто така се обидува и да ги дестабилизира овие формации преку создавање на алтернативни значења како и преку деконструктивистичките императиви на постоечките значења. Транскултурализмот остава простор за значење и уништување на значењето.
5. Транскултурализмот е политички ориентиран бидејќи ги промовира дискурзивните разновидности на размената на моќ, иако инсистира дека моќта, како и значењето, е несомнено делумна. Силите на моќта мора да бидат предизвикувани со големата сила на нечовечкото, како и на човечкото, со имагинација исто толку како и со интелегентно убедување. Идентитетот

и разликата, значи не треба да се сметаат за есенцијални, туку мора да се третираат како идеолошки фрагменти, предмети на секојдневно задоволство и отпор на најнепосредно ниво, и како одвратност и револуција на најбруталното ниво. Киборгот во овој случај, може само да го прикаже својот потенцијал со оглед на постоењето на илјадници други гласови. Транскултурализмот е иконокластичен – како и во спор со така и во дијалог со пронајдок на иднината, секогаш одбивајќи да се помири со одбележувањето или одлучноста на другите.

6. Тоа значи дека транскултурализмот го отфрла есенцијализмот на технологијата или прогресот. Тој отфрла утопизам кој не е условен, нечовечки, имагинативен или обвинен во недоверба. Транскултурализмот е теорија на промена и нејзината политика ја прифаќа можноста за општествено подобрување преку проширувачките можности на телевизиските и мрежните медиуми. Сепак, визиите за киборгот, за светот придвижен од технологија и за хармонизирачкиот суперавтопат, изгледаат толку ужасни колку што и

влеваат надежни. Транскултурализмот го ослободува идентитетот од шаблонизираност и сигурност. Ѓ дозволува на културата да се оформи себеси и да се справува самата со сопствените внатрешни противречности и нагодувања. Не го осудува субјектот кон надворешно наметнат поредок, туку признава дека оваа еманципација секогаш неизбежно ќе се соочува со законите од напред и сомнеж. Тоа е слобода.

Немаме големи очекувања дека еден концепт каков што е транскултурализмот ќе го замени долго саканиот концепт на култура (кој пред сè има многу помалку слогови). Како и да е, нашето разбирање на концептот на културата треба да биде ослободено од неговото минато и од привилегиите на систематизираниот поредок, заедничко разбирање и споделенот код. Комуникацијата и заедницата се неопходни и неизбежни; како и да е, овие се составни делови на општествениот поредок и централизирачките идеологии на колективистичкиот хуманизам. Славеничката постмодерна политика придонела во проширувањето и подобрувањето на овие форми на хомогенизираниот хуманизам. Сепак, како и формите на хуманизмот од деветнаесетти век, славе-

ничкиот постмодернистички хуманизам е ограничен во неговиот капацитет критички да ја анализира културата, бидејќи неговите сопствени кодови и идеологии, всушност, се многу локализирани и саморефлексивни. Постмодернистичкиот хуманизам се состои од лажен утопизам кој ги употребува колективистичките идеали преку зајакнување на индивидуата. Оваа заблуда мора да биде расветлена. Еманципацијата мора повеќе да се сфати од аспект на се` она што еден ум може да замисли како еманципација, отколку само да се толкува како еманципацијата е замислена, сфатена. Нашата слобода, значи, треба да биде изразена не како лажно одделување од колективните кодови, туку како нешто што можеме да го концептуализираме со и против тие кодови.

Заливската војна навистина се случи: светот гори (блескаво?)

Како што Ернесто Лакло (1996) жестоко демонстрираше, колективот и индивидуата не се алтернативи, туку се меѓузависни елементи на една истата проблематика. Транскултурализмот не се занимава со усогласување на овие два натпреварувачки и надополнувачки дела; напротив, ја прифаќа

неизбежноста на нивниот спор и можноста за постигнување на најдобри можни резултат преку специфичната инстанца на нивната примена. Транскултуролошката анализа се обидува да ги обелодени јазичните војни кои се создаваат преку мноштво дискурси или „хетеродикции“. Тој ги дешифрира проблематиките на дискурсите тврдења и контра-тврдења, секогаш обидувајќи се да ги деконструира различните специфичности кои се создаваат околу овие војни. Тоа значи дека наместо комплексот хетеродикции кои создаваат култура се разреши преку редуцирање на бинарни структури, транскултурализмот им дава глас на комплексностите и противречностите без да очекува решение, заклучок или препорака на аналитичарот. Формата и содржината на овие јазични војни затоа станува достапна за покомплетна културолошка и политичка анализа.

Некои јазични војни се создадени низ екстремни услови, манифестирајќи се низ вооружена борба. Заливската војна и Американско-авганистанската војна (т.н. „Војна против тероризмот“) се примери на тековен империјализам и јазични спорови кои избувнале во физички конфликт. Во оваа смисла, тврдењето на Жан Бодријар (1995) дека „Заливската војна не се случила“ пред-

лага дека вооружениот конфликт на Персискиот полуостров беше настан кој веќе бил одигран во медиумите. Жалбите против текстот на Бодријар за Заливската војна види Norris, 1992), одразуваат подлабока недоверба за постмодернистичкото привилегирање на симболите над материјалните и политички услови на стекнатото искуство. Според критичарите како Кристофер Норис, Ноам Чомски и Едвард Херман, медиумите функционираат пред сè како пропагандни алатки за американските воени активности, во места како Ирак, Косово и Авганистан; медиумите им служат на интересите на моќните елити, затскривајќи ја од очите на американската публика смртта и повредите нанесени на вистински луѓе во вистински воени зони. Во оваа смисла, Бодријаровата зловна изјава дека Заливската војна не се случила, ни го оттргнува вниманието од реалноста на војната и од штетната улога на медиумите.

Како што претходно наведовме, Заливската војна како и сите други телевизиски и дигитално прикажани војни, била оформена и продолжува да се оформува низ (преку) критични јазични несогласувања (спорови). Не се работи за давање приоритет на материјалното над симболичкото или обратно.

Овие војни се всушност спроведени преку јазикот кој создава низа ефекти. Бодријаровото очигледно предавање на празнотијата на современата култура и хипотезата за “смртта на природата”, едноставно е уште еден приказ на јазичните војни на современата култура воопшто и на империјализмот поконкретно. Бодријар останува заробен во јазикот и мора да го користи како негово примарно оружје. Тој, како и деконструкционистите и сепаратистите, формира значење (и незначења) на нешто кое тој верува дека е бесмислено. Тој сака да биде слушнат, да убеди. Преку повеќеслоен поетички дискурс, Бодријар воспоставува дијалог меѓу значењата и не-значењата, но дури и неговите не-значења (како авангардниот постмодернизам), се конституенти на создавањето значење – бинарното се распушта, бидејќи значењето/не-значењето делуваат истовремено и често меѓу нив не може да се направи разлика.

Војните во Персија, Косово и Авганистан се одглас на колонијализмот и форми на континуираниот американски империјализам. Заливската војна, поточно, беше борба за нафта и територија. Истовремено беше и пропагандна војна која се одвиваше на телевизиите на Првиот свет и амери-

канскиот Конгрес. Денес ни е познато дека кувајтскиот амбасадор платил милиони долари на американските компании за односи со јавноста за да здобие поддршка од Конгресот и американската публика. Знаеме дека ќерката на амбасадорот позирала како (здравствен „работник“ и кажувала лаги на американскиот Конгрес за ирачките божемени злодела. Знаеме дека презентирањето на војната на телевизија било филтрирано од одделот за односи со медиумите на американската војска. Компјутерски обработени слики на таканаречените „паметни проектили“, херојските слики од операцијата Пустинска Бура и наводното доаѓањето на трупите на ОН и САД на теренот без крвопролевање, сето тоа придонело кон чувството дека тоа била генијална, чиста и некрвава војна. Ама Бодријаровото став дека оваа била војна, без противници и причина, исто така не води во погрешна насока како и американската пропаганда. Војната беше сериозна, дури и сложена, политичка активност. Таа вклучуваше моќ, крв, угнетување, минатото и иднината. Непријателите беа создавани преку многубројни и опасни поврзувања со сите овие елементи. Правата на кувајтскиот народ беа прекршени; правата

на Ирачаните беа прекршени. Луѓе умреа и беа сериозно осакатени. Деца беа убивани и останаа сираци. Денес во Ирак обичните луѓе сè уште изгладнуваат до смрт.

Во Авганистан, овие сојузништва, агонизам и бројни тврдења за вистината се уште понејасни. Надворешните политики на САД, културното и економско ширење и тајните активности на ЦИА, ја направија Америка воена цел за одредени политички групи (формации) од Блискиот Исток. Оваа вина сепак не ја оправдува грозоморноста на нападите врз Њујорк и Вашингтон. Ниту пак американската одмазда врз Авганистан може да биде оправдана, бидејќи се чини дека таа е само продолжување на циклусот на осветување. Во овој контекст, моќта продолжува да функционира, дури и преку несогласувањата кои се тешко разбирливи и уште потешки да им се пронајде некое решение. Ние би можеле да побараме надомест за определени територијални и експанзионистички активности. Исто така, би можеле и да се вклучиме во јазичните војни на убедување и пропаганда, што Едвард Саид сметаше дека е неопходно да се направи за време на Заливската војна. Би можеле и да бараме начин да ги разоткриеме

разликите – еднаквите и натпреварувачките тврдења за кои се водат јазичните војни. Во секој случај, ваков тип на екстремни војни ретко се решени и завршени и ќе одсвонуваат во иднината без разлика кој пат да го одбереме. Нашите опции при вклучувањето во јазичните војни често се сведуваат на тоа да извлечеме најмногу што можеме од овие комплексности, да ја минимизираме штетата, да ги надминеме несогласувањата преку ангажирање во спорот. Најчесто, најбрзите и наједноставните стратегии – какви што беа применети во Југославија и Авганистан – може да постигнат краткотрајни „решенија“ кое само го продолжува спорот во една по-нестабилна иднина.

Овие физички и крвави војни се меѓу поекстремните или спектакуларни примери на една вообичаена културна состојба. Јазичните војни постојат во секој момент на изразување: почнувајќи од личните врски, преку дискурс посредуван преку масовните медиуми, па сè до владините и глобалните учества (активности). „Борбата да се даде значење“, како што ја нарекува Стјуарт Хол, е основната карактеристика на човековите културни формации. Како што оправдано прикажува Мишел Фуко, дискурсот и моќта се ортаци на истата неизбежна човекова

желба. Каде што има јазик има и моќ, а каде што има моќ има и предизвик – тоа значи дека културата се формира околу неизбежноста на јазичните војни. Резултатот од овие војни не е загарантиран, ниту е неопходно добар ниту лош, може да биде едно од двете или и двете истовремено. Истите луѓе, кои можеби се собрале да го гледаат погребот на принцезата Дијана, или кои постојано зјапааат во симулираното тонење на *Титаник*, можеби се растроени заради развод или поради различното разбирање за учењата на Бог. Овие исти луѓе, можеби имаат предци кои се бореле за територија или кои повеќе не чувствуваат поддршка од земјата која ја сакаат. Тие можеби се збрлавени од наводната среќа подметната од медиумите или од култура која се темели на нивните фантазии, претставени во бескрајна, но бесмислена река на слики и звуци. Овие култури секој ден стануваат сè поголеми, сè побогати, и сè повеличенствени, но ја оставаат индивидуата во зашеметеност од желби и несигурноста.

Оваа несигурност произлегува со поделбата или одвојувањето на нашите означувачи од реалноста од којашто произлегуваат. Културите се создаваат преку означување или создавање на значење.

Сепак, како што овие култури прераснуваат во автореференцијални мегалити (корпорациите, институции, идеологии, држава), тие се стремат да се востановат себеси како трајна и врвна реалност. Оваа „наметната реалност” е лажна, бидејќи е исклучена од непосредните случувања во секојдневното искуство, кои самите ги оформиле означителот/реалноста/културата. Оваа моќ која е создадена со концентрација на значење, станува се` понесигурна и понестабилна. Така, додека се претставува себеси како стабилна реалност, клучните концентрации на културата веќе се распаѓаат и се испразнети. Означувачот веќе е одделен од означеното. Јазичните војни веќе ги разложуваат значењата и моќта кои ги создале клучните сили. Личното незадоволство, психичките потреси, разводот, општествените промени, промени на влади, воени борби – сите овие се симптоми на веќе-колабираната култура (транскултурата). Ова не се случајните несврзани знаци за кои Бодријар пишува, туку ова е стратешки колапс на авторитет кој неизбежно се испразнува поради сопствениот лажен и неиздржлив интензитет.

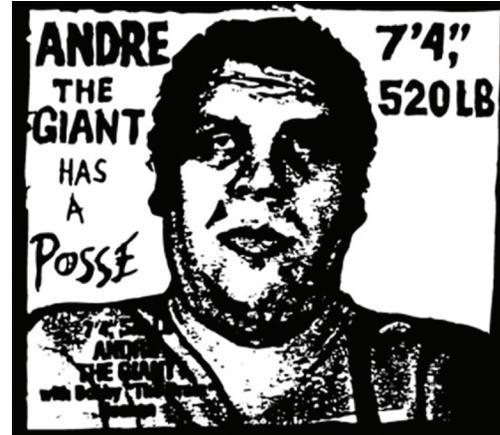
Затоа, и во многу погледи, големите формации и моќта која тие ја посакуваат за себе

се само вештачка измислица, односно фасада. „Суперновата” на современите културни институции веќе згасна, но сè уште мора да се бориме со гравитацијата на нејзината оловна маса. Поединците и формациите на микро-заедницата немаат друг избор освен да се справуваат со масата (пошироката јавност), додека истовремено создаваат нови значења, нови идентитети и дискурси на нови искуства. Транскултуролошкиот аналитичар мора да помага во тоа создавање – мора да придонесе за деконструирање на масата, додека обезбедува некои алатки и нацрти за нејзина замена и регенерација на нови значења. Во оваа смисла на зборот, ние не можеме да фи свездените јазли на културната моќ едноставно да изгорат сами по себе. Мора да делуваме. Мора да замислуваме. Мора постојано да ја ре-креираме културата. Мултинационаланата компанија е еден вид „супернова”, звезда која умира, но задачата на политичкиот агент е да го дотепа мртвиот свер и да оформи ново присуство. Ова не е чин на едноставен утопијанизам, ремоделирање на задоволството или очајот. Ова е ангажирање во јазичните војни и потрага по победа преку Пирова реконструкција на означувачот.

Дискусија : Андре Џинот и други У2К демократски аватари

Андре Џинот е претстава (види слика). По ѕвездената кариера како телевизиски бо-рарч, сликата на Андре беше повторно впишана во скејт парковите низ САД, кадешто студентот по графички уметности и цртач на графити Шепард Фолреи, го присвои Андре како негов личен скејтерски симбол. „The Giant has a Posse“ - забележа Фери и во раните 1990 симболот беше трансформиран во популарна стикер кампања. Сликата на Андре се појавуваше под железничките мостови, во телефонските говорници и во тоалетите на ноќните клубови. Џинот е на улицата, во сенките, те следи и те гледа како спиеш. Конечно, кога Андре стигна и на Интернетот, тивко провлекувајќи се низ електронските порти, тој постана глобален тотем – несанкционирана, сеприсутна, пост-модерна, пародична и вознемирувачка манифестација на новите соништа на новата младина.

Фери сепак тврди дека нема субверзивна намера, освен сопствената „присутност“ (сеприсутност). На официјалниот веб сајтот на Џинот, Фери објаснува дека присвојувањето на ликот на Џинот од страна на дру-



ги луѓе не е ништо повеќе од уметноста да се “биде тука”:

„Кампањата за Џинот може да се опише како експеримент во феноменологијата. Хајдегер ја опишува феноменологијата како ‘процесот во кој нештата се оставени самите себеси да се прикажат (манифестираат)’. Феноменологијата се обидува да ги оспособи луѓето јасно да ги воочат работите кои им се пред носот, но се затскриени. Работи кои се земено здраво за готово до таа мерка, што се заматени од апстрактни набљудувања.

Првата цел на феноменологијата е повторно да го разбуди чувството на вчудовеност за нечие опкружување. Стикерите со Џинот имаат цел да ја поттикнат љубопитноста и да ги натераат луѓето да се запрашаат за налепниците и

*нивните односи со нивното опкружување.“
(Fairey, 2000)*

Овој неопределен радикализам е карактеристичен за т.н. „културен застој“ каде што популарната слика е повторно присвоена од корисниците и е дистрибуирана преку подземни мрежи. Наспроти културната врева на наметнатите и пролиферувани кодови и икони, Џинот е создаден со аморфен и нефиксиран политички идентитет, против културната врева од наметнатите и се побројни кодови и икони.

Секако, постојат и оние политички коментатори кои би ја сметале кампањата за Џинот и другите форми на неконкретна политичка активност како глупав популизам – празен гест кој постигнува малку повеќе од деликвентна возбуда и против авторитаризмот (види: McGuigan, 1996; Bennett, 1997; Kellner, 1997). За други пак, сликата на Андре би била одраз на ново ветување, повторно оживување на демократскиот и постхуманистички идеали, наред една јавна сфера која генерално опаѓа. (види: Bender and Druckrey, 1994; Redheard, 1997). За да се разберат политичките импликации на Андре кампањата и другите форми на популистички културолошки метеж, мораме повторно да ги земеме во предвид постоечките

претпоставки на современата демократија и демократската теорија како што поттикнува Роберт Дал (1989). Во овие рамки, Данило Золо (1992) расправа дека современата култура е окарактеризирана со се поголемата сложеност и општествена разноликост. Додека оваа сложеност ги носи со себе можностите за зголемена општествена и културна разновидност, таа исто така проблематизира многу од ставовите и главните принципи кои ја насочуваат современата демократија:

Главен интерес ... [е] односот меѓу демократските институции и зголемената комплексност на постиндустриските општества. ... Нашите сегашни теории за демократијата не успеваат да ни понудат концепциски инструменти кои се доволно комплексни да дозволат реалистична интерпретација на таа поврзаност. Западната политичка теорија е сè повеќе неспособна да се справи со големите трансформации кои ги носи информатичката револуција во основните подсистеми на индустриското општество. Овие трансформации дефинитивно ќе ги забрзаат процесите на функционалната специјализација и како резултат на тоа ќе донесат понатамошен пораст на високото ниво на раст на општествената комплексност. (Zolo, 1992:54)

Дел од проблемот на политичката теорија лежи во привилегирањето на политиката пред културата што доведува до нивно одделување. Јасновидните признавања на Золо предлагаат дека политичката теорија воопшто и демократската теорија поконкретно, ја прекршуваат општата емпирска линија на движење на модернизацијата кон зголемувачките нивоа на разликување, специјализација и општествена сложеност. Демократската влада, според Золо, е формирана против овој тренд бидејќи „основната функција на модерниот политички систем е да го намали стравот, преку селективна регулација на општествените ризици и конкурентната дистрибуција на `безбедносните (вредности`“ (1992:55). Ова „намалување на општествениот ризик“ делува хегемонистички, привилегирајќи ги интересите на одредени општествени групи во конкурентен културен и економски контекст. Со оглед на ова, „клучни категории на политичкиот код се принципот на вклученост/исклученост и асиметричната релација моќ/субординација.“ (Zolo, 1992:55)

Овие комплексности кои ги препознаат и многу други политички теоретичари, се вплеткани во растечкиот процес на диференцијација на културни форми. Концеп-

тите како „постмодернизам“, „постиндустријализам“, „мултикултурализам“, и „фрагментација“ реферираат на раслојувачките импулси на актуелното општество и култура. Се` поголемото разликување и необединетост, натера некои теоретичари да ја нагласат вродената природа на личната политика, додека други бараа начин да ги прошират политичките императиви на демократијата во глобална состојба. Тоа што е јасно е дека современата демократија и демократска теорија се вплеткани во комуникациските процеси кои се најважниот составен елемент на културата. Во оваа многу важна смисла, културата е комуникација. Значењата се групираат и оформуваат преку контекстот и спроводниците на нивниот медиум; самиот медиум е создаден во технолошки, просторни и историски услови.

Комплексноста на современата (транс) култура е директно поврзана со сложеноста на овие комуникациски форми: со густината и со разноликоста на сè поголемиот број на медиумски дискурси и текстови. Сликата на Андре Џинот е вметната во нови модели на демократска култура кои самите тие се создаваат околу збирови на значења. Во оваа смисла, демократијата не е само фиксиран збир на принципи или институции; туку таа

мора да биде сфатена како преживеано искуство, тековна работа, која како дефинирачки квалитет ја има можноста и актуелноста за индивидуално ослободување. Дел од ова ослободување е, секако, можноста и суштината на само-владеење кое е потпомогнато од процесите на културно ангажирање. Слободата која е навестена во демократијата не е единствената или најважна објективна цел во политиката на моќта/доминацијата, туку таа е серија од креативни гестови, некои од нив се комплементарни, а други антагонистички. Како резултат на тоа, комплексниот идентитет или ослободената субјективност е оформен со испреплетено заемно дејствување на комуникациските искуства.

Оваа проширена дефиниција за демократија и демократски субјект ја проширува културната политика и пристапите кон владеењето. Желбата на Мекгиган (1996) за „експресивно граѓанство“ е истисната од пошироката цел за експресивна и ослободена субјективност, која не е определена само со односите кон држава. Граѓанството може да биде дел од оваа демократска култура, иако тоа не е толку цел колку што е само едно политичко средство меѓу многу други. Транскултуралниот демократски начин

на изразување, всушност, го привилегира потенцијалот на самоуправувањето, отколку прагматиката и императивите на институционалното управување. Така, жалењето на Фуко (1988) што неговите анализи за владеење обрнувале премногу внимание на технологиите на доминација и ги запоставувале технологиите на себеформирање, може да биде пренасочено; „владеење од страна на народот“ е разбрано како целосно двосмислено правило кое аритмично осцилира меѓу конституентите на „индивидуалните личности“ и колективните „личности“. Идејата за управувањето ја губи уверливоста, како што идејата за доминација е предизвикувана во рамките на сопствените граници. Индивидуите се провлекуваат надвор од инструменталната логика на државното управување кога немаат потреба од неговата дисциплина, грижа или набљудување. Шемата на Фуко паѓа кога ќе ги земеме предвид идиоматските и перцептивните слободи кои индивидуите ги креираат за себе позади границите на институции и нивната моќ.

Така, додека Фуко нè опоменува за опасностите и задоволствата поврзани со процеси на државно ориентирано управување, неговите коментари никогаш не го

ослободува субјектот од ограничувањата на овие технологии: Фуко никогаш не укажува на средствата со кои овие контроли може да бидат редуцирани или избегнати. Во оваа смисла на зборот, технологиите (техники или апаратури) на законито управување придонесуваат кон основните формирања на субјектот, при што го ограничуваат опфатот на индивидуите за создавање вишок или изобилство и еманципација. Сепак, тука се и оние постмодерни славенички културолошки теоретичари, кои позајмуваат од Михаил Бахтин и Мишел де Серто, кои измислија политика на задоволството, која ја сместува слободата надвор од дискурсите на управувањето, институционалната демократија и свесната радикална седиција². Ова славење на секојдневната практика ја сместува политиката во различни форми на општествени и културни „пресврти“: подкрадувања, телесни сетила, популарна естетика, лична употреба на работното време, итн.

Овој тип на секојдневен отпор, кој наводно се наоѓа надвор од детерминираноста на дискурсот (култура, јазик, свест), се бори да се оддели од типот на анархистички хедонизам. Како што се впушта во одредена

² Поттикнување на немири, бунтување против авторитетот на државата (забелешка на преведувачот)

себе-апсорпција, тој се бори да ги претстави сопствените политики како партиципативен или колективен идеал, кој ќе ги зголеми можностите за еманципација и општествено подобрување. Мекгиган (1992), меѓу многу други, е особено критичен кон оваа идеја за весела и несвесна политика, тврдејќи дека овие промени содржат само „популизам“ кој е вграден во системот кој тој се обидува да го наруши. Значи, како што субјектите бараат до максимум да се зголеми нивната лична корист во рамките на капиталистичкиот потрошувачки систем, така тие всушност ја одржуваат нивната заводлива и убедлива моќ. Периферниот отпор на капиталистичкиот инструментализам никогаш не е значаен за целокупното функционирање на систематска дисциплина, дискриминација и потчинување.

Всушност, Мекгигановото експресивно граѓанство и Де Сертовиот напад на потрошувачот нудат само делумно објаснување за формирањето на современата културна политика. Во оваа смисла на зборот, сликата на Андре Џинот и неговото дисеминирање преку различни дискурзивни начини, претставува спој на демократски култури. Веб сајт на Андре Џинот е исполнета со весело, анархично интригантство, како и со

свесни и директни критики за општествените и политичките институции. Мистериозната „потера (posse)” е неконтролиран и непокорен културен аватар кој нема ни јасен фокус ниту пак јасна појдовна точка; потерата талка низ Мрежата и низ материјалната околина, барајќи некаков неопределен надомест за некоја неопределена подлост. Учесниците на веб страната може да посакаат да го пополнат значењето на потерата преку насочување на нивните политички фокуси против мултинационалните корпоративни профитери. Многу често, сепак, ова деликвентно задоволство наоѓа израз во сменувањето на авторитетите, кое го прави оној што ги црта графитите. Па така, Андре е антихерој чии „авторитет“ и „сила“ секогаш се преправање, иронична и рефлексивна манифестација која самата се деконструира, исто како што ја деконструира општествената моќ на другите. Оваа фикција е искористена за да се артикулира апсурдноста на хиерархиските структури и општествениот ред кој утврдува себе си во престижот, потрошувачката и општествените дискриминации.

Како што веќе беше спомнато, има многу политички теоретичари кои го сметаат имагинирањето на ликот на Андре и лажната субверзија како глупаво иконокластво,

безначајно скршнување од вистинска политичка критика. Според ова гледиште, сериозноста на управувањето, општествените реформи и демократија се нарушени од ирационален или циничен популизам кој служи само да одаде почит на личната естетика или на несериозната анархија. Ние би предложили дека ликот на Андре, заедно со различните измени во културниот метеж, е важен дел од демократскиот културолошки мозаик. Демократските култури се собираат околу различните начини на создавање на значења и општествени активности кои се поврзани со ослободувањето на субјективноста. Замислена на овој начин, демократијата може да биде идентификувана преку специфични посредувања и процеси на создавање медиуми. Поконкретно, демократските култури се оформени и формирани во врска со главните комуникациски медиуми на печатените и електронските (аудио и видео) медиуми. Како што ќе видиме подолу, овие категории на демократски култури делуваат во и низ самите себе, создавајќи непостојана дискурзивна мешавина во која „демократијата“ станува најважната награда во јазичните војни на современата културна политика.

Демократија на печатената култура

Појавата на репрезентативната институционална демократија јасно е поврзана со технологијата на печатењето. “Рационалноста” на владата, владината бирократија и капитализмот се потпомогнати од капацитетот за организирање и складирање на печатените пишани материјали. Згора на тоа, печатот како медиум за масовна комуникација, е длабоко заплеткан во основната проблематика на капитализмот и неговите тесно поврзани дискурси. Печатот овозможува субјектот и шемите на личното искуство да се искажат, објективизираат и претстават како текст. Оваа текстуализација содржи еден вид на присуство во отсуство, каде што светот е прикажан во текстот, иако тој всушност е отсутен. Текстот е само приказ на тоа што е надвор од текстот.

Поимот за “репрезентација” значи го употребуваме за да ја разјасниме оваа клучна нејасност во врска со модерните општества. Овој концепт на репрезентација се однесува исто така и на управувачките процеси кои се базирани на демократија. „Влада“ е правен текст кој бара начин да најде решение за интересите на индивидуите и групите во институционалните рамки на општествениот поредок. Претставниците кои се

избрани се “присуство во отсуство”, средство преку кое индивидуалните граѓани кои се исклучени од процесите на донесување одлуки се навидум присутни. Интересите и моќта на претставниците се формирани околу рационалистички дискурси; граѓаните навидум се слободни и моќни, затоа што институцијата на демократската влада и нејзините дискурси ја затскриваат дихотомијата отсутен-присутен.

Значаен дел на оваа затскриеност е воздигнувањето на дискурсите на слободата и учеството. Репрезентацијата е поддржана преку индиректниот, но сепак значаен дискурс на демократско учество. Демократијата базирана на печатот изразува учество преку официјалните модели на жителство. Во оваа смисла на зборот, партиципативната демократија е и критичка алтернатива и додаток на репрезентативната демократија. Во секој случај, учеството е рационализирано преку регулирани процеси. Учеството на избори, лобирање, петиции, законски протест, парламентарните истражни комисии, радио емисии со учество на слушатели, испитување на јавното мислење, истражувачко новинарство – сите овие се конститутивни форми на партиципативната демократска култура базирана на печатот.

Емитувачка демократска култура

Како што забележаа бројни автори, како Хајдегер, Меклуан и Бодријар, појавата на електронските системи за емитување доведе до зајакнување и проширување на посредуваната комуникација. Времето и просторот се трансформирани во еден вид на експериментална „моменталност“. Оваа моменталност, додека ја продолжува проблематиката на репрезентацијата, се формира преку поривот од зборови и сензорната минливост на сликите и музиката. Според ова, не значи дека рационализмот на демократскиот печатен дискурс е заменет со телевизиската и дигиталното знаење, туку дека политиката на печатената култура е потопена во нови дискурзивни форми, нови модели на репрезентација. Значења се размножуваат како што општествените формации стануваат сè покомплексни, диференцирани и дискурзивно неспоредливи.

Како во демократската печатарска култура, така и во емитуваната демократијата може да се препознаат два типа на повеќе или помалку различни категории: славната демократска култура и инстинктивна демократска култура. Политика на славните се формира врз основа на ликови на индиви-

дуи кои се важни во телевизиските медиуми и кои се присвоени во животите на гледачите. Во одредена смисла на зборот, овие слики на „славни политичари“ се создаваат во институционалниот систем на ѕвездите: тие се производи кои ги создаваат медиумските институции за капиталистичката потрошувачка.

Политиката на славните не може да се анализира само преку разликите во моќта каде славната личност е дел од моќна медиумска институција и неизбежно ги изразува интересите на плутократиите.³ Наместо тоа, ние треба да гледаме на славните како на политичари кои се создадени од замислите кои телевизиската култура ги негува. Во оваа смисла на зборот, славната личност е уште една отсутност – присутност, состав на моќни врски кои се и полни со значење и ослободени од значење. Славната личност го претставува поединечниот гледач/потрошувач, исто како што би направил и политичарот. Сепак, врската со славната личност е многу полична, бидејќи присуството на славната личност е секогаш и неизбежно составено од замислите и личните проекции

³ Општество или состојба во која владеат, влијаат или контролираат богатите (забелешка на преведувачот)

на поединечниот гледач. Славната личност е совршено присуство кое го затајува отсуството на вистинска личност со која гледачот ќе има реална врска.

Така, славната личност е „за народот“, но е одделена „од народот“ со помош на чудотворноста на посредената слава. Згора на тоа, славната личност е комплексност на авторитет и субверзивност. Тој или таа може да постои само по налог на гледачот, а сепак овој налог испраќа и претставува „исклучителен“ авторитет: авторитет кој треба да делува, да се облекува и говори на исклучително автономни начини, но во корист на замислите, интересите и фантазиите на останатите луѓе. Славните се значајни во демократски рамки, затоа што тие ја изразуваат слободата и авторитетот на другите, додека се врзани во контекстот на сегашноста, модата и минливоста. Значењата кои тие ги имаат собрано и создадено се веќе отстранети, тие се отсутни во присуството на нивната фантазија за авторитет.

Андре Џинот е славен политичар кој е принуден да го признае ова отсуство – присуство во неговото вцртано однесување. Неговото значење како потрошувачка телевизиска ѕвезда е предадено на реалноста, па во одредена смисла на зборот, радикализмот

на Андре е супернова, мртва ѕвезда на славен политичар. И покрај тоа, Андре Џинот опстојува како популарна фигура, делумно поради тоа што тој како дух одекнува во културата на славните од која потекнува. Затоа Андре е комплексна икона/радикалност, бидејќи неговите значења осцилираат меѓу неговото славно потекло и неговото ново присуство во рамките на новата култура на анти-авторитет која го присвоила.

Во секој случај, ликот на Андре е достапен за прифаќање и преиспишување во рамките на инстинктивната демократска култура. Оваа инстинктивна демократска култура делува на различни начини, иако за неа е најкарактеристичен рефлексот на надворешна авторитарност кој се конституира себе си преку начините на само-детерминација, само-изразување, креативни практики и создавање на значења. Многу често естетиката на телевизуелната култура е прифатена и развивана за формирање на личната естетика и телесното задоволство.

Инстинктивната демократска култура започнува од позицијата и перспективата на поединечниот субјект создаден од форми на само-авторитет. За разлика од партиципативната печатарска демократија, интуитивната демократија е неконкретна, би-

дејќи и започнува и завршува со искуство на „утробата“ и телесната благодарност. Така, непредвидливоста и недоверливоста кон тоа што е брутално сведено на „популизам“, не е предмет на каење, туку е предмет на неопходност, бидејќи за себичната „утроба“ секој надворешен авторитет треба да биде третиран со сомнеж, одречен, издржан и надминат. Индивидуите комуницираат со телевизиските текстови со цел да ја искушат сензорната естетика, која станува дел од културно политичкото наоружување за само-определувањето на утробата.

Минливоста, во оваа смисла на зборот, не е непријател на демократијата, туку е неопходен спроводник. Андре е гласот на оваа потрага по слобода и самоуправање. Андре е врската која го отвора битието кон внатрешните и надворешните текови, кои секогаш го имаат уништувањето на надворешниот авторитет како нивен главен поттик.

