

ПОЛИТИКА ИЗМЕЂУ ВРЕДНОСТИ И ЕФИКАСНОСТИ

Резиме: У настојању да дође до елементарних принципа на којима почива савремено политичко, аутор супротставља два концепта: „вредности“ и „ефикасност“, за које држи да су не само темељи, већ и крајњи смисао (не само политичког) делања. Објашњавајући у чему се огледа њихова сукобљеност, аутор указује и на дијалектику њихових међусобних односа, стављајући акценат на додирне тачке, тврдећи да у тим контактима „вредности“, бивајући „терет“ практичном човеку жељеном ефикасности, излазе као „поражена“ страна.

Као разрешење проблема, аутор у закључку нуди идеју хришћанског анархизма схваћеног као нужност одрицања човека од самог концепта „ефикасности“ као доминантног, што за последицу оставља обавезно одрицање и читавог низа „погодности“ које савремени свет нуди човеку.

Кључне речи: вредност, ефикасност, Христос, Калвин, слобода, анархија.

THE POLITIC BETWEEN VALUE AND EFFICIENCY

Summary: Aiming to formulate the fundamental principles behind contemporary political theory and practice, the author opposes two concepts – “value” and “efficiency” – which he believes are not only the foundation, but the primary purpose of (not only political) action. Explaining the manifestations of their conflict, the author points to the dialectics of their relationship, accentuating their points of convergence, claiming that, in those contacts “values”, being a burden to the modern man craving for efficiency, suffer defeat.

In conclusion, as the solution to the problem, the author offers the idea of Christian Anarchism understood as the need to renounce the very concept of “efficiency” as the dominant one, which consequently means renunciation of a whole array of “benefits” offered to the man by the modern world.

Keywords: value, efficiency, Christ, Calvin, freedom, Anarchy

¹ Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, Музеј Срема, Сремска Митровица.
E-mail: lapcevicst@gmail.com

Увод: вредности и усуд ефикасности

Оцењујући промене настале у америчком друштву на прелому из 19. у 20. век, Роберт Бела у *Погаженом завету* са извесним жаљењем констатује да је наступило време замене религијско-моралног модела техничко-рационалним (Бела 2003: 17) који, додаје штети фундаменталним „тежњама“ човечанства које се налазе „у жики наших проблема“. Како су ти „проблеми“, упркос кретању од харизматског преко традиционалног ка рационалном вођству² (Вебер), и даље дубоко морално-етички и религијски, својење друштва на ефикасност као својеврсни доказ његовог техничког карактера³ може „само погоршати“ стање безвредности у којем се налазимо. (Бела 2003: 17)

Управо је усуд ефикасности, који као судбинско опредељење човечанства за сталном, успешном променом, представља дух „техничко-рационалног“ човечанства⁴ тај који савременог човека одваја од могућности проналаска одговора на питања који могу разрешити наше „проблеми“, а који се као такви и даље односе на нужност сталног дефинисања концепата слободе и правде (смисла, циља) као фундаменталних елемената политике. Чињеница да слобода и правда представљалу ставке којима се ефикасности одређују уставе (или би барем тако требало да буде), ове фундаменталне принципе

2 За ову тему корисно је задржати се на раду Франца Боркенауа *Прелазак с феудалне на грађанску слику света*.

Човечанство се, стиче се утисак, налази у сталном трагању за рационалним вођством, па се са пуним правом може поставити питање о могућој рационализацији рационалног вођства кроз ослањање на вештачку интелигенцију и алгоритме којима ћемо поклонити своје поверење. Ово питање је нарочито важно уколико га посматрамо у односу на Хабермасову тезу да техничка заједница укида политику као поље интеракције, смењујући је техничким делањем лишеном потребе за усаглашавање на основу вредности. Рационално вођство тежи да из процеса одлучивања (управо ефикасности ради) искључи оне у име којих управља, бранећи се управо тезом да је стручност оних који одлуке доносе неупитна.

Чињеница да савремене демократије све више оправдавају старе бакуњинистичке тезе по којима народ на изборима не исказује свој суверенитет, већ га се свечано одриче, у корист оних „који знају“ само поткрепљује нашу претпоставку да могућност поклањања поверења вештачкој интелигенцији као етичком саветнику и судији није више ствар претпоставке, већ извесности.

3 Технику овде разумемо у кључу Жака Елила, не као просту машину и технологију, већ као оно што је у њиховој позадини, што из њих исходи, али им управља: максимални учинак уз минимално расипање ресурса. По својим карактеристикама, техника је аутономна, самоувећавајућа, недељива и тежи сталном географском квалитативном универзализму. Човек на њу не може да утиче, она је самостална од моралних и духовних вредности и не трпи никакав спољашњи суд и ограничења (Елил 2010: 87).

4 За Франца Боркенауа то би била логична последица растакања традиционално-сталешког друштва новим, најпре апсолутистичким, а потом и буржоаским. У оба случаја промена је инспирисана потребом проналаска новог легитимитета на бази ефикасније управе.

политике који су у својој основи увек метафизички, духовни, и најпосле нормативни, назваћемо вредностима.

Упркос настојању техничког друштва да у себе усиса оно што разуме не само као директан изазов ефикасности⁵, већ и као надређени јој оквир који спутава остварење задатог алгоритама⁶, морално-религиозни принципи још увек опстају као основ вредности (Елил 2010: 249-255), на којима почива како истинска идентификација друштва, тако и могућност дефинисања стандарда „за критику друштва које се од њих сувише удаљило“. (Бела 2003: 18) Простор са којим техника још увек не зна шта да ради не престаје да представља опасност и вечити изазов „савршено рационалној“ заједници ефикасних (успешних).

Но, да избегнемо варку: Бела је у праву када констатује да горе наведена чињеница не успева да преусмери ток којим се „ефикасно“, „меркантилистичко“ (Borkenau 1983: 107) друштво⁷ креће, па тако ерозија вредности у процесу самоидентификације остаје главна тенденција савременог човека (Бела 2003: 19). Одбацавање вредности (услед немогућности њиховог усисавања), доводи до проглашавања сваког вида интересубјективности за неефикасност (Habermas 1986: 63) и коначно до одбацавања саме политике као погрешне логике којој циљ није искључиво решавање проблема на што ефикаснији начин, већ превасходно одржавање институција које почивају на вредностима и сталном усаглашавању на њима.⁸ (Habermas 1986: 63)

Одвојена од вредности, сведена на алат за опслуживање технике, доказ сопствене постојаности политика је престала да проналази у процесу интересубјективног одлучивања на бази вредности, прихватајући ефикасност као једино мерило свога „јесам“. Онај ко није способан да буде ефикасан, поручује нам „политика“, тај нема право да се сматра живим. (Андерс 1985) „Бити“ у свету којим управља усуд ефикасности, значи не просто постојати, већ прихватати све што он са собом доноси, па макар то значило постати само део дела апарата који опслужује главну машину.

5 Кроз коју потврђује сопствени разлог постојања.

6 Вредности увек могу да доведу до „погрешног“ одговора, односно да у прост задатак унесу непознату на коју ће, како би дошла до жељеног тачног одговора, техника морати да потроши додатно време. Та чињеница не нарушава ефикасност технике, али читаву операцију чини мање ефикасном, пошто се за њену реализацију троши додатно време.

7 Зомбарт га назива и „трговачким“ друштвом, којем супротставља друштво јунака као заједницу којом уместо интереса доминирају управо вредности. Више о томе: Зомбарт, Вернер: *Трговци и јунаци*, ДПИ/ИЕС, Београд, 2018.

8 Можда овде не би било лоше поставити питање због чега су, упркос доприносу Џона Ролса, нормативне теорије у политици и даље недовољно заступљене, односно због чега се у политичким наукама о политици све мање говори са становишта циљева, а све више се трага за оним елементима политике који се могу мерити? Може ли се на ова питања пронаћи бољи одговор од усуда ефикасности која оптерећује и политикологе као научнике?

Рођење ефикасности из вредности

Све ово горе изречено сасвим лако долази у обзир уколико ефикасност негирамо као вредност, односно уколико вредност поставимо не као нешто што кореспондира са ефикасношћу, већ као нешто њој супротстављено. Но, елементарна честитост нас тера да признамо да није свака ефикасност у сукобу са вредностима, као што ни вредност сама по себи не значи не бити ефикасан. Уосталом и религиозно поуздање у Бога, да то узмемо као ултимативну вредност спрема које можемо равнати своја схватања слободе и правде као базичних елемената политике, не разликује се од логичке матрице којом се на најбољи начин (дакле најефикаснији) долази до зацртаног циља. Оно што би овде могло бити сумњиво онима који ефикасност гледају искључиво као последицу математичких операција, јесте немогућност провере учинковитости, и то не само у виду преиспитивања постојања Бога, већ и спасења које, гледано кроз очи хришћанске теологије могу непосредно посведочити само они који су досегли статус Светитеља.

Ствари се у погледу односа вредности и ефикасности додатно компликују уколико у игру укључимо две претпоставке: 1. Ефикасност је последица рационализације (настојања човека не само да објасни свет на логички начин, већ и да управо захваљујући логичким матрицама конституише реалност која је променљива – прогресивна) и 2. Рационализација па самим тим и ефикасност настају управо у религиозним круговима (Borkenau 1983: 35;37;56), најпре као покушај да се свет обухвати умом⁹ а потом и као исходна тачка настојања да се духовни доживљај света прилагоди самом свету како би, одговарајући на оно што Калвин назива „световним позивом“ (Вебер 2011: 54;57;59; 64-67), негирајући при томе традиционални аскетизам „од света“ палој природи понудила могућност обнове ради коначног сједињења са Богом.¹⁰

Како заправо друга претпоставка претходи првој, која није ништа друго до месијанска идеја спасења света стављена у погон кроз конкретне форме мишљења и делања, то је неопходно у прво време задржати се управо на њој.

9 Више о томе: Мамфорд, Луис *Техника и цивилизација*; Либе, Херман *Религија после просветитељства*

10 Идеју о „световном позиву“ налазимо још код Лутера, али она свој пуни израз доживљава код Калвина који је ставља у везу са тезом о предестинацији. (Вебер 2011: 64-66) У трагању за спасењем, Калвин наине искључује цркву, причешће, па чак и Бога, јер није Бог ради човека, већ човек ради Бога (Вебер 2011: 67) па све што човеку остаје јесте стварање ефикасне заједнице, савршено рационалне као израза љубави. Ефикасност је дакле врхунски доказ љубави према ближњем која треба да створи живот по обрасцима који одговарају Божијем концепту правде, при чему се исто не сме разумевати у класичном католичком-православном кључу. Калвинова идеја искључује сваку теодицеју и питања о смислу света и живота (Вебер 2011: 71) односно – вредности.

Сажет одговор на питање како је могло доћи до тога да се ефикасност породи из вредности дао нам је Франц Боркенау који у свом раду *Прелазак с феудалне на грађанску слику света* бележи да за успех који је постигао, капитализам (који има све карактеристике нашег усуда ефикасности), дугује вакууму насталом у моменту растакања традиционалног друштвеног поретка¹¹, а пре утврђења новог права и новог поретка¹². (Borkenau 1983: 145).

Ако бисмо загазили дубље у ову Боркенауову тезу која нам се чини прихватљивом, трудећи се при томе да своју пажњу усмеримо не толико на спољашње манифестације ове транзиције¹³ колико на њену дубинску, унутрашњу логику, морали бисмо се задржати на Максу Веберу. Објашњавајући природу „духа капитализма“, Вебер изнету Боркенауову тезу поткрепљује концептом „рационалистичке аскезе“¹⁴ као калвинистичке претпоставке да је спасење (дакле вредност) могуће достићи само уколико се ослободимо нагона за бекством од света (како бисмо се посветили вредностима) и крочимо у њега свесни да ће нам ревносно – ефикасно испуњење додељеног нам позива омогућити сусрет са Богом. (Borkenau 1983: 147)

Чинећи тако, протестантизам у игру убацује рационализам, нудећи ревност не у молитви већ у делању, као кључу еденских капија¹⁵. Тиме се поље слободне воље сужава на однос ако-онда¹⁶, што са друге стране доводи до тога да вредност спасења постаје изједначена са логиком испуњења „световног позива“, што у пракси доводи до готово алхемијског претварања вредности у ефикасност.¹⁷ (Вебер 2011: 121; Borkenau 1983: 150-154)

11 Код Боркенауа, то је сталешки средњовековни поредак који је питање сопствене ефикасности – уређења, држао у подређеном положају у односу на вредности – хришћанску теологију.

12 Боркенау заправо полемисхе за различитим концептима природног закона и права, сматрајући да је истискивање Бога као законодавца коначни доказ превладавања онога што ми зовемо усудом ефикасности.

13 Ту се заправо дотичемо наше прве претпоставке, о чему ће бити више речи касније.

14 Коју Вебер изједначава са пуританизмом.

15 Протестант постаје онај који сматра да свет треба мењати, али да то није могуће учинити духовним путем који је врло нејасан (неефикасан), већ управо ефикасним испуњењем световног позива. У том смислу, Вебер правилно запажа да је почев од Лутера у делу западног света успињање ка Богу равно ефикасности, па отуда и не чуди што се месијанизам развио у потребу извожења логике која нас потврђује као изабране за спасење (Калвин) – ефикасности. Бити успешан (ефикасан), бити богат (али не ради богатства као таквог, већ ради Бога), значи бити близак Богу. Тиме се ефикасност, изникла из протестантског аскетизма у коначници изнова спаја са концептом вредности, па се управо онако како је писао Хабермас – као идеологија – појављује у домену политике која се овом идеалу најпре поклонила, а потом се пред њим и уклонила.

16 Недостатак слободе можемо разумети и као недостатак права на погрешку, на непознато, на исход који не можемо до краја предвидети. Ова карактеристика је суштинска за одвајање вредности од ефикасности.

17 У том случају, Лутер и посебно Калвин морали би на себе преузети улогу Парацелзијуса.

Да ту ипак има одређеног раскорака који још једном потврђује да је алхемија само недосањани сан (и да се у крајњем о ефикасности не може без задршке промишљати као о вредности¹⁸), сведочи сам Вебер који констатује да је водећи непријатељ „духа капитализма“ увек „везан за норме“ да „наступа у руху ‘етике’“ и „традиционалног таљигања“.¹⁹ (Вебер 2011: 39; 42) Зато и Боркенау констатује да је у својој почетној фази, капитализам као манифестација усуда ефикасности остао искључиво новчани и трговински, а да ће на даљи развој у правцу прокламовања новог облика живота (Borkenau 1983: 61) морати да сачека све до успона протестантске етике са којом се преклопио и захваљујући којој је, ослањајући се управо на вредности, развио сопствени рационални, суштински ка ефикасности окренути аскетизам.

Религиозност у којој Вебер проналази изходиште ефикасности, директно је супротстављена традиционалном концепту вредности од којег се одваја. Таквој духовности свештенство као баштиник вредности је одбојно управо због тога што није довољно ефикасно.

„Калуђерски начин живота“ као традиционалан у потпуности је несклон ефикасности – он је „мрзак“ Богу који изнад свега цени ефикасност, а католичка аскеза (назовимо је тако сходно чињеници да Вебер живи и ради на простору где се римска црква преплитала са протестантском) вредности ради, која не даје ефикасан одговор на „световни позив“ (односно, не даје никакав, по Лутеру) није израз духовне бриге за свет, већ манифестација егоизма (Вебер 2011: 55) која, сходно калвинистичком схватању правверности, палом човечанству не нуди могућност успињања ка Богу.²⁰ Тако, парадоксално, вредности постају не изабављење из ништавила, већ добре намере којима је поплочан пут у нихилистички пакао.

Сходно томе, људска пракса мора бити ефикасна, јер нема у име чега да не буде. Тамо где нема вредности, где су оне услед страха од не-бивања у потпуности изједначене са успешним одговором на „световни позив“, ефикасност остаје једини вид легитимизације. Свој правни израз, ова жеђ за ефикасности добила је са Жаном Боденом и првим концептима природног права као покушаја да се на рационалнији начин објасне основни принципи

18 Да се у вези са капитализмом као манифестацијом усуда ефикасности не може говорити о вредностима, барем не онако како је то било уобичајено за еру доминације вредности, сведочи и Боркенау кој истиче да се паралелно са „наметањем“ капитализма губила „везивна снага традиције“, што је довело до потребе редефинисања самог живота. Дух капитализма је тако постао и одговор на питање „како да се индивидуум, лишен корена, даље односи према (...) новом животу.“ (Borkenau 1983: 145)

19 Можда бисмо се овде могли за трен присетити Карла Попера, пошто нас ова Веберова констатација неодољиво сећа на његову поделу на отворена и затворена друштва.

20 Протестантизам не тражи молитвеног усамљеника, већ „радника у царству божјем“, чија теологија прераста у „системски израђен метод рационалног начина живота“. (Вебер 2011: 78)

на којима почива политичка заједница. Стари оквир дефинисан вредности-ма уроњеним у хришћански етос, истрошен и недовољно завистан од људске воље и знања (Borkenau 1983: 27) био је и остао неодвојив од концепта ефикасности.

Од Бодена, преко Макијавелија, Лока, Хобса, Русоа, па све до данас, лишавајући се политике као сувишног расипања ресурса, човечанство не престаје да сања свој сан о ефикасности и да се према вољи његових главних носилаца уподобљава. „Амерички сан“ који се још увек извози широм света као нова варијанта „цивилизовања“²¹ и није ништа друго до сан о ефикасности. У њему је све подређено „добром“ животу, при чему тај живот сам по себи није и не мора бити живот у врлини (пошто врлина увек представља вредност), већ је то живот којем не недостају материјална имања као својеврсни показатељ успешности.

Ту заправо долазимо до прве постављене тезе о ефикасности као последици покушаја да се свет не само рационално објасни, већ и да се на том објашњењу изнова реконструише. У том вечитом покрету ефикасности, успешнијима (заједница ефикасности) је и даље намењена улога конструктора и цивилизатора, а другима (заједница вредности) се као једина могућност, уколико желе да „буду“, оставља уподобљавање задатом моделу - рационализација (Habermas 1986: 53).

Ефикасност у покрету: цивилизовање

Једну од најбољих могућности за одвајање заједнице вредности од заједнице ефикасности понудио је у свом раду *Техника и знаост као „идеологија“* Јирген Хабермас. Како би дошао до жељене дистинкције, Хабермас наине уводи категорије рада и интеракције. Док „рад“ као фундамент заједнице ефикасности карактеришу рационални избор и аналитичко знање, „интеракција“ као једнако важан елемент заједнице вредности треба друштвене норме и почива не на циљно-рационалном деловању, већ на међусобном прихватању – интеракцији.

Док је у заједници ефикасности као вишој језик комуникације лишен сваког контекста и почива на техничким правилима, у заједници вредности он је „интерсубјективно дјељени језик опхођења“ и као такав почива на друштвеним нормама. Сваки вид делања у заједници ефикасности креће се у релацији средство-сврха и циљ му је решавање проблема на што ефикаснији начин, док у заједници вредности деловање подразумева рад на одржавању институција. Значајна разликовања приметна су и у самом концепту „раци-

21 Концепт којим су старе империје настојале да оправдају своју агресивну политику према „дивљим“ и „неисторијским народима“.

онализације²², па тако заједница вредности исту види као еманципацију, кретање ка комуникацији лишеној управљања над природом и владања над људима, док је у очима заједнице ефикасности „рационализација“ сведена на раст производних снага и проширење техничке моћи. (Habermas 1986: 63)

Конечно, за разлику од заједница ефикасности које почивају искључиво на могућности успешног проналаска одговора на постављена питања, традиционална друштва почивају на „централној слици свијета (мит, развијена религија) ради ефикаснијег легитимизирања власти“. (Habermas 1986: 64)

Свакој од ове две заједнице одговара и посебан човек. Тако док заједници ефикасности треба човек увек спреман да одговори на императив промене, „традиционалном“ друштву припадајући „традиционални“ човек по својој је природи неефикасан. За разлику од пожељног модела, овај тип човека свој смисао не налази у ревносном одговору на „световни позив“ већ, „једноставно хоће да живи онако како је навикао да живи, и да зарађује онолико колико му је за то потребно“. (Вебер 2011: 40)

Према томе нећемо погрешити ако кажемо да „традиционални“ човек ефикасност подређује оним елементима који живот чине прихватљивим, односно остављају га у оквиру „природне“ задатости. Ти „елементи“ нису ништа друго до системи вредности спрам којих се утврђују параметри „доброг“²³, праведног, слободног.

Конечно, Боркенау би рекао да је традиционалан онај човек који сопствени социјални карактер схвата као „природни“, дат, док је ефикасан онај човек онај који сопствени социјални карактер доживљава као споља наметнут и отуда поправљив. (Borkenau 1983: 46)

Сходно овој тези, Боркенау идеалан поредак традиционалног човека налази у средњовековној поставци према којој је ефикасност подређена вредности (рад интеракцији), док човек ере ефикасности, одбацивши статички карактер хришћанске вредности излаз налази у сталном инсистирању на рационалности – функционалности.

Историјски посматрано, растакање заједнице вредности почело је са распадом (нединамичког) средњовековног учења о држави и праву и стварањем апсолутистичких теорија (Borkenau 1983: 102) као могућег унапређења ефикасности система. Управо ове теорије које су налагале да је ликвидација феуда у име јединствене власти искорак напред у процесу унапређења функционалности државног апарата своју пуну легитимизацију најпре налазе у протестантизму, док римокатолицизам остаје „застуник феудалног друштвеног поретка“²⁴. Ватикан и његови монархомаси нису ставили „на

22 Подразумева „проширење друштвених подручја која подлијежу мјерилима рационалног одлучивања“. (Habermas 1986: 53)

23 Сама теза о социјалној датости као природној по себи има карактер вредности.

24 „Теоријско држање католицизма према државно-правним питањима било је у току 16.

располагање теолошко оправдање неограничене власти владара“ (Borkenau 1983: 103) у којем су браниоци ове концепције проналазили идеалну слику централног оперативног система који даље настоји да што је ефикасније могуће управља удовима. Оваква пракса била је једина способна да створи Макијавелијевог *Принца* који је својим свођењем политике на технику која гарантује ефикасност, а слабо мари за вредности, отворила врата коначном укидању политике као интересубјективне праксе.²⁵

Хабермас је у праву када тврди да се одбојност према политици која долази из заједнице ефикасних не може одвојити од тезе да је она интегрални део не сваког, већ искључиво традиционалног друштва. За разлику од навикнутог, не увек ефикасног, нови концепт, усмерен искључиво на давање позитивног импулса прогресу настоји да политику као суштински мањкаву интересубјективну активност смени „односно производње“, односно да легитимизирајући концепт преведе из мита и вредности на поље рационалног тржишта, посредством идеологије која такав образац треба да наметне као једину игру у граду. (Habermas 1986: 67) У пракси то значи да се „традиционалне везе све више подређују увјетима инструменталне или стратегијске рационалности: организација рада и привредног промета, транспортна мрежа, мрежа информација и комуникација, институти приватног правног промета, те полазећи од финансијске управе, државна бирократија. Тако настаје инфраструктура друштва под принудом модернизације. Она поступ-

века врло колебљиво. Каткад је чак признавању апсолутизма претпостављао савез са револуционарним, сталешко-народским масовним покретима, већ стога што је за њ била неприхватљива једна од главних црта апсолутизма, потчињавање цркве држави.“ (Borkenau 1983: 103) Управо то потчињавање требало је спровести у име нове парадигме света којом више не доминира његова статична подређеност вредности, већ динамично кретање чијом се ефикасношћу доказује способност за досезање вредности које тако постају саставни део праксе.

- 25 На том путу се не сме прескочити ни Френсиса Бекона који је у потпуности одрицао сваки идеализам, везујући природу и човека у њој за доследно постављен практични циљ чије испуњење води човека ка једином природном поретку. Размишљање о рационалном уређењу друштва, уз посебан акценат на ефикасност налазимо и код Хобса, али и код Мора који живот заједнице свде готово искључиво на механизме било контроле, било унутрашње организације. Овде бисмо могли придодати и Лока, при чему је код њега лако приметно нешто значајније присуство вредности, те његов концепт још увек представља трагање за средишњом позицијом.

Политика постаје ствар прошлости, традиционалног друштва, (Вебер), док цивилизована, односно ефикасна заједница, не може себи да допусти политичке омашке. Технички ум не показује свој политички садржај (Habermas 1986: 54) и његов је циљ искључивање политике из процеса одлучивања, што се данас политичким субјектима (народу) неретко представља као пожељна ствар (није битно ко је, битно је да је добро, а верујемо да је добро некеме кога не познајемо управо зато што смо научени да верујемо техници – пукој логици, у чије добре намере пак нисмо склони да посумњамо).

На место „политички норми и закона (ступају) стварне законитости знанствено-техничке цивилизације, које се не могу поставити о политичке одлуке и које није могуће схватати као норме увејрења или свјетоназора.“ (Habermas 1986: 95)

но захваћа сва подручја живота: војску, школски систем, здравство, чак и обитељ, те изнуђује, без обзира да ли у граду или на селу, урбанизује форме живота, тј. субкултуре које појединца увејжбавају како ће се моћи у сваком часу из интеракцијског контекста ‘прекопчати’ на сврховито-рационално дјеловање.²⁶ (Habermas 1986: 67)

Тек након што је поражени Ватикан почев од 17. века почео да прихвата новонастале околности, апсолутизам постаје инструмент на који римокатоличка црква све више обраћа пажњу, настојећи да га споји са сопственим разумевањем вредности. Боркенау са правом закључује да је оваква комбинација била немогућа те да је за разлику од протестантских апсолутистичких монархија, католичка варијанта често доводила до крајње ретроградне узурпације власти и појаве религијског – католичког фанатизма, па је тако католичка апсолутистичка пракса постала кочничар онога што је заправо апсолутиста-монарх требао да испоручи – ефикасности. (Borkenau 1983: 103)

Тријумфални улазак технике-ефикасности у политику²⁷ сматра Жак Елил, почиње са успоном буржоазије, па се коначни окршај са традиционалним друштвом започео под гиљотином 1793.²⁸ одигравао у годинама које су долазиле, а у којима је западна цивилизација коначно свој курс окренула ка другом типу заједнице, изниклом из протестантске етике, увелико ослобођеном њеног пуританизма. То је заправо онај курс који по Веберу нужно почива на капиталистичком духу, као духу одговорности према „световном позиву“ кроз чије се испуњење човек самопотврђује не више (нежно) као изабран за сапасање (калвинистички концепт предестинације), већ као неко ко просто „јесте“.

26 Хабермас истиче да овај притисак заправо креће одоле, што се поклапа за Веберовом тезом о пробоју капитализма упркос природи човека и економским условима који му у почетку нису ишли на руку. Тај пробој дошао је као резултат читавог низа фактора, међу којима су и два уско везана за питање односа науке и социјалног света: техничка употреба научних информација и промсна карактера образовања (све веће ослањање на научна знања). Тако се рационални поредак јавља најпре као идеја, упркос структури, чиме директно пркоси марксистичком схватању стварности. Тек пошто стари облици легитимизације почну да губе на свом значају, стварају се услови за притисак са врха. (Habermas 1986: 68, 90-91.)

Сличну аргументацију нуди и Боркенау, који у свом раду *Прелазак с феудалне на грађанску слику света* истиче да се продор капитализма може везати за све већи уплив индустријске технике у науку. Овај тренд, сматра Боркенау, може се пратити од 17. века, при чему почев од 19. века тај уплив више нема везе толико са самим научним процесом и знањем, колико са праксом – са индустријском применом, која опет појачава не само капиталистичку производњу, већ и односе – свест, оно што Вебер и назива „духом капитализма“. (Borkenau 1983: 15)

27 Ступајући у интеракцију са социјалним светом (Habermas 1986: 88) наука и техника постају идеологија, „лик од крви и меса“. (Habermas 1986: 89)

28 Мисли се на убиство Луја XVI

Скинувши са себе пуританска аскетска ограничења, капитализам као практични израз усуда ефикасности је коначно могао да постане оно што су исповест и причешће били и остали за Хришћанство – света тајна којом се свет приводи свом спасењу – ефикасности.²⁹

Месијански карактер ефикасности чини се да је остао као несаломљива спона која указује на укорененост у протестантску етику која је својим верницима налагала да су управо ради сопственог спасења дужни на активан одговор „световном позиву“, у шта између осталог спада и ширење дове³⁰.

Управо ту се враћамо на почетак нашег истраживања, на Роберта Белу који као константу америчког начина живота, без обзира да ли је религиозан или секуларан, наваоди управо потребу да се човечанство у циљу спасења, схваћеног било на традиционални начин као вредност, било као добар-ефикасан живот, приведе „заједничком“ сну.

То „привођење“, у потпуности одговора некадашњем концепту „цивилизовања“ „неисторијских“ народа, толико омиљеном старим империјама, односно концепту рационализације која по Веберу³¹ одговара искључивио капиталистичкој привредној делатности и отуда представља искорак напред у односу на пред-капиталистичка „традиционална“ друштва. „Рационализовати“ своје друштво значи ухватити корак са заједницом ефикасности, индустријализовати и у потпуности инструментализовати деловање на свим пољима друштвеног живота, са циљем његовог коначног превођења у „зnanствени и технички поредак“. (Habermas 1986: 53)

Како услед саме природе ефикасности, стално усавршавање никада није коначно, рационализација се не може схватити искључиво како процес, већ пре свега као владавина у име рација³² (Habermas 1986: 54) која врши „докидање старе легитимације“ (Habermas 1986: 53) и ствара нову, која више не почива на интер-субјективној комуникацији (политици), већ на „стручном“ одабиру институција, правилне употребе технологије (Habermas 1986: 54) и уопште правилног поствљања свести спрам потребе да се буде – ефикасан.

29 Тиме је конкачно ефикасност постала та која води ка самој себи. Како овај „перверзни“ циљ, рекао би С ЗРо из Лукасових *Ратова звезда* („Machines making machines. How reverse...“) услед саме природе ефикасности („увек може боље“) није у коначници достижан, то ни не чуди што је савремено човечанство у сталном покрету. Вера да је тај покрет уперен ка добру јесте оно што називамо прогресом.

30 Позив на праву веру, у Исламу.

31 За Вебера, „рационализација“ подразумева повратно „дјеловање зnanствено-техничког напретка на институционални оквир друштва у којима се збива ‘модернизирање’“ (Habermas 1986: 61).

32 Нешто слично концепту „револуције која тече“.

Нова форма легитимизације извршила је и трајну поделу света, на ефикасне и неефикасне. Та подела, чини нам се, надилази геополитичке концепције таласократије и телурократије, Истока и Запада, она додатно симплификује Хантингтонову поделу на цивилизације³³. Дотичући се класичних линија поделе тек делимично³⁴ ова, рекли бисмо, примарна дистинкција, нарочито се прелама на „малим“, некада „неисторијским“, а увек „неефикасним“ народима који свој извор легитимизације још увек нису одвојили од вредности.

Чињеница да још увек постоји немали број оних који из читавог низа разлога (од немогућности до невољности) нису (у потпуности) прихватили нову форму легитимизације, није само извор несигурности која нарушава перспективе ефикасности, већ и овом концепту радикално супротстављена парадигма, могућа тачка са које почиње коначни излаз из робовања усуду ефикасности.

Излаз: повратак оклеветаних

Уколико горе изнете тезе прихватимо као исправне, постаје више него јасно да капитализам, везавши своју судбину за ефикасност (шта више, капитализам у њој настаје) не може изродити алтернативу дискурсу који директно напада све оне претпоставке „добре“ владавине које је управо либерализам, чини нам се, формално, прокламовао као вредности које стоје над ефикасности.³⁵

Једно од фундаменталних питања које се у том смислу може поставити јесте и положај демократије у заједници којом доминира усуд ефикасности. Више је него јасно да демократија није потребна тамо где човек уместо у

33 Данас се о судбини света одлучује (или се настоји да се тако чини) у круговима „најефикаснијих“ – најефикаснијих. Интер-субјективна комуникација (политика) ту је сведена само на протоколарну нужност.

34 Нико Кини не може оспорити ефикасност. Та чињеница диригује њено понашање у значајнијој мери него што је то случај са чињеницом да је у геополитичком смислу део Истока, телурократије, „хартленда“. Уосталом, „пут свиле“ није стаза којом савремена Кина настоји да изведе своје вредности, већ да се потврди као ефикаснија у односу на Запад. Тиме Кина и званично прихвата да игра по мерилима западне цивилизације, прокламујући и сама као своју једину „вредност“ – ефикасност.

У том контексту, занимљив је и пример Русије. Њена ефикасност још увек је под знаком питања, па се неретко може пронаћи аргументација да се у њеном случају пре ради о природним ресурсима него о ефикасности. Слично важи и за поједине арапске земље. Након што се сложимо са овом констатацијом, сматрамо да је додатно потребно апострофирати питање у којој мери су поменуте земље успеле да се одвоје од вредности?

35 Није чудно то што је либерализам у свом схватању правде посегао пре за Нозиком него за Ролсом. Ефикасност коју нуди Нозик најдаље је што је капитализам могао да оде у правцу вредности.

сопственој вољи ослонац тражи у науци и раду.³⁶ И воља и демократија подређени су нужности проналаска најбољег решења, што нас у пракси доводи до редукције власти на рационално управљање (Habermas 1986: 103) које се остварује менаџерисањем технократа, „стручњака“, „експерата“.

У заједници скептичној према политици, демократија, као интересубјективни процес одлучивања постоји само онолико колико заступници ефикасности желе да се легитимишу кроз изборне процесе који престају бити борба за вредности, око вредности и на начелима вредности. Уместо тога, на биралиштима се обично одлучује за различите скупове циљно-рационалних ставова формулисаних у програме на основу математички прецизних истраживања.

И мада Хабермас не види могућност решења настале ситуације, тим пре што би она подразумевала потребу проналаска новог пројекта³⁷, а он се не може замислити без „револуционарисуња саме знаности и технике“, што у пракси значи потребу стварања потпуно новог дијаметрално супротног концепта реалности³⁸, сматрамо да је таква алтернатива могућа искључиво на левом полу политичког спектра, ослањајући се при томе управо на оне вредности које је заједница ефикасности одавно обацила: 1. „утопистичке“ концепције предкапиталистичких кооператива-демократија у сеоским општинама и задругама, 2. Заснованим не на њиховој спољашњој манифестацији, већ на дубоком теолошком разумевању ефикасности као разарајућег концепта. (Елил 2010: 83)

Упркос скепски коју наш став може произвести, леви пол, настао као реакција не толико на веру у могућности природних наука да свет измене на боље, колико на чињеници да је усуд ефикасности, оставивши вредности по страни, човечанство одвео у сасвим другом правцу, показивао је у својој историјској манифестацији значајне способности да вредности сачува од помамом за ефикасности. То што ће се противници наше идеје одмах ухватити за Маркса и његов економски детерминизам, не говори толико о мањкавости наше тезе, колико о хроничном непознавању левих идеја које су Марксу претходиле или текле паралелно са његовим „научним“ социјализмом.

36 Шумпетерова идеја по којој се демократија своди на такмичење елита јесте тачна ако је посматрамо као последицу утицаја усуда ефикасности на политичку праксу. За наше истраживање она је недовољно широка, пошто по својој суштини одговара ономе што од појма остане када се испразни од сопственог смисла.

37 Карл Манхајм би рекао – радикално супротстављеног идеолошког концепта. Више о томе: Манхајм, Карл *Идеологија и утопија*, Нолит-Београд, 1978.

38 Такву могућност, сматра Хабермас, додатно оптерећује потреба дефинисања „нове технике“ која, пошто исходи из „пројеката цјелокупнога људског рода“ не може бити превазиђена. Алтернативни став, закључује Хабермас, ма колико можда био и примамљив, не може створити „идеју нове технике“. (Habermas 1986: 57-58)

Могућност дефинисања заједнице не као предмета обраде од стране технике (у циљу досезања жељеног ступња ефикасности)³⁹, већ као противиграча који своје битисање неће заснивати на циљно-рационалном деловању које нужно завршава са овисношћу о ефикасности, (Набермас 1986: 59) присутно је у радовима домарксистичких „утопистичких“ социјалиста⁴⁰ на западу, као и готово комплетне руске радикално-демократске школе (до Плеханова као првог марксисте⁴¹).

На српском тлу⁴², покушај мирења вере у могућности науке, са вредностима политичке заједнице присутан је у делима Светозара Марковића који своја промишљања гради управо на тези да су највеће предности Срба као младог, жилавог народа свеже крви представљају управо његови „недостаци“, односно оне вредности које чине његов идентитет, а које се на Западу сматрају толико заосталим (читај „неефикасним“) да се због тога њихови наосиоци имају сматрати „неисторијским“ народом којег у име управо техничког друштва чији су чувари биле велике силе, треба „цивилизovati“, „рационализовати“, хабермасовским речником речено.⁴³

Борећи се против обреновићевског чиновништва које је, као део „европске политичке културе“ било заправо израз настојања Милошевог и његових наследника да по сваку цену постану „ефикасни“, Марковић је упориште налазио у вредностима српског задружног поретка који је испред „ефикасности“ стављао читав сет вредности које су ограничавале могућност развоја техничког друштва.

39 Значајно би било на овом месту указати на књигу Шошане Зубоф *Доба надзорног капитализма* која савим одлично показује у ком правцу ефикасност може да поведе човечанство пошто техника реши да му приступи као роби.

Наиме, у уводу свог рада, Зубоф констатује да је капитализам, стално унапређујући своје квалитете, дошао у фазу стварања понашња и трговине будућим и могућим, чиме се ради усуда ефикасности прешло из фазе предвиђања у фазу креирања понашања која своју коначницу има у таквој „модификацији понашања“ која главним заступницима усуда ефикасности нуди могућност да заиста такви и буду. Зубоф 2020.

40 Сама подела на „утопистички“ и „научни“ социјализам сведочи о робовању марксистичког правца усуду ефикасности.

41 Плехановљев рад *Анархизам и социјализам* можда најбоље сведочи ту подвојеност. У њему, Плеханов са позиција дијалектичког материјализма напада само право анархиста да се позивају на „апстракције“, (вредности), нудећи као једино решење економски детерминизам (који се сматра најефикаснијим путем који води у комунизам).

42 А њега ћемо се држати ради лакшег сналажења.

43 Више о томе. Марковић, Светозар *Србија на Истоку*, Нови Сад, 1872.

Одбацујући у исто време и Маркса (у којем је видео западњачког техничара)⁴⁴, проналазећи своје узоре у руским „утопистима“⁴⁵ који су, бивајући скептични према техничком „научном“ социјализму запада⁴⁶ узоре проналазили у руском селу и сеоским општинама („мирови“)⁴⁷, веровали да се на путу ка заједници правде ипак не мора проћи кроз технички пургаторијум капитализма⁴⁸. У том кључу можемо посматрати спор народа са Обренови-

44 Као једну од главних предности словенског и конкретно српског, марковићевског социјализма и Димитрије Ценић је у „Раднику“ истицао управо његову етичку (вредносну) компоненту коју немачки социјалисти, заокупљени питањем како ефикасност могу да преокрену у своју корист, нису познавали. „Ми смо у свим нашим чланицама“, писао је Ценић, „наглашавали: да морал мора бити основица будућег друштва, и ко то пориче, пориче да се може икад социјализам остварити. Кад би социјализам тражио мумије које само знају правити рачуне о кооперативној, великој и малој производњи, о неким економским принципима итд. – ја бих више волео да остане садање буржоаско (грађанско) друштво.“ Према: Перовић 1: 274-275

У наставку текста, бранећи социјализам од марксистичког усуда ефикасности, Ценић политичкој економији негира чак и право да се науком сматра. Она, пише тако Ценић, своди економију на инструмент усуда ефикасности који је по својој суштини бесконачан, „није наука зато што њени закони важе за један прелазни ступањ у развоју човештва; она је само тумачење економских чињеница које у садањем друштву владају. Сутра дан, нека се оствари социјализам, који ће уништити сопственост, и сва политичка економија Карла Маркса, са његовим објашњењима шта је капитал, а шта рад – неће бити ништа друго до историјска старина, која ће давати јаког доказа о великом уму човека који је све то на артију набацао. Но да има какве вредности Боже сачувај. О чему говори та политичка економија? О буржоаском или грађанском друштву, а чим то друштво престане да егзистира и политичка економија припадне заједно с њим прошлости. С тим нећемо порећи важност њену, нарочито како ју је Карл Маркс обрадио; ми признајемо да ће она донети доста користи, што ће по неког убедити у трулости садашње друштвене организације, што ће припомоћи да друштвена наука у том погледу (у економским односима међу људима) ступи на позитивно земљиште и, најзад, што ће послужити као zgodно агитационо средство за подизање масе. Но ван тога, он нема савршено никаквог значаја, нити је она меродавна при стварању друштвене науке.“ Према: Перовић 1: 274-275.

Интересантно је овде још споменути и то да први марксисти на српском тлу нису били Марковић и Димитрије Ценић, већ Пашић и радикали, који су преко Лазе Пачуа оптуживали Миту Ценића да је, одбацивши Маркса заправо одбацио и једино исправно социјалистичко учење. *Светозар Марковић и српска књижевност*: 208

45 Пре свега у Николају Чернишевском.

46 Који је према Жаку Елилу најкривљи за рехабилитацију технике. Наиме, Елил сматра да су утописти овај по мишљењу „научних“ социјалиста погрдни назив „заслужили“ управо отуда што су настојали да оспоре вредност технике, док су, за разлику од њих, Маркс и његови следбеници свих усмерења (социјал-демократи, бољшевици...) покушавали да убеду радништво у могућност окретања технике у њихову корист, што се у совјетској и опште комунистичкој пракси показало као велики промашај.

47 За Маркса, отрованог усудом ефикасности, сеоске општине су биле неефикасне и отуда без икаквог значаја за „научни“ социјализам. Више о томе: Свирчевић, Мирослав *Локална управа и развој модерне српске државе*, Београд 2013.

48 Маркс је човечанство дословно гурао у капитализам, покушавајући тако да докаже исправност сопствене дијалектике. То настојање није заправо ништа друго до израз жеље оца „научног“ социјализма да покаже ефикасност сопствене теорије над

ћима, буне на Тимоку и у Горачићу, као и каснији спор који су са Неманима као носиоцима техничког рационализма имали Карађорђевићи⁴⁹.

Видовдански хици Гаврила Принципа који се не могу схватити ако се не вратимо „утопијском“ социјализму, анархизму, сељачкој задрузи и општини, нису ништа друго до велики повратак вредности на историјску сцену.⁵⁰ Изашли подједнако из вредности села, народне епике и Косовског Завета, они су представљали ударац у само срце заједнице ефикасности, па отуда ни не чуди иза њих настала кланица.⁵¹

Како заједница ефикасности свог првог противника налази не у пред-капиталистичкој кооперативи (коју је успела да сведе на сопствену љуштину⁵²), већ у простору духовног (из којег је се и одвојила) (Елил 2010: 251-254), то је питање теолошког разумевања насталог раздора између ефикасности и вредности од прворазредног значаја за могућност коначног разрешења спора.⁵³

недовољно ефикасним капитализмом који ствара сопствени слом.

Уместо тога, Марковић, позивајући се на Николаја Чернишевског, сматра да је могуће избећи сваку ефикасност. Он нуди могућност „прескакања“ ефикасности уз истовремено ослањање на вредности (етичке принципе српског села и општине).

49 Што не значи да и они нису имали склоности ка „ефикасности“. Заправо, става сам да се период карађорђевићевске управе може поделити на два периода – период у којем доминирају вредности, који се завршава 1918. и период у којем, понет великим делом Краљ Александар покушава да устроји „ефикасну“ државу ослањајући се како на више „ефикасне“ западне силе, тако и на мање „ефикасне“ Хрвате и Словенце. Отуда, рецимо, Пашићев радикали српско-хрватски спор током прве деценије Краљевине СХС представљају као спор две политичке културе: техничке, бирократске, бечке и демократске, вредносне, сељачке, српске. Чини се да је завођењем диктатуре и концептом интегралног југословенства Краљ Александар предност коначно дао концепту „ефикасности“ који је на крају и дошао главе најпре самом Монарху, а потом и његовој Краљевини.

