

KRIZA POLITIČKOGA

Usprkos stalnoj prisutnosti politike u javnom životu, mnogi teoretičari objavili su njezinu krizu i nemoć nasuprot dominantnim tendencijama vremena. Autor analizira tri izuzetna teoretičara koja su obznanila krizu, pa čak i kraj politike. Riječ je o Marxu, Luhmannu i Heideggeru, koji s različitim naglascima obznanjuju nemoć politike. Autor nastoji pokazati politiku kao centralnu i dominantnu crtu zapadnoeuropske kulture bez čije uloge ulazimo u novo mitsko razdoblje s nesagledivim posljedicama.

Ključne riječi: politika; tendencije; zapadnoeuropska kultura; globalni kapitalizam; moderna država.

Kriza političkoga nastupa, u principu, kada prevladava uvjerenje da bitni dijelovi općeg poretka ne mogu biti predmetom političke odluke i političkog djelovanja. U razlici spram visoke kulture Zapada, gdje je cjelokupni poredak stvar političke odluke (primjere nalazimo u Ateni koncem 6. i početkom 5. stoljeća pr.n.e.), koji se može snagom ljudskog djelovanja slobodno i samovoljno oblikovati, u drugim se kulturama životni uvjeti smatraju unaprijed danima i čovjek ih mora neminovno slijediti. To je slučaj sa starom egipatskom kulturom. Neki smatraju da je pronalazak politike specifično svojstvo zapadnoeuropske kulture. To ni u kojem slučaju ne znači da u jednoj te istoj kulturi ne postoje razdoblja kada ljudi napuštaju vjerovanje u moć oblikovanja svojeg života. Sada je nastupilo takvo razdoblje osjećaja nemoći spram sila koje nadmašuju političku moć. Postoji određena nelagoda kad promatramo vlade i njihovu nemoć u pokušajima ovladavanja procesima koji kao da nadilaze njihovu moć političkog odlučivanja. Globalni kapitalizam, u njegovoj neoliberalnoj fazi, izgleda da je takva sila koja se kao neka sudbina nadvila nad ljudstvo. Procesualni tokovi života odvijaju se neumitno, tako da volja sudionika postaje nevažna. Moderni kapitalizam postao je suviše kompleksan da bi mu se lako mogla izgraditi istinska alternativa. Izgleda stoga da političarima, kao i građanima, ostaje malo prostora u oblikovanju političke zajednice.

Poznato je da su se političke zajednice formirale na različite načine: kao grčki polis, rimska republika, kao političke korporacije srednjega vijeka, kao

gradovi-državice, kao moderne države i sve su to tvorevine *sui generis* i ne mogu se svesti na zajednički naziv, pa se ne mogu formirati ni pojmovi koji bi vrijedili za sve oblike. U svakoj političkoj zajednici zbiva se sjedinjenje koje omogućuje određenoj grupi ljudi da preuzme najvišu moć, ali koja se ujedno odvaja od drugih političkih jedinica. Od ujedinjene zajednice proizlazi, kao što je to M. Weber rekao, „njen monopol na legitimnu primjenu sile“. Danas Grci, Španjolci, Talijani, Hrvati i mnogi ostali nemaju taj osjećaj da u svojim političkim zajednicama mogu donositi mjerodavne odluke za svoje živote. Jak je osjećaj da nam strane sile u liku banaka, rejtinških agencija i velikih industrijskih kompleksa te karteli i jake države, neovisno o našoj političkoj volji i moći, određuju način života. U ovoj situaciji nude se sveoprečni lijekovi: od povratka u zagrljaj nacionalne države do istinskog jačanja internacionalnih zajednica, kao što su EU ili neke druge međunarodne asocijacije. U pronalaženju lijeka za postojeću situaciju neki posežu za Marxom i ponovno ozbiljno uzimaju njegove analize krize kapitalizma, žale za socijalizmom i brzo zaboravljaju kako je u njemu doista bilo. Krizu političkog neki su vidjeli kao kraj politike i tematizirali nove konstelacije u kojima ulazimo od druge polovice 19. stoljeća sve do danas.

Analizirat ću tri velika teoretičara konca 19. i 20. stoljeća koja su smatrala da politika nema centralno mjesto u odlučivanju o životu cjeline i konstatirali gubitak njezine važnosti. To stanje stvari pokazat ću na mišljenjima Luhmanna, Heideggera i Marxa.

Luhmann smatra da u modernom društvu politika više ne može imati mjesto koje je imala u polisu ili apsolutnim monarhijama. On tvrdi da se „funkcionalno diferencirano društvo ne može usredotočiti na politiku a da se ne uništi“¹. To bi, naime, značilo da bi jedan dio sustava mogao autoritarno ograničiti opciju drugih dijelova sustava, jer bi mogao zahtijevati središnje funkcije upravljanja. Radi funkcionalne diferencijacije, koju Luhmann vidi ne *jednim* obilježjem suvremenih društava već isključivim, djeluju svi dijelovi sustava uzajamno jedni na druge tako da više ne postoji središte sustava. Dodjeljivanje selekcijskoga autoriteta jednome dijelu sustava zaustavilo bi nezadrživi proces diferencijacije. Uloga političkoga, od kojega je nekad proizašla opcionalizacija i, time, također funkcionalna diferencijacija, danas je završena, a njezino bi produljivanje značilo jedino da bi se proces mogao zaustaviti.

Možda „jedna od najvažnijih spoznaja“ Luhmanna jest „da društvo koje je raščlanjeno u funkcionalne sustave *nema središnjih organa*. Ono je društvo *bez vrha* i *bez središta*. Društvo nije u društvu još jednom predstavljeno vlastitim, takoreći

¹ N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München/Wien 1981., str. 23.

genuino društvenim dijelom sustava.⁴² Sve ostalo Luhmann smatra ustrajavanjem na „zastarjelim, odavno više neprimjerenim pojmovnim aparatom“⁴³.

Njegova je prognoza sasvim nedvosmislena: suvremena društva nisu uopće ili pak nisu prvenstveno ustrojena kao politička društva. Središte odlučivanja izmješteno je izvan politike. Ili, kako kaže F. Jonas, „Moderno društvo razlikuje se temeljito od antičkog polisa, ono ne može biti od njega shvaćeno – što je već Montesquieu vrlo jasno vidio – a ni pathos polisa nije moguće ujediniti s funkcioniranjem građanskoga društva. Moderna društva nisu politička društva, kao što su to bili grčki i talijanski gradovi-države. Pokušaj, da se u politici nađe jedinstvena poveznica, što bi moderne države držale zajedno, mora, kao što je to pokazala francuska revolucija, voditi prema terorističkim konzekvencama... Ni zajednička politička volja, a ni zajednička vjere ne drže naše države zajedno, nego nešto tertium, što su prvi vidjeli engleski ekonomisti 18. stoljeća.“⁴⁴

Premještanje središta odlučivanja iz politike i dalje od politike ne znači da se zona opcionalnosti gasi nego se njezina mogućnost u prvom redu vidi u drugim područjima. Stoga se velike nade polažu u ekonomski razvitak, jer on tek omogućuje istinske promjene. To da se ekonomskii znanstveno-tehnički napredak stalno ubrzava, a da usprkos tome on ne donosi značajne društvene promjene, to se prešućuje. Umjesto društvenih promjena traži se racionalnije i efikasnije privređivanje, čime se velik dio stanovništva dovodi do ruba egzistencijalnog uništenja. Luhmannova teorija zastupa poznati paradoks koji bismo mogli ovako formulirati: sve može biti drugačije, ali ništa se ne može promijeniti.

Druga tendencija negacije političkoga proizlazi iz mišljenja Martina Heideggera. On naime smatra da u kraju metafizike vladaju tehničke znanosti, jer su upravo one realizacija same filozofije. U Heideggerovu jeziku to znači da se biće kao biće ne pojavljuje ni u samootkrivanju, a nije kao takvo ni predmet naše spoznaje nego je ono sada tehnički proizvod. Neki hajdegerijanci govore, na njegovu tragu, da se time zatvorio metafizički krug u znanstveno-tehničko-kibernetički totalitet. S ovim krajem filozofije kao metafizike postavlja se zahtjev za novim i drugačijim mišljenjem, mišljenjem koje se skromno priprema za novi dolazak bitka u ovom nihilističkom nastupu tehničkih znanosti. Heidegger smatra da vladavina tehničkih znanosti nije prisutna samo u prirodnim znanostima nego je određujuća u našoj životnoj praksi. Nekada je uistinu bila praksa oštro odijeljena od tehničkog postupanja. Danas međutim postoji međusobno ukrštanje tehničkih znanosti i životne prakse koja ima nesagledive posljedice

² Isto, str. 22.

³ Isto, str. 23.

⁴ F. Jonas, *Die Institutionslehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966., str. 30.

za suvremeni opstanak. Danas nije moguće stvaralački misliti u aristotelovskoj tradiciji koja je oštro dijelila praksu od *poiesis*, moralno-tehničko djelovanje od tehničke proizvodnje.

Moderno teoretsko odnošenje nije teorija u grčkom smislu kao otvorenost za biće kako se ono samopokazuje. Moderno teoretsko odnošenje pripušta prirodu još samo kao predmet iskustvenozakonodavne spoznaje te znanstveno opredmećena priroda postaje bazom ljudskoga života. Međutim čovjekova praksa slobode ne odvija se, kao prostor moralno-političkog djelovanja čovjeka, neovisno o tehničkoj preradbi prirode nego je uključena u potenciju njezina tehničkog ovladavanja. Carstvo slobode odlučno ovisi o učincima koji se proizvode u području tehničke preradbe prirode.

Dakle, Heidegger smatra da dolazi do sprege praktičnog djelovanja i djelovanja tehnički prerađene prirode koja se međusobno potenciraju. Uvjeti mogućnosti djelovanja slobodne volje stvaraju se oslobađanjem prirodnog djelovanja. Volja može, to je krajnji cilj razvitka, osloboditi prirodu za djelovanje prema njezinim vlastitim svrhama. Ona određuje načine djelovanja prirodnih stvari na temelju vlastitog određenja. To znači da volja može postati istodobno princip djelovanja, ali i princip prirode. Heidegger pokazuje, u genijalnoj analizi Kanta, kako su bitak u smislu predmetnosti i bitak u smislu djelotvornosti ujedinjeni u izvornom jedinstvu. Djelotvornost je određena pomoću ovladane predmetnosti, a ova omogućuje i potencira volji da postane sve više i više djelujuća. Na taj način životna je praksa bitno određena znanstveno-tehničkim sklopom.

U tom ukrštanju slobodne volje i znanstveno-tehničkog napretka politika kao prostor odlučivanja za cjelinu poretka ne igra apsolutno nikakvu ulogu. Naprotiv ona se sada tumači kao djelatnost koja mora do krajnjih mjera pospješiti razvitak znanstveno-tehničkog napretka. Model proizvodnog pogona na čijem čelu stoji vođa prenosi se na politički poredak. Nije nimalo slučajno da mu se Vođa nameće kao logično rješenje političke situacije u tadašnjoj Njemačkoj.

Interesantno je da je Heidegger izvršio velik utjecaj na interpretaciju Marxa. Naravno, postoji širok spektar interpreta Marxa, a u njima je utjecaj Heideggera bio značajan, pogotovo u bivšim socijalističkim zemljama, ali i u Francuskoj i Italiji.

Kratko ću prikazati samo centralni pojam oko kojeg se odvijala interpretacija Marxa, pretežno kod nas, pod utjecajem Heideggera. Vodeći teoretičar toga smjera interpretacije Marxa bio je, kod nas, Vanja Sutlić. On smatra da kategorija rada zauzima centralno mjesto u Marxa, i to „od djela mladosti do posljednjih njegovih spisa“.⁵ Rad je, *s jedne strane*, u sinkronijskoj obradi, „uvjet postojanja

⁵ V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb 1974., str. 10.

čovjeka, neovisan o svim društvenim oblicima, vječna prirodna potreba da bi se posredovala razmjena između čovjeka i prirode, dakle ljudski život“.⁶ Tako je rad najprije shvaćen apstraktno kao „rad uopće“. Riječ je ovdje o apstrakciji od „svakog društvenog oblika“, te je „on daleko više od svake puke empirijske uopćenosti, on je uvjet za obrazovanje svakog konkretnog pojma rada“, „vječna prirodna nužnost, mijene stvari čovjeka i prirode“.⁸ *S druge strane*, apstraktna kategorija „rada uopće“ pojavljuje se u svojem konkretnom liku tek u suvremenom kapitalističkom društvu, dakle ne u apstraktno-kategorijalnom, već povijesno-dijakronijskomu promatranju. Dok se on u svim predmodernim društvenim formacijama ne pokazuje u nerazličitosti prema svojem pojavljivanju u određenim vrstama – muško-ženski, intelektualno-manualni rad, seosko-gradski rad itd. – dakle doista ne kao „rad uopće“ ni u specifikaciji podjele rada, on se pojavljuje kao takav i u kategorijalnoj univerzalnosti upravo tamo gdje postoji „vrlo razvijen totalitet zbiljskih vrsta rada“, „od kojih nijedna više ne vlada svime“.⁹ Praktična zbilja i konkretnost apstrakcije „rada uopće“ u njegovoj nediferenciranoj ravnodušnosti naspram svih pojedinačnih određenosti posebnoga rada, koja čini karakter otuđenja *toga* rada za proletera, nastupa dakle tamo gdje je ukupni društveni sustav rada dosegao svoj najdiferenciraniji oblik: u kapitalizmu, „Sjedinjenim Državama“.¹⁰ Tako nastaju najopćenitije apstrakcije uopće jedino pri najbogatijem konkretnom razvoju, gdje jedno izgleda mnogim zajedničko, svima opće“.¹¹

Među vjernim sljedbenicima Heideggerove interpretacije Marxa postoje i znatne razlike. Tako Sutlić primjećuje na račun Heideggera da je on postavio *društvo* kao „subjekt čitavog modernog zbivanja“, umjesto da iz cjeline Marxova djela uvidi *proizvodne snage*, tj. znanstveni rad, *rad znanosti*, s onu stranu podjele na prirodne i društvene, prirodne i historijske itd. kao *pravi subjekt*¹². Heidegger je, prema njegovu mišljenju, nasjeo na Marxove formulacije, koje ni samom njemu nisu svagda jasne, kad govori o društvu kao subjektu prirode i povijesti.

⁶ K. Marx, *Das Kapital*, MEW 23, str. 57, vidi također isto, str. 192.

⁷ Ibid., 10.

⁸ Kapital I, MEW 23, Dietz, Berlin 1962., str. 57.

⁹ K. Marx, Naznačena razlika primjećuje se i po tomu što rad u Marxa, s jedne strane, čini bit čovjeka, a s druge strane treba se kao izraz otuđenja čovjeka od njegove biti dokinuti otuđenje. O različitim mogućnostima tumačenja: H. Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 31983, i H. Klages, *Technischer Humanismus, Philosophie und Soziologie bei Marx*, Stuttgart 1964.

¹⁰ R. Weiner, *Das Amerikabild von Karl Marx, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, sv. 175, Bonn 1982.

¹¹ K. Marx, MEW 13, str. 635.

¹² V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb 1974., str. 243.

Heidegger kaže – „Ponajprije se mora pitati: što je to društvo? Te se mora o tome promisliti da je današnje društvo samo apsolutiziranje moderne subjektivnosti...“ (ibid., 243). A na jednom drugom mjestu kaže slično unutar istog misaonog konteksta. „Filozofija završava u suvremenom razdoblju. Ona je našla svoje mjesto u znanstvenosti društveno djelujućeg ljudstva.“¹³ Motiv društva kao osebnog subjekta razvitka moderne filozofije subjektivizma bila je velika tema ortodoksnog Heideggerova sljedbenika Karl-Heinza Volkman-Schlucka. Njegov članak *Was ist die moderne Gesellschaft* objavili smo u našem časopisu *Politička misao*.¹⁴

Nasuprot Heideggerovu hipostaziranju društva kao subjekta prirode i povijesti, Sutlić uspostavlja rad kao sveopći temelj cjelokupnog bića. On navodi sljedeće argumente: 1. – društvenost je atribut znanstvenog rada, rada znanosti, a nije znanstvenost atribut društvenog ljudstva (čovječanstva). Ili, jednostavno rečeno, ne konstituira se rad u društvu nego je društvo omogućeno njime. Ili – kako Engels to kaže – nije društveni čovjek stvorio rad nego je obratno – rad je stvorio društvenog čovjeka! I 2. – društvo je relativna organizacijska funkcija *znanosti kao rada*, a nije „društvo“ apsolutiziranje moderne subjektivnosti. Stoga Sutlić pledira za to da se, ako se želi prijeći preko socio-logičkog apsolutiziranja društva, mora ići prema ergologičkom uviđanju „proizvodnih snaga“ kao supstanciji-subjektu modernog svijeta. Ne treba ni u kojem slučaju pomisliti da je Sutlićeva interpretacija Marxa ideologija rada ili radnog društva, kako su ga neki naši politolozi interpretirali. On pledira za jedan drugačiji način mišljenja da bi se epoha nihilizma mogla prevladati ili, kako on kaže, pregorjeti.

Možemo konstatirati da se ni u jednoj varijanti interpretacije Marxove misli ne otvara put prema razumijevanju političkog i njegove važnosti za prevladavanje teškoća u koje je dospjelo suvremeno povijesno kretanje.

Potrebna je nova logika promišljanja krize koja se u diskusijama javlja na raznim nivoima. Logika znanstveno-tehničkog, a time i gospodarskog napretka, nošena sve jačom pleoneksijom vodećih slojeva društva, opasno ugrožava socijalni mir koji je postignut u visokorazvijenim zemljama Zapadne Europe. Još je nedavno izgledalo da se centar sukoba neće više odvijati oko socijalne nejednakosti i dioba društvenog bogatstva. Danas smo svjedoci oštrog prosvjeda, društvenog raslojavanja i siromaštva koje opasno ugrožava stabilnost političkih poredaka, čak i u EU. Stoga se znanstveno-tehničku logiku mora nadopuniti logikom društvene komunikacije i razumijevanja. Problem se sastoji u tome kako da se ta jednodimenzionalna kultura u koju je zapala europska civilizacija od doba Galileija ispravi i nadopuni.

¹³ *Zur Sache des Denkens*, str. 64.

¹⁴ *Politička misao*, Zgb., 2, 1970., str. 285-290.

U 20. stoljeću pojavile su se različite teorije koje pokazuju nedostatnost jednodimenzionalnog pristupa izlaganju suvremenosti. Spomenut ću samo prije-
por oko dviju kultura koji se vodio najprije u Engleskoj. Diskusiju je otvorio
Charles Percy Snowa 1959. godine pamfletom pod naslovom *The two Cultures*. Na-
suprot Galileiju, koji je smatrao da filozofija stoji pred velikom knjigom univer-
zuma koji je pisan matematičkim jezikom, Snow (državni tajnik u britanskom
Ministarstvu za tehnologiju) smatra da se lijepa ideja jedinstva mišljenja i uni-
verzalnosti duha mora napustiti. On polazi od egzistencije dviju kultura – lite-
rarne i znanstvene, a one ne samo da su u međusobnom nerazumijevanju nego
u pravom neprijateljstvu, tako da među njima nije moguća nikakva komunika-
cija. Dakle došlo je do potpunog rascjepa između tradicionalne humanističke
kulture i nove prirodne znanosti.

Ironične primjedbe na račun literarne kulture pobudile su Aldousa Huxleya
da i sam formulira problem dviju kultura. U djelu *Literatur und Wissenschaft* svo-
di on taj problem na dva različita tipa govora (Sprache) koji se sve više udaljuju
jedan od drugoga (bilo je to zadnje djelo velikog umjetnika koji je 1963. umro u
Hollywoodu, ono je iste godine prevedeno na njemački jezik, dakle 1963.). Obje
kulture, kaže Huxley, služe se svakodnevnim govorom. No literatura izražava
mногоstruka značenja riječi, a znanost čini jezik instrumentom jednoznačnog
i preciznog izražavanja. Huxley opisuje ta dva iskustva na sljedeći način: „Svi-
jet kojim se bavi književnost jest svijet u kojemu se ljudi rađaju, u kojem žive i
u kojemu konačno umiru; svijet u kojemu vole i mrze, u kojemu doživljavaju
trijumf i poniženje, nadu i očajanje; svijet patnje i veselja, bezumnosti i zdravog
razuma, gluposti, ludosti i mudrosti; svijet svih vrsti socijalnog pritiska i indivi-
dualnog poriva, procjepa između uma i strasti, instinkta i konvencija, zajednič-
kog jezika te osjeta i osječaja što ih se ni s kim ne može podijeliti.“¹⁵ Znanost je
drugačije usmjerena. Kemičar, fizičar i fiziolog stanovnici su iz temelja različitog
svijeta – ne univerzuma danih pojava nego svijeta otkrivenih, krajnje istančanih
struktura; ne iskustvenog svijeta jednokratnih događaja i raznovrsnih osobina
nego svijeta kvantificiranih pravilnosti. On kaže: „Znanje je moć, a prividno
paradoksnno došlo je do toga da su prirodnjaci i tehnolozi putem znanja o tome
što se zbiva u nedoživljenom svijetu apstrakcija i zaključaka stekli neizmjernu i
rastuću moć upravljanja i mijenjanja onog svijeta na koji su ljudi osuđeni i na koji
imaju pravo.“¹⁶ Dakle, *socijalnom životnom svijetu* Huxley suprotstavlja *nesvjetovan
svijet univerzuma činjenica*. Kako se taj rascjep može prevladati?

¹⁵ Literatur und Wissenschaft, Munchen 1963., str. 14.

¹⁶ Ibid., str. 15.

Pokušao sam pokazati u analizi Marxa, Heideggera i Luhmanna kako se jedna vrsta racionalnosti u liku proizvodnih snaga, rada znanosti, tehničkih znanosti ili diferencijalnih sustava nametnula kao dominantni način pristupa realnosti. Huxley smatra da bi umjetnost mogla znanstvene iskaze uklopiti u svijet društvenog života i podariti im, kako on kaže, „lik od krvi i mesa“, stoga misli da trebamo pjesnika koji će nam reći „kako se zamucene riječi predanja i previše točne riječi udžbenika mogu pