

Globalizacija, civilizacija i moć

Rade Kalanj

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Tekst problematizira pitanje civilizacije u sklopu globalizacijskih procesa. Globalizacija se naime oblikuje kao »novi totalitet« nepostojanog i konfliktnog karaktera, u kojem se otvaraju mnoga »stara«, velika i mala pitanja sociološkog mišljenja. To dovodi i do novog pristupa civilizaciji. U povijesti tog pojma do sada su prevladavala dva koherentna pristupa: utemeljiteljski, racionalističko–univerzalistički, iz doba prosvjetiteljskog prijeloma, i pluralistički, u prvoj polovici 20. stoljeća (Toynbee, Sorokin, Quigley). Najnoviji, treći pristup, koji se oblikuje u doba globalizacije, predstavlja vidan odmak, čak i zaokret. Riječ je o zaokretu koji civilizaciju više ne promatra kao puki termin, nego kao splet zbiljske moći, kao glavnog aktera povijesti, koji determinira sve bitne sukobe globalne epohe. U tom su pogledu već indikativne teze Norberta Eliasa i Fernanda Braudela, ali je svakako najeksplicitnija Huntingtonova teorija o sukobu civilizacija.

Gljučne riječi: civilizacija, globalizacija, kultura, moć, pluralizam, sukob, totalitet, univerzalizam, westernizacija

GLOBALIZACIJA KAO NOVI TOTALITET

Doba globalizacije, ma što o njemu mislili i ma kakvu mu budućnost predskazivali, zanimljivo je po tome što refleksivnu energiju suvremenog čovjeka potiče na ponovno propitivanje »velikih« i »malih«, epohalnih i svakodnevnih, bitnih i sporednih, trajnih i efemernih tema društvenog života. Taj se pojam postepeno – više spontano nego diskurzivno–intencionalno – impostira kao neka vrsta **novog totaliteta** u vremenu kada je obznanjena nemogućnost mišljenja o cjelini (Baruzzi, 1997:565–574; Schüz, 1997:511–523). No to ipak nije totalitet »staroga kova«, ne pripada mu atribut »velike priče« (metapojma) koja bi bila toliko nedvosmislena da sama po sebi dostatno jamči pouzdanost naših spoznaja i iskaza. Naprotiv, riječ je o totalitetu koji se i u činjeničnoj zbilji i u imaginarno–simboličkim konstrukcijama oblikuje na krajnje prijeporan način (Albrow, 1997). On je zapravo element ili konstrukt refleksivne modernizacije koja demistificira i sam demistificirajući (autonomni) um industrijske modernosti. Taj demistificirani i demistificirajući totalitet zahtijeva stalnu redefiniciju nekoć stabilnih i, prema uvriježenom uvjerenju, maksimalno usuglašenih pojmova koji su se do sada upotrebljavali kao gotove i nesumnjive referencijalne istine (Breuer, 1996:19).

Tako se na meti redefinijskih zahvata našao i pojam civilizacije. Tome se ne treba čuditi ima li se na umu njegov konstitutivni status u oblikovanju modernog doba pa, prema tome, i u nastajanju globalnog vidokruga modernosti. Ono što iznenađuje jest naglašena intencija da se taj status problematizira i prevrednuje, da mu se pripiše nova, to jest odlučujuća funkcionalna uloga u poretku svijeta i odnosima razvoja kakve nameće hiroviti totalitet globalizacije. Specifičnost se tog prevrednovanja ne sastoji ni

u poricanju, ni u dekonstrukciji, niti čak u osobitoj sadržajnoj preinaci samog koncepta, nego u činjenici da on zadobija autonomno značenje determinirajućeg faktora o kojemu ovisi razumijevanje smisla i stvarnog ustrojstva totaliteta (Albrow, 1997). To zapravo znači da je totalitet globalizacije u konačnici određen poimanjem i ozbiljivanjem bitnih funkcija civilizacije. Ona više nije rezultat povijesnih procesa, nego glavni akter povijesti. Više joj se ne pristupa kao objektiviziranom skupu raznolikih ljudskih tvorbi u kojima se sekundarno prepoznaju identiteti i razlike čovjekova stvaralaštva, nego kao samostalnom, gotovo demijurškom subjektu koji odlučuje o karakteru identiteta i razlika, o njihovim međuodnosima, sukobima i interakcijama. U odnosu na tradicionalno prevladavajuće pristupe to je svakako distinktivni odmak, a možda i ozbiljan zaokret, koji opravdano izaziva veliku pozornost analitičko–teorijskog i praktičkoga uma.

OD UNIVERZALNOG JEDINSTVA DO PLURALIZMA

Tradicionalno su naime prevladavala dva, konceptijski različita i dosta koherentna pristupa pojmu civilizacije. Jedan je nastao iz prosvjetiteljsog prijeloma i terminološki se uobličuje od kraja osamnaestog stoljeća. Njegova je ambicija utemeljiteljska, a polazište mu je **racionalistički univerzalizam** (Benrekassa, 1997:219–224; Armillas, 1968:218–221; Kalanj, 1994:111–128). Taj pristup civilizaciju poistovjećuje s progresom oslobođene, autonomne racionalnosti koja stvara društvene oblike nezavisne od prirodne uvjetovanosti, religijske transcendentnosti i plemenske, kastinske ili staleške vezanosti. Usprkos otporu njemačke romantičarske škole, ali i prihvatanjem mnogih njezinih ideja, to je poimanje obilježilo cijelu industrijsku i kolonijalnu epohu. Industrijalizam i kolonijalizam moguće je tumačiti kao njegovu objektiviziranu, sinonimno–označiteljsku sliku. To je poimanje istodobno **kozmpolitsko** i **etnocentrično**. Kozmpolitsko zbog toga što univerzalističko načelo racionalnosti želi prenijeti na sve pripadnike ljudske vrste (sve rase i narode), a etnocentrično zbog toga što apsolutizacijom navedenog načela, koje je svojstveno »progresivnim narodima«, dovodi u pitanje ili čak potire drugačije vrste racionalnosti, a to znači i legitimnost drugačijih civilizacija. Iz univerzalnosti načela proizlazi da svi imaju jednako pravo na napredak (jer on je ionako opći zakon povijesti) i da je to dovoljan razlog za istosmjerno civiliziranje »drugih«, onih koji vlastitom evolucijom nisu dospjeli do takvog svjetonazora. Stoga se obično i kaže da je tu u biti riječ o vladavinskom umu Zapada koji je konačno pronašao uvjerljiva racionalna uporišta za svoju svjetsku dominaciju i izgradio djelotvorna sredstva za njezino uspješno provođenje. No to je kritičko stajalište jednostrano, jer tvorcima prvotnog koncepta civilizacije nisu zagovarali vladavinu nad drugima, nego su jednostavno smatrali da je civilizirano stanje najviši stupanj razvoja čovjekove slobode u odnosu na sirovu prirodu i da je to »normalan«, apsolutni atribut čovječnosti kao takve, neovisno o prilikama koje uvjetuju stvarno očitovanje čovječnosti. Tipično je, u tom smislu, ovo Condorcetovo razmišljanje: »Pokazat će se da burni i tegobni prijelaz iz sirovog društva u stanje civilizacije prosvijećenih i slobodnih naroda nije nipošto degeneracija ljudske vrste, već nužna kriza u njezinom postupnom hođu prema apsolutnom savršenstvu« (Condorcet, 1970:208). Zbog te samouvjerenosti prosvjetiteljski racionalisti nisu vidjeli ništa »nenormalno« u tome da se civilizirano stanje propagira ne samo kao distinktivni ideal europskog društva i čovjeka, nego i kao jedinstvena opća norma kojoj valja privesti »plemenitog divljaka«. Prema tome, utemeljiteljski koncept civilizacije, koji je oblikovan u doba prosvjetiteljskog prijeloma

ma, već je eksplicitno sadržavao viziju globalnosti i globalizacije, ali ona je isključivo počivala na konstrukciji univerzalističke racionalnosti čiju je »normalnost« bilo moguće vrlo lako prevesti na jezik industrijske i kolonijalne dominacije. Ta velika instrumentalizacija ipak ne dovodi u pitanje činjenicu da je izvorni koncept potekao iz uvjerenja o racionalnom znanju kao pretpostavci bezgranične moći, ali moći nad prirodom a ne i nad ljudima. Izvorni diskurs o civilizaciji konstitutivni je element europskog humanizma i najrječitiji prostor njegovih izvedbenih protuslovlja. On je ugrađen u sociološki i antropološki evolucionizam 19. stoljeća i njegov je možda najpregnantniji izraz Morganova periodizacija povijesti na divljaštvo, barbarstvo i civilizaciju (Valade, 1996). Prihvativši baštinu prosvjetiteljstva kao izvorište svog imaginarija, to se stoljeće, kako zapaža Robert Nisbet, nije odviše zaokupljalo posebnom tematizacijom pojma civilizacije. Umjesto njega na dnevni red dolaze pojmovi **društva, kulture, socijalnih odnosa** itd. Društvo postaje mjerom svih stvari, a ne civilizacija kao odmak od sirove prirode. Taj se odmak s prosvjetiteljstvom ionako već dogodio i sada je pitanje društva postalo važnijim od opreke priroda–civilizacija (Nisbet, 1986:71).

Drugi je pristup nastao razgradnjom i nadogradnjom jedinstvenog univerzalističko–racionalističkog modela. On je plod postupnog nadilaženja etnocentrizma i temelji se na spoznaji o mnoštvenosti civilizacija, koje također imaju svoja načela i standarde, svoj materijalni i simbolički kontinuitet. Načelo jedinstvenosti zamijenjeno je načelom pluralizma. Riječ je, dakle, o **pluralističkom** pristupu koji je metodički usredotočen na analizu, deskripciju i tipologiju. Pretpostavke za njegovo oblikovanje osigurane su dugotrajnim iskustvom doticaja s »drugima«, odnosno akumuliranim rezultatima antropoloških, etnoloških, povijesnih i socioloških istraživanja koja su nudila ne samo bogatu empirijsku građu nego i uvjerljive putokaze za razumijevanje različitih civilizacijskih kodova (Sanderson, 1995). Tako su velika i sustavna djela o civilizaciji i civilizacijama napisana tek u dvadesetom stoljeću, osobito u razdoblju između prvog i drugog svjetskog rata, te pedesetih i šezdesetih godina. Na to su, s jedne strane, utjecale tmurne, pesimizmom ispunjene totalitarne okolnosti koje su najavljivale »propast« i uništavajuće masovne sukobe, a s druge pak strane okolnosti dekolonizacije koje su potaknule komparativno–povijesne rekonstrukcije i istraživanja nezapadnih društava i tradicija. Među autorima čija su djela, u tim okolnostima, najsustavnije zahvatila problematiku civilizacije, pa stoga tvore golem referencijalni inventar podataka, spoznaja i sintetičkih uvida, svakako su najznačajniji Oswald Spengler (**Propast Zapada**, 1920), Arnold Toynbee (**Istraživanja povijesti**, 1934–1961), Pitirim Sorokin (**Društvena i kulturna dinamika**, 1937–1941), Alfred Kroeber (**Konfiguracije kulturnog rasta**, 1944), Philip Bagby (**Kultura i povijest**, 1958), Rushton Coulborn (**Porijeklo civiliziranih društava**, 1959) i Carrol Quigley (**Evolucija civilizacija**, 1961). Svi oni polaze od stajališta da se civilizacije različite i po sebi jedinstvene, da se razvijaju prema određenim zakonitostima te da je cikličnost temeljni obrazac njihovih povijesnih mijena. U tom su pogledu najreprezentativniji Toynbijevi, Sorokinovi i Quingleyevi pogledi.

Iako ne daje sustavnu definiciju civilizacija, Toynbee ih implicitno poima kao velike društvene sklopove koji su mnogo širi od pojedinačnih država i koji imaju zajedničke kulturne značajke (umjetničke, religijske, filozofske, jezičke). Od primitivnih (statičnih) društava civilizacije se razlikuju svojim dinamičkim obilježjima. U prvoj verziji Toynbee ustanovljuje 23 civilizacijska sklopa: egipatski, andski, sumerski,

minojski, induski, šangski, majanski, babilonski, hititski, helenski, sirijski, indijski, sinski, jukatanski, meksički, kršćansko–pravoslavni (glavni dio), pravoslavno–kršćanski (u Rusiji), zapadni, arapski, iransko–muslimanski, hinduski, dalekoistočni (glavni dio) i dalekoistočni (u Japanu). Kasnije, u dvanaestom svesku **Istraživanja povijesti**, popis je donekle izmijenjen i tvore ga slijedeće grupe: srednjoamerička, andska, sumersko–akadska, egipatska, egejska, induska, sinska, sirijska, helenska, indijska, pravoslavno–kršćanska, zapadna, islamska, misisipijska, jugozapadna, sjeverno–andska, južno–andska, elamitska, hititska, urartska, iranska, korejska, japanska, vijetnamska, italska, jugoistočno azijska, tibetanska i ruska (Toynbee, 1970:72–85; Wilkinson, 1995:248:260). Civilizacije su **organizmi** i stoga se njihovo postojanje odvija u životnim ciklusima. Sve civilizacije prolaze kroz četiri stadija: **nastanak, uspon, opadanje i raspad**. Pojavu civilizacija iz primitivnih društava Toynbee objašnjava mehanizmom »izazova i odgovora«. Da bi se oblikovala kao civilizacije, odnosno da bi se širila i napredovala, društva moraju odgovoriti na razne izazove i pritiske s kojima su egzistencijalno sučeljena. A tvorcima prikladnih odgovora na izazove jesu »stvaralačke manjine«. Oblikovanoj civilizaciji, međutim, nije zajamčen automatski uspon. Izazovi su stalni pa takvi moraju biti i odgovori. Uspon je nemoguć bez procesa »eterijalizacije« koji Toynbee definira kao »nadilaženje materijalnih prepreka u društvu, kako bi se ozbiljila društvena energija i društvo uzmoglo odgovoriti na izazove« (Sanderson, 1995:16). Budući da su izazovi više unutrašnji nego izvanjski, odgovori na njih zadobijaju oblik »samoodređenja ili samousmjerenja«. Kad dosegnu svoj razvojni vrhunac, sve civilizacije ulaze u životni ciklus opadanja. To je rezultat neuspjeha da se nastavi proces samoodređenja. Stvaralačka manjina gubi stvaralačku sposobnost, mase joj uskraćuju podršku, a društvo zapada u nejedinstvo. Nakon toga slijedi raspad civilizacije. Društveno se tijelo cijepa u tri skupine: vladajuću manjinu (»staru stvaralačku manjinu«) koja je izgubila voditeljsku sposobnost; »unutrašnji proletarijat« ili skupinu pojedinaca koji se otuđuju od vladajuće manjine, ali i dalje s njome žive; »izvanjski proletarijat« ili skupinu otuđenih pojedinaca koji su zemljopisno odvojeni od vladajuće manjine. Stvarajući »dodatne i suprotstavljene frakcije« (»univerzalnu državu«, »univerzalnu crkvu« i »barbarske ratničke gomile«) te skupine na koncu dovode do raspada civilizacije. Toynbijev komparativni i tipološki zahvat odigrao je značajnu ulogu u suvremenim debatama o civilizacijama, ali njegovi su krajnji nalazi dosta upitni ponajprije zbog toga što su činjenice koje uzima u obzir gotovo ropski podređene temeljnoj organizacijskoj opsesiji.

Sorokinov je pristup više sociološki nego komparativno–povijesni. Njegovo je stajalište više zaokupljeno tipovima društvene organizacije nego povijesnim deskripcijama. S tog stajališta on oštro kritizira Toynbijevu klasifikaciju civilizacija i tvrdi da one nisu logički ili značenjski integrirane cjeline, nego neintegrirane i nekoherentne **mješavine** (Sanderson, 1995:18; Wilkinson, 1995:254). Iako respektira mnoge aspekte Toynbijeva poimanja povijesne promjene (usredotočenost na velike strukturalne sklopove koji se mijenjaju u dugim vremenskim razdobljima, zamjena linearnog tumačenja promjene cikličkim i ritmičkim tumačenjem, utemeljenost velikih kulturnih sustava i supersustava na određenim krajnjim vrijednostima), ipak drži da on nekonzistentno upotrebljava razne kriterije klasificiranja civilizacija te da iz toga proizlazi poprilična zbrka. Civilizacije su, prema Sorokinovu mišljenju, »kulturni supersustavi« oblikovani na temelju određenih organizacijskih načela koja su bitno vezana za načine ljudskog mišljenja i djelovanja. Postoje tri takva organizacijska načela i civilizacije ih

uključuju u dugim vremenskim razdobljima i na cikličan način. Na prvom je mjestu **ideacionalni** tip kulturnog mentaliteta. On zbilju promatra u nematerijalnim terminima i usredotočen je na duhovne potrebe i ciljeve, koji se postižu minimaliziranjem ili isključivanjem brojnih individualno–fizičkih potreba. Po srijedi je svojevrzni asketizam ili samoporicanje. Njemu je posve oprečan drugi, **senzatski** tip kulturnog mentaliteta. On zbilju doživljava na bitno materijalan ili fizički način, a najznačajnije su ljudske potrebe one koje se odnose na tijelo. Dobrobit se ostvaruje maksimalnim zadovoljenjem tih materijalnih potreba. Glavne su krilatice tog tipa kulturnog mentaliteta: »Jesti, piti i oženiti se«, »Život je kratak«, »Vino, žena i pjesma«. Senzatska je kultura specifična i po svome nastojanju da protumači, aktivno kontrolira i podredi ne samo svijet prirode nego i ljudsko društvo. Napokon, treći tip kulturnog mentaliteta svojevrсна je mješavina dvaju prethodnih ili njihov posredujući oblik. To je **idealistički** mentalitet. On je ravnoteža potreba i ciljeva. Zbilju poima i materijalno i duhovno, teži zadovoljenju fizičkih i duhovnih potreba. Ljudska je povijest satkana od ritmičkog međudnosa tih triju kulturno–mentalnih tipova. Svaki od njih slijedi svoj tijek i otvara put drugome. Nakon ideacionalnog mentaliteta uspostavlja se dominacija senzatskog, a kada je njegov ciklus gotov tada nastupa idealistički mentalitet. On eventualno može otvoriti put za drugu fazu ideacionalne kulture, ali »nova« ideacionalna kultura nipošto nije puko ponavljanje »stare« ideacionalnosti. Suvremena je zapadna civilizacija utjelovljenje senzatskog mentaliteta koji se »razvijao posljednjih petsto godina i danas je dosegnuo svoju granicu«, iza koje slijedi nadolazak idealističke kulturne epohe. Sorokin pokazuje da ta ta tri kulturno–mentalna tipa dolaze do izražaja u društvenim umijećima i arhitekturi, u glazbi i književnosti, u sustavima mišljenja i znanja, u etičkim sustavima i socijalno–političkim odnosima. Prijelaz iz jednog u drugi kulturno–mentalni sklop zbiva se kao **imanentna promjena**, što znači da oni u sebi sadrže klice vlastite preobrazbe i raspada.

I Quigley, vrlo slično Toynbiju, polazi od stajališta cikličke teorije. On, međutim, drži da civilizacije nastaju, rastu, cvjetaju i nestaju u polaganom procesu koji obuhvaća desetljeća, pa čak i stoljeća. Razlikuje dva temeljna tipa društava: **parazitska** i **produktivna** (Quigley, 1961; Wilkinson, 1995; Melko, 1995). Parazitska društva ne proizvode i ne šire dobra, već jednostavno preživljavaju. Produktivna društva uvećavaju količinu dobara u svijetu. Civilizacije su poseban tip proizvodnih društava. Odlikuje ih **pismenost** i **gradski život**. U svjetskoj povijesti postoji šesnaest glavnih civilizacija: mezopotamska, egipatska, indijska, kretska, sinska, hititska, kananitska, klasična, srednjoamerička, andska, hinduska, islamska, kineska, japanska, pravoslavna i zapadna. No za obuhvatnije određenje civilizacije nisu uvijek dostatni kriteriji pismenosti i gradskog života. Civilizacije su naime i ona proizvodna društva koja nužno raspolažu nekim, sasvim određenim **sredstvom ekspanzije**. Svako društvo koje raspolaže nekim sredstvom ekspanzije organizirano je tako da može provoditi tri ključna tipa aktivnosti: potaknuto je na izume novih predmeta i stvari, na ustanovljavanje novih načina uporabe starih predmeta i stvari; sposobno je proizvoditi i akumulirati ekonomske viškove, odnosno dobra koja nisu neophodna za neposrednu potrošnju; sposobno je funkcionalno upotrijebiti svoje ekonomske viškove kako bi platilo ili iskoristilo izumljene, novostvorene stvari i predmete (Melko, 1995:25–45). Povijest pokazuje da su se različite civilizacije služile različitim sredstvima ekspanzije. Klasična se civilizacija, primjerice, služila ekonomijom koja je uvelike počivala na ropstvu, a rana zapadna civilizacija pribjegavala je tipu vojne organizacije koju poznajemo kao feudalizam.

Quigley naglašava da civilizacijski instrumenti ekspanzije polagano slabe i da to slabljenje ekspanzionističke sposobnosti neizostavno dovodi do kriza. Razvoj tih kriza odvija se prema stanovitoj pravilnosti, odnosno u sedam stadija: mješavina, dozrijevanje, ekspanzija, doba sukoba, univerzalno carstvo, propadanje i invazija. Civilizacije se stvaraju na periferijama ranijih civilizacija miješanjem društava i kultura. Društva što iz toga nastaju imanentno raspolažu i sredstvima ekspanzije, koja obuhvaća četiri temeljna procesa: **rastuću proizvodnju dobara, rast stanovništva, teritorijalno širenje i uvećavanje znanja**. Teritorijalnim širenjem civilizacija se u pravilu cijepa na dva područja: **središnje i periferno područje**. Kad dospije u doba sukoba (»imperijalističkih ratova«) i oblikuje »pobjedonosnu državu« (»univerzalnu državu«) koja neko vrijeme osigurava relativni mir i probitak, civilizacija je već na putu propadanja. Taj je stadij obilježen akutnom ekonomskom depresijom, opadajućim životnim standardom, građanskim ratovima među različitim interesima i porastom nepismenosti. Religijske, intelektualne i političke elite gube podršku masa koje više nisu sklone stati u obranu društva, tako da civilizacija dopijeva do točke na kojoj više nije sposobna za samoodržanje. U Quigleyevu poimanju sukobi igraju značajnu ulogu (značajniju nego u Toynbija i Sorokina), ali oni su više potvrda osnovne koncepcije o zakonomjernim promjenama, nego izraz stvarne igre interesa.

Zajednička značajka svih navedenih pogleda jest nastojanje da se što iscrpnije i zakonomjernije odrede glavni elementi temeljnog modela civilizacija. Promatrane u toj perspektivi, civilizacije su široke i kompleksne kulture koje su dinamičnije od primitivnih kultura i koje su dosegle višu razinu kontrole nad svojim okolišom. To su kompleksne cjeline koje obično obuhvaćaju mnoštvo kultura i jezika. Neke su visoko a neke pak slabo integrirane, ali sve počivaju na temeljnim obrascima koji im omogućuju razlikovanje spram drugih. Bez obzira na to promatramo li ih kao kulturne, polikulturne ili socio-političke grupa, uvijek ostaje činjenica da su one u sebi relativno jedinstvene i međusobno različite te da se njihov život odvija prema istim zakonima promjene. Njihov međodnos nije hijerarhijski, nema viših i nižih, vrijednijih i bezvrijednijih, dobrih i loših civilizacija. Njihov smisao nije demijurški prestabiliran, nego povijesno izveden. One nisu počelo i dokaz moći pa stoga ni njihovi međusobni doticaji ne imaju isključivi karakter sukoba.

CIVILIZACIJA U KLJUČU MOĆI

Najnoviji, treći pristup, koji je potaknut neizvjesnim procesima globalizacije, sve se izrazitije oblikuje kao **zaokret prema problematici moći**, a to istodobno znači i prema eksplicitnoj logici sukoba koja je toj problematici imanentna. Civilizacije se poimaju kao **mreže moći** (ekonomske, vojne, političke i ideološke), koje se međusobno odnose na način latentnog ili manifestnog sukoba (Mann, 1986: 1–33). One su zapravo sustavi koji se bore za međusobnu premoć. To je poimanje danas naglašeno konjunktorno, ali ono ipak ima svoju konceptualnu i teorijsku genezu. Na specifičan je način sadržano već u glasovitom djelu Norberta Eliasa **O procesu civilizacije**, koje je prvi put objavljeno 1939. godine, da bi tek od sedamdesetih godina, dakle u fazi globalizacijskog mišljenja, doživjelo svoj istinski odjek u sociološkim, kulturno–antropološkim i komparativno–povijesničarskim krugovima (Elias, 1996; Déchaux, 1995). Elias je jedan od malobrojnih sociologa koji su problematiku civilizacije pokušali zahvatiti na empirijskoj razini i u izgrađenom konceptualnom okviru. On drži da su kronični međudržavni sukobi u srednjovjekovnoj i ranomodernoj Europi doveli do promjena koje su

preobrazile institucije i činioce zapadnoeuropskog područja. Stvaranje »dvorskih društava« uključivalo je potiskivanje osjećajnosti, odnosno razvoj »samosvladavanja i internalizacije osjećaja«. Za uspjeh u »dvorskim društvima« ta se internalizacija nalagala kao praktički imperativ. Kontrola afekata na mikro razini bila je popraćena procesima pacifikacije unutar zasebnog državnog teritorija. Oblikovanjem modernih europskih država pravo na upotrebu sile dobivaju samo oni akteri koji imaju dopuštenje države. Institucionalizacija poretka poticala je »socijalnu preobrazbu« na mikro i makro razini. Iz te dugotrajne mijene proizašlo je konstituiranje moderne subjektivnosti, odnosno kristalizacija aktera koji su pounutрили kontrolu afekata jer je to postalo uvjetom očitovanja javne osobnosti. Iz tog dugotrajnog društveno–povijesnog procesa nastali su pojmovi **racionalnosti** i **interesa**. Novost tog pristupa počiva na povezivanju promjena u ekonomskoj sferi (europski feudalizam), političkoj sferi (međudržavni sukobi), vojnoj sferi (unutrašnja pacifikacija zahvaljujući »dvorskim društvima«) i kulturno–ideološkoj sferi (razvoj osobnosti, sociogenetički proces kroćenja afekata i promicanja racionalnosti i interesa). Teorija o procesu civilizacije eksplicitno naglašava da je civilizacija proces koji uključuje sve izrazitije oslobađanje od strasti i usavršavanje racionalnih sredstava odnošenja prema sebi i drugima. Ona je moć racionalne individuacije i društvene pacifikacije. Elias civilizaciju definira kao specifičnu **konfiguraciju**, odnosno kao »stalno promjenjivi globalni oblik što ga stvaraju sudionici (Déchaux, 1995:300). Ona uključuje ne samo njihov intelekt, već i njihovu osobnost, uzajamne akcije i odnose. Ta konfiguracija, dakle, tvori sklop napetosti«. Karakterizira je promjenjiva ravnoteža i prinudni utjecaj društvenog natjecanja koje u isti mah obuhvaća djelovanje i mišljenje sudionika. Iako se Eliasove analize odnose na zapadna društva, njegova je konfiguracijska teorijska perspektiva metodički izazov i za rekonstrukciju drugih tipova civilizacije. Ponajprije zbog toga što ona uspostavlja logičku vezu između izvanjskih odnosa moći i unutrašnje emocionalne i afektivne kontrole, čime se proces civiliziranja, bez obzira na različite kontekste, ispostavlja kao bitna tvoračka moć različitih društvenih oblika. Karakter i položaj pojedinih društava ovise o naravi i stupnju te moći.

Slična stajališta iznosi i Fernad Braudel, iako je njegov socijalno–povijesni analitički vidokrug znatno širi od Eliasove usredotočenosti na tipičnost zapadne civilizacije. On doduše ne koristi pojam moći kao središnju eksplikativnu kategoriju, ali iz njegovih je opsežnih rekonstrukcija vidljivo da strukturiranje i međuodnošenje civilizacija pretpostavlja neprestani »rad« tog pojma. Braudel je veliki privrženik pluralističkog pristupa, no to ne znači sa je i relativist. On se protivi mišljenju da su civilizacije puki ideološki konstrukti ili entiteti koji retorički legitimiraju zamisli određenih grupa. Stoga ih definira mnogo kompleksnije, na interdisciplinarnan način, uzimajući u obzir geografske i kulturne faktore (jezik, religiju), značajke urbanih kultura i društava, ekonomske temelje na kojima oni počivaju, načine mišljenja i mentalitete koji su svojstveni pojedinim kontekstima itd. Bez obzira na hirove povijesnog prostora i vremena, Braudel ne misli da je diskurs o civilizaciji i kulturi od male praktične važnosti. Naprotiv, on civilizaciju povezuje sa svojim ključnim eksplikativnim pojmom **dugog trajanja** (Roudometof/Robertson, 1995:282). Civilizacije, drži on, imaju svoju »gramatiku« i valja ih razlikovati od slučajnosti i mijena koje obilježavaju njihov razvoj. Svojstvene su im trajne značajke, dugotrajnost, specifične strukture. Civilizacija se, prema tome, nikada ne svodi na određenu ekonomiju ili određeno društvo. Njezino se postojanje i postupna mijena mogu provlačiti kroz cijele nizove ekonomskih i društvenih oblika. Civilizaciju treba promatrati jedino dugoročno, kao stalni

tijek onoga što pojedine ljudske grupe, od naraštaja do naraštaja, čuvaju kao dragocijeno nasljeđe, bez obzira na »bure i oluje povijesti«. Braudel upozorava da dugoročna povijest nosi sa sobom stanovite prednosti, ali i izvjesne nezgode. Prednosti su u tome što ona prisiljava na mišljenje, na tumačenje problema mimo uobičajenih obrazaca, služeći se povijesnim razmatranjem kao ključem za razumijevanje vremena. Nezgoda ili opasnost sastoji se u mogućnosti olakih filozofsko–povijesnih generalizacija, koje više počivaju na imaginaciji nego na istraživanju. Kako bi izbjegao »atraktivne generalizacije« Braudel poduzima golemi istraživački zahvat koji daje nevjerovatno plastičnu sliku oblikovanja zapadne (kapitalističke) civilizacije od 15. do 18. stoljeća te osebnih putova i struktura civilizacije Mediterana, ali uz to stalno vodi računa o temeljnim pojmovima i teorijskim stajalištima od kojih polazi (Braudel, 1979; Braudel, 1990; Braudel, 1992). Stoga i naglašava da se »civilizacijama« mogu smatrati samo one **društvene formacije** u kojima su ljudski napori, kroz prostor i vrijeme, bili sposobni stvoriti različite načine života, odnosno povijesno–životne oblike koji su određeni ne samo zemljopisnim i ekonomskim činiocima, nego i stavovima, mentalitetima, religijskim i metafizičkim uvjerenjima sudionika tog procesa. Taj je pristup, jednako kao Eliasov, zanimljiv ponajprije zbog toga što civilizacije ne poima kao metafizičke entitete, nego kao povijesne formacije koje tvore zbiljsku značenjsku predmetnost istraživanja. Iz tog, pluralistički deklariranog istraživanja, koje maksimalno poštuje objektivnost i autohtonost razlika, ipak proizlazi da su premoćnije one civilizacije koje su se, polazeći od svog zadanog konteksta, razvijale kao društvene formacije **produkcijske i razmjenske racionalnosti** i u kojima je ta racionalnost uspješno razgrađivala vladavinu metafizičkih, praktički »neraščaranih« načela. Te civilizacije postaju dominantnim svjetskim sustavima (Braudel, 1997:303). To je stajalište koje će Braudellov sljedbenik Immanuel Wallerstein dovesti do krajnjih teorijskih konzekvencija. U njegovoj teoriji svjetskog sustava dominantan je onaj tip »svijeta« koji se od šesnaestog stoljeća oblikovao kao **ekonomski svijet** (svijet ekonomije, ekonomija–svijet), odnosno ona civilizacija u kojoj se društvo strukturira ekonomski a ne politički, u kojoj proizvodnju i razmjenu regulira tržište a ne zakon (Sanderson/Hall, 1995:95–108). Civilizacija svjetske ekonomije jest zapravo zapadno–kapitalistička civilizacija i njezina je globalnost potvrda premoći europocentrističkog načela (»europske iznimnosti«). Premoć se doduše ostvaruje uz sukobe i otpore periferija i poluperiferija, ali ona je ipak epicentar i konvergencijska točka odnosa među civilizacijama. One su ponajprije ekonomski realiteti pa stoga njihovi izgledi bitno ovise o stupnju njihove ekonomske moći.

No najeksplicitniji zaokret prema pojmu moći, kao uporištu za singularno i pluralno razumijevanje civilizacije, izveo je Samuel Huntington (Huntington, 1996). Njegov je pristup zanimljiv ne samo po svom intelektualnom učinku, nego i po tome što je znatno nadmašio uobičajenu, hladnu, konvencionalno–akademsku raspravu te postao predmetom ideološko–političkih strasti i interesa. Tu povlasticu opće izazovnosti nije do sada imala ni jedna velika teorija civilizacije, a moguće ju je objasniti dvojakim razlozima: okolnostima u kojima je Huntingtonova teorija nastala i intencijama te teorije. Huntingtonova je teorija nastala u okolnostima nakon svršetka hladnoga rata i okončanja bipolarne (dvoblokovske) podjele svijeta, u konjunkturi postkomunizma i globalnog trijumfa liberalno–tržišnog načela, u klimi faktičke mondijalizacije zapadnog moderniteta i istodobne, jednako zbiljske tematizacije različitih, partikularnih identiteta, što se u recentnom socijalno–znanstvenom diskursu označava kao **indigenizacija**. Te su okolnosti doista nove i u njima se nužno na nov način postavlja pitanje

moći zapadnog moderniteta, prije svega Sjedinjenih Američkih Država kao njegove »strukturalne dominante«. *Pax americana* je realnost kojoj naizgled ništa više ne stoji na putu, ali ta otvorenost i lakoća impostiranja globalne moći ne izaziva samo pobjedonosni optimizam nego i bojazni od imperijalne implozije, strahove od reaktivnog uspona drugih »civilizacijskih svjetova«, kojima globalizacijska pluricentričnost otvara podjednake šanse. Da bi se supstancijalno uvjerljivo odgovorilo na te nove okolnosti nisu više dovoljni samo politički, ekonomski, pa čak ni vojni argumenti. Te »mreže moći« mogu od prilike do prilike uspješno funkcionirati, ali trajna održivost moći ima samo jedno izvorište, a to je **narav civilizacije**. Kad su povijesno istrošena sva druga dinamička žarišta borbi i ratova za regionalnu ili svjetsku premoć (vladavina careva, konfliktno subjektiviranje nacija, maniheizam modernih ideologija), tada nastupa ona posljednja, fundamentalna, zapravo arhetipska struktura moći koja je upisana u identitarne kulturne kodove pojedinih civilizacija. Tako je briga za održanje ili preasopdjelu političke i ekonomske moći svedena na svoje kulturno–antropološke temelje, a civilizacije kao njihovi objektivno akumulirani iskazi (kao najviši oblici »kulturnog grupiranja« i činioci »najšireg kulturnog identiteta«) promatraju se kao politički sukobljeni entiteti. Huntingtonov **Sukob civilizacija i preoblikovanje svjetskog poretka**, ta bestsellerska knjiga devedesetih godina, u biti je teorijsko–znanstveni odgovor na izazove neizvjesnog globalizacijskog totaliteta, odgovor koji polazi od uvida da je politička retorika postala i odviše površnom za diskurzivno utemeljenje i održivo prakticiranje moći. To je zagovor političkog, ali ne političkim nego fundamentalno–teorijskim sredstvima. Bell joj je – možda prestrogo – prigovorio retoričku apokaliptičnost, začuđujuće zanemarivanje ekonomije i **miješanje kulture i politike**, a drugi jedan kritičar (William Pfaff) zamjera joj da ekonomske, strategijske pa čak i geopolitičke probleme tumači kao kulturne sukobe koji se, po svojoj naravi, »ne mogu riješiti nikakvim pregovorima« (Bell, 1996–255; Pfaff, 1996:267). Drugim riječima, riječ je o političkoj **instrumentalizaciji civilizacije** uz pomoć sustavno izvedenih znanstveno–teorijskih koncepata i argumenata. Stoga brkanje politike i kulture, odnosno civilizacije kao njezinog objektivno najšireg izraza, nije neosviještena ili nehotična intelektualna operacija, kako to misli Bell, nego teorijski posve osviješten temeljni stav koji omogućuje da se stvarni, djelatni akteri političkih sukoba oko moći (ekonomske grupacije, države, njihove vladajuće elite, interesi i ideologije) supstituiraju determinizmom civilizacija. Nisu, dakle, u sukobu ljudi koji imaju svoje interese i projekcije moći, nego civilizacije u kojima su se objektivno–povijesno zatekli, u kojima djeluju i žive. Taj je determinizam toliko snažan da će upravo on iscrtavati »borbene razdjelnice« nadolazeće epohe. To je, čini se, jedina logika istodobnog procesa globalizacije i indigenizacije, westernizacije i autohtonih (nezapadnih) putova modernizacije.

Huntington naime strogo poštuje načelo pluralizma (»multicivilizacijski svijet«) i drži da će buduću svjetsku zbilju oblikovati međuodnos sedam (ili »možda« osam) glavnih civilizacija: zapadne, konfucijanske, japanske, islamske, hinduističke, pravoslavno–slavenske, latinsko–američke i, »možda«, afričke. On ne pledira ni za kakvu **hegemoniju** jedne civilizacije nad drugom. Dapače, zapadnu civilizaciju odvrća od njezine hegemonijalne bahatosti i osornosti spram »ostatka svijeta« i nastoji što jasnije obrazložiti ključne točke njezina identiteta: klasičnu baštinu (grčka filozofija i racionalizam, rimsko pravo, latinski, kršćanstvo), katolicizam i protestantizam, europske jezike, odvojenost duhovnog i svjetovnog autoriteta, vladavinu prava, društveni pluralizam, predstavnička tijela, individualizam. No tu su i identiteti drugih civiliza-

cija (osobito islamske i konfucijanske), koji su jednako kodificirani u povijesnoj memoriji i životnim obrascima njima pripadajućih društava, jednako svjesni svoje moći, pritom još poduprte nedostižnom masivnošću demografskih faktora. To je zapravo osnovni razlog zbog kojeg je Huntingtonovo pluralističko načelo prekriveno gotovo apokaliptičkim strahom od sukoba koji bi eventualno mogao dovesti u pitanje moć Zapada, sadržanu u jedinstvenosti njegove civilizacije. Budući da je globalizacija rizičan i višesmjerno konfliktan totalitet, vlastitu civilizaciju valja čuvati kao najizvorniju i najtrajnijiu poziciju moći. Da bi spriječile opadanje zapadne moći, odnosno sačuvale zapadnu civilizaciju, Sjedinjene Države i europske zemlje moraju dati posve pragmatične odgovore na brojne izazove, a to konkretno znači: postići viši stupanj političkog, ekonomskog i vojnog jedinstva i koordinirati svoje politike kako se »države drugih civilizacija« ne bi okoristile njihovim razlikama; u Europsku Uniju i NATO uključiti zapadne države srednje Europe; ohrabriti »westernizaciju« Latinske Amerike i vezivanje latinsko-američkih zemalja sa Zapadom; ograničiti razvoj konvencionalne i nekonvencionalne vojne moći islamskih i sinskih zemalja; usporiti udaljavanje Japana od Zapada i njegovo približavanje Kini; prihvatiti Rusiju kao središnju državu pravoslavlja i glavnu regionalnu silu s legitimnim sigurnosnim interesima na južnim granicama; održati tehnološku i vojnu superiornost Zapada nad drugim civilizacijama; priznati da su zapadne intervencije u probleme drugih civilizacija vjerojatno najopasniji izvor nestabilnosti i potencijalnog globalnog sukoba u »multicivilizacijskom svijetu« (Huntington, 1996:311–312). Tu više nije riječ o uzvišenim idealima i »čudima« ljudskog genija, kojima se divimo bez obzira na to tko ih je, kada i gdje stvorio, nego o recepturi političkog uma koji je bez ostatka zaokupljen nadvladavanjem »drugih«. Vidimo da je sublimni kategorijalni diskurs jedne »velike priče« nešto sasvim drugo kad ga »raščaramo« u instrumentalnom jeziku ciljno-racionalnog djelovanja. Tako je konceptualno i teorijski-analitičko razumijevanje civilizacije dovedeno do onoga što nikada nije bilo: postalo je lako shvatljivom, zdravorazumski i instrumentalno zavodljivom konstrukcijom koja, bogatim repertoarom empirijskih argumenta, »otkriva« i legitimira razloge sukoba svjetova u nastupajućem globalnom sustavu. Smišljena u doba prosvjetiteljskog prijeloma kao neologizam kojim se izriče samo univerzalnost racionalne umnosti, civilizacija se danas ne poima kao puka riječ, nego kao golemi splet moći koji determinira i subjekte i diskurzivne iskaze moći. Ona je bitni a ne izvedeni ili dekorativni ulog poretka. Huntingtonova je koncepcija, na neki čudan način i, dakako, iz drukčije perspektive vrlo srodna temeljnoj Foucaultovoj tezi o oblikotvornoj moći što je sadržana u razvoju moderne civilizacije.

LITERATURA

- Albrow, M. (1997). **The Global Age**. Stanford: Stanford University Press.
- Armillas, P. (1968). The Concept of Civilization. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. London: Macmillan, Vol. XVI.
- Baruzzi, A. (1997). **Mišljenje cjeline**. Filozofska istraživanja, Vol. 3.
- Bell, D. (1996). En un combat douteux. **Commentaire**, No. 3.
- Benrekassa, G. (1997). Civilisation. U: Delon, M. (Ed.). **Dictionnaire européen des lumières**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braudel, F. (1979). **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braudel, F. (1990). **Civilizacija kroz povijest**. Zagreb: Globus.
- Braudel, F. (1992). **Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII stoljeća, I, II, III**. Zagreb: August Cesarec.
- Braudel, F. (1997). **Les ambitions de l'Histoire**. Paris: Editions de Fallois.
- Breuer, S. (1996). **Anatomie de la Révolution conservatrice**. Paris: Edition de la Maison des sciences de l'homme.
- Condorcet, A. C. (1970). **L'Esquisse d'une histoire des progrès de l'esprit humain**. Paris: J. Vrin.
- Déchaux, J. H. (1995). Sur le concept de configuration: quelques failles dans la sociologie de Norbert Elias. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Vol. 99.
- Elias, N. (1996). **O procesu civilizacije**. Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
- Huntington, S. (1996). **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon and Shuster.
- Kalanj, R. (1994). **Moderno društvo i izazovi razvoja**. Zagreb: Hrvatsko Sociološko Društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Mann, M. (1986). **The Sources of Power, I**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melko, M. (1995). The Nature of Civilizations. U: Sanderson, K. S. (Ed.). **Civilizations and World Systems**. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.
- Nisbet, R. (1986). **Conservatism: Dream and Reality**. New York: Open University Press.
- Pfaff, W. (1996). Reponse a Samuel Huntington. **Commentaire**, No. 3.
- Quigley, C. (1961). **The Evolution of Civilizations**. New York: Macmillan.
- Roudometof, V. i Robertson, R. (1995). Globalization, World-System Theory and the Comparative Study of Civilizations: Issues of Theoretical Logic in World-Historical Sociology. U: Sanderson, K., S. (Ed.). **Civilizations and World Systems**. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.
- Sanderson, K., S. (1995). Civilizational Approaches to World-Historical Change. U: Sanderson, K. S. (Ed.). **Civilizations and World Systems**. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.
- Sanderson, K. S./Hall, D., Th. (1995). World System Approaches to World-Historical Change. U: Sanderson, K., S. (Ed.). **Civilizations and World Systems**. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.
- Schüz, M. (1997). **Povjerenje u cjelinu**. Filozofska istraživanja, Vol. 3.
- Toynbee, A. (1970). **Istraživanja istorije**. Beograd: Prosveta.
- Valade, B. (1996). **Introduction aux sciences sociales**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wilkinson, D. (1995). Civilizations are World Systems. U: Sanderson, K., S. (Ed.). **Civilizations and World Systems**. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.

GLOBALIZATION, CIVILIZATION AND POWER

Rade Kalanj

Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

The text interprets the issue of a civilization in the framework of the globalization processes. Namely, it has been taking form of "a new totality" of inconstant and conflictive character, in which many "old", big and small issues of sociological views are being put forward. This also leads to a new approach to the civilization. In the history of this concept, two coherent approaches have prevailed until now: the founding, rationalistic and universalistic, dating from the turning point of the Age of Enlightenment, and the pluralistic, dating from the first half of 20th century (Toynbee, Sorokin, Quigley). The latest, the third approach, that has took form during the age of globalization, represents a marked shift, even a turning point. The point in question is the turning point by which the civilization has not been considered any more as a mere concept, but as a complex of real power, being the main and active participant of the history, that determines all essential conflicts of the global epoch. In consideration of this, indicative are the theses of Norbert Elias and Fernand Braudel, but without doubt the most definite is the theory of Huntington, on the clash of civilizations.

Key words: *civilization, clash, culture, globalization, pluralism, power, totality, universalism, westernization*

GLOBALISIERUNG, ZIVILISATION UND MACHT

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät, Zagreb

Zusammenfassung

In diesem Text wird die Frage der Zivilisation im Rahmen der Globalisierungsprozesse problematisiert. Globalisierung entsteht als eine "neue Totalität", die einen unstabilen und konfliktbeladenen Charakter aufweist, innerhalb derer sich viele "alte", große und kleine Fragen des soziologischen Denkens öffnen. Das führt wiederum zu einer neuen Auffassung des Zivilisationsbegriffs. In der Geschichte dieses Begriffs überwiegen bisher zwei kohärente Prinzipien: das rationalistisch–universalistische aus der Aufklärungszeit und das pluralistische aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Toynbee, Sorokin, Quigley). Das neueste, dritte Prinzip, das sich in der Globalisierungsära herausgestaltet, unterscheidet sich deutlich von den beiden anderen; in ihm vollzieht sich die Abkehr vom Bisherigen. Es geht hier um eine neue Perspektive, aus der Zivilisation nicht mehr als nur ein Begriff betrachtet wird, sondern als eine Verflechtung der realen Macht, als der grundlegende Faktor der Geschichte, der alle wesentliche Konflikte der Globalisierungszeit determiniert. In dieser Hinsicht sind schon die Thesen von Norbert Elias und Fernand Braudel bezeichnend, aber Huntingtons Theorie von einem Konflikt der Zivilisationen ist am explizitesten.

Grundausdrücke: *Zivilisation, Globalisierung, Kultur, Macht, Pluralismus, Konflikt, Totalität, Universalismus, Westernisierung*