

Država i kultura

Rade Kalanj

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Tekst se bavi propitivanjem odnosa države i kulture kao jednim od ključnih, ali dosta zanemarenih pitanja modernog poimanja razvoja. Kulturna je dimenzija uvedena u razvojnu tematiku kao izraz prevladavanja ekonomizma. Gledana iz te perspektive, država nema samo ekonomsku nego i kulturnu ulogu. Za problematizaciju odnosa države i kulture vrlo su relevantne ideje velikog povijesničara i mislioca Jacoba Burckhardta koji je, gotovo idealno–tipski, analizirao dva različita društvena oblika: jedan u kojemu država uvjetuje kulturu i drugi u kojemu kultura uvjetuje državu. No taj je odnos u suvremenom razvoju kompleksniji. Stoga se za njegovo razumijevanje predlažu dva metodičko–disciplinarna motrišta: kulturno–antropološko i sociološko–politološko. Prvo inzistira na integrativnoj funkciji kulture, njezinoj ulozi u oblikovanju moderne države, a drugo se bavi analizom političke moći kao subjekta kulturnog razvoja. Međutim, u suvremenim se uvjetima pojačuje i faktor tržišta, zbog kojeg odnos države i kulture nije više tako dihotomičan kao u tradicionalnoj opreci država/kultura. Stoga tekst pokušava naznačiti kako vladavina tržišta utječe na ponašanje kulturnih aktera i na djelovanje države.

Ključne riječi: država, ideologija, ideološki aparati, integracija, kultura, kulturna politika, kulturni razvoj, kulturna sfera, moć, razvoj, tržište, vladavina

1. BURCKHARDTOVO STAJALIŠTE

I u klasičnim i u suvremenim socijalnoteorijskim razmatranjima država se tematizira kao razvojno pitanje. Njezin je status dvojak: budući da je nastala iz povijesno–razvojnih procesa i da bitno utječe na njihove smjerove, ona je istodobno objekt i subjekt razvoja (Birnbaum/Badie, 1979; Held, 1995; Kalanj, 1998). No analitičko razumijevanje tog statusa tradicionalno se uglavnom svodi na političku i ekonomsku sferu, a to znači na **politički razvoj** (političku funkciju države) i **ekonomski razvoj** (ekonomsku ulogu države). U novijim problematizacijama ta se ograničenost nastoji prevladati skretanjem pozornosti na **kulturnu sferu**. Nastojanje je toliko izrazito da mu se čak počinje pridavati rang »centralnosti« (De Reyna, 1990; Kalanj, 1995). Kulturni je razvoj »otkriven« ne samo kao dimenzija koja nedostaje, nego i kao nadodređujući faktor političke i ekonomske strukturacije. Iz tog je zaokreta proizišlo stajalište da se država, kao razvojno pitanje, ne može promatrati izvan kulturnog horizonta, a da se kultura, kao dimenzija ili nadodređujući okvir političke i ekonomske strukturacije, ne može razvojno analizirati bez njezine povezanosti s ulogom države.

U vrijeme kada se razgrađuju mitovi o klasičnim nacionalnodržavnim tvorbama a kultura ulazi u razdoblje globalne komunikacije, to stajalište može izazvati intelektualni otpor ili barem stanovito čuđenje. Relacija **država/kultura** nikada nije bila osobito popularna. Što više, ona tradicionalno nosi dihotomijski naboj i tumači se kao odnos međusobnog isključivanja. Državni razlog i kulturna kreativnost žive u vječitoj

napetosti ili u nepremostivoj opreci. Zbog praktičke suženosti tog međuodnosa možda nije ni čudno da se navedena dihotomijska formula koristi znatno rjeđe od vrlo uobičajenih, diskurzivno širih relacija kao što su, primjerice, **kultura i društvo**, **kultura i politika**, **kultura i ideologija** itd. I to su, formalno govoreći, dualne konceptualne konstrukcije, ali one ne sugeriraju izrazitu oprečnost nego samo različitost svojih relata. Moglo bi se čak ustvrditi da je uvođenje države u relacijsko polje kulture posve nepotrebno, jer ono po čemu se ona u tom polju očituje već je na neki način sadržano u realitetu društva, politike, ideologije. Ona je samo njihova izvedenica i njezino djelovanje, prema tome, nema supstancijalno nego tek pragmatičko značenje.

No i pored tih, teorijski opravdanih argumenata, ostaje neoboriva činjenica da odnos države i kulture nije puka konceptualna konstrukcija nego zbiljski povijesni problem. Za istinitost te tvrdnje nije teško pronaći valjane argumente i bilo bi suvišno pozivati se na veliki broj kompetentnih autora. Dovoljno je spomenuti velikog povijesničara i filozofskopovijesnog mislioca Jacoba Burckhardta u čijem opusu **kultura** tvori glavno područje povijesnih razmatranja. Ona nije puki epifenomen materijalnog života nego tvoračka snaga društvenih oblika. Pored **države** i **religije** ona je jedan od »faktora povijesti« (Burckhardt, 1971). Ali za razliku od države i religije, koje su izraz političke i metafizičke potrebe, te stoga polažu pravo na univerzalnu važnost, kultura udovoljava našim zemaljskim i duhovnim potrebama u užem smislu. Njezin sadržaj čine sve spontane tvorevine koje poboljšavaju materijalne uvjete ljudskog opstanka (socijalno stanje, tehnički napredak) i izražavaju mijene i domete intelektualnog i moralnog života (umjetnost, književnost, znanost, sustavi moralnih ideja). Dok država i religija teže stabilnosti, kultura je satkana od **nemira** i **promjenjivosti**. Ona je područje kretanja i slobode, koje se ne nameće silom i ne pretendira na univerzalnost kao svoje nužno obilježje. »Kultura je, kaže Burckhardt, ukupnost aktivnosti duha koje se događaju sponatno i ne pretendiraju ni na univerzalno važenje ni na obvezatno značenje. Kultura neprekidno mijenja i razgrađuje dva statična organizma života, jedino ne onda kada je oni potpuno podrede i primoraju da služi isključivo njihovim ciljevima. Naravno, ona je kritika dvaju drugih faktora, sat koji pokazuje vrijeme kada u državi i religiji ne postoji potpuna podudarnost oblika i sadržaja. Kultura je proces s tisuću lica kojim se elementarno i naivno djelovanje vrste preobražava u racioanalno znanje i na svom najvišem stadiju teži znanosti i filozofiji, a na poslijetku i čistom mišljenju. Izvanjski oblik očitovanja kulture spram države i religije jest društvo u najširem smislu riječi« (Burckhardt, 1971:84).

Ta je definicija, u svom završnom stavu, gotovo istovjetna ili barem vrlo srodna kulturalističkim koncepcijama moderne antropologije, prema kojima svako društvo tvori »samosvojni kulturni totalitet« (Boudon, 1982:134). No ovdje je tematski zanimljivije imati na umu onu dimenziju definicije koja govori o odnosima između triju ključnih faktora i pritom se posebno usredotočiti na odnos države i kulture. To je u biti odnos **statičnosti** i **dinamičnosti**, a u razvojno-povijesnom smislu on se izražava na dvovrstan način. Jedan je onaj u kojemu **država uvjetuje kulturu** a drugi pak onaj u kojemu **kultura uvjetuje državu** (Burckhardt, 1971:110). Tamo gdje je država uvjetujuća, odnosno vladajuća snaga kultura je jednosmjerna i okrenuta protiv vlastite pokretljive naravi. Država počiva na političkom imperativu zatvanja i time sputava prirodnu težnju kulture za komunikacijom i širenjem. Država traži žrtve i postojani poredak stvari i stoga ne pristaje olako na to da joj kultura remeti izvanjske i unutrašnje odnose. Grčki je polis jedini državni oblik koji je znao vladati visokim stupnjem

kulture, a sličan se uzlet kasnije dogodio samo u doba prosvjetiteljstva, u kontekstu još snažnog apsolutizma, kada su »kritička refleksija i filozofska apstracija Voltairea, Rousseaua i drugih državu gotovo potpuno podredile svojoj dominaciji« (Burckhardt, 1971:159). Apsolutistička država, koja neposredno prethodi modernoj državnoj organizaciji, do maksimuma je dovela svoju prinudnu moć nad gotovo svim područjima kulture. Svedena na puko isprazno uživanje što proizlazi iz činjenice moći država se pojavljuje kao »pseudoorganizam po sebi i za sebe«. Zbog svog podređenog položaja književnost, umjetnička duhovnost pa čak i filozofija ne rade ništa drugo nego samo slave državu, umjetnost poprima istodobno servilnu i monumentalnu narav, umjetnici stvaraju jedino ono što laska vladavinskom tronu, što na koncu dovodi do toga da posvemašnje tutorstvo proždire svaku inicijativu. Od države se sve očekuje, od nje se sve zahtijeva, ona je sveznajuća i svemoćna. Duh države postaje tako snažan da umrtvljuje svaku alternativnu ili divergentnu dispoziciju duha.

Tamo gdje je kultura uvjetujuća i dominirajuća snaga država nema nikakvo posebno pravo ili nad-pravo. Dapače, dužnost joj je da pod utjecajem kritičke refleksije stalno mijenja svoj oblik. U skladu s tom dužnošću, i bez obzira na njezinu eventualnu vladavinsku čvrstinu, ostaje joj samo zadaća da realizira i izražava raznovrsne ideje kulture, da »radi bezbroj stvari«, da se očituje kao »vidljiva ovojnica« života u organiziranoj zajednici. Ona nije središte inicijative nego uvjetovani i zavisni izvršitelj različitih inicijativa koje su plod sve izraženijih individualističkih nastojanja usmjerenih na sudjelovanje u vlasti, u izgradnji opće volje. Taj preokret u kojemu kultura postaje uvjetujućim faktorom i u svoju službu stavlja autoritarnu državu dogodio se u devetnaestom stoljeću. On je doveo do krize koja je obilježena stalnim sukobljavanjem države i kulture oko međusobne premoći. No ta kriza znatno jače pogada državnu organizaciju, a dovodi u pitanje i sam pojam države. Njezina je centralizirana moć istodobno sve veća i sve diskutabilnija. Nedodirljivost je nepovratno demistificirana i laicizirana. Decentralizacija je glavna i neizbježna snaga koja ograničava i stalno razgrađuje središnju moć. A budući da je decentraliziranje uvijek proizvod neke kulturno–kritičke refleksije, kultura se iskazuje kao ona moć koja sponatno ili refleksivno–eksplicitno uvjetuje odabir i upotrebu državnih oblika, sredstava i ciljeva. Otpori najgorim oblicima centralizacije koje poznaje moderna povijest uvijek su prvotno dolazili iz kulturnih krugova. Oni su njihova disidencija i prva žrtva.

Gledano iz današnje perspektive, Burckhardtovo stajalište zvuči dosta moderno i poučno. Moderno zbog toga što se ne iscrpljuje u općim filozofskopovijesnim razmatranjima već ta razmatranja potkrepljuje brojnim činjenicama a razumijevanje činjenica uklapa u konceptualne obrasce koji imaju visoku eksplikativnu vrijednost. Odnos države i kulture postavljen je i protumačen na način koji jedva zaostaje za idealnotipskim sociološkim modelom. Poučnost tog stajališta očituje se u njegovoj sukladnosti intencijama znanstvenog duha druge polovice devetnaestog stoljeća. Burckhardt naime razmišlja u skladu s općim nastojanjem toga vremena da se poimanje društveno–povijesnih fenomena oblikuje kao društvena znanost s jasno određenim predmetno–metodološkim okvirima i teorijsko–praktičkim zadaćama (Nisbet, 1966). On, prema tome, slijedi istu onu logiku koja je vodila utemeljenju sociološke znanosti i stoga svoje sudove o državi i kulturi često izriče u terminima sociološke analize. Nitko nije tako izravno propitivao konkretne međudnose državne organizacije i kulturne sfere i malo je koji mislilac na tako određen način anticipirao kasniju važnost tog međudnosa. Njegovi stavovi odišu kritičkim realizmom neuobičajenim za protagoniste »njemačke historijske škole« (»njemački historicizam«), kojoj je i sam pripadao. Za razliku od tipičnih historicista kao što su, primjerice, Droysen i Dilthey, on je

iskazivao naglašenu odbojnost prema ideji napretka. Smatrao je da napredak dolazi do izražaja samo u spoznaji i nadvladavanju prirode, to jest u egzaktnim znanostima i materijalnim uvjetima opstanka. Teoriju o stalnom usavršavanju sadašnjosti i budućnosti ocjenjivao je kao »opće mjesto« modernog mišljenja, odnosno kao »opće suglasje utemeljeno na nizu zabluda koje zamagljuju pravu povijesnu spoznaju« (Colliot-Thélène, 1992:104–105; Kaegi, 1971). No upravo zahvaljujući tom kritičko–realističkom pristupu on anticipativno afirmira stvarno razumijevanje razvoja koje se ne oslanja na progresističku teleologiju nego na činjenice državno–političke i kulturne moći. Njegov je relativizacija historicizma rezultat uvida da razvoj, široko shvaćen kao svjetska povijest, nije obična zakonomjerna kronologija nego poprište djelovanja predvidljivih i nepredvidljivih, arbitrarnih i planiranih faktora, aktera i sila. U takvo razumijevanje stvari kulturna je varijabla uvedena ne zbog nekog spiritualnog ili estetskog pijeteta, nego zbog toga što je baš ona, po definiciji, tvorac i sinonim razvojne kompleksnosti.

A ta je kompleksnost toliko narasla da je više ne možemo zahvatiti na Burckhardtov način. Čak ako i ostanemo na njegovu temeljnom eksplikativnom stajalištu, koje je prikladno zbog svoje konceptualne i tipološko–komparativne identifikacije »faktora povijesti«, odnos države i kulture pretrpio je promjene čija nas logika i doseg obvezuju na nešto drugačiji kut promatranja. S jedne strane, procesi »političke evolucije« išli su u smjeru brojčanog rasta i instrumentalno–vladavinske subjektivacije nacionalnih država, a time je otvoreno pitanje o pretpostavkama koje objašnjavaju nastanak te kvantitativne činjenice (Birnbau/Badie, 1994; Held, 1995; Pierson, 1996). Pokazalo se da političke i ekonomske pretpostavke nisu eksplikativno svemoćne te da njihovo djelovanje i krajnji ishodi ovise o nizu raznovrsnih kulturnih i antropoloških razloga, a »kulturnim i antropološkim temeljima sustava« (Todd, 1998:3189). Politička antropologija, ekonomska antropologija, »kulturne studije« – to su samo neke od znanstvenih disciplina i teorijskih orijentacija koje se oblikuju kao odgovor na manjkavosti ekonomskog i političkog determinizma. S druge strane, »kulturna evolucija«, sa svim svojim pojavnim likovima (popularnim, masovnim i elitnim), kretala se u smjeru intenzivne kvantitativne akumulacije i kvalitativne preobrazbe, što se ne može objasniti isključivim pozivanjem na »autonomiju duha« ili antropiesis »kulturnog podsistema«. Preko svojih usavršenih regulativnih, intervencionističkih, represivnih i ideoloških aparata država se očituje kao organizacijska moć koja zadire u život temeljnih kulturnih obrazaca i usmjerava proizvodnju, reprodukciju i distribuciju kulturnih dobara. Moderne su državne politike aktivni sudionici ili tvorci organizirane »kulturne racionalnosti«, bila ona modernizacijska ili konzervativna, dinamična ili statična, otvorena ili zatvorena. Navedene »postburckhardtovske« mijene sugeriraju zaključak da odnos države i kulture valja promatrati na suvremeniji konceptualno–analitički način i da su u tom smislu moguća dva motrišta: **kulturno–antropološko** i **sociološko–politološko**.

2. KULTURNO–ANTROPOLOŠKO MOTRIŠTE

Kulturno–antropološko motrište, bez obzira na svoje kulturalističke uklone, sadrži jednu neprijepornu istinu koju antropologija samo deskribira i analizira njezine varijacije. Ono naime počiva na teško oborivom uvjerenju da se cjelokupni proces ljudskog razvitka odvija i manifestira kao kulturni razvitak. Neovisno o tome kako se razvitak poima, je li on pravocrtan ili cikličan, koje i kakve promjene donosi itd., njegova je matrica uvijek proizvođenje činjenica kulture (materijalne i duhovne,

običajne i političke, osobne i zajedničke) u kojima čovjek ozbiljuje svoje odvajanje od sirove prirode i konstituira društveni svijet, organizaciju društvenog odnošenja. Sama činjenica da je čovjek po prirodi društveno (političko) biće ne znači u stvari ništa drugo nego da je njegova društvenost (nužnost življenja u političkoj zajednici) kulturna realizacija, preobrazba i nadilaženje te prirode. Nastajanje političkog poretka pa, prema tome, i državne organizacije rezultat je kulturnog oblikovanja i preoblikovanja te izvorne, po prirodi dane društvenosti. U tom se smislu, i usprkos antievolucionističkoj idiosinkraziji, ništa ne može prigovoriti Morganovoj tezi prema kojoj se politička zajednica, odnosno država (*civitas*) kao viši tip društvene zajednice utemeljen na vlasništvu i teritoriju, nije pojavila ex nihilo nego je nastala iz stvarne kulturne evolucije društva (Morgan, 1981). Kulturna je racionalnost generativni faktor ove ili one političke racionalnosti. Racionalnost kulturne modernosti uvjetovala je nastanak moderne nacionalne i industrijske države. Kulturna racionalnost kasne, postindustrijske i globalne modernosti iznosi na vidjelo brojna ograničenja nacionalno–državne i klasično–industrijske organizacije.

Razvojne promjene društvenih oblika proizlaze iz djelovanja različitih mehanizama **integracije**. Kultura nije jedini, ali je svakako najprodorniji i najtrajniji integrativni mehanizam koji individualne i grupne aktere uokviruje u neku društvenu cjelinu (Schudson, 1994:21–43). Teritorijalna ih integracija okuplja na osnovi prostorne bliskosti i pripadnosti. Ekonomska ih integracija povezuje posredstvom razmjene i tržišta. Politička ih integracija – čak i onda kada su teritorijalno i kulturno razdvojeni – stavlja pod jurisdikciju središnje vlasti, koja djeluje ne samo preko aparata prinude, uprave, vojnih i porezih obveza itd., nego i aktiviranjem nacionalno–državne memorije, političkih mitova, zaslužnih nacionalnih institucija itd. Stoga mehanizmi političke integracije, ne samo u razdobljima koja su, prema Durkheimu, obilježena »kolektivnim zanosom« nego i u mirnodopskim vremenima, mogu biti vrlo snažni i efikasni.

Pa ipak, ono što se jednom riječju označava kao kultura, pri čemu se misli na jezik, simbole, rituale i povijesnu predaju, postiže najdublje integrativne učinke. Ona sjedinjuje pojedince i grupe različitih položaja i područja i bitno utječe na njihovu čvrstu identifikaciju sa zajednicom. Iz te identifikacije oni crpe primarna značenja pa čak i emocionalno zadovoljstvo. Antropolozi u tom smislu navode primjer »organiziranih religija koje stvaraju golemu, široko rasprostiruću zalihu simbola i priča što se katkad koriste kao transcendentno uporište za suzbijanje prijetnji nacionalnodržavnom suverenitetu« (Schudson, 1994:22). Oni, međutim, upozoravaju i na jedan paradoks. Drže naime da je kultura istodobno najvidljivija i najproblematičnija snaga društvene integracije. Najvidljivija zbog toga što moderne nacionalne države posve svjesno koriste jezičnu politiku, formalno obrazovanje, kolektivne rituale i masovne medije kako bi integrirale građane i osigurale njihovu lojalnost. Odlučujuću važnost te činjenice u procesima nacionalnodržavne integracije ima na umu i Ernest Gellner kada tvrdi da je monopol na legitimno obrazovanje značajniji a pokatkad i bitniji od monopola na legitimno nasilje (Gellner, 1998:54). U socijalnoj i političkoj teoriji još je uvijek dosta snažno uvjerenje da su zajednički simboli, zajednička kultura, zajedničko obrazovanje ključni i samodostatni činioci društvene integracije. Državotvorne elite i vođe prihvaćaju to stajalište i iz njega izvode instrumentalnu i legitimacijsku logiku »izgradnje nacije«. Problematično je to što su one sklone apsolutizaciji tih »instrumenata« jer zaboravljaju da kultura, kao što je već napomenuto, nije ni jedini ni dovoljni uvjet integracijskih zahvata. Primjerice, integraciji Italije, gdje nije bilo snažnog na-

cionalnog mita ni standardne nacionalne kulture, najviše su pridonijele klijantelističke osobne veze između središnje vlasti i lokalnih uglednika. Kada je ona postala ujedinjenom političkom nacijom (1860) talijanskim je jezikom u svakodnevnom životu govorilo manje od tri posto stanovnika. Ali i pored tih opravdanih relativističkih upozornja ostaje činjenica da se nacionalna država ne može razumjeti, pa čak ni definirati bez određenog stupnja kulturnog identiteta. »Ako ostavimo postrani prijevor o tome koja snaga integrira društvo i zapitamo se što definira i naznačuje granice društva s kojim su pojedinci integrirani, tada kulturne značajke postaju bitnima« (Schudson, 1994:24). Iz različitih razumijevanja te bitnosti izvode se i različite koncepcije države. U tradiciji njemačkog romantizma, odnosno Herderova »kulturnog nacionalizma«, kulturne su značajke izdignute iznad svega ostalog, tako da tvore glavnu determinantu zajedničkog života u državi. Želja za pripadanjem jednoj kulturi, jednoj cjelini koja objedinjuje grupu, područje ili naciju jednako je važna »kao potreba za vodom, hranom i slobodom«. Pripadnost zajednici, kao kulturnoj cjelini, za Herdera je temeljna potreba »svakog razvijenog i zrelog ljudskog života« (Berlin, 1999:13). Herderova nacionalno–kulturna emfaza, nastala iz otpora francuskom univerzalizmu i republikanizmu, u svojim je ekstremnim interpretativnim rekuperacijama zadobijala i organicističke likove. Organicističko poimanje kulturne integracije podloga je organicističkim koncepcijama države (Mosse, 1988:145).

Taj međuodnos kulture i nacionalnodržavnog identiteta teoretičari različito karakteriziraju, ali ga ne poriču. Durkheimova je karakterizacija toliko dalekosežna da poprima obilježja svojevrstne arhetipske krajnosti. Moralno jedinstvo društva, drži on, ukorijenjeno je u iskustvu njegovih članova koje, u trenucima »kolektivnog zanosa«, povezuju zajednički, sakralni simboli grupe. Ti trenuci pokreću energiju članova i stvaraju memoriju koja – posredovana ritualnim predmetima i postupcima – pridonosi jačanju društvene kohezije. To su trenuci kada se društvena solidarnost pretvara u neku vrstu estetske podređenosti autoritetu grupe, odnosno integrativnoj moći estetskih simbola i postupaka. Shvaćen doslovno i arhetipski, taj stav važi ponajprije za jednostavna društva. U modernim društvima u kojima ljudi obavljaju različite zadaće i u kojima se integracija temelji na diferencijaciji i međuzavisnosti a ne na zajedništvu, moralna i simbolička integracija nemaju više tako presudno značenje. Valja, međutim, napomenuti da Durkheim kasnije napušta to »modernizirano« stajalište te ostaje pri uvjerenju da kolektivna vjerovanja i rituali i njima svojstveno moralno i emocionalno zajedništvo tvore bitne značajke svih društava (Lukes, 1973). Slično Durkheimu rasuđuje i Edward Shils koji naglašava konsenzusnu narav kulturne integracije. No u njegovim uvidima dolaze do izražaja stalne napetosti i sukobi, kakvih u Durkheimu nema. Prema Shilsovu mišljenju svako društvo ima svoj moćni i utjecajni centar, a to dakako znači i svoju periferiju. Riječ je o »centru poretka simbola, vrijednosti i vjerovanja koja vladaju društvom« (Schudson, 1994:25). Njegova je narav na stanovit način sakralna, on strukturira aktivnosti i uloge pojedinaca koji utjelovljuju i prakticiraju ustanovljene vrijednosti. Prije nastanka nacionalne države najveći je broj ljudi živio »izvan društva« i samo im uklapanje u društvo omogućuje da svoju udaljenost od centra shvate kao vječitu nepravdu. U odnosu na Durkheimovo stajalište Shilsova metafora centar/periferija ima tu prednost da jasno razotkriva trajne kulturne podjele unutar nacionalne države, koje s vremena na vrijeme može prikriti samo žestoki nacionalizam. Gellner pak drži da bit, a ne povremenost nacionalizma leži upravo u tome da se visoka kultura centra nameće realtivno izoliranim folk–kul-

turama nekog područja te da se tako nadilaze prednacionalne i unutarnacionalne podjele (Gellner:1998).

Te je podjele, iz drugačijeg socijalno–teorijskog i ideološkog kuta, i znatno prije Shilsa, dijagnosticirao Antonio Gramsci, čije su teze sedamdesetih godina »otkrivene« kao vrlo prikladno polazište moderne sociokulturne analize (Schudson, 1994:26; Lloyd/Thomas, 1998:22–30). U njegovim analizama, međutim, »centar« se ne poima kao sklop zajedničkih vrijednosti kojima se pridaje posvećeno značenje, već kao uporište vladajuće klase koja svoj svjetonazor, zapravo svoj interes nastoji poopćiti na štetu ostalih društvenih slojeva. Podređene grupe prihvaćaju taj svjetonazor kao »zajedničku stvar«, ali prihvaćajući vjerovanja i vrijednosti koje opravdavaju nejednaku razdiobu društvene moći i probitačnosti one u stvari pridonose vlastitoj podložnosti. Svjetonazorski habitusi nisu nikakvi metafizički entiteti niti nerazlučene supstancijalne cjeline, nego sociokulturni sklopovi realnih društvenih (klasnih) aktera. Ti su sklopovi ugrađeni u tip razvoja određenog društva i u obilježja njemu svojstvene državne organizacije. Država, razumije se, nije puki derivat, epifenomen ili mehanički artefakt svjetonazorskih aranžmana, ali ona je uvijek neki organizirani odgovor na kulturno–integracijske potencijale socijalno različitih, nejednakih a katkad i sukobljenih aktera. Ona je poredak koji je proizišao iz njihove razvojne energije, moć koja tu energiju koristi i distribuira kao resurs održanja vladajućeg sustava.

3. SOCIOLOŠKO–POLITOLOŠKO MOTRIŠTE

Sama ta činjenica (aktivna uloga utilitarnog i distributivnog sustava moći) zahtijeva da se odnos države i kulture analitički podvrgne sociološko–politološkom motrištu. Ono korespondira procesima funkcionalne diferencijacije u modernim društvima i tokovima konstituiranja teorijske misli. Burckhardt nije slučajno upozorio na krizu države u 19. stoljeću. To što je on opravdano nazivao krizom bile su zapravo intenzivne socioekonomske, kulturne, političke i tehnološke promjene koje su **razdiferencirale** predindustrijski tip društvene kohezije i uvjetovale razmah socioloških i političkih teorija. Društvena i teorijsko–disciplinarna diferencijacija istodoban su proces. Diferencijacija je jedan od glavnih nalaza i problema sociološke i političke teorije. Mogli bismo je najkraće definirati kao borbu raznih sfera društvene racionalnosti za autonoman razvoj u uvjetima industrijske, tržišne i nacionalnodržavne integracije. Racionalnost civilnog društva u konfliktom je u suodnosu s racionalnišću države, racionalnost države u sukobu je s tendencijama osamostaljivanja ekonomske sfere, kulturna se racionalnost nastoji otrgnuti od vladavine tržišnog ekonomizma i političkog redukcionizma političke moći, pluralizirana sfera vrijednosti u stalnom je prijeporu s interesnom i tehnoekonomsom racionalizacijom života koja raščarava njihovu homogenost. Ekonomija, politika, kultura, tehnoznanost, vrijednosno–moralno područje – to su oblici djelovanja s vlastitom racionalnišću i ni jedan od njih, načelno gledano, nema hijerarhijsku privilegiju nad ostalima. Sve su to uposebljeni i međupovezani »sektori« integrirane cjeline koja se, u unutrašnjem poretku i izvanjskim odnosima, formalno očituje i razvija kao moderna država. Drugim riječima, država je samo jedna od integracijskih tvorevina intenzivne društvene diferencijacije i ona je funkcionalna sve dotle dok se njezin integracijski okvir ne pokaže kao ograničavajući faktor razvoja. Suvremena je povijest prepuna primjera iz kojih je jasno vidljivo kako su razne vrste »razvojne funkcionalnosti« (liberalizam, centralno–plan-

ski dirizizam, socijalno–državni intervencionizam) unapređivale ili unazađivale ekonomski, politički, socijalni i kulturni život.

Iako je moderna država načelno nepriviligirani proizvod društvene diferencijacije, ona je ipak subjektivirana kao funkcionalna organizacija cjeline, a svi drugi »sektori« u većoj su ili manjoj mjeri predmet njezinih regulacijskih i razvojnih strategija. Prema tome, i kultura je »sektor« državne strategije razvoja, područje u koje ona »investira« novac, zahtjeve, očekivanja, ideje i vrijednosne projekcije. Državno–politički imaginarij na bezbroj stvarnih, vidljivih i nevidljivih načina sudjeluje u oblikovanju kulturnog imaginarija. Sredinom 19. stoljeća engleski je pisac Matthew Arnold konstatirao da »kultura sugerira određenu ideju države«, a danas bismo, iz sociološko–politološke perspektive, mogli reći da suvremena država ustanovljuje i promiče određenu ideju kulture (Lloyd/Thomas, 1998:1). Svejedno polazi li pritom od nekih dubljih, povijesnoantropoloških, tradicijskih i identitarnih razloga ili pak od razloga upravljačke i organizacijske prakse, ona to smatra elementom svoje vladavinske efikasnosti, konkurencijske moći i međunarodne respektabilnosti. Weber je, u svojim političkim spisima, najeksplicitniji zagovornik i tumač takvog stajališta. Kao teoretičar politike moći (*Machtpolitik*) on stalno ističe **povezanost moći i kulture**. Moć je po njegovu mišljenju ne samo glavni državni cilj nego i uvjet procvata kulture. Govoreći o Njemačkoj on čak naglašava da je ona, kao velika sila, odgovorna za budućnost kulture čovječanstva. Iako konstatira da se izvanjska sredstva difuzije kulture sve više demokratiziraju, ipak čvrsto ostaje pri svom uvjerenju da je kultura podređena nacionalnodržavnim svrhama. Jednom riječju, prestiž kulture i prestiž moći bitno su povezani, što naravno ne znači da sama činjenica moći automatski pogoduje kvaliteti kulture (Aron, 1967:643–656).

Weber zapravo utemeljuje onaj eksplikativni model što ga već nekoliko desetljeća zastupaju pripadnici britanskih »kulturnih studija« kada analiziraju »teorijsku konvergenciju između društvenih funkcija države i kulturnih institucija u nastajućem modernom svijetu« (Lloyd/Thomas, 1998:1). **Kulturno oblikovanje** (pojmljeno u Schillerovu smislu) igra naime sve izrazitiju ulogu u formiranju građana za modernu državu. Za razliku od tehnike, taj »rad kulture« ima i funkciju etičke naravi. Politička građanskost koja je potrebna državi konstituira se u političkom djelovanju, a ono je nemoguće bez estetskog odgoja i na njemu utemeljenog etičkog ideala. Na toj je crti, primjerice, čak i uzorni liberal J. S. Mill (u svojim **Razmatranjima o predstavničkoj vladavini**) zastupao mišljenje da je »obrazovana manjina« svojevrsni korektiv neobrazovane volje većine te da ona djeluje kao tutor građanstva i predstavnik države. Time kultura obrazovanih zadobija vodeću ideološku ulogu u formalnom i akcijskom ustrojstvu države. Da bi bila legitimna država mora težiti općenitosti, oposobiti se za istinsku reprezentativnost, dopuštajući istodobno slobodnu igru sučeljenih ali ne i reprezentativnih parcijalnih interesa koji dolaze do izražaja u političkoj sferi (Mill, 1988). Formalna općenitost državnih institucija ipak je – čak i u liberalnoj varijanti – nadređena načinu predstavljanja nepomirljivih grupnih interesa. U tom se pogledu Mill malo razlikuje od engleskih konzervativnih autora 19. stoljeća. Ono što se naziva »estetskom kulturom« (**kultiviranje**, *Bildung*) ima zadaću da normalizira javnu sferu. Kultura, osobito ona estetska, tvori izvorište iz kojega moderna država crpi teorijska sredstva za oblikovanje građanskog subjektiviteta, za stvaranje njegovih etičkih dispozicija koje će Foucault kasnije označiti pojmovima **normaliziranja i discipliniranja**. Bila ona mikrofizička (u Foucaultovu smislu) ili državna (u smislu tradicionalnih

teorija države), politička se moć očituje kao kultiviranje–discipliniranje (Elias bi rekao »civiliziranje«) modernog subjekta. Jedina se razlika sastoji u tome da su mikrofizičke strategije kultiviranja–discipliniranja poduprte institucionalnom apsorpcijom raznih oblika znanja, koji uvećavaju moć ali ne i izravnu represiju svojstvenu tradicionalnoj državi. Uostalom, modernu državu ne tvore samo klasični **represivni aparati** (vlada, administracija, policija, sudovi, zatvori itd.) nego i brojni **ideološki aparati** (obrazovanje, crkva, obitelj, komunikacije, kultura itd.) preko kojih se ostvaruje **kulturna hegemonija** u društvu i reproducira vladajuća sistemska organizacija (Althusser, 1976; Poulantzas, 1980). Ideološki su aparati generatori i distributivni mehanizmi dominantnih vrijednosti. U demokratskom poretku oni nisu srasli s državom u užem smislu, karakterizira ih stalna težnja za autonomnim razvojem, ali bez obzira na stupanj njihove »neovisnosti« država im je uvijek nadređena kao nepremostivo »nad-ja«.

Moderne se demokratske države konstitucionalno odriču monopola u kulturnoj sferi (jer ona i ne spada u definiciju njihove legitimnosti), no ne odriču se i svoje odgovornosti za usmjeravanje njezinih reproduktivnih i reprezentativnih potencijala. Koliko god bila autonomna i relativno izuzeta od normativnog i ideološkog rigorizma, ona je ipak »u službi« normativno i ideološki »viših« ciljeva. Weber je to uočio kao realpolitičku tendenciju i time, čini se, posve jasno anticipirao onaj tip kulturno–razvojne strategije koji se u suvremenim raspravama katkad označava terminom **kulturna država** (Fumaroli, 1991). Po svojim ambicijama, kulturnoj politici koju prakticira ili uokviruje, ona je analogna znatno običnijim akcijsko–organizacijskim izrazima kao što su »pravna država«, »carinska država«, »bankarska država«, »obrazovna država« itd. Nije doduše predmetno i opsegovno tako jasno određena, jer obuhvaća i masovnu dokolicu i visokovrijedne tvorevine duha, ali bez obzira na taj svoj »amalgamski« karakter, ona se civilnom društvu nameće tako snažno da blokira njegove autohtone inicijative i institucije. Osvrćući se na Bismarckovu proklamaciju *Kulturkampf* Nietzsche je jednom prilikom, sa sarkazmom i zgražanjem, uzviknuo: »Novi fenomen! Država kao ideja vodilja kulture.« (Fumaroli, 1991:60). Ta Nietzscheova opaska ne izaziva nikakvo čuđenje ima li se na umu način vladavine »pruskog Machiavellija«. Suvremeni demokratski sustavi, barem kad je riječ o formalnim procedurama oblikovanja političke volje, ne podnose takav tip vladavine, ali paradoks je u tome da država nije izgubila ništa od svoje oblikotvornosti i utjecajnosti. Onaj tko to ne vidi taj živi u iluzijama društvene samoregulacije. Znajući za stvarnu i žilavu pozadinu te iluzije Valéry je svojedobno vapijao za »politikom duha«, priželjkujući takvu državu koja bi se nastojala ravnati prema najvišim kriterijima i šarolikostima kulturne duhovnosti. Ali i taj visoki zahtjev spada u onu vrstu sublimnih intelektualnih projekcija koje krutu stvarnost pokušavaju nadići zagovorom humanističkog perfekcionizma.

Stvarnost je, međutim, uvijek drugačija i nju je, iz današnje perspektive, najbolje dijagnosticirao, točnije rečeno deziluzionirao Pierre Bourdieu. On gotovo apodiktčki konstatira da je država u modernim društvima »određujući činilac proizvodnje i reprodukcije instrumenata koji konstruiraju socijalnu zbilju.« Ona »reificira kognitivne kategorije« i na taj način nameće načela svakog društvenog klasificiranja i podjela (kulturno–estetskih, kompeticijskih, profesionalnih). Ona, dakle, oblikuje intelektualni diskurs o trajnim i općepriznatim simboličkim razlikama među izabranima i isključenima. Država ustanovljuje zajedničke oblike mišljenja, društvene okvire percepcije i memorije, formalne obrasce prosuđivanja i djelovanja. Država »stvara uvjete neposredne orkestracije habitusa kao temelj konsenzusa«, uspostavlja neku vrstu »transcen-

dentnog povijesnog zajedništva koje postupno prelazi u memoriju svih subjekata«. Njezina simbolička uloga najviše dolazi do izražaja u procedurama i »obredima« izgradnje funkcionalnog poretka, onoga poretka stvari koji je u skolastičkoj terminologiji označen terminima *universitas, collegium, societas*. Pomoću tih obreda ona pojedincima različitih funkcionalnih redova priskrbljuje »uvećanu, dojmljiviju« sliku o njihovoj važnosti. Ako su »odozgo« imenovani samim tim su više priznati. »Činom imenovanja«, od najnižih do najviših razina organizacije, ona pojedinim funkcijama pridodaje obilježja simboličke moći koja je za obične ljude daleki, nedohvatljivi misterij a za visokoobrazovane elite očaravajuća i dohvatljiva mogućnost. No i jedni i drugi, bez obzira na stupanj i vrstu kritičke refleksije, prihvaćaju državne simboličke rituale kao gotove istine (Bourdieu, 1997:90–150). Govoreći o državi Bourdieu u stvari razračunava sa sociološkim skolasticizmom koji živi u iluziji autonomnosti i objektivnosti i koji zbog toga zaboravlja već pounutarnjene determinante svojih sudova. Ali govoreći o tome on istodobno kritički problematizira elementarne strukture »kulturne svijesti«, njihovu potisnutu i već rutinsku ovisnost o tvoračkoj snazi (*intuitus originarius*) države.

Bourdieu je teoretičar radikalnog stila. Kad je riječ o samom kulturnom procesu, o životu kulturnih činjenica, ukusa i estetskih distinkcija on možda prenaglašava tvoračku snagu državnog simbolizma i ništa ne govori o **tržištu**, kao da ono ne igra baš nikakvu materijalnu, regulativnu i distributivnu ulogu. Kultura je, kao što kaže jedana od današnjih općih istina, razapeta između duhovno–estetske samosvojnosti i neposredne funkcionalne korisnosti, između države koja joj programira sektorsku strategiju i tržišta koje joj nalaže komercijalne učinke. Tržište je faktor o kojemu Burckhardt nije razmišljao, a Bourdieu ga namjerno ostavlja po strani kako bi pokazao ovisnost intelektualnog poretka o poretku državne moći. Taj faktor, u suvremenim uvjetima, djeluje tako snažno da kulturu dovodi u nesigurnost koja je nagoni na priželjkivanje državno zajamčenog statusa. Ali ni to više nije jednostavno. Zbog opće tendencije monetarizma, deregulacije, globalne slobodne trgovine, privatizacije i slobodnog kolanja kapitala vladajuće političke elite mnoge ključne odluke o kulturi (i ne samo o kulturi) prepuštaju privatnoj sferi (Smiers, 1998:13). One se, dabome, ne odriču »kulturnog sektora«, ali ga podupiru ideološki–selektivno i svoja reducirana ulaganja opravdavaju baukom etatizacije. U takvim okolnostima prijeti opasnost koju Joost Smiers naziva »rasapom kulturnog tkiva«. I to je razlog iz kojeg potječu zahtjevi za nekom vrstom »održivog kulturnog razvoja«, za ustanovljavanjem najprikladnije mjere između **države i tržišta**. Kao kompetentan poznavatelj najrazličitijih kulturnih politika i položaja kulturnih aktera u pojedinim zemljama i političkim sustavima, Smiers drži da je traganje za tom mjerom sveprisutna suvremena činjenica. Njegova vrlo jasna teorijska formulacija zvuči kao praktična preporuka: »Stvaranje, difuzija i recepcija umjetnosti zaslužuju da budu slobodni. Ali umjetnički procesi nisu nikada posve autonomni. Umjetnosti prosperiraju samo ako su okružene brigom, zaštitom i kritikom. Valja pomiriti slobodu i zaštitu, između ta dva pola pronaći ravnotežu neophodnu za stvaranje umjetnosti, izbjegavajući pritom zamke pedantizma ili rasplintutosti. Ta se ideja pojavljuje kao leitmotiv tijekom mojih rasprava s umjetnicima, umjetničkim animatorima, kritičarima i političarima« (Smiers, 1998:19).

Uvaži li se ovo stajalište kao orijentacija koja počiva na empirijski provjerenim temeljima, tada se može zaključiti da priželjkivanje državne zaštite ne proizlazi samo iz privlačnosti političke moći nego i iz kritičkog otklona od apsolutizacije tržišne

racionalnosti koja je primarno usredotočena na ekonomske a ne na kulturne interese, na ekonomski rast a ne na kulturni razvoj. U bogatim zapadnim društvima kulturno je tržište toliko razvijeno da se bez pretjerivanja može govoriti o njegovoj samoreprodukciji, ali i tu je sfera kulturnih potreba jedan od trajnih i najkontroverznijih indikatora sudjelovanja države u oblikovanju javnog, zajedničkog interesa. U zemljama koje su izišle iz komandne ekonomije i etatiističke alokacije kulturnih resursa, pa tržište diviniziraju kao lijek za sve, ta je kontroverznost u mnogo čemu dramatična. Obilježena je krajnostima kulturnog pesimizma i kulturnog optimizma, radostima pluralizma i slobode i neizvjesnostima demokratske konsolidacije (Katunarić, 1998). Prema nalazima brojnih eksperata tranzicijske su zemlje danas izrazito nesklone stajalištu koje zagovara potrebu snažne javne podrške kulturi i zaštiti kulturne infrastrukture. To se tumači kao antiteza državno-intervencionističkom i cenzorsko-ideološkom poretku iz prethodnog razdoblja, kao ekstremni revanš njegovoj baštini. Ono što pritom može biti dugoročno opasno jest potpuni rasap **kulturne infrastrukture** i podvrgavanje kulturnog stvaranja okrutnom sustavu tržišne ekonomije. No iza te krajnosti krije se i opasnost reetaticizacije. Ona može imati dva pojavna oblika. S jedne strane, dekonstrukcija nasljeđene institucionalne infrastrukture i oskudni potencijali još nerazvijenog tržišta, uz njegovu »divlju« djelotvornost, stvaraju uvjete koji stimuliraju etatiističko ponašanje vladajućih elita, pribjegavanje državnoj disciplini kao jedinom načinu nadvladavanja ekonomskog, socijalnog i kulturnog nezadovoljstva. U takvim se uvjetima država pojavljuje kao oprobani lijek za sve, vraća se zapravo svojoj tradicionalnoj funkciji za koju je kultura samo jedno od problematičnijih, iako marginalnih područja systemske konsolidacije. S druge strane, uklapanje tranzicijskih zemalja u globalne procese razmjene kapitala, ljudi, ideja i informacija, njihovo otvaranje globalnim integracijama i prihvaćaje uspostavljenih integracijskih pravila doводи do stanovitih protuslovlja između »kulturnog suvereniteta« i kulturne globalizacije. Često rabljena sintagma »kulturni prostor« zadobija danas mnogo kompleksnije značenje, a pitanje je da li je uopće zadržala neki stvarni smisao. To više nije omeđeni prostor nacionalne kulture, nego sjecište najrazličitijih intelektualnih strujanja, dio globalnog prostora intenzivne kulturno-simboličke i informatičke razmjene koja oblikuje imaginarij svakodnevnog života. Isticanje »kulturnog suvereniteta« očituje se kao protuteža hegemoniji razvijenih »kulturnih industrija«, kao odgovor na njihove prednosti u svijetu proklamirane slobodnorazmjenske igre. Ozbiljivanje i opravdavanje »kulturnog suvereniteta« može istodobno značiti jačanje kulturne produktivnosti i konkurentnosti, ali i zatvaranje u vlasiti »kulturni prostor« kako bi se sačuvala ili mitologizirala njegova identitarna osobitost. Država se i u jednom i u drugom slučaju opet pojavljuje kao okvir, ideja i uporište unutrašnjih zahvata i izvanjskih odnosa. Udružena s mitom o identitetu, pogotovo u situacijama »kada druge vezivne snage čovjekova društvenog života, iz ovog ili onog razloga, izgube moć«, ona i dalje ima velike izgleda za vlastitu mitologizaciju (Cassirer, 1972: 273). A državni mit i postindustrijski razvoj ne idu zajedno.

LITERATURA:

- Althusser, L. (1976). **Positions**. Paris: Editions sociales.
- Aron, R. (1967). Max Weber et la politique de puissance. U: Aron, R. (1967). **Les étapes de la pensée sociologique**. Paris: Editions Gallimard.
- Berlin, I. (1999). Mon parcours intellectuel. **Esprit**, br. 1.
- Birnbaum, P., Badie, B. (1979). **Sociologie de l'Etat**. Paris: Grasset.
- Birnbaum, P., Badie, B. (1994). Sociologie de l'Etat revisitée. **Revue internationale des sciences sociales**, br. 155.
- Boudon, R., Bourricaud, F. (1982). **Dictionnaire critique de la sociologie**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1997). **Méditations pascaliennes**. Paris: Editions du Seuil.
- Burckhardt, J. (1971). **Considérations sur l'histoire universelle**. Paris: Payot.
- Cassirer, E. (1972). **Mit o državi**. Beograd: Nolit.
- Colliot-Thélène, C. (1992). **Le désenchantement de l'état. De Hegel à Max Weber**. Paris: Les Editions de Minuit.
- De Reyna, A. W. (1990). Progrès et pauvreté et leurs relations avec les valeurs culturelles et spirituelles. U: Henry, M. P. (Ed.), **Pauvreté, progrès et développement**. Paris: L'Harmattan.
- Fumaroli, M. (1991). **L'Etat culturel**. Paris: Editions de Fallois.
- Gellner, E. (1998). **Nacije i nacionalizam**. Zagreb: Politička kultura.
- Held, D. (1995). **Democracy and the Global Order. From the Modern State to the Cosmopolitan Governance**. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Kaegi, W. (1971). Avant-propos. U: Burckhardt, J. (1971). **Considérations sur l'histoire universelle**. Paris: Payot.
- Kalanj, R. (1995). Kultura razvoja. **Socijalna ekologija**, 4(2–3).
- Kalanj, R. (1998). Država i razvoj. **Socijalna ekologija**, 7(3).
- Katunarić, V. (1998). Kulturni optimizam i pesimizam. **Revija za sociologiju**, 29(1–2).
- Lloyd, D., Thomas, P. (1998). **Culture and the State**. New York and London: Routledge.
- Lukes, S. (1973). **Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study**. New York: Penguin.
- Mill, J. S. (1988). **Izabrani politički spisi**. Zagreb: Informator.
- Morgan, L. (1981). **Drevno društvo**. Beograd: Prosveta.
- Mosse, L. G. (1988). **The Culture of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Centuries**. Boulder/London: Westview Press.
- Nisbet, A. R. (1966). **The Sociological Tradition**. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Pierson, Ch. (1996). **The Modern State**. London/New York: Routledge.
- Poulantzas, N. (1980). Note de recherche sur l'Etat et la société. **Revue internationale des sciences sociales**, 32(4).
- Schudson, M. (1994). Culture and the Integration of National Societies. U: Crane, D. (Ed.). **The Sociology of Culture. Emerging Theoretical Perspectives**. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Smiers, J. (1998). **Etat des lieux de la création en Europe. Le tissu culturel déchiré**. Paris: Harmattan.
- Todd, O. (1998). **L'illusion économique**. Paris: Gallimard.

THE STATE AND CULTURE

Rade Kalanj

Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

This paper examines the relationship between the state and culture as one of the crucial, yet neglected issues in contemporary approaches to the theme of development. The cultural dimension has been introduced into the discussions on development as an expression of transcending the economicism. Viewed from this perspective, the state has not only the economic, but also the cultural role. In the discussions about the relationship between the state and culture relevant are the ideas of the great historian and philosopher Jacob Burckhardt, who – in a nearly ideally typical way – analyzed two various social forms: the one in which the state presupposes culture, and the other where culture presupposes the state. However, this relationship has become more complex in the contemporary development. Thus, two methodological and disciplinary perspectives has been proposed: the cultural anthropological, and the sociological and political. The first one insists upon the integrative function of culture and its role in the formation of the modern state. Another perspective includes an analysis of the political power as a subject of the cultural development. Nevertheless, in the modern society the market has emerged as a factor questioning the traditional, dichotomic relationship between the state and culture.

Key words: culture, cultural policy, cultural sphere, development, government, ideology, ideological apparatus, integration, power, market

STAAT UND KULTUR

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät, Zagreb

Zusammenfassung

Analysiert wird das Verhältnis zwischen Staat und Kultur als eine der wichtigsten, aber ziemlich vernachlässigten Fragen der modernen Auffassung von Entwicklung. Die Dimension der Kultur wurde in die Thematik der Entwicklung als Ausdruck einer Überwindung des Ökonomismus eingeführt. Aus dieser Perspektive betrachtet, kommt dem Staat nicht nur eine ökonomische sondern auch eine kulturelle Rolle zu. Für eine Problematisierung des Verhältnisses zwischen Staat und Kultur sind die Ideen des großen Historikers und Denkers Jacob Burckhardt relevant, der auf einer fast ideal-typischen Ebene zwei verschiedene soziale Formen analysierte: eine, bei der die Kultur vom Staat vorausgesetzt wird, und die andere, bei der der Staat von der Kultur vorausgesetzt wird. Dieses Verhältnis ist in der modernen Entwicklung viel komplexer. Deswegen werden hier für sein Verständnis zwei methodisch-disziplinäre Standpunkte entworfen: der kulturanthropologische und der soziologisch-politologische. Der erste Standpunkt besteht auf einer integrativen Funktion der Kultur und ihrer Rolle bei der Gestaltung des modernen Staates. Der zweite Standpunkt bezieht sich auf eine Analyse der politischen Macht als Subjekt der kulturellen Entwicklung. In den zeitgenössischen Verhältnissen taucht jedoch noch der Faktor des Marktes auf, wegen dem das Verhältnis zwischen Staat und Kultur nicht mehr so dichotomisch wie in der traditionellen Opposition Staat/Kultur erscheint. Aus diesem Grund wird in diesem Text unrissen, wie sich die Vorherrschaft des Marktes auf das Verhalten kultureller Akteure und das Handeln des Staates auswirkt.

Grundausrücke: Entwicklung, Ideologie, ideologische Apparate, Integration, Kultur, Kulturpolitik, kulturelle Entwicklung, Kultursphäre, Macht, Markt, Staat, Vorherrschaft