

Ζούμε σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία;

Η εναλλακτικά, «Υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ μοντέρνου και μεταμοντέρνου; Μπορούμε να αναφερθούμε στο μοντέρνο ως μια ζωντανή παράδοση;» - Γ.Τ

Όταν ρωτάμε για τη σχέση μεταξύ μοντέρνου και μεταμοντέρνου, σε τι αναφερόμαστε; Το ερώτημα, όπως και η συζήτηση, τίθενται σε ένα σημασιολογικό επίπεδο, όπου συζητάμε εντός ενός κλειστού και σύνθετου πλαισίου, το οποίο απέχει από το περιβάλλον εντός του οποίου βρίσκεται. Συνεπώς, η ερώτηση αποκτά νόημα, όταν στην προσπάθεια επικοινωνίας αναφερόμαστε στο ίδιο το πλαίσιο εντός του οποίου αυτή εκφέρεται. Ως εκ τούτου, η απόσταση μεταξύ περιβάλλοντος και πλαισίου, οδηγεί στη δημιουργία διακρίσεων -συνδέεται άμεσα με την παρατήρηση, την περιγραφή και τις γνωστικές λειτουργίες- καθώς μέσω της παρατήρησης επισημαίνεται η μια πλευρά της διάκρισης έναντι της άλλης. Κατ' αυτό τον τρόπο, κατασκευάζεται η *διαφορά* ανάμεσα σε ένα πλαίσιο επικοινωνίας και στο περιβάλλον, η οποία στη συνέχεια αποκτά μια νέα μορφή ως *διάκριση*. «Η επανεφεύρεση της διαφοράς ως διάκριση γίνεται αντιληπτή ως μια επανένταξη της μορφής μέσα στη μορφή, ή της διάκρισης μέσα σε αυτό που διακρίνεται» (George Spencer Brown, *Laws and form*, 1979).

Το γεγονός αυτό μας οδηγεί σε μια αμήχανη στιγμή αμφιβολίας, όπου δεν είναι βέβαιο αν αναφερόμαστε στον κόσμο όπως αυτός είναι, ή αν αναφερόμαστε στον κόσμο όπως τον παρατηρούμε εντός πλαισίου. Η πραγματικότητα μπορεί να είναι μια *αυταπάτη*, αλλά η ίδια η αυταπάτη να είναι *αληθινή*.

Φαίνεται λοιπόν, πως ό,τι είναι πραγματικό για τον κόσμο είναι πραγματικό και για το έτερο της διάκρισης, δηλαδή για το πλαίσιο εντός του οποίου επικοινωνούμε. Το πλαίσιο μπορεί να παρατηρεί και να περιγράφει τον εαυτό του και μπορεί να αλλάζει θέση από τη μια παρατήρηση στην άλλη και να χρησιμοποιεί μεταξύ τους ασύμβατες περιγραφές του εαυτού του. Κατ' αυτό τον τρόπο, την ίδια ώρα που μπορεί να περιγράφει τον εαυτό του, μπορεί και να τον διακρίνει. Μπορεί να χρησιμοποιήσει κάθε είδους σύνθετη περιγραφή. *Οι περιγραφές μοντέρνα, ή μεταμοντέρνα κοινωνία ανήκουν σε αυτή την κατηγορία και φαίνεται πως δεν μπορούν να είναι μια αναπαράσταση, ούτε ένας χάρτης των λειτουργιών τους. Είναι απλώς ένας τρόπος για να οργανώνονται και να ανατρέπονται προσδοκίες και τάξεις* (Niklas Luhmann, *Why does society describes itself as Postmodern?*, 1995).

Όταν ο Habermas λέει πως η κοινωνία χρειάζεται μια *ορθολογική συλλογική ταυτότητα* που να διακρίνει τον εαυτό της από τον εαυτό της, εξαρτά την κοινωνία από αυτό που απορρίπτει ως μη ικανοποιητική κατάσταση. «Όμως, αν οι μοντέρνες κοινωνίες δεν έχουν καμία δυνατότητα να σχηματίσουν μια ορθολογική ταυτότητα, τότε δεν υπάρχει κανένα νόημα αναφοράς για μια κριτική της νεωτερικότητας» (Jürgen Habermas, *The philosophical discourse of Modernity*, 1985). Αν και δεν είναι βέβαιο πως μόνον έτσι μπορεί να ασκηθεί κριτική σε μια μοντέρνα κοινωνία, φανερώνεται η προβληματική ταυτότητα αυτής της διάκρισης: η ταυτότητα της διαφοράς ανάμεσα στην κανονικότητα και στην αποκλίνουσα κατάσταση.

Do we live in a postmodern society?

Or alternatively "Is there a clear distinction between modern and postmodern? Could you address modernity as a living tradition?"

- Υ. Τ

What are we referring to when we ask about the relation between the modern and the postmodern? That specific question is being addressed on a closed and complex semantic level which is itself remote from the environment in which it is addressed. Usually, the question becomes meaningful when, while in the process of communicating, we refer to the context in which that question is being posed. Hence, the distance between context and environment leads to the creation of differences –there is a close relation between remarks, descriptions and several cognitive acts- since observation demands the existence of distinctions whose differences are being highlighted. In such a way, a *difference* is being drawn between a context of communication and the environment, which is also being modified as a *distinction*. "The process of this recognition can be seen as a reintroduction of form inside its own form, or the distinction inside that which is being distinguished" (George Spencer Brown, *Laws and form*, 1979).

This fact declares a moment of uncertainty, since it's not clear if we refer to the world as is, or if we refer to the world as we observe it inside a specific context. Reality can be seen as an *illusion*, but the illusion itself can be *real*.

In conclusion, whatever is real for the environment is real for the context itself (the other side of the distinction). The context can observe, describe itself, change positions according to the observation it wants to use, and retain mutually exclusive descriptions of itself. Hence, in such a way, it is able to describe itself while also being able to draw distinctions between its parts, using any complex description. *Descriptions such as "modern" and "postmodern society" belong in this category and they don't seem to be, neither a representation nor a map of society's operations. They are just ways to organize and overthrow expectations and orders.* (Niklas Luhmann, *Why does society describes itself as Postmodern?*, 1995)

When Habermas says that society needs a *rational, collective identity* according to which it can distinguish itself from itself, he draws a connection between society and that which is rejected from it. "But if modern societies have no possibility whatsoever of shaping a rational identity, then we are without any point of reference for a critique of modernity" (Jürgen Habermas, *The philosophical discourse of Modernity*, 1985). Even if it is not clear that this is the only way of mounting a critique against modern society, what is apparent is the problematic nature of this distinction, as well as the character of the difference between *normal* and *pathological*.

But, what constitutes the postmodern identity and what is excluded from that distinction?

Τι είναι όμως η μεταμοντέρνα ταυτότητα και τι αποκλείεται από αυτή τη διάκριση;

Ο όρος *μεταμοντέρνο* έχει πολλές σημασίες. Το μεταμοντέρνο ως όψιμος μοντερνισμός, το μεταμοντέρνο ως επιστροφή στην παράδοση, το μεταμοντέρνο έπεται από το μοντέρνο (Luc Ferry, *Gavagai Philosophy Journal N. 2*, 2016). «Μήπως σχετίζεται με μια ανάγκη νοηματοδότησης του παρόντος, ή του παρελθόντος, δηλαδή είναι το τμήμα μιας δεδομένης υπεραφθονίας γεγονότων, που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχεί στην *υπερνεωτερικότητα* (surmodernité), και αποδίδει την θεμελιώδη τροπικότητα στην υπέρβαση. Για την υπερνεωτερικότητα, θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι η πλάγια όψη ενός χώρου, στον οποίο η μετανεωτερικότητα εμφανίζεται ως η αντιστροφή –το θετικό ενός αρνητικού» (Marc Augé, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992). «Μήπως, ζούμε σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία, την οποία με πιο αποδεκτό τρόπο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε και *ύστερο-μοντέρνα*. Μιλώντας σε τοπικό πλαίσιο, αντιπροτείνω τον στρατηγικό και ερμηνευτικό όρο της *υπό-νεωτερικότητας*» (Γιώργος Τζιτζιλιάκης, *Υπό-νεωτερικότητα και εργασία του πένθους. Η επίρεια της κρίσης στη σύγχρονη ελληνική κουλτούρα*, 2014). «Απλοποιώντας στα άκρα, ορίζω το μεταμοντέρνο ως δυσπιστία απέναντι στις μετά-αφηγήσεις» (Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979.). Τελικά όμως, μήπως είναι απλώς μια *δυσανεξία* στη νεωτερικότητα (Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, 1992);

Η περιγραφή της μεταμοντέρνας ταυτότητας φαίνεται αμφιλεγόμενη, καθώς εφαρμόζεται και αναφέρεται στην ίδια. *Η περιγραφή της μεταμοντέρνας κοινωνίας είναι η ίδια μια μεταμοντέρνα περιγραφή*, μια περιγραφή η οποία εσωκλείει την δική της λεκτική δραστηριότητα. Αν αυτό σημαίνει ο όρος μετανεωτερικότητα, τότε ο όρος δεν μπορεί να πει αυτό το οποίο σημαίνει, διότι αυτό θα οδηγούσε στην αποδόμησή του.

Βρισκόμαστε πλέον σε μια κατάσταση στην οποία πρέπει να ξεπεράσουμε το όριο της διάκρισης και να περάσουμε από τη μια πλευρά στην άλλη. Συνεπώς, πρέπει να αναρωτηθούμε, τι είναι (ή ήταν) η νεωτερικότητα, έτσι ώστε η μετανεωτερικότητα να είναι κάτι άλλο; *Υπήρξαμε ποτέ μοντέρνοι* (Bruno Latour, *We have never been modern*, 1991);

Ο Martin Jay μας θυμίζει τη συνεισφορά του Michel Foucault στη συζήτηση. «Η νεωτερικότητα είναι μια στάση παρά ένα σύνολο πεποιθήσεων ή πρακτικών, ένας τρόπος να συσχετίζεται κανείς με τη σύγχρονη ιστορική συγκυρία όπου υπάρχει μια ειρωνική ηρωοποίηση του παρόντος» (Michel Foucault, *What is enlightenment?*, 1984). Παρ' ότι λοιπόν φαίνεται πως μια από τις εξέχουσες φυσιογνωμίες, της αποκαλούμενης μεταμοντέρνας εποχής, περιγράφει τη νεωτερικότητα, δεν υπάρχει σαφής ορισμός της νεωτερικότητας. Η περιγραφή αυτή οδηγεί μόνο στην πολύ ενθαρρυντική δήλωση ότι, «αν η τήρηση του πνεύματος της νεωτερικότητας έχει τίποτα να μας διδάξει, είναι ότι αυτή η στάση πρέπει να γίνει κατανοητή κατά τρόπο ειρωνικό, δίνοντάς μας, ενάντια σε όλες τις πιθανότητες, το θάρρος να αντιμετωπίσουμε τα πιεστικά καθήκοντα της ημέρας» (Martin Jay, *Gavagai Philosophy Journal N. 2*, 2016).

Ένα πιθανό συμπέρασμα από όλα τα παραπάνω μπορεί να είναι η περιγραφή της *νεωτερικότητας* δεν εκκινεί ούτε από τη νεωτερικότητα, ούτε από την μετανεωτερικότητα. Το αντικείμενο της συζήτησης περιλαμβάνει τις δικές του περιγραφές (μαζί και αυτή), όπου περιγραφές και παρατηρήσεις υπάρχουν μόνον μέσα σε ένα πλαίσιο της επικοινωνίας, το οποίο υπάρχει και αναπαράγει τον

Multiple meanings may apply to the term *postmodern*. The postmodern as late modernism, the postmodern as a return to tradition, the postmodern after the modern (Luc Ferry, *Gavagai Philosophy Journal N. 2*, 2016). “Maybe the postmodern is related with “this need to give a meaning to the present, if not the past, is the price we pay for the overabundance of events corresponding to a situation we could call supermodern to express its essential quality: excess. We could say of *supermodernity* that is the face of a coin whose obverse represents postmodernity: the positive of a negative” (Marc Augé, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992). Or perhaps, that “we are living in a postmodern society, which we might describe more acceptably as *late-modern*. On a local level, I propose the strategic and hermeneutic term *sub-modernity* (Yorgos Tzirtzilakis, *Sub-Modernity and the Labor of Joy-Making Mourning. The Crisis Effect in Contemporary Greek Culture*, 2014). “Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity towards metanarratives” (Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979). Or is it, after all, just a *malaise* of Modernity (Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, 1992)?

The description of the postmodern identity appears as quite controversial, since it applies and refers to itself. *A description of the postmodern society is by itself a postmodern description*; a description which encapsulates its own *verbal activity*. If this is what the term “postmodernity” means, then the term cannot say describe what it actually means, since that would lead to its further deconstruction.

Concluding, we find ourselves once again in a situation in which we have to overcome the limit of this distinction and move from one side to the other. As far as this goes, it is worth wondering, what is (or was) modernity, in order for postmodernism to be something else? *Were we ever modern?* (Bruno Latour, *We have never been modern*, 1991);

Martin Jay reminded us, of Michel Foucault’s contribution to this discussion. “Modernity is an attitude rather than a set of beliefs or practices, “a mode of relating to contemporary historical reality where there is an ironic heroization of the present.” (Michel Foucault, *What is enlightenment?*, 1984). Even though it seems that one of the most prominent figures of the, so called, postmodern era describes modernity, there is no clear definition of modernity. It only leads up to the very encouraging brief statement that, “if the abiding spirit of modernity has anything to teach us, it is that this attitude too must be understood ironically, still giving us, against all odds, the courage to face the pressing tasks of the day” (Martin Jay, *Gavagai Philosophy Journal N. 2*, 2016).

A possible conclusion of all the above could be that the description of *modernity* does neither begin from modernity, nor from postmodernity. The subject we are dealing with has its own descriptions (along with this one), where descriptions and remarks exist only in the context of communication, which exists and generates itself, constructing identities. Those constructed identities derive from descriptions, and descriptions derive from distinctions. Meanwhile, even though it is not possible for any kind of described identity to be acceptable, the reality of alterity and its effects have to be accepted. “And this may be the reason why the idea of postmodernity attracts applause” (Niklas Luhmann, *Ibid*, 1995).

εαυτό του, κατασκευάζοντας ταυτότητες. Οι κατασκευές ταυτότητες προκύπτουν από περιγραφές και κατ' επέκταση τις ανάλογες διακρίσεις. Ωστόσο, την ίδια ώρα που δεν είναι εφικτό να γίνουν αποδεκτές οποιεσδήποτε περιγραφές ταυτοτήτων, πρέπει να γίνει αποδεκτή η πραγματικότητα της διαφορετικότητας και οι επιπτώσεις της. *Και αυτός πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο η ιδέα της μετανεωτερικότητας φαίνεται πολύ ελκυστική* (Niklas Luhman, *Ibid*, 1995).

Παρ' ότι λοιπόν η ιδέα της μετανεωτερικότητας φαίνεται ελκυστική, το ερώτημα παραμένει. Γιατί η κοινωνία μας περιγράφεται ως μεταμοντέρνα;

- I. Θεωρίες οι οποίες έχουν χάσει το κύρος τους, έχουν οδηγήσει στη συζήτηση αυτής της απώλειας.
- II. Η καταγωγή έχει αντικατασταθεί από την ιστορία.
- III. Η κοινωνία παράγει όλο και μεγαλύτερη επικοινωνία σχετικά με το περιβάλλον της.
- IV. Οι δεύτερης τάξης περιγραφές -περιγραφές του τρόπου περιγραφής, αυτών που περιγράφονται- αποτελούν κομβικό σημείο μιας εξειδίκευσης γύρω από την ερμηνεία κειμένων. Μια τέτοια μορφή επικοινωνίας δυσκολεύεται να παράγει σταθερές αληθοτιμές, γεγονός που οδηγεί σχεδόν λογικά στη μετανεωτερικότητα.

Πώς θα ονομάσουμε αυτή την κοινωνία; Έχει νόημα να χρησιμοποιούμε ιστορικές διακρίσεις, όπως το μοντέρνο και το μεταμοντέρνο, για να μιλήσουμε για τη σύγχρονη συνθήκη; Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τέτοιες περιγραφές, ή ακόμα μπορεί η κοινωνία να χρησιμοποιήσει τέτοιες περιγραφές για να χαρακτηρίσει τον εαυτό της; Αν ναι, ποια είναι η πληροφορία; Ποια είναι η διαφορά που κάνει τη διαφορά;

Η διαφορά που κάνει τη διάκριση, αλλά και τη διαφορά, μπορεί να εντοπιστεί ανάμεσα στη σχέση μεταξύ μοντέρνου και μεταμοντέρνου. Ειδικότερα, εφόσον αναφερόμαστε σε μια *πλαισιοκρατική θεωρία νοήματος*, όπου οι έννοιες θα μπορέσουν να εξαντλήσουν τα εσωτερικά τους όρια, όταν θα ξεπεράσουν τα όρια του πλαισίου τους. Όμως, σε αυτή την περίπτωση, πέρα από το ήδη υπάρχον πλαίσιο νοήματος, θα χρειαστεί να σχηματιστεί και ένα καινούργιο για να το ενσωματώσει; Συνεπώς, μπορεί μια διάκριση να πλαισιώσει τον εαυτό της;

Ένα πλαίσιο είναι η διαφορά του κόσμου των φαινομένων και των πραγμάτων καθεαυτών. Η σχέση αυτή έχει λειτουργίες, μπορεί να κάνει διακρίσεις και άρα να πλαισιώνει τις δικές της παρατηρήσεις. Ως εκ τούτου, καταλήγουμε σε ένα παράδοξο, όπου η περιγραφή του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου φέρει πληροφορίες σε μια αναζήτηση μιας ή περισσότερων διακριτών ταυτοτήτων. Πρόκειται για μια διαδικασία στην οποία η γνώση δεν είναι άνευ όρων και η σύγχρονη κοινωνία δεν έχει ταυτότητα, παρά την ταυτότητα της διαφοράς. Της διαφοράς ανάμεσα σε μοντέρνο και μεταμοντέρνο, όπου τελικά όταν επικοινωνούν –εντός πλαισίου- αρχιτέκτονες, εικαστικοί, ιστορικοί, λογοτέχνες ποιητές, πολιτικοί, φιλόσοφοι, αυτό που μένει είναι: ότι *ζούμε* και *δεν ζούμε* σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία, ότι *υπάρχει* και *δεν υπάρχει* σαφής διάκριση ανάμεσα στο μοντέρνο και το μεταμοντέρνο και τέλος, ότι το μοντέρνο *είναι* και *δεν είναι* μια ζωντανή παράδοση.

Even though the idea of postmodernity seems *attractive*, the question remains. Why is our society described as postmodern?

- I. Theories that have lost their authority necessitated the conversation about that loss and, hence, the discovery of its supporters.
- II. Origin has been replaced with history.
- III. Society communicates more and more with its environment.
- IV. Second order descriptions -descriptions of the way the things are being described- seem to be a certain aspect of an expertise which is interested about interpreting texts. This form of communication seems to have a difficulty in keeping truth-values fixed, and postmodernism seems to be the most fitting explanation about it.

Can we name that kind of society? Concluding, is there a point in using historical distinctions, such as modern or postmodern, in order to speak about the contemporary order of things? Is it possible for us to use such descriptions, or, is it possible for society to use such descriptions? If it does so, what is the point? What is the difference that makes a difference?

The difference that makes the distinction, but also a difference may be found in the relation between modern and postmodern. Especially, when referring to a *conceptual theory of meaning*, where notions may overcome their internal boundaries, towards a new context of communication. In this case, aside the former context of meaning, the need will arise for a new context to be formed, in order to incorporate the former one. So, can a distinction be a framework of itself?

A framework is the difference between the world of phenomena and the world of things as such. That form has functions that can make distinctions and, hence, create a framework for its own distinctions. That way we end up on a paradox where the descriptions of the modern and the postmodern become vessels filled with information in order to search new identities. The knowledge of this process does not come unconditionally and modern society has no identity but the identity of difference. The difference between the modern and the postmodern, under which, in the end, architects, artists, historians, poets, writers, politicians, philosophers communicate and discuss with each other. The outcome of that discussion is: that *we live* and *we don't live* in a postmodern society, that there *is* and *there isn't* a clear distinction between the modern and the postmodern, and finally, that the modern *is* and *isn't* a living tradition.

6 January 2016, 4:42 AM

Dominant cultural traditions leave residues that continue to exist even after their demotion to secondary status as attributes of a period of history. Thus, any given period must be grasped as a congeries of dominant, emergent and residual cultural conventions (Raymond Williams). Many theorists of postmodernism, e.g. Fredric Jameson, regard postmodernism as a late development of cultural modernism (where modernism and postmodernism are seen as cultural equivalents of global capitalism). One should distinguish between the meaning of postmodernism understood as a reaction to and rebellion against cultural modernism (in literature and the arts) while others see it as a cultural reflection or extension of new social, economic and technological developments emerging around 1965-1975 and characterized by postcolonialism, global capitalism, multi-culturalism, digitation, and so on. One distinction between modernism and postmodernism that I favor is that which insists on postmodernism's definitive abandonment of foundational thinking, disinterest in origins and ends of cultural development, and (Deleuzian) ideas of «flat ontologies.»

Hayden White,

Distinguished Professor Emeritus
History of Consciousness Department, Humanities Division
University of California, Santa Cruz

12 Janvier 2016, 15:56 PM

168

Les trois significations du "postmoderne"

Le terme apparaît pour la première fois dans les années soixante, sous la plume de certains critiques littéraires américains, pour désigner des œuvres de fiction qui entendent - le modèle est ici William Burroughs - rompre avec le premier modernisme, en particulier avec Joyce. C'est en ce sens qu'il est employé dans l'ouvrage d'Ihab Hassan le Démembrement d'Orphée. vers une littérature postmoderne. Encore faut-il percevoir que cette nouvelle rupture se veut un approfondissement, non une remise en cause de l'avant-gardisme : comme le signale le critique britannique Charles Jencks - celui qui allait véritablement populariser la notion - le postmoderne désigne encore chez ces théoriciens sophistiqués une recherche de la nouveauté pour la nouveauté qui confine en vérité à l'"ultramodernisme". Or c'est bien d'une telle préoccupation qu'il faut, selon Jencks, s'affranchir. Pour lui comme pour les architectes qu'il regroupe sous la bannière du postmodernisme - Graves, Venturi, Rossi, Ungers, Bofill, Hollein et quelques autres -, il s'agit d'en finir avec la tyrannie de l'innovation à tout prix, de s'accorder enfin le droit de renouer avec le passé. On le voit : le conflit des interprétations est tel qu'il requiert une élucidation des différents sens du terme «postmoderne».

1. Le postmoderne comme comble du modernisme

Si l'on entend par "modernisme", selon l'usage anglo-saxon, les avant-gardes du xxe siècle ou encore ce qu'on nomme ordinairement « l'art moderne", le postmoderne apparaît, selon une première acception, comme une exacerbation du moderne. Pourquoi, dans ces conditions, parler de "post-" plutôt que d'"ultra-" modernisme? Il faut, pour le comprendre, rappeler que la modernité, pour la plupart des philosophes contemporains, désigne ce que Heidegger nommait "l'humanisme" ou la « métaphysique de la subjectivité », c'est-à-dire, pour l'essentiel, le rationalisme issu de Descartes, et notamment, bien sûr, la philosophie des Lumières et ses retombées techno-scientifiques. Or, entendue en ce sens, la modernité ne se confond pas avec le "modernisme" : car ce dernier entend à bien des égards rompre avec les illusions, en particulier celles du cogito clair et distinct et de l'ordre "euclidien", qui ont tant pesé sur la "métaphysique de la subjectivité" et, à travers

elle, sur l'histoire de l'art. Dès lors, le postmoderne serait à comprendre comme l'indice d'une rupture avec les Lumières, avec l'idée de Progrès selon laquelle les découvertes scientifiques et, plus généralement, la rationalisation du monde représenteraient une émancipation pour l'humanité. D'après cette première définition, Nietzsche, Heidegger ou Freud seraient, parce qu'ils remettent en cause les "philosophies de la conscience", des postmodernes, au même titre que Malevitch, Picasso ou Kandinsky, Schönberg, Berg ou Stockhausen. En clair : lorsqu'il s'oppose au projet de la modernité au sens des Lumières, le postmoderne rejoint le "moderne" entendu comme "modernisme" des avant-gardes.

C'est cette signification que l'on trouve notamment, avec une référence explicite à l'"art moderne" et aux "avant-gardes", dans les textes que J.-F. Lyotard a consacrés à l'analyse de ce concept. Comme pour Adorno, la déconstruction de l'univers philosophique propre à l'Aufklärung s'exprimerait dans les œuvres contemporaines les plus radicales, celles qui selon Lyotard méritent d'être nommées "postmodernes", par une volonté de rompre avec le primat de la rationalité et de la représentation (Heidegger eût dit : de la "présence"). Il s'agirait maintenant de "faire allusion à l'imprésentable par des présentations visibles", de "faire voir qu'il y a quelque chose que l'on peut concevoir et que l'on ne peut pas voir ni faire voir". Le postmoderne s'avère par suite être ici une partie du moderne au sens que le terme prend dans l'expression "art moderne" : il désigne ce refus philosophique de la représentation dont le rejet de la tonalité et du figuratif est censé fournir une traduction esthétique - ce pourquoi Lyotard peut conclure que le postmoderne "fait assurément partie du moderne" en ceci que "tout ce qui est perçu, serait-ce d'hier [...] doit être soupçonné". Cette attitude du soupçon trouve à son tour une expression dans la succession indéfinie des ruptures et des innovations qui ont scandé l'histoire des avant-gardes : "A quel espace s'en prend Cézanne? Celui des impressionnistes. A quel objet Picasso et Braque? Celui de Cézanne. Avec quel présumé Duchamp rompt-il en 1912? Celui qu'il faut faire un tableau, serait-il cubiste. Et Buren interroge cet autre présumé qu'il estime sorti intact de l'œuvre de Duchamp : le lieu de la présentation de l'œuvre. Étonnante accélération, les générations se précipitent."

Cette "accélération" qui fascine Lyotard n'a en vérité rien d'étonnant, inscrite qu'elle est dans la logique la mieux connue,

la plus attestée, d'une dynamique de sociétés démocratiques qui tendent sans cesse à l'innovation et à l'érosion des traditions. Peu importe ici. Sur un simple plan sémantique qui seul m'intéresse pour l'instant -, on remarquera que le moderne et le postmoderne sont clairement installés par Lyotard au sein d'un même genre qu'il nomme l'"histoire avant-gardiste", supposée être le lieu incontestable d'une subversion de la modernité au sens des Lumières. La différence entre les deux moments constitutifs de cette histoire, le moderne et le postmoderne, est infinitésimale, voire inessentielle : dans le projet de présenter qu'il y a de l'imprésentable, de faire voir qu'il y a de l'invisible, on peut en effet insister sur l'échec de la tentative (puisque, par définition, elle comporte un aspect paradoxal) ou au contraire sur la puissance novatrice des facultés qu'elle met en jeu (le modèle de cette analyse se situant dans la théorie kantienne du sublime). Le moderne recouvre alors plutôt la "mélancolie", et le postmoderne, la "novatio".

Lyotard s'en explique "aux enfants" : "Tu comprendras ce que je veux dire par la distribution caricaturale de quelques noms sur l'échiquier de l'histoire avant-gardiste : du côté mélancolie, les expressionnistes allemands; du côté novatio, Braque et Picasso. Du premier côté Malevitch, et du second Lissitzky; de l'un Chirico; de l'autre Duchamp." - Par où l'on voit que modernes et postmodernes sont également "antimodernes" en ce qu'ils s'opposent tous deux à l'héritage "cartésien", illuministe et rationaliste : ils indiquent chacun une façon de traduire le désir ou la nécessité de ne pas naïvement s'installer dans la représentation. A la limite, le postmoderne est plus "moderniste", plus "déconstructif" encore que ne l'est l'"art moderne". Il en est la quintessence, ce pourquoi le "post" n'a pas ici une signification chronologique : "Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même, ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes..." et assume ainsi résolument, "joyeusement" le souci de l'innovation dont les avant-gardes furent, dès l'origine, porteuses.

On commence sans doute à percevoir quelles ambiguïtés la notion de postmodernité est susceptible de nourrir :

- Sur un plan strictement terminologique, elle s'entendra en des sens antinomiques selon que le "moderne" auquel elle renvoie (car il faut bien qu'elle y renvoie pour en être le "post") désigne le rationalisme des Lumières ou ses déconstructions avant-gardistes.
- Plus au fond, peut-être, une autre difficulté, étrangement ignorée par Lyotard, provient du fait que les Lumières et leur critique

radicale dans l'avant-garde philosophique ou esthétique sont loin de s'opposer de façon symétrique. L'émergence du non-figuratif et de l'atonalité constitue sans nul doute des ruptures dans l'histoire de l'art qu'on peut bien désigner si l'on veut comme "postmodernes". Une lecture continuiste de cette histoire est certes intenable. Il n'en reste pas moins qu'à bien des égards, nous l'avons vu, les avant-gardes perpétuent aussi le projet révolutionnaire de l'innovation (de la table rase), qu'elles s'alimentent volontiers à des théories scientifiques ou philosophiques et qu'à ce titre elles s'inscrivent encore de plain-pied dans la modernité illuministe et rationaliste avec laquelle elles prétendent rompre par ailleurs.

Il fallait avoir présente à l'esprit cette équivocité fondamentale pour comprendre la seconde signification du postmoderne, la seule, à vrai dire, qui ait dépassé le petit cercle des professionnels de la philosophie pour devenir une "unité culturelle de communication".

2. Le postmoderne comme «revivalisme» : le "retour" à la tradition contre le modernisme

La tyrannie de l'innovation ayant fait long feu, dès le milieu des années soixante-dix, on assiste, en particulier dans le domaine de l'architecture, à un vaste mouvement de réaction contre l'ultramodernisme des années cinquante, lui-même héritier du modernisme des années vingt. Il s'agit, selon le titre d'un pamphlet de Tom Wolfe, de revenir « From Bauhaus to your House ». L'humour prend volontiers le pas sur le messianisme des avant-gardes, dont on sait en quels termes Jencks rédige le faire-part : "L'architecture moderne est morte à Saint Louis, Missouri, le 15 juillet 1972 à quinze heures trente-deux (ou à peu près), quand l'ensemble tant décrié de Pruitt-Igoe, ou plus exactement certains de ses blocs reçurent le coup de grâce final à la dynamite... Boum, Boum Boum." Est-il besoin de préciser que "Pruitt-Igoe", construit dans le style HLM-Bauhaus et primé en 1951 par le Congrès international d'architecture moderne, en constituait l'un des plus imposants symboles, "avec le mur de Berlin et la tour d'habitation de Ronan Point en Angleterre, qui s'est effondrée en 1968 » ?

Au second sens du terme, le postmoderne désignerait ainsi le résultat de la contradiction dialectique qui affecte en son principe la volonté sans cesse réactivée de produire l'inédit pour l'inédit.

Face au nouvel académisme engendré par une telle contrainte, les architectes auraient, selon Jencks, "recommencé à utiliser toute la gamme du répertoire pour essayer de communiquer avec le public : métaphore, ornement, polychromie, convention", mais aussi droit de renouer avec des traditions esthétiques éloignées du créateur, que cette distance se mesure en termes d'espace culturel ou de temporalité (retour du passé, par exemple de la Grèce antique, des villages du Moyen Age comme dans le "revivalisme", ou, au contraire, présence du moderne au sein d'un vieux quartier, comme à Beaubourg).

Ainsi entendue, la postmodernité s'est, il est vrai, rapidement étendue à tous les autres domaines de l'art : à bien des égards, la peinture contemporaine retrouve les plaisirs du figuratif, et la musique savante, si elle reste le plus souvent atonale, a rompu de façon explicite avec l'impérialisme sériel des années cinquante. C'est donc en un sens tout opposé au premier qu'il faut parler ici de la postmodernité d'une œuvre. Mais il faut aller plus loin : ce ne sont pas seulement des créations esthétiques isolées qui, à côté d'autres, classiques ou modernes, mériteraient d'être nommées postmodernes, mais bien l'époque tout entière. Car le trait le plus caractéristique de la culture dans laquelle nous baignons aujourd'hui est sans doute l'éclectisme : tout peut, en principe, y coexister, ou si l'on préfère cette autre formulation, dont l'esprit de tolérance est encore plus conforme à l'air du temps : rien n'y est a priori frappé d'illégitimité. Tous les styles, toutes les époques bénéficient du "droit à la différence" - y compris, comme dans la transavant-garde italienne, les productions avant-gardistes elles-mêmes. Rien n'est exclu, pas plus la collaboration de Pierre Boulez et de Frank Zappa que la cohabitation du jean et du smoking. Agrippine, l'héroïne de Bretecher, peut préparer son bac en feuilletant un album intitulé «Heidegger au Congo».

3. La postmodernité comme dépassement du modernisme

Si la deuxième signification de la postmodernité apparaît comme une suite paradoxale, mais logique, de la première - l'autodestruction dialectique de l'avant-gardisme engendrant sa "négation déterminée" - il est permis d'envisager un dépassement du modernisme qui ne prenne pas la forme hégélienne d'une «Aufhebung». C'est au fond ce à quoi invitent depuis quelques années les entreprises philosophiques qui, en Allemagne comme en France, tentent d'élaborer

à nouveaux frais, après les déconstructions avant-gardistes de la rationalité et de la subjectivité, une pensée nouvelle, plus différenciée et plus nuancée, de la raison et du sujet. En ce sens, j'ai l'impression de pouvoir souscrire au projet postmoderne tel que le décrit aujourd'hui Albrecht Wellmer, un proche de Habermas : "Contre le rationalisme dans son ensemble, nous devons objecter que nous n'avons à attendre ni légitimations dernières, ni solutions dernières. Mais cela ne signifie ni qu'il faille donner congé à l'universalisme démocratique, ni qu'il faille renoncer au projet marxien d'une société autonome, ni renoncer à la raison. Cela signifie plutôt que l'universalisme des Lumières, et les idées d'autodétermination individuelle et collective, et la raison et l'histoire doivent être repensés. Dans la tentative de faire cela, je verrais une authentique impulsion "postmoderne" vers un autodépassement de la raison."

La vérité est qu'aujourd'hui, seule la deuxième signification que nous venons d'évoquer occupe en réalité une place visible dans la culture contemporaine - à proportion de l'importance du phénomène social auquel elle renvoie : il est clair que l'éclectisme décrit par Jencks soulève des questions décisives dans la perspective d'une histoire de l'esthétique entendue comme histoire de la culture moderne, "subjective" ou individualiste. Il nous contraint, en particulier, à aborder le redoutable problème, non tant du déclin lui-même que de la signification que revêt aujourd'hui ce thème. On voit mal, en effet, comment notre conscience historique, qui n'a cessé durant les deux derniers siècles de croître au point d'irradier, sous les espèces de l'historicisme, tous les aspects de la culture contemporaine, s'accommoderait de l'idée selon laquelle on pourrait désormais faire l'économie du nouveau. Il est douteux, dans ces conditions, que nous puissions renoncer de façon explicite à l'innovation sans que la menace de la "décadence", réelle ou supposée, ne s'exprime de telle sorte qu'elle en vienne à délégitimer la Stimmung postmoderne, dès lors suspecte d'être, au mieux vide de sens et d'énergie créatrice, au pire réactionnaire. Après la fin des utopies et des grands récits, assisterions-nous à celle des grandes œuvres? Telle est l'interrogation à laquelle nous ne pouvons aujourd'hui, qu'on le veuille ou non, nous dérober.

Luc Ferry

Professeur de philosophie

February 4, 2016 5:47 AM

Modernism's Unfinished Business?

In the English-speaking world, the mention of modernism usually conjures a couple of things: famous authors (one thinks of names such as T.S. Eliot, Wyndham Lewis, Gertrude Stein, James Joyce, and Virginia Woolf); and avant-garde formal experimentation, from what Eliot in his study of the metaphysical poets calls the amalgamation of disparate experience to the use of stream of consciousness as a mode of narration. In the larger, global picture, of course, modernism has been associated with innovations in photography, art, film, architecture, sound, and music—all in all with the appearance of novel techniques in the construction of imaginary, symbolic, and social time-spaces.

The issue of form remains contentious. Outside the Anglophone context, discussions of modernist engagements with form cannot fail to acknowledge the important contributions of the Russian Formalists, whose notion of defamiliarization was widely adopted in conceptual and imaginative undertakings throughout the twentieth century and beyond. The irony in this case is well-known: the Formalists were intent on de-formation as a way to renew awareness of the world, their point being that form is deadly when it becomes a mere automatized habit. The Formalists, who were given this name by their detractors, were advocates of techniques, devices, and processes that would help us disengage from fossilized form (that is, formalism); hence their emphasis on art's potential to roughen our perception, to surprise and awaken us.

But even as modernism's continuing influence in multiple fields and discourses owes its impetus to de-formation as both a concept and a practice, it seems imperative to raise a historical question: why did de-formation, which was, arguably, always present in the literary and artistic practices of earlier time periods, come to play such a dominant role in the avant-gardism of more recent, indeed contemporary times? What factors made the fetishizing of de-formation—a fetishizing that greatly disturbed the critic Georg Lukacs—a modernist signature? With this question in mind,

formal techniques such as montage (film), collage (art), stream of consciousness and polyphonicity (fiction), estrangement effect (drama), and their like begin to assume a discernible quality: these techniques' emphases on fragmentation and disintegration, it seems, make them eminently objectifiable, reproducible, and thus fetishizable—that is to say, portable and exportable.

Part of the problem with modernism's legacy, then, is that these portable and exportable formal markers have so traveled around the world that they have brought about another type of automatism, what Theodor Adorno, discussing the fetishistic character of modern music in capitalist society, called regression in listening. For

thinkers who share Adorno's disdain for modern mass culture, the project of modernism, even if it is an inevitable failure, has to be about recovering a reality behind the fetishes. Yet after more than a century, the modernist avant-garde legacy has become so deeply enmeshed with the commodifying forces of corporatist capitalism that the distinction between art and advertising has come to seem irrelevant. Some theorists have therefore argued that the contemporary world is a post-art world (David Joselit, *After Art*).

Another aspect of modernism's unfinished business pertains to modernism's relations with the non-elite and/or non-Euro-American worlds. Raymond Williams's essays in *The Politics of Modernism* provide important examples of interrogations of the political implications of the avant-garde's claims to revolution and social renewal. Other theorists, from James Clifford (*The Predicament of Culture*) to Sally Price (*Primitive Art in Civilized Places*), alert us to the cross-cultural dynamics embedded in modernism's investment in primitivism. Anne Philips's *Multiculturalism without Culture* may be seen as a more recent response to what Clifford calls the predicament of culture—of culture as the unavoidable, yet precarious, arena for creative and discursive undertakings—once we accept the fact that there have been and will always be cultures (in

the plural) with vast unevenness in achievements and resources.

From a certain perspective, however, the predicament of culture and the issues of multiculturalism are postmodern topics. How do we arrive at them from the origins of high modernism? What kinds of trajectories—disciplinary, philosophical, artistic, and practical—lead from the heightened interest in form, however defined (revolutionary or elitist), to the fraught, unresolved confrontations among contemporary global cultures?

In the Western academy, one such trajectory may be traced in modernism's immense influence on poststructuralist theory, as represented by the works of Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault, Roland Barthes, and Jacques Derrida. Despite their disciplinary and critical differences, what these Parisian intellectuals of the postwar period had in common was a dedication to anti-humanism. The "ends of Man" as they theorized for the European human sciences—in a mode of writing referred to as critique—have left indelible imprints on the work of subsequent generations on both sides of the Atlantic and around the globe. Can these thinkers' dramatizations of "the age of the crisis of man"—to borrow from Mark Greif's book title—be seen as a genealogical trait of modernism itself, and if so, how might this trait be elaborated? In the spirited announcements of the ends of Man, is there not a residual metaphysics of Man lurking somewhere?

The modernist fetishization of form may also be seen as a precursor to the turn toward the posthuman, whereby the ascendancy of computational technology marks what may be regarded as the crossing of an ultimate threshold. Form in the older sense—as a crafty means of crystallizing, transmitting, storing, and redeeming human experience—is now understood by some theorists to have given way to computation as the preemptive, determinant logic, one whose interlocutors are no longer humans with imprecise sensory capacities but rather networks comprised of mathematical actants (such as algorithms).

If the technological innovations of an earlier era were still centered around human creativity as such (think of the phonograph, radio, film, television, and so forth and their ties to imperfect, material human performances), those of post-electronic times rather subsume human agency to the ubiquitous regime of machinic

calibrations, whose links to human experience now seem largely a matter of software programming, social control, and ever more sophisticated varieties of surveillance. The coolest modernist fetish today seems to be human experience in the form of generative data and metadata.

Rey Chow

Anne Firor Scott Professor of Literature in Trinity College of Arts and Sciences Duke University

13 February 2016, 21:34 PM

As Lyotard pointed out many times, the postmodern is not a time period. It is not the period in which we live now. Instead, the postmodern refers to a mode of thinking, a mode of thinking made possible by a historical fact: the belief in both small narratives about the origin of a tribe and large (or grand) narratives about the future of humanity has faded since the beginning of the 20th century. The decline of belief in these narratives provides us with a negative definition of postmodernism. It is not a mode of thinking based on the standard narrative structure of beginning, middle, and end. It is neither a teleological way of thinking nor an archeological way of thinking (taking "teleology" in the literal sense of a discourse on ends or purposes, and taking "archeology" in the literal sense of a discourse on origins). These modes of thinking posit either a transcendent and pre-lapsarian origin or a transcendent and post-lapsarian end. Being neither teleological nor archeological, however, postmodern thinking is a thinking of immanence.

Clearly, the word "immanence" means within. The idea of within suggests that the move from transcendent origins or ends consists in moving toward the inside of nature, matter, or history. However this movement toward the inside is misleading. The genuine sense can be captured only negatively. The movement to the inside is a movement that aims at neither body nor mind; neither matter nor spirit; neither nature nor culture or history; and neither universal nor particular. Moving to the inside of either side of any of these oppositions reinstates either an origin or an end or both. The movement of inside suggested by the word "immanence" in fact lies in the pursuit of what lies in between all of these traditional philosophical oppositions. This aim of immanence explains why Deleuze remains throughout his career interested in Spinoza. It explains why Deleuze and Guattari invent the concept of agencement and why Foucault invents the concept of *dispositif*, and finally why Derrida invents the concept of *différance*.

All of these concepts attempt to complicate the relations between matter and spirit. These concepts attempt to show that matter and

spirit are inseparable. These concepts attempt to show that neither matter nor spirit is transcendent to one another. Matter and spirit are inside of one another, or even "folded" inside of one another.

The development of these concepts implies that the postmodern has a kind of ambiguous relation to modernism or the Enlightenment. On the one hand, postmodern thinking rejects the Enlightenment large narrative of the progress of humanity toward freedom. If freedom is a spiritual capacity of indeterminate spontaneity, then in postmodern thinking it must be folded into material necessity or determinations. On the other hand, postmodern thinking appropriates the Enlightenment idea of critique. Most fundamentally, postmodern thinking criticizes all attempts to posit a transcendent origin or purpose; it criticizes all attempts to establish absolute values; it criticizes all attempts to erect hierarchies. We can see then that one consequence of these criticisms is a new concept of equality, one that is consistent with immanence. This is not an equality based in one essential and self-same characteristic; it is an equality based on the unranked and indeed anarchical proliferation of differences. All the differences of all humans and all beings are the same. It is only through this sameness, that beings are able to become. And in this regard, becoming, we see that postmodernism, like the Enlightenment, values "the indefinite work of freedom."

Leonard Lawlor,

Sparks Professor of Philosophy
Director of Philosophy Graduate Studies
Penn State University (USA)

22 February 2016, 0:00 AM

Postmodernism is the ideology of the decline of the West. Before WWI, the European powers ruled the world. This had great economic advantages and flattered their self-image. With the two World Wars and decolonization, the West lost its privileged status.

One intellectual reaction to this decline has been to reject notions such as truth, objectivity, progress, and in doing so, to make rational thought impossible. How to adapt to our decline without falling into the folly of postmodernism is an important and difficult question.

Jean Bricmont

Professor of Philosophy of Science
Université Catholique de Louvain

Some reflections on modernity and post-modernity

I think that the distinction between modern and postmodern is quite clear, and is first of all a different way to approach life. Hegel was the last modern philosopher, after Hegel the thought starts a process in the direction of postmodernism. If philosophy stays locked in his schemes, it's like a thought who wears a smaller size dress: you don't feel comfortable, you can't easily move. This is what happened with Hegel's system: as Kierkegaard said, it's like if he has built a beautiful castle with his philosophy, but he forgot the human being. Every person can see and admire this beautiful castle but they cannot get in, they stay outside because they don't have the key. Or is like a painter who asks to a person to be his model, but after you realize that he painted a tree, the same tree that he can see through the window: this painting is perfect, but was not what he was supposed to paint.

We can say that Kierkegaard starts to destroy that beautiful castle and concentrates his thoughts on the human being and on his existence. Nietzsche took this direction in a more drastic way, the way of nihilism: we can say that this is the starting point of post-modernity. During this journey the human being has lost many certainties, our age has completely lost the spirit of modernity and is not able anymore to believe in a relentless progress. According to Feyerabend, the method could be a limit and sometimes the only right rule is to have no rules. The result of philosophy is the uncovering of a nonsense and of those «bumps that the understanding has got by running its head up against the limits of language» (Wittgenstein). The second part of this process, as Jean-François Lyotard said about post-modernity, starts in the end of 1950 and comes up nowadays. In those years there were many relevant changes in science, literature and arts: the role of technology becomes crucial. In XIX century sneaks a dissolution trend, the knowledge starts to have a price, it becomes like something that can be sold: this is postmodern life today.

The passage from modernity to post-modernity is the passage from a "strong thought" (that strongly believes to know and to understand everything) to a "weak thought" that, as Gianni Vattimo says, accepts his fallibility and that there is no way to have an absolutely certainty and a stable truth. In the last years we can speak about a new kind of post-modernism. We live in a media society that reflects, in a different way, the same feelings of alienation and uncertainties that had the beginning with Kierkegaard. To exist means to be in the world surrounded by many questions and few answers: perhaps this is why modern man has slowly forgotten to ask questions and he preferred gradually disappearing in an inauthentic life. In the contemporary world, it seems that a perplexity attitude (which is not the simple doubt) is the natural reaction of today's postmodern man.

Michele Sita,

Doctor of Philosophy

Pázmány Péter Catholic University, Budapest

7 March 2016, 5:28 AM

“Things are what they are when they are no longer what they were. Genders like genres are melting like seasons. The borders are no longer effective in underlining distinctions. Between the begetter and the begotten. Between the ancients and the moderns. Between the moderns and the postmoderns. Between melodrama and drama. What remains distinguishable is religion. How thick are the walls between cultures. I need windows to peek through. But I am not a spy. I live among the fragments, the torsos, the hands, the body parts of every culture. I eat their leftovers—and their bones I suck to the core of my liberty.”

Giannina Braschi

Poet and novelist

10 March 2016, 9:16 AM

186

Postmodernism and Postmodernity

There is more than one definition of postmodernism. The one that had, for me, the most direct significance was that of Lyotard, *The Postmodern Condition* (with an introduction by Fredric Jameson) (1984). I taught a course on Postmodernism in the 1990s and students liked this book for its range, ideas and sharp precision. They liked the direct confrontation of Lyotard and Habermas. They entered into the fun of postmodernism, its experimentalism, and the weight of the world lifted from their shoulders. All that is over. The book itself, misrepresented on Wikipedia I note, actually argues that modern capitalism finds itself bereft of the old grand narrative legitimations. Science itself has moved on to indeterminacy and paralogy. In place of the old legitimations, capitalism now resorts to verification through performance: to that which is seen to work and will it sell. And thus a new game is created in which a kind of terrorism is introduced; either the player plays according to the new rules or is simply excluded - 'Adapt your aspirations to our ends - or else' (p. 64).

It is interesting that 'postmodernism' should take off around 1980 and fade away around 2007: exactly coinciding with neoliberal deregulation and marketisation. Indeed another version of postmodernisation was outlined (by Crook, S., Pakulski, J and Waters, M., *Postmodernization*, 1992). By then postmodernity was seen to be the neo-liberal project itself and its sociological correlates (end of traditional parties, fragmentation of class, flexible production, collapse of culture into styles, etc). Thus cultural postmodernism, the effervescence of popular culture, playfulness, kitsch, multiculturalism, was seen to evolve alongside the emergence of postmodern science (chaos theory, fractal geometry etc) and the erosion of the state sector (the abandonment of Keynesianism). All this was seen as liberalisation, and quite different from the old classic liberalism. What was obvious about this process was its political dimension, and its ideological commitment to its own grand narrative of human freedom (against socialism and communism - usually conflated). The question was posed: was this an explosion of energy towards a new complex condition (Crook et al.), or was it an implosion towards homogenisation (Lyotard, Baudrillard), or both?

I think now, that what both Lyotard and Crook et al, missed was the rise of a new financial system that both escaped national controls while at the same time coming to dominate them. Against the democratic systems of national states big science and big multinational corporations began to assert a power that has led to what some now call 'post-democratic'. Following Lyotard's thesis that capitalism has lost its fundamental legitimations in the old grand narratives, the new neo-liberal ones are actually not very effective and the system has to resort to its own 'terrorism'. But this now goes further; the democratic structures are by-passed in new ways as they are held in utter contempt by finance and business. The crisis of 2007-8 put an end to any form of effervescent postmodern culture, and what is left is better understood in terms other than postmodernism. Postmodernity as a concept is dead.

Mike Gane

Emeritus Professor of Sociology
Department of Social Sciences Loughborough University

16 Μαρτίου 2016, 12:55 MM

188

Κατανόω μία έννοια σημαίνει είμαι σε θέση να αναχθώ στους ιστορικούς όρους παραγωγής της. Η συγκυρία υπό την οποία γεννήθηκε ο όρος «μεταμοντερνισμός» έχει να μας πει περισσότερα απ' όσα ο οιοσδήποτε -δοκιμαστικός- ορισμός του. Πολιτογραφήθηκε στις συζητήσεις μας, ως γνωστόν, από το βιβλίο-μανιφέστο που εξέδωσε το 1979 ο Jean-François Lyotard, Η μεταμοντέρνα συνθήκη. Στηριζόμενος εν πολλοίς στον ύστερο Wittgenstein, και συνοψίζοντας μια προβληματική περισσότερο ή λιγότερη κοινή στους γάλλους λεγόμενους μεταστρουκτουραλιστές (Derrida, Deleuze, Foucault, κ.ά.), αυτός επιδίωξε να ρευστοποιήσει κάθε κριτήριο αλήθειας ή αξίας, ανάγοντας όλη τη σφαίρα της θεωρίας σε ένα πεδίο αδιάφορων -δηλαδή: μη συγκρίσιμων και μη αξιολογήσιμων- «γλωσσικών παιγνίων». Πολεμικός στόχος της υπερ-σχετικιστικής του χειρονομίας ήταν οι αποκαλούμενες «μεγάλες αφηγήσεις» της νεωτερικότητας: όρος στον οποίον περιλαμβάνονται όχι μόνο οι παραδοσιακές κοσμοαντιλήψεις αλλά και τα όλα τα σχέδια επαναστατικής αναμόρφωσης του κόσμου. Καθαρό ίζημα αυτού του φαινομενικά εικονοκλαστικού (απομυθοποιητικού) εγχειρήματος είναι η παιγνιώδης αποδοχή της υπάρχοντος, ως τέτοιου που υπάρχει.

Ήταν ακριβώς η στιγμή μιας κοσμοϊστορικής αλλαγής μοντέλου του καπιταλισμού όταν, από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του '70, εγκαταλείπονται οι κεϋνσιανού τύπου ρυθμιστικές παρεμβάσεις στην οικονομία, ξηλώνονται οι μηχανισμοί αναδιανομής κι επανακάμπτει μια λογική άγριου ανταγωνισμού της αγοράς - προϊόν της γιγάντιας τεχνολογικής αναμόρφωσης της εργασίας που επέφερε η εισαγωγή του αυτοματισμού, συνοδευόμενη από δομική ανεργία, υπερσυσσώρευση και «φυγή προς τα εμπρός» του χρηματιστικού κεφαλαίου στην αναζήτηση μιας, εικονικής εν πολλοίς, κερδοφορίας. Η συνοδευτική ιδεολογία τού νέου μοντέλου ονομάστηκε νεοφιλελευθερισμός, όπου η διάλυση της έννοιας «κοινωνία» σε ένα χαώδες πλέγμα ανταγωνιζόμενων συμφερόντων εμφανίζεται παράλληλη με τη διάλυση κάθε σταθερού νοηματικού κριτηρίου σε αμοιβαίως αποκλειστικά «γλωσσικά παίγνια» τύπου Wittgenstein/Lyotard (το αμερικανικό τους ομόλογο ήταν ο νεοπραγματισμός του Richard Rorty). Η εμβληματική διατύπωση της Μάργκαρετ Θάτσερ There is no alternative συμβαδίζει με το μεταμοντέρνο πνεύμα σχετικοποίησης κάθε απελευθερωσιακού σχεδίου.

Στο αισθητικό πεδίο, γινόταν αισθητή μια κάμψη των τελευταίων μοντερνιστικών πρωτοποριών, οι οποίες τροφοδοτούνταν ακριβώς από τα μεγάλα ουτοπικά οράματα του εικοστού αιώνα και συρρικνώνονται μετά την οπισθοχώρηση του επαναστατικού κύματος της δεκαετίας τού '60.

Η μεταφορά του όρου «μεταμοντέρνο» στην αισθητική σφαίρα έχει ακόμη προφανέστερα έναν χαρακτήρα απάτης: προσπαθεί να δώσει κάποιον υποτιθέμενα θετικό χαρακτήρα σε ένα συμβάν απολύτως αρνητικό – να αναγάγει σε «ύφος» ή «πνεύμα» την έκλειψη οιουδήποτε συνεκτικού ύφους ή νεωτεριστικού πνεύματος. Ό,τι επέμειναν κάποιοι να χαρακτηρίζουν με τον όρο αυτό ήταν κουρασμένες, συνονθυλευματικές κατασκευές που αντανakλούσαν μόνο έναν καταναλωτικό συγκρητισμό. Αν ο όρος «μεταμοντέρνο» μπορεί να συσχετιστεί νόμιμα με κάποια αισθητική στάση, γούστο, επιλογή, αυτή θα ήταν η φαντασμαγορία του εμπορεύματος.

Ζούμε λοιπόν ακόμα σε έναν μεταμοντέρνο κόσμο; Αν εκλάβουμε το μεταμοντέρνο ως δείκτη ενός ιδιαίτερου ρεύματος ιδεών ή μιας τεχνοτροπικής αρχής που έρχεται να πάρει τη θέση των προηγούμενων («μοντέρνων»: λες κι έχει ήδη μία καθορισμένη σημασία ο όρος), η απάντηση είναι όχι: ό,τι καλείται να σημάνει ο όρος είναι μόνο διαδικασίες παρακμής και βαθιάς πολιτισμικής κρίσης. Αν ορίσουμε το μεταμοντέρνο, όπως ο Fredric Jameson, ως «η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού», η απάντηση είναι ναι: ζούμε ακόμα το παρατεταμένο ψυχорράγημα του καπιταλισμού, που είναι το ψυχорράγημα ενός ολόκληρου πολιτισμού –του δυτικού, αστικού πολιτισμού και των υψηλότερων επιτευγμάτων τού παρελθόντος του– και κατοικούμε ανάμεσα στα τέρατα που παράγει το σώριασμά του.

Φώτης Τερζάκης

Συγγραφέας

17 March 2016, 13:12 PM

190

Do we live in postmodern times?

The short answer is: yes, because we no longer live 'Between the Wars'; no, because the rhetoric of peace reconfigures a breathing space with the theatre of war moved elsewhere, often engaging pre-modern societies (and mentalities) already convulsing in the throes of a new birth. Thus any answers, like the question, are premised on location. Some preliminaries to a longer answer are the following.

Modernity and postmodernity have shared the same creative and critical space for so long now that one may not be discussed without the other. While modernity, under the continuing influence of modernism, is a vast enterprise affecting culture, economy, politics, society, and even secular institutions and eschatology, its mode of existence and expression has had a variegated course. Nowhere has it been invoked to substitute sameness, simultaneity, subjection to the done thing, or a future bounded by the recency or currency of practice. The challenge is, and was, to avoid casting or becoming a cliché of itself. Historicizing it thus might be self-defeating, for it has not been unitary, or afraid of variance of substance and style, or amenable to artificial divisions of time in the figurative stream of human consciousness. Examples in every field of endeavour or intellectual exercise are too numerous (and probably unnecessary for this audience to be recounted here); also various, for any possible account of living movements is one of consistencies and divergences. The disposition to change is continuous—a dynamics evolving its own momentum and logic without the pre-lapsarian benefit of only exogenous factors in certain myths.

Early modernity spoke from confidence in its own centrality, which later developments (in culture, economy, and politics) have either modified or made a matter of many tributaries, each noteworthy in its own right. The laterally added varieties and flavours range from the bric-à-brac of modern life to the simulacra of folk or pop. There is a focused concern with the recovery of locality, personality, and temporality—and as such priority—recouped from the generalized view of any presumptive theory, and thus it is geographically distributed. But a polycentric modernity is sometimes mistaken for postmodernity. All too often, the many intersecting areas between modernity and postmodernity offer the problematics of naming and knowing, the gnosis of ambivalence, the superstition of stumbling

upon the next step in progression, all in the same merry-go-round.

Evidently, like most phenomena of its scale, modernity has embraced contraries, exercised exceptions, and suffered its moments of indifference, and has left swaths of its own heartland untouched by its working. Small wonder then that for strains overlooked or crevices unfilled or patterns revised—as for vast saturnian culture tracts fallowed by insular restriction or over-exertion, postmodernity has credible agency. (A modern/postmodern comparison may be instructive to understand the 20th and 21st Century developments in culture—particularly expression in the fine arts like music, architecture, painting, sculpture, theatre (or cinema), and writing, as well as in various fields of knowledge, as the philosophical bases go far back in time.)

Still, except for its staunch subscribers, postmodernity is a trope, the flip side of modernity wherein experiment, innovation, and outreach are de rigueur, all variations acting within the space eked out by the modernist prowess, habit, and ethos. Taking to a rehash of the same ingredients or recipes, though, may not produce the same object or effect. Postmodernity actually comes home as we unwrap the take-away briam dish and try it with friends, who compliment our choice and thank us for offering them fine vegetable chow mein.

Alamgir Hashmi

Poet

20 March 2016, 2:40 AM

192

Modern and Postmodern

1. Modern Western historical consciousness dates from the French Revolution's replacement of the old European ritual order by the bourgeois political and economic marketplace. The Romantic movement reacted against this desacralization of the life-world by affirming the universal communicability and consequent compatibility of each self's "natural" sentiments. After the failure of 1848 revealed the naivety of the romantic dream of universal reconciliation in the "third estate," post-romantic artists strove to retrieve the underlying unity of culture by purging their creative intuition of worldly desire, contaminated by the values of the marketplace (Mallarmé's *donner un sens plus pur aux mots de la tribu*).

2. The class tensions and economic progress of the late 19th century aroused new hopes of a "final conflict" that would replace market society with a harmonious "total" system (communism, fascism). By applying the label *modern* to the present as if it were a completed era of the past, twentieth-century *modernists* sought to define it *sub specie aeternitatis* as the inception of Marx's "realm of freedom." Their esthetic of *newness* signaled their freedom from the mimetic conventions of the repressive bourgeois order. The parallel between totalitarian political dictatorship and the artist's imposition of his unifying vision in violation of his audience's expectations was not generally remarked upon.

3. *Postmodernism* was born with the realization following WWII (reinforced by the collapse of the communist bloc in 1989-91) that *market exchange is unavoidable*. The term *postmodern* implies that the "end of history," which Francis Fukuyama proclaimed in 1989, is in fact the realization that there will be no "realm of freedom"; the permanence of the market denies the eschatological dream rooted in the Judeo-Christian tradition and historicized by the French Revolution. Thus, in contrast with the modernist utopia of unlimited creativity, the postmodern artist ironically claims only to recombine preexisting representations. But to resign ourselves to the market despite its inevitable imperfections is to accept that the *final* social order can never become *ideal*. With the loss of faith in historical redemption, *high art*, which implies that a disciplined esthetic intuition can conceive a redeemed universe, becomes

ever less feasible. Only mass entertainment guarantees esthetic catharsis; the esthetic effect of more exclusive art-forms becomes inextricably corrupted by vanity.

4. Some have proposed that we now live in a *post-postmodern* era. Raoul Eshelman claims to find in recent artworks a trend he calls *performatism*, in which the artist thematically asserts his creative will in explicit opposition to postmodern disempowerment. Yet it seems that we still live in the shadow of Fukuyama's thesis that, for better or worse, progress toward an "ultimate" social order ended in 1989. Barring catastrophe, the next cultural era may well be the *post-* or *transhuman*, in which art and technology will be enhanced and perhaps eventually dominated by artificial intelligence, and the notion of "high art" will vanish altogether.

Eric Gans

Distinguished Professor Emeritus,
Department of French & Francophone Studies, UCLA

25 March 2016, 7:11 AM

194

Ironic Heroization

Among the plethora of efforts to define modernity, Michel Foucault's attempt in his celebrated essay "What is Enlightenment?" is particularly suggestive. Modernity, he argued, is an attitude rather than a set of beliefs or practices, "a mode of relating to contemporary historical reality where there is an ironic heroization of the present." Here Baudelaire's seminal essay on "The Heroism of Modern Life," which celebrated the illustrator Constantin Guys' depiction of the unsettled, turbulent world of the modern city, becomes a recipe for a more general response to "modernity" in all of its motley variety. What makes that response a heroization is the affirmation of our world as inherently superior to what preceded it. No nostalgia for a lamented past, no pining for a world of lost traditions or shattered communities, no fantasies of a golden age out of which we are fallen. "Il faut être absolument moderne!," as the famous injunction of Arthur Rimbaud would have us believe.

What is heroic about that affirmation is that it takes a certain amount of courage to live in the modern world, a world without the comforting illusion of settled norms, prescribed practices or unquestioned authorities. Modernity is a constant flux of transformations, a maelstrom of destruction and creation, in which we can rely on no one but ourselves to provide any purpose, order or stability. It is a world of opportunity and self-fashioning, as well as risk and danger, a world in which the horizon of past experience, as Reinhard Koselleck noted, is no longer capable of orienting our expectations about the future. It thus requires a certain heroism, as Baudelaire already noted back in the 19th century, to cope with the shocks and assaults of life in a fast lane going to an unknown destination, whose speed limit always seems to be accelerating.

And yet, if Foucault is right, the heroization of the present, and by extension our self-image as heroes courageously responding to its demands, must be understood ironically. Or rather, the modern attitude is always already itself ironical about what it heroically celebrates. As Foucault notes, "for the attitude of modernity, the high value of the present is indissociable from a desperate eagerness to imagine it, to imagine it otherwise than it is, and to transform it not by destroying it but by grasping it in what

it is." That is, the present for the modern attitude is always understood as an ephemeral transition to something potentially--albeit not necessarily--better, a way-station to a different future that will dissolve the still lingering residues of a pre-modern past and disseminate the achievements of modernity at its best. Thus the rhetoric of "modernization" as a conscious project that seeks nothing less than the emancipation of our species from what Kant, answering the question about the meaning of the Enlightenment, called our "self-incurred immaturity," a condition which we are still in the process of leaving behind. Rather, in other words, than complacently heroizing the present as an accomplished end-state, the modern attitude acknowledges its insufficiency. We are living, we admit, not in a fully realized modern age, but only in an age of modernization. Not only, as Bruno Latour provocatively put it, have we never been modern, but on some level we know it. And to add yet another twist, we suspect that the uncompleted "project of modernity," to borrow Habermas's formulation, may be infinitely open-ended, and so "modernity" is precisely not a condition or state of being, but a forward-looking process without closure. And as such, it is a project that can just as easily fail as succeed, or even worse, bring with its very "success" an outcome that the future may well regret.

From this perspective, the attempt in the last two decades of the 20th century to declare the end of modernity and the onset of an alleged successor epoch, defiantly called 'post-modernity,' can now be seen as a non-starter. Although it may no longer be possible to have the optimism about emancipation or enlightenment that characterized modernity in its infancy, the ironic attitude towards that faith, which is often understood to be a symptom of post-modernity, has already been widespread for a very long time, mocking the complacent assumption that we were moving in an ever progressive direction. Self-proclaimed post-modernists thought we were on the threshold of an epochal transition, but in the 21st century it is harder to see that a page in history has been decisively turned. If anything, we are witnessing an intensification and acceleration of many of the disintegrative trends that made heroism, ironic or otherwise, an appropriate response to the modern life already

described by Baudelaire. What is perhaps harder to maintain, I would concede in conclusion, is the image of a future society better than the present, a society that might realize all the positive impulses that, despite everything, motivated the project of modernity. Instead of these hopes, we often seem beset by apocalyptic fears that what looms before us is the abyss. But if the abiding spirit of modernity has anything to teach us, it is that this attitude too must be understood ironically, still giving us, against all odds, the courage to face the pressing tasks of the day.

Martin Jay

Ehrman Professor
History Department
University of California, Berkeley

28 March 2016, 17:08 PM

198

Modern Versus Postmodern

For anyone concerned with the distinction between the modern and the postmodern, a fruitful starting point is a reflection on Jean-François Lyotard's characterization of "the postmodern condition." Lyotard is famous for having distinguished the modern and the postmodern in terms of their respective commitments: whereas modernity "produces discourses of legitimation" that require recourse to "some grand narrative," the turn to the postmodern manifests a fundamental "incredulity toward metanarratives." As much of an oversimplification of the problematic status of modernity as this is, it serves as the best starting point for reflecting on the relationship between modernity and postmodernity as well as on the question whether we yet live in a postmodern society.

Like the ethos of postmodernity, the ethos of modernity embraces disparate tendencies, and yet in both cases these tendencies share something in common. But in comparison with the postmodern ethos, the ethos of modernity has a more stable identity: over time our culture has brought the modern ethos into focus in terms of the autonomous individual, a rational being who is capable, and charged with a variety of tasks pertaining to the ascertaining of truth and the determination of moral and political right. In virtue of possessing the capacity for rational reflection, the individual can establish critical distance from the distorting limitations of time, place, prejudice, and bodily inclination. The modern ideal is one according to which rational agents can individually and collectively uncover the truth about material nature through scientific endeavors, apply scientific knowledge for the improvement of the human condition, organize a cooperative society that accommodates the needs and prerogatives of all its members, and engage in the kind of reflection that enables us to determine those moral rights and duties that lie beyond the scope of political organization and underwrite a robust sense of respect for rational individuals. More than anything else, the ethos of modernity is characterized by faith in human rationality and the human ability to formulate and live in accordance with overarching principles that regulate our conduct.

The postmodern, in contrast, exhibits a twofold "incredulity toward metanarratives," an incredulity that is at once epistemological and

political. The precise nature of this incredulity is difficult to specify, inasmuch as the postmodern ethos is what Richard Bernstein has characterized as "amorphous, protean, and shifting." But it can be said generally that postmodern thinkers exhibit deep suspicion of all claims to truth that presuppose the ability to escape the distorting influence of perspective. Postmodern thinkers, in various ways, maintain that experiential dimensions such as culture, time, place, embodiment, race, gender, play an irreducibly constitutive role in our experience, and they conclude from this that anything like absolute truth or principles that transcend time and place are simply fictions. The epistemological side of this claim is founded on the postmodern characterization of reason as simply another human drive, which Nietzsche considered to reside alongside a variety of other bodily drives; on this view, there simply is no escaping our finite perspectives, either through reason or by any other means. The political side of the postmodern claim is grounded in the assumption that modern claims to objectivity and impartiality are simply smokescreens for the reinforcement of power disparities; as Marx noted in *The German Ideology*, if we treat two unequal parties as if they were in fact equal, all we do in effect is preserve the underlying disparity in power. Postmodern thinkers are keenly sensitive to the injustices done to women, people of color, indigenous populations, and, more recently, nonhuman animals, and these thinkers see the ideals of modernity as nothing more than tools for reinforcing these mechanisms of degradation and exploitation.

The question whether we live in a "modern" or a "postmodern" society does not have a straightforward answer, because it is not as factual question--even though it outwardly appears to be one. It is a question that can ultimately be answered only through a reflection on which of these two approaches does better justice both to the nature of our encounter with reality and to the task of moral reflection. In my judgment, the postmodern approach founders entirely in this respect. As I have argued in my recent work, the signal failing of postmodernism is its inability to articulate guiding principles for conduct, whereas the commitments of modernity underwrite the prospect of what the German philosopher Habermas characterizes as

200

rational discursive consensus. By comparison, the embrace of the postmodern ethos leaves us in precisely that mire of “obscurity and confusion” that Descartes rightly saw to be the enemy of truth. Even if we cannot attain the perfect “clarity and distinctness” that was Descartes’s ideal of truth, the commitments of modernity, despite the obvious difficulties involved, offer us a considerably more coherent and viable path toward the true and the good.

Gary Steiner

Presidential Professor of Philosophy
Bucknell University, USA

28 Μαρτίου 2016, 9:55 AM

202

Η παράδοση εμμονή του μοντέρνου

Ας ξεκινήσω από τον όρο 'μοντέρνο'. Σε μια πρώτη ανάγνωση, σημαίνει 'με τον τρόπο', με τον τρόπο των καιρών, δηλαδή σύγχρονο, σχετικό προς το εκάστοτε παρόν, ή, πιο πεζά, 'της μόδας' (παρότι στα γαλλικά υπάρχει άλλος όρος γι αυτό, *à la mode*, δεν παύει να έχουν κοινή ρίζα). Σε αυτή την κατεύθυνση ανήκει ο ορισμός του Baudelaire για το μοντέρνο ως την άλλη όψη του αιώνιου: «το εφήμερο, το φευγαλέο, το ενδεχόμενο, το ήμισυ της τέχνης, της οποίας το άλλο ήμισυ είναι το αιώνιο και το αμετάβλητο» (Ο ζωγράφος της σύγχρονης ζωής). Η κατάσταση θα ήταν σχετικά απλή αν ο όρος χρησιμοποιείτο πάντα με βάση τον χρονικό του προσδιορισμό, σαν ένα είδος δεικτικού όρου (indexical) που αναφέρεται στην εκάστοτε στιγμή ή εποχή. Όμως, ο όρος έχει αποκτήσει και πιο παγιωμένες χρήσεις. Σε μια δεύτερη ανάγνωση, λοιπόν, το 'μοντέρνο' παραπέμπει σε μια συγκεκριμένη εποχή, τον μοντερνισμό, κατά προσέγγιση στα τέλη του 19ου και αρχές του 20ου αιώνα, κριτήρια της οποίας, μεταξύ άλλων, είναι η αφαίρεση από το αναπαραστατικό περιεχόμενο στην τέχνη, η έμφαση σε μορφολογικά στοιχεία και σαφείς δομές, το αίτημα για απλότητα και καθαρότητα. Σε μια τρίτη ανάγνωση, παρότι η ελληνική απόδοση συγκαλύπτει τη συγγένεια, η 'νεωτερικότητα' (modernity) παραπέμπει σε μια ευρύτερη εποχή που, σε γενικές γραμμές, έχει ρίζες στην Αναγέννηση, στην επιστημονική επανάσταση του 16ου αιώνα και στη φιλοσοφία του Καρτέσιου (17ος). Όταν, λ.χ., ο Bruno Latour αποφαίνεται ότι «δεν υπήρξαμε ποτέ μοντέρνοι», εννοεί ότι δεν τηρήσαμε ποτέ στην πράξη τη ρήξη ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση που υποτίθεται ότι προσβεύει η νεωτερικότητα.

Ευτυχώς που το μεταμοντέρνο δεν αφορά και τις τρεις παραπάνω περιπτώσεις παρά μόνο τη δεύτερη (και αυτό είναι σχετικό εφόσον έμμεσα επεκτείνει την εμβέλειά της έως μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο). Αν τοποθετήσουμε τις απαρχές του στον απόηχο των δύο παγκοσμίων πολέμων, ειδικά του δεύτερου, τα γνωρίσματα που αναδεικνύονται είναι η τεράστια απώλεια νοήματος (Baudrillard), η αμφισβήτηση των σαφών δομών και των ξεκάθαρων ορίων, η αποδόμηση ως αντίδραση στην 'τυραννία της δομής' (Derrida). Όταν ο Lyotard εισήγαγε τον όρο «μεταμοντέρνα κατάσταση» στο ομώνυμο κείμενο (1971), έδωσε ως κριτήρια το τέλος των μεγάλων αφηγήσεων και τη ριζική αλλαγή στην επικοινωνία και στον τρόπο διάδοσης της γνώσης που προμήνυαν τα 'νέα' ψηφιακά μέσα. Και τώρα; Παρά το γεγονός ότι τα δύο παραπάνω κριτήρια συνεχίζουν

να υφίστανται, η κατάσταση είναι πολύ πιο σύνθετη ώστε να μπορεί να της αποδοθεί απήφιστα ο προσδιορισμός 'μεταμοντέρνο'. Στη λεγόμενη εποχή της 'ύστερης νεωτερικότητας', συνυπάρχουν θέσεις από διαφορετικές κατευθύνσεις: η νοσταλγία για τα καθαρά νοήματα και τις δομές του μοντερνισμού πλάι στις αποδομητικές στρατηγικές· η επιστροφή σε μεταφυσικές τοποθετήσεις (π.χ., μετανθρωπισμός) και σε καθολικού τύπου αφηγήσεις (π.χ., παγκοσμιοποίηση) πλάι στην 'αναταραχή' ταυτότητας (Butler) και σε τοπικά ιδιώματα και λόγους διαφοράς (φυλή, φύλο, θρήσκευμα, εθνότητα)· η σύγκλιση και η εξάπλωση των ψηφιακών μέσων αλλά και η ανάδυση μιας ευρύτερης περιβαλλοντικής συνείδησης και συζήτησης.

Εκείνο που με εντυπωσιάζει είναι η παράδοση εμμονή του μοντέρνου. Ακόμη και πιο πρόσφατες προσπάθειες ενός διαφορετικού προσδιορισμού της εποχής ή της παρούσας κατάστασης, στηρίζονται σε αυτό, όπως *altermodern* (Bourriaud), *hypermodernity* (Virilio), κ.ά. Μήπως τελικά το μοντέρνο, κάθε φορά ανανεωμένο, εμμένει λόγω της πρώτης σημασίας του;

Φαίη Ζήκα

Επίκουρη καθηγήτρια Φιλοσοφίας και Θεωρίας της Τέχνης στο Τμήμα Θεωρίας και Ιστορίας της Τέχνης της Ανωτάτης Σχολής Καλών Τεχνών

30 March 2016, 13:41 PM

204

Let us to go back to the early 1950s. The Cold War between the self-proclaimed "free world" and the Communist or Communist-inspired world has just started and has temporarily become an all too real contest in Korea. India, Pakistan and the Dutch East Indies have become independent nations (the Dutch East Indies as Indonesia), but apart from that the colonial empires are still firmly in place, even if unrest is spreading. In the Western world - which will from now on be our focus - the Victorian era has not yet ended. In the United States segregated education is common practice, with only sixteen states forbidding segregation (and seventeen states actually requiring it). Virtually no one in the West is interested in South African segregation, locally called apartheid. Homosexuality is widely condemned as unnatural and is in many places (the U.K., the U.S.) a criminal offence. Lesbianism is equally unnatural but widely seen as less damaging to the social fabric - with the difference between homosexuality and lesbianism offering interesting evidence of a deeply ingrained sexism. Transgender is unknown or, if known, simply unmentionable. Sexism is ubiquitous. Almost everywhere women need their husbands' permission to sign legally binding contracts. Their nationality is determined by that of their husbands. Pregnancy is a legitimate ground for dismissal. Women have the right to vote (although in France only since 1944), but do not really take part in the legislative process. In the sphere of communications the word still reigns supreme. True, in the U.S. television is making inroads, but western culture is overwhelmingly verbal.

We fast-forward some sixty years. The first thing we probably see is that that verbal culture has become a visual culture in which for many the word is a supportive act. The second thing we probably notice is the amazing prominence of those who used to be largely invisible. In the U.S. a black president is nearing the end of his second term and his successor may well be a woman. The highly successful German chancellor is a woman, just as the prime ministers of Chile and Brazil. The U.K. has had a strong-willed female prime minister. Homosexuality has been decriminalized and same-sex marriages are widely accepted. The world has been decolonized (although not necessarily in an economic sense). Finally, the western economic model, capitalism, has been embraced by virtually the whole world and has, moreover, developed in ways that remind one of the robber capitalism of the later nineteenth century.

Do those developments make contemporary society in any sense postmodern? I think they do. The answer lies not in the increased reach, power, rapacity, and complexity of capitalism, as some have argued, or in any sort of collusion between capitalism and knowledge. It lies not in the time-space compression that is the result of the digital revolution. These are important developments, but not all that different from what went before. The most fundamental change of the last sixty years involves a wholesale reorientation of western culture. In its later stages modernity set up an array of hierarchies: sexual, racial, social, religious, aesthetic, and so on. Within these hierarchies, boundaries - such as the racial "boundary" between black and white - were strictly patrolled, with for instance interracial marriages only becoming fully legal all over the U.S. with a 1967 decision of the Supreme Court.

While late modern society may then be characterized as a period of differentiation, postmodern society leans far more towards de-differentiation. Some of this may be seen as a continuation of the modern project: the belated recognition of the "sameness" of those whose equal status - and equal rights - had until then been denied. But we have also have a new, postmodern acceptance of the right to be different: sexually, socially - with regard to life style, for instance -, culturally (including religion), aesthetically. This right builds upon an underlying recognition of sameness but is more fundamental. What is more, postmodern de-differentiation pervades the arts, with artists freely incorporating elements from other artistic disciplines, the world of entertainment, and, inevitably, that of commerce and advertising. It is, in fact, so pervasive that we as often as not no longer experience it as such. It takes a commentator on the wrong side of sixty to be fully aware of its omnipresence.

Hans Bertens

Professor Distinguished Professor of the Humanities at Utrecht University
Institute for Cultural Inquiry (ICON)
Department of Languages, Literature and Communication, Academic Director
Netherlands Graduate School for Literary Studies (OSL)

31 Μαρτίου 2016 8:54 MM

206

Θα προσπαθήσω να προσεγγίσω αυτό το ερώτημα μέσα από την σχέση των δύο όρων με την αρχιτεκτονική αφού το τι ακριβώς ορίζουμε ως μοντέρνο ή μεταμοντέρνο αλλάζει, και πολύ μάλιστα, ανάμεσα στα διαφορετικά επιστημολογικά πεδία. Όχι ότι στην περίπτωση της αρχιτεκτονικής οι ορισμοί αυτοί είναι ξεκάθαροι, αλλά εγώ τουλάχιστον νιώθω πιο άνετα να μιλάω για αυτά που γνωρίζω καλύτερα.

Γενικά πιστεύουμε ότι η μοντέρνα και η μεταμοντέρνα αρχιτεκτονική απλώνονται σε δύο διαδοχικές χρονικές περιόδους, στο πριν και το μετά. Η μοντέρνα αρχιτεκτονική αναπτύσσεται από τις αρχές του 20ού αιώνα έως το μέσο της δεκαετίας του 1960 και η μεταμοντέρνα ακολουθεί από το μέσο της δεκαετίας του 1960 έως και τις μέρες μας. Επομένως το να αναρωτιόμαστε σήμερα για το αν ζούμε σε μια μεταμοντέρνα εποχή είναι σαν να αναρωτιόμαστε στις πέντε το απόγευμα για το αν είναι ακόμα πρωί.

Κατά τη γνώμη μου, ακόμα και αν η παραπάνω ιστοριογραφική ανάγνωση του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου ως δύο διαδοχικών, χρονικά οριοθετημένων στυλ είναι σωστή, η σχέση μοντέρνου - μεταμοντέρνου μπορεί να αποδειχθεί πολύ πιο πλούσια και παραγωγική για εμάς αν θεωρήσουμε το μοντέρνο και το μεταμοντέρνο περιπλεγμένα μέσα σε ένα σύνθετο και δυναμικό δίκτυο όπου κάποια πράγματα μπορεί να είναι πιο μακριά ή πιο βαθιά ή πιο μπερδεμένα από κάποια άλλα, αλλά όλα τελικά συνυπάρχουν σε έναν ενιαίο ιστορικό-θεωρητικό χώρο.

Αν το μοντέρνο, στην αρχιτεκτονική, αναγνωρίζεται από την ομοιογενή, απλή και αφαιρετική γλώσσα του και το μεταμοντέρνο διακρίνεται από την περισσότερο πληθωρική και πολύπλοκη δική του γλώσσα, και τα δύο προσπαθούν, στο κάτω κάτω, να δώσουν απαντήσεις στα θέματα που τους θέτει η πραγματικότητα της εποχής τους ανάμεσα στα οποία και τα θέματα που συνεχώς προκύπτουν από τις όποιες, ανεπαρκείς, απαντήσεις έδωσε η αμέσως προηγούμενη εποχή. Υπό αυτήν την οπτική το μεταμοντέρνο είναι η εξέλιξη του μοντέρνου, με την έννοια της επέκτασης, της ανάπτυξης, της υπέρβασής του, μια εξέλιξη που περνάει βέβαια μέσα από πολλαπλές δημιουργικές ρήξεις, ασυνέχειες και ασυμφωνίες.

Ακριβώς επειδή αυτές οι επάλληλες ιστορικο-θεωρητικές περιοχές συνυπάρχουν τοποθετημένες κοντά-κοντά μέσα σε έναν κοινό τόπο, ως εμπειρίες, παραδόσεις, αναμνήσεις και καταγραφές, μπορούμε εμείς σήμερα να τις ανακαλούμε και να τις φέρνουμε στην επιφάνεια. Μπορούμε, δηλαδή, με μικρότερη ή μεγαλύτερη προσπάθεια, να ενεργοποιούμε αυτό το παλαιό υλικό και να το χρησιμοποιούμε ξανά σε νέες κατασκευές (αρχι-

τεκτονικές ή μη). Αυτό έκανε η μοντέρνα αρχιτεκτονική μεταφράζοντας το υλικό της κλασικής αρχαιότητας, του Μεσαίωνα ή της Αναγέννησης, αυτό έκανε και η μεταμοντέρνα εποχή μεταμορφώνοντας το υλικό της ρωμαϊκής εποχής, του Μπαρόκ ή του Νεοκλασικισμού.

Σύμφωνα με αυτήν την άποψη 'πάντα ήμασταν μοντέρνοι' και 'πάντα ήμασταν μεταμοντέρνοι' ή, με άλλα λόγια, πάντα μπορούμε να είμαστε όσο μοντέρνοι ή μεταμοντέρνοι θέλουμε. Σημασία έχει να διατηρούμε την ικανότητά μας να συνθέτουμε δημιουργικά το υλικό του παρελθόντος μαζί με το υλικό του παρόντος. Μόνο μια τέτοια θετική μετουσιωσική λειτουργία η οποία προκύπτει από την ίδια την έλξη του πολιτισμού, όπως θα έλεγε ο ψυχαναλυτής André Green, είναι ικανή να παράγει νέα επενδεδυμένα αντικείμενα προφυλάσσοντας αφενός την συνύπαρξη πολλαπλών επιπέδων χρονικότητας και προετοιμάζοντας αφετέρου την επόμενη ανοιχτή και εύπλαστη συνθήκη.

Κώστας Τσιαμπάος

Επίκουρος Καθηγητής, Σχολή Αρχιτεκτόνων, ΕΜΠ

3 April 2016, 12:08 PM

208

Tabula and Tablet*

What does the soul have in common with the iPad? This question is akin to the one with which Eco opened his *Kant and the Platypus*, with the conclusion that the answer was: nothing. Instead, in the case of the soul and the iPad, I would argue that they have a lot in common, and indeed, in a sense, they are the same thing. I hope to prove this to those who have the patience to read to the end, because, given the theme, I have to tackle the issue from afar. In his *Memorabilia*, Xenophon describes his master Socrates debating with a painter on the form of the soul. The conclusion is that we only see our soul by seeing other people, because the soul, as such, has no form. It's like a breath (the Latin word for soul is related to the Greek *anemos*, "wind" - the anemometer could perhaps be called "soul-metre"), something vital like the wing beats of a butterfly (*psyche*, in Greek, means both "butterfly" and "soul"). In short, it is a living thing, it is what it is "animated".

This "living" element is found in all notions related to the soul - thought, the mind, the spirit - and runs through the entire history of our culture, which is so marked by the contrast between the living and the dead, the spirit and the letter, the soul and the body. "The letter kills, but the Spirit gives life," said Paul, and this assumption recurs in many modern philosophers when they explain how thought works, representing it as an agitated and animated homunculus that gives life to the letters transforming them in spirit. To think is to accompany one's actions with some inner turmoil: precisely that of the ghost who comes to life and tells us "I'm thinking." The letter is not enough: one needs the spirit. Suppose one knows a poem by heart and then recites it: does it mean one is thinking? No, not necessarily, in the sense that one could very well be thinking of something else, for example, what one will do in the evening. So, it seems that without an animated homunculus who watches what he does, there can be no thought: at most, there is memory, and memory is not yet thought. We do not frown at all when speaking of the "memory" of a computer, but we would feel a little embarrassed to speak of the soul or spirit of a computer: therefore the two figures, the homunculus and memory, cannot be equated. The first is the spirit, the second, once again, is the letter.

But are we sure about this? Because, if we are so sure, then how come one of the ghosts that haunts us the most is Alzheimer's, that is, the loss of memory? This loss does not seem to be comparable to a localized loss, such as the loss of vision or hearing. No: losing memory is much worse. At the beginning it's just an inconvenience, but if it increases it makes it difficult to think, and eventually everything goes away, even the spirit. Curious, isn't it? The letter - memory - disappears and takes the spirit away with it. "Mumble mumble," one would say in comic books, where thinking is represented as a somewhat mechanic activity. But recognizing an essential link between the memory and the spirit, seeing in the spirit the condition of memory, does not simply amount to speaking of a human machine, as suggested by La Mettrie. Even the very Catholic Manzoni, in Cinque Maggio, defines Napoleon's lifeless body as "immemore": "unremindful".

If this is the case, let's try and find the condition of possibility of the homunculus. The thread that leads us from the spirit to the letter, and from thought to memory, makes us run into another, very ancient, image of the soul: the one that represents it as a tabula rasa, that is, as one of those wax tablets that the ancients used to take notes. As well as being ancient, the tabula is equipped with an impressive philosophical resume: it was referred to by Plato, Aristotle, Locke, Leibniz, Freud, up to contemporary scientists, who speak of "brain engrams," that is, things written in the brain. Let us leave aside the question whether the tabula is also a tabula rasa, that is, a blank sheet, because all knowledge comes from experience - this is not the point that interests me here. Let's rather focus on the case of a pure tabula: there is the mind, and it's kind of a writing tablet, where impressions are written. And without that tabula there is no spirit, there is no thought, there is no mind. It is a necessary condition: a minimal requirement to be able to have something like a soul. To think, to have a soul, to own a spirit - all figures of our inner animation - means, essentially, to remember, or to resort to the inscriptions that lay on the tabula we have in our mind. There is no need of a homunculus, or rather, the homunculus is the tabula: the reworking of the inscriptions that we carry inside.

At this point it also becomes interesting enough to understand why education is so important. Education works on memory and imitation, and these qualities are related to writing, practice, and memory. Wittgenstein said that the pupil trying to learn to write, practicing an activity that appears mimetic and mechanical, manifests the authentic work of the spirit, and it's hard to disagree. Now, let's put the pieces together: memory, imitation, repetition... It seems that these elements define a series of mechanical and extrinsic practices, but ones that ultimately define the essence of our spiritual being - just like a library is not a heap of papers, but the quintessence of the spirit. The counter-argument is predictable. Whilst it may be that the tabula is a necessary condition, it is still not a sufficient condition. In other words, we feel the stirrings of the spirit, and the spirit alone gives life to the letter. But, once again, are we sure that is the case? What is soul without memory? Is it truly necessary to think of a supplement to the soul, or of the soul as a supplement - as something in addition to the tabula?

A great Italian poet of the twentieth century, Vittorio Sereni, grasped this issue perfectly. He said that the soul, what we call the soul, is but a twinge of pain. This pain essentially stems from the ability to remember: without memory there is no pain, there is no suffering, there is no subject, there is nothing - ask those who, as they say, "drink to forget". This pain, it is true, is not like a headache, but rather an intercostal stab: in fact, it is over there that the soul seems to hurt, so much so that many of our ancestors mistakenly thought that the 'soul was there, and it is still the case in songs in which "love" rhymes with "heart." And yet, even there the heart, the depth of the soul, it is identified mainly with memory. So much so that in many languages, knowing something from memory is said as knowing it "by heart": *apprendre par coeur* in French, to learn by heart in English, *hafiza a'n zahri kalb* in Arabic.

In the poem I mentioned above, *Intervista a un suicida*, Sereni also said that, after all, what is left of us are inscriptions on the pages of an archive, and this trace can disappear leaving "nothing nobody nowhere never", as the last verse goes. That's why we have always been surrounded by archives, ever since a man made a drawing on the wall of a cave, or carved a notch on a bone. Precisely for this reason - far from disappearing, as was prophesied in the past century - writing has boomed and invaded our lives, with computers,

mobile phones, the most powerful recording and archive equipment that history has ever known and the resurrection of the old writing on paper relaunched by post-it notes and Moleskine notebooks. Precisely for this reason, q.e.d., the soul is like an iPad and, of course - given that Steve Jobs does not have the monopoly of the soul (despite his invitations to sell our soul to the devil, disguised as iTunes) - it is like all the tabulae that preceded him and will come after him. That's what Socrates could have said to the painter, when discussing the form of the soul. Indeed, that is what he actually said, not according to Xenophon but to his other pupil Plato: in *Philebus*, Protarchus says that the soul is like a book collecting inscriptions, memories, and images. An animated book - an e-book, one could say. We might as well call it an iPad.

Maurizio Ferraris

Professor of Philosophy at the University of Turin,
Department of Philosophy and Education University of Turin
Director of the LabOnt (Laboratory for Ontology) and of the Centre for
Theoretical and Applied Ontology (CTAO)

** We would like to thank Sarah De Sanctis for translating the original text from Italian to English, as well as, for her kindness.*

4 April 2016, 18:20 PM

212

Spirale postmoderne

La fin d'un monde n'est pas la fin du monde. Mais l'agonie de la modernité nous incite à penser ce qui est appelé à lui succéder. Ce que certains, je suis du nombre, nomment, faute de mieux, la postmodernité. Mais qu'en est-il donc de cette postmodernité ?

Il est, certes, toujours bien délicat de "touiller" dans les marmites du futur. On peut, cependant, donner quelques indications, rassembler quelques indices, et ce afin d'indiquer des grandes tendances. D'autant, que l'on voit revenir, légèrement modifié, ce que l'on avait cru dépassé. Pour être plus précis, il ne s'agit pas là d'un "éternel retour" du même, mais, ainsi que l'indiquait en son temps le philosophe Nicolas de Cuse, d'une croissance prenant la forme de la spirale. Pour le dire plus nettement encore, si une définition, provisoire, de la postmodernité devait être donnée, ce pourrait être : "la synergie de phénomènes archaïques et du développement technologique".

C'est ainsi que, pour reprendre les grands thèmes explicatifs de la modernité : État - nation, institution, système idéologique, on peut constater, pour ce qui concerne la postmodernité, le retour au local, l'importance de la tribu et le bricolage mythologique.

Tout d'abord le local. Premier indice de l'hétérogénéisation galopante parcourant nos sociétés. Il est intéressant, à cet égard, de noter le retour en force, dans les divers discours sociaux, de termes tels que "pays", "territoire", "espace", toutes choses renvoyant à un sentiment d'appartenance renforcé, au partage émotionnel. En bref, au fait que le lieu fait lien. Un lien, donc, qui n'est pas abstrait, théorique, rationnel. Un lien qui ne s'est pas constitué à partir d'un idéal lointain, mais, bien au contraire, se fonde, organiquement, sur la commune possession de valeurs enracinées : langue, coutumes, cuisine, postures corporelles. Toutes choses quotidiennes, concrètes, alliant en un paradoxe, qui n'est pas qu'apparent, le matériel et le spirituel d'un peuple. Il y a lieu de réfléchir là-dessus : un tel matérialisme spirituel, vécu localement, est cela même qui va, de plus en plus, prendre la place du politique en ses diverses modulations.

Enracinement dynamique étant cause et effet de la fragmentation institutionnelle. En effet, les diverses institutions sociales, devenues de plus en plus abstraites et désincarnées, ne semblent plus en prise avec l'exigence réaffirmée de proximité. D'où l'émergence d'un néo-tribalisme postmoderne reposant sur le, toujours et à nouveau, besoin de solidarité et de protection caractérisant tout ensemble social. Dans les jungles de pierre que sont les mégapoles contemporaines, la tribu joue le rôle qui était le sien dans la jungle stricto sensu.

Ainsi, il est frappant de voir que les diverses institutions ne sont plus ni contestées ni défendues. Elles sont tout simplement "mitées" et servent de niches à des micro-entités fondées sur le choix et l'affinité. Affinités électives que l'on retrouve au sein des partis, des universités, syndicats et autres organisations formelles, et fonctionnant selon les règles de solidarité d'une franc-maçonnerie généralisée. Et ce, bien sûr, pour le meilleur et pour le pire. Tribus religieuses, sexuelles, culturelles, sportives, musicales, leur nombre est infini, leur structure est identique : entraide, partage du sentiment, ambiance affectuelle. Et l'on peut supposer qu'une telle fragmentation de la vie sociale soit appelée à se développer d'une manière exponentielle, constituant ainsi une nébuleuse insaisissable n'ayant ni centre précis, ni périphéries discernables. Ce qui engendre une socialité fondée sur la concaténation de marginalités dont aucune n'est plus importante qu'une autre.

C'est une telle structure sociale qui induit ce que l'on peut appeler le bricolage mythologique. Il n'est, peut être, pas opportun de parler de la fin des idéologies. Par contre il est possible de constater leur transfiguration. Elles prennent une autre figure. En la matière celle de petits récits spécifiques, propres, bien sûr, à la tribu qui en est détentrice. Les "grands récits de référence" se particularisent, s'incarnent, se limitent à la dimension d'un territoire donné. D'où les pratiques langagières juvéniles, le retour des dialectes locaux, la recrudescence des divers syncrétismes philosophes ou religieux

La vérité absolue, qu'il faut atteindre, se fragmente en vérités partielles qu'il convient de vivre. Ce qui dessine bien les contours de la structure mythologique. Chaque territoire, réel ou symbolique, sécrète en quelque sorte son mode de représentation et sa pratique langagière : "Cujus regio cujus religio". D'où la babélisation potentielle que l'on s'emploie, communément, à dénier en invoquant le spectre de la globalisation. En fait, il y a bien des uniformisations mondiales : économiques, musicales, consommatoires, mais il faut s'interroger sur leur véritable prégnance. Et se demander si la véritable efficace n'est pas à chercher du côté des mythes tribaux et de leur aspect existentiel. La communication en réseaux, dont Internet est une bonne illustration, forcerait ainsi, à repenser en ce sens, pour la postmodernité, "l'universel concret" de la philosophie hégélienne.

Si l'on s'accorde, à titre d'hypothèse, sur un local tribal générant des petites mythologies, quel pourrait être son substrat épistémologique ? Empiriquement, il semble que l'Individu, l'Histoire et la Raison laissent, peu ou prou, la place à la fusion affectuelle s'incarnant au présent autour d'images communielles.

Le terme d'individu, ai-je dit, ne semble plus de mise. En tout cas dans son sens strict. Peut-être faudrait-il parler, pour la postmodernité, d'une personne ("persona") jouant des rôles divers au sein des tribus auxquelles elle adhère. L'identité se fragilise. Les identifications multiples, par contre, se multiplient.

Les grands rassemblements musicaux, sportifs, consommatoires en font foi. Dans chacun de ces cas il s'agit de se perdre dans l'autre. "Dépense", au sens de G. Bataille, comme recherche de la fusion. Tout un chacun n'existe que dans et par le regard de l'autre. Et ce, que l'autre soit celui de la tribu affinitaire, que ce soit l'altérité de la nature, ou le grand Autre qu'est la déité. Fusions, confusions de divers ordres qui ne sont pas sans rappeler le mythe dionysiaque. Il s'agit là d'un processus qui est rien moins qu'exceptionnel, mais qui renvoie, au contraire, à la simple réalité quotidienne. Nombreux sont les phénomènes de la vie courante qui sont, sans cela, incompréhensibles. Dans tous les domaines le "devenir mode" du monde est à l'ordre du jour. Et les "lois de l'imitation", proposées, d'une manière "inactuelle", par Gabriel Tarde semblent être la règle actuellement.

En bref ce n'est plus l'autonomie : je suis ma propre loi, qui prévaut, mais bien l'hétéronomie : ma loi c'est l'autre. Peut-être est-ce là le changement paradigmatique le plus important. Il va de pair avec cette inversion du temps qui fait que c'est moins l'Histoire linéaire qui importe que les histoires humaines. "Einsteinisation" du temps, a-t-on pu dire. C'est-à-dire que le temps se contracte en espace. En bref, ce qui va prédominer est bien un présent que je vis avec d'autres en un lieu donné. De quelque manière qu'on puisse le nommer, un tel "présentisme" va contaminer les représentations et pratiques sociales, en particulier juvéniles. C'est un "carpe diem", d'antique mémoire, traduisant bien un hédonisme diffus. La jouissance n'est plus reportée à quelques hypothétiques "lendemain qui chantent", elle n'est plus espérée dans un paradis à venir, mais bien vécue, tant bien que mal, au présent.

En ce sens le présent postmoderne rejoint la philosophie du "kairos" qui mit l'accent sur les occasions et les bonnes opportunités. L'existence n'étant, en quelque sorte, qu'une suite d'instantanés éternels qu'il convient de vivre, au mieux, ici et maintenant. Peut-être faut-il rappeler, ici, une distinction d'importance. Celle du drame et du tragique. Autant le drame, en son sens étymologique, évolue, est tendu vers une solution possible, toutes choses que l'on retrouve dans le « bourgeoisisme » moderne, autant le tragique est "aporique", c'est-à-dire ne recherche pas, n'espère pas des solutions, des résolutions. On peut même dire qu'il repose sur la tension des éléments hétérogènes.

Dernier point, enfin, du substrat épistémologique postmoderne, c'est l'importance que va prendre l'image dans la constitution du sujet et dans celle de la société. Là encore on ne peut être qu'allusif, et renvoyer aux analyses qui ont abordé en tant que tel ce problème. Il suffit de rappeler que, dans la foulée de la tradition judéo-chrétienne, la modernité a été, essentiellement, iconoclaste. Tout comme, dans la tradition biblique, l'icône ou l'idole ne permettait pas d'adorer le vrai Dieu, "en esprit et en vérité", l'image ou l'imaginaire, de Descartes à Sartre, entravait le bon fonctionnement de la raison. Souvenons-nous ici, de l'expression philosophique, devenue proverbe populaire, et qui fait de l'imagination la "folle du logis". Stigmatisation qui marqua, profondément, nos modes de pensée et toute notre sensibilité théorique.

Or qu'observe-t-on de nos jours sinon le retour en force de cette

image niée ou déniée ? Image publicitaire, image télévisuelle, image virtuelle. Rien n'est indemne. «Image de marque» intellectuelle, religieuse, politique, industrielle, etc., tous et toutes choses doivent se donner à voir, se mettre en spectacle. On peut dire, dans une optique weberienne, que l'on peut comprendre le réel à partir de l'irréel (ou de ce qui est réputé tel). Il se trouve que, durant la modernité, le développement technologique avait, durablement, désenchanté le monde. On peut dire que, pour ce qui concerne la postmodernité naissante, c'est la technologie qui favorise un réel réenchantement du monde.

Afin de bien accentuer un tel phénomène on peut parler de la (re) naissance d'un "monde imaginal". C'est-à-dire d'une manière d'être et de penser traversée, entièrement, par l'image, l'imaginaire, le symbolique, l'immatériel.

De quelque manière dont cet "imaginal" puisse s'exprimer : virtuel, ludique, onirique, il va être là, présent et prégnant, il ne sera plus cantonné dans la vie privée et individuelle, mais sera élément constitutif d'un être-ensemble fondamental. C'est tout cela qui peut faire dire que le social s'élargit en socialité en intégrant, d'une manière « holistique », des paramètres humains que le rationalisme moderne avait laissés de côté. L'imaginal est, ainsi, une autre manière de rendre attentif à la société complexe, à la solidarité organique qui s'amorce, à la "correspondance", dans le sens baudelairien, entre tous les éléments de l'environnement social et naturel.

L'époque est, peut-être, plus attentive à l'impermanence des choses les plus établies. Ce qui est certain, c'est que l'émergence, de valeurs archaïques que l'on avait cru, totalement, dépassées, doit nous rendre attentif au fait que si les civilisations sont mortelles, la vie, quant à elle, curieusement, perdure. Ainsi, en n'accordant pas à ce terme un statut conceptuel par trop rigide, la postmodernité naissante nous rappelle que la modernité fut une "postmédiévalité", c'est-à-dire qu'elle permit une nouvelle composition de l'être-ensemble.

Devenir spiralesque du monde ! Quand cesse l'évidence d'une idée sur laquelle s'était fondée une civilisation donnée, une autre constellation prend naissance intégrant certains éléments de ce qui a été, et redonnant vie à certains autres qui avaient été déniés.

C'est en ayant ce schéma à l'esprit que l'on peut, d'une manière non judiciaire, non normative, épiphaniser les grandes caractéristiques de l'épistémé postmoderne. Ce que M. Foucault a bien fait pour la modernité, reste à faire pour l'époque qui s'annonce. Il s'agit là d'un défi d'envergure nécessitant une posture intellectuelle audacieuse. Défi à relever si l'on ne veut pas que la pensée soit marginalisée. D'autant que, comme le rapportait Victor Hugo en une autre époque, "rien n'arrête une idée dont le temps est venu".

Michel Maffesoli

Professeur Émérite à la Sorbonne

Bibliographie

- . G. Durand,
 - Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1960.
 - Beaux arts et archétypes, PUF, 1986.

- . M. Maffesoli,
 - L'Ombre de Dionysos (1982), CNRS Éditions , 2010.
 - Le Temps des tribus (1988), Ed La Table Ronde.2000.
 - L'ordre des choses. CNRS Éditions. 2014
 - Le Trésor caché, lettre ouverte aux Francs-Maçons. Ed Leo Scheer. 2015

- . E. Morin, Pour entrer dans le XXIe siècle.

- . S. Moscovici,
 - La Machine à faire les dieux, fayard, 1990.

3 April 2016, 1:57 AM

220

In order to address this question, we should first establish what we mean by the term "postmodern," which has been used to describe everything from painting to politics. For convenience, I will adopt Lyotard's definition of postmodernism as the "end of grand narratives." In other words, where modernism was supposed to be characterized by an overarching narrative to which other narratives could be reduced (whether they be Marxist, psychoanalytic, liberal, or some other), the postmodern period is too fractured or differentiated to be able to be so characterized.

One might, of course, ask whether earlier periods were capable of such an overarching or reductionist characterization (i.e. have we always been postmodern?). We will return to that question below. For the moment, let us ask whether the current period resists characterization by a single narrative.

Perhaps the most pressing candidate for a grand narrative of the current period is neoliberalism. The dominance of an economic motif of investment and return with its conception of human beings as "human capital" has pervaded all aspects of contemporary life. We see it in the privatization of public services, the decline of the welfare state, the encouragement of people to think of themselves as individual entrepreneurs, the corporatization of universities, and elsewhere.

It might be objected here that such a characterization is applicable only to the industrialized countries of what is sometimes still called the First World. However, this, it seems to me, would be a mistake. While it is true that many people in other parts of the world are not, for example, taught to think of themselves in entrepreneurial terms, they are nevertheless subject to dominating practices stemming from neoliberalism. They are exposed, even more than those of us in the First World, to the neoliberal policies of the IMF and World Bank and the practices of transnational corporations that follow the neoliberal paradigm.

Nevertheless, the question remains of whether the pervasiveness of neoliberalism can stand as a single explainer of our age. Can or should we reduce the understanding of the contemporary period to neoliberal terms?

I believe that we cannot and that we should not engage in such reductionism. We cannot, because there are too many other types of practices that characterize our world. Reducing those practices to a single theme risks missing the complexity of the current situation. To cite only one example, the discourse of security against terrorism is not a neoliberal theme. It intersects with neoliberal concerns, for instance in the positing of the free capitalist individual as superior to the backward religious fanatic, but is not readily reducible to a discourse of neoliberalism.

We also should not engage in such reductionism because it threatens to block the development of areas of resistance and alterity. Elsewhere I have written about friendship as a form of resistance to neoliberalism. We could also consider the alter-globalization movement, environmentalism, and unionizations as sites of resistance to neoliberalism and visions of alternative social arrangements.

Does this mean, then, that if no other candidate for reductionist explanation is viable, we live in a postmodern society? This would be so only if earlier social arrangements were capable of reductionist explanation. This seems to me to be unlikely. Marx himself was aware of resistance and alternative movements to capitalism, and I believe history shows us that there is always (or almost always) more going on than a proposed reductionist explanation can countenance. Perhaps the lesson here, then, is not that we live and perhaps people have always lived in postmodern societies, but rather that the term "postmodernism" is not helpful in characterizing the current period. Instead of labeling, we should look at the specifics of where we find ourselves and ask how to alter our situation for the better.

Todd May

Professor of the Humanities, Clemson University

Department of Philosophy and Religion

4 April 2016, 16:11 PM

222

I can definitely say that we are living in a postmodern society. However, even if I can say that, I think that the meaning of "postmodern" at present is different from the same word which Jean-Francois Lyotard used in his famous book *The Postmodern Condition* (1979). Here I would like to briefly discuss some of the features of contemporary postmodern society in comparison with Lyotard's definition. What Lyotard stresses as the remarkable feature of the postmodern society in the late twentieth century is an "incredulity toward metanarratives." He finds this tendency especially present within the history of modern knowledge and its institutionalizations. Influenced by the founding of the University of Berlin, the main purpose of universities since the nineteenth century has been the cultivation of humanity through knowledge and development of 'life.' In contrast, the unifying power of the grand narratives declines in the postmodern society and "the best performativity of the social system" becomes essential. This leads to a situation where higher education focuses on training professional skills rather than cultivating proper conditions of living. I agree with Lyotard's arguments in general. Nevertheless, what I want to stress is that the contemporary postmodern situation is seriously changing, especially in relation to two points.

First, after the millennium, the postmodernity which Lyotard described has been reorganized by digital technology. To be sure, Lyotard also points out that the ideal model of knowledge that has existed since the late nineteenth century was decontextualized, leading to the type of fragmental information that arose in the twentieth century. However, this merely means that the pedagogy and systems of knowledge storage at universities have been replaced with information technology. The birth of the digital information society after the 2000s accelerates postmodernity far beyond "incredulity toward metanarratives." In the twenty-first century, we must grapple with the impossibility of narratives themselves, rather than merely the impossibility of the grand narratives. That is, the representational system itself in modern society (which is the basis of any narrative) has been attenuated. For instance, representation and narrativization are not possible in the world of High Frequency Trading (HFT), where interaction occurs in a matter of milliseconds, linking the New York Stock Exchange to the entire global-digital financial network. Just as Friedrich Kittler prophesied, philosophy and aesthetics have been replaced with mathematics and physics. Even

the social sciences, let alone the humanities cannot contribute to the management of postmodern society.

Second, in my view, another type of collapse of the representational system is currently underway, stemming from the revival of certain sorts of premodern features within the contemporary postmodern society. This revival may become especially prevalent in non-Western countries from now on. Historically speaking, while non-Western countries have imitated almost every kind of Western social institutions as ideals during the period between the nineteenth century and twentieth century, they have consciously (or, perhaps, unconsciously) maintained premodern features as well. However, now that the modern social model - which was itself established in the nineteenth century and essentially consisted of "metanarratives" for non-Western countries to realize modernity - has been attenuated, a kind of premodernity is reappearing. In this context, premodernity refers to a world without a representational system.

Following the periodization introduced by Michel Foucault in *The Order of Things* (1966), I suppose that this society will have features similar to the Renaissance era, which some books written by the Annales school in France or the Warburg school in England also suggest. A kind of magical, brutal, and animal-like mentality and political techniques will begin to reemerge. I think recent events in East Asian countries, especially in Japan and among the Japanese, are good examples of this nascent reemergence. Having said that, considering that digital information technology in the twenty-first century exists alongside this revived premodernity, the adjective "premodern" is not appropriate to the postmodernity of the twenty-first century. We have to rename this feature.

This postmodern situation crosses the geopolitical borders created between suzerain powers and colonies in the nineteenth century, and the divides between the first world and the second/third world established in the twentieth century. For this reason, even Western countries are no longer places where modern social institutions are stably maintained. Moreover, since premodernity was never totally overcome by modernity over the last four hundred years, but instead remained hidden deep within it, even Western countries cannot escape from the revival of premodernity. Therefore, the issue at hand is not only the institutional features of postmodern society, but also the ordinary features of human existence which

224

live within those features. Where the modern representational system is in decline, the form of human existence which idealized willful individuality will likely be transformed to another form. Unlike some Hollywood movies which describe possible future worlds where willful humans fight against high-powered automated technology, we have to problematize the very possibility of a willful humanity in a future postmodern society. If we ask the question, "Do we live in a postmodern society?", we have to also think about what this "we" actually is. We must ask ourselves "Who is it that asks this kind of philosophical question?" or "Is it even possible for us to ask this question?" We are in danger of losing the very basis of asking anything at all.

Mitsuhiro Hayashi

Fellow, Cornell University Law School

10 Απριλίου 2016, 9:29 MM

Η έννοια του μεταμοντέρνου είναι παρασιτική στην έννοια του μοντέρνου. Είτε απλώς την ακολουθεί είτε την επερωτά και την αμφισβητεί. Κι όταν την υπερβαίνει δεν μπορεί να απαλλαγεί από αυτή. Τόσο πολύ μάλιστα που γίνεται η άλλη όψη της. Ο μεταμοντέρνος είναι ένας απογοητευμένος μοντέρνος. Δεν μπορεί να έχει την αλήθεια, τη γνώση, τα πρότυπα, τους κανόνες, τα όρια, οπότε η απουσία τους γίνεται η συνθήκη της δικής του στάσης. Δεν θέλει κανόνες· τους δημιουργεί de novo και προσωρινά, είναι αναλώσιμοι. Δεν αναγνωρίζει όρια, περιφέρεται πλάνης. Δεν έχει πρότυπα, τα περιφρονεί, τα υποσκάπτει ή τα ειρωνεύεται. Δεν βρίσκει την αλήθεια που χάνεται σε πέπλα αφηγήσεων και μετατοπίζεται. Δεν γνωρίζει, ούτε καν απορεί. Το κενό αναπληρώνεται από τη νοσταλγία η οποία αναζητεί και συλλέγει υποκατάστατα υπό αίρεση. Το μοντέρνο έχει την ακινησία του απολιθώματος αλλά και τη ζωτικότητα της διαρκούς ρήξης. Το μεταμοντέρνο έχει τη σκόνη της αναπαλαίωσης και την ακίνδυνη ζωηρότητα της παιδικιάς.

Βάσω Κιντή

Καθηγήτρια, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ

18 Απριλίου 2016, 7:50 ΠΜ

228

Η συνθήκη μετά την κανονικότητα

Προσεγγίζοντας το απέραντο πραγματικό

με εφόδιο ένα θραυσματικό αρχείο από προηγούμενα συμβάντα προσέγγισής του,

ένα αρχείο που παρέχει τη ψευδαίσθηση ότι μπορούμε να επικοινωνήσουμε μεταξύ μας επί του πραγματικού,

αλλά που αναφέρεται σε αλήθειες παρωχημένες ως προς τη σημερινή προσέγγισή του,

εφαρμόζουμε μεθόδους σύστασης νέων συμβάντων,

τρόπους διάκρισης και συρραφής στοιχείων του πραγματικού,

ακολουθώντας με πιστότητα τις αλήθειες που οι μέθοδοι μας αναφέρονται.

Αν οι πραγματικότητές μας συστήνονται σύμφωνα με τη πιστότητα στην αλήθεια της κάθε μεθόδου,

τα υποκείμενα, οι κοινωνικές μας ταυτότητες, συσσωματώνονται

με τα αντικείμενα της διαπραγμάτευσής τους, με τις

αντίστοιχες κοινωνικές ταυτότητες του πραγματικού,

μέσα στο πλαίσιο της εκάστοτε αλήθειας, που λειτουργεί ως πλαίσιο εννοιοδότησης του πραγματικού.

Στη συσσωμάτωση του υποκειμένου με το αντικείμενο περιλαμβάνεται

το ιστορικό της μεταξύ τους διαπραγμάτευσης, της αλληλοσύστασης των κοινωνικών ταυτοτήτων τους,

που νοηματοδοτεί τους κανόνες της αυτοοργάνωσης των σχέσεων τους.

Στη λειτουργία του πλαισίου εννοιοδότησης περιλαμβάνονται

το αρχείο, η αδόμητη υπερβατικότητα της κερκτημένης γνώσης του πραγματικού,

και οι προθέσεις του Άλλου, η μη συμπεριληφθείσα γνώση του πραγματικού,

αλλά και η δυνητική, εκ νέου ερμηνεία του πραγματικού.

Και από τις δύο μεριές συστήνονται πολλαπλά δίκτυα σχέσεων.

Κατά την χωρική και χρονική σύμπτωσή τους
 οι κοινοί κόμβοι που αναδύονται εκλαμβάνονται ως
 τα διακριτά χαρακτηριστικά του πραγματικού,
 με πολυδιάστατα ορισμένες ιδιότητες σύμφωνα
 με τα δίκτυα σχέσεων όπου ανήκουν,
 συμπλεγμένες σε ομοιοστατικά νεφελώματα.

Με έμφαση

στην κατά περίπτωση πολυδικτυακή ανάδυση των ιδιοτήτων του πραγματικού,
 μετατοπίζεται η προβλημαθεσία προσέγγισής του στη θεωρία του χώρου,

από τους κανόνες διάδοσης μιας κυρίαρχης ιδεολογίας, μιας
 υπερβατολογικής κανονικότητας,

με την οποία οριοθετείται η κυρίαρχη εικόνα του πραγματικού,
 αλλά και με την οποία οριοθετούνται /αξιολογούνται και
 ελέγχονται/ οι κοινωνικοί χώροι

ως προς τον βαθμό πιστότητας της διάδοσής της,

στις συνθήκες ανάδυσης πολλών ιδιότυπων ιδεολογιών,

με τις οποίες επικοινωνούν και δικτυώνονται οι κοινωνικοί
 χώροι

ως ταυτόχρονες μεταφράσεις του πραγματικού.

Αν το Μοντέρνο Κίνημα επικράτησε ως Ένα /ως International Style/,

στη μετά του Μοντέρνου Κινήματος εποχή βιώνεται ο ίλιγγος της
 πολλαπλότητας του ευρύτερου Μοντερνισμού,

μια συνεχής προσέγγιση ενός διαφεύγοντος πραγματικού,

που αγγίζεται στα υλοποιημένα ίχνη του πλήθους των συμβάντων
 προσέγγισής του,

στις κατά περίπτωση συσσωματώσεις των υποκειμένων με τα
 αντικείμενα διαπραγματεύσής τους.

Γιώργος Παρμενίδης

Καθηγητής, Σχολή Αρχιτεκτόνων ΕΜΠ

23 April 2016, 13:33 PM

230

What's wrong with Postmodernism

Training and professional competence offer no immunity against casual and unguarded opinion. In spite of my training in architectural theory, like any novice, I'm keen to identify certain buildings as postmodern. Such structures are usually signalled by a triangular pediment somewhere, or an arch, semi-classical columns, axial symmetry, and they are of monumental scale, or out of scale. Such buildings are also of a particular period (1975-1995), the stone facing and pastel external rendering has dulled, and there's not enough glass. The MI6 Building at Albert Embankment, Vauxhall, London, by Terry Farrell and Partners fits the bill, and there are many others. Forget Learning from Las Vegas, The Manhattan Transcripts, Meaning in Architecture, and other key texts from the period that pushed architecture to the forefront in a rebellion against the purely functional, stable and modern. Now postmodernism is merely a style in the past tense.

Are we still postmodern?

Architecture has provided some spectacular monuments to movements in culture, politics, philosophy and art. But a while ago I abandoned architecture as a tool for thinking with. I've benefited from discussions about space, the body, technologies, the home, landscape, place and design, but not architecture writ large as a canonical collection of authoritative artefacts (i.e. buildings), especially when such collections reduce philosophy to a series of styles.

Jean-François Lyotard wrote *The Postmodern Condition* in the 1980s. It was the key political text for many of us on the subject of postmodernity. "Condition" is an easier term to deal with than "style," "movement," "epoch," "age," or "-ism." Lyotard famously described the postmodern condition as "incredulity towards metanarratives" (xxiv). Such scepticism favours local stories, a multiplicity of viewpoints, diversity, and difference, as opposed to over-arching narratives, such as progress in science, a unified theory of everything, appeals to core values, and other metaphysical codes. Knowledge and understanding are much more piecemeal than that and depend on local conditions, individual cases, exceptions, and disconnects. Even those who deny this plurality of conditions, i.e.

those caught up in fanatical fundamentalism, are working against and within warring ideologies, and that problematic speaks further of the postmodern condition.

Post-relativism

Is the postmodern condition one in which anything goes, a locally determined relativism and subjectivism? To me the challenge provided by the postmodern condition resides in halting the oscillations by which we gravitate either towards a position of fundamental truth or relativism, objectivity or subjectivity, externalizable process or internal genius, the universal or the contingent, rock solid certainties or unresolved scepticism. In architecture and the arts such battles found expression in the objectivism of Enlightenment Rationalism; the subjective was championed by Romanticism. (Some design scholars used to call this the battle between the Rats and the Roms.)

Less celebrated than Lyotard's text it was Richard Bernstein's *Beyond Objectivism and Relativism* that aided me most in thinking differently, or at least recognising the traps of the objective-subjective division. Whatever architecture makes of postmodernism, the postmodern condition is still a work in progress for the rest of us.

Richard Coyne

Professor of Architectural Computing
Dean (Postgraduate Research)
College of Humanities and Social Science: The University of Edinburgh
Edinburgh College of Art: The University of Edinburgh

Books on these themes by Richard Coyne

- Coyne, Richard. 2011. *Derrida for Architects*, London: Routledge.
- Snodgrass, Adrian, and Richard Coyne. 2006. *Interpretation in Architecture: Design as a Way of Thinking*. London: Routledge.
- Coyne, R.D. 1999. *Technoromanticism: Digital Narrative, Holism and the Romance of the Real*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Coyne, R.D. 1995. *Designing Information Technology in the Postmodern Age: From Method to Metaphor*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Bibliography

- Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, England: Polity
- Jencks, Charles, and George Baird (eds). 1969. *Meaning in Architecture*. London: Barrie & Rockliff
- Lyotard, Jean-François. 1986. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press
- Tschumi, Bernard. 1994. *The Manhattan Transcripts*. London: Academy Editions. First published in 1981.
- Venturi, Robert, Denise Scott Brown, and Steven Izenour. 1993. *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*. Cambridge, MA: MIT Press. Robert Venturi, Denise Scott Brown, Steven Izenour. Previous ed. 1977.

Από την ετερότητα στη διαφορά

Παρότι το μεταμοντέρνο είναι ένας όρος ιδεολογικοποιημένος και μάλλον αντιπαθής στην χώρα μας, θα ήταν δύσκολο να αρνηθεί κανείς ότι ζούμε σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία, την οποία με πιο αποδεκτό τρόπο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε και «υστερο-μοντέρνα». Μιλώντας σε τοπικό πλαίσιο, αντιπροτείνω τον στρατηγικό και ερμηνευτικό όρο της «υπο-νεωτερικότητας» (Πρβλ. Υπο-νεωτερικότητα και εργασία του πένθους. Η επήρεια της κρίσης στη σύγχρονη ελληνική κουλτούρα, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2014).

Στο ερώτημα σας, λοιπόν, αν «υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ μοντέρνου και μεταμοντέρνου», πιστεύω ότι ασφαλώς υπάρχει αλλά δεν μπορεί να είναι ποτέ πια σαφής. Κι αυτό είναι εκείνο που προσδίδει παρατεταμένα έξαψη, εντάσεις και σχιζοειδείς αλληλεξαρτήσεις στην περιβόητη σχέση μοντέρνου-μεταμοντέρνου.

Ό,τι αποκαλείτε «μεταμοντέρνα κοινωνία» περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο καθιστά δυσδιάκριτο το πεδίο της ετερότητας, η οποία αντικαθίσταται από το παραλήρημα των διαφορών. Χαρακτηριστικό των μυθοποιημένων διαφορών -και όχι «διαφορών», όπως περιέγραψε ο Ντερντά την έννοια της αναβολής και της θνητότητας μες στον παρόντα χρόνο- είναι ότι συχνά τείνουν στο Όμοιο. Η απόσταση ανάμεσα στην ανθεκτική λειτουργία της ετερότητας («η ζωντανή παράδοση» του μοντέρνου) και τη μεταμοντέρνα αποχαλίνωση της διαφοράς είναι μεγάλη και κρίσιμη. Μια τέτοια μεταβολή μπορεί εύκολα να τη διαπιστώσει κανείς σήμερα παντού: από τους μετασχηματισμούς της πολιτικής έως την βιοπολιτική και τους τρόπους ζωής, από τις καλλιτεχνικές έως τις αρχιτεκτονικές πρακτικές, αλλά και σ' όλες τις μορφές της *vita activa* και της *vita contemplativa*.

Ολοκληρώνω με δύο παραδειγματικά ερωτήματα που περιγράφουν τον μεταμοντέρνο κλωνισμό της ετερότητας: Ποιος θα μπορούσε να είναι σήμερα ο τόπος της δημιουργίας μέσω της απώλειας και της παραβίασης των ορίων (ατομικών, κοινωνικών, γλωσσικών), έτσι όπως την επεξεργάστηκε ο Νίτσε, μέσω της διονυσιακής εμπειρίας, και αργότερα ο Bataille και ορισμένοι σουρεαλιστές; Επίσης, υπάρχει άραγε σήμερα τόπος για

τους αναζωογονητικούς «λιποτάκτες του μοντέρνου» (ή αντίστοιχα, του μεταμοντέρνου), οι οποίοι έλκονται αναχρονιστικά από την αυθεντική εμπειρία τού Είναι ή την κλητική δύναμη της γλώσσας; Υπ' αυτήν την έννοια, και χαριτολογώντας, φτάνουμε στον μέγιστο αναχρονισμό: το προ-μοντέρνο να συγχέεται και να αντιμετωπίζεται από πολλούς ως ένα είδος μεταμοντέρνου ante litteram.

Γιώργος Τζιρτζιλάκης

Αναπληρωτής Καθηγητής

Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, Πανεπιστημίου Θεσσαλίας

Στο χώρο της αρχιτεκτονικής και της πόλης η διάκριση μοντέρνου και μεταμοντέρνου πήρε, τον περασμένο αιώνα, μια πολεμική διάσταση που ανήκει οριστικά στο παρελθόν. Το μοντέρνο επιδίωξε τη νεωτερικότητα ως φυγή από το 'κακό' παρελθόν και αναζήτησε ένα καινούργιο και καλύτερο κόσμο που θα όριζε ο άνθρωπος με μέτρο τις καλές του προθέσεις και το εφευρετικό του πνεύμα – δηλαδή την πραγματοποίηση της ουτοπίας. Το μεταμοντέρνο αμφισβήτησε τη νεωτερική εφευρετικότητα του ανθρώπου και αναζήτησε την οικειότητα και τη συμφιλίωση με το παρελθόν – δηλαδή μια επανερμηνεία της ιστορίας. Η σχέση αυτή είναι προφανώς απλουστευτική – και γενικά, αλλά και όπως παρουσιάζεται εδώ – αφού δεν μπορεί να περιλάβει τις πολύπλευρες και πολυδιάστατες, συχνά αποκλίνουσες και ελάχιστα συνεκτικές εκφάνσεις της αντιδιαστολής μοντέρνου/μεταμοντέρνου στη σκέψη, την τέχνη, τις κοινωνικές και τις σκληρές επιστήμες. Το ερώτημα του Latour 'αν υπήρξαμε ποτέ μοντέρνοι', που τοποθετείται βέβαια στη μεταμοντέρνα 'εποχή', είναι χαρακτηριστικό της πολυσημίας των λέξεων και των πραγμάτων, ιδίως όταν οι πειθαρχίες του λόγου απέχουν ή αποκλίνουν ως προς τη θέση, τη μέθοδο ή την αντίληψη του κόσμου. Πάντα ήταν έτσι, όμως – και πριν και μετά. Ποιος νοιάζεται λοιπόν για το μοντέρνο και το μεταμοντέρνο, εκτός από τους επαγγελματίες του λόγου, που συγκροτούν φαντασιακά την κοινωνία, μέσα και έξω από τον ακαδημαϊκό χώρο; Ελάχιστα σημασία έχει, γιατί η συγκρότηση αυτή είναι μέρος μιας νοητικής πρακτικής που καταλαμβάνει ασυνείδητα όλο τον χώρο, στον οποίο περιλαμβάνονται, ο λόγος, η αρχιτεκτονική και η πόλη. Και αυτό σημαίνει μάλλον ότι ζούμε σε μια κοινωνία που ήταν 'μεταμοντέρνα' επειδή υπήρξε πριν από αυτό 'μοντέρνα', και επανερμηνεύει την καταγωγή της σε μια αναπόφευκτη διαστρωμάτωση μοντέρνου/μεταμοντέρνου, στην οποία δεν έχει δώσει, και δεν προσπαθεί να δώσει ακόμα όνομα. Τα βαφτίσια είναι άλλωστε η επιβεβαίωση μιας γέννησης, δηλαδή είναι ήδη ένα τέλος, μια οριστική καταχώρηση – είναι η αναγνώριση μιας νέας ύπαρξης, που νομοτελειακά βιώνει το χρόνο της με δεδομένη αλλά άγνωστη ημερομηνία λήξης. Αν κάνουμε αυτή την παραδοχή, τότε η απουσία ονόματος είναι επίσης μια παραδοχή ότι ζούμε ακόμα στη μεταμοντέρνα εποχή, και στην αντιπαράθεσή της με τη 'ζωντανή' παράδοση του μοντέρνου, που αποτελεί για αυτήν μια αιτία ζωής. Αν δεν υπήρξαμε ποτέ μοντέρνοι, δεν μπορούμε όμως να είμαστε μεταμοντέρνοι, αλλά αν είμαστε μεταμοντέρνοι, τότε υπήρξαμε αναπόφευκτα και μοντέρνοι. Μπορεί να

μοιάζει με λογοπαίγνιο, αλλά είναι μια δομική σχέση κριτικής συνείσθησης και αμφισβήτησης, στην οποία η διαδοχή είναι μια ιζηματογενής διαστρωμάτωση, με αναπόφευκτη αλλά μόνο μερική συνεπικάλυψη. Στην κατάσταση αυτή, που θα έλεγα ότι είναι ακόμα σήμερα μεταμοντέρνα, η νεωτερικότητα της ουτοπίας και η νεωτερικότητα της ιστορίας συνυπάρχουν, σε μια πολύπλοκη αντίφαση που μπορεί να είναι προσαρμοσμένη ή αντιπαρατιθέμενη κατά περίπτωση. Και αυτό σημαίνει ότι αμφισβητεί ακόμα το ολοκληρωμένο όλο, δηλαδή το κατ' εξοχήν μοντέρνο όραμα του συνεκτικού λόγου και των ολοκληρωτικών πρακτικών που αυτός είχε επιφέρει.

Παναγιώτης Τουρνικιώτης

Καθηγητής Σχολής Αρχιτεκτόνων ΕΜΠ

Το αν ζούμε ή όχι σε μία μεταμοντέρνα κοινωνία είναι ίσως γύρω μας, με μια ματιά, κατ'εξοχήν ορατό: "Η αρχιτεκτονική είναι η έκφραση του ίδιου του είναι των κοινωνιών, με τον ίδιο τρόπο που η ανθρώπινη φυσιολογία είναι η έκφραση των ατόμων." Ο Georges Bataille γράφει στην ακμή της μεσοπολεμικής νεωτερικότητας ένα άρθρο όπου η έλευση της μετανεωτερικότητας -ως απόρριψη της ανθρώπινης επικυριαρχίας- φαίνεται ότι προετοιμάζεται ήδη: "...η ανθρώπινη τάξη είναι εκ καταγωγής αλληλέγγυη με την αρχιτεκτονική τάξη, της οποίας δεν αποτελεί παρά την ανάπτυξη. Η αντίδραση ενάντια στην αρχιτεκτονική, της οποίας οι μνημειακές παραγωγές είναι στο παρόν μας οι αληθινοί κύριοι σε ολόκληρο τον πλανήτη, συγκεντρώνοντας κάτω από τη σκιά τους τα υπόδουλα πλήθη, επιβάλλοντας το θαυμασμό και την έκπληξη, την τάξη και τον περιορισμό, είναι αντίδραση κατά κάποιο τρόπο ενάντια στον άνθρωπο. Το σύνολο μιας τρέχουσας επίχειρας δραστηριότητας, και χωρίς αμφιβολία της πλέον λαμπερής μέσα στην πνευματική σφαίρα, τείνει εξάλλου προς ένα τέτοιο νόημα, απορρίπτοντας την ανθρώπινη επικυριαρχία: έτσι, όσο περίεργο και αν αυτό μπορεί να φανεί όταν πρόκειται για ένα δημιουργήμα τόσο κομψό όσο το ανθρώπινο πλάσμα, ένας δρόμος ανοίγει -με υπόδειξη των ζωγράφων- προς το ζώδες τερατούργημα· ως να μην υπήρχε άλλος τρόπος διαφυγής από τον αρχιτεκτονικό ζυγό." Ζώδης, απελευθερωτική, τερατόμορφη ζωγραφική ως αντίδραση στη μνημειώδη, δομημένη, ανθρωπόμορφη αρχιτεκτονική. Ας πούμε Picasso ή Masson, εναντίον Μιχαήλ Αγγέλου. Κατά γενική παραδοχή ο Μιχαήλ Άγγελος είναι προμοντέρνος, όσο ίσως και ο Μνησικλής: εκφραστές της αλληλέγγυης με την ανθρώπινη τάξη, αρχιτεκτονικής τάξης. Όμως ο Picasso; Ανήκει στη νεωτερικότητα όπως συνήθως τοποθετείται ή την υποσκάπτει; Και πιο θα ήταν το τότε αντίστοιχό του στην αρχιτεκτονική, ο νέος δρόμος που διέβλεπε ο Bataille;

Οι μνημειακές παραγωγές αρχιτεκτονικής είναι το κυρίαρχο υλικό αποτύπωμα των προνεωτερικών, προβιομηχανικών δυτικών κοινωνιών, τουλάχιστον αυτό που επιζει ακόμη και σήμερα. Η έλευση της νεωτερικότητας τις μείωσε μεν, αλλά δεν τις κατήργησε. Η προνεωτερικότητα επιβιώνει πεισματικά μέσα στη νεωτερικότητα, όπως πιθανώς και η νεωτερικότητα μέσα στη σύγχρονή μας μετανεωτερική εποχή. Αν η αρχιτεκτονική είναι η έκφραση του ίδιου του είναι των κοινωνιών, και αυτό το είναι χαρακτηρίζεται από τα μέσα του 17ου αιώνα και για τρεις αιώνες μέ-

χρι το δεύτερο πόλεμο ως επιταχυνόμενα νεωτερικό, το μοντέρνο ασφαλώς και ενδέχεται σήμερα να επιβιώνει. Πνευματικά και κατ'επέκταση υλικά έργα τριών αιώνων αμφισβητούνται μεν, αλλά δεν σβήνονται τόσο εύκολα, ειδικά από μόλις μισό αιώνα, και ειδικότερα στο υλικό πεδίο του κοινωνικού χώρου: οι τοίχοι αποδεικνύονται σχετικά ανθεκτικότεροι των θεωριών. Η μοντέρνα αρχιτεκτονική βρήκε την πλήρη θεωρητική, τεχνολογική και κοινωνική της έκφραση στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα. Από το 1950, και στη συνέχεια της σφοδρής μοντέρνας αμφισβήτησης της θεϊκής επικυριαρχίας, η μεταμοντέρνα αμφισβήτηση της ανθρώπινης επικυριαρχίας όπως εκφράστηκε από το μοντέρνο βρήκε με τη σειρά της ασφαλώς το αποτύπωμά της και στο χώρο.

Η μετανεωτερική 'απουσία-κέντρου' εκφράζεται με επαρκή συνέπεια στο εσωτερικό ενός σύγχρονου IKEA στη Shenzhen, όπως ακριβώς εκφράζεται ο νεωτερικός 'άνθρωπος-στο-κέντρο' από τη σχολή του Bauhaus στο Dessau, ή όπως οι προνεωτερικοί 'θεοί-στο-κέντρο' καταλαμβάνουν το Πάνθεον. Παρ'όλα αυτά, ουρανοξύστες επιμένουν να ορθώνονται ως σύγχρονοι καθεδρικοί, η γαλλική επανάσταση μετά χαράς μετέτρεψε το φρούριο του Λούβρου σε μουσείο για το λαό, και η δομή των ρωμαϊκών insulae δεν είναι πολύ μακριά από εκείνη μεσοπολεμικών μοντέρνων πολυκατοικιών.

Τηλέμαχος Ανδριανόπουλος

Επίκουρος Καθηγητής, Σχολής Αρχιτεκτόνων ΕΜΠ

10 Ιουνίου 2016, 15:00 MM

Ζούμε την κληρονομιά του μοντερνισμού στην ύλη, με διανοητικούς και πνευματικούς όρους. Επίσης το κτιστό περιβάλλον στο οποίο βιώνουμε είναι σχηματισμένο από τον μοντερνισμό. Τα κτίρια που κατοικούμε, τα έπιπλα που καθόμαστε, τα γραφιστικά που χρησιμοποιούμε έχουν δημιουργηθεί από την ιδεολογία και την αισθητική του μοντερνισμού και υφίστανται δε ακόμη ως μεταμοντέρνα.

Ο μοντερνισμός είναι ένας όρος πλατιά χρησιμοποιημένος αλλά σπάνια ξεκαθαρισμένος. Είναι ανάγκη σήμερα να μελετηθούν οι πιο σημαντικές δυνάμεις του περασμένου αιώνα στην τέχνη, το design, την λογοτεχνία, την αρχιτεκτονική. Στην είσοδο του 21ου αιώνα η σχέση μας με τον μοντερνισμό είναι αρκετά πολύπλοκη. Ο μοντερνισμός και ο σχεδιασμός που ανήκει σ' αυτόν είναι δύσκολο να καθοριστεί, είναι όμως κάτι που ανήκει στο ιστορικό παρελθόν;

Με μεταφορική έννοια ο J. Clark το 1999 έλεγε πως ήδη το μοντέρνο παρελθόν είναι ένα ερείπιο, την λογική της αρχιτεκτονικής του οποίου δεν μπορούμε να κατανοήσουμε. Είναι γεγονός πως όλες αυτές οι εκδηλώσεις του μοντερνισμού δεν καθορίζουν ένα χρονολογικό κάδρο, μια περίοδο, ο Vassily kandinsky πίστευε πως ήταν ένας σκοπός που δεν ολοκλήρωσε η ανθρωπότητα στις μέρες μας σε καμία χώρα του κόσμου. Ως μια δύναμη όμως που είχε απήχηση τον 20ο αιώνα οφείλει να κατανοηθεί στους σκοπούς και τις σημασίες του. Διαφορετικά δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την κληρονομιά που αφήνει.

Μια και μιλάμε για κληρονομιά θα αναφερθούμε στη φράση του ποιητή René Char, όταν σε μια ευαίσθητη στιγμή κοινωνικών ανακατατάξεων είπε: «Μας κατέστησαν κληρονόμους άνευ διαθήκης». Μήπως αυτό που ήθελε να πει ο ποιητής και εξηγείται από τη Hannah Arendt, ότι τελικά η διαθήκη υποδεικνύει στον κληρονόμο τί δικαιωματικά θα 'ναι δικό του, γεγονός που σημαίνει ότι πρέπει να υπάρχει ένας νους να κληρονομήσει, να αναζητήσει, να στοχαστεί και να ενθυμηθεί.

Ωστόσο, κατά την Hannah Arendt η μόνη ακριβής περιγραφή αυτής της δύσκολης θέσης βρίσκεται σε μια παραβολή του Kafka. Η σκηνή που αφηγείται ο Κάφκα είναι πεδίο μάχης όπου συγκρούονται αναμεταξύ τους οι δυνάμεις παρελθόντος και μέλλοντος και ανάμεσα τους βρίσκουμε τον

άνθρωπο που ο Κάφκα ονόμαζε «αυτός» ο οποίος αν θέλει να αντισταθεί οφείλει να δώσει μάχη και με τις δύο δυνάμεις.

Ο άνθρωπος φαίνεται ότι στέκεται πάνω σ' ένα ρήγμα, ανάμεσα στο επαναστατημένο παρελθόν και το αμορφοποίητο μέλλον. Δεν μπορεί να σταθεί όμως εκεί παρά μόνο στο μέτρο που σκέπτεται, κλονίζοντας έτσι, με την αντίσταση του τις δυνάμεις του άπειρου παρελθόντος και του άπειρου μέλλοντος, τη ροή του αδιάφορου χρόνου. Κάθε ανθρώπινο ον στο μέτρο που παρεμβάλλεται το ίδιο ανάμεσα στο άπειρο παρελθόν και το άπειρο μέλλον, θα πρέπει να ανακαλύψει και να διανοίξει αυτό το μη χωροχρονικό σημείο με κόπο και επιμονή.

Η ουσία είναι ότι αν δεν γίνει εφικτή η πλήρωση του τελεσμένου συμβάντος, που πρέπει να γνωρίζουν όσοι πρόκειται να αφηγηθούν μια ιστορία και να επιβεβαιώσουν το νόημα της, είναι κάτι που δεν μπορεί να γίνει κατορθωτό χωρίς την σύννομη πλήρωση με την πράξη. Χωρίς την συνάρθρωση που επιτελείται με την ανάμνηση απλά δεν υπάρχει ιστορία να ειπωθεί. Φυσικά αν δεν συμβεί αυτό φαίνεται ότι η σκέψη και η πραγματικότητα διαχωρίζονται. Έτσι δεν μπορεί πλέον η πραγματικότητα να φωτιστεί από την σκέψη.

Ο όρος *modernus, est modernus* προέρχεται από την λέξη *modo* και καταδεικνύει το ακριβές, αυτό που κρατά το μέτρο και αυτό που περιέχεται στην έννοια του πρόσφατου. Είναι μοντέρνο όχι μόνο αυτό που αναγγέλλει ότι έρχεται αλλά και εκείνο που έρχεται σε συμφωνία με την μουσική έννοια του όρου, τη στιγμή. Το μέτρο ανάμεσα σ' αυτό που κυλά και σ' αυτό που πρόκειται να έλθει.

Είναι τέτοια η σχέση της σκέψης μας με την διαδοχή, που της απαγορεύει να ακινητοποιηθεί σε μια μόνη στιγμή χωρίς συνέχεια. Η ίδια η σκέψη, συνεπαρμένη από την διαδοχή έχει την ικανότητα να εμφανίζει ανά πάσα στιγμή, αυτό που είναι παρόν και εκείνο που δεν είναι ακόμη εδώ. Ενώ ο δείκτης του ρολογιού πλησιάζει στο τέλος του αιώνα, η σκέψη θα συνεχίζει να θυμάται και να φαντάζεται. Αυτή η αλλαγή χιλιετίας δεν θα θέσει τέλος στην ικανότητα της σκέψης να καθιστά παρόντα, το παρελθόν και το μέλλον.

Η σχέση ανάμεσα στη δύναμη που τροποποιεί τη διάρκεια και τη μηχα-

νική διαδοχή των ενοτήτων του χρόνου στο ρολόι, είναι ανάλογη με αυτή την φωνή η οποία διηγήθηκε την ιστορία που έχει ειπωθεί. Αυτή η σχέση είναι διαχωρισμένη ανάμεσα στις δυνάμεις που την απαρτίζουν, διότι και η μια και η άλλη δεν ανήκουν στην ίδια χρονικότητα. Αυτός όμως ο διαχωρισμός συναπαρτίζεται επειδή η διήγηση έχει ανάγκη της φωνής για να συστήσει μια ιστορία, διαφορετικά θα ξεχαστεί, ενώ η συμπερίληψη διατηρεί ανέπαφη την ετερογένεια των δύο επιπέδων εκείνων όπου τα πράγματα λαμβάνουν χώρα και των άλλων που δεν έχουν ακόμα συμβεί.

Το μοντέρνο φάνηκε να διαταράσσει την αρχή αυτού του χάσματος υπερβαίνοντας την διαίρεση του χρόνου. Mondo, σημαίνει ακριβώς τώρα, την στιγμή που αρχίζω ή αρχίζουμε τη διήγηση, είναι η στιγμή που λογαριάζεται η ιστορία. Μέσα από αυτήν τη λογική με μια ουτοπική επιθυμία θέλησε ο μοντερνισμός να εφευρεθεί ο κόσμος εκ του μηδενός, να δημιουργηθεί ένας καλύτερος κόσμος.

Ανάμεσα στις διαφορετικές κατηγορίες που απαριθμεί μπορούν να του αποδοθούν ορισμένα χαρακτηριστικά, ιδιαιτέρως η έννοια της ανανέωσης και η συνειδητοποίηση της επιθυμίας να δημιουργηθεί κάτι νέο καθώς και μια τάση προς την αφαίρεση. Φαίνεται επίσης πως ο μοντερνισμός δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς να ερευνηθεί η ιδέα της ουτοπίας.

Η έκρηξη της μοντέρνας κατάστασης κατέδειξε το μεταβατικό χαρακτήρα της εποχής μας κατά την οποία ο λόγος και το υποκείμενο που εκφράζουν την ενότητα και το όλο, διαλύθηκαν στα έξ ών συνετέθησαν. Η προτεραιότητα του λόγου όσον αφορά στην πράξη, στην εφαρμογή των νοητικών κανόνων επί των ανθρωπίνων πράξεων, χάθηκε κατά τον μετασχηματισμό της ολότητας του κόσμου. Ωστόσο η αποδομητική ματιά του μοντερνισμού βοήθησε να ανασυστήσουμε γεγονότα και πράξεις που η σημασία τους είχε ατονίσει. Μια φράση του Ezra Pound χρησίμευσε ως προδιαγραφή για την δημιουργία της μοντέρνας τέχνης. *Make it new* είπε στα 1920 θεωρώντας πως *make* είναι η δημιουργία του καλλιτέχνη, *it* η παράδοση, *new* είναι εκείνο το ιδιαίτερο στοιχείο που χαρακτηρίζει την γενιά του και προηγουμένως ήταν αθέατο.

Είναι ενδεικτικό ότι οι προσπάθειες μας προκειμένου να προσεγγίσουμε τα χαρακτηριστικά της εποχής μας κινούνται στο πλαίσιο του μοντέρνου.

Άλλωστε συζητήθηκε ευρέως αυτή η σχέση με τον μοντερνισμό, για τον Jurger Habermas θεωρήθηκε ως ένα συνεχές πρόγραμμα το οποίο διατυπώ-

θηκε τον 19ο αιώνα από τους φιλοσόφους του διαφωτισμού. Με αίτημα να αναπτυχθεί αντικειμενικά η επιστήμη, η καθολική ηθική, το δίκαιο και η αυτόνομη τέχνη σε σχέση με την εσωτερική της λογική και όλα αυτά για να επιτευχθεί η ορθολογική οργάνωση της καθημερινής ζωής.

Εδώ εντοπίζεται και ο μεταβατικός χαρακτήρας της εποχής μας που επικρατεί στις ανεπτυγμένες κοινωνίες. Μεταμοντέρνα θα θεωρηθεί η κατάσταση της γνώσης κατά την οποία εμφανίζεται ο πολιτισμός μετά τους μετασχηματισμούς και τους καταστατικούς κανόνες που διαμόρφωσαν την επιστήμη, την τέχνη και την λογοτεχνία κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και σε σχέση με την κρίση των μεγάλων αφηγήσεων. Ενώ οι μεγάλες μυθικές και θρησκευτικές αφηγήσεις είχαν ως έργο τη σύλληψη και την ερμηνεία του κόσμου, το χαρακτηριστικό της μοντέρνας κατάστασης ήταν οι διαχωρισμοί του παραδοσιακού όλου σε αυτόνομες αξίες. Ωστόσο ευρισκόμενη η επιστήμη σε σύγκρουση με τις αφηγήσεις θεώρησε ότι το μεγαλύτερο μέρος τους αποδείχθηκε μυθικό. Στο βαθμό που δεν περιόριστηκε σε δήλωση κάποιων χρήσιμων κανονικότητων και αναζήτησε το αληθές, όφειλε να νομιμοποιήσει τους κανόνες διατυπώνοντας ένα λόγο που ορίστηκε ως φιλοσοφικός. Όταν αυτός ο μετα-λόγος θα καταφύγει σε κάποια από τις μεγάλες αφηγήσεις όπως η διαλεκτική του πνεύματος, θα ονομάσει «μοντέρνα» την επιστήμη που αναφέρθηκε σ' αυτές για να νομιμοποιηθεί. Ένα βασικό στοιχείο της μεταμοντέρνας κατάστασης θεωρήθηκε η δυσπιστία της απέναντι στις μετα-αφηγήσεις. Σ' αυτό το πλαίσιο διαμορφώθηκε μια νέα συνθήκη στο γνωστικό – κοινωνικό – πρακτικό επίπεδο, η οποία διέφερε ριζικά από την κατάσταση των παραδοσιακών κοινωνιών στις οποίες επικρατούσε οργανική ενότητα ανθρώπου και φύσης. Ενώ το χαρακτηριστικό του μοντέρνου ήταν η υποταγή της βούλησης στο λόγο, στο αντιληπτικό πεδίο υπήρξε επίσης η αντίστοιχη υποταγή στους μηχανισμούς της αναπαράστασης. Φαίνεται πως ο σύγχρονος άνθρωπος δημιουργεί τον κόσμο στο μέτρο που τον αναπαριστά. Αποτέλεσμα όμως του αναπαραστατικού τρόπου με τον οποίο οργανώθηκε η σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο στις σύγχρονες κοινωνίες είχε ως τίμημα την απόρριψη οποιουδήποτε πράγματος δεν είναι απεικονίσιμο. Έτσι παρέμειναν αφανή και ανύπαρκτα ετερογενή στοιχεία του πράγματος και την θέση του αντικειμένου δεν την κατέλαβε το ίδιο το πράγμα ως γεγονός αλλά η διανοητική κατασκευή. Εδώ θα ήθελα να αναφερθώ στην ρήξη που προήλθε από την αφηρημένη τέχνη η οποία γύρισε την πλάτη στην εικονική τέχνη και την αναπαράσταση.

Ακριβώς στην καρδιά του μοντερνισμού ο Vassily Kandinsky θα πει πως τον ενδιέφερε η πρώιμη τέχνη, η παιδική ζωγραφική, η θρησκευτική τέχνη. Ήδη ο Paul Klee στην ενότητα των έργων του «Histoire naturelle

infinie» αντικαθιστούσε τους αναπαραστατικούς τρόπους με νέους σύγχρονους κανόνες, χρησιμοποίησε στοιχεία της αρχιτεκτονικής, την κατασκευαστική δομή φυσικών αντικειμένων, ακόμη και το ζύγισμα των υλικών χρησιμοποιώντας τα ως στοιχεία για να βρεθεί πέραν της αναπαράστασης, στην ουσία η διαδικασία οδηγεί σ' αυτό που είναι κρυμμένο. Η μεταμοντέρνα γνωστική έχει ως σκοπό της να κάνει κριτική στις ανεπάρκειες της μοντέρνας κατάστασης, κυρίως σε εκείνα τα στοιχεία που έχουν αποκλεισθεί από τους αναπαραστατικούς μηχανισμούς, όπου ο άνθρωπος μετέχει ως υπερβατικό υποκείμενο, ως έλλογο ον, αποκομμένος από τις δημιουργικές του δυνάμεις όπως η φαντασία, η ικανότητα αυτή της συνολικής συνάρθρωσης των πραγμάτων που πριν ήταν χωρισμένα.

Ο J.F. Lyotard στο βιβλίο του «Μεταμοντέρνα κατάσταση» ως διαδικασία μετάβασης στην μεταμοντέρνα γνωστική και πρακτική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο προτείνει την «αγωνιστική» και την αναγνώριση της ετερομορφίας των γλωσσικών παιχνιδιών. Νωρίτερα ο Ernst Cassirer στο σημαντικό έργο του «Η φιλοσοφία των συμβολικών μορφών» θεμελιώνει την καλλιέργεια όχι μόνο ως σκέψη θεωρητική και πρακτικά καλλιτεχνική, αλλά ως ανθρώπινη πρακτική, η οποία περιελάμβανε την χρήση των εργαλείων, τις διαταραχές της γλώσσας και τις θρησκευτικές τελετουργίες.

Είναι ενδιαφέρον πως μέσα σε έναν από τους κανόνες των γλωσσικών παιχνιδιών δηλώνεται ήδη, πως κάθε απόφαση πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν κίνηση μέσα στο παιχνίδι, πράγμα που στηρίζει την μέθοδο των γλωσσικών παιχνιδιών. «Μιλώ, έχει την σημασία του μάχομαι με την έννοια ότι παίζω, και τα ενεργήματα έχουν να κάνουν με την αγωνιστική» αναφέρει ο J. F. Lyotard. Θίγεται εδώ η εμπειρία, η κεκτημένη μαχητική εμπειρία «αυτού» που ύψωσε το ανάστημα του ανάμεσα στα συγκρουόμενα κύματα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος. Η εμπειρία αυτή φαίνεται να βρίσκεται μέσα στην σκέψη, σ' αυτό το είδος της σκέψης που διαφέρει από τις πνευματικές διαδικασίες όπως η παραγωγή, η επαγωγή και η εξαγωγή συμπερασμάτων των οποίων οι κανόνες μαθαίνονται άπαξ δια παντός και χρειάζεται πλέον μόνον να εφαρμοστούν.

Επιδιώχθηκε χάρη στην αισθητική της μεταμοντέρνας γνωστικής να αναφανούν όλες οι παραγνωρισμένες δυνάμεις του ανθρώπου και οι όψεις των πραγμάτων. Να εκλεπτυνθεί η ευαισθησία μας απέναντι στις διαφορετικότητες, ενισχύοντας την ικανότητα να συμφιλιωθούμε με το ασύμμετρο. Προκλητικά ίσως εδώ σκέφτομαι ένα από τα πιο εμβληματικά έργα όλων των εποχών, στο οποίο συγχωνεύονται μέσα σε μια μόνη μορφή δύο ανθρώπινες δυνατότητες, όχι μόνο ετερογενείς, όπως η ευαισθησία της ψυχής και η διάθεση του πνεύματος, αλλά και αντινομικές. Από την μια

πλευρά η αρχαία πνευματική *acedia* που οδηγεί στην απραξία και από την άλλη, αντίθετα, η νοητική ικανότητα που στρέφεται στη δημιουργία. Η ερμηνεία που έδωσε προκειμένου να αποδώσει την διφορούμενη «αλληγορία της μελαγχολίας» του ο Dürer, συνδυάζει μέσα σε μια μόνη μορφή ετερογενείς ιδιότητες της ανθρώπινης δημιουργίας, αντίνομες καταστάσεις του ανθρώπινου πνεύματος όπως την απραξία και την δημιουργική πράξη. Στη μορφή της κεντρικής αγγελικής φιγούρας του έργου «Μελαγχολία» ο Dürer θα θέσει το ζήτημα. Θα μπορούσαμε να πούμε πως εμφανίζεται εδώ το δημιουργικό υποκείμενο που αφήνει και δείχνει ανοικτά όλα τα ενδεχόμενα, ως και την ανησυχητική αποξένωση που μέσα στην αισιοδοξία του αρνιόταν να δει ο μοντερνιστής Mondrian. Ίσως η κατά Lyotard αποστολή της μεταμοντέρνας γνωστικής η οποία έγκειται στο να «επινοεί υπαινιγμούς του νοητού που δεν μπορεί να απεικονιστεί», συμβάλει στο σκοπό της τέχνης κατά το μέτρο που δεν ενδιαφέρει απλώς να αποδώσει το ορατό, αλλά να καταστήσει κάτι ορατό. Η συνειδητοποίηση ότι πρέπει να υπάρχουν πράγματα που δεν παρουσιάζονται μόνο σύμφωνα με την «νόμιμη κατασκευή» οπότε ανατρέπουν τα δεδομένα της οράσεως, καθιστά φανερό ότι το οπτικό πεδίο κρύβει και χρειάζεται το αόρατο. Ότι δεν υπάρχει μόνο το μάτι αλλά και το περιπλανώμενο μυαλό. Επιστρέφοντας στα γλωσσικά παιγνίδια στα οποία το απόθεμα της γλώσσας σε πιθανές αποφάνσεις είναι «ανεξάντλητο», διαφαίνεται μια άποψη μέσα από την οποία αντιμετωπίζεται με σεβασμό η επιθυμία για το «άγνωστο». Τελικά η λογική της μεταμοντέρνας επιστημονικής γνώσης έχει ελάχιστη συνάφεια με την επιδίωξη της αποδοτικότητας. Η διάδοση της επιστήμης δεν επιτελείται χάρη στην αποτελεσματικότητα, διότι έχει σημασία στο μέτρο που εργάζεται κανείς έχοντας ως στόχο την απόδειξη, να επινοεί στην ουσία το αντίθετο παράδειγμα, προσφεύγοντας ακόμα και στο «αδιανόητο» και το «παράδοξο» νομιμοποιώντας τα με νέους συλλογιστικούς κανόνες. Πρόκειται για αποφάσεις ριψοκίνδυνες απέναντι σ' ένα κόσμο και μια ζωή η οποία λόγω της πανταχού παρούσας λειτουργικοποίησης της μοντέρνας κοινωνίας, στερείται την δυνατότητα να ενσταλάξει τουλάχιστον την «απορία» που χρειάζεται απέναντι σε ό,τι υφίσταται.

Βάνα Ξένου

Καθηγήτρια, Σχολή Αρχιτεκτόνων, ΕΜΠ