Дел од нашиот проблем при дискутирањето на демократијата се однесува на честото инсистирање да се постигне идеалот на управувањето. Често пати, овој идеал е изразен во контекст на легитимноста на авторитетот и општествениот поредок. Нашата расправа овде се однесуваше на тоа

дека демократијата како политички израз на луѓето, мора да биде третирана во рамките на секојдневниот процес на создавање значење и секојдневните активности, некои од кои ги предизвикуваат наметнувањата од надворешно создадените модели на авторитет и поредок. Но постои можноста некој авторитативен и рационалистички режим на демократија да биде неопходен за артикулација на индивидуалната слобода, само-определувањето и само-изразувањето. Како и да е, многу значајните опасности кои се наведени во овој модел на демократски и рационалистички авторитет мора исто така да бидат признаени. Барем само некои аспекти на слободата кои конвенционалната демократија требаше да ги достави може да останат затворени во сидовите на овој тип авторитет; алтернативните демократски култури кои се погоре дискутирани може да обезбедат важни кодови за нивно ослободување.

Во оваа смисла на зборот, слободата може да биде обележана од средствата на избор. Но, вредноста на таа слобода не е ограничена само за обезбедување на изборот сам за себе; таа е израз на избор, на реалните избори кои се направени, што го izdelува нашето ослободување. Се` подлабоката сложеност на модерното општество

бара од индивидуите да живеат во и преку различните нивоа на култура. Демократските култури кои беа тука опишани делуваат низ и во самите себеси, често пати формирајќи ги нашите животи низ различни модели на складност и несогласување. Во секој случај, концептот на демократијата мора да ги избегне постарите форми на критичка

кондензација кои ја сведуваат на идеализирана институционална парадигма. Демократијата мора да биде сфатена во рамките на тоа како луѓето живеат и создаваат значење. На Андре Џинот и другите У2К културни аватари можеби им недостига достоинството на Русо или Том Пеин, но имаат многу да ни кажат за состојбата на нашата слобода.

Литература:

- Ang, I. (1996) *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, Routledge, London.
- Ang, I. and Stratton, J. (1996) 'Asianing Australia: notes toward a critical transnationalism in cultural studies', *Cultural Studies*, 10 (1).
- Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*, trans. P. Paron, Power Publications, New South Wales.
- Bennett, T. (1999) 'Putting policy into cultural studies' in S. During, ed., *The Cultural Studies Reader*, 2nd edn, Routledge, London.
- During, S. (1999) 'Popular culture on a global scale: a challenge for cultural studies?' in H. Mackay and T. O'Sullivan, eds, *The Media Reader: Continuity and Transformation*, Sage, London.
- Fairey, S (2000) 'A Social and psychological explanation of Giant has a Posse', at <<http://www.obeygiant.com>>
- Foucault, M. (1988) 'Technologies of the self' in L. Martin, H. Gutman and P. Hutton, eds, *Technologies of the Self*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Foucault, M. (1991) 'Governmentality' in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, eds, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. University of Chicago Press, Chicago.
- Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity, Cambridge.
- Habermas, J. (1984a) *The Theory of Communicative Action, Volume One*, trans. T. McCarthy, Beacon, Boston.
- Habermas, J. (1984b) 'The French path to post-modernity: Bataille between eroticism and general economies', *New German Critique*, 33.
- Habermas, J. (1987a) *The Theory of Communicative Action, Volume Two*, trans. T. McCarthy, Beacon, Boston.
- Habermas, J. (1987b) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Halberstam, J. and Livingston, I. (1995) *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington.

- Hall, S. (1991a) 'The local and the global: globalization and ethnicity' in A. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, State University of New York at Binghamton, Binghamton.
- Hall, S. (1991b) 'Old and new identities, old and new ethnicities' in A. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, State University of New York at Binghamton, Binghamton.
- Hall, S. (1996) 'Cultural studies and its theoretical legacies' in D. Morley and K.H. Chen, eds, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London.
- Haraway, D. (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleManMeetsOncoMouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, New York.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Blackwell, Oxford.
- Held, D. (1987) *Prospects for Democracy*, Polity, Cambridge.
- Held, D. (1992) 'Democracy: from a city state to a cosmopolitan order?' in D. Held, ed., *Prospects for Democracy, Political Studies Special Issue*, Volume 40.
- Jameson, F. (1993) 'On cultural studies', *Social Text*, 34.
- Laclau, E. (1996) *Emancipation(s)*, Verso, London.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London.
- McGuigan, J. (1992) *Cultural Popidism*, Routledge, London.
- McGuigan, J. (1996) *Culture and the Public Sphere*, Routledge, London.
- McRobbie, A. (1991) *Feminism and Youth Culture: from Jackie to Just Seventeen*, Macmillan, London. McRobbie, A. (1994) *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, London.
- Poster, M. (1995) *The Second Media Age*, Polity, Cambridge.
- Turner, G. (1997) 'Two faces of Australian nationalism', *Sydney Morning Herald*, 25 January.
- Willcock, R. (1999) 'Giant sucking sounds: politics as illusion' in D. Slayden and R. Willcock, eds, *Soundbite Culture: The Death of Discourse in a Wired World*, Sage, Thousand Oaks.
- Zolo, D. (1992) *Democracy and Complexity*, Polity, Cambridge.