50 Нарочиту пажњу овде треба посветити реакцији коју је Велики рат, као прва индустријска европска и светска кланица изазвао. Наиме, на западу, он је узроковао губитак вере у непогрешивост прогреса, али није довео до одступања од ефикасности, већ управо супротно, што је у коначници довело и до Другог светског рата. У Србији, крици „изгубљене“ генерације били су значајно тиши, а када су се и чули, били су измешани са јасним порукама Милоша Црњанског и Милоша Ђурића о видовданској етици као својеврсном показатељу да су, макар за тренутак, вредности успеле да се запарају углађени штоп којим је ефикасност стезала корсет човечанства. У том смислу и величање српске војске за време рата и након њега, треба посматрати и као одавање признања вредностима које су, барем када је о Србији реч, биле темељ и смисао ефикасности – победе.

51 Исто се може рећи и за 27. март 1941. који, чак и ако укључимо британски фактор (за кога је то била ствар ефикасности спрам Немачке), представља израз победе вредности над простом „ефикасности“. Питање да ли је у тој ситуацији било боље изабрати „ефикасност“, остављам другима да разматрају.

52 Чему најбоље сведочи управо настојање „научног“ социјализма да на њој изгради сопствену утопију.

53 Тезом да је ефикасност настала из религије отклонили смо сваку сумњу у постојање теолошког проблема.

Схваћена као духовна, борба између „ефикасности“ и вредности води се далеко од институција и установа и суштински им претходи на исти онај начин на који религиозни карактер ефикасности претходи њеној секуларној реалности. Отуда је та борба превасходно лична, што нас доводи до концепта по много чему сличног индивидуалном анархизму који, за разлику од комунистичког, не допушта прикривање иза великих ауторитета и идеја, нити ослањање на туђе жртве и издаје. У борби за вредности, а против ефикасности човек стоји сам на раскрсници и одлучује да ли ће поћи лакшим и лажним путем технике и принуде који ће га увек враћати на почетак, уз једино веће разочарење у нови неуспех⁵⁴, или ће свесно кренути тежним путем који води до Бога као заточника слободе као ултимативне вредности, од кога је све почело (укључујући и ефикасност).

Слобода од усуда ефикасности се не крије у утопији коју техника данас приказује публици на великом платну. Њен творац неће бити Џокер кога машина извлачи попут кеца из рукава сваки пут када западне у слепу улицу. Слобода лежи у нама, у радикалном одбацивању „ефикасности“ и њених заступника, свакога дана и на сваком месту. Она се показује најпре у изолацији, исмевању, „губитништву“, јуродивости, осами, монашкој и штирне-ровској подједнако, у коначној решености Џастина Марлера⁵⁵ да, следивши Серафима Роуза, јавно поручи човеку да једини исправни пут води преко постепеног умирања за свет ефикасности у којем живимо.

Овде долазимо до можда најбољег објашњења борбе за вредности, које је Хабермасу недостајало када је од ње и пре уласка у сукоб дигао руке и предао се. Њега нису изrekli савремени историчари, политиколози, аналитичари, чланови академија, добитници Нобелове награде, већ Свети Исак Сиријски када је истакао да човек једино може бити жив и слободан онда када је „мртав“ за „Свет“ у којем је.

Разумевајући под „Светом“ страсти које човека чине робом принуде⁵⁶ Свети Исак је желео његову скорију смрт у име истинског ослобођења које, уколико човек својом вољом тако одлучи, може донети само Бог. То што је Свети Исак живео 13 векова пре нас, није никаква препрека ни проблем, већ доказ више да слобода заиста представља преваладавање раздвајања (Хегел). Пут од Христоса, преко Светог Исака до нашег века и није друго до долажење духа до самог себе (Хегел). То је пут есхатолошки на којем смо позвани да истрајавамо не мислећи превише да ли ћемо бити ефикасни.

54 Више о томе: Грејбер, Дејвид *Утопија правила: О технологији, глупости и скривеним радостима бирократије*, „Геопетика“ Београд, 2016,

55 Оснивач и певач бенда *Sleep*, касније православни монах, оснивач фанзина *Death to the world*.

56 <http://smrt-svetu.blogspot.com/p/blog-page.html>

На добром делу тог пута стоји (као могућност Ellul 2011: 30-31) реконструкција политичке заједнице од модерне ка археофутуристичкој, о којој је писао Гијом Фај⁵⁷ а која нас неодољиво подсећа на марковићевски концепт задругарства у којем интер-субјективно одлучивање (политика) међу члановима заједнице (демократија) има апсолутни примат над циљно-рационалним одабиром „најефикаснијег“ решења.

Управо тај концепт наводи нас још једном на тезу Жака Елила и Џона Милбанка да једини излаз из суморног света ефикасности нуде (теолошки освешћени) оклеветани концепти анархизма и социјализма.⁵⁸

Литература

- Андерс, Гинтер *Застарелост човека* Нолит, Београд, 1985.
 Бела, Роберт *Погажени завет*, Библиотека Двадесети век, Београд, 2003.
 Borkenau, Franz *Prelazak s feudalne na gradansku sliku sveta*, Istraživački centar Komunist, Beograd, 1983.
 Гинтер, Андерс *Застарелост човека*, Нолит-Београд, 1985.
 Вебер, Макс *Протестантска етика и дух капитализма*, Медитеран, Нови Сад, 2011.
 Елил, Жак *Техника или улог века*, Београд, 2010.
 Ellul, Jacques *Anarhija i kršćanstvo*, DAF Zagreb, 2011.
 Зубоф, Шошана *Доба надзорног капитализма*, Клио, Београд, 2020.
 Milbank, John *Theology and Social Theory*, Blackwell Publishing, 2006.
 Фај, Гијом *Археофутуризам*, Укронија, Београд, 2012.
 Habermas, Jurgen *Tehnika i znanost kao „ideologija“*, Školska knjiga, Zagreb, 1986.
 Хантингтон, Самјуел *Сукоб цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 1998.

57 Више о томе: Фај, Гијом *Археофутуризам*, Укронија Београд 2012.

58 Више о томе: Milbank, John *Theology and Social Theory*, Blackwell Publishing, 2006; Ellul, Jacques: *Anarhija i kršćanstvo* DAF Zagreb 2011.