

UDK 316.42
316.7

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 10. srpnja 2007.
Prihvaćeno: 10. rujna 2007.

DIMENZIJE MODERNIZACIJE I MJESTO IDENTITETA

Rade Kalanj

Odsjek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Filozofski fakultet
Odsjek za sociologiju
Ivana Lučića 3
10000 ZAGREB

Sažetak

Tekst se, s obzirom na značajne revizije modernizacijskih teorija i polazeći od najjednostavnije, ali višedimenzionalne definicije koncepta modernizacije, ponajprije bavi propitivanjem političke i kulturne modernizacije u svjetlu tematizacije identiteta. Razmatra ključne točke tih dviju dimenzija modernizacije i pokušava pokazati kako se u tom kontekstu odvijaju mijene identiteta. Očigledno je da se u recentnim teorijskim razmatranjima modernizacije, čak i onda kada su vrlo uopćena, više ne ispuštaju iz vida politička i kulturna komponenta konstrukcije identiteta, koje uvelike utječu na karakter i domete modernizacijskih procesa. Tekst, potom, propituje problematski sklop globalizacija/tranzicija/identitet. U tom se sklopu ustanovljuju glavna stajališta o globalizaciji, analiziraju se refleksi globalizacije na tranzicijske društvene prilike i izvlače se neki zaključci o prisutnosti i djelovanju identitetskog pitanja. Pokazuje se da globalizacija i tranzicija nisu suspendirale nego, dapače, na različite načine, pojačale važnost identitetskog pitanja. Drugim riječima, dolazi do izražaja "osviještenost" suvremene socijalne znanosti da se ni modernizacija općenito, ni njezin globalizacijski ciklus i tranzicijske forme ne mogu temeljito razumjeti ako se zaobilazi prijedorno pitanje identiteta.

Ključne riječi: globalizacija, identitet, komunitarizam, kultura, liberalizam, modernizacija

UVOD

Bez obzira na brojne, više ili manje cjelovite i, uglavnom, konvergentne definicije, modernizacija se, u konceptualno-teorijskom smislu, najjednostavnije definira kao opći proces prijelaza iz *tradicionalnog* u *moderno* društvo ili *modernost* koja, između ostalog, implicira vjerovanje u razum i racionalnu akciju, industrijsku, kapitalističku ekonomiju, priznavanje prava pojedinca, demokratsku političku organizaciju i socijalnu strukturu zasnovanu na klasnoj društvenoj podjeli. Pritom se obično precizira da taj opći proces obuhvaća četiri međupovezane dimenzije: *političku modernizaciju*, odnosno razvoj ključnih institucija (političkih stranaka, parlamenata, slobodnog i tajnog glasovanja), koje omogućuju sudjelovanje u donošenju odluka; *ekonomsku modernizaciju*, koja uključuje rastuću podjelu rada, upotrebu upravljačkih tehnika, usavršavanje tehnologije i povećavanje trgovačkih olakšica; *društvenu modernizaciju*, koja dovodi do sve veće pismenosti, urbanizacije, opadanja tradicionalnog autoriteta i rastuću socijalnu i strukturalnu diferencijaciju; *kulturnu modernizaciju*, bitno obilježenu procesom sekularizacije u kojemu religijsko mišljenje, praksa i institucije gube svoje presudno društveno značenje. Usprkos brojnim prigovorima, a osobito onome koji upozorava da se to poimanje temelji na razvoju

Zapada te da je stoga razvojno-etnocentrično, tako definirani koncept modernizacije ipak zadržava svoju referencijalnu važnost. Njegova se problematičnost korigira opravdanom tezom da modernost i modernizacija, uza svu njihovu smislenu srodnost, ne treba poistovjećivati, da je modernost doduše jedna, ali da su putovi i modeli modernizacije različiti i mnoštveni. Ispravnije je, dakle, govoriti o *modernizacijama* koje opću ideju modernosti uvijek kombiniraju s različitim kulturnim i društvenim iskustvima i isprepliću se s različitim vrstama identitetskih obrazaca i konstrukcija. Ovdje ćemo se posebno zadržati na političkoj i kulturnoj dimenziji modernizacije, ne zbog toga što su same po sebi važnije od ostalih nego zbog toga što se upravo njihovim posredstvom odvijaju procesi konstrukcije, prezentacije i manifestiranja identiteta.

POLITIČKA MODERNIZACIJA

Politička modernizacija zapadnih društava povezana je s uspostavom i usponom političkih i građanskih prava koja definiraju samopoimanje pojedinca i njegovu, iz toga izvedenu legitimnu mogućnost sudjelovanja u organizaciji životnog poretka. Riječ je o poretku *političke demokracije*, bila ona neposredna ili predstavnička, u kojoj pojedinac konstruira svoj identitet političkog subjekta i građanina, bez obzira na svoju izvornu pripadnost određenoj socijalno-klasnoj, etničkoj ili kulturalnoj grupi. To je osnova iz koje, u javnoj sferi, izrastaju stranke i parlamenti kao organizirani pluralistički oblici izražavanja individualnih volja i njihovih interesnih projekcija. U njima, na više ili manje posredan način, dolazi do izražaja identifikacija pojedinaca s određenim političkim koncepcijama i vrijednostima koje poprimaju karakter relativno trajnih ili promjenjivih **kolektivnih identiteta**. Kolektivni politički identiteti mogu steći relativno autonoman status, ali oni u krajnjoj liniji uvijek ovise o stanju identitetske suverenosti pojedinaca kao političkih i građanskih subjekata. Pojedinci su građani parlamentarne države kao moderne političke tvorevine koja snažno obilježava njihov individualni i kolektivni identitetski imaginarij, ali to ni pošto ne znači da ona, samim tim, ispunjava sve njihove legitimne zahtjeve i očekivanja. Identifikacija s državom, ma koliko bila važna, ne iscrpljuje sve potencijale bazičnog političkog i građanskog samopoimanja i stoga se šanse njegove potpunije realizacije traže u sferi *civilnog društva* u kojemu se, izvan stranačkih, parlamentarnih i državnih aparata, odvija neposredna akcija za razne vrste individualnog i kolektivnog priznanja. Iako Ulrich Beck kritički ocjenjuje da je civilno društvo "najslabiji akter" čak i u europskoj politici, da je "europsko civilno društvo samo odraz opće bijede europske politike i da ne može mnogo pridonijeti njezinu uklaňanju", ono se ipak promatra kao važan konstitutivni element političke modernizacije, osobito u perspektivi "kozmpolitske Europe" ili "kozmpolitizacije odozdo" (Beck/Grande, 2006:199). Njegove su akcije i pokreti, makar i rudimentarno, manifestni oblici afirmacije identiteta u okolnostima "demokratskog deficita"

postojećih formalnih institucija. Upravo je taj "deficit" u politički moderniziranim razvijenim društvima doveo do oštrog, još uvijek teorijski otvorenog prijepora između *liberalističkog* stajališta o univerzalnosti individualnog identiteta i *komunitarističkog* stajališta o partikularno-grupnim identitetskim pravima. Civilno se društvo pojavljuje kao posredovna karika između deficitarnosti liberalno-univerzalističkog individualizma i deficitarnosti komunitarističko-kolektivističkih apsorpcija individualnosti. U većinsko-demokratskom konsenzusu, kao temeljnom obilježju liberalnog poretka, pojavljuju se manjine koje remete univerzalističko-individualističko načelo i traže *političko priznanje razlike*, oslanjajući se na civilno-društvene mogućnosti političke modernizacije. To znači da je politička modernizacija, i u visokorazvijenim zapadnim društvima, morala uvažiti mobilizacijske identitetske poticaje iz civilnog društva za koje se liberalni univerzalizam pokazao prekratkim. "Dok se klasično liberalno učenje", kaže Paul Ricoeur, "temelji na statusu racionalnog aktera, statusu koji svima pripada kao univerzalni ljudski potencijal, u politici razlike zahtjev za univerzalnim priznanjem proistječe iz diferenciranog kulturnog temelja, pri čemu se pretpostavljeni univerzalni ljudski potencijal smatra pukim izrazom hegemonijske kulture, kulture bijelog čovjeka, muškog spola, koja je svoj vrhunac dosegla u razdoblju prosvjetiteljstva...Sva su liberalna društva od sada suočena s problemom manjina, a konfiguracija njihovih nacionalnih država ne pokriva kartu etnokulturnih razlika. Od sada će se govoriti da se neko liberalno društvo kao takvo uposebljuje načinom na koji tretira manjine, uključujući i one koje ne dijele javne definicije dobra" (Ricoeur, 2004:313-314). Po svemu sudeći, barem tako misle P. Ricoeur i Ch. Taylor, liberalno-univerzalistički i revolucionarno-deklaracijski diskurs prosvjetiteljskog osamnaestog stoljeća, prema kojemu se svi ljudi rađaju i ostaju slobodni i jednaki u pravima, suočio se s činjenicom nako rubnih ali nipošto zanemarivih grupnih odnaka od tog osnovnog načela identifikacije. Načelo, dakako, ostaje ali raznovrsne manjinske grupe polaze od uvjerenja da je ono preopćenito i u svojoj općenitosti čak diskriminatorno u odnosu na njihove posebnosti. One svoju posebnost postavljaju kao pravedno načelo koje ih izvlači iz političke marginalnosti. "Marginalni" se identiteti nastoje potvrditi kao posebno priznati i javno zajamčeni identiteti u kojima se traži uporište za potpuniju realizaciju političkih i građanskih prava. Prema tome, usprkos tezama Briana Barryja, koji vrlo argumentirano i bezostatno "brani" puninu i svevažecu nadmoć liberalnog načela, politička modernizacija liberalno-univerzalističke orijentacije nije do kraja razgradila grupne pripadnosti nego ih, čini se, mora uzimati u obzir bilo kao pitanje dodatnih zakonodavnih aranžmana ili pak kao pitanje koje iziskuje bitnu reartikulaciju političkog poretka (Barry, 2006).

Zato je u novije vrijeme i došlo do zanimljivog teorijskog prijepora između dviju tradicija moderne demokracije, one naglašeno *liberalističke*, pretežno anglosaksonske ("politički liberalizam") i one *republikanske* koja je izvorno pretežno vezana za francusku politički misao. Dok je prva, usprkos liberalističko-individualističkom kanonu, sklona pluralističkim grupno-komunitarističkim korekcijama, druga konzekventno ostaje pri načelu da Republika kao zajednica jednakopravnih građana u

osnovi zadovoljava sve individualne i kolektivne identitetske zahtjeve. Tako se *politički liberalizam* i *republikanizam* ispostavljaju kao dva, izvorišno srodna ali i različita modela političke modernizacije. Jedan, u okviru temeljnog liberalno-demokratskog poretka, priznaje mogućnost pluralizacije zasebnih političkih identiteta, dok drugi, u okviru liberalno-republikanskog poretka, polazi od pretpostavke da su identitetske posebnosti već uključene u općevažne političko i građansko ustrojstvo Republike koje svima, bili oni pojedinci ili kolektiviteti, daje isto i jednako mjesto u javnom iskazivanju njihovih zahtjeva. Ta dva načelna stajališta dolaze do praktičnog izražaja u situacijama manjinskih politizacija identiteta, kada se postavlja pitanje treba li ih razrješavati formalnim priznanjem specifičnih prava ili ih pak treba zadržati u okvirima postojećih i za sve jednakovažećih formalnih normi, koje su toliko inkluzivne da same po sebi omogućuju nesmetanu realizaciju svih identitetskih posebnosti. Upravo su se, na osnovi tih praktičnih pitanja, posljednjih godina vodile i još se uvijek vode velike teorijske debate o trajnim načelima i unutarnjim deficitima liberalne političke modernizacije. Štoviše, one su u značajnoj mjeri pridonijele proširenju tematskog i istraživačkog polja znanstvenih disciplina koje se bave modernizacijskim političkim procesima, a to su prije svega politička filozofija, politička sociologija i politička teorija općenito. Krajnji rezultat tih debata najobjektivnije je sažela Dominique Schnapper, inače zagovornica francusko-republikanske varijante liberalne demokracije, koja kaže: "Čak i u najstarijim demokratskim društvima građansko načelo nikada nije bilo dovoljno snažno da bi eliminiralo identifikaciju ljudi s povijesnim ili religijskim partikularizmima - što je legitimno - ali također da bi kontroliralo predrasude spram nekih naroda regrupiranih u istom političkom društvu ili da bi uklonilo iz prošlosti naslijeđene diskriminatorne postupke - što je protivno kolektivnim vrijednostima. Nijedno društvo nije i ne može biti posve građansko. Religijske, etničke ili povijesne realnosti, jedne legitimne a druge ilegitimne u funkciji samih vrijednosti građanskosti, održavaju se i obnavljaju. Ako su pozivanja na povijesne i religijske partikularizme istodobno neizbježna i poželjna sve dotle dok nisu inkompatibilna sa zajedničkim vrijednostima - vrijednostima slobode i jednakosti svih građana - stigmatizacija i diskriminacije koje pogađaju neke grupe izravno su oprečne građanskom načelu koje organizira kolektivni život" (Schnapper, 2002:271).

Ako je idealnotipski obrazac liberalne političke modernizacije u sebi toliko dvojbena i nesavršen, onda je realno pretpostaviti i empirijski ustvrditi da je liberalna modernizacija postsocijalističkih društava još složenija i da u njima problem politike identiteta dolazi do još zaoštrenijeg izražaja. Ona su naime morala krenuti od zatečenog i iscrpljenog stanja socijalističke modernizacije, od revolucionarno-ideološki konstruirane zbilje u kojoj je liberalističko načelo političkih i građanskih prava bilo proglašeno tek formalnom, socijalno neutralnom pretpostavkom iskazivanja i afirmacije identiteta. Drugim riječima, od stanja koje je počivalo na doktrinarnoj postavci da su slobode što ih omogućuju politička i građanska prava samo *formalne* ali ne i *supstancijalne* ("realne"), da ustanove predstavničke demokracije nisu nužni izraz "univerzalne želje za slobodom u našem stoljeću" (Aron,

1996:186). Iako je davno postalo očiglednim da "osobne slobode i političke slobode, slobode u odnosu na proizvoljnost i slobode sudjelovanja u javnim poslovima, sloboda od despotizma i sloboda izbora vladavine naroda... ostaju u biti netaknute koliko god se mijenjali konkretni načini njihova izražavanja", u doktrinarno-dogmatskom socijalističkom poimanju supstancijalno značenje imaju samo socijalni ciljevi modernizacije (Aron, 1996:209). Oni su identitetski supstancijalni dok su svi drugi identitetski atributi sporedni, prevladani ili već uključeni u postuliranu socijalnu konstrukciju identiteta. Tako se socijalno-egalitarna, u povijesno-ideološkoj projekciji besklasna identifikacija ispostavila kao supstancijalni kriterij neliberalističkog ili protuliberalističkog modela političke modernizacije. Prema tome, polazeći od takvog zatečenog stanja, akteri ili vodeće elite postsocijalističke političke modernizacije morali su obaviti cijeli niz dekonstrukcijsko-konstrukcijskih zahvata, pri čemu terminološko-značenjski nije odlučujuće jesu li ti zahvati bili revolucionarni, reformistički, radikalno-reformistički ili, uopćeno govoreći, tranzicijski. Ali kroz sve te zahvate, bez obzira na njihove različite, blage, napete ili dramatične konkretizacije, uvijek se provlači pitanje reidentifikacije ili uspostave novog tipa *politike identiteta*. Prvo je trebalo, u skladu s do tada potisnutim ili zabranjenim liberalističkim poimanjem, dokinuti ili razgraditi socijalističko-egalitarnu koncepciju društva i zamijeniti je načelima *liberalnog egalitarizma* koji svima, bez obzira na njihov supstancijalni socijalni kapital, daje jednake slobode i šanse. Poimanje društva, kao socijalno-klasne izjednačenosti i projektivne besklasnosti, trebalo je biti zamijenjeno poimanjem društva kao sklopa pravno-politički jednakih šansi, neovisno o konkretno-socijalnim pozicijama i dispozicijama društvenih aktera. Slika društva kao relativno homogene i nadodređujuće strukture zamijenjena je slikom društva kao pluraliziranog i destrukturiranog realiteta koji više nema primarnu objektiviziranu moć nad predodžbama i očekivanjima socijalnih aktera. Društvo se, dakako, i dalje pojavljuje kao trajno podrazumijevajući i diskurzivni realitet, koji čak ima snažnu retoričko-simboličku vrijednost, ali ono je u stvarnosti toliko raščarano i u neku ruku desocijalizirano da se od njegove apstraktne prisutnosti više ne mogu očekivati nikakva strukturalno-implicitna rješenja životnih problema. Društvo ostaje nekom vrstom opće apstrakcije životnog totaliteta u kojemu ljudi ostvaruju raznovrsne konkretne oblike međupovezanosti, diferencijacije, interesnog udruživanja ili razdruživanja. Društvo je, dakle, samo na retoričko-simboličkoj, apstraktnoj razini *principium identificationis*, a zbiljski oblici društvenog identiteta dolaze do izražaja na "nižoj", konkretnoj razini socioekonomskih položaja, interesa i očekivanja. Stoga je, kad je riječ o postsocijalističkim društvima, legitimno govoriti o *pluralizaciji* društvenog identiteta, što znači da se njegovi konkretni oblici izašli iz prethodnih okvira "jedinstvenog" društvenog totaliteta i njemu svojstvene državno-političke volje te da su sučeljeni s državno-političkom organizacijom koja oslikava legitimni socijalno-identitetski pluralizam. Utoliko i nije čudno da je postsocijalistička politička modernizacija, ugledajući se na raznovrsne recepcijske obrase moderno-liberalne tradicije, ideju društveno-državnog totaliteta nadomjestila idejom državne konstrukcije koja počiva na pretpostavci pluralističkog i slobodno-

izbornog oblikovanja javne volje, ali da je pritom, svjesno ili paradigmatiski-oporuno, žrtvovala ili namjerno potisnula gotovo sve ideje društva i društvenosti koje "iskaču" iz idealno-tipski shvaćene liberalne doktrine. Tako je, na neki čudan, a opet povijesnofaktički objašnjiv način, *država* postala ključnim diferencijalnim načelom globalno-svjetske i unutarnje diferencijacije i identifikacije. Država, naime, prije svega zbog uvjerenja da je liberalno modernizirana, zadobiva paradigmatisku vrijednost, a raskid s državom socijalistički demoderniziranog oblika i identifikacija s državom "konačno" moderniziranog tipa predstavlja se kao nedvosmisleno najbolji odgovor na probleme koje nameće razvoj društva. Konstrukcija društvenototalizirajućeg identiteta zamijenjena je konstrukcijom *državno-moderniziranog* identiteta. Građani se identificiraju s državom a ne s društvom, jer polaze od modernizacijski postulirane pretpostavke da je upravo država u svom liberalnom liku izraz njihovih slobodnih i raznovrsnih htijenja a ne odozgo nametnuta vladateljska sila te da baš takva država sama po sebi implicira najizglednije mogućnosti razvoja demokratskog društva. Građani se, dakle, identificiraju s idejom demokratske države kao konkretne forme demokratskog društva. A ta se konkretizacija, u postsocijalističkim okolnostima, očitovala na dva načina: kao *tranzicijska manjkavost* još nerealizirane liberalno-demokratske države i kao *tranzicijski suvišak* kvaziliberalnodemokratske, postautoritarne države s demokratskom legitimacijom, koja je razložito i dovitljivo nazvana "demokraturom" odnosno "ograničenom demokracijom". No i u jednom i u drugom slučaju, i u deficitarnoj i u hipertrofiranoj verziji, državna je konstrukcija zadobila status primarne vrijednosti na koju se projicira sve ono što je u prošlosti bilo "preskočeno" ili potisnuto kao i ono što nalažu kriteriji skokovite prilagodbe liberalnoj modernosti. Zato je oblikovanje postsocijalističkih država istodobno i naglašeno obilježeno *retorikom tradicije* i *retorikom modernosti*.

To se najbolje vidi u jednom od ključnih elemenata političke modernizacije, a to su političke stranke kao izraz pluralističko-demokratskog oblikovanja "državnog razloga". One su, u postsocijalističkoj konstelaciji, u ambijentu narodnog i građanskog ushićenja, demokratizacije i liberalizacije, pretežno obilježene ili nacionalno-tradicijskim ili građansko-demokratskim nominalno-simboličkim stilizacijama. "Junačkim" se trenutkom, kao što kažu neki analitičari tranzicije, mogu smatrati njihove aktivnosti koje traju od prvih višestranačkih izbora, tijekom i neposredno nakon njih, "kada se prvi put nakon autoritarnog režima oko izborima dobivenih položaja od nacionalne važnosti bori u prihvatljivo kompetentnim uvjetima" (O'Donnell/Schmitter, 2006:94). One su "*toposi*" slobodno izabrane političke identifikacije preko koje građani iskazuju svoje ideološke i interesne, tradicionalne i moderno-racionalizirane vizije najprihvatljivije "političke formule" zajedničkog državnog identiteta. Stranke su neposredno-empirijski a država transcendentni izraz identitetsko-konstrukcijskog odnošenja. Stranački su identiteti zapravo percipirani kao empirijski najneposredniji i posredovno najdjelotvorniji instrument oblikovanja "svoje" pravedne države koja se zasniva na načelima slobode i jednakosti, koja slobodu ne žrtvuje totalitarno nametnutoj jednakosti. No, budući da je država

u stvarnosti splet aparata vlasti i moći a ne "organ" jednakog i pravednog zadovoljavanja svih interesa, identifikacija s njom ostaje nekom vrstom opće apstrakcije i stoga je razumljivo da se stranke, bez obzira na stupanj svoje državotvornosti, ispostavljaju kao glavna pribježišta interesne kako socijalne tako i političke identifikacije. *Stranački identiteti*, u neku ruku, nadkriljuju opći i transcendentni državni identitet. Umjesto "državnog razloga" na scenu stupaju pluralni stranački razlozi, tako da se država pojavljuje kao krajnja *pozadinska zajednica*, a stranke kao utjelovljenja konkretnih identitetsko-interesnih projekcija koje država, taj poopćeni identitet, nije kadra zadovoljiti. Tako stranke postaju glavnim instrumentima političke konstrukcije društvenosti, a država poprištem borbe za pobjedu, prevagu ili provođenje ovog ili onog stranačkog poimanja društvenosti. Zato ne bi bilo pretjerano ustvrditi da je opsesija strankama i njihovom proliferacijom zadobila oblik svojevrsne svjetovne religije na koju se prebacuju sva neispunjena modernodržavna nadanja. Stranačke se projekcije i međusobne borbe manifestiraju kao koncentrirani identitetski izrazi stvarnih ili potencijalnih društvenih sukoba i one se, u tom svojstvu, pojavljuju kao surogati parcijalnih ili doktrinarno-programatski generaliziranih identitetskih nastojanja. Iz tih je pretpostavki, osobito u postsocijalističkoj konstelaciji, i izrastao poznati fenomen *partitokracije* koja upravo svjedoči o činjenici dvostruke stranačke rekuperacije identiteta. O činjenici, naime, da su stranke, kao rezultat skokovite političke modernizacije, istodobno na sebe preuzele državno-političku i društvenu funkciju te da je njihova društveno deklarirana pozicija, zbog deficita demokracije, zadobila glavnu socijalno-identifikacijsku ulogu. Stranačko članstvo, privrženici i birači svoja politička opredjeljenja odmjeravaju prema deklariranim društvenim ciljevima stranaka. One, kao formalne i na osvajanje vlasti usredotočene organizacije, apsorbiraju dobar dio društveno-mobilizacijske energije. Apsorbiraju je do te mjere da se ona utapa u tehnike, procedure i retoriku borbe za vlast ili obnašanja vlasti. Tako dolazi do toga da se stranke očituju kao jedina konkretna stvarnost a društvo samo kao skup obvezujućih moralnih proklamacija. Ta se činjenica na razini države izražava kao *partitokratska normalizacija* a na globalno-društvenoj razini kao hiperpluralistički splet stranačkih kanala posredovanja i supstituiranja društvenosti, kao višestranačka okupacija društvenog tijela. Odatle bi se mogao izvesti zaključak da su stranke, kao neophodan element političke modernizacije, istodobno i instrument fragmentacije društvenog identiteta. Fragmentacije shvaćene ne u smislu rastvaranja organizacijskog usrojstva zajednice nego u smislu ubrzane modernizirajuće diferencijacije svojstvene društvima koja su zaokupljena uspostavom modernofunkcionalnih oblika društvene povezanosti, solidarnosti, kohezije i integracije. Baš u tim društvima - iako je to dijagnostificirano kao svjetski zabrinjavajući trend - do najjasnijeg izražaja dolaze tendencije dezintegracije koje se žilavo odupiru svim projektima i idealima integracije.

U tom je kontekstu razumljiva teorijska i praktična zaokupljenost idejama i potencijalima civilnog društva. U razgradnji legitimnosti socijalističkog poretka civilno je društvo prigrljeno kao uporište iz kojeg su dolazili kritičko-dekonstrukcijski poticaji za

demokratsku reformu ili za korjenitu liberalno-pluralističnu političku modernizaciju, a u postsocijalističkom razdoblju, u ciklusu "konsolidacije demokracije" ono se ispostavilo kao protuteža partitokraciji i kao oblik djelovanja koji izvire iz neposredne zbiljnosti potisnutih društvenih problema i činjenica. Civilno se društvo, diskurzivno-teorijski i praktično-aktivistički, manifestira kao jedina prava identifikacija društvenosti. Ono se, u neku ruku, percipira kao lijek za sve društvene bolesti koje ostaju izvan domašaja stranaka i formalnih državno-institucionalnih aparata, na rubovima njihovih taktičko-političkih igara ili programatskih strategija moći. O ponovnom buđenju civilnog društva čak se govori kao o "neočekivanom a u nekim slučajevima i dosad neviđenom" fenomenu, uz posebno važnu konstataciju da najveći izazov za tranzicijske režime predstavljaju novi ili oživljeni identiteti i s njima povezano kolektivno djelovanje određenih društvenih skupina, osobito onih koje su potaknute ili zakinute širenjem liberalizacije (O'Donnell/Schmitter, 2006:88). Njihovo unutarnje ustrojstvo i postupci pretežno su participativni i egalitaristički i to se smatra bitnim obilježjem "tranzicijske političke kulture u povojima" (O'Donnell/Schmitter, 2006:89). No civilno društvo, u toj svojoj identifikacijskoj ulozi, funkcionira po dvostrukoj logici. Ono je, s jedne strane, moderna i univerzalistička ideja i teorija o slobodno-udružujućim formama organizacije koje posrednički djeluju između bazično-interesne i globalno-državne racionalnosti, između potreba odozdo i njihovog sagledavanja odozgo, jednom riječju između nižih (podređenih) i viših (nadređenih, odlučujućih) struktura ljudskog organiziranja. Ono je postulirano kao društvo u pravom smislu riječi, kao dinamični realitet u kojem se isprepliću difuzni poticaji odozdo i regulativna ograničenja odozgo, u kojemu ljudsko djelovanje zadobiva smisao slobodnog i racionalno usuglašenog oblikovanja društvenosti. Istodobno, međutim, civilno je društvo prostor najrazličitijih, ponekad i sebičnih društveno-interesnih prohtijeva koji, pozivajući se na opću ideju slobodnog i otvorenog društva, vode računa samo o grupnim interesnim razlozima i u tom smislu djeluju kao faktor fragmentacije "homogenog" društvenog prostora. Zato je identifikacija s civilnim društvom dvoznačna, *univerzalna* i *partikularna*. Ono pripomaže da se konstrukcija identiteta zasniva ne samo na jednoobraznim bazičnim ili odozgo nametnutim identifikacijskim obrascima, nego i na pluralnim (multi) kriterijima slobodnog izražavanja identitetskih prava. Ta druga dimenzija civilnog društva u postsocijalističkoj je političkoj modernizaciji znatno izraženija nego prva, tako da se iza partikularno-pluralnih identiteta tek jedva nazire opći smisao identiteta s civilnim društvom. To je posve logično imali se na umu da se u civilnodruštvenom, nevladinom, nestranačkom "sektoru" oblikuju grupe, inicijative ili začeci društvenih pokreta s naglašenom aktivističkom težnjom da se njihovi ciljevi priznaju kao legitimni općedruštveni ciljevi. Djelujući pod egidom civilnog društva kao općeg okvira, oni potvrđuju pretpostavku da se konkretni identiteti umnožavaju i mijenjaju, da mogu biti povremeni, privremeni, konjunkturni, više ili manje trajni, više ili manje obuhvatni, ovisno o konstantnosti ili situacionoj obilježenosti razloga koji odlučuju o privrženosti aktera. Oni ne teže radikalnoj promjeni tog općeg okvira, jer on je shvaćen

kao optimalno mogući doseg modernizacije, nego njegovom obogaćivanju u svim onim aspektima koji izriču dopuštene i još nerealizirane razlike kao "normalna" postignuća moderne društvenosti. Težnja tih aspektualnih, konkretno-razlikovnih formi civilnog društva da se generaliziraju, da se postave kao mjera za cjelinu društvenog identiteta jedno je od ključnih iskušenja u doba globalno-postmodernih konstrukcija i sučeljavanja razlika.

KULTURNA MODERNIZACIJA

To iskušenje dolazi do osobita izražaja na području kulturne modernizacije i upravo se zbog toga kultura najčešće promatra kao glavno uporište tvorbe i razumijevanja identiteta. Bez obzira na svoju povijesno-tendencijsku zasnovanost, odnosno pretpostavku da religijsko mišljenje, praksa i institucije gube svoje presudno društveno značenje, definicija kulturne modernizacije kao univerzalnog sekularizacijskog procesa pokazala se preopćenitom jer čak i u visokomoderniziranim, a kamo li u tranzicijskim i nedovoljno razvijenim društvima religijska uvjerenja i religijske kulture igraju snažnu ulogu u profiliranju identiteta. Kritičko preispitivanje sekularizacijske paradigme ide dotle da Peter Berger, koji je svojedobno važio kao jedan od njezinih najeminentnijih zagovornika, danas govori o "deseekularizaciji" modernih društava (Willaime, 2006:755; Inglehart, 2004). Čini se da obnova religijskih privrženosti ("vjerovanja bez pripadanja ili pripadanja bez vjerovanja"), kako u konstitutivno-laičkim tako i u integrističkim, ponekad i teokratskim sredinama, predstavlja neku vrstu neočekivanog revanša generalno-evolucionističkom poimanju modernizacije. Zato Gianni Vattimo, upozoravajući na tendencije fundamentalizma i "kumunitarističkih aparthejda", zapaža da "u babilonskom svijetu pluralizma kulturni a osobito religijski identiteti lako završavaju u fanatizmu" (Vattimo, 2004:153). Kulturna modernizacija nije, dakle, samo sekularizacijski proces, koji se svodi na gubitak centralnosti religijskog mišljenja i institucija, nego se pokazuje kao mnogo šire razlikovno obilježje provođenja i razumijevanja pluralnih oblika modernizacije. I u suvremenom modernizirajućem svijetu religije očigledno igraju važnu ulogu, bilo kao odgovor na samodostatnu izvjesnost znanstvenih istina, bilo kao potraga za idealom savršenstva ili pak kao oblikotvorni duhovni element tradicije. "Odatle, kaže Louis Dolot, sasvim sigurno ne proizlazi zaključak da bi kultivirani čovjek nužno trebao biti religiozan, ili pak vjernik, niti da on ne bi mogao imati i profanu kulturu. Čini se, međutim, da istinska kultura teško može odbaciti postojanje izvjesnog morala ili etike" (Dolot, 2000:64). Dok bi se Dolotu moglo prigovoriti da moral i etiku, u krajnjoj liniji i u smislu "istinske kulture", svodi na religijske osnove, Amitai Etzioni više upozorava na duhovnu deficitarnost sekularizacijske teze jer smatra da ta "deficitarnost" nije dobra ni za laički humanizam. Duh prosvjetiteljstva, kaže on, toliko je zaslijepio zapadnjačke intelektualce i vođe da oni previđaju povratak religijskog na svjetskoj razini ili ga pak promatraju kao prijetnju a ne kao "vektor remoralizacije

društva". Nakon 11. rujna bilo je očigledno da osnaživanje islamističkog radikalizma nije zahvatilo samo arapski svijet već da se širi na sve muslimanske nacije, od Indonezije do Turske. Rijetki su, međutim, oni koji su obratili pozornost na polet crkava u bivšim komunističkim zemljama, u Istočnoj Europi i Rusiji, na milijune novih preobraćenika u Kini, na proliferaciju raznih sekti diljem svijeta. Da bi ilustrirao važnost tog "novog stanja stvari", Etzioni navodi jedan, po njegovu mišljenju "anegdotski" primjer. Naime, Američka agencija za međunarodni razvoj, zadužena za reviziju školskih udžbenika u Afganistanu i Iraku, iz njih je izbacila sva poglavlja koja veličaju talibane i Saddama Huseina. Pritom se suočila s teškoćom da ih nadomjesti drugim vrijednostima. Usredotočila se na poučavanje matematike, znanosti i engleskog jezika. No ta "sekularizirana materija" ne dodiruje bitna pitanja što ih postavljaju religije, primjerice: "Što je dobar život?, Koje su naše dužnost spram obitelji, prijatelja ili drugih članova zajednice?, Je li smrt kraj kojeg se svi moramo bojati ili odlazak u bolji svijet?, Što je s onima koji ne nalaze svoje mjesto u tržišnom društvu i mogu li oni otkriti druge temelje samopoštovanja?". Sekularizirani se Zapad, prema Etzioniju, suzdržava od postavljanja takvih pitanja. Ali usprkos privlačnosti konzumerističkog hedonizma, sve je veći broj ljudi nespособan da se takmiči s načinom života "svojih susjeda". Odatle proizlazi rastuće otuđenje ruralnog svijeta i urbanih imigranata koji tvore većinu stanovništva u zemljama u razvoju kao što su Indija i Kina. Zapad je svakako zaslužan za veličanje dostojanstva pojedinca, autonomnih vrijednosti i ljudskih prava. No to su samo ideologije usmjerene na sprječavanje zloupotreba državnog uplitanja i na promicanje ljudskog samoodređenja. Te vrijednosti nisu odgovor na pitanja koja se postavljaju svakom pojedincu izvrgnutom slobodi izbora i ustanovljenju vlastitog puta. To prešućivanje "transcendentalnih pitanja" osuđuje Zapad na zaostajanje u globaliziranom sukobu sustava vjerovanja. Teorijski gledano, on bi doduše mogao predložiti poticajni sustav vrijednosti koji se nadahnjuje laičkim humanizmom. Ali religijsko buđenje koje se odvija u cijelom svijetu, izuzimajući Zapadnu Europu, moralo bi i Zapad potaknuti da se vrati svojim religijskim izvorima kako bi pronašao odgovor na velike probleme koji zaokupljaju ljude, osobito nakon što im je riješen problem materijalnog komfora. Etzioni zaključuje: "Umjesto da se religija odbacuje kao ostatak prošlosti, kao predmet strastvene a ne razumske privrženosti, kao opreka napretku i slobodi, bilo bi dobro da Zapad nauči razlikovati umjerena religijska tumačenja od tumačenja koja ohrabruju nasilje i fundamentalizam. Prva odgovaraju na egzistencijalna pitanja putem uvjeravanja a ne nasilnim nametanjem religijskih dogmi. Ukoliko ne želi otuđiti srca i duše najvećeg dijela svjetskog stanovništva Zapad će se bez sumnje istodobno morati nadahnjivati jednom razrađenom verzijom laičkog humanizma i umjerenim religijskim vjerovanjima. Potrebno mu je duhovno a ne vojno naoružanje" (Etzioni, 2007:25). Etzioniju je, očigledno, najviše stalo do duhovne sudbine Zapada i s njegova komunitarističkog stajališta, a u okolnostima svjetske utakmice, ta će sudbina ovisiti o duhovnoj moći koja se ne može izgraditi ni održati bez prihvaćanja religijskih odgovora na svjetovno-egzistencijalna pitanja. Bez religijske kulture, kao duhovne okosnice svoga

identiteta, Zapadu prijeti gubitak moći i tendencija dekadencije. Ne upuštajući se, za sada, u šire obrazlaganje komunitarističkog stajališta koje, kako kritički zapaža Amartya Sen, počiva na tvrdnji da "identitet zajednice nema premca i da je uzvišen na unaprijed određen način", valja samo uzeti u obzir Etzionijevo propitivanje sekularizacije i njegovo skretanje pozornosti na realnost kulturno-religijskih dimenzija modernizacije (Sen, 2007:23).

Ostavimo li čak po strani cjelinu sekularizacijske debate i premoć sekularizacijskih ili desekularizacijskih argumenata, činjenica je da sva novija razmatranja kulturne modernizacije, ne ispuštajući iz vida ulogu religije, gotovo unisono naglašavaju ne samo problem "kulturne uvjetovanosti" nego i različite *modernizacijske kulture*. To je osobito uvjerljivo obrazloženo u kapitalnom djelu ekonomskog povjesničara Davida S. Landesa *Bogatstvo i siromaštvo naroda. Zašto su neki tako bogati a neki tako siromašni?* Na kraju svojih dugotrajnih istraživanja svjetskih razvojno-modernizacijskih procesa on zaključuje: "Ako išta učimo iz povijesti ekonomskog razvitka, učimo da je presudna kultura. (Max Weber je bio posve u pravu). Svjedoči o tome poduzetnost iseljeničkih manjina – Kineza u istočnoj i jugoistočnoj Aziji, Indijaca u istočnoj Africi, Libanonaca u zapadnoj Africi, Židova i kalvinista u mnogim dijelovima Europe itd. Međutim, kultura u smislu dubljih vrijednosti i stavova koji usmjeravaju neku populaciju, plaši znanstvenike. Ima neugodan miris rase i nasljeđa, element nepromjenljivosti. U misaonim trenucima, ekonomisti i drugi koji se bave društvenim znanostima uviđaju da to nije točno, te čak pozdravljaju primjere kulturnih promjena na bolje, a izražavaju žaljenje ako su takve promjene na lošije. Ali pozdravljanje ili žaljenje podrazumijeva pasivnost promatrača – nesposobnost da se koristi znanje radi oblikovanja ljudskih stvari. Tehničari su skloniji djelovanju: promijeniti kamatne stope i devizne tečajeve, osloboditi trgovinu, preoblikovati političke institucije, upravljati. Osim toga, kritike kulture udaraju u ego, ranjavaju identitet i uvjerenje u vlastitu vrijednost. Kad dolaze od stranaca, takvi prijekori, ma koliko taktični i neizravni, vonjaju na promatranje s visine... Ako je kultura toliko važna, zašto ne djeluje dosljedno? Ekonomisti nisu jedini koji pitaju zašto su neki ljudi – na primjer, Kinezi – dugo bili tako neproduktivni kod kuće, a tako produktivni vani. Ako je kultura važna, zašto nije promijenila Kinu? (Čini to sada)... Kaže se da kultura ne omogućuje predviđanje ishoda. Ne slažem se. Bilo je moguće predvidjeti poslijeratni ekonomski uspjeh Japana i Njemačke, uzimajući u obzir kulturu. Isto se može reći za Južnu Koreju nasuprot Turskoj, Indoneziju nasuprot Nigeriji...S druge strane, kultura nije sama. Ekonomska analiza voli iluziju da bi jedan dobar uzrok bio dovoljan. Međutim, determinante složenih procesa uvijek su višestruke i uzajamno povezane. Objašnjenja temeljena na jednom uzroku ne zadovoljavaju... Budući da su kultura i ekonomska uspješnost povezane, promjene jedne odrazit će se na drugu" (Landes, 2003:650). Iz Landesovih se uvida mogu izvesti razne pouke, ali ono što je posve evidentno i eksplicitno jest naglasak na razvojno-determinirajućoj važnosti kulture ne samo u općem nego i u posebnom, osobito osjetljivom identitetskom smislu. On kulturu ne apsolutizira i ne bi ga se moglo svrstati među nedvosmislene kulturne deterministe. Kultura je

svakako ključan, no ne i jedini faktor zbivanja i razumijevanja modernizacije. Ona se, u Landesovim razmatranjima, pojavljuje kao onaj nezaobilazni analitički element koji je doveo do prevladavanja *monodeterminističkog* stajališta i do pobjede *multideterminističkog* objašnjavanja modernizacijskih kretanja. Na crti multideterminističkog stajališta razmišlja i Philippe d'Iribarne koji, razmatrajući procese modernizacije unutar Zapadne Europe, ustanovljuje tri različite modernizacijske kulture izražene u različitim "likovima" slobode kao najmjero-davnijeg kriterija modernosti. On naime analizira tri različita mišljenja o slobodi, englesko, njemačko i francusko, koja su proizašla iz srednjeg vijeka i koja trajno obilježavaju različite načine poimanja društvene solidarnosti (D'Iribarne, 2006;Cohen, 2006). U engleskom slučaju, biti slobodan znači pravno ne pripadati nikome, ne biti rob ni kmet drugome nego vlasnik samoga sebe. To je shvaćanje najjasnije izrazio John Locke i ono se svodi na stav: "Ja sam slobodan ako mi pripada proizvod moga rada". U žarištu te ideje ili "kulture" slobode je tržište rada. Time se može objasniti zašto su anglosaksonske zemlje, ne samo Velika Britanija nego i Sjedinjene Države, "visceralno privržene punoj zaposlenosti te se socijalna politika ponajprije sastoji u borbi protiv nezaposlenosti" (Cohen, 2006:78). U njemačkom "liku" ili "kulturi" slobode, protumačenima iz kantovskih formulacija, slobodan je čovjek onaj koji nije rob svojih strasti, koji se umije podvrgnuti kategoričkom imperativu života u društvu. Biti slobodan za Nijemca znači biti kao takav priznat od drugih, "imati pravo sjesti za stol s drugim slobodnim ljudima i mogućnost da te se čuje" (Cohen, 2006:78). D'Iribarne drži da to shvaćanje dolazi do izražaja u Habermasovoj teoriji komunikativnog djelovanja. Francuski "lik" ili "kulturu" slobode karakterizira stav da je slobodan onaj čovjek koji nije podložan drugome u psihološkom a ne u juridičkom smislu. To je onaj koji se ravna "logikom časti" kakvu, primjerice, iskazuje radnik kada poslodavcu suprotstavlja svoje klasno dostojanstvo. Takvo shvaćanje dolazi do izražaja u Bourdieuovoj opreci između "vladajućih i podvlaštenih". D'Iribarne primjećuje da je francuska kultura slobode "kompleksnija i proturječnija od drugih", da "nije ni individualistička u engleskom smislu ni komunitaristička u njemačkom smislu" i da je obilježena nikad prevladanom oprekom između dvaju sustava vrijednosti, "klerikalnih vrijednosti i aristokratskih vrijednosti" (Cohen, 2006:78-79). Te tipološke varijacije na temu slobode, ma kako shvatili njihovu argumentacijsku distinktivnost, relevantne su zbog toga što "razotkrivaju" kulturno-identitetske razlike u društvima koja se najčešće površno promatraju tako kao da je riječ o nekoj homogenoj zapadnoj modernosti.

I mnogi drugi autori, koji se bave globalizacijom kao najnovijim ciklusom modernizacije u svjetskim razmjerima, također naglašavaju, a neki čak i izrazito privilegiraju "moment" kulture. Dok se ekonomska i politička globalizacijska modernizacija ravnaju prema načelima rasta, konkurencijskog prestiža i vladateljske moći, kulturna se modernizacija promatra kao ono područje na kojemu najjasnije dolaze do izražaja ne samo posljedice nego i refleksivno propitivanje tih dominantnih trendova. Kultura je, prije svega kao opći komunikacijski proces, neizbježno

izložena imperativima ekonomske, tehnološke i političke moći, ali ona je istodobno, na različite načine, glavna kritička prepreka ili "negativnodijalektičko" protivljenje toj moći. Spram instrumentalne *tehnološke racionalnosti*, koja globalizacijsku modernizaciju tumači iz perspektive pragmatičke prilagodbe, kultura se pojavljuje kao područje *komunitarnih* i stoljećima baštinjenih specifičnosti koje se odupiru logici univerzalne standardizacije i homogenizacije. David Held i Anthony McGrew konstatiraju da sliku svijeta današnjih ljudi, iako žive svojim lokalnim životima, sve više prožimaju ideje i vrijednosti koje dolaze iz raznovrsnih izvora. Oblikuju se *hibridne kulture*, transnacionalne medijske korporacije uvelike prodiru u nacionalne kulture, a mijenja se i kulturna pozicija moderne države. Ali, i pored tog globalizacijskog uvida, oni realistički zaključuju: "Budući da su nacionalne kulture imale središnju ulogu s obzirom na učvršćivanje odnosa između političkog identiteta, samoodređenja i državne moći one jesu i ostat će vrlo snažnim izvorištem etičkih i političkih motivacija. Štoviše, nove elektronske komunikacijske mreže i informacijske tehnologije koje danas obuhvaćaju svijet pripomažu intenziviranju i razmahu tradicionalnih oblika i izvora nacionalnog života, jačajući njihov utjecaj i djelovanje. Te mreže omogućuju gušću, intenzivniju interakciju među članovima zajednica koji dijele zajedničke kulturne značajke, osobito jezik, što daje novi poticaj obnovi etničkih zajednica i njihovih nacionalizama... Usprkos golemom opticanju informacija, slika i ljudi diljem svijeta, malo je znakova nastajanja univerzalne ili globalne kulture, malo je znakova opadanja političke prisutnosti nacionalizma" (Held/McGrew, 2002:29-30; Smith, 1990). Na kulturnom se planu na najizričitiји način traži pravo na posebnost i različitost, što Dominique Wolton sažima u pregnantnoj formulaciji: "Svijet je konačan, ali raznolikost pogleda na svijet je beskonačna" (Wolton, 2003:20). Postoje *svjetske kulturne industrije*, ali ne i *svjetska kultura*. Danas se, u svjetlu kako globalnih tako mnogovrsnih modernizacijskih okolnosti, teži proširenju definicije kulture. Normativna svijest o tome eksplicitno je izražena u formulacijama Univerzalne Deklaracije UNESCO-a o kulturnoj raznolikosti, iz 2001. godine, gdje između ostalog stoji: "Kulturu treba promatrati kao skup distinktivnih, duhovnih i materijalnih, intelektualnih i afektivnih značajki koje karakteriziraju neko društvo ili neku društvenu grupu... Ona, pored umjetnosti i književnosti, obuhvaća načine života, oblike života u zajednici, sustave vrijednosti, tradicije i vjerovanja" (Wolton, 2003:31). Komentirajući to normativno stajalište, Wolton konstatira da je ta "nova definicija" mnogo šira od definicije usredotočene na baštinu koja se uglavnom odnosi na "kultiviranu kulturu". "Kultura danas, kaže on, obuhvaća sve elemente okoliša, tradicionalnog ili suvremenog, koji omogućuju da se smjestimo u svijetu, da ga shvatimo zasebno, da u njemu živimo i da se ne osjećamo ugroženima ili isključenima. Sve može postati kulturnim kako bi se izgradila stabilnija vizija svijeta. A istodobno, nama kulture bez odnošenja, otvorenosti pa i komunikacije. Kultura, dakle, postaje znatno kompleksnijom i dinamičnijom. Spram destabilizacije izazvane povećanjem razmjene, ona istodobno ostaje faktorom stabilnosti... Kultura je uvijek imala te dvije dimenzije: *identitet* povezan s baštinom, kako bi se očuvali vlastiti korijeni, i s poviješću povezana

otvorenost, kako bi se mislio suvremeni svijet" (Wolton, 2003:31). Wolton drži da je dimenzija otvorenosti, zahvaljujući "ideologiji modernosti", danas ipak prevladavajuća i da "povratak" problematike identiteta nema niti će imati isto značenje kao prije jednog stoljeća. Utoliko je razumljiva Touraineova, ponešto dramatična dijagnoza da globalizacijsku modernizaciju karakterizira svojevrsna *disocijacija* između tehnoekonomske i kulturnokomunitarne racionalnosti, u čemu on ipak vidi epohalni poticaj za ozbiljenje mogućnosti zajedničkog življenja u razlikama. Baš zbog toga što je tako oštra, ta disocijacija upućuje na potrebu otvorenosti bez koje kulturne razlike ne mogu živjeti. Razumljive su i teze Charlesa Taylora o pravu na priznanje različitosti jer priznanje sebstva ili drugosti uvijek je u biti oslonjeno na neku kulturnu projekciju subjekta, bio on individualan ili kolektivan. Razumljivi su napose i aktualni prijepori oko identiteta i multikulturalnosti koji spadaju među karakteristične izazove što ih sociologiji kulture, kulturologiji i kulturnim politikama nameće razvojna, odnosno globalizacijsko-modernizacijska tematika. Njihova je diskurzivna prisutnost tolika da bi im se, uza sav postmodernistički relativizam, mogao pripisati status "velike naracije". Ta je "naracija", po svemu sudeći, već toliko dojmpljiva da je Alain Touraine kategorički definira ka *novu paradigmu*.

Polazeći od razmatranja globalizacije koju poima ne samo kao "mondijalizaciju proizvodnje i razmjene" nego prije svega kao krajnji oblik kapitalizma, kao "potpuno razdvajanje" ekonomije i drugih, osobito društvenih i političkih institucija koje ju mogu kontrolirati, Touraine dolazi do postavke da izlazimo iz epohe u kojoj se sve izražavalo i objašnjavalo u *društvenim* terminima, da se zbiva fragmentacija "onoga što se nazivalo društvom". Ono što stvarno proživljavamo jest "destrukcija društva, odnosno društvene vizije društvenog života, skupa kategorija u kojima kao u okovu živimo više od jednog stoljeća. Vidimo da se oko nas ruše društva proizvodnje i društvenih borbi čiji nam je dinamizam davao višestoljetnu prednost nad ostatkom svijeta" (Touraine, 2005:13). Prisustvujemo, dakle, rađanju i uspostavi nove paradigme "u našem predočavanju kolektivnog i osobnog života". A to je upravo *kulturna paradigma* u kojoj društveni jezik o kolektivnom životu ustupa mjesto kulturnom jeziku. Taj prijelaz prati promjena izazvana brzim razvojem izravnog odnosa subjekta prema samome sebi, bez metasocijalnih posredovanja proizašlih iz filozofije povijesti. "Izvanjske i na osvajanje svijeta usmjerene kolektivite sada zamjenjuju kolektiviteti okrenuti vlastitoj nutrini i nutrini onih koji u njima prebivaju" (Touraine, 2005:14). *Društvena i ekonomska paradigma* društvenog života ("analiza društvene zbilje u isključivo društvenim terminima", u terminima društvenih klasa, bogatstva, buržoazije i proletarijata, nejednakosti i preraspodjele), koja je uslijedila nakon duge dominacije *političke paradigme* ("političkog univerzuma"), od Machiavellija, preko Hobbesa i Rousseaua do Tocquevillea, dospjela je u fazu krize i rastakanja. "Dva stoljeća nakon trijumfa ekonomije nad politikom društvene su kategorije postale konfuzne i u sjeni ostavljaju veliki dio našeg životnog iskustva" (Touraine, 2005:9). Društvenim se poljem ne može više ovladati putem društvenih reformi već samo "osloncem na principe koji nisu društveni, jer izravno zadiru u ono što nazivamo ljudskim pravima" (Touraine, 2005:30). Odatle

je jasno zašto uspostava kulturne paradigme stavlja u prvi plan zahtjev za *kulturnim pravima*. "Ta se prava uvijek izražavaju kao obrana posebnih atributa, ali toj obrani pridaju univerzalni smisao" (Touraine, 2005:337). Kulturna se prava mogu promatrati kao proširenje političkih prava. Dok se politička prava moraju priznati svim građanima, kulturna prava po definiciji štite posebne grupe. "Nije riječ o pravu da se bude kao drugi već da se bude drukčiji. Kulturna se prava ne odnose samo na zaštitu nasljeđa ili raznolikosti društvenih praksa. Ona obvezuju da se, suprotno apstraktnom univerzalizmu prosvjetiteljstva i političke demokracije, prizna da svatko, individualno i kolektivno, može graditi uvjete življenja i svoj društveni život mijenjati primjereno svom načinu usklađivanja općih načela modernizacije i posebnih identiteta" (Touraine, 2005:237). Tako kolektivni kulturni subjekti i njihova interakcija, pa i sukobi, u kojima Touraine vidi i opasnosti opsesivne partikularizacije, postaju ključnom pretpostavkom razumijevanja zbilje u doba razdruštvljenja ili kraja društvene paradigme. Drugim riječima, "kulturni su problemi postali tako važni da se upravo oko njih mora organizirati društvena misao" (Touraine, 2005:9). Dvama vidljivim obilježjima kasnomoderne zbilje, to jest desocijalizaciji (opadanju društvenosti) i rastakanju društva (posvemašnjem prodoru raznovrsnih oblika nasilja, koje odbacuje sve društvene norme i vrijednosti) treba, dakle, dodati i treću, jednako očiglednu značajku, a to je uspon *kulturnih* zahtjeva, kako u neokomunitarnom obliku tako i u vidu poziva na osobni subjekt i traženje kulturnih prava. Dok smo prije govorili o *društvenim akterima* i *društvenim pokretima*, danas smo dospjeli u svijet u kojem ćemo sve češće morati govoriti *osobnim subjektima* i *kulturnim pokretima*. Ti su pokreti, u svojoj intencionalnoj raznovrsnosti, bitno identitetski motivirani, a njihova je motivacija kulturalno potkrijepljena i legitimirana. U njoj se kultura javlja u trostrukom svojstvu: *općem*, *posebnom* i *posredujućem*.

U općem svojstvu, kultura je najširi racionalni okvir koji daje značenje i smisao ljudskom djelovanju. Ona je područje, pa čak i sinonim, eminentno ljudske stvaralačke moći spram prirode i utoliko se njezine svrhe i učinci poistovjećuju s procesom *humanizacije*. Svladavanjem prirodnog determinizma jača uloga kulturnog determinizma, što je već posve nedvosmisleno ustvrdio Samuel Pufendorf, njemački pravno-povijesni mislilac iz sedamnaestog stoljeća, praveći razliku između *entia physica*, toj jest prirodnog stanja ili prirodnog poretka, i *entia moralia*, odnosno kulturnog stanja ili kulturnog poretka, kojim se označavaju svi oblici zajedništva vezani uz narav čovjeka kao društvenog bića. "Kultura, kaže Pufendorf, svakom čovjeku omogućuje da dosegne istinski ljudski život zahvaljujući nadmetanju, djelatnostima i otkrivanju drugih ljudi, ali također i zahvaljujući osobnim naporima i promišljanjima svakog pojedinca, a zahvaljujući i božanskom nadahnuću" (Dollot, 2000:25; Hell, 1981:17-32). Kao odmak od sirove prirode, kultiviranje se tumači kao univerzalno humaniziranje ili univerzalni humanizam. To je "otrgnuće" od neposredne prirode ("nagonskog determinizma"), preko kojeg se dolazi do afirmacije ljudske moći, općenito i kontroverzno shvaćene kao humanosti. Kultura zapravo vrši funkciju usmjeravanja pojedinaca i utemeljuje "uvjete predvidljivosti" koji su

osnovno sredstvo uspostave bilo kakvog *društvenog poretka*. Ona, prema Parsonsu, održava sustav vrijednosti i na taj način tvori glavnu snagu latencije ili trajnosti socijalnog sustava u njegovom evolucionom odmaku od prirode. Ona je element osnovnih evolutivnih imperativa, ali onaj imperativni element koji društvenu evoluciju odvaja od posve prirodno-biološke evolucije. Ali i više od toga. Riječ je namime o tome da se "univerzalna čovjekova vokacija" postiže, izražava i "otrgnućem" od *naturalizacije* koja društveno-povijesne tvorbe, primjerice tradiciju, umjetno pretvara u neku vrstu prirodnih entiteta. Naturalizirana tradicija može biti izvorom predrasuda kojima se ljudi pokoravaju kao da su prirodno zadane, jer tamo gdje su stavovi "naturalizirani tradicijom" ideja univerzalne humanosti teško može imati smisla. Zato *denaturalizacija* u oba svoja značenja, odnosno pozivanje na univerzalno-humanizirajući smisao kulture, uvijek služi kao najopćenitiji oslonac za postuliranje i dokazivanje kultiviranog identiteta društvenog djelovanja. Njime se, s većim ili manjim ulogom refleksivne usmjerenosti, želi potvrditi nadilaženje ograničenog (puko naturalnog, lokalnog, grupnog, kontingentnog) horizonta i pripadanje nekom širem horizontu, nekoj "totalnijoj" viziji svijeta koja podrazumijeva čovječanstvo, svjetsku zajednicu, civilizaciju itd. Tako je, primjerice, pripadnost kulturi modernosti onaj opći identitetski dispozitiv kojim se dokazuje ili deklarativno evocira sudjelovanje u prosvijećenom, efikasnom, instrumentalno proračunatom ciljnoracionalnom djelovanju kao modusu uspješne vladavine prirodom i društvom. Utoliko kultura modernosti istodobno sadrži dimenziju humanizma i dimenziju imperijalnosti ciljnoracionalne vladavine. Ona je u isti mah humanistička i imperijalna kultura, kultura emancipacije i kultura podvlašćivanja pod legitimacijskom egidom ciljnoracionalne efikasnosti. Time se ciljnoracionalni djelujući obrazac ispostavlja kao dominantna kulturna crta identiteta. Tko joj ne pripada taj se nalazi u marginaliziranoj zoni tradicionalnih, predmodernih vrijednosti ili je tek na putu da ih modernizacijski prevlada ili pak zauzima stajalište kritičkog osporavanja moderne općenitosti. No, kao što s pravom zapaža Antoine Compagnon, čak i oni koji kulturu modernosti detroniziraju sa stajališta kritičkog osporavanja u biti pripadaju njezinom determinirajućem okviru, služe se njezinim identifikacijskim instrumentima, njezinim jezikom, ekspresijom, konceptima, diskursima, znanstveno-analitičkim oruđima itd. "Antimodernisti – ne, dakle, tradicionalisti nego autentični antimodernisti - nisu drugo do modernisti, istinski modernisti a ne opamećeni glupani modernosti. Prvo se kaže da bi oni morali biti drugačiji ali se ubrzo shvati da su oni isti, isti pogledi iz drugačijeg kuta, ili najbolji među njima. Hipoteza se može učiniti čudnom; ona zahtijeva provjeru. Stavljajući naglasak na antimodernost antimodernista, pokazat će se njihova stvarna i trajna modernost" (Compagnon, 2005:21). Prema tome, identifikacijska os kulture kao odmaka od sirove prirode, koji je u kulturi modernosti dospio do najopćenitijeg izraza individualne i kolektivne subjektivacije, prvi je i najopćenitiji *episteme* identitetske naracije. Ono što brojni autori singularno nazivaju "idejom kulture" nije u stvari ništa drugo do ideja identiteta svojstvena svim ljudskim bićima bez obzira na njihove kontingentne egzistencijalne razlike. Kultura je, dakle, opći povijesni *a priori*, "apriori

prirode". "Biti čovjek znači živjeti pod uvjetima mogućnosti kulture. Za teoriju kulture priroda je granični pojam koji ukazuje da u odnosu na forme njihove obrade postoji nešto što obrađujemo. No, s druge strane, ne postoji niti jedan oblik kulture koji bi priroda po sebi mogla predstavljati. Netajanstvena priroda je ideja koja upravo kulturalno ostaje neprispodobivom" (Böhme, 2006:14). Ovo najopćenitije poimanje kulture kao radikalnog odmaka od prirode pa čak i kao opreke prirodi trpi ozbiljne prigovore zbog svoje dualističke naravi i svoje pretenzije na univerzalnost. Tako, primjerice, antropolog Philippe Descola nastoji pokazati da opreka između prirode i kulture nipošto nema univerzalnost koja joj se pripisuje. Ona je, prije svega, "lišena smisla za sve druge osim za Moderne" a, osim toga, pojavila se "kasno u razvoju same zapadne misli, gdje su se njezine konsekvencije osobito snažno osjetile u načinu na koji je antropologija koncipirala svoj predmet i svoje metode" (Descola, 2005:13). Najjednostavnije rečeno, ta je opreka povijesno kontingentna (a ne univerzalna) a njezini su učinci "izopačujući". No, ni Descolini prigovori, proizašli iz opravdane težnje da se na nov način pokažu kontinuiteti i diskontinuiteti između čovjeka i njegova prirodnog okoliša, ne mogu poreći činjenicu da odnošenje prema prirodi, bilo ono kontinuiističko ili diskontinuiističko, uvijek izražava neku kulturno-općenitu, univerzalnu sposobnost čovjekova samoidentificiranja spram prirode. Kritika denaturalizacije također je jedna od modernih kulturnih univerzalija.

U posebnom svojstvu, kultura se očituje kao skup obilježja ljudskih grupa koje žive u istoj sredini, koje su iznutra povezane zajedničkim navikama, zajedničkim osnovnim načelima i istim načinom života. To je stajalište najbliže poimanju mislilaca i pisaca romantizma i njihovih idejnih sljedbenika, prema kojima je shvaćanje kulture kao univerzalnog humanizma, kao "otrgnuća" od prirode i kao denaturalizacije tradicije ništa drugo do paradigmatički oblik *apstraktnog humanizma*. Za romantičku ontologiju života ili *romantičarski vitalizam* "ljudska je univerzalnost prazna sve dok ne dođe do njezine partikularizacije...Apstraktno univerzalno je prazno i svoj sadržaj dobiva tek partikularizirajući se" (Kriegel, 1998:229). Romantička umjetnost crpi svoju inspiraciju iz narodne i nacionalne umjetnosti, što znači da polazi od uvjerenja da se humanost čovjeka kao kultiviranog bića rađa pod okriljem neke posebne prirode. "Kao što je običaj izvor svakog zakona, tako je i narodna tradicija izvor istinskog stvaralaštva. Daleko od toga da je doživljavaju kao prepreku slobodnom stvaranju, romantičari tradiciju gledaju kao klicu, kao prirodu koja je istovremeno transcendentna i imanentna...Daleko od toga da se predstavi kao kreacija jednog autora, romantičarski *Lied* želi biti emanacijom nacionalne duše. Točnije, nastoji biti istinskom originalnom kreacijom, ali kao emanacija duha koji transcendira autorovu svijest... Istinsko stvaranje nije djelo subjekta već tradicije koja kroz njega progovara; ali, nerazlučivo od toga, da tradicija progovara samo zahvaljujući stvaranju. Romantička kritika subjektivizma (kartezijanskog svodenja čovjeka na svijest i volju) zapravo je nerazdvojiva od uzdizanja stvaralaštva, originalnosti, genija, invencije" (Kriegel, 1998:229). Sa stajališta romantičke filozofije povijesti i antropologije narod nije ugovorna realnost jer on prije svega posjeduje svoje nasljeđe duhovnih i materijalnih običaja, koje Herder naziva "duhom

naroda". Jednom se narodu čini najveća šteta ako ga se liši njegova specifičnog nacionalnog karaktera, njegova duha i jezika. Prema romantičkom principu nacionalnosti građanska se prava mogu provoditi samo u okviru nacionalne zajednice, što je oprečno kozmopolitskim nadanjima filozofije prosvjetiteljstva koja je, primjerice u Kantovoj viziji, sadržavala i zamisao svjetske republike. Konzekventno tome, shvaćena iz duha nacionalne zajednice, država treba biti organska realnost nezavisna od volje pojedinaca, a njezina se zadaća sastoji u ponovnom uspostavljanju totaliteta. To što su romantičarski mislioci i pisci doveli do krajnjih partikularističkih konzekvencija, već je Montesquieu, u devetnaestoj knjizi svoga djela *Duh zakona*, tematizirao kao "načela koja tvore opći duh, običaje i navike jedne nacije" i što će se kasnije s pravom tumačiti kao jedan od najdomišljenijih zahvata u identitetsku različitost političkih kultura i kulturalnu različitost zakonodavnih ustrojstava i političkih poredaka. On je zagovornik univerzalnosti i jedinstva čovjekove prirode, ali uviđa da se ona očituje u raznolikosti zakona zbog toga što ljudi djeluju u posebnim prirodnim i društvenim uvjetima. Raznovrsnost ljudskih poslova objašnjava se raznovrsnošću uvjeta (Strauss, 206:364). Pod načelima "koja tvore opći duh, običaje i navike jedne nacije", prevedemo li ih na jezik moderne antropologije i sociologije, Montesquieu bez sumnje misli na konkretne kulturne sklopove koji su toliko ukorijenjeni i trajni da njihova promjena izmiče intervencijama razboritog zakonodavnog uma. "Žele li se običaji i navike izmijeniti, ne treba ih mijenjati zakonima, jer to bi moglo izgledati kao odveć tiransko sredstvo. Bolje ih je mijenjati drugim običajima i drugima navikama... Kad vladar želi da u svojoj naciji izvrši velike promjene, zakonima treba da preustroji ono što je zakonima i ustanovljeno, a da se navikama izmijeni ono što je navikama i uspostavljeno; veoma je rđava politika da se zakonima mijenja ono što mora biti promijenjeno navikama" (Montesquieu, 1989:336). Stotinjak godina kasnije Alexis de Tocqueville će, iz komparativne američko-francuske perspektive, tu ideju formulirati na još odlučniji način. "Duboko sam uvjeren, kaže on, da politička društva nisu ono što je stvoreno zakonima već ono što je unaprijed pripremljeno osjećajima, vjerovanjima, idejama i navikama ljudskog srca i duha" (Tocqueville, 1951:16). Ni jedno društvo ne može prosperirati ni opstati bez sličnih vjerovanja. "Bez zajedničkih ideja nema zajedničkog djelovanja, a bez zajedničkog djelovanja postoje još ljudi ali ne i društveno tijelo. Prema tome, da bi društvo postojalo i, štoviše, da bi prosperiralo, potrebno je da svi duhovi građana uvijek budu na okupu i da ih zajednički održavaju neke glavne ideje. A to je moguće samo tako da svaki od njih svoja mišljenja ponekad crpi iz istog izvora i da suglasno prihvati stanoviti broj uvriježenih ideja" (Tocqueville, 1951:16; Descombes, 2004:370). Uz to Tocqueville dodaje svoju poznatu tvrdnju da su u Americi slobodni običaji stvorili slobodne političke institucije, a da pak u Francuskoj slobodne političke institucije trebaju stvoriti slobodne običaje.

Ti pogledi, koji su kod nekih njemačkih mislioca romantizma dovedeni do doktrinarno hiperboličnih oblika, u modernoj su se antropologiji i sociologiji oblikovali kao stajalište *kulturnog relativizma*. Iz njegova se duha može "čitati" i veliko socijalno-antropološko djelo jednog Lévi-Straussa, osvjedočenog borca protiv etno-

centrizma, rasizma i kulturalno-ideološkog ekskluzivizma. To se stajalište, barem u svojim najrespektabilnijim verzijama kao što je ona levi-straussowska, uvijek referira na opći, dubinsko-strukturalni horizont kulture (u prvom svojstvu), ali se spram njega odnosi s različitim naglascima na momentu *posebnosti*. Zato se i kaže da je Lévi-Strauss preko kulturnih varijacija analizirao "invarijantnost kulture". Treba, naime, imati na umu da postoje tri različita shvaćanja kulturnog relativizma, koja su toliko prepoznatljiva da ih možemo uzeti kao dovoljno osviještena stajališta posebnosti spram kulturnog univerzalizma. Kulturni relativizam, ponajprije, karakterizira onu vrstu teorija prema kojima različite kulture tvore *odvojene entitete*, s lako utvrdivim granicama, odnosno međusobno jasno razlučive entitete koji su neusporedivi i nesumjerljivi. Međutim, danas većina autora smatra da takvo poimanje nije održivo i da ga sva ozbiljna istraživanja dovode u pitanje. Prema Raymond Boudonu, žestokom kritičaru "bijede relativizma", taj se tip kulturnog relativizma često legitimira nekim "čvrstim jezgrama" ili "emblematičnim figurama" teorijsko-filozofske misli (Montaigne, Hume, Weber), a u stvari se zasniva na *hiperboličkoj interpretaciji* tih "jezgri", uvođenju "binarizma i krivoj upotrebi principa isključenja trećega" (Boudon, 2006:75-90). Nadalje, kulturni se relativizam često poima kao *etičko načelo* koje naglašava neutralnost spram različitih kultura. Riječ je, naime, o tome da se afirmira unutarnja vrijednost svake kulture. U duhu tog etičkog načela M.J. Herskovits je još tridesetih godina dvadesetog stoljeća zagovarao formulu kulturnog relativizma, a 1947. godine, u ime American Anthropological Association, Organizaciji Ujedinjenih Naroda je predlagao da zahtijevaju apsolutno poštovanje svake posebne kulture. Upozoreno je, međutim, da etički relativizam lako i neopazice može skliznuti prema vrijednosnom sudu da su sve kulture jednako vrijedne, da se ne mogu vrednovati samo na temelju naših kriterija (Bruckner, 2007:22). Ponekad se etički relativizam može podudarati sa zahtjevima branitelja manjinskih kultura koji osporavaju postojeće hijerarhije te zagovaraju jednaku vrijednost svojih kultura spram dominantne kulture. No on se najčešće očituje kao "elegantni stav jačega prema slabijemu, onoga koji, opskrbljen legitimnošću vlastite kulture, može prihvatiti luksuz stanovitog otvaranja naklonjenog drugosti" (Cuche, 1996:51). Dapače, tobožnja etička neutralnost, koja se prikazuje kao priznanje razlike, može se u konačnici čak pokazati kao maska prijezira i obmane. Njezin je smisao najrječitije prokazao Geza Roheim u svojoj krajnje pregnantnoj formulaciji: "Vi ste potpuno različiti od mene, ali ja vam opraštam" (Cuche, 1996:52). Etička neutralnost može služiti kao jamstvo ideološkoj poziciji koja se suprotstavlja svakoj univerzalnoj definiciji ljudskih prava. Veličanje razlike, u svojoj najopasnijoj formi, može čak voditi opravdanju segregacionističkih režima, tako da se *pravo na razliku* izokreće u *poziv na razliku*. Napokon, i za razliku od dvaju navedenih kulturno-relativističkih tipova, prevladava mišljenje da je znanstveno prihvatljivo samo izvorno stajalište u kojem se kulturni relativizam poima kao *metodološko načelo*. Pribjegavati tom načelu znači, naime, postulirati da svaki kulturni sklop teži koherentnosti i određenoj simboličkoj autonomiji koja mu pridaje zasebni originalni karakter, te da se neka kulturna značajka ne može analizirati

neovisno od kulturnog sustava kojemu pripada i koji je jedini može opskrbiti smislom. To, drugim riječima, hoće reći da svaku kulturu, ma kakva ona bila, treba proučavati bez apriorizma, da je ne treba usiljeno komparirati i preuranjeno "mjeriti" s drugim kulturama, da je najprimjerenije polaziti od *razumijevajućeg* pristupa. Valja se zapravo voditi hipotezom da, čak i onda kada je riječ o "podređenim kulturama", neka kultura uvijek funkcionira kao kultura koja nikada nije posve ovisna i nikada posve autonomna (Cuche, 1996:68). Ako je primjereno uzimati u obzir zavisnost ili pak međuzavisnost, također je primjereno, vodeći se ispravnom primjenom metodološkog načela kulturnog relativizma, imati u vidu i relativnu autonomiju koja karakterizira svaki kulturni sustav. Kulturni relativizam, shvaćen u tom znanstveno prihvatljivom smislu, metodološki inzistira na identitetskim posebnostima kulturnih sustava. On ih ne veliča, ne uzima ih kao nepremostivu dogmu, ali ih smatra ispravnim, znanstveno objektivnim pravilima razumijevanja kulturnih različitosti koje imaju svoju identitetsku vrijednost (Bonte/Izard, 1991; Kuper, 1999).

Iz te je razumijevajuće sociološke logike u novije vrijeme i proizašao međunarodni institucionalno-oficijelni diskurs koji deklarativno zagovara kulturnu raznolikost kao element očuvanja identitetskog bogatstva u svijetu globalne kulturno-tržišne homogenizacije. Homogenizacija je samo jedna razina modernizacijskog procesa. Drugu razinu tvore zbiljske sociokulturne razlike koje djeluju odozdo, iz raznolikosti akumuliranog povijesnog nasljeđa, i koje žive paralelno, adaptativno ili kontestativno, s homogenizirajućim tendencijama modernizacije. Odatle slijedi pouka da nema homogenih kultura pa da, prema tome, nema ni *homogenih kulturnih identiteta*. Na njih, dakako, utječu i *ideologije* kao sustavi kulturalno izraženih društvenih uvjerenja, ali to ne znači da su one posve istovjetne sociokulturnim identitetima jer, kao što kaže Teun A. van Dijk, "postoji mnoštvo argumenata koji su protiv izjednačavanja skupnog identiteta s ideologijom. Tako, ako spoznajnu dimenziju skupnog identiteta definiramo u smislu specifičnih društvenih predodžbi skupine, pojam skupnog identiteta mnogo je širi od pojma ideologije. Naposljetku, ideologija je bila strože definirana kao "aksiomatska" osnova zajedničkih društvenih predodžbi skupine. To znači da ideologije oblikuju u najboljem slučaju osnovu skupnog identiteta, to jest temeljne pretpostavke koje se odnose na više ili manje čvrsta vrednovanja "naših" kriterija pripadnosti u skupini, na djelatnosti, ciljeve, norme i vrijednosti, društvene resurse i osobito na naš položaj u društvu i odnose s drugim skupinama" (Van Dijk, 2006:164). Ideologije, dakle, po definiciji nisu isto što i sociokulturni identitet, ali je činjenica da se kulturno-identitetske posebnosti često manifestiraju kao *ideološke konstrukcije* i legitimacije različitosti. Ideologije su istodobno prokušano i proskribirano sredstvo javno-manifestnog opravdavanja i racionaliziranja identitetske fundamentalnosti. Tako ispada da je ideologizacija kulturnih identiteta jedna od markantnih značajki kasne, "dezideologizirane" modernosti. Ideologije etnicizma, ekologizma, feminizma, rodnosti, regionalizma, suverenizma, socijalno-državnog paternalizma itd. ispostavljaju se kao fundamentalne opomene načelima modernizacijskog linearizma, kao

razlikovni elementi koje je modernizacija omogućila pa ih stoga mora i integrirati u svoju postlinearističku logiku heterogenosti. Ideološki i kulturalni diferencijalizam ide ruku pod ruku s osvješćivanjem identitetskih razlika. Kulturno-identitetski diferencijalizam je, u stvari, ideologija posebnosti i razlika u kontekstu ideologizirane modernizacijske uniformnosti. To ne mora biti, a najčešće i nije, ideologija kao programatski razrađena koncepcija, ali ono što je obilježava jest ideološki formalizirani diskurs diferencijalizma pod svaku cijenu, koji je ponekad toliko naglašen da prema nekim autorima može završiti u "komunitarnom getu". Zato se Touraine pribojava fuzije kulturne raznolikosti i identiteta i upravo zbog toga što je ta fuzija ideološki konstruirana ona po njegovu mišljenju dovodi do toga da se kulturna funkcija identiteta koristi za konstituiranje *zatvorenih* formi društvenosti. "Poziv na identitet, kaže on, može služiti liberalnim ili demokratskim orijentacijama, ali i *autoritarnom komunitarizmu* ili čak potrazi za etničkom, rasnom ili religioznom čistoćom, koja predstavlja realnu opasnost" (Touraine, 2005:251). Touraineovo je stajalište, očigledno, ambivalentno najvjerojatnije zbog toga što je ambivalentan i sam pojma identiteta s kojim se je teško nositi u apodiktičkim kategorijama. On, s jedne strane, izriče tezu da je koncept identiteta toliko konfuzan i opasan da bi njegovu upotrebu, koliko god je to moguće, trebalo izbjegavati. No, s druge strane, kao zagovornik novog paradigmatškog mjesta kulture, on naglašava važnost kulturnih pokreta, uz korektivnu napomenu da njihova težnja za priznanjem postiže pravi smisao samo ako je smještena u univerzalističku a ne komunitaristički zatvorenu perspektivu. "Akcije za obranu manjina moguće je voditi samo tako da se kulturni pokreti povežu s obranom političkih prava za sve, poštujući pritom demokratsko načelo zakona većine. Pred svim pokretima, bili oni politički ili nacionalni, socijalni ili kulturni stoji ovaj najopćenitiji problem: dospjeti dotle da se usvoji načelo građanskog univerzalizma, ali na konkretan način, dajući mu oblik u odnosima moći i u kulturnim sukobima" (Touraine, 2005:252). Bez univerzalističke perspektive kulturni se identitet urušava u vlastitim, uvijek iznova tematiziranim granicama i guta svoje resurse do te mjere da se oni na koncu gube u nekoj vrsti mitskih i metafizičkih prapočela.

U trećem, posredujućem svojstvu kultura se pojavljuje kao komunikacijski proces kojim se prenose poruke i značenja u stalnoj interakciji između pojedinaca, grupa, aktera i sistema, prošlosti i sadašnjosti, lokalne razine i globalnih kretanja, svakodnevnog života i normativnog poretka itd. Taj je proces horizontalan i vertikaln, sinkronijski i dijakronijski i u tom je smislu razumljivo da Niklas Luhmann komunikaciju poima kao specifično društveni *autopoiesis*, a da se jedan od najznačajnijih teorijskih zahvata Jurgena Habermasa (*Teorija komunikativnog djelovanja*) sastoji u nastojanju da se poimanje društva zasnuje na komunikacijskim odnosima (Honneth, 2006:159). Komunikacija je za Luhmanna tvorbeni snaga društvenih sustava i njihove autoreferencijalnosti. On razlikuje tri tipa komunikacijskog medija: jezik, medije difuzije i opće simboličke medije komunikacije. Njihova otvorena struktura omogućuje im povezivanje s različitim oblicima odnošenja, kojima "nameću" zajedničke značajke neophodne za ozbiljenje komunikacije. Oni su, jednom riječju,

ono što omogućuje ozbiljenje komunikacije u i među društvenim sustavima. Praveći razliku između dvaju oblika djelovanja, *rada* i *interakcije*, Habermas drži da komunikacijska sfera dobiva ulogu koja je tradicionalno pripadala elementima materijalne reprodukcije. Modernost karakterizira činjenica da organizacije stupaju u uzajamne odnose pomoću sredstava komunikacije koja su "prisvojila" jezik. Zadovoljenje rastuće potrebe za komunikacijom ima na raspolaganju međurazumijevanje zahvaljujući jeziku ali i "mehanizme rasterećenja koji amortiziraju troškove komunikacije i rizike nesuglasja" (Honneth, 2006:161). *Životni svijet*, gledan iz perspektive komunikacijskog djelovanja, pretpostavlja ne samo suglasje o svijetu nego i interakcije kojima se potvrđuje ili obnavlja pripadnost društvenim grupama kao i osobni identitet. Iako su mnogi, a najizričtije njegov sljedbenik Axel Honneth, prigovorili da se time, u ime "idealizirane" komunikacije, zanemaruju problemi *sukoba*, dakle, pravi sociološki problemi, ostaje krajnje poučno da je i jedan Habermas "otkrio" bitnu važnost komunikacije kao konstitutivnog faktora moderne kulture i društvene integracije. O tome je, s osobitim oprezom prema komunikaciji općenito ali i s dovoljno izričitom karakterizacijom modernog komunikacijskog prijeloma, zanimljive sudove formulirao i socijalni antropolog Georges Balandier. Komunikacija je, po njegovu mišljenju, općenito toliko važna da bi se izraz "društvo komunikacije" mogao protumačiti kao svojevrsni pleonazam. Sva su društva, u svim vremenima, prostori komunikacije i informacije. Materijalna i simbolička proizvodnja je obilježje njihova načina postojanja i njihove prisutnosti u povijesti. Ali ono čemu danas prisustvujemo jest sve zamašniji prijelom između ranijih društava i društava ekspanzirajuće modernosti. Ranija su društva, u svom "dugom trajanju", "društva tradicije" s prevladavajućom usmenom komunikacijom, a potom "društva knjige i pisma". Moderna se društvena formacija razlikuje po tome što u njoj komunikacijske mreže instrumentaliziraju društvene odnose a *medijalizacija* se toliko poopćuje da stvara novi tip okoliša i postaje predmetom jednog novog područja znanja nazvanog *mediologija*. Ne radi se o pukoj kvantitativnoj nego o bitnoj kvalitativnoj promjeni. U "društvima tradicije" komunikacija je lokalna i nimalo ili jedva ekspanzivna, više je izravna nego medijalizirana. U društvima modernosti ona je podređena učincima stalne inflacije. "Sve su kulture oduvijek definirale oblike onostranosti neposredne stvarnosti, ali po prvi put u povijesti čovječanstva neposredna je stvarnost preplavljena bujicom slika i poruka, što je nedvojbeno revolucioniralo uvjete konstrukcije stvarnosti pa, prema tome, i konstrukcije vlastitosti" (Balandier, 1987:17).

Iako definicije komunikacije variraju ovisno o referentnim teorijskim okvirima i o naglascima na pojedinim aspektima cjelokupnog procesa, sve one uključuju pet glavnih čimbenika: inicijator (začetnik), recipijent (primatelj), način ili sredstvo, poruka i učinak. Komunikolozi prave razliku između *interpersonalne* i *intrapersonalne* komunikacije, *instrumentalne* i *situacione* komunikacije, *izravne* i *neizravne* komunikacije, *manipulativne* i *participativne* komunikacije. Brojni autori naglašavaju da je komunikacija bitno "društveni posao" i da je ona proces prenošenja simboličkih sadržaja (Watson/Hill, 2003:50-54). Oslanjajući se na brojne relevantne autore,

Franco Crespi formulira dovoljno pregnantnu i obuhvatnu definiciju komunikacije: "Termin *komunikacija* podrazumijeva proces putem kojeg jedan ili više pojedinaca, ili *emitenti*, prenose određene *informacije* ili *značenja* drugim pojedincima ili *prima-teljima*. Radi se, dakle, o procesu *simboličke interakcije* u kojemu se mogućnost prijenosa poruka ozbiljuje na osnovi *znakova* sukladno zajedničkim kulturnim i društvenim *pravilima*, odnosno sukladno *kodovima* konvencionalno uspostavljenima na temelju upotrebe ili prethodno određenih kriterija" (Crespi, 2006:122).

Taj višesmjerni komunikacijski proces u današnjem se mišljenju sve više poima kao sveukupni svijet kulture, kao *interkulturalna komunikacija* među pojedincima različitih kulturnih sredina. Interkulturalna se komunikacija zbiva među ljudima iz različitih "socijalnih kultura", ali neki autori istodobno naglašavaju da je "proces na kojemu počiva komunikacija među ljudima iz različitih kultura ili subkultura isti kao i proces na kojemu počiva komunikacija među ljudima iz iste kulture ili subkulture". Prema istraživanjima Geerta Hofstedeja kulture su, s obzirom na svoj komunikacijski potencijal, dominantno (ali ne i isključivo) *kolektivističke* ili *individualističke* (Watson/Hill, 2003:52-53). Kulture u kojima prevladavaju kolektivističke tendencije naglašavaju važnost veza i obveza proizašlih iz privrženosti grupi. Unutargrupni interesi mnogo su važniji od interesa članova. Pojedinci su dužni prilagoditi se unutargrupnim razlozima. Unutargrupna identifikacija vrlo je snažna i stoga usredotočena na unutarnju kooperaciju kojom se održava "sklad" i izbjegavaju sukobi. Vidljiva je razlika između načina na koji članovi grupe komuniciraju međusobno i načina njihove komunikacije s članovima drugih grupa. Ali komunikacija se ipak odvija. U kulturama u kojima prevladavaju individualističke tendencije naglašena je važnost pojedinca i individualnih stremljenja, interesa, postignuća i samorazvoja. Od pojedinaca se očekuje da sami izaberu svoju povezanost i privrženost te da "preuzmu odgovornost za sebe i svoju obitelj". Pojedinci mogu biti članovima brojnih grupa, pri čemu će mnoge od njih imati relativno ograničen i specifičan utjecaj na svoje članstvo. Pojedince se ohrabruje da budu kompetitivni, da "drukčije" govore i da se "drukčije" ponašaju. Zacijelo se smanjuju razlike između unutargrupne i izvangrupne komunikacije. Način komuniciranja s "drugima" u većoj je mjeri oslobođen grupnih stega.

No, i u jednoj i u drugoj verziji, kultura je zapravo sveopća komunikacija koja dovodi u interakciju različite identitete, stavlja ih u interkulturalni ili akulturacijski odnos, približava ih, miješa ili udaljuje ovisno o stupnju otvorenosti ili rezistentnosti njihovih konstrukcija. Kulturni identiteti međusobno komuniciraju čak i onda kada su zavađeni, upravo zbog toga što je kultura onaj osnovni ekspresivni medij pomoću kojeg se grupe ili zajednice dokazuju u vlastitim očima i, pogotovo, u očima drugih. U suvremenoj elektronskoj tehnizaciji komunikacijskog procesa nijedan kulturni identitet, ma kao bio "marginalan", ekskluzivan ili rezistentan u svojoj zasebnosti, ne može ostati izvan sfere javne prepoznatljivosti, izvan nekog oblika javnog komuniciranja s drugima, jednom riječju izvan interkulturalne komunikacije. A ona je, prema Touraineu, ne samo napor uzajamnog razumijevanja nego i čin spoznaje koji "mene i drugoga nastoji smjestiti u povijesne okolnosti i u

definiciju procesa promjene i odnosa moći... Interkulturalna je komunikacija dijalog među pojedincima i kolektivitetima koji istodobno raspolažu istim principima i različitim povijesnim iskustvima kako bi se postavili jedni prema drugima". (Touraine, 2005:294). Govoreći o "novoj globalnoj kulturnoj ekonomiji", u kojoj se zbivaju "određena temeljna razdvajanja" između ekonomije, kulture i politike, američki antropolog Arjun Appadurai smatra da treba voditi računa o odnosu između pet dimenzija globalnih kulturnih tokova, pri čemu te dimenzije označava kao svojevrsne "krajolike": *etnokrajolike, medijakrajolike, tehnokrajolike, financijske krajolike i ideokrajolike* (Appadurai, 2001:68). Oni tvore sliku globalne kompleksnosti i svakome od njih Appadurai daje specifična obilježja. Unutar te panorame "krajolika" medijakrajolici su ona sfera života u globalizirano doba u kojoj se odvija masovno-informacijska i elektronski usavršena komunikacija među kulturama. "Medijakrajolici su istodobno distribucija elektronskih sredstava proizvodnja i širenja informacija (novina, magazina, televizijskih mreža i kinematografskih studija), koje su od sada dostupne sve većem broju javnih i privatnih interesa diljem svijeta, i slike svijeta što ih stvaraju ti mediji. Te slike mogu doživjeti vrlo različite preinake ovisno o svom modalitetu (dokumentarnost ili zabava), svojoj publici (lokalnoj, nacionalnoj ili transnacionalnoj) ili pak ovisno o interesima onih koji ih posjeduju ili kontroliraju. Kad je riječ o medijakrajolicima najvažnije je to da oni - osobito u svojim televizijskim, kinematografskim i videografskim oblicima - gledateljima raspršenima diljem planeta nude široke i kompleksne repertoare slika, pripovijesti i etnokrajolika u koje su užlijebljeni svijet robe i svijet informacije i politike. To znači da brojne publike diljem svijeta percipiraju same medije kao kompleksni i međupovezani repertoar tiskovina, celuloida, elektronskih ekrana i načina oglašavanja. Granice između stvarnih i fikcionalnih pejzaža pomiješane su i što su te publike udaljenije od izravnog iskustva metropolitanskog života one su to sklonije konstruirati imaginarne svjetove koji su himerični, estetski odnosno fantastični objekti, pogotovo ako su ti svjetovi vrednovani prema kriterijima iz druge perspektive, iz drugog zamišljenog svijeta" (Appadurai, 2001:71). Medijakrajolici, bez obzira na to jesu li proizvod privatnih ili državnih interesa, svojevrsni su "izvještaji" zasnovani na slici i pripovijesti fragmenata stvarnosti. Onima koji ih percipiraju i preobličuju oni nude niz elemenata (osoba, akcija i tekstualnih predložaka) iz kojih se mogu izvesti scenariji zamišljenih života, kako njihovog tako i drugih osoba koje žive tisućama kilometara daleko. Ti scenariji mogu biti, i jesu, razlučeni u kompleksne "skupove metafora" o ljudskom življenju, a mnogima pomažu i u tome da stvore priče o Drugome i "protupriče o mogućim životima, odnosno fantazmama koje bi mogle postati prolegomenama želji za postignućem i kretanjem" (Appadurai, 2001:72). Ta interakcija među medijakrajolicima, koja je prema Appaduraju blisko povezana s ideokrajolicima, govori o tome da kultura nema samo funkciju "omeđivanja" identiteta nego i funkciju komunikacije među imaginarijima identiteta. Ovdje ponovno dolazi do izražaja referencijalnost već naznačene Habermasove teorijske vizure koja komunikacijskoj funkciji pridaje ključnu društvenu i kulturološku važnost. Njegovo razlikovanje rada i interakcije, kao paradigmatičkih oblika

djelovanja, nije puka pojmovna igra nego pokušaj da se utvrde glavni diferencirani smjerovi racionalizacije u perspektivi nove društvene integracije. Zato i tvrdi da su svakom od tih dvaju oblika djelovanja svojstvene radikalno različite koncepcije racionalnosti, da one tvore dva različita načela integracije društva i da ta dva načela utjelovljuju dva različita "društvena univerzuma": poredak *društvenih sustava* i području *životnog svijeta*. U prvom "sektoru" racionalizacija je popraćena širenjem tehnike i strategijskog znanja. U drugome pak racionalizacija je tendencijski moguće oslobođenje od svih prisila nad komunikacijom. Nije teško uočiti da je Habermasovo poimanje modernosti obilježeno dubokim dualizmom između univerzuma *teleolojske* racionalnosti svojstvene društvenim sustavima i univerzuma *komunikacijske* racionalnosti svojstvene svakodnevnom životu. Pojam sustava temelji se na strukturama, imperativima i oblicima *sistemske integracije*. Pojam životnog svijeta naglašava akterima pripadajuću eminentno društvenu dimenziju, gdje je sociološka analiza više zaokupljena potencijalno konfliktnim orijentacijama pojedinaca nego interpretacijom sustava. Društveni razvoj vodi sve većoj diferencijaciji između sustava i životnog svijeta jer prvome raste kompleksnost a drugome racionalnost. Racionalnost životnog svijeta jest upravo komunikacija koja u modernim vremenima dopijeva do visokog stupnja uzajamnosti zahvaljujući usavršenim komunikacijskim sredstvima. Iz otvorenosti životnog svijeta i njemu svojstvenog komunikacijskog djelovanja akteri crpe mogućnost sporazumijevanja o samome svijetu kao i interakcijsku mogućnost stalnog preispitivanja, mijenjanja ili dokazivanja, vlastitih individualnih i grupnih identifikacija. Identitetske pripadnosti nisu ograničene jednostrukim klasifikacijama nego se oblikuju i osveščuju u procesima komunikacije. Naprotiv, društveni sustavi djeluju i funkcioniraju preko sistemskih veza i "zgušnjavaju" se u odvojenom, drugačijem univerzumu, koji egzistira paralelno s univerzumom životnog svijeta. Ukratko, Habermas uvodi razliku između dvaju mehanizama integracije, *društvene integracije* i *sistemske integracije*. Dok društvena integracija pretpostavlja participaciju aktera i stalno ponovno stvaranje konsenzusa putem komunikacije, sistemska se integracija ostvaruje putem bezličnih elemenata, na nenormativan način. Životni svijet, odnosno područje društvene komunikacije, u stvari je svijet kulture u kojemu se zbiva neposredna i stalna, dijaloški usmjerena komunikacija među različitim identitetima. Bez te stalne i neposredne, odnosno dijaloške komunikacije u životnom svijetu identiteti ne bi mogli ni postojati jer im je uvijek potrebna neka drugost i komunikacijski odnos prema drugosti. Iz realnosti komunikacijskog procesa proizlaze tri identitetski relevantne konzekvencije ili tri međupovezana zaključka: a) da su identiteti, kao strukturalno-dinamički elementi životnog svijeta, kulturalno-realne zasebnosti; b) da te kulturalno-realne zasebnosti uvijek komunikacijski žive s drugim zasebnostima; c) da se komunikacijski procesi kulture odvijaju kao stalno ispreplitanje, fluidnost i međusobna napetost identiteta te da izvan toga njihova zasebnost ne bi imala nikakvo realno značenje.

Takvu sliku stanja, uz izrazitije naglašavanje njegove konfliktne strukture, ima na umu i Balandier kada govori o komunikaciji i modernizaciji u kontekstu kasno-modernih kulturnih mijena. On, naime, s jedne strane drži da univerzum poopćene, materijalne i nematerijalne komunikacije dovodi do pomiješane slike "životnih mjesta". Ljudi danas pripadaju zajedničkoj kulturi kojoj treba pripisati pokretačko značenje, kulturi u kojoj "banalizirani pomaci" nadilaze vezanost za mjesta i nalažu pokretljivost "u prostorima nestabilne konfiguracije". Ta pokretljivost sve više označava važnost mijene, brzine, hitnih odgovora kao i "neprivrženosti koja omogućuje stjecanje prednosti". Fiksno mjesto nije više stabilna i jedina točka identitetskog određenja. S druge pak strane, Balandier ne zaboravlja naglasiti deficit modernizacije, to jest porast nejednakosti koje se u izvanjskim odnosima očituju kao žarišta *moći* a iznutra kao odnosi među društvenim klasama, što dovodi do neodržive degradacije onoga što je tvorilo istinsko zajedničko dobro, to jest civilizacije i kulture. Potenciranje razlika, sve do njihovog pobunjeničkog, pa čak i nasilnog lika, jedna je od stvarnih konzekvencija tih odnosa realne kulturno-komunikacijske moći. "Odatle, kaže Balandier, proizlazi ono što se može nazvati *pobunom razlike*. Ona oboružava identitetske revolucije iznutra, pothranjuje nasilja i terorističke čine izvana - tamo gdje globalizacijska kasna modernost ima svoja najdjelatnija poprišta" (Balandier, 1987:19). Tu pobunu razlike Arjun Appadurai razmatra u nešto smirenijim, manje antagonističkim tonovima. I za njega je to jedna od konzekvencija ili strukturalno uvjetovanih značajki modernizacije, ali on drži da razlike imaju tendenciju prilagodbe kulturno-modernizacijskim kontekstima. Zanimaju ga načini *mobilizacije razlika* u procesu koji dovodi do konstrukcije grupnog identiteta. Ali on polazi od radne definicije i empirijskog uvjerenja da ti identiteti nisu *kruti*, da se služe raznim sredstvima te da ponekad koriste elemente koji stvarno ili naizgled pripadaju drugim kulturama. Appadurai u tom smislu poseže za ilustrativnim primjerom kriketa i izvodi briljantnu analizu njegova kulturno-identitetskog značenja prilagođenog specifičnim modernizacijskim uvjetima. Kriket je, po svom porijeklu, "najbritanskiji sport" preko kojeg dolaze do izražaja predodžbe i vrijednostima kao što su samokontrola, *fair-play*, smisao za kolektivnost, koje se tradicionalno prenose elitama. Osvajači su ga donijeli u Indiju gdje se postepeno sve više ukorjenjivao, dakako uz podršku viših klasa, da bi napokon postao jednim od najpopularnijih sportova. Kriket se u neku ruku "indigenizirao", što se očituje u iznalaženju tom sportu primjerenog jezika koji je mješavina lokalnih jezika i transliteracije engleskog. Štoviše, on je postao simbolom *par excellence* indijskog identiteta. Kriket je uistinu nacionalna strast i on u punom smislu riječi sudjeluje u konstrukciji indijske nacije kao "zamišljene zajednice". Najveći je paradoks, dakle, u tome što je jedan element "novijeg uvoza" mobiliziran kao oslonac stvaranja nacionalnog identiteta (Appadurai, 2001:69). Appaduraieva je analiza poučna ponajprije zbog toga što dovodi u pitanje naivni kulturalizam i omogućuje drukčije poimanje kulturne dimenzije. Ona zapravo pokazuje da posebne kulture ponekad prihvaćaju egzogene modernizacijske poticaje, da ih na svoj način prerađuju i na koncu spontano-običajno ili konstrukcijski-refleksivno prihvaćaju kao

tvorbene elemente oblikovanja svog identiteta. Kad se ti egzogeni modernizacijski poticaji ili obrasci integriraju u osnovni kulturni sklop, ma kako on bio različit, oni više ne predstavljaju izvorište za pobunu razlike i više ne izazivaju strah od gubitka nacionalnog identiteta.

GLOBALIZACIJA, TRANZICIJA, IDENTITET

To je, međutim, samo jedan od realno mogućih modaliteta susreta modernizacijskih poticaja i osnovnog kulturnog obrasca, koji se, bez obzira na svoju zanimljivu egzemplarnost, ne može generalizirati za sve situacije i okolnosti. Činjenice govore o tome da identitetske konstrukcije ili kulture identiteta u doba *globalizacijske modernosti* ovise o različitim poimanjima globalizacije i o njezinim specifičnim refleksijama na različita društva. U tom se pogledu može govoriti o tri prevladavajuća distinktivna stajališta spram globalizaciji, koja se, u specifičnim tranzicijskim društvenim okolnostima, reflektiraju na kulturnu konstrukciju identiteta. To su: *neoliberalno*, *reformističko* i *radikalno-kontestativno* stajalište (Scholte, 2000).

Zagovornici neoliberalnog stajališta slijede klasični liberalni princip prema kojemu je tržište osnovni pokretač ljudskog napretka, slobode, demokracije i mira. Oni se osobito naslanjaju na teorijske ideje o slobodnoj trgovini, koja implicira uvjerenje da državne granice ne bi smjele predstavljati barijere stvarnoj alokaciji resursa u svjetskoj ekonomiji. U posljednjim desetljećima dvadesetog stoljeća, u kontekstu rastućeg prodora ekonomske globalizacije, neoliberali su ne samo oživjeli nego i pojačali klasična liberalna stajališta protiv proaktivne državne intervencije kao direktivnog i ograničavajućeg faktora tržišnih operacija. Prema njihovu mišljenju država nije sposobna kontrolirati globalizaciju. Globalnim se tržištima mora prepustiti da djeluju bez ikakvih formalnih ograničenja, dok se neophodne funkcije vlada i multilateralnih institucija svode na olakšavanje neoliberalno usmjerene globalizacije. One, primjerice, "harmoniziraju tehničke standarde među državama, a kada je stanovništvo neke zemlje nesklono neoliberalnim aranžmanima tada vrše snažan pritisak kako bi ih ipak implementirale. To, dakako, ne znači da se javnom sektoru prepušta usmjeravanje tržišnih tokova u globalnim razmjerima. Naprotiv, prema neoliberalima je globalizacija moguća samo otklanjanjem regulacije i ukidanjem vladinih restrikcija koje mogu sputati slobodno kretanje novca, dobara, usluga i kapitala. Oni zagovaraju napuštanje državne kontrole cijena i nadnica i proklamiraju privatizaciju kao mjeru koja maksimalno ograničava državno vlasništvo nad proizvodnim potencijalima. Inzistiraju i na smanjivanju vladinih troškova za potrebe društvene dobrobiti, uz argumentaciju da tržišni mehanizmi igraju ključnu ulogu u mirovinskoj i zdravstvenoj politici i u drugim područjima socijalne sigurnosti. Ukratko, odbacuju strategiju ekonomskog upravljanja koja je prevladavala od tridesetih do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća.

Neoliberalizam je nedvojbeno vladajući koncept i opći politički okvir globalizacijske modernizacije. To nije skup doktrinarnih apstrakcija već pristup koji je u službi moći dominantnih klasa i zemalja današnjega svijeta. Početkom osamdesetih godina mnoge su vlade, osobito vlade najmoćnijih zemalja, globalizaciju shvatile kao realnu šansu za uspostavu neoliberalne politike. Stoga ne iznenađuje činjenica da multilateralne institucije, kao što su Međunarodni monetarni fond, Svjetska banka i Organizacija za ekonomsku suradnju i razvoj, u pravilu globalizaciju povezuju s liberalizacijom. Ne treba se čuditi činjenici da poslovna udruženja, kao što su Međunarodna organizacija poslodavaca i Svjetski ekonomski forum, djeluju kao "tvrđave neoliberalizma". Nije iznenađujuće ni to da prestižne poslovne novine kao što su *Wall Street Journal* i *Financial Times* zdušno podržavaju neoliberalnu politiku. Dominantna struja ekonomske teorije hvali vrline slobodnih globalnih tržišta i smatra ih svojevrsnom univerzalijom. Povezan s centrima moći, neoliberalni se pogled na globalizaciju ispostavio kao svojevrsna konceptualna i praktično-politička ortodoksija. Krajem dvadesetog stoljeća neoliberalne su ideje u neku ruku prihvaćene kao opće i neupitno mišljenje. To je mišljenje, kao jedno od dominantnih globalizacijskih stajališta, imalo neposredne i u mnogo čemu determinantne reflekske na tranzicijska kretanja. Glavni se refleks sastoji u pretpostavci da je neoliberalno poimanje globalizacije obvezujući uvjet tranzicijskog zaokreta. On što je Ralf Dahrendorf nazvao "refolucijom" i što je postalo sinonimom postkomunističke ili tranzicijske situacije odvija se sukladno uvjetima, normativnim idejama i zahtjevima globalne neoliberalne revolucije, koju neki autori radije nazivaju "neoliberalnom kontrarevolucijom". To se suglasje ne postavlja kao pitanje izbora između različitih mogućnosti već kao neupitno prihvaćanje univerzalno važećeg, realnog i idealnog okvira koji jednostavno treba preuzeti želi li se dospjeti u posttotalitarno stanje društva. Rutinski rabljeni izraz "strukturna prilagodba" samo je eufemizam dugog i teško pobrojjivog niza zahvata koji omogućuju prijelaz između dvaju različitih sustava i dvaju društvenih svjetova - od svijeta sistemski blokirane socijalističke modernizacije prema svijetu neoliberalne modernizacije globalnog domašaja. Ta modernizacija zahtijeva privatizaciju i desocijalizaciju, minimalnu državu i vladavinu prava, deregulaciju i slobodnu trgovinu, otvoreno društvo i deteritorijalizaciju, fiskalnu disciplinu države i neograničenu slobodu privatnog financijskog sektora, neobuzdanu sklonost parametrima rasta i isključenost masovnih kontingenta radne snage, aktivno konstruktivno sudjelovanje u oblikovanju svjetskog konsenzusa i relativizaciju tradicionalnog poimanja suverene moći, detradicionalizaciju kulturno-duhovnog sklopa i pluralno-dinamičku konstrukciju identiteta, političku kulturu proceduralne demokracije i djelotvornost demokratski oblikovane političke volje, ulaganje u potencijale treće znanstveno-tehnološke revolucije i ubrzanje procesa deindustrijalizacije, poticaje poduzetničkom menadžmentu i dogovorno partnerstvo pod uvjetima fleksibilnog radnog tržišta itd.

Elite i akteri koji su izbornim putem došli na vlast i stekli moć u "novim demokracijama" pristupili su sistemskim zahvatima i reformama kao deklarirani i zainteresirani privrženici neoliberalne ideologije i kao nositelji naglog obračuna s

komunističkim nasljeđem. Ideološki kompromitirano komunističko nasljeđe, čija je dekonstrukcija bila nezaustavljiva, ustupilo je mjesto bezrezervnoj uspostavi neoliberalne paradigme kao univerzalnog lijeka koji obećava brzo i bezuvjetno bogaćenje poduzetnički sposobne manjine pa onda i opći prosperitet većine ili cijeloga naroda. Taj je zahvat, u okolnostima bez razvijene liberalnodemokratske kulture, doveo do sistemskih aranžmana koji su društvenu dobrobit učinili glavnom žrtvom "oslobođenog Prometeja" privatizacije, u kojoj kapitalistička retorika "tržišno usklađenih" interesa preko noći zamjenjuje socijalističku utopiju jednakosti, dok temeljne građanske vrline poštivanja zakona ne znače praktički ništa u sučeljenju s pogodnostima stjecanja, gomilanja i korupcijske instrumentalizacije vlasništva. Euforična i nimalo idilična neoliberalna dekomunizacija, pomiješana s elementima autohtonog ili imitiranog *neokonzervativizma*, uklopljena je u mrežu globalnih izazova od kojih je nemoguće pobjeći osim pod cijenu krutog identitetskog fatalizma i nepomirljivog suverenističkog izolacionizma. Tako u neoliberalnoj tranzicijskoj recepciji globalizacije koegzistiraju dvije logike: doslovna neoliberalna logika globalizacijske modernizacije i logika spontane ili eksplicitne rezistencije. Prva logika djeluje u smjeru *tržišnog fundamentalizma* jer su njegovi zahtjevi tako određujući da nema mjesta za drugačije mišljenje. Druga je, pak, više ili manje obilježena rezidualnim tonovima patrimonijalne lokalizacije, koja nastupa s argumentima protiv sve izglednije socijalne dezintegracije zajednice. Giddens je zapazio da te dvije logike, logika neoliberalne detradicionalizacije i logika neokonzervative retradicionalizacije idu ruku pod ruku i da taj naoko paradoksalni spoj bezobzirnog neoliberalizma i nostalgičnog neokonzervativizma tvori osnovnu i, na dugi rok, teško održivu proturječnost konstrukcije identiteta. U kontekstu tranzicije, oštrije nego na svjetskoj razini, dolazi do izražaja ono što Touraine naziva procesom *disocijacije* između instrumentalne i komunitarne umnosti, između univerzuma razmjenskih mreža i univerzuma kulturno-komunitarnih iskustava, između aktera ekonomske globalizacije usredotočenih na "kompetencije i koncepte" i aktera lokalnog integriteta usredotočenih na obnovu nesocijalnih identiteta i kulturnih pripadnosti više nego na razvoj funkcionalnih društvenih uloga. Izazovi neoliberalnog stajališta o globalizaciji, kao egzogenom pokretaču tranzicije, otvorili su put istodobnoj *modernizaciji* i *demodernizaciji* identiteta. To je činjenica koja se nipošto ne može zanemariti i zbog koje Amartya Sen, osvjedočeni borac protiv raznih redukcionizama, kako onih isključivo identitetskih tako i onih isključivo protuidentitetskih, konstatira da se "velik dio suvremene ekonomske teorije razvija kao da, u odabiru svojih ciljeva, svrha i prioriteta, ljudi ne posjeduju – ili ne obraćaju pozornost – na bilo kakvu svijest o identitetu ni s kim drugim nego sa samim sobom" (Sen, 2007:36).

Reformizam ili "globalna socijaldemokracija" najjači je suparnik neoliberalnoj politici globalizacije. To se stajalište temelji na tradiciji keynezijanske ekonomije, New Deal a i "Velikog društva" u Sjedinjenim Državama, te na baštini zapadnoeuropske države blagostanja od 1945. godine. Reformisti, kao i liberali, vjeruju da kapitalizam može biti snažni pokretač društvene dobrobiti, ali za razliku od liberala oni drže da postizanje pozitivnih rezultata pretpostavlja uspostavu i primjenu određenog sklopa

javnih politika. Neobuzdani kapitalizam, po njihovu mišljenju, proizvodi supstancijalne osobne, društvene i ekološke nepravde. Globalno tržište, kao svako drugo tržište, ne može društveno-racionalno funkcionirati bez "korekcija" što ih, u obliku regulativnih intervencija i mjera, uvode javno-političke institucije. Reformisti zagovaraju široki spektar mjera koje promiču pozitivne a uklanjaju potencijalno negativne učinke kapitalizma. Primjerice, predlažu kontrolu prekograničnog kretanja resursa, nadajući se da je na taj način moguće izbjeći štete uzrokovane tržišnom nestabilnošću, socijalne nejednakosti i ekološku cijenu ekonomskog rasta. Zalažu se za službena jamstva minimalnog životnog standarda (osnovni dohodak, radnu sigurnost, ekološki nadzor), kako bi najranjiviji socijalni slojevi ili grupe mogli biti zaštićeni od razornih posljedica kapitalizma. Reformisti ponekad zagovaraju i antitrustovske mjere i druge oblike kontrole kako bi se obuzdala moć korporacija. Reformizam staroga kova zagovarao je vladine mjere kao ključni instrument "progresivnog" preusmjeravanja kapitalizma. No sve je jasnije dolazilo na vidjelo da državne strategije više ne mogu biti djelotvorno sredstvo upravljanja globalnim kapitalizmom. Stoga mnogi današnji reformisti uviđaju potrebu globalnih javnih politika u kojima glavnu ulogu igraju nadnacionalne institucije. To, primjerice, znači da reformistički programi ističu potrebu globalne ekološke regulacije koja teži globalnom ekološkom jedinstvu. Neki reformisti drže da bi međunarodna tijela kao što je Međunarodni monetarni fond trebala stvoriti mehanizme koji bi uspostavili veću stabilnost i jednakost financijskih tržišta. Drugim riječima, globalne bi institucije trebale slijediti programe čiji je cilj poboljšanje položaja obespravljenih slojeva. To se usmjerenje podupire afirmativnom konstatacijom da je "reformistički izazov" neoliberalizmu kasnih devedesetih godina okrunjen stanovitim uspjesima. Konstatira se, između ostalog, da su socijaldemokrati došli na vlast u Argentini, Brazilu, Velikoj Britaniji, Češkoj, Njemačkoj, Južnoj Africi itd., a da su se i unutar Ujedinjenih Naroda čuli odlučni kritički glasovi koji osuđuju "nekontroliranu globalizaciju". Međunarodna organizacija rada zahtijeva bolju zaštitu radnika u globalnom kapitalizmu a Ujedinjeni Narodi formuliraju razvojni program globalnih reformskih prijedloga i u tom smislu donose *Izveštaj o ljudskom razvoju*. I Svjetska je banka sredinom devedesetih, pod vodstvom Jamesa Wolfensona, prihvatila retoriku koja respektira logiku reformističkih inicijativa. Po ocjeni Davida Helda i Anthonya McGrewa, globalizacija kao skup procesa koji mijenjaju prostornu organizaciju socioekonomskih odnosa i transakcija, gledana s reformističkog stajališta, nije ni nova "ni inherentno nepravedna ili nedemokratska" (Held/McGrew, 2002:107). To je stajalište ponajviše zaokupljeno njezinim poželjnim *oblikom* (*re-formom*) i distributivnim konzekvencijama. Reformisti drže da njezin sadašnji oblik nije ni neizbježan ni fiksna te da je obilježen asimetrijom moći, pogodnosti i životnih šansi. Po njihovu mišljenju, globalizacijom je moguće pravednije upravljati, moguće ju je bolje regulirati i podupirati. "To je ono što globalne reformatore razlikuje od onih koji globalizaciji suprotstavljaju alternative protekcionizma ili lokalizma, kao i od onih kojima je stalo samo do što efikasnijeg menadžerskog učinka. U tom smislu, reformističko stajalište nipošto nije otvoreni protivnik globalizacije. Ono se, u konačnici, zalaže za drugačija organizacijska načela i institucije" (Held/McGrew, 2002:107).

Reformistički pristup globalizaciji, kako ga vide navedeni autori, dolazi do izražaja i u raznim segmentima i akcijama civilnog društva. Riječ je o tome da se na globalizaciju gleda kao na dvostrani proces, proces "dvostruke demokratizacije". Ona je ne samo produblјivanje socijalnih i političkih reformi unutar nacionalne zajednice, što uključuje demokratizaciju država i civilnih društava tijekom vremena, nego i povećanje transparentnosti, odgovornosti i demokracije iznad i preko teritorijalnih granica. "Demokracija novog tisućljeća mora građanima omogućiti dostupno i odgovorno svladavanje društvenih, ekonomskih i političkih procesa koji presijecaju i preobražavaju njihove tradicionalne komunitarne granice. Svaki građanin države trebao bi naučiti da postaje kozmopolitskim građaninom, to jest osobom koja je sposobna posredovati između nacionalnih tradicija i alternativnih oblika života. U toj optici, građanstvo demokratske politike budućnosti podrazumijeva rastuću posredujuću ulogu, ulogu koja obuhvaća dijalog s tradicijama i diskursima drugih, s ciljem da se prošire vidici vlastitog sklopa značenja, i povećavanje razine uzajamnog razumijevanja" (Held/McGrew, 2002:107). Razumije se da je taj teorijski i postulatивно naznačeni smjer teško slijediti u praktičnoj izvedbi, ali zasluđuje pažnju već i sama činjenica da on živi kao "ideja prakse" unutar reformističke vizije globalizacije. Na određen ga način slijedi, primjerice, Međunarodna konfederacija slobodnih sindikata inzistirajući na uspostavi međunarodnih politika i institucija koje bi trebale usmjeravati proces globalizacije vodeći računa o potrebama i težnjama radnih i deprivilegiranih ljudskih mnoštava. Slijede ga i mnoge nevladine organizacije koje zahtijevaju reformu multinacionalnih ekonomskih institucija kako bi se suzbile negativne posljedice neoliberalne globalizacije. Osim toga, u socijalno-teorijskim, političko-teorijskim i političkim krugovima odvija se debata o neophodnosti "preuđšavanja" socijaldemokracije sukladno novom fakticitetu što ga sa sobom nosi globalizacija. Zahvaljujući tim reformističkim nastojanjima, kojima se inače kritički prigovara da su još uvijek nedostatna i "površna", neoliberalni pristup globalizaciji danas više nema tako čvrstu poziciju kao što ju je imao tijekom osamdesetih i devedesetih godina. Formula "održivog razvoja", ma kako je tumačili, slijedili, zaobilazili ili zloupotrebljavali, jedan je od najsmislenijih i najzrelijih izraza reformističkog konsenzusa proizašlog iz nastojanja da se kanoni tehnno-ekonomskog rasta stave pod auspicije odgovornosti za budućnost čovječanstva. Održivi je razvoj reformistička strategija globalizacijske modernizacije. Teorijsko-praktična dugoročnost te strategije ima, između ostalog, i tu prednost da "svijet života" kakav projicira nije opterećen lijevo-desnim ideološkim podjelama nego je vođen idejom održanja "identiteta čovječanstva", uzimajući u obzir sve njegove unutarnje egzistencijalne razlike.

U načelu nema bitne razlike između globalizacijskog reformizma kakav teorijski i politički prevladava u razvijenim zapadnim društvima i reformističkih strategija koje se oblikuju u tranzicijskim zemljama. U oba se slučaja polazi od ideje da treba napustiti ili barem ublažiti i korigirati dogmu samoregulirajućih tržišta te da se zakonima moraju ograničiti njihove razorne posljedice. Obje verzije doktrinarno i praktički prihvaćaju temeljne principe liberalno-tržišnog modela ekonomskog razvoja, ali

odbacuju njegove neoliberalne paroksizme koji, kao što tvrde čak i neki umjereni kritičari, poprimaju oblik jednodimenzionalne misli. Reformisti su za tržišnu ekonomiju ali ne i za tržišno društvo. Urgentnu potrebu nadilaženja neoliberalne jednodimenzionalnosti putem reformističkih zahvata u globalizaciju priznaju čak i vodeće ličnosti međunarodnih institucija koje uglavnom odlučuju o razvojnim programima i kriterijima današnjeg svijeta. U tom je smislu karakterističan reformistički ton Michela Camdessus, glavnog tajnika Međunarodnog monetarnog fonda: "Što se nas tiče, a mislim na Međunarodni monetarni fond, ništa se nije promijenilo. Uvijek sam zagovarao teoriju o tri ruke: nevidljivoj ruci tržišta, ruci pravde (to jest, države) i ruci solidarnosti. Te tri ruke moraju djelovati zajednički" (Scholte, 2000:36). Ne poričući snagu tržišta, reformisti se zauzimaju za rehabilitaciju dvaju ostalih sektora: javne ekonomije i takozvanog trećeg sektora, koji obuhvaća razna udruženja, dobrovoljne radne zamisli i alternativna poduzeća. Teorijski gledano, to je stajalište blisko dugo i nepravedno zaboravljenom, a onda odjednom "otkrivenom" i oživljenom mišljenju Karla Polanyija koji je - odupirući se radikalnoliberalnom razdvajanju ekonomije i društva - smatrao da integracijski razvojni proces obuhvaća tri modela: trgovinu i tržište, redistribuciju i recipročnu ili uzajamnu pripomoć (Polanyi, 1999). Strah od opće socijalne dezintegracije, koji je čak i Ujedinjene Narode potaknuo na preispitivanje socijalnog razvoja u doba vladavine neoliberalne paradigme, jedan je od glavnih dokaza anticipativne opravdanosti tih teza i svjedočanstvo reformističkog odnosa prema globalizaciji. Pri svemu tome ne smije se zaboraviti da u visokorazvijenim zapadnim zemljama postoje politički i društveni pokreti (stranke, sindikati, neinstitucionalni i civilnodruštveni akteri) s dugom reformističkom tradicijom, koji se ne bore za ukidanje kapitalizma i tržišta već se u njegovu okviru zalažu za postizanje pravednije distribucije resursa, dobara i društvenih probitaka. Uostalom, umjereni, aktivni i pragmatički reformizam povijesno se pokazao kao ključni faktor uravnoteženog razvoja liberalnodemokratskog društva. Iz te je logike devedesetih godina proizašao takozvani *treći put* britanskog "novog laburizma" kojeg je teorijski najcjelovitije elaborirao sociolog Anthony Giddens i koji predstavlja najkonzistentniji reformistički odgovor izazovima globalizacije (Giddens, 1998). Taj je pristup, bez obzira na svoju konjunktornost ili trajnost, u bitnom smislu neoreformističko odbacivanje "starog" reformizma (nacionalizacije, visoki javni troškovi, pasivna socijalna država itd.) i prilagodba "fleksibilnostima" modernog tržišta (zahtjevi rasta, ekonomska stabilnost uz stalni rast, Europska unija, globalizacija itd.). Jednostavnije rečeno, to je neoreformistički koncept zasnovan na ideji prevladavanja "doslovnog liberalizma" i tradicionalnog socijaldemokratizma. Glavna su mu programska načela: radikalni centar, nova demokratska država (država bez neprijatelja), demokratska obitelj, nova mješovita ekonomija, jednakost kao preduvjet integracije, pozitivno blagostanje, socijalno ulaganje države, kozmopolitska nacija i kozmopolitska demokracija. "Radikalni centar", kao "politička formula" u smislu teorijske konceptualizacije Gaetana Mosce, retorički je i naizgled paradoksalni izraz za umjereni razvoj između ekstrema neoliberalizma i "starog" socijaldemokratskog reformizma. Radikalni je centar

sjecište racionalnog pomirenja između sveprisutnog tržišta i socijalnih pitanja koja se ne mogu riješiti ideološkim fikcijama ili kvantitativnim parametrima globalnog rasta. Valja pripomenuti da se Giddens, koji spada u suvremene sociologe s osobitim teorijskim senzibilitetom za problem identiteta, nepunih desetak godina poslije *Trećeg puta* osvrće na polazišta i rezultate te neoreformističke koncepcije. Kaže da je ona polazila od uvida u globalizaciju i da je imala na umu prijelaz iz društva zasnovanog na industriji i poljoprivredi u ekonomiju usluga i znanja, koja danas upošljava više od 80% britanske radne snage. Vodila je naime računa o "veliki socijetalnim promjenama", o pojavi "strukturnog individualizma", o činjenici da ljudi žele "aktivniji život" nego prije, što je izmijenilo odnos između građanina i države. Tvrdi da je koncepcija bila i uspješna jer je kombinirala trajni ekonomski prosperitet i društvenu pravdu. "Stavila je ekonomiju ispred svega ostavog i omogućila deset godina neprekinutog rasta i velikih investicija u obrazovanje i zdravstvo... Samo ljevičari koji traže nemoguće mogu ustvrditi da je ta koncepcija propala" (Giddens, 2007:8). Kad je riječ o tačerizmu, to je prema Giddensu bio "oblik tranzicije" koji nije preporučljiv ni za jednu zemlju.

Takvo pomirenje u vidu "radikalnog centra", ili "avangardne socijaldemokracije", znatno je složenije u kontekstu tranzicije i teško je govoriti o čistim i nedvosmislenim reformističkim ili neoreformističkim konceptima, strategijama i procedurama. To ponajprije proizlazi iz činjenice da u tranzicijskom kontekstu nema kontinuiteta reformističke teorijsko-političke tradicije. Štoviše, njezine su ideje bile potisnute dugim razdobljem hegemonije revolucionarnih principa kao legitimacije sustava, koji doktrinarno nije tolerirao reformističke "renegate" i njihove "devijacije" već ih je uglavnom tumačio ili nasilno odbacivao kao izdaju socijalne revolucije i kao savez liberalizma i kapitalizma. No, budući da je u tranzicijskim zemljama i revolucionarna tradicija vrlo brzo odbačena i pretežno sotonizirana, reformizam se pojavio kao jedan od mogućih i racionalno-empirijski utemeljenih izbora društvenih i političkih aktera koji su nastojali izvesti umjerenu prilagodbu svojih načela globalnom usponu neoliberalizma. Pod izravnim ili prešutnim utjecajem reformizma, zahvaljujući njegovim dostignućima u zapadnim razvijenim društvima, postkomunističke su države sebe ustavno definirale kao *socijalne države* te, barem normativno-načelno, koncipirale regulativnu sistemsku protutežu neoliberalnim kriterijima. Pod uvjetima strukturalne prilagodbe, ograničene ekonomskom krizom bremenitom teškim socijalnim posljedicama, ta normativna formula nije bila osobito utjecajna, ali ona je u krajnjoj liniji imala funkciju legitimacijskog pribježišta za iskazivanje raznih socijalnih aspiracija i zahtjeva koji sudjeluju u redistributivnom sučeljavanju interesa. Tranzicijski je reformizam u nezavidnom položaju: s jedne strane, on mora dokazivati svoju deklariranu otvorenost prema svijetu i kooperativnu djelotvornost u "implementaciji" pravila "globalne igre" a, s druge strane, želi li sačuvati svoju socijalnu legitimnost, on mora slijediti redistributivnu strategiju socijalne dobrobiti i pravednosti. U danim je okolnostima teško pomiriti i zadovoljiti te dvije logike. To je moguće samo ako se jednoj od njih prizna modernizacijski urgentni i prioritetni status, dok se druga

žrtvuje ili odlaže za razdoblje poslije modernizacijskih intervencija koje bi trebale donijeti očekivane pozitivne učinke. Stoga ta tranzicijska formula u kojoj se reformističkim putem nastoje izvesti socijalnoliberalni zahvati a socijalnoliberalnim zahvatima dati reformističku privlačnost, ne može napraviti ni jedan modernizacijski korak a da istovremeno ne reformira i ne suzi cijelu sferu naslijeđenih ili novostvorenih socijalnih povlastica i prava koja se ne uklapaju u globalna mjerila razvijenosti. Zaustavljen je trend autoritarnog izobličjenja tranzicije, koji je s pravom nazvan *demokratskom diktaturom* ili *demokraturom*, ali je učinjeno malo ili ništa u suzbijanju liberalno-klijentelističke privatizacije, smanjivanju socijalnih nejednakosti, porastu zaposlenosti i ulaganju u znanost i obrazovanje kao ključne čimbenike globalno rastuće "ekonomije znanja". Ukratko, reformistička praksa ostaje daleko iza općenito prihvaćenih reformističkih ideja globalizacijske modernizacije. Kao i u zemljama s bogatim reformističkim tradicijama, taj je jaz značajno izvorište ne samo za strategije intrasingentnog kritičkog diskursa nego i za socijalno mobilizacijske strategije usmjerene na praktičnu opoziciju.

Reformističko je stajalište, za razliku od neoliberalnog, više zaokupljeno *socijalnim identitetom*, ali ne u tradicionalnom doktrinarno-klasnom smislu. Iako polazi od činjenica koje empirijski i teorijski upućuju na zaključak o neodrživosti starog pojma klasa i klasnih podjela, u kojemu su klase strogo determinirani i antagonistički društveni svjetovi karakteristični za industrijsko razdoblje, ono ipak ne prihvaća postmodernističku tezu o nestanku ("smrti") klasa. Drži naime da se u doba globalno-postmoderne "fluidnosti" i radno-tržišne fleksibilnosti odvijaju procesi identifikacije koji imaju bitno socijalni ali ne i "čisto" klasni karakter, tim više što su pomiješani s etno-kulturalnim, religijskim, migracijskim i drugim sastavnicama kolektivnog subjektiviteta. Njihova je osnovna pokretačka matrica gotovo uvijek prožeta nekim supstancijalnim socijalnim razlozima i motivima. Napuštajući "staru" klasno-socijalnu retoriku eksploatacije i antagonizma, reformističko je stajalište inauguriralo pojam *isključenosti* koji zasijeca ne samo u sferu rada, proizvodnje, zaposlenosti i distribucije nego i u cijelu sferu odnosa moći, nejednakosti i nepriznatosti koji pojedince i društvene skupine čine "suvišnima" te ih potiču na buđenje svijesti o identitetskom pripadanju. Isključenost je u neku ruku nadklasni i sociološki širi pojam, ali je po svom antropološkom sadržaju i obuhvatu čak i radikalniji od klasne razine socijalnog pitanja. Osjećaj isključenosti vlastitog individualnog ili kolektivnog identiteta mnogo je dublji od percepcije marginalnog ili obespravljenog socijalnog položaja. Isključeni su identiteti u krajnjoj liniji socijalno strukturirani i uvijek valja voditi računa o tome da su njihova simbolička, kulturalna i politička očitovanja radikalizirani ili fundamentalizirani izrazi nekog realnog stanja socijalnih odnosa. Isključeni su identiteti zapravo, i bez obzira na svoja klasna, simboličko-kulturalna i politička obilježja, *socijalno isključeni identiteti*. Za razliku od paradoksalnog i, prema Giddensu, teško održivog spoja između neoliberalnog tehno-ekonomskog kozmopolitizma i tradicionalnih partikularnih vrijednosti obitelji, zajednice, religijske privrženosti itd., reformističko stajalište karakterizira nastojanje da taj proturječni sklop razriješi u svojevrsnoj socijalnoj

ontologiji identifikacije, koja ni pragmatički ni doktrinarno ne isključuje vrijednosni impakt tradicije, ali ga ne tretira kao normativno-ideološki apsolut nego kao subjektivni izraz konstrukcije socijalnih odnosa. Socijalna ontologija, koja je u neoliberalnoj verziji posve isključena a u reformističkoj verziji barem deklarativno-programski očuvana, glavna je razdjelnica između neoliberalno-konzervativnog i reformističkog poimanja identiteta. Socijalna država, koja istodobno ispunjava i nacionalno-državne ciljeve, figurira kao institucionalno-organizacijski izraz te ontologije i ona, bez obzira na svoje krize i restrukturacijske imperativne, ostaje trajnom identifikacijskom varijablom reformističkog stajališta.

Za razliku od reformista, koji načelno prihvaćaju globalizacijske promjene i njezine glavne pokretačke snage (tržišni način proizvodnje i razmjene, tehnološki model napretka, racionalizaciju i primjenu znanja, neophodnu funkciju reguliranih ekonomskih, političkih i građanskih sloboda), protagonisti radikalno-kontestacijskog stajališta zagovaraju obrat globalizacije ili pak njezino nastavljanje na posve drugačijim strukturalnim temeljima. S obzirom na svoja polazišta i intencije to stajalište nije homogeno. Postoje barem dvije različite verzije radikalizma, ovisno o tome jesu li više okrenute prošlosti ili budućnosti. Jednu zastupaju oni koji su skloni zaustavljanju globalizacije i povratku na pretpostavljeno idilično-autarkično, "izgubljeno", predglobalno stanje. Moglo bi ih se označiti kao doslovne *metodološke tradicionaliste*. Taj je izraz ponešto preformulirani oblik Beckovih pojmova *metodološki nacionalizam* i *normativni nacionalizam*, kojima se obilježava antitetički odnos spram *metodološkog kozmopolitizma* i *političkog kozmopolitizma* kao otvorenih globalizacijskih stajališta. Metodološki je nacionalizam povezan sa sociološkom promatračkom perspektivom, koja društvo uvijek smješta u nacionalno zadani i nadodređujući okvir ("nacionalno motrište", "nacionalna društva i nacionalne države"), a normativni je nacionalizam povezan s perspektivom djelovanja političkih aktera, kojima su norme "nacionalnog motrišta" osnovni i jedini kriterij akcije (Beck, 2004:46). Po mišljenju metodoloških tradicionalista, ocjenjujemo li ga iz interpretativno općenitije logike beckovskih pojmova, globalizacija je uništila baštinu prethodnih društvenih sustava pa je, prema tome, antiglobalizacija jedini pravi put obnove ekonomske sigurnosti, ekološke ravnoteže, kulturne integracije i nacionalno dostižive demokracije. Budući da je globalizacija, s tog stajališta, destruktivna i nepopravljiva, preostaje jedino da se ona zaustavi i da se preusmjeri njezin trend. Tradicionalistički zagovor deglobalizacije (u ime "bolje prošlosti") privržen je raznim oblicima ekonomskog nacionalizma, obnovi religioznosti, ekološkom radikalizmu s romantičarsko-nostalgичnim predznacima itd. Ekonomski nacionalizam apostrofira bitnu važnost ponovne uspostave neupitnog prava na samoodređenje država i njihovu odvojenost od globalnih ekonomskih mreža. Privrženici raznih oblika religioznosti prizivaju "izgubljenu zajednicu" kako bi oživjeli "izvorni" ili afirmirali "ponovno pronađeni" smisao i obrasce svoga vjerovanja, što ne znači da je svaki religijski odgovor globalizaciji fundamentalistički inspiriran. Radikalno-romantičarski ekološki tog usmjerenja zagovaraju povratak u predmodernu harmoniju s prirodom, veličaju samodostatnost lokalnih zajednica i kritički odbacuju većinu

reformističkih pogleda na održivi razvoj. Bijeg u obogotvorenu, nedirnutu prirodu ili u kvazireligijsku konstrukciju pojma prirode osnovna je karakteristika njihova traganja za autentičnim i modernizacijski zagubljenim identitetom.

Drugu varijantu radikalizma, različitu od reaktivnog tradicionalizma, promiču akteri, grupe ili pokreti koji izriču alternativno-proaktivni odnos prema globalizaciji. Oni se ne zalažu za povratak u predglobalizacijsko stanje već za esencijalno kritičko preispitivanje globalizacije kao izraza jednodimenzionalnog shvaćanja napretka. Progresizam je povijesni horizont njihovih pogleda, ali pod uvjetom da se procesi globalizacije dovedu u sklad s "autentičnim", to jest holističkim smislom ideje napretka, rječito izraženim u konceptu *altermodernizacije*. Reformističke su strategije, po njihovu mišljenju, neprimjerene, polovične i površno-oportunističke jer ne dopiru do dubinskih strukturalnih razloga koji izazivaju nevolju suvremene globalizacije. Prema kapitalizmu se odnose kao prema nepopravljivom zlu, tezu o "moralnom kapitalizmu" smatraju posve promašenom i besmislenom i umjesto toga teže oblikovanju "postkapitalističke globalizacije". Tradicionalne socijalističke strategije, to jest proletersko zauzimanje državne vlasti, ocjenjuju zastarjelima i ideju revolucije zamjenjuju propagiranjem općesvjetskih pokreta radnika, žena i drugih potlačenih ljudi kao odgovarajući put do uspostave postkapitalističkog i od društvene eksploatacije oslobođenog svijeta. To je koncepcija *mnoštva*, koja je svoju najeksplicitniju razradu našla u *Imperiju* Michaela Hardta i Antonija Negrija. U toj se koncepciji konstatira postojanje "pluralnog mnoštva produktivnih i stvaralačkih subjektiviteta globalizacije koji su naučili ploviti tim golemim morem. Oni su u neprestanom kretanju te oblikuju konstelacije posebnosti i događanja koji sustavu nameću stalne mijene" (Hardt/Negri, 2000:92). Svojstvo je mnoštva u tome da ono djeluju *unutar* globalnog poretka (Imperija) i *protiv* njega. Iako su njegove borbe antisistemske, ono nije jednoznačno protiv imperijalnog sustava i ne može mu se pripisati značenje puke negativne snage. Deteritorijalizirajuća moć mnoštva istodobno je produktivna snaga koja održava globalni poredak i snaga koja zahtijeva i čini nužnim njegovo rušenje. "Mnoštvo je stvarna produktivna snaga našeg društvenog svijeta, a Imperij je puki aparat zatvorenosti koji živi samo od životnosti mnoštva" (Hardt/Negri, 2000:94). Stvaralačko kretanje mnoštva, kao paradigma promjene, stalno je, dakle, prisutno u procesima oblikovanja svjetskog poretka. Ta pozicija, koja je izazvala dosta teorijsko-interpretativne pažnje i koja je kritizirana kao jedan od postmodernističkih pokušaja programatsko-utopističkog tematiziranja socijalno-filozofske misli, karakteristična je makar po tome što ozbiljno pristupa pitanju konstrukcije subjektivnosti i identiteta u doba globalnog poretka ili Imperija. Mnoštvo je sklop pluralnih subjektiviteta, ali ono što mu, *in spe*, daje najopćenitiji zajednički identitet jest njegova socijalno-projektivna alternativnost u odnosu na formalno-institucionalne strukture svjetskog poretka. U današnjem "poretku" istina, znanja i ideja sigurno bi bila izvrgnuta ruglu svaka reminiscencijska tvrdnja da mnoštvo nije ništa ali da će biti sve. No pri tome ipak ne treba zaboraviti da su mnoštva u povijesti sebe vrlo često subjektivno identificirala i nametala se kao snaga kontinuirane ili diskontinuirane promjene. U vidokrugu tog proaktivnog

radikalizma nastupaju i brojni postmodernistički kritičari suvremenog društva. Oni dovode u pitanje, a neki čak kategorički odbacuju modernu apsolutizaciju racionalističkih struktura istina i znanja kao temelja društvenog jedinstva. Taj je apsolutizirani racionalistički temelj dekonstruiran, društvo nije jedinstveno i nijedan pojedinac, nijedna društvena grupa, nijedan diskurs ne mogu više imati "monopol nad smislom". Postmodernisti energično osporavaju isključujuće politike identiteta koje su prevladavale u dosadašnjim procesima modernizacije, a globalna je politička arena, u njihovim očima, povoljna okolnost za razmah većeg pluralizma znanja, identiteta i kulture općenito. "Jedna od najvažnijih značajki procesa postmodernizacije, kaže Inglehart, jest sve veća tolerancija različitosti" (Ruano-Borbalan, 2004:274). U tom smislu, proaktivni, alterglobalistički pokreti i ideje tumače se kao društvena mobilizacija postmodernistički fragmentiranih ali globalno podudarnih identiteta.

U cjelini gledano, to radikalno stajalište o globalizaciji, koliko god bilo glasno i situaciono dojmljivo, privuklo je manje sljedbenika nego reformizam i neoliberalizam. Radikalne reakcije na globalizaciju izbijaju s vremena na vrijeme u obliku žestokih protesta, ali ostaje činjenica da je njihov utjecaj na parlamentarno odlučivanje slab, kao što su zanemarivi izborni rezultati ultranacionalističkih stranaka, protagonista tradicionalističkog antiglobalizma. Čini se da će glasovite demonstracije protiv WTO, koje su se zbile u Seattleu 1999. godine, ostati zabilježene kao povijesno značajan, gotovo legendaran događaj dugoročnog smisla ali bez ozbiljnijih neposrednih učinaka. Ta protumoc mnoštva još nije dovoljna da ugrozi vladavinski konsenzus formalne moći. Ono što se u ideološki radikaliziranoj alterglobalističkoj retorici pokatkad označava kao "globalni socijalizam" ograničeno je na mali broj političkih aktivista i radikalnih intelektualaca. Čak i vlade Kube i Kine, koje doktrinarno ne odustaju od socijalističkog puta, moraju više brinuti o prilagodbi nego o otporu "globalnom kapitalizmu". Što se pak tiče postmodernističkog globalizacijskog diskursa, on je ipak ostao na kulturnim marginama "velikih" i "odlučujućih" zbivanja i uglavnom je vezan za akademske i umjetničke elite zemalja OECD, sa sporadično-pomodnim ili, u najboljem slučaju, teorijsko-postkolonijalnim odjecima "na periferiji". Ukratko, radikalni odgovori globalizaciji, usprkos svojoj opominjućoj i anticipativnoj snazi, nisu ostvarili impresivan utjecaj na službene (državne i naddržavne) institucije, protagoniste "tržišnog fundamentalizma" i s njime povezane šire krugove svjetske moći. Koliko god je impozantna i glasna kontestacijska moć alterglobalizacijskih mobilizacija, još je impozantnija visoko racionalizirana, "kultivirana" moć *represivnih* aparata kojom se te mobilizacije suzbijaju i brzo prebacuju u zaborav ili u zonu nemoći. Asimetrija moći svakako ide u prilog dominantnim formalnim strukturama svjetskog poretka.

U tranzicijskim zemljama, kao i drugdje u svijetu, ti se kontestacijski pogledi, bez obzira na stupanj radikalizma, standardno označavaju kao antiglobalistički pokreti, antiglobalističke grupe, "tvrđi" ili "meki" alternativni modeli globalizacije itd. Tijekom posljednjih petnaestak godina taj je skup terminoloških instrumenata, proizašlih iz novog tipa konflikata, predstavljao značajan dodatak javnoj retorici i

praksi civilnog društva. Ti termini sugeriraju da protagonisti radikalnog stajališta unisono osporavaju globalizaciju i stoga može izgledati da se oni na istoznačno utopijski i iluzionistički način suprotstavljaju jednom ekonomskom, socijalnom, političkom i kulturnom procesu koji nepovratno radi na međupovezanosti i međuzavisnosti suvremenog svijeta. Stvarnost, međutim, ne dopušta takve, terminologijom sugerirane generalizacije. Uza svu prividnu jednoznačnost razloga i ciljeva, antiglobalizacijsko je mišljenje, kako je zapazio Pierre Bourdieu, još uvijek vrlo kaotično, kao što je uostalom kaotična i "transverzalna subjektivnost" mnoštva na koju se ono oslanja. To je "kritička reakcija na konzervativni dogmatizam koji želi oživjeti razbojnički kapitalizam u novom, prividno civiliziranom ruhu" (Bourdieu, 2002:15). Jedino što je zajedničko svim zagovornicima tog stajališta jest usmjerenost na *izravnu akciju* umjesto čekanja, na mobilizacijski pritisak umjesto reformističke prilagodbe, na suzbijanje "grabežljivog" kapitala umjesto laskanja njegovim općekorisnim svrhama, na praktične mjere protiv rasta nejednakosti umjesto bespogovornog trčanja za ekonomskim rastom kao dominantnom varijablom u odnosima između "Sjevera" i "Juga", između razvijenih i nerazvijenih dijelova društva i svijeta. Budući da se oslanja na izravnu akciju radikalno je stajalište obilježeno raznim nijansama liberterstva, anarhizma, spontanih i neosmišljenih protesta, a pokatkad i opasnim energijama unutarnje ili inducirane destruktivnosti. Ima i nastojanja da "politika radikalizma", sa sebi svojstvenim protestnim pokretima i pojedinačnim kampanjama, nadraste tu razinu i da razvije reformističke institucionalne programe. Riječ je, primjerice, o Svjetskom socijalnom forumu koji je 2002. formulirao određene preporuke za restrukturiranje nekih aspekata globalizacije, od poboljšanja korporacijskog upravljanja i ograničavanja slobode kapitala do mjera za zaštitu osnovnih radnih standarda i očuvanje okoliša. Radikalnokritička oštrica tih prijedloga više je usmjerena na "neobuzdanu globalizaciju" i "neograničenu korporacijsku moć" nego na globalizaciju samu (Held/McGrew, 2002:115). Ta su nastojanja *socijalna* opreka svjetskim forumima *kapitala* i aranžmanima njegovih vladajućih financijskih i upravljačkih elita. No formalne institucije ili konvencionalna moralistička kritika tih "militantnih prizora" uglavnom se svodi na isticanje njihovih ružnih i uznemirujućih konzekvencija, na njihovu sklonost nasilnim metodama djelovanja. Ta kritika, čiji je jedini cilj pacifikacija kontestacije, svjesno ili nesvjesno zaobilazi činjenicu da su antisistemske društvene pokreti, bez obzira na tip organizacije i stupanj radikalizma, pripomogli izgradnji povijesnog svijeta modernog kapitalizma, ugrađujući mu socioekonomske, političke i kulturne dimenzije bez kojih bi taj svijet izgledao znatno okrutniji od svog današnjeg, mnogima utopijski privlačnog oblika.

Ta utopijska privlačnost kapitalističkog "društva obilja" jedan je od glavnih razloga zbog kojih socijalno-radikalne antiglobalističke ideje, pokreti i inicijative nisu ostvarili značajniji zamah niti su doveli do masovne mobilizacije i vidljivih učinaka u kontekstu tranzicije. Oni su tek odjek ili skromna imitacija najrelevantnijih svjetskih uzora antiglobalizacijskog radikalizma i, uza svu suvislost svojih općeteorijskih, socioloških i politoloških argumenata, ipak ostaju na marginama angažiranog društvenog

i intelektualnog interesa. To je donekle i logično ima li se na umu da je cilj tranzicijske prilagodbe ili tranzicijskog puta u kapitalizam važniji od uvida koji poriču ili dovode u pitanje dugo očekivani i željeni kapitalistički prosperitet, koji taj glavni strateški smjer opterećuju "suvišnom" autopsijom njegovih unutarnjih ili općih protuslovlja. Osim toga, ne smije se zaboraviti ni tranzicijski profil institucionaliziranih socijalnih aktera (ponajprije sindikata) koji, po svojoj zakonodavno ustanovljenoj funkciji, sudjeluju u pregovaračkom socijalnom partnerstvu s državnim aparatima. Njihova institucionalno organizirana aktivnost apsorbira dobar dio energije, zahtjeva i nezadovoljstava "socijalne baze" u različitim područjima proizvodnje i usluga. Oni uočavaju zamke neoliberalne prilagodbe i pukotine reformističkih strategija. Nabijeni su čak motivima i valjanim razlozima radikalne mobilizacije, ali njihovo djelovanje na koncu ipak disciplinira većinsku "socijalnu bazu" i organizacijski usmjerava ili obuzdava njezin mogući revolt. Sindikalne elite djeluju u okviru institucionalnih i zakonskih aranžmana (institucionalnog rješavanja sukoba) i priroda je njihova radikalizma određena stupnjem i ritmom zadovoljavanja zahtjeva. Stoga njihov utjecaj, posredstvom postignutih aranžmana proizašlih iz sučeljavanja s nadležnim aparatima države i vrhovima poslodavačkog svijeta, ima značajnu socijalnu težinu koja može biti odlučujuća za konsenzus potreban politici tranzicijske prilagodbe globalizacijskom kontekstu. Zagovornici i akteri deklariranog radikalnog stajališta nemaju gotovo nikakva efektivnog doticaja s tim aranžmanima. Oni u njih nisu uključeni već se, po definiciji, pojavljuju kao alternativne grupe u široj sferi civilnog društva, kao grupe koje se ne bore za socijalne pozicije i političku moć već za svakodnevne ili dugoročne ciljeve koji ostaju izvan institucionaliziranih okvira društvene i političke moći. Moglo bi se naime reći da one u kontekstu tranzicije, sa široko shvaćenim i još nerazvijenim civilnim društvom, slijede trend kasnomodernog svijeta kojeg je sociolog Ulrich Beck, u svojoj teoriji refleksivne modernizacije, dijagnosticirao kao oblikovanje *subpolitika*. Riječ je o desupstancijalizaciji politike u tradicionalnom formalno-predstavničkom smislu, o pronalaženju političkog kao "stvaralačke, samostvaralačke politike koja upravo ne kultivira i ne obnavlja stara neprijateljstva, iz njih ne zadobiva i ne oštri sredstva moći, nego smišlja i kuje nove sadržaje, oblike i koalicije. Misli se na *renesansu političkoga* koja... takoreći za vlastiti se perčin izvlači iz močvare ustajalosti. Ne misli se na politiku uvjerenja (Max Weber) ili na neku deklarativnu politiku. Pronalaženje političkoga, naprotiv, zahtijeva makijavelističku realističnost. No ona se ne iscrpljuje u tome već se bori za prostore, oblike i forume za stvaranje i nalaženje stila i strukture unutar i izvan političkog sistema" (Beck, 2001:208). Radikalno stajalište o globalizaciji, protumačeno iz takve teorijski osviještene pretpostavke, prevladava uvriježene podjele na ljevicu i desnicu i razvoj smješta u perspektivu civilnog društva u kojoj instrumentalna moć slobodnog tržišta i njegovih gospodara ne gubi smisao za jednakost i pravednost. Ono je za globalizaciju *odozdo* a ne za njezino nametanje *odozgo*. Ne miri se s rastućom tendencijom *ekonomskog despotizma* nakon što je planetarni val demokracije (Huntingtonov "treći val demokratizacije") temeljito uzdrmao ili dekonstruirao vladavinske

strukture *političkog despotizma*. Radikalni antiglobalisti te orijentacije ne zagovaraju lokalno-komunitarno povlačenje pred globalizacijom i čak se izričito protive zatvaranju i retraditionalizaciji kao načinima očuvanja identiteta. Njihove su manifestacije i poruke svojevrsni diskurzivni i interesni sinkretizam lokalnih i svjetskih okolnosti iz kojih kritički sagledavaju modernizacijske potencijale globalizacije, smatrajući da bi oni morali biti neposredno i univerzalno iskorišteni za ciljeve pravedne socijalne redistribucije, mira i solidarnosti. U tom ih je smislu, s obzirom na akcijska sredstva i ciljeve, korektnije promatrati kao *proalternativno* globalizacijsko gledište nego kao radikalni antiglobalizam. No ta je proalternativnost, realistički gledano, odviše teška za takozvane vitalne interese i pragmatički neodložne zadatke tranzicije pa stoga nije čudno da u takvim okolnostima nije moguć neki snažniji anti-globalizacijski ni alterglobalizacijski pokret. Oni, "za sada", jednostavno nisu na razini razvojno-modernizacijski konstruiranog društvenog imaginarija.

Pa ipak, ideje alternativnosti od kojih polaze ti više ili manje razvijeni pokreti, čak i onda kada su sporadični, nisu bez utjecaja na sociokulturne mijene i tvorbe identiteta. Kad ne bi bilo alternativnih ideja svijet bi bio pustara *istosti*. One proširuju identitetsko polje, deprovincijaliziraju njegove državno-nacionalne zadatosti i prekoračuju njegove lokalne, "prirodne" granice. Pokazuju spontani ili racionalno razumijevajući sluh za pluralna gibanja svjetskih mnoštava ili mobiliziranih skupina koje, uza sve svoje lokalne različitosti, povezuje ista težnja da ih se *prepozna* i *prizna* kao realne, dapače, kao vrlo zahtjevne činioce globalne modernosti. Alternativne i proalternativne ideje o globalizaciji, o njezinoj recepciji u tranzicijskom kontekstu, doprinose labavljenju državno-nacionalnog provincijalizma i utoliko bi se moglo konstatirati da one djeluju u pravcu novog, ne uniformnog nego razlikovno obilježenog kozmopolitskog identiteta. Nadalje, alternativne i proalternativne ideje potaknute globalizacijom polagano, ali ipak djelotvorno, mijenjaju kolorit političkih kultura i na taj način utječu na varijabilnost identitetskih obrazaca. One djeluju u smjeru prevladavanja *patrimonijalne* i *autoritarne* političke kulture i teže uspostavi *participativne* političke kulture, što je jedan od bitnih pokazatelja modernizacijskog sazrijevanja. Dovode, naime, do svijesti o tome da svi identiteti imaju pravo nesmetano sudjelovati u pluralnoj strukturi i dinamici društvenog identiteta. Napokon, ideje alternativnosti i proalternativnosti i proizlaze iz pretpostavke da je razumijevanje i priznavanje drugoga i drugosti, kako na individualnom tako i na kolektivnom planu, jedina održiva formula društvenosti te da su identiteti, građeni na toj pretpostavci, preduvjet tolerantnog, interkulturalnog i multikulturalnog društvenog odnošenja. Istina, alternativnost ("mnogostrukost") implicitno je i deklaratorno sadržana u novijim teorijskim idejama modernizacije, ali u vladajućim modernizacijskim modelima ona je potiskivana ili ostavljena po strani kao skup izazova koji se uviđaju ili rješavaju tek kad dospiju do stupnja zaoštrene konfliktnosti, kad postane jasno da identitet modernosti nije apstraktno, homogeno "mi" i da "one" ("druge") koji napreduju prema modernosti ne smijemo promatrati kao da nužno napreduju "prema nama". To je ono što, služeći se povijesno-ilustrativnim jezikom, želi istaknuti Alain Toraine koji kaže: "Iako svi putovi

vode u Rim, taj se Rim sastoji od vrlo različitih četvrti. On nije samo glavni grad starog rimskog carstva ili sjedište papstva... Sve zemlje, svi pojedinci održavaju vrlo složene odnose s modernošću, s pokretima modernizacije ili antimodernizacijskim snagama, a da to nipošto ne mijenja narav modernosti" (Touraine, 2005:261; Eisenstadt, 2004). Ta povijesno-ilustrativna i eksplikativno aktualizirana reminiscencija, smišljena kao pouka za naše vrijeme, želi samo podsjetiti i upozoriti da suvremeni globalizirani svijet, moderno svjetsko "mi" ili "imperij", kako ga nazivaju Negri i Hardt, tvore "različite četvrti", odnosno različite društveno-razvojne razine, i da su njihova identitetska sebstva i drugosti izraz različitih socijalnih, ekonomskih, političkih i kulturnih uvjeta modernizacije.

LITERATURA

- Appadurai, A. (2001). **Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation.** Paris: Payot.
- Aron, R. (1996). **Demokracija i totalitarizam.** Zagreb: Politička kultura.
- Balandier, G. (1987). Images, images, images. U: **Cahiers Internationaux de sociologie**, vol. LXXXII.
- Barry, B. (2006). **Kultura i jednakost. Egalitarna kritika multikulturalizma.** Naklada Jesenski i Turk.
- Beck, U. (2001). **Pronalaženje političkoga. Prilog teoriji refleksivne modernizacije.** Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Beck, U. (2004). **Moć protiv moći u doba globalizacije.** Zagreb: Školska knjiga.
- Beck, U./Grande, E. (2006). **Kozmopolitska Europa. Društvo i politika u drugoj moderni.** Zagreb: Školska knjiga.
- Bohme, H. (2006). Što je kulturalna znanost? U: **Tvrđa**, br. 1/2.
- Bonte, P./Izard. (1991). **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.** Paris: PUF.
- Boudon, R. (2006). **Renouveler la démocratie. Eloge du sens commun.** Paris: Odile Jacob.
- Bourdieu, P. (2002). Les objectifs d'un mouvement social européen. U: **Le Monde**, 25. janvier.
- Bruckner, P. (2007). Fundamentalizam prosvjetiteljstva ili rasizam proturasista. U: **Zarez**, 18. travnja.
- Burke, P. (2004). **What is Cultural History.** Cambridge: Polity Press.
- Cohen, D. (2006). **Trois leçons sur la société post-industrielle.** Paris: Seuil.
- Compagnon, A. (2005). **Les antimodernes. De Joseph de Maistre a Roland Barthes.** Paris: Gallimard.

- Crespi, F. (2003). **Teoria del agire sociale**. Societa editrice il Mulino.
- Cuche, D. (1996). **La notion de culture dans les sciences sociales**. Paris: Editions La Découverte.
- Dahrendorf, R. (1990). **Reflections on the Revolution in Europe**. London: Chatto and Windus.
- Descola, Ph. (2005). **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard.
- Descombes, V. (2004). **Le complément de sujet**. Paris: Gallimard.
- D'Iribarne, Ph. (2006). **L'Etrangeté française**. Paris: Seuil.
- Dollot, L. (2000). **Individualna i masovna kultura**. Beograd: CLIO.
- Eisenstadt, S.N. (2004). **Fundamentalizam, sektaštvo, revolucija**. Zagreb: Politička kultura.
- Etzioni, A. (2007). L'Occident a besoin d'un renouveau spirituel. U: **Le Monde**, 7. avril.
- Giddens, A. (1998). **The Third Way. The Renewal of Social Democracy**. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (2007). Le thatcherisme fut une forme de transition que je ne recommanderais à aucun pays. U: **Le Monde**, 9. mai.
- Hardt, M./Negri, A. (2000). **Empire**. Paris: Exils Editeur.
- Held, D./McGrew, A. (2002). **Globalization/Anti-Globalization**. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Hell, V. (1981). **L'idée de culture**. Paris: PUF.
- Honneth, A. (2006). **La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique**. Paris: La Découverte.
- Kriegel, B. (1998). **Philosophie de la République**. Paris: Plon.
- Kuper, A. (1999). **Culture. The Anthropologists' Account**. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Landes, D. (2003). **Bogatstvo i siromaštvo naroda. Zašto su neki tako bogati a neki tako siromašni**. Zagreb: Masmedia.
- Montesquieu, Ch. (1989). **O duhu zakona, I**. Beograd: Filip Višnjić.
- O'Donnel, G./Schmitter, Ph. C. (2006). **Tranzicija iz autoritarne vladavine**. Zagreb: Panliber.
- Polanyi, K. (1999). **Velika preobrazba**. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Ricoeur, P. (1990). **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). **Parcours de la reconnaissance**. Paris: Stock.
- Ruano-Borbalan, J.-Cl. (2004). Culture, valeurs, tous postmodernes? U: **Identité (s)**. Paris: Editions Sciences humaines.
- Schnapper, D. (2002). **La démocratie providentielle**. Paris: Gallimard.
- Scholte, J.A. (2000). **Globalization. A Critical Introduction**. London: Macmillan Press Ltd.
- Sen, A. (2007). **Identitet i nasilje**. Zagreb: Masmedia.

- Strauss, L./Cropsey, J. (2006). **Povijest političke filozofije**. Zagreb: Golden Marketing-Tehnička knjiga.
- Taylor, Ch. (1989). **Sources of Social Self. The Making of Modern Identity**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. de (1951). **De la démocratie en Amérique**. Paris: Gallimard.
- Touraine, A. (1992). **Critique de la modernité**. Paris: Fayard.
- Touraine, A. (2005). **Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui**. Paris: Fayard.
- Touraine, A. (2006). **Le monde des femmes**. Paris: Fayard.
- Van Dijk, T. A. (2006). **Ideologija. Multidisciplinarni pristup**. Zagreb: Golden Marketing-Tehnička knjiga.
- Vattimo, G. (2004). **Après la chretienté. Pour un christianisme non religieux**. Paris: Calmann-Levy.
- Watson, J./Hill, A. (1984). **Dictionary of Media and Communication Studies**. Oxford University Press.
- Willaime, J. P. (2006). La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. U: **Revue française de sociologie**, no. 4.

DIMENSIONS OF MODERNISATION AND POSITION OF IDENTITY

Rade Kalanj

Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, Zagreb

Summary

This article deals primarily with questioning the political and cultural modernization in the light of thematization of identity, in terms of significant revisions of modernization theories along with the simplest but multidimensional definition of the modernization concept.

It deals with the key points of the two dimensions of modernization, trying to point out the importance of identity changes in this context. It is obvious that in recent theoretical analysis of modernization, even when very generalized, political and cultural components of identity construction are always taken into consideration, as they have a great impact on the character and reach of the modernization processes.

The article also questions the problematic framework globalization/ transition/ identity. In this framework, the main viewpoints on globalizations have been set, the globalization reflexes on transition social situation have been studied and the conclusions on the presence and impact of identity question have been made. It is shown that globalization and transition did not suspend but even reinforced the importance of the identity question. In other words, the consciousness of the contemporary social science that modernization in general, as well as its globalization circle and transition forms, cannot be properly understood if the crucial question of identity is not taken into consideration, comes into the first place.

Key words: *identity, communitarism, culture, liberalism, modernization*

MODERNISIERUNGSDIMENSIONEN UND EIN ORT DER IDENTITÄT

Rade Kalanj

Abteilung für Soziologie, Philosophische Fakultät in Zagreb

Zusammenfassung

Hinsichtlich der beträchtlichen Revision der Modernisierungstheorien, und ausgegangen von der einfachsten, jedoch mehrdimensionalen Definition des Modernisierungskonzeptes beschäftigt sich der Text in erster Linie mit der Infragestellung der politischen und kulturellen Modernisierung im Lichte der Identitätsthematisierung. Die Schlüsselpunkte dieser zwei Dimensionen der Modernisierung werden betrachtet, und der Autor versucht zu zeigen, wie in diesem Kontext die Identitätsveränderungen stattfinden. Es ist offensichtlich, dass die politische und die kulturelle Komponente der Identitätskonstruktion in rezenten theoretischen Debatten über die Modernisierung, sogar wenn sie sehr allgemein sind, nicht außer Acht gelassen werden dürfen, weil sie den Charakter und die Reichweite der Modernisierungsprozesse beeinflussen. Der Text stellt das Problemgefüge Globalisierung/Transition/Identität in Frage. In diesem Gefüge werden die Hauptstandpunkte zum Thema Globalisierung gesetzt, Reflexe der Globalisierung auf die sozialen Umstände in der Transition werden analysiert und einige Schlüsse über Vorhandensein und Wirkung der Identitätsfrage werden gezogen. Es wird gezeigt, dass Globalisierung und Transition die Wichtigkeit der Identitätsfrage nicht suspendiert, sondern, ganz im Gegenteil, verstärkt haben. Mit anderen Worten, das Bewusstsein der zeitgenössischen sozialen Wissenschaft kommt zum Ausdruck, dass weder Modernisierung allgemein, noch ihr Globalisierungszyklus und ihre Transitionsformen nicht gründlich verstanden werden können, wenn man die Streitfrage der Identität umgeht.

Schlüsselwörter: *Identität, Kommunitarismus, Kultur, Liberalismus, Modernisierung*