

Kultura razvoja

Rade Kalanj

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Tekst problematizira pitanje razvoja u »novom ključu«, naime nakon triju intervencija u poimanju razvoja koje su se dogodile posljednja dva desetljeća: kulturne, ekološke i političke intervencije. No kultura je uzeta kao integrativni i interpretativni okvir za sve novije preinake u poimanju razvoja, jer ona — bez obzira na različite definicije — obuhvaća cijeli sklop faktora i promjena iz kojih razvoj proizlazi. Taj je postupak legitiman ne samo metodološki nego i praktički, što se vidi i iz činjenice da se s njime slaže sve veći broj eksperata i analitičara razvoja. Polazeći od toga, analiziraju se tri razine kulturne intervencije na razvoj: izbor razvojnog modela kao kulturni izbor, globalizacija kao razvojno nadilaženje posebnosti i izravni utjecaj kulturnog sklopa na oblikovanje političkih sustava (»političke konceptualizacije razvoja«) i razvojna očekivanja. Izvodeći iz te pretpostavke tipologiju političkih sustava u sinkronijsko—aktualnoj razini, tekst inzistira na tezi da je kultura razvoja temeljno pitanje današnjih razvojnih studija i sociologije razvoja.

Ključne riječi: državno—intervencionistički sustav, globalizacija, kultura razvoja, kulturna intervencija, kulturni razvoj, liberalno—tržišni sustav, politički razvoj, socijalno—tržišni sustav

Sredinom sedamdesetih godina Goldthorpe je izrekao tvrdnju da je cjelokupna sociologija u biti zaokupljena problemom razvoja (Goldthorpe, 1975; Harrison, 1988:158). Početkom devedesetih Wallerstein je — u istom kategoričkom tonu — ustvrdio da je riječ o »varljivom« pojmu i da bi ga suvremene socijalne znanosti trebale »raz—defini-rati« kao dio žilave intelektualne baštine devetnaestog stoljeća (Wallerstein, 1991:254). Između tih dviju krajnosti, jedne koja teži apsolutizaciji i druge koja zagovara radikalnu kritičku dekonstrukciju, dogodilo se samo to da je pojam razvoja pretrpio izvjesne praktičke i teorijske »intervencije« koje su bitno utjecale na njegovo opće značenje i njegove zbiljske dimenzije. Ključnu su ulogu, u tom pogledu, odigrale tri »intervencije«: kulturna, ekološka i politička. Pojavile su se gotovo istodobno ili u kratkim vremenskim razmacima istog povijesnog ciklusa, koji — gledan iz kronologij-ske optike — započinje od kraja šezdesetih godina. U najopćenitijim terminima mogli bismo ih definirati kao trojaki izraz kulturno—ekološko—političke krize koja obilježava navedeni ciklus, odnosno kao trodimenzionalni odgovor na izazove spomenutog kriznoga sklopa. Ono do čega taj odgovor konačno dopijeva jest istodobna problematizacija kulturne, ekološke i političke dimenzije razvoja. Zbog svoje povijesne istodobnosti ili bliskosti one se sadržajno i smislenu toliko preklapaju da je ponekad vrlo teško razlučivati njihova zasebna značenja. Neki čak misle da je to razlučivanje posebnosti metodički legitimno ali načelno nepotrebno, jer bilo koja od triju dimenzija može fungirati kao zajednički interpretativni okvir za razumijevanje ostalih (Sztomp-

ka, 1993). To zapravo znači da kulturom možemo tumačiti ekološke i političke probleme, ekologijom kulturne i političke, a politikom kulturne i ekološke.

Međutim, imamo li na umu temeljno značenje pojmova kulture, ekologije i politike, ipak moramo zaključiti da takva interpretativna redukcija nije uvijek moguća ili, barem, da nije podjednako legitimna u sva tri slučaja. Iz kulture se, primjerice, mogu tumačiti oblici odnošenja prema prirodi i značajke političkih ideja, ali iz obrazaca ekološkog mišljenja i iz značajki političkih ideja nije moguće izvoditi sasvim valjane sudove o karakteru kulturnih procesa, tvorbi, svjetonazora, ukusa itd. Taj »povlašteni« interpretativni položaj kulture proizlazi, dakle, iz njezina pojmovnog opsega. To je ono što nam daje metodičko pravo da kulturnu intervenciju odredimo kao najobuhvatniji i najdjelotvorniji faktor novijih preoblikovanja pojma razvoja.

Tu bi se, dakako, moglo postaviti opravdano pitanje od koje definicije kulture polazimo, ali to pitanje nije od odlučujuće važnosti, jer sve tipične definicije obuhvaćaju sadržaje (proces, činjenice) koji imaju jednak »interventni« utjecaj na poimanje razvoja. To, drugim riječima, znači da se u isti mah možemo pozivati na tradicionalnu Taylorovu (antropološku) definiciju koja kulturu određuje kao složenu cjelinu znanja, vjerovanja, umijeća, morala, prava, običaja i drugih sposobnosti i navika što su ih ljudi stekli kao članovi zajednice (Kloskowska, 1981:48); na simboličku definiciju koja kulturu poima kao svijet simboličkih proizvoda ljudskog djelovanja (Cassirer, suvremene semiotičke teorije); na definiciju kulture kao sklopa reprezentativnih (»legitimnih«, »kultiviranih«) tvorbi ljudskog stvaralaštva; na recentnu, »eksplicitnu« definiciju koja kulturu promatra iz obzora moderne medijske tehnologije, industrije svijesti, tehnizirane komunikacije (»*recorded culture*«); na definiciju koja kulturu izvodi i tumači iz neke središnje ideje (»ideja kulture«) ili vodeće paradigme (primjerice, paradigma prosvjetiteljstva, paradigma industrijalizma, paradigma postindustrijalizma itd.).

Koju god definiciju uzeli, uvijek ćemo doći do zaključka da je recentna mijena u pojmu razvoja ponajprije kulturna mijena i da je zbog toga opravdanije govoriti o kulturi razvoja nego o »zaboravljenoj« kulturnoj dimenziji razvoja. Ta se sintagma rijetko upotrebljava, ali je njezin smisao smisleno-intencionalno osviješten već i u samoj činjenici da su devedesete godine, na poticaj Ujedinjenih naroda, proglašene »Desetljećem kulture i razvoja«. Ujedinjeni narodi i UNESCO naglašavaju »primat kulture« i proklamiraju da bi se, između ostalog, valjalo pozabaviti sljedećim bitnim ciljevima: preispitati zbiljsku hijerarhiju vrijednosti i težnji pojedinaca i grupa koje se ne ograničavaju na puku materijalnu reprodukciju; pozabaviti se pitanjem raznolikosti »kulturnih podneblja« i poštivanjem etničkih, nacionalnih, religijskih i kulturnih identiteta; prepustiti narodima da sami definiraju putove i ritam željenoga razvoja (Guichaoua/Goussault, 1993:140). Na toj crti, polazeći od brojnih znanstvenih eksper-tiza, sintetički razmišlja i Perez de Cuellar, predsjednik Svjetske komisije za kulturu i razvoj. On je vrlo blizu dimenzioniranja kulture kao integrativnog horizonta razvoja. »Naše je vrijeme«, kaže Cuellar, »obilježeno svim mogućim tranzicijama. U pitanje su dovedene sve dogme, izvjesnosti, uvriježene politike i uvriježene ideje. Moramo, dakle, dubinski preispitati shvaćanja razvoja i promijeniti njegove praktičke oblike koji su doveli do toga da su osamdesete godine, prema mišljenju brojnih eksperata, desetljeće izgubljeno za razvoj. Potreban nam je drugačiji, ljudski, održivi i solidarni razvoj. A on se može graditi samo na temelju novih pristupa, politika i praktičkih oblika koji zahtijevaju produbljivanje veza između kulture i razvoja... Kultura je ono

što tvori izvor i cilj razvoja, ono što mu daje polet, kvalitetu, smisao i trajnost, što ocrtava lik sutrašnjice...Svaki razvojni napor koji se ne bi oslanjao na bogati stvaralački potencijal što ga nudi kultura dospio bi ne samo u opasnost da propadne nego i da naruši raznolikost kulturâ i njihov dinamizam koji se hrani razmjenom i dijalogom... Jasno je da smo sučeljeni s izazovom bez presedana. Uistinu proživljavamo pravu kopernikansku revoluciju razvoja. No riječ je o obrnutoj kopernikanskoj revoluciji, jer čovjek i njegova kultura (njegove kulture), zemlja i priroda sada počinju zauzimati središnje mjesto u sustavu svijeta« (Cuellar, 1992).

Ako ovaj deklarativni, ali analitički solidno utemeljeni diskurs oslobodimo od globalističkog patosa i tvrdnju o »kopernikanskoj revoluciji« prihvatimo kao drugo ime za bitnu važnost kulture razvoja, tada dolazimo do nekoliko konkretnijih zaključaka koji govore o smislu tranzicija i mijena u rasponu od Goldthorpea do Wallersteina.

1. **Izbor modela i smjera razvoja kulturni je izbor.** To je svojstvo svih društava i svih povijesnih razdoblja. Grčki je polis određeni kulturni (duhovno-materijalni) sklop unutar kojeg se razvijaju tipični odnosi prema prirodi (cikličko poimanje kretanja, pomak od mitolojske percepcije prema racionalno-filozofskoj refleksiji), ekonomiji, tehničkim vještinama itd., kao što je novovjekovno zapadno društvo svojevrstni kulturni projekt subjektivacije moći i njezina znanstveno-tehničkog i političkog ozbiljenja. Kao što visokorazvijena, postindustrijska društva sve više počinjavu na visokoformaliziranim kulturnim faktorima (znanjima, informacijama, intelektualnim dobrima), tako je i nerazvijenost društava trećega svijeta bitno povezana s kulturno-imperijalnim konceptom kolonizacije. Kao što su socijalistički projekti dvadesetog stoljeća proizašli iz egalitarno-revolucionarne kulture, tako su i postsocijalistička društva, koja se oblikuju od kraja osamdesetih, prije svega rezultat korjenitog kulturnog zaokreta prema liberalnim vrijednostima: slobodnim izborima, individualizmu, tržištu i pluralizmu. »Revolucija ljudskih prava« velika je kulturna promjena. Prema tome, kad kažemo da je izbor razvojnog modela kulturni izbor, time ne otkrivamo nikakvu novu činjenicu, nego samo konstatiramo da se posljednjih desetljeća formulira novo poimanje te trajno važeće činjenice. Nova svijest o toj »trajno važećoj činjenici« jest upravo ono što nazivamo kulturom razvoja.

U dosadašnjim razvojnim studijama, teorijama i strategijama kulturna se varijabla tematizirala u dva osnovna značenja: kao konstitutivni element razvoja, izražen u već općeprihvaćenoj sintagmi »kulturni razvoj«, i kao tvorbeni element političke racionalnosti, izražen u sintagmi »politička kultura«. Prvo se značenje svodi na kumulativnu progresiju obrazovno-institucionalnih indikatora i manifestnu dinamiku »kulturnog života«: razvoj pismenosti, kulturnih ustanova i medija, razina kulturne proizvodnje i recepcije, širina distributivnih mreža, podupiranje i prezentacija specifičnosti itd. Riječ je zapravo o tome da se kulturni razvoj očituje kao afirmacija posebnosti u svjetskoj zajednici kultura i kao smjer prevladavanja zaostalosti i »nejednake razmjene« duhovnih dobara. Drugo se značenje, analitički gledano, uglavnom svodi na odnos kulture i politike, to jest na specifičnu kulturnu uvjetovanost različitih političkih ideja, pokreta, običaja, sklonosti itd. To je ono što već Montesquieu određuje kao »opći duh, običaje i navike jedne nacije« i što se u modernom mišljenju, posebno u socijalnim znanostima, uzima kao eksplikativna podloga komparativnih političkih studija (Montesquieu, 1989:329; Althusser, 1959). Tipologija političkih oblika izvodi se iz tipoloških razlika među kulturnim obrascima (*civic culture*). Taj je interpretativni

postupak vrlo blizak onome što podrazumijevamo pod kulturom razvoja, no njegova je očigledna nedostatnost u tome što kulturu stavlja samo u jednu relacijsku dimenziju, to jest isključivo u odnos spram politike shvaćene u uskom regulacijsko-vladavinskom smislu (Lijphart, 1992).

Noviji pristupi idu znatno dalje od toga. Kulturni se razvoj ne poima segmentarno, u granicama svojih zasebnih funkcija, koje udovoljavaju samo zasebnim potrebama, kao što su opća alfabetizacija i podizanje kulturne razine pučanstva ili određenih socijalnih grupa. To je, dakako, iznimno značajan, ali ne i jedini uvjet razvoja. Stoga se pojmom kulturnog razvoja sve više obuhvaćaju najrazličitiji činioci promjena. Tim se pojmom zapravo počinje označavati cjelina ekonomskih, socijalnih, političkih, ekoloških, kulturno-obrazovnih, znanstveno-tehničkih faktora koji sudjeluju u oblikovanju razvojnog mišljenja. To je ono što se u općenitoj »developmentističkoj« retorici naziva integralnim razvojem. Integralnost je sinonim kulturnog zaokreta. No taj je zaokret, odnosno kulturni smisao integralnosti, najočigledniji u pojmu ljudskih resursa kojim se izražava samo dinamičko žarište razvoja u postindustrijsko doba. Svijet se, kažu analitičari, posljednjih tridesetak godina preobrazio više nego u cijelom prethodnom stoljeću. Industrijsko društvo, na kakvo smo se organizacijski, intelektualno i funkcionalno naviknuli, u fazi je nestajanja. Ono je počivalo na »modelu racionalizacije djelovanja« koji je omogućavao pokretanje stalnog rasta odnosno masovne proizvodnje i masovne potrošnje. Taj se tip društva rastvara. Živimo u globaliziranom svijetu u kojemu inovacija zadobiva središnju ulogu. A za inovaciju u doba kompleksnosti nije dostatna samo tehnička invencija. Ona je tek dio »konstruktivnih interakcija« među svim karikama u lancu ljudskih odnosa, od znanstvene spoznaje do tehničkog otkrića, od njegove primjene do učenja novih obrazaca ponašanja. Glavnina ljudskih aktivnosti, u razdoblju »postindustrijske kulture razvoja«, poprima »nematerijalne i relacijske« značajke. Opada uloga pukog »izvršnog rada« koji se svodi na jednostavne tehničke postupke preobražavanja prirode. Umjesto funkcija naređivanja i »rukovođenja«, sve je naglašenija važnost »konceptualnih aktivnosti« u kojima je bitna uloga komunikacije i »kulturnog kapitala«. Razvojna djelotvornost tog »relacijskog lanca« ne svodi se na puki proračun kvantitativnih činjenica. Njegovo temeljno tvoračko načelo i empirijsko žarište jesu upravo ljudski resursi. Oni su izvorište uspješne konceptualizacije svakog pothvata, sredstvo bez kojeg je nemoguće poticati, slijediti, razumijevati i »učiti« socijalne inovacije. Nije dovoljna samo »strast za razvoj«, koja je još u 19. stoljeću usađena u habitus svih društava »dospjelih u modernost«. Pratimo li oblikovanje modernih zapadnih društava, vidjet ćemo da su uz tu strast (*ethos*) uvijek išli sasvim određeni sociokulturni sklopovi, kao što su individualizam, zaokupljenost kvalitetom, radoznalost spram novog, interes za relacijsko ustrojstvo društva, inzistiranje na osobnosti i osobnim pravima, na sposobnostima pojmovanja i prosuđivanja. Riječ je zapravo o »razvoju slobode« kao najizrazitijoj i najuniverzalnijoj tendenciji modernih društava. To je sloboda izbora koja uvijek počiva na načinu rasuđivanja. A promjena načina rasuđivanja uvijek je kulturna preobrazba. U društvima postindustrijskog razdoblja ta je preobrazba uvjetovana potrebom da se kompleksno svede na jednostavno, ne zbog toga da bi se kompleksnost ukinula (»kartezijanski fundamentalizam«), nego zbog toga da bi se njome relacijski-inovativno upravljalo. Stoga suvremeni teoretičari promjena, baš iz te optike, govore o nužnosti reforme u cjelokupnom »današnjem rasuđivanju o razvoju«. Intelektualni resursi, njihova mobilizacija i efikasna koopera-

cija – to je ono što se u recentnom razvojnog mišljenju ističe kao zaokret integralnog, dakle kulturnog karaktera (Crozier, 1995).

2. Svako zasebno razvojno mišljenje istodobno je i kulturno nadilaženje posebnosti. To je strukturalna antropološka značajka svakog čovjekova djelovanja. No konstrukcija novog tipa svijesti o toj činjenici – u doba kompleksnosti – očituje se kao tendencija nastajanja globalne kulture. Mogli bismo reći da je ta tendencija, *in nuce*, stara jednako kao i oblikovanje društvenosti u terminima promjene i razvoja. Sklop »društvenost–razvoj« uvijek se oblikuje kao određeni sustav koji sebe reflektira, predočava i projicira kao »svijet«. Svaki društveni oblik ima svoju »svjetskost«, ma kako ona bila uska ili široka. Tu strukturalnost svjetskosti Wallerstein vidi već u neolitskom vremenu (»mini–sustavi«) i preko imperijalnih i državnih sustava modernog doba dovodi je sve do »svjetskog sustava« 20. stoljeća, koji u neku ruku – na istoj crti prosvjetiteljske racionalnosti – izriče Kantovu ideju o svjetskom građanskom društvu (Attali, 1981:147–155; Harrison, 1988:100–148). No tu prodiruću, globalističku transcendenciju svakog racionalnog razvoja društvenosti možemo zamijetiti i bez Wallersteinovih povijesno–ekonomskih problematizacija. Grčki je polis, kao samodostatna, teritorijalno i populacijski mala zajednica, u svojoj racionalnosti nosio vlastitu kozmopolitsku (globalističku) transcendenciju koju su – u terminima osvajanja i moći – realizirali Filip i Aleksandar Makedonski. Rimski je svijet – također u terminima osvajanja i moći – svojevrsna realizacija globalnosti, globalnost po mjeri Rima, *Pax romana*. Kršćanska je ideja, u srednjovjekovnom razdoblju, utjelovljenje duhovnog kozmopolisa (transcendentne globalno–duhovne zajednice) koja ima alternativnu ulogu spram svjetovnih struktura feudalnog poretka. Globalistička transcendencija prosvjetiteljstva počiva na ideji o racionalnom jedinstvu civilizacije, a cijelo industrijalističko razdoblje može se okarakterizirati kao stalna, i sve ubrzaniya, utrka za beskonačnim tehničko–znanstvenim i materijalnim napretkom. Jedno od ključnih transcencijskih obilježja postindustrijskog doba jest težnja ne samo za doseganjem nego i za potpunom realizacijom globalnosti.

Povijest ideje globalizma očigledno je vrlo duga. Ali tek u današnje vrijeme ona je konceptualizirana kao sastavnica pojma razvoja, kao njegov »kulturni humus«. Ta se konceptualizacija izrazitije nameće šezdesetih godina, a najeksplicitniji diskurzivni oblik doseže u radovima teoretičara modernih medija, Marshalla McLuhana. Njegov pojam »globalno selo«, koji je u početku trpio najžešće kritike iz krugova strogo akademske i visoke kulture, s vremenom je prihvaćen ne samo kao žargonski izraz nego i kao relativno primjerena oznaka za kulturnu komunikaciju elektronskog doba. Globalnost nije više puka općenitost, dijagnostički utvrđeni duh vremena ili tendencija epohe, već zbiljski okvir, sredstvo i poruka suvremenih sociokulturnih interakcija. Globalnost je dominantni obrazac preko kojega suvremeni čovjek i moderna društva otčitavaju svoju posebnost u univerzaliziranom okviru znanja, informacija, slika, predodžaba, dostignuća, razlika, događaja itd. Ukratko, globalnost je vladajuća kultura i mjerilo razvoja. Taj je uvid, nakon McLuhanovih pionirskih »devijacija«, postao nekom vrstom općeg mjesta ne samo u socijalnim znanostima nego i u sveukupnom intelektualnom općenju (Robertson, 1992, 9–10). No, s onu stranu te činjenične globalnosti (»globalna preobrazba kulture«) postavlja se pitanje je li to homogeni, istoznačni entitet ili zbilja koju različiti akteri (pojedinci, grupe, nacije) percipiraju (predočavaju) na različite načine (Lee, 1994; Eaglton, 1992).

U odgovoru na to pitanje prevladavaju stajališta o različitim predodžbama (percepcijama, slikama) globalnosti (Albrow, 1991). Različitim tipovima aktera svojstvene su različite kulture globalizma. Te je tipološke razlike temeljito problematizirao Roland Robertson, oslanjajući se pritom na poznatu Tönniesovu distinkciju zajednica/društvo (*Gemeinschaft/Gesellschaft*). Ljudi naime mogu predočavati (zamišljati) globalnost i u terminima zajednice i u terminima društva, ali i globalnu zajednicu i globalno društvo također mogu zamišljati na različite načine. Vodeći računa o tim razlikama, Robertson razlučuje četiri dominantna tipa poimanja globalnosti, odnosno četiri tipične globalne kulture:

– **Globalni Gemeinschaft 1.** To je ono poimanje globalnog sklopa prema kojemu bi svijet trebao i mogao biti uređen jedino kao niz razmjerno zatvorenih »socijetalnih zajednica«. Na Zapadu se takvo poimanje javlja krajem 18. stoljeća, a najizrazitije je u Herderovim kulturno-povijesnim pogledima. Postoje dvije verzije toga shvaćanja: simetrična i asimetrična. U simetričnoj verziji svjetskog poretka socijetalne se zajednice promatraju kao međusobno razmjerno jednake s obzirom na svoje tradicije, institucije i u njima oblikovanu individualnost. U asimetričnoj verziji, pak, jedna ili nekoliko socijetalnih zajednica dobivaju veće značenje od ostalih. Prvu zagovaraju poklonici »globalnog relativizma« kojima je stalo do jednake (simetrične) važnosti svih izvornih tradicija. Kulturni relativizam i pojava etničkih *revivala* njezini su najrječitiji suvremeni izrazi. Drugoj verziji pripadaju oni koji drže da mora postojati neko »središnje carstvo«, »vodeće društvo« itd., da bi svijet morao biti uređen kao niz »koncentričnih krugova zajedničkog života«. Možda su tom poimanju najbliži suvremeni političko-religijski fundamentalistički pokreti. Zanimljivo je to da i jedna i druga verzija, pri kraju 20. stoljeća, ističu ideju kako je zadovoljavajući individualni život moguć jedino u jasno omeđenim socijetalnim zajednicama. Tu, dakako, nije riječ o uzdizanju individualizma i individualnosti, nego ponajprije o zaokupljenosti čovjekovom zavičajnošću pred »opasnostima« globalizacije.

– **Globalni Gemeinschaft 2.** To je slika svijeta koja počiva na uvjerenju da globalni poredak može postojati samo kao potpuno realizirana »globalna zajednica *per se*«. Ta ideja ima vrlo dugu povijest i prepoznajemo je, primjerice, u izrazima kao što su »zemaljski raj«, »kraljevstvo Božje na zemlji« itd. I ta shvaćanja karakterizira unutrašnja razlika između simetrične i asimetrične verzije, pri čemu simetrična nosi obilježja centralizma, a asimetrična pak obilježja decentralizacije svjetskog poretka ili »globalnog sela«. Za prvu se može reći da zastupa nužnost globalizirane durkheimovske kolektivne svijesti, dok se druga oslanja na mogućnost pluralističke svjetske zajednice. Dok prva teži unifikaciji i harmonizaciji svijeta (»harmonizirajuća teokracija«), druga teži cjelini priznajući supostojanje kulturnih razlika (»konkulturalnost«). Najrječitiji noviji izrazi decentralizirane slike *Gemeinschafta* jesu mirovni i ekološki pokreti, osobito ekofeminizam, a R. Williams tome dodaje i takozvani romantični marksizam. Bez obzira na te razlike, i u jednoj i u drugoj verziji čovječanstvo se poima kao središnja sastavnica svjetske cjeline. Eventualne opasnosti od globalizacije prevladavaju se prihvaćanjem »komunalnog jedinstva« ljudske vrste.

– **Globalni Gesellschaft 1.** To je ona varijanta slike svijeta u kojoj se globalni sklop sagledava kao niz (splet) otvorenih društava među kojima se zbiva značajna sociokulturna razmjena. Simetrična verzija ovog shvaćanja priznaje svim društvima političku jednakost i jednako značenje u uzajamnoj razmjeni materijalnih i kulturnih dobara, dok asimetrična verzija počiva na stavu da moraju postojati dominantna ili hegemo-

nijnska društva koja igraju »strategijski važnu ulogu« u opstojnosti svijeta i koja, prema tome, tvore temeljni mehanizam svjetskog poretka. U prvom (decentralističkom) slučaju riječ je o onom tipu odnosa koji se označava politologijskim terminom »globalni konsocijacionizam«, dok drugi (centralistički) slučaj predstavlja **realpolitički aranžman** utemeljen na premoći velikih sila. Nacionalna su društva, u obje verzije ovog shvaćanja, glavni konstitutivni elementi modernog globalnog sklopa.

– **Globalni *Gesellschaft* 2.** To je shvaćanje prema kojemu se svjetski poredak može uspostaviti samo na temelju formalne i planirane svjetske organizacije. Polazi se od toga da jedino formalno–sistemske oblik poretka može spasiti svijet od kaosa globalnosti, unijeti »red u globalni nered« (Featherstone, 1991). Jedna verzija ovog shvaćanja sklona je centralizaciji, odnosno »jakoj nadnacionalnoj politici«, dok druga zagovara decentralizirani oblik svjetskog poretka, odnosno neku vrstu »federacije u svjetskim razmjerima«. No obje verzije počivaju na uvjerenju da »svjetski sustav društava« predstavlja najvažniju dimenziju suvremene »globalno–ljudske sudbine«. Simetrična organizacija svijeta smatra se najdjelotvornijim sredstvom protiv opasnosti globalizacije (Robertson, 1992:51–53).

Ova tipologija potvrđuje Wallersteinovu tezu o kulturi kao »ideološkoj podlozi modernog svjetskog sistema« i Featherstoneov stav o »globalnoj kulturi« kao bitnoj odrednici svakog današnjeg mišljenja o razvoju. Ona se sastoji od sve kompleksnijeg i sve razvedenijeg sklopa svjetskih mreža u ekonomiji, politici, vojnoj organizaciji, a pogotovo u sferi masovne medijske komunikacije. Giddens definira globalizaciju kao »kompresiju svijeta« i navodi četiri njezine dimenzije: nacionalno–državni sustav, svjetsku kapitalističku ekonomiju, svjetski vojni poredak i međunarodnu podjelu rada (Giddens, 1990:64). Oblikuje se ono što Ulf Hannerz naziva »globalnom ekumenom«, koju možemo definirati kao prostor stalne kulturne interakcije, međuprožimanja i razmjene (Hannerz, 1990). To je prostor **sinkronizacije** kulturnih procesa bez prese-dana u ljudskoj povijesti. Ona ne ukida endogene razlike, ali tendencijski sve više unificira intelektualne vidokruge različitih svjetskih aktera, njihove poglede na vlastito mjesto u globalnoj konstelaciji. Kulturna je unifikacija jedna od duboko proturječnih tendencija modernog razvoja. Jedni je – iz optike »kulturnog pesimizma« – tumače kao znamen velike krize u kojoj »planetarna istost« raščarava sve posebne aure i identitete, dok je drugi optimistički glorificiraju kao pretvaranje imaginarne planetarnosti u zbiljsku svjetskost. Analitičari neskloni takvim krajnostima drže, međutim, da se kulturna unifikacija odvija proturječno, da su njezine tendencije višeznačne i da se može govoriti o nekoliko mogućih »unifikacijskih scenarija«. Tako, primjerice, Hannerz govori o četiri moguća scenarija. **Prvi** je »scenarij globalne homogenizacije«, prema kojemu se ostvaruje potpuna dominacija zapadne kulture, što znači da cijeli svijet više ili manje uspješno preuzima zapadnjački životni stil, potrošačke obrasce, vrijednosti i norme, ideje i vjerovanja. Sve se, dakle, svodi na »ista potrošačka dobra u prodavaonicama, iste predstave u kazalištima, iste automobile na ulicama, iste jelovnike u restoranima, iste filmove u kinima, iste *bestsellere* u knjižarama, iste novosti u novinama, iste sapunske opere na televiziji, iste hitove u disco–klubovima« (Hannerz, 1990:38). **Drugi** je »scenarij saturacije«, u kojemu je naglašena dimenzija vremena (povijesna dimenzija). To zapravo znači da periferija, polagano i postupno, apsorpira kulturne obrasce što dolaze iz centra, da je ti obrasci počinju »saturirati«, tako da dugoročno, nakon nekoliko generacija, posve iščezavaju lokalna značenja, kulturni oblici i senzibiliteti. **Treći** je »scenarij periferijskog izopačenja«, koji označuje opadanje

i iskrivljavanje zapadne kulture u tijeku prilagodbe. Sudar s periferijom iskrivljuje i izobličuje vrhunske vrijednosti. To znači da »pornografija počinje više vrijediti od književne kritike, da su špijunski trileri vredniji od nobelovaca, Dinastija od Shakespearea, jeftina glazba od Beethovena« (Hannerz, 1990:39). Tome su dva glavna razloga: na strani »primatelja« – nedovoljna kulturna pripremljenost, a na strani »pošiljatelja« – težnja za »kulturnim dumpingom«, odnosno nastojanje da se višak najgorih proizvoda plasira na perifernim tržištima. Četvrti je, napokon, »scenarij sazrijevanja«, koji uključuje više ravnopravnog dijaloga i razmjene umjesto jednostranog i slijepog prihvaćanja već gotovih proizvoda »kulturne industrije«. To je onaj tip interakcija i dodira u kojemu se periferija selektivno odnosi prema »metropolitanskoj kulturi«, dodaje joj lokalne vrijednosti i na vlastiti način interpretira prihvaćene ideje. U takvom odnosu globalna kultura igra poticajnu i izazovnu ulogu u razvoju »domaćih« (endogenih) kulturnih vrijednosti. Ako takvog odnosa nema i ako se između »nacionalnog i domaćeg« ne odvija višeslojni proces razmjene, tada dolazi do onoga što teoretičari kulturnog razvoja nazivaju »kreolizacijom« (»hibridizacijom«) kulture. Tu se – da parafraziramo Eisenstadta – razvija globalizacija, ali se ne događa društveni razvoj. Globalna je perspektiva realan, ali još uvijek prazan okvir koji tek čeka svoje dinamičko ispunjenje.

3. **Kulturni sklop izvavno utječe na (političku) konceptualizaciju razvoja i razvoja očekivanja.** Sve se društvene promjene, bez obzira na to radi li se o postupnim preobrazbama ili naglim zaokretima (reformama ili revolucijama), uvijek događaju u nekom kulturnom ambijentu i kao kulturni odgovor na najrazličitije potrebe (materijalne, moralne, duhovne, političke) života u društvu. Ova i. todobno kulturalistička i funkcionalistička teza dolazi do osobita izražaja u modernim društvima koja svoju političku sferu, političku moć, državu oblikuju na temelju ugovorne volje i racionalnosti. Država i politička moć derivati su racionalističkog prevladavanja »prirodnog stanja«, rezultat kontraktualističke, vlasničke i individualističko–razmjenske tržišne kulture. Moderna je država, barem od Hobbesa, artificijelno djelo. Politička je konstrukcija umijeće a »um moći« temeljna kultura. To je, teorijski gledano, odavno jasno i općeprihvaćeno, ali se ipak nije dovoljno uvažavalo u poimanju i artikuliranju razvoja. Tako se politički razvoj zemalja trećega svijeta vrlo dugo tematizirao kao zaseban i samodostatan problem, kao skup pukih, po mogućnosti što djelotvornijih institucionalnih aranžmana bilo liberalno–višestranačkog, bilo pak jednostranačko–etatističkog tipa. I liberalni i marksistički teoretičari gotovo su unisono dijelili uvjerenje da je »visoki stupanj blagostanja u korelaciji s prisutnošću demokratskih institucija«, a ako blagostanja nema, tada se demokratski poredak može osigurati jedino brzom reinstitucionalizacijom koja će omogućiti materijalni napredak. U tom analitičkom vidokrugu sve se, očigledno, svodilo na odnos ekonomije i politike. »Treći val« demokracije, o kojemu govori S. Huntington i koji se događa od sredine sedamdesetih godina, upućuje na zaključak da se u takvom problematiziranju razvoja ispušta jedna bitna karika, a to je kultura (Huntington, 1991). U početku se ona »otkriva« samo u terminima političke kulture, a devedesetih godina nedvosmisleno se naglašava njezina središnja uloga. Revidirajući svoje poglede iz ranijeg razdoblja, S. M. Lipset govori o »centralnosti političke kulture«, pri čemu taj pojam shvaća vrlo široko u antropološkom, povijesno–tradicijskom, sociološkom i duhovnom smislu (Lipset, 1994:1–22).

No Lipsetov primjer nipošto nije usamljen. Ono što se općim imenom naziva »politička svijest« o razvoju, koju tvore politički koncepti i očekivanja, posljednjih se godina sve više dovodi u neposrednu vezu s predodžbama, socijalno–imaginarnim

obicima i raznovrsnim simboličkim konstituentsima života. Sociološki se radovi o razvoju sve više oslanjaju na sociolingvističke i semiološke nalaze, naglašenije se bave područjem društvene svijesti i ideologije. Ne zadovoljavaju se više razmatranjem »objektivnih determinanti ekonomske i političke naravi, nego uzimaju u obzir autonomno djelovanje simboličke sfere, njezinu osebujnu ulogu u naddeterminaciji djelovanja socijalnih aktera« (Goussault, 1987:759). Da bi se doista razumjela politička konceptualizacija razvoja, valja imati na umu barem tri konstitutivna čimbenika tog problema: **strukture, pokrete i predodžbe**. Pod predodžbama se, dakako, misli na tipičnu svijest pojedinih društava ili njihovih referentnih aktera o tome koji im je politički poredak – u zadanim strukturalnim i mobilizacijskim okvirima – najprihvatljiviji i najprobitačniji za razvoj.

Sistemska, posve dorađenu i istraživački primijenjenu verziju ovog pristupa možemo jednostavno »otčitati« u nizu recentnih komparativnih studija o problemima političkog razvoja. U tom je pogledu posve reprezentativna elaboracija Charlesa F. Andraina, koja zahvaća ne samo tradiciju političkih oblika nego i najnovije političke mijene što se zbivaju krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina. U knjizi **Komparativni politički sustavi** Andrain polazi od stava da uspostavljanje i razumijevanje nekog političkog sustava uključuje tri faktičke i analitičke dimenzije: **kulturne vrijednosti, sociopolitičke strukture i individualna ponašanja** (Andrain, 1994:7-12). Kulturne vrijednosti obuhvaćaju »političke ciljeve razvoja«. Za konvencionalno (ekonomističko) mišljenje može zvučati iznenađujuće da Andrain među te ciljeve svrstava, primjerice, visoki rast i nisku inflaciju. No to samo znači da uvijek postoji neki kulturni obzor (»perspektiva«) unutar kojeg politički sustav obavlja »fuziju ili diferencijaciju moralno-duhovno-ideoloških vrijednosti i materijalnih interesa« (Andrain, 1994:9). Sociopolitičke strukture obuhvaćaju konstelaciju moći u pojedinim društvima, odnose između vlada, stranaka, glavnih socijalnih grupa, inozemnih institucija. Ukratko, to je polje političkog procesa. Pod ponašanjem se pak misli na tip sudjelovanja u donošenju vladajućih odluka. Riječ je istodobno o onima koji stvarno odlučuju (»vladajuće strukture«) i onima »dolje«, koji te odluke na ovaj ili onaj način prihvaćaju. Kultura, struktura i ponašanje tvore, dakle, tri bitne odrednice svakog političkog sustava.

Imajući na umu te tri konstitutivne dimenzije, Andrain drži da postoje četiri osnovna tipa političkih sustava: **folk-sustavi, birokratsko-autoritarni sustavi, mobilizacijski sustavi i sustavi pomirenja** (suglasja). Folk-sustavi (»primitivna prirodna demokracija«, »primitivni komunizam«) gotovo su nestali u industrijskom razdoblju. U njima nema formalne institucionalne vladavine niti institucionalnog donošenja odluka. To su segmentarni, decentralizirani, egalitarni sustavi koji funkcioniraju kao proširena obitelj. Životno načelo »političkog procesa« u folk-sustavima jest zajednica, odnosno solidarnost utemeljena na čvrstoj privrženosti sakraliziranim vrijednostima. Njihov je kulturni obrazac komunitarna svijest, a njihovo poimanje razvoja još je nediferencirano holističko jedinstvo prirodnog i socijalnog opstanka. Suvremene komunitarno-kulturne tendencije javljaju se kao otpor modernoj političkoj racionalnosti, mogu na tu racionalnost čak i utjecati, katkad je dovesti i u velike krize, ali gotovo više nigdje nemaju izgleda za svoju »renesansu« niti za neku formalnu institucionalizaciju.

Birokratsko-autoritarni sustavi imaju vrlo dugu povijest. Tri protekla tisućljeća, kaže Andrain, taj je sistemski oblik imao dominantno mjesto, počevši od agrarne

birokracije u Egiptu, Kine u doba dinastije Han, Rima, Otomanskog i Ruskog carstva. Preko svojih birokratskih namjesnika europske su kolonijalne vlasti upravljale u Latinskoj Americi, Aziji i Africi. Državni socijalizam i državni kapitalizam, u razdoblju poslije Drugog svjetskog rata, sve do devedesetih godina, nisu drugo do »velike« birokratske strategije industrijskog razvoja. Razlika se među njima sastoji samo u tome da državnosocijalističkim sustavom vlada partijska birokracija, a državno-kapitalističkim tehnokratska elita. Autoritarno-birokratski sustav počiva na uvjerenju masa da politički vođe uspješno izlaze nakraj s problemima »društvenog nereda«, da uklanjaju poremećaje i sukobe, udovoljavaju zahtjevima modernizacije, služe kao pouzdan oslonac za međunarodnu ekonomsku utakmicu itd. To je izvor autoritarne moći birokracije, njezina poistovjećivanja s državom, administrativnog uvođenja reda i prisilnog ukidanja otvorenih društvenih sukoba. Administrativne elite, jednom riječju, drže svu moć i upravljaju polugama ekonomskog rasta. Bez obzira na širenje demokratskih režima u Aziji i Latinskoj Americi (osamdesetih godina) i u istočnoeuropskim zemljama (devedesetih godina), smatra se da tu još uvijek prevladava autoritarno-birokratski način »oblikovanja političkog«.

Mobilizacijski se sustavi temelje na pokretljivosti »političkih aktivista« ili na aktivnom sudjelovanju masa u političkom procesu. Cilj je mobilizacije brzo postizanje socijalnih i političkih promjena. U dvadesetom su stoljeću iskušana dva mobilizacijska sustava: **populistički** i **elitistički**. Za populističku je mobilizaciju karakteristična vrlo niska razina specijalizacije uloga, po nekim svojim značajkama ona je vrlo slična folk-sustavima. Jedini element razlike jest mogućnost karizmatičkog vođe kao »najvećeg kuriozuma« diferenciranih društava. Ona »uključenim masama« daje privid jednakosti s drugima, ohrabruje ih da sudjeluju u političkom životu. U elitističkom tipu mobilizacije bitno mjesto zauzimaju snažna država i avangardna politička organizacija. Pod njihovom su kontrolom ne samo sve društvene grupe nego i cjelokupna politička participacija. Stoga se u sociologiji politike i u politologiji smatra da je elitistička mobilizacija vrlo bliska totalitarnom modelu i za ilustraciju se obično navode primjeri talijanskog fašizma (*»lo stato totalitario«*), njemačkog nacizma (Jüngerova »totalna mobilizacija«), staljinizma i sjevernokorejskog militariziranog društva (paradigma »velikog vođe«). Masovna se mobilizacija, u svim navedenim primjerima, rukovodi ideologijom kolektivnog interesa i ubrzanog razvoja (industrijalizacija, modernizacija, »veliki skok naprijed«). Strasti i emocije masâ koriste se kao sredstvo za uklanjanje političkih protivnika, građanskih sloboda i intelektualnog traganja. Populistički i elitistički mobilizacijski sustavi imaju šansu svugdje gdje procesi industrijalizacije i modernizacije nisu doveli do oblikovanja institucija civilnog društva.

Gledani iz Hobsbawmova i Furetova sintetičko-povijesnog vidokruga, a to znači iz perspektive *fin du siècle*, sustavi pomirenja (suglasja) idealnotipski su najbliži ozbiljenju demokratskih ideala, prije svega jednakosti i slobode (Hobsbawm, 1994; Furet, 1995). Vodeće je načelo tih sustava »interesna prilagodba«. Građanske slobode svima jamče pravo na okupljanje, javno iskazivanje nezadovoljstva, organiziranje i komuniciranje. Politička se jednakost očituje kao široka participacija u političkom procesu koji se strukturira kroz kompetitivne političke stranke, izbornu zakonodavstvo, nezavisne masovne medije, dobrovoljno udruživanje itd. Ti sustavi počivaju na tržišnoj ekonomiji, razvijaju se kroz ravnotežu, ili cikličke oscilacije, između sukoba i konsenzusa, liberalnog načela i socijalne regulacije. Naravno, vrlo je široka i prilično raznovrsna skala rješenja u tom sistemskom ključu, od »čistog« liberalizma koji ne

prihvaća nikakvu socijalnodržavnu regulaciju (*cosmos*) do državno reguliranih razvojnih okvira i socijalnih prava (*taxis*). Ali u svim tim rješenjima pluralizam je uvijek zajedničko strukturalno načelo (kultura) političkih odnosa. U pluralističkim demokracijama postoji opasnost konstituiranja »kompetitivnih oligarhija« koje imaju povlaštenu pristup resursima, a time i mogućnost autonomnog (nekontroliranog) oblikovanja moći. Politička je pasivizacija jedan od manifestnih trendova te inherentne opasnosti. Većina sociopolitoloških analitičara ipak drži da je taj tip političkog sustava najbliži onim nastojanjima koja se realiziraju u modernim socijalnim državama. Smatra se, primjerice, da je Švedska, posebno u razdoblju od 1950. do 1975. godine, uspostavila najdjelotvorniji sustav pomirenja, da je dosegla gotovo potpunu ravnotežu između diferencijacije i integracije (Andrain, 1994:43-68; Castles, 1978). To je kultura razvoja na koju se danas, ne slučajno, rado pozivaju ne samo socijalni pokreti u »centru« nego i države »periferije« i političke elite »tranzicijskih društava«.

Prethodna je tipologija, u osnovi, koncipirana na dijakronijski način. Ona ipak, premda joj to nije metodička intencija, sugerira zaključke o nekoj vrsti uzastopnog slijeda različitih političkih sustava u različitim kulturnim ambijentima. Oni, doduše, nisu odvojeni strogim povijesnim granicama, ali njihov slijed očigledno dovodi do točke na kojoj se sustav pomirenja oblikuje kao najprimjereniji tip političke konceptualizacije razvoja. Ne misli se, dakako, da je time dosegnut »kraj povijesti«, ali se jasno daje do znanja da su na toj točki najbolje zadovoljeni kulturni zahtjevi modernosti. Ostanemo li, međutim, u sinkronijskoj perspektivi, a to znači u aktualnom stjecaju okolnosti koje karakteriziraju tranzicije na europskom Istoku, postindustrijska utakmica u društvima »centra«, težak izlazak iz siromaštva u zemljama Juga i ekološki problem kao globalna briga, tada tipologija političko-razvojnih koncepata postaje nešto jednostavnijom. Ta jednostavnost nije produkt smanjivanja kompleksnosti, nego rezultat konvergencije kultura i modernizatorskih obrazaca u suvremenom svijetu. Pođemo li, dakle, od sinkronijskog pogleda na stvari, mogli bismo konstatirati da u navedenom stjecaju okolnosti dominiraju (supostoje, interferiraju) tri tipa političke konceptualizacije razvoja: **liberalni, državno-intervencionistički i socijalno-tržišni**. Svaki od njih polazi od neke ideje društvene dobrobiti, ali ono što ih bitno razlikuje jest pitanje kako se do nje dolazi, kakav politički poredak osigurava njezin najbrži razvoj? Pitanje kako, koje je dugo vremena smatrano pukom formalnom dimenzijom razvoja (»formalna demokracija«), danas se gotovo unisono tumači kao ključna varijabla svake **supstancijalne društvene promjene**. Glasovita Popperova teza o tome da je za demokratski poredak važno kako se vlada a ne tko vlada, postala je nekom vrstom općeg kulturnog obrasca »kasne modernosti«. Različite načine djelovanja i legitimiranja navedenih političkih sustava valja, dakle, razumijevati iz njihova različitog odnošenja prema »formalnoj« i »supstancijalnoj« dimenziji društvenih promjena. Ta je razlika bila jasna već u 19. stoljeću, socijalni su je pokreti (revolucije) u 20. stoljeću isticali kao ključni razlog radikalnih sukoba, ali tek se u razdoblju »kasne modernosti« očituje njezin krajnji kulturno-razvojni smisao.

Liberalni je sustav, u svom krajnjem tipološkom značenju, poredak s »minimalnom državom«. Ona je »minimalna« ne zbog toga što je slaba, nego zbog toga što su njezine razvojne funkcije svedene na opći interes i makroprobleme. Te svoje »minimalne« funkcije ona, po mogućnosti, obavlja vrlo »snažno«, ali sve drugo i sve bitno obavlja »nevidljiva ruka« tržišta. Razumije se da je ta »ruka« samo metaforički nevidljiva. U razvijenom tržišnom društvu sve je empirijski vidljivo: utakmica interesa, razvojna

blagotvornost kompeticijskog načela, profit kao motivacijsko načelo, profitno-tržišna alokacija i korištenje resursa, odlučivanje o prioritetima razvoja, odnos između individualnih probitaka i javne dobrobiti, činjenična nejednakost unutar opće pravne jednakosti (»jednakosti uvjeta«), pluralizam i sloboda vlasništva, interesno-legitimno oblikovanje elita moći, demokratsko načelo kontrole vlasti (»minimalne države«), odbacivanje »podruštljujućeg« načela kao štetnog za individualnu poduzetnost, logika »racionalnog izbora« umjesto logike »prosvijećene« i »brižne« države itd. Sve je to posve evidentno; ono što je sudionicima tog *cosmosa* nejasno i teško prihvatljivo jest tvrdnja ili uvjerenje o potpuno »spontanom« poretku stvari, o samoregulirajućem razvojnom procesu. To je izvorište stare i nove polemičke tenzije između Lockea i Godwina, Marxa i A. Smitha, Keynesa i Hayeka.

Između društava s dugom tradicijom liberalne kulture i društava koja su znatno kasnije, pogotovo u recentnom tranzicijskom ciklusu, uspostavila liberalni sustav i njegova »tri elementarna pluralizma« (vlasnički, tržišni i politički), postoje osjetne razlike ne samo s obzirom na stupanj razvijenosti nego i s obzirom na razvojna očekivanja (Vojnić, 1995). Razlike u ekonomskoj razvijenosti toliko su evidentne da o njima ne treba izricati neke komparativno-kvantitativne prosudbe. Razlike u očekivanjima dvovrsne su naravi. S jedne strane, ono što je za društva s dugom liberalnom tradicijom »rutina«, »habitus«, »zasićenost«, posve »prirodni« premda ne i idealni poredak stvari, to je za tek liberalizirana, ali još ne zbiljski liberalna društva, svojevrstni »šok promjena« koji ima pretežno optimistički uklon. Sloboda i sigurnost na temelju vladavine prava i tržišni *cosmos* kao poprište mogućnosti i probitaka — to su dva najrječitija aspekta optimističkih očekivanja u društvima »liberalnog obrata«. No vladavina prava nije puka jednokratna promjena. Ona je, kako upozorava Hayek, mnogo više od samih pravnih, ustavnih i zakonodavnih pravila koja jamče slobodu i sigurnost. Vladavina je prava **metappravna doktrina ili politički ideal**. »U demokraciji to zapravo znači da će pokoravanje ili nepokoravanje vladavini prava ovisiti o tome da li je prihvaća javno mnijenje, ustvari o tome da li je postala dio osjećaja za pravdu koji prevladava u određenoj zajednici...No koliko ćemo se približiti ostvarenju, ovisit će o stanju javnog mišljenja. Ako je vjera u vladavinu prava dio prihvaćenih uvjerenja, onda će se i zakonodavstvo i pravosuđe nastojati približiti tome idealu. Ako se njena načela pak predočuju kao nešto neizvedivo pa čak i nepoželjno, te ljudi prestanu nastojati da ih ostvare, ona će veoma brzo nestati, društvo u kojem se to događa brzo će se vratiti u samovoljnu tiraniju protiv koje je pokret za vladavinu prava i bio usmjeren. To se i zbivalo diljem svijeta tijekom zadnjih dviju ili triju generacija« (Hayek, 1994:47). Hayek nam zapravo sugerira da se optimistička očekivanja, bez obzira na nečije želje, konačno ipak svode na realnu mjeru, a to je upravo onaj kulturni sklop (uvjerenje) koji vladavinu prava omogućuje i zatjeva njezino ozbiljivanje. Ono što Hayek naziva »političkim idealom« mogli bismo stoga označiti kao **kulturu vladavine prava**.

S druge strane, dok u društvima s dugom tradicijom liberalne kulture postoje razvijene, iz civilnog društva oblikovane protuteže tržišno-interesnoj distribuciji moći, u društvima »liberalnog obrata« taj je prostor medijacije još uvijek prazan. Između aktera tržišno-političke moći i socijalnih aktera djeluje samo ideologija tržišnog optimizma, koja je — po svojoj doktrinarnoj naravi — u neskladu sa socijalnom sigurnošću i demokratskim načelom egalitarnosti. Uglavnom se prihvaća ideologija tržišno-interesnog oblikovanja moći, ali ne i njezine socijalno-neegalitarne konzek-

vencije. O svemu valja odlučivati na temelju tržišnog interesa, ali to odlučivanje ne može biti »čisto« od bilo kakve socijalne regulacije niti se može podjednako apsolutizirati za sva diferencirana područja modernog društva (zaštita prirode, temeljne kulturne vrijednosti i fundamentalna znanost, obrazovna strategija itd.). Bitna latentna tenzija između liberalno–tržišnog načela i socijalnog pitanja dolazi do punog izražaja baš u društvima »liberalnog zaokreta« (»novim demokracijama«). Stoga Dahrendorf, imajući na umu upravo ta društva, realistički konstatira da se ustavno–zakonodavna reforma može obaviti za šest mjeseci, da za ekonomsku preobrazbu može biti premalo šest godina, a da će za oblikovanje civilnog društva, odnosno načina života (kulture), biti potrebni napor cijelog niza generacija (Dahrendorf, 1990:51).

Državno–intervencionistički sustav, ili sustav s »jakom« državom, jedan je od onih vidova moderne vladajuće racionalnosti koji sebe poima kao najbolji, najčvršći okvir društvene integracije. Pojam »jake države« teorijski je vrlo blizak Tocquevilleovu opisu apsolutističke države, Hegelovoj ideji moćne države koja cijelom društvu nameće svoj poredak i svoje racionalne vrijednosti, kao i weberovskom modelu racionalno–zakonske države. Modelski gledano, snaga se države mjeri njenom sposobnošću da »svoj prostor proširi toliko da on praktički koincidira s javnim prostorom« (Birnbau, 1994:192). Prema njoj su usmjereni svi zahtjevi i očekivanja građana. Njima je »proširena« država toliko »normalna« da se u njezino ime često odriču djelovanja kroz posebne »strukture« kao što su političke stranke. Ako fašističku i staljinističku totalitarnu državu isključimo kao ekstremne oblike, tada je u modernoj panorami političkih ideja i poredaka moguće govoriti o tri kulturne paradigme »jake države«: **jakobinsko–revolucionarnoj, krizno–kapitalističkoj i oligarhijsko–populističkoj.**

Sve su te paradigme, kako u teorijsko–modelskom tako i u praktičkom pogledu, doživjele krizu, slom ili barem korjenitu kritičku dekonstrukciju. »Jaka« je država formalno delegitimirana, ali ideologija i praksa snažne centralizirane moći nipošto nije nestala. Duverger je još sedamdesetih godina, dakle tek u početku recentnih kriza, upozoravao da se suvremene demokratske države (osobito Francuska, koja slijedi tradiciju jakobinskog revolucionarstva) pretvaraju u »republikanske monarhije«, što zapravo znači da pojedinac, u okviru zbiljski demokratskih procedura, to jest slobodnih i kompetitivnih izbora, u svojim rukama koncentrira svu vlast (Duverger, 1974:15–16). Devedesetih godina Touraine kritizira centraliziranu republikansku autoritarnost, a Crozier govori o državnom centralizmu kao razlogu »blokiranosti društva« (Touraine, 1994:60–95; Crozier, 1995:16–33).

Keynesijanski intervencionistički model, koji je nastao kao odgovor na međuratnu krizu tržišno–kapitalske privrede i dugo bio doktrinarnim osloncem poslijeratne rekonstrukcije, sedamdesetih je godina također došao u krizu. Danas se o njemu govori – s dozom straha – kao o legitimacijskoj doktrini »providencijalne države«. Pa ipak, svaka oštrija kriza »čistog« liberalno–tržišnog modela izbacuje na scenu očekivanja usmjerena prema državnoj intervenciji. Stradavanje javnog sektora u korist »narodnog kapitalizma« (M. Thatcher) potiče zahtjeve za »providencijalnom« ulogom države. Radikalna deregulacija ima svoju socijalnu cijenu i izdržljivost.

Meksički »sociolog tranzicije«, Centeno Miguel Angel, zastupa tezu da se u zemljama trećeg svijeta, osobito u Latinskoj Americi, odvija proces tehnokratske revolucije odozgo. »Oblikuje se, kaže on, nova institucionalna montaža koja novoj političkoj klasi omogućuje da kontrolira državu, da izolira pritiske civilnog društva. Ona na taj

način stvara stanje u kojemu uprazno funkcioniraju demokratske institucije« (Miguel Angel, 1994:380). Nove se elite slijepo drže neoliberalnog programa (tržište kao najdjelotvorniji mehanizam ekonomskog rasta), ali njihov je način vladavine oligarhijski i antidemokratski. Tako strukturirana državna moć (»meksički sindrom«) dovodi u pitanje svaku ozbiljniju političku tranziciju. »Tehnokratske elite prakticiraju kapitalističku ekonomiju, ali je njihov režim lenjinistički« (Miguel Angel, 1994:382).

Zajednička strukturalna značajka svih navedenih primjera – bez obzira na njihove različite razvojne razine i »intervencionističku metodologiju« – jest dirizistička i centralizatorska narav »jake države«, njezin monopol na odlučivanje. »Jaka država« isključuje participaciju građana već zbog same činjenice da ona – po definiciji – teži osvajanju cijele javne sfere. Socijalni akteri u suvremenim društvima načelno odbacuju monopolnu državnu moć koja odlučuje iza njihovih leđa i u njihovo ime, ali ih to istodobno oslobađa potrebe da se sami angažiraju u oblikovanju »javne stvari«. Stoga je za »jake države« karakteristična nerazvijenost i slabost socijalnih pokreta, njihova asimetričnost kako s obzirom na »političku državu« tako i s obzirom na građanska očekivanja u »civilnom društvu«. Stoga su etatičkoj kulturi razvoja svojstveni oštriji konfliktni srazovi među pojedinim »socijalno-političkim blokovima«, žešće krize institucija i strastvenija ideološka retorika. Institucionalizacija sukoba jedno je od najvećih iskušenja državno-intervencionističkog sustava (Birnbau, 1979).

Socijalno-tržišna konceptualizacija (sustav) političkog razvoja nastala je iz potrebe da se prevladaju krajnosti »čistog« liberalnog modela (»minimalne države«) i dirizističkog providencijalizma »jake države«, odnosno da se potpuna sloboda kako je shvaća liberalizam pomiri s jednakošću koju proklamira demokracija liberalnog razdoblja. Ona je, kako to točno dijagnosticira već spomenuti Andrain, pokušaj pomirenja ili uravnotežene mješavine dvaju temeljnih načela kojima gravitiraju svi veliki socijalni pokreti modernosti, počevši s Francuskom revolucijom. Ali, iznad tog načelnog plana, ona je i praktički realizirani modus nadilaženja jednostranosti dviju »čistih« krajnosti. Temelji se na uvjerenju da je u tržišnom ekonomskom okviru moguća i socijalna pravednost ili, kako to kaže Dahl, da je tržišno usmjerena ekonomija nužna za demokratske institucije, ali da one nisu dostatne za ozbiljivanje socijalnog sadržaja demokracije (Dahl, 1992). Iz tog su teorijskog i praktičkog uvida proizašli socijaldemokratski politički pokreti koji priznaju institucije tržišnog modela razvoja, ali zahtijevaju da se plati relevantna socijalna cijena (»socijalna najamnina«) tog razvoja. Poznata Brandtova krilatica s kraja pedesetih godina: »Tržišta što je moguće više a države koliko je to potrebno« sasvim precizno izražava smjer oblikovanja onog tipa političkog sustava koji je poznat kao socijalna država (država blagostanja, asistencijalna država). U tom je smislu Adolf Wagner, jedan od ključnih teoretičara njemačke socijalne države, pisao da je »država veliki prirodni osiguravatelj« (Rosanvallon, 1981:27). Tržište je, prema tome, razvojni kanon a ne kulturno-ideološki fetiš. Socijalno je pitanje »neprevladiva nužnost«, ali ne i blokirajući faktor tržišne anatomije društva.

Socijalno-tržišni sustavi slijede tri funkcionalna načela: distributivnu pravednost, partnerski socijalni kompromis i institucionalno moderiranje sukoba oko moći. Distributivnu ulogu igra sama država, no zbog hipertrofiranja te uloge ona toliko jača svoju distributivnu moć da je to vrlo lako može dovesti na krizni rub sveprisutnog intervencionizma (»kriza socijalne države«). Partnerski socijalni kompromis sistemski povezuje državu, aktere kapitala i aktere rada (radne slojeve, sindikate). Radni se slojevi odriču pobijanja tržišnih odnosa (privatno vlasništvo, kapital, profit) a zauzvrat »dobivaju

redistributivnu socijalnu državu i sustav socijalnog pregovaranja« (Rosanvallon, 1981:30). To je svojevrsna »socijalno-ekonomska jednadžba« koju idealnotipski preuzimaju gotovo sve »nove demokracije« i koja funkcionira sve dotle dok plaćanje socijalne cijene pravednosti ne ugrozi logiku ekonomskog rasta. Općenito se smatra da su sukobi oko moći u socijalno-tržišnim sustavima nešto »mekši« nego u sustavima s »jakom« ili »slabom« državom. Politolozi i sociolozi politike drže da ta činjenica proizlazi iz logike »decentriranja konfliktnih procesa i sudara«. Moć je »socijalizirana«, ali ne u smislu takozvane neposredne demokracije ili potpune političke participacije, nego u smislu socijalno-institucionalnih aranžmana, asocijacija, uvriježenih pravila i prava preko kojih se posreduju i na neki način desupstancijaliziraju manihejske opreke oko moći. To je ono što Klaus Eder naziva »povećanim stupnjem konsenzusne komunikacije« u oblikovanju javnih odluka (Eder, 1993:122). Istraživanja provedena u nekoliko zapadnoeuropskih zemalja pokazuju da socijalno-tržišni sustavi (Zapadna Njemačka, Švedska i druge sjevernoeuropske zemlje) ostvaruju izrazitiju komunikacijsku sposobnost u oblikovanju ekoloških odluka. Institucionalni i izvaninstitucionalni pritisci ekološke komunikacije (»zelene« stranke, pokreti i inicijative) umanjuju ekološke rizike i »kultiviraju« ekološka očekivanja. Nastala iz realističkog uvažavanja tržišne logike i socijalnih zahtjeva, socijalnotržišna kultura razvoja uspijeva ili propada, ovisno o realističkom svladavanju proturječja među interesno divergentnim razvojnim faktorima.

* * *

Promatrano iz filozofsko-povijesnog kuta, novo mišljenje o razvoju koje se oblikuje sedamdesetih i osamdesetih godina, odnosno u rasponu od Goldthorpeova sociološkog pandevelopmentizma do Wallersteinove radikalne dekonstrukcijske skepse (»postdevelopmentizam«), posljedica je »ubrzanja povijesti«, kako to vole reći postmodernisti. Povijesno-faktički, međutim, ono je rezultat velike, polimorfno i široko shvaćene kulturne intervencije koja uključuje istodobno djelovanje ekonomskih, socijalnih, ekoloških, vrijednosno-moralnih, znanstveno-spoznajnih, filozofskih, pravnih, ideološko-političkih i drugih činitelja. U eri globalizacije razvoj je kulturno pitanje, partikularno razvojno odnošenje prema globalizmu kulturno je odnošenje, politički sustavi razvojne racionalnosti bitno su uvjetovani kulturnim habitusom pojedinih društava. Dvadeseto je stoljeće, kako to kaže Eric Hobsbawm, »doba ekstrema« i stoga se kultura razvoja ispostavlja ne samo kao temelj za razumijevanje krajnosti nego i kao obzorje njihova nadilaženja u pravcu smislenijeg (solidarnog, održivog, integralnog) razvoja.

LITERATURA:

- Albrow, M. (1990). *Globalization, knowledge and society*. U: M. Albrow i E. King (Eds.), *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.
- Althusser, L. (1959). *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Pariz: P.U.F.
- Andrain, Ch. F. (1994). *Comparative Political Systems*. Armonk/New York: M. E. Sharpe.
- Angel, M. C. (1994). *Democracy within reason: technocratic revolution in Mexico*. Pennsylvania University Press.

- Attali, J. (1981). **Les trois mondes**. Pariz: Fayard.
- Birnbaum, P. (1979). **Sociologie de l'Etat**. Pariz: Grasset.
- Birnbaum, P. (1994). Sociologie de l'Etat revisitée. **Revue internationale des sciences sociales**, 140.
- Castles, F. G. (1978). **The Social Democratic Image of Society**. London, Henley and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Crozier, M. (1995). **La crise de l'intelligence**. Pariz: InterEditions.
- Cuellar, J. P. (1992). Culture et développement: Le contrat. **Le Monde**, 12. prosinca.
- Dahl, R. A. (1990). **After the Revolution? Authority in a Good Society**. New Haven: Yale University Press.
- Dahrendorf, R. (1990). **Reflections on the Revolution in Europa**. London: Chatto and Windus.
- Duverger, M. (1974). **La monarchie republicaine**. Pariz: Robert Laffont.
- Eagleton, T. (1992). The Crisis of Contemporary Culture. **New Left Review**, 196.
- Eder, K. (1993). Communication écologique et la culture environnementaliste. U: Bourg, D. (Ed.) **La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie**. Pariz: Harmattan.
- Furet, F. (1995). **Le passé d'une illusion**. Pariz: Fayard.
- Giddens, A. (1990). **The Consequences of Modernity**. Stanford: Stanford University Press.
- Goldthorpe, J. E. (1975). **The Sociology of the Third World**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goussault, Y. (1987). Tiers Monde et développement. De la socio-économie à la sociologie. **Tiers Monde**. Pariz: P.U.F.
- Guichaoua, A/Goussault, Y. (1993). **Sciences sociales et développement**. Pariz: Armand Colin.
- Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and locals in world culture. U: Featherstone, M. (Ed.). **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**. London: Sage.
- Harrison, D. (1988). **The Sociology of Modernization and Development**. London: UNWIN HYMAN.
- Hayek, F. (1994). **Politički ideal vladavine prava**. Zagreb: Školska knjiga.
- Hobsbawm, E. (1994). **The Age of Extremes**. New York: Pantheon Books.
- Huntington, S. P. (1991). **The Third Wave**. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Kloskowska, A. (1985). **Masovna kultura**. Novi Sad: Matica srpska.
- Lee, R. (1992). »The Primitive«, the »Real« and the »World System«: Knowledge Production in Contemporary Anthropology. **University of Toronto Quarterly**, 61.
- Lijphart, A. (1992). **Demokracija u pluralnim društvima**. Zagreb: Globus/Školska knjiga.
- Lipset, S. M. (1994). The Social Requisites of Democracy Revisited. **American Sociological Review**, 59.
- Montesquieu, Ch. L. (1989). **O duhu zakona**. Beograd: Filip Višnjić.
- Robertson, R. (1992). **Globalization. Social Theory and Global Culture**. London/Newbury Park/New Delhi: SAGE Publications.
- Rosanvallon, P. (1981). **La crise de l'Etat-Providence**. Paris: Editions du Seuil.
- Sztompka, P. (1993). **The Sociology of Social Change**. Oxford UK/Cambridge USA: BLACKWELL.
- Touraine, A. (1994). **Qu'est-ce que la démocratie?** Pariz: Fayard.
- Vojnić, D. (1995). Ekonomija i tranzicija. **Vjesnik**, 26. veljače.
- Wallerstein, I. (1991). **Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms**. Cambridge: Polity Press.

DEVELOPMENT CULTURE

Rade Kalanj

Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary:

This text deals with problems of development in the "New Key", i.e. after three interventions in the comprehension of development that occurred in the last two decades: cultural, environmental and political intervention. But, culture is taken as an integrative and interpretative framework for all recent modifications in the development comprehension as it includes — without regard to various definitions — the whole complex of factors and changes which result in this development. This procedure is legitimate not only methodologically, but also practically, what may be seen from the fact that it is acknowledged by the increasing number of development experts and analysts. According to that, three levels of cultural intervention on development are analyzed: (1) development model choice as a cultural choice, (2) globalisation as developmental surpassing of particularities and (3) direct influence of cultural complex on the forming of political systems ("Political Conceptualization of Development") and development expectations. Deriving the typology of political systems from that presumption on the synchronic-actual level, the text insists on the thesis that the culture of development is a basic question of today's development studies and development sociology.

Key words: *state-interventionist system, globalisation, development culture, culture intervention, cultural development, liberal-market system, political development, social-market system*

ENTWICKLUNSKULTUR

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät, Zagreb

Zusammenfassung:

Dieser Text ist mit dem Problem der Entwicklung im "neuen Schlüssel" beschaffen, nämlich, nach drei Interventionen in der Auffassung der Entwicklung die sich in den letzten zwei Jahrzehnte ereigneten: — die kulturelle, ökologische und politische Intervention. Aber, die Kultur wurde wie ein integrierender und interpretierender Rahmen für alle neueren Änderungen in der Auffassung der Entwicklung genommen weil sie — ohne Rücksicht auf die verschiedenen Definitionen — das ganze Gefüge der Faktoren und Veränderungen aus den die Entwicklung erfolgt. Dieses Verfahren ist legitim nicht nur methodologisch, sondern auch praktisch, was auch aus der Tatsache sichtbar ist, daß sich mit ihm immer größere Nummer der Entwicklungsexperten und —analytiker vertragen. Daher fortgehend, werden drei Höhenlagen der Kulturintervention auf die Entwicklung analysiert: die Wahl des Entwicklungsmodells wie eine Kulturwahl, die Globalisierung wie ein Entwicklungsübersteigen der Eigenheiten und ein direkter Einfluß der Kulturgefüge auf die Bildung der politischen Systeme ("die politische Entwicklungskonzeptualisierung") und die Entwicklungserwartungen. Aus diese Voraussetzung wird eine Typologie der politischen Systeme in der synchronisch-aktuellen Fläche hinausgeführt, und das Text beharrt auf die These daß die Entwicklungskultur eine Grundfrage der heutigen Entwicklungsstudien und Entwicklungssoziologie ist.

Grundausrücke: *Entwicklungskultur, Globalisierung, Kulturintervention, Liberal-marktsystem, politische Entwicklung, Staats-interventionistisches System, Sozial-marktsystem*