

# Kulturna tranzicija

RADE KALANJ  
Filozofski fakultet, Zagreb

UDK: 316.73:16.42  
316.42:316.73  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: 28. srpnja 1995.

*Tekst problematizira pitanje kulturne dimenzije recentnih tranzicijskih procesa. Polazi se od toga da se o kulturnoj tranziciji može govoriti na tri razine: funkcionalnoj, transformativno-reproduktivnoj i racionalno-simboličkoj. Osobito se zadržava na pitanju "novog kulturnog identiteta" i njegovom osnovnom proturječju. Pokazuje četiri pravca oblikovanja simboličke racionalnosti (okcidentalizam, diferencijalizam, retorički demokratizam i dekorativni simbolizam). Svi ti oblici simboličke racionalnosti svojom ambivalentnom značenjskom strukturom upućuju na zaključak o ambivalentnosti kulturne tranzicije.*

**Ključne riječi:** AUTONOMIJA, DEMOKRATSKA RETORIKA, DIFERENCIJALNA RACIONALNOST, IDENTITET, KULturnA PROMJENA, OKcidentalizam, REPRESENTATIVNA KULTURA, SIMBOLIČKA RACIONALNOST.

Ima li smisla govoriti o kulturnoj tranziciji? Odgovor na to pitanje ovisi o tome kako poimamo samu tranziciju. Ostavi li se po strani konjunkturnost i problematičnost te recentne, žargonski opterećene pojmovne tvorbe, ona je nedvojbeno postala općim označiteljem za jedan od oblika demokratizacije u kasnom 20. stoljeću (prijelaz iz jednopartijske vladavine u proceduralnu demokraciju, iz državnog dirizizma u tržišnu regulaciju). No to se općeprihvaćeno značenje - s obzirom na naše početno pitanje - može interpretirati na tri načina.

Prva je interpretacija *holističke* naravi. Tranzicija se tumači kao cjelina promjena iz "starog" u "novo", iz poretka neslobode u poredak slobode, iz životnog sustava nametnutoga diktatom u sustav autonomnog izbora. To je, dakle, promjena koja u jedinstvenoj procesualnoj intenciji zahvaća sve aspekte i sfere društvenog života: ekonomiju, socijalne odnose, pravo, moral, političku racionalnost, ideologiju, vrijednosne orijentacije, kulturne paradigme. Tranzicija je zaokret globalnih razmjera u kojemu nijedan posebni aspekt nema povlašteno mjesto. Povlaštena je samo cjelina koju bismo - zbog njezine početne optimističke euforije - mogli nazvati tranzicijskom utopijom. U toj je interpretaciji besmisleno govoriti o kulturnoj tranziciji jer je globalna mijena toliko sveobuhvatna da nadrasta čak i najopsežnije definicije kulture.

Druga je interpretacija *partikularne* naravi. Kultura se poima kao zasebna, više ili manje autonomna sastavnica tranzicijskog procesa. Priznaju se specifični "zakoni" njezine reprodukcije, njezin sistemski autopoiesis, ali joj se postavljaju zahtjevi koji su normativno simetrični determinantama tranzicijskog zaokreta. Promjena kulturno-institucionalnog okvira, uza sav retorički oprez prema njegovu osebnom autopoiesisu, ipak mora biti sukladna ukupnoj institucionalnoj promjeni sustava. Normativno i institucionalno, kultura je pozicionirana kao posve slobodna sfera, što je uostalom jedan od temeljnih učinaka modernosti, ali vrijednosno i ideološki od nje se očekuje angažirano sudjelovanje u legitimiranju tranzicijskog šoka. To očekivanje može biti toliko naglašeno da se njime parcijalna kulturna funkcija totalizira u svrhu po sebi, u svojevrzni nadomjestak ili sinonim ukupne preobrazbe. U partikularnoj je interpretaciji smisleno govoriti o kulturnoj tranziciji, ali granica te smislenosti jest stvarni a ne zamišljeni odnos između kulturnih promjena i njihove ideologizacije.

Treći je tip interpretacije *višedimenzionalan*. Tranzicija je sklop različitih, međusobno povezanih dimenzija koje se oblikuju na istoj pretpostavci (projekt tržišne transformacije, vladavine pluralizma, višestranačkoga političkog natjecanja, vladavine prava, intelektualnih sloboda), ali se ne moraju realizirati u sinkronom ritmu niti s jednakim ulogom sredstava, nasto-

janja, inventivnih institucionalnih aranžamana. Inzistira se na komplementarnosti ekonomske, političke i kulturne dimenzije promjena, ali u zbilji se njihov status znatno razlikuje. Njihovo oblikovanje može čak ići u disparatnim pravcima. Ekonomska preobrazba, primjerice, može ići u pravcu "čistog" liberalizma, politička u pravcu "jake države" ili izvršne vlasti, a kulturna pak u pravcu hibridne kombinacije kolektivizma i individualizma. Potvrđuje se zapravo poznata teza Daniela Bella, izrečena prije dvadesetak godina, prema kojoj proturječnu strukturu razvijenih društava karakterizira disparatan odnos između ekonomske, političke i kulturne racionalnosti, što drugim riječima znači da je tranzicija, to jest tek otvoreni proces kapitalističke modernizacije, nemoguća kao homogeni proces (Bell, 1976). Prema tome, u ovoj je interpretaciji smisleno govoriti o kulturnoj tranziciji, ali samo pod "Bellovim uvjetom" da se ona shvati kao dimenzija koja ne podliježe mjerilima ekonomskog determinizma i političkog pozitiviteta. Shvaćena u tom modusu, kulturna se tranzicija analitički može problematizirati na nekoliko razina.

1. *Funkcionalna razina.* U projektima tranzicije, njihovu institucionalno-političkom prakticiranju i ideološkom legitimiranju, kulturna se dimenzija poima i koristi kao poprište *nove identifikacije*. Za razliku od ekonomskih, socijalnih i političkih problema, identitet se vrlo rijetko iskazuje u fiksnim normativnim načelima (ustavima, zakonima, propisanim sklopovima). Tome se odupire narav njegove "predmetnosti". Ali, bez obzira na tu "predmetnu" teškoću, on se ipak sastoji od dohvatljivog skupa više ili manje osviještenih, vodećih (neupitnih, kanoniziranih, sanktificiranih) ideja koje su regulativno značajne i za vladavinu elita i za ponašanje masa, a pogotovo za postizanje narodnog konsenzusa (Pynsent, 1995). Nakon što je razgrađena paradigma klasno uvjetovane kulture (klasna svijest), neposredne ("narodne") demokracije, bezgraničnog i po sebi emancipatorskog progressa proizvodnih snaga, tranzicijski se kulturni identitet traži u onome što je za vrijeme "znanstvenog socijalizma", državno-socijalističkog dirizizma ili autoritarne "jednostavnosti" bilo potisnuto, prebačeno u "zonu konzervativizma" ili pak proglašeno iracionalno-predpovijesnim zaostatkom: u struji općeg napredovanja. Stoga se traganje za novim identitetom, ili rehabilitacija nekoć postojećeg ali autoritarno osuđenog identiteta, u gotovo svim tranzicijskim sredinama zbiva kao snažni pokret *retradicionalizacije*, kao revizija do sada vladajuće interpretacije kulturne povijesti. To se kretanje odvija u dva naoko disparatna smjera.

S jedne se strane rehabilitiraju bitne demokratske vrednote, među kojima svakako ključno mjesto zauzima *autonomija* pojedinca. Polazi se, dakako, od toga da je nastanak modernih demokracija povezan s "preobrazbom samopoimanja pojedinca." U prijašnjim društvima, primjerice u onome što Francuzi nazivaju "starim režimom", pojedinac je podvrgnut izvansjekom zakonu na koji nema nikakva utjecaja. Kraljevska vlast ili zakoni države temelje se na prirodnom poretku ili božanskom pravu. U modernim totalitarnim i autoritarnim režimima "masovni" je pojedinac podvrgnut državnom apsolutu, neovisno o tome tko ga utjelovljuje, diktatorski vođa ili vladajuća oligarhijska skupina. Sustav je oblikovan tako da državu štiti od pojedinca, a ne pojedinca od države. U demokratskom sustavu pojedinac traži pravo da bude odgovoran za vlastitu sudbinu. On izabire vladu koja se rukovodi zakonima koje su formulirali njegovi predstavnici, a za sebe pridržava područje privatnosti u kojemu nitko drugi osim njega samoga nema nikakvo pravo niti moć. Autonomija je, dakle, zahtjev pojedinca da se podvrgava samo onim zakonima koje je sam prihvatio. To je baš ono po čemu se građanin demokracije bitno razlikuje od kraljeva podanika u "starom režimu" ili od "anonimnog masovnog individuma" u modernim autoritarnim ili totalitarnim sustavima (Moscovici, 1981). Autonomija je posvuda bila i ostala snažnim pokretačkim čimbenikom preobrazbe društva. Građani istočnoeuropskih zemalja tako su jednodušno odbacili komunističke režime najvećim dijelom zbog toga što su ih lišavali njihove autonomije, a to znači osobne slobode i dostojanstva (Todorov, 1995:90-91). Nedostatak autonomije najviše je pogađao intelektualne elite, područje kulturnog stvaranja, i stoga je posve razumljivo da su upravo odatle dolazili najeksplicitniji, kritički i programatski, poticaji za promjenu sustava (Boggs, 1993). Pokazalo se da je osobna autonomija uvjet mogućnosti svake kulture i temelj demokratske modernizacije. Prema tome, jedan smjer rei-

dentifikacije u tranzicijskim uvjetima mogli bismo označiti kao *kulturu autonomije*, kao zahtjev za oblikovanjem moderne građanske individualnosti.

S druge strane, to identitarno nastojanje ide u smjeru nadindividualnih entiteta: nacija, etničkih skupina, religijskih sklopova, raznovrsnih manjinskih zajednica. Riječ je o obnovi izgubljene komunitarnosti, o uvjerenju da ona nije imaginarni arhetip kolektivne memorije nego zbiljski sklop kulturno-povijesnih činjenica s golemom mobilizacijskom snagom u oblikovanju političke volje, u djelovanju elita i masa. Pokazalo se da su evociranje i obnova komunitarnog identiteta izuzetno snažan resurs tranzicijske mobilizacije i preoblikovanja političke moći. Sve ono što je proces univerzalizacije, internacionalizacije i etatizacije potisnuo u predmodernost sada se javlja kao legitiman dio demokratske rekonstrukcije. Povijesno-komunitarna baština strukturira se kao supstancijalni konstituens "apstraktne autonomne individualnosti", kao njezina zbiljska životna sredina. Kultura postaje bitnim faktorom nacionalne reintegracije i najdjelotvornijom protutežom društvenoj dezintegraciji (Schudson, 1994). Krajnja je točka tog procesa dosegnuta onda kada se likovi individualnosti deterministički izvode iz neupitnoga komunitarnog identiteta, što znači da je individualni kulturni habitus postao epifenomenom komunitarnog determinizma. U odnosu na doktrinarni progresizam, kojim se legitimirao socijalistički tip modernizacije, to okretanje tradicionalnom identitetu ponekad se označava i kao "konzervativna revolucija". To, dakako, nije revolucija u smislu jakobinskoga, boljševičkog ili nekoga sličnoga nasilnog prevrata nego u ključu kulturnog prevrednovanja cjelokupne tradicije koja je morala biti "prevladana" u ime reduciranog koncepta racionalizacije.

Tako se kulturna tranzicija odvija istodobno kao "liberalna revolucija" (težnja za individualnom autonomijom) i kao "konzervativna revolucija" (težnja za nadindividualnim identitetom koji je cementiran tradicijom i snagom prošlosti). Tu je činjenicu do sada najeksplicitnije aprobirao Alain Touraine, koji drži da demokraciju tvore tri elementa: *racionalna misao, osobna sloboda i kulturni identitet*. To znači da se taj poredak temelji ne samo na institucionalnim jamstvima ili vladavini većine već prije svega na "poštivanju individualnih i kolektivnih projekata u kojima je afirmacija osobne slobode povezana s pravom na neku posebnu socijalnu, nacionalnu ili religijsku identifikaciju (Touraine, 1994:55). Touraine, očigledno, podvlači tu međupovezanost i uz to upozorava da se skupni identitet, odvojen od svoga liberalno-autonomnog aspekta, vrlo lako izobličuje u zatvorenu i agresivnu zajednicu. Kada se razlike među skupnim identitetima hipertrofiraju, to neizostavno dovodi do svojevrstnih organskih konflikata. Konsolidacija demokratskih sustava koji su, kako to prosuđuje Huntington, nastali u "trećem valu demokratizacije" (od sredine sedamdesetih do devedesetih godina) najviše ovisi o ravnoteži između liberalne i komunitarne racionalnosti (Huntington, 1991).

2. *Transformativna i reproduktivna razina*. Sociološki i kulturnoantropološki pojam kulturne promjene upućuje na zaključak da se kultura, kao dinamička zbilja, mijenja prema različitim uzorcima: linearno-evolucionističkom, cikličkom, difuzionističkom i funkcionalističkom (Steward, 1981; Boudon, 1984; Sztompka, 1993). Karakteristično je da su svi ti eksplikativni modeli sinkretički zastupljeni u aktualnim interpretacijama kulturne dimenzije tranzicijskih procesa. Taj eksplikativni sinkretizam jedni pripisuju povijesnoj podudarnosti tranzicijskog događanja i postmodernog eklekticizma a drugi pak činjenici da je kultura, zbog svoje latentne "izuzetnosti", ostala na margini pozitivno-formalnih tranzicijskih zahvata i da ne podliježe konjunkturinom tipu interpretacije i regulacije. No zanemarimo li tu eksplikativno-sinkretičku situaciju, koja je sama po sebi kulturni problem osobite vrste, i ostanemo u perspektivi sintetičkog rasuđivanja o dosadašnjim iskustvima tranzicija, dolazimo do zaključka da kulturna dimenzija tranzicije igra istodobno dvije uloge: *transformacijsku i reproduktivnu*.

S jedne strane, ona mijenja društvene i ideološke kriterije kulturnog djelovanja ("kulturnog rada"), što supstancijalno i formalno dovodi do posve nove situacije. Modelski gledano, kulturni se pogon desocijalizira ("razdružuje") a kulturne se tvorbe načelno (vrijednosno-kriteriološki) dezideologiziraju. Ono što je u plansko-centralističkom modelu obavljala "država

cijelog naroda", odnosno državno-partijska birokracije, sada obavljaju institucije kulturnog tržišta, tržišna klijentela aparata financijske moći ili kulturne elite koje su u početnom stadiju tržišne rekonstrukcije osvojile nešto više materijalnih prednosti i javnog utjecaja.

No, s druge strane, modelska deregulacija i dezideologizacija ne dovode automatski do kulturno-društvene promjene i ne moraju značiti da je došlo do stvarne dezideologizacije. U tranzicijskoj zbilji ideološki kriteriji nisu dokinuti nego su samo pluralizirani. Modelski je dokinut ideološki monopol društvenog vrednovanja kulture (to više nije državno pitanje), a umjesto toga uspostavljena je legitimnost različitih ideološko-vrijednosnih nagnuća. U tranzicijskim vremenima nipošto nije prevladana, nego naprotiv aktualizirana, stara ("vulgarna") teza o "ideološkoj borbi u kulturi", kao niti njoj srodna, iz Gramscija izvedena, Althusserova postavka o kulturnoj borbi za "ideološke aparate države".

Zajedno s navedenim zaokretima preobličuje se i društveno-ideološka optika iz koje se vrednuje odnos elita i masa, visoke (elite, "kultivirane") kulture i masovne (popularne, "obične", svakodnevne) kulture. Dok je u predtranzicijskom razdoblju (ne samo u službenoj ideologiji nego i u ozbiljnim kritičko-teorijskim konsideracijama) prevladavala distinkcija između elite i masovne kulture, o nejednakoj kulturnoj distribuciji kao posljedici socijalnih i klasnih nejednakosti, sada se to uglavnom poima kao ideološka mistifikacija kojom se željelo zamračiti nadklasno biće kulture. Bez obzira na realni sociološki sadržaj, pojam elitizma gubi svoje dosadašnje socijalno i kulturno značenje. I jedno i drugo značenje oslobođeno je negativnih i kritičkih konotacija. Socijalne se elite podupiru kao najpoduzetniji akteri tranzicijskog razvoja prema prosperitetnom tržišnom društvu, a kulturni elitizam - "rasterećen" od socijalnih mjerila - isključivo se tumači i zagovara u terminima duhovne (umjetničke, znanstvene) izuzetnosti.

Međutim, dok zagovaraju autonomnu tvorbenu važnost desocijaliziranog elitizma, tranzicijski projekti istodobno deklariraju uvjerenje da je dihotomijska opreka između elita i masa izgubila svoju važnost jednostavno zbog toga što u razvijenom tržišnom i demokratskom društvu prevalentnu ulogu dobijaju srednji slojevi koji apsorbiraju ekstremne razlike, uniformiraju interese i ukuse, pokretljivo realiziraju socijalne i kulturne šanse. Pojam "masovnog" gubi, dakle, svoj arhaički plebejski ili proleterski smisao. "Masa" se tendencijski, socioekonomski i sociokulturno, ionako preobražava u srednji sloj. Problem je, naravno, u tome što se ta preobrazba ne zbiva prema optimističkoj konstrukciji. Oblikovanje srednjih slojeva ide znatno sporijim tempom od masifikacije socijalnog kontingenta koji tržišna racionalnost odbacuje (isključuje) kao neracionalni, neproductivni suvišak. Između obogaćene manjine i srednjeg sloja u nastajanju, s jedne, i tržišno odbačenoga socijalnog kontingenta, s druge strane, zjapi golema razdaljina koju popunjava tranzicijski optimizam, navikavanje na posve novi tip društvene mobilnosti, gubljenje iluzija ili permanentno iščekivanje socijalno-asistencijalnih poteza države. To znači da se jaz između ekonomskog i sociokulturnog kapitala ne smanjuje nego povećava. Napajanje kulturnih potreba je razdržavljeno, srednji je sloj odviše slab da bi preuzeo ulogu ključnog aktera "kulturnog ulaganja" i oblikovanja novoga kulturnog mentaliteta, a sociokulturni kapital tržišno odbačenih slojeva tako je nizak da daje minimalne mogućnost za bilo kakvu kulturnu potrošnju. Kultura slobode zamijenila je kulturu jednakosti, i to je bitna promjena, ali reproductivna logika kulturne moći ostala je ista bez obzira na preinake institucionalnog i ideološkog poretka stvari. Sloboda je impostirana kao demokratsko, a to znači općeljudsko i nadklasno načelo, ali to se načelo u zbiljskom socijalnom životu ne može realizirati drugačije nego kao sloboda na razlike, što uključuje i legitimnu slobodu na nejednakosti. Slobode su jednake, ali su nejednake socijalne proporcije njihova pretvaranja u društvenu i kulturnu moć.

Stoga bi bilo iluzorno tvrditi da se na transformacijskoj razini kulturne tranzicije automatski događaju bitni pomaci u međudodnosu kulture i društvene strukture. Kultura nije puki odraz preuređene društvene strukture, kao što uostalom nije bila niti jednostavni epifenomen socijalističkog ekonomskog determinizma, ali ona tu strukturu legitimira, potvrđuje i reproducira

čak i onda kada je osporava. Ta je reproduktivna interakcija ono što Bourdieu određuje pojmom "habitus". "Habitus je socijalizirana subjektivnost" (Bourdieu, 1980:101). Pojedinci, naime, "tijekom dugog i kompleksnog procesa uvjetovanja", interioriziraju objektivne šanse koje im se nude i habitus je "upravo ta sposobnost orijentacije među ponudjenim šansama". Pojedinci, dakako, aktivno sudjeluju u tvorbi habitusa, "ali uvijek posredstvom kategorija opažanja i procjenjivanja koje su društveno i povijesno uvjetovane" (Bourdieu, 1980:111). Kulturni je habitus, očigledno, društveno-povijesno uvjetovan a, prema Bourdieu, čak i determiniran, no riječ je ne o mehaničkoj nego o strukturalnoj determinaciji koju bismo mogli eksplicitirati kao društveni okvir individualnih predodžbi i akcija. Pravila učtivosti, primjerice, istodobno su naučena (uvjetovana) i aktivirana u nekom posebnom kontekstu koji ih ne ostavlja nedirnutima.

Prevedemo li Bourdieuov konceptualno-analitički aparat na kategorije tranzicijske situacije, mogli bismo izvući zaključak da ona tvori strukturalni (društveno-povijesni) okvir koji mijenja ne samu kulturu nego načine reproduciranja kulturnih predodžaba i djelovanja socijalnih aktera. Tranzicijski je kulturni habitus otvoren za promjene, ali je strukturalno uvjetovan tako da reproducira socijalne odnose u novoj distribuciji resursa moći. Novi "režim znanja i moći" ne mora nužno značiti nastajanje "nove kulture" ili stvarnu kulturnu promjenu. Ona se, kako to pokazuju kulturnoantropološka istraživanja, može događati samo na aditivni i kumulativni način (Steward, 1981:23) pa je stoga već sada jasno da će o tome više odlučivati dužina i sudbina "trećeg vala demokratizacije" nego polazna konstrukcija institucionalne zbilje. "Otkriće" te činjenice neki su već označili kao "antiklimaks" nakon euforije izazvane kolapsom komunizma (Maier, 1995:34-50). To nije isto što i kriza kulture, o kojoj se povremeno (i vrlo strastveno) raspravlja u intelektualnim krugovima, nego tek rječiti signal ulaska u strukturalno stanje u kojemu su krize inherentni čimbenik, a ne katastrofa, kulturne reprodukcije (Castoriadis, 1994).

3. *Razina simboličke racionalnosti.* U tekstu iz devedesetih godina Rorty razlikuje tri smisla pojma kulture (Rorty, 1992:581-591) Prvi obuhvaća "skup zajedničkih navika djelovanja" koje članovima neke zajednice omogućuje međusobno suodnošenje i interakciju s okolinom. U tom smislu svaka konkretna socijalna sredina ("fakultet, vojarna, zatvor, samostan, selo, znanstveni laboratorij, koncentracijski logor, tržnica") imaju vlastitu kulturu. Gleda li se s tog stajališta, pojedinac može pripadati većem broju kultura: rodnoga grada, sveučilišta, kulturi kozmopolitskih intelektualaca, kulturi religijske tradicije, kulturi skupina kojima pripadamo ili s kojima radimo itd. To je identitarni pojam kulture, koji s razvojem društvene kompleksnosti postaje sve slojevitiji i o njemu je danas već teško govoriti u strogim arhetipskim terminima. Drugi smisao izražava kulturu kao stanovito obilježje. Njime se, primjerice, označava takvo svojstvo kao što je "visoka kultura", sposobnost da se "manipulira apstraktnim idejama", nadugačko raspravlja i diskurzivno razlaže svaki predmet itd. Riječ je, razumije se, o kulturi kao visokoobrazovanoj racionalnosti. Treći je smisao sinonim za ono što proizvodimo uporabom racionalnosti. Kultura je sklop umijeća, sredstava, znanja, sposobnosti pomoću kojih čovjek nadvladava prirodu. Ona je nadvladavanje "niskog, iracionalnog, životinjskog nečim univerzalno ljudskim" (Rorty, 1992:583). Reći da je jedna kultura naprednija od druge znači ustvrditi da je ona bliže ozbiljenju "onog univerzalno ljudskog", da primjerenije izražava ono što Hegel naziva "samo-svijest". Pojmljena u ovoj Rortyjevoj verziji, kultura je zapravo proces uporabe racionalnosti pomoću koje čovjek proizvodi svoj simbolički svijet i bogatstvo tog svijeta uvijek ga razlikuje od nižih stupnjeva razvoja. "U takozvanim razvijenim društvima simbolička kultura ima golemu ulogu... Simboličke aktivnosti, sve bez izuzetka, ulaze u sastav kulture, jer izvan kulture nema ni značenja ni vrijednosti. Kulturu tvore simbolička ponašanja i stanoviti dio neposrednih ponašanja" (Kloskowska, 1985:95).

Treći smisao kulture (kako ga vidi Rorty, ali i mnogi drugi prije njega), koji se očituje u racionalnoj simboličkoj proizvodnji, može se prihvatiti kao pogodan eksplikativni primjer za razumijevanje specifičnih fenomena kulturne tranzicije. Iz tog se pristupa može očitavati razvojno mišljenje postkomunističkih i postautoritarnih društava, njihovo konceptualno i imagi-

nativno-simboličko samorazumijevanje. Uostalom, recentni analitički pomaci u suvremenim teorijama razvoja idu baš u smjeru simboličke varijable, kojom se na neki način nadopunjuje ono do čega ne mogu doprijeti strogo ekonomističke i sociologističke interpretacije. Ta varijabla uključuje više obzirnosti prema kulturnom spletu pojedinih društava koji nema snagu takozvanog materijalnog determinizma, ali ima golemu konstrukcijsku moć u prikazivanju, doživljavanju i preoblikovanju zbilje. Ona, dakle, nije izvan stvarnosti nego je njezin tvorbeni agens. No ovdje nije riječ o apologetici simboličkog stajališta nego samo o tome da se - polazeći od njega - pokaže oko čega se tranzicijska simbolička racionalnost strukturira i u kojim pravcima ona djeluje. Ili, određenije rečeno, radi se o onim simboličkim strukturama koje su najindikativnije za stvarnost koju izražavaju i konstruiraju. Pritom bismo mogli poći od jednostavne konstatacije da je ta stvarnost posve nova i da je karakterizira potpuno nova simbolička racionalnost. Ali vidjeli smo da se ono što zaslužuje oznaku "posve novo" uglavnom može svesti na institucionalnu i političku strukturu, a da sociokulturna sfera, pored transformacijskih elemenata, uključuje mnogo više neizmijenjenih i reproduktivnih aspekata. Prema tome, dijagnoza simboličke racionalnosti svojstvene kulturnoj tranziciji zahvaća mnogo šire polje nego što je taj jednostavni antitetički put. U tom polju, gledamo li ga iz empirijske a ne iz zamišljene ili pretpostavljene optike, ocrtavaju se četiri indikativna toka simboličke racionalnosti.

Prije svega, tranzicijski su uvjeti doveli do pojačane simboličke proizvodnje. Oni su logična posljedica pluralizacije ali i usmjerene potrebe da se u što kraćem vremenu i sa što više novostvorenih ili revitaliziranih znamenja (ideja, legitimacijskih teorija, slikovno-umjetničkih artefakata, medijsko-komunikacijskih slika, jezičkih tvorbi itd.) manifestira razlika s predtranzicijskim stanjem, da se modifikacije tog stanja prekriju novim značenjima. Po naravi svoje uloge u društvenom životu to je *diferencijalna* simbolička racionalnost. Ona raščarava zatvoreni sustav značenja, dekonstruira dirigitiranu političku ekonomiju i politiku znaka i istodobno radi na novom oćaravanju koje računa na prednost i privlačnost otvorenog sustava značenja. Otverenost je, intencionalno, formalno-racionalni kod tranzicijske simboličke proizvodnje, izvor njezine oćaravajuće moći. Ona omogućuje oblikovanje javnosti kao komunikacijskog univerzuma koji je najsnažnije simboličko uporište slobodnog i demokratskog društva.

No granice te oćaravajuće otvorenosti jesu granice ekonomske i političke moći nad simboličkim resursima. Ispod otvorene komunikacije, recepcije i konzumacije simboličkih roba leži interesno-kompeticijsko, kapitalno i političko, raspolaganje resursima. To se najbolje vidi na onome što teoretičari medija ("medijasfere") nazivaju *videosferom* ili *društvom spektakla*, misleći pritom na moderna elektronska sredstva komunikacija koja daju tako intenzivnu sliku zbilje da sama ta slika postaje zbiljom sui generis (Debord, 1967; Baudrillard, 1981). U simboličkom oblikovanju tranzicijske zbilje njihova je uloga toliko ključna da se za nju s podjednakim interesom, i s posve istom demokratskom legitimacijom, bore svi socijalni akteri kojima je stalo do osvajanja ekonomske, političke i kulturne moći. Vladavina nad medijskim univerzumom ili, barem, sudjelovanje u konstelaciji videosfere, znači zapravo vladavinu nad simboličkim sredstvima ozbiljenja parcijalnih interesa. U toj je sferi, možda više nego u ostalima, na djelu temeljna tranzicijska opreka između slobode i jednakosti, između interesne privatizacije i javne simboličke općenitosti, između tržišne ekonomije znaka i političke emancipacije javnoga simboličkog djelovanja. Pored toga, u tranzicijskom je kontekstu došlo do eksplozivnog spoja između suspregnutih potencijala tehnokonomске modernizacije i razvijenih infrastrukturna masovne kulturne produkcije. Masovni fenomen, pripremljen nedovršenom i sputanom modernizacijom, traži svoju maksimalnu kompenzaciju u masovnoj simboličkoj produkciji. Stoga je eksplozija medija, odnosno borbe za medije i medijske slobode, tako važna točka svih tranzicijskih programa i ponašanja njihovih političkih protagonista. Ono što u nerazvijenom ili blokiranom društvu djeluje kao implicitni, nepriznati imaginarij sada eksplozivno počinje djelovati kao eksplicitni proces simbolizacije. Između toga i procesa odlučivanja korelacija je vrlo visoka. Deblokiranje "antropološke strukture imaginarnog", da se poslužimo interpretativnom parafrazom Gilberta Duranda, sada se iskazuju u racionalno-eksplicitnim strategijama proizvodjenja

simboličkog imaginarija koji istodobno obavlja motivacijsku, participacijsku i legitimacijsku zadaću, neovisno o tome da li je njegov krajnji učinak emancipatorski ili manipulatorski (Durand, 1991). Susret emancipatorske i manipulatorske struje uvećanoga simboličkog produktivizma jedna je od bitnih značajki kulturne tranzicije.

Drugo, simbolička racionalnost tranzicijskog razdoblja bitno je usmjerena na preuzimanje, oponašanje i uzdizanje zapadnog kulturnog modela. Europeizam i okcidentalizam dobijaju gotovo neupitnu vrijednost. Slijediti ih znači uspjeti, doseći razinu simboličkog obilja i hedonizma, integrirati se s obećanim univerzumom slobodne cirkulacije ideja, dobara i ljudi. Riječ je o pojavi koju bismo mogli označiti kao *okcidentalističku* simboličku racionalnost. U stvaranju autoritarnih sustava ona je odigrala golemu ulogu. Huntington je naziva "snagom primjera" ("demonstration effects") i svrstava je u red nekoliko bitnih faktora koji su uvjetovali "treći val demokratizacije" (Huntington, 1991:100-106). Simbolička snaga koju sa sobom nose primjeri demokratskih poredaka, kao i sustava koji su uspjeli u borbi protiv autoritarizma, utječe na elite, reformatorske skupine i lidere tranzicijskih zemalja da i sami pristupe demokratizacijskim zahtevima.

Ta simbolička snaga okcidentalističke racionalnosti u trećem je valu demokratizacije znatno izraženija nego u ranijim vremenima, a razlog tom očiglednom pomaku leži u činjenici globalnog razvoja komunikacija i saobraćanja općenito. Pokazuje se da je videosimbolika premostila sve granice, nadvladala sve cenzure i toliko proširila informatičko polje da se više nikakvim doktrinarnim dirizmom nisu mogli zamračiti signali o stanju fakata u razvijenom kapitalističkom svijetu. Simbolika bogatstva neodoljivom snagom ispunjava perceptivno polje socijalnih, političkih i kulturnih aktera u društvima oskudice. Pad Berlinskog zida, koji u punom smislu riječi predstavlja kraj jednog povijesnog razdoblja, dogodio se ne samo kao politički čin nego i kao pravi medijsko-simbolički, dakle masovno-kulturni happening. Taj je happening, gotovo preko noći, preokrenuo smjer utopijske imaginacije. Do tada je ona svoja uporišta ili svoju eshatologiju tražila na komunističkom Istoku, a sada se vraća tamo gdje je povijesno i nastala, a to znači u zapadnoeuropski racionalitet. To, dakako, nije više utopija dalekosežnoga transcendencijskog tipa, nego je fiksacija za tip racionalnosti koji producira razvoj i odupire se vladavini jednodimenzionalne utopije. Stoga je fiksacija na okcidentalnu simboličku racionalnost, koju s nepodijeljenim oduševljenjem zagovaraju sve socijalne skupine bivših socijalističkih zemalja Istoka, istodobno utilitarno-produktivistička i pragmatičko-utopijska. Ona se kreće između fetišizacije Zapada i ogorčenog kritičizma njegovih napornih, ali korisnih proturječja. Arhetipsku strukturu te simboličke fiksacije Weber je, na neki način, anticipativno dijagnosticiroo u svojim pojmovima racionalizacije i politeizma vrijednosti.

Treći tijek simboličke racionalnosti oblikuje se na razini javnog govora, formalnoga političkog diskursa. Nije teško zapaziti da demokratska retorika tvori jednu od najevidentnijih značajki javnopolitičkih tranzicijskih iskaza. Svi se akteri grozničavo natječu u upotrebi toga retoričkog sklopa, jer je on osnovno simboličko sredstvo legitimacije za stjecanje vlasti i moći u promijenjenim uvjetima. Riječ je, dakle, o pojavi koju bismo mogli označiti kao simboličku racionalnost *demokratske retorike*. Ona ima supstancijalnu i formalnu ulogu. S jedne strane, njezin je izvor u onome što demokraciju određuje još od grčkog uzora. Gledana iz tog vidokruga, demokracija je zapravo govorna zajednica. Želi li se podvući ono po čemu je demokracija grčkog polisa uzorna, tada se konstatira da je to upravo "najgovornijija zajednica". To je ambijent u kojemu se nužno očituje osobita važnost retorike. Kao umijeće uvjeravanja, "umijeće političkog govora", ona nadopunjuje dijalektiku, "umijeće filozofskog govora". Iz tog je međudnosa posve očigledno temeljno značenje retorike. Kao jedino govorno-simboličko sredstvo demokracije (sredstvo uvjeravanja), ona se obraća mnoštvu i stoga je valja razlikovati od filozofskog poimanja istine. To ima na umu i Hannah Arendt kada, raspravljajući o odnosu filozofije i politike, konstatira: "Uvjeravanje ne proizlazi iz istine nego iz uvjerenja i samo se pomoću uvjeravanja može izaći na kraj s masom. Uvjeriti masu znači mnogim različitim uvjerenjima na-

metnuti svoje vlastito. Uvjeravanje nije suprotnost vlasti koja se služi silom, već samo njezin drugi oblik" (Arendt, 1990). Stoga su svi moderni demokratski diskursi, bez obzira na međusobne interpretativne i praktičke razlike, svojevrsno evociranje grčkog uzora. Retoričkom se umijeću pribjegava kao samorazumljivom i samodostatnom simboličkom sredstvu uvjeravanja u ispravnost demokratske vladavine ma kakva ona bila: neposredna ili predstavnička, "narodna" ili liberalna. U tranzicijskom kontekstu njime se želi iskazati supstancijalno protivljenje onim oblicima vladavine koji su izobličili izvorni model i završili u nečemu što bi se moglo nazvati "totalitarnom demokracijom".

No, s druge strane, ta potreba za drugačijim značenjima ("značenjskim praksama") doводи do hipertrofirane proizvodnje retoričkog demokratizma u kojemu formalni iskazi postaju sve, a sama stvarnost ništa. Umjesto *nomenklature*, kao organizirane mreže vladajućega birokratskog sloja, na scenu stupa *demokratura*, odnosno desupstancijalizirana demoretorička racionalnost, koja postaje nekom vrstom univerzalnog lijeka za sve probleme tranzicijskog zaočeta. Stoga se zahtjev za kulturom demokracije, koji je izbio u prvi plan postkomunističkog razdoblja, početno uglavnom očituje kao diskurzivno-retorička, dakle opća, prilagodba na posebne mehanizme vladavine prava. Između te opće (simboličko-retoričke) i posebne (pravno-djelatne) razine zjapi široki prostor diskrepancije u kojem novoformirane elite imaju najviše koristi od demokracije.

Četrto, simbolička se racionalnost u tranzicijskim društvima očituje kao naglašena sklonost za proizvodnje reprezentativne kulture. Ta sklonost proizlazi iz potrebe novih elita i najpokretljivijih kompeticijskih skupina da svoj leadership, rang i moć dekoriraju što impresivnijim kulturnim iskazima, da konstruiraju vlastitu auru čija duhovnost i kultiviranost nadvisuju ideokracijski horizont prethodnog sustava. To je *dekorativna* simbolička racionalnost. Riječ je ne o nekom novom obilježju moći nego o tome da se ono nastoji projicirati na nov način i da u svom samorazumijevanju ne vodi osobito računa o relativnosti te novosti. Bez obzira na činjenicu da je moć u modernim društvima desakralizirana i da počiva na simbiozi sa znanošću, njezino se oblikovanje, prakticiranje i legitimiranje ne može svesti isključivo na znanstvenu racionalnost. Stoga Michael Mann govori o "estetsko-ritualnim praksama" kao jednom od značajnih izvora ideološke moći. "Distinktivna se moć, kaže on, očituje kroz pjesmu, ples, vizualne umjetničke oblike i rituale. Kao što priznaju i najokorjeliji materijalisti, ako različite grupe monopoliziraju značenja, norme, estetske i ritualne prakse, one time mogu znatno uvećati intenzitet i ekstenzitet svoje moći, koristiti ih za svoju distributivnu i kolektivnu moć" (Mann, 1986:23).

Umjesto teološke transcendencije, moderna se moć dekorira visokostiliziranim i visokoracionaliziranim svjetovnim ritualima. Njihovo oblikovanje i prakticiranje ima toliku apsorpcionu moć da u svoju funkcionalnu logiku uključuje čak i modernizirane verzije religijske kulture, njihov postojani ali "znakovima vremena" prilagođeni identitet. "Modernizatorska autokracija", o kojoj socioantropološki govore Apter i Balandier, i reformatorsko-tranzicijski lideri, kako ih sociopolitološki vidi Huntington, silno teže za transcendencijski neodoljivim ritualom (Apter, 1965; Balandier, 1967; Huntington, 1991). Budući da on više nije moguć u predmodernim terminima, njihovo se dekorativno-simboličko nastojanje okreće prema ideološkoj dezideologizaciji "starog" i dezideologiziranoj ideologizaciji "novog" reprezentativnog obrasca. "Novi" obrazac ima ambiciju istodobno zadovoljiti racionalnost i mase i elite. Odatle *populizam* kao jedna od reprezentativnih kulturnih struja tranzicijskog razdoblja. Njegove su pokretačke svrhe racionalno-političke, ali mu je praktička kulturna uloga dekorativno-simbolička. Moć koja je - u tranzicijskim sukobima - dekorirana populističkom kulturnom simbiozom može imati impresivnu mobilizacijsku snagu. Praktično-politička je prednost te simbioze u tome da ona na manifestnoj razini briše, ili u ime prećih ciljeva odlaže, socijalno-hijerarhijske distinkcije koje postoje u samom realitetu. Taj populistički konsenzus, koji se očituje kao unisoni kulturni pokret, elitama omogućuje dekorirati se austom općeg interesa i pritom učvrstiti svoj rang, a masama pruža priliku slobodno odlučiti o stupnju svoje participacije. Ta kulturna uni-



sonost dolazi u krizu, gubi svoju konsenzusnu dekorativnost čim se istroši njezina socijalnopolitička izdržljivost i pogotovo onda kada se pitanje kulture pojavi kao pitanje individualnosti. Na to vrlo uvjerljivo skreće pozornost i Hannah Arendt kada ustvrđuje da izlazak iz krize kulture uvijek ide preko *kultivirane osobnosti* koju, "u sadašnjosti, kao i u prošlosti, odlikuje *umijeće izbora* (Arendt, 1972:288). Kulturna je tranzicija, gledana iz tog aspekta, preobražavanje kulturnog dekora u kulturu kao moć (umijeće) osobnog izbora.

## LITERATURA

- Apter, A. (1965) **Politics of Modernization**. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1972) **La crise de la culture**. Paris: Gallimard.
- Arendt, H. (1990) Filozofija i politika. **Polja** 381.
- Balandier, G. (1967) **Anthropologie politique**. Paris: P.U.F.
- Baudrillard, J. (1981) **Simulacres et simulation**. Paris: Galilee.
- Bell, D. (1976) **The Cultural Contradiction of Capitalism**. New York: Basic Books.
- Boggs, C. (1993) **Intellectuals and the Crisis of Modernity**. Albany: State University of New York Press.
- Boudon, R. (1984) **La place du désordre**. Paris: P.U.F.
- Bourdieu, P. (1980) **Le sens pratique**. Paris: Minuit.
- Castoriadis, C. (1994) En mal de culture. **Esprit** 4.
- Debord, G. (1967). **La société du spectacle**. Paris: Bouchet/Chastel.
- Durand, G. (1991) **Antropološke strukture imaginarnog**. Zagreb: August Cesarec.
- Huntington, S. P. (1991) **The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century**. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kloskowska, A. (1985) **Masovna kultura**. Novi Sad: Matica srpska.
- Maier, Ch.S. (1995) Democracy and its Discontents. **Foreign Affairs**, Agenda 1995.
- Mann, M. (1986). **The Sources of Social Power /Vol. I/**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, S. (1981) **L'âge des foules**. Paris: Fayard.
- Pynsent, R. B. (1995). **Pitanja identiteta**. Zagreb: Antibarbarus.
- Rorty, R. (1992) A Pragmatic View of Rationality and Cultural Difference. **Philosophy East and West** 42(4).
- Schudson, M. (1994) La culture et l'intégration des sociétés nationales. **Revue internationale des sciences sociales** 139.
- Steward, J. H. (1981) **Teorija kulturne promjene**. Beograd: BIGZ.
- Sztompka, P. (1993) **The Sociology of Social Change**. Oxford: Blackwell.
- Todorov, T. (1995) Du culte de la différence à la sacralisation de la victime. **Esprit** 6.
- Touraine, A. (1994) **Qu'est-ce que la démocratie**. Paris: Fayard.

## CULTURAL TRANSITION

**RADE KALANJ**

University of Zagreb

*This text problematizes the cultural dimension of recent transition processes. There are three dimensions in which cultural transition can be observed: functional, transformative-reproductive and rational-symbolic. The controversial issue of "new cultural identity" and its essential controversy in particular is elaborated. Four directions of symbolic rationality formation are shown (occidentalism, differentialism, rhetorical democratism and decorative symbolism). All those forms of symbolic rationality, by their ambivalent structure of meaning, refer to the conclusion on ambivalence of cultural transition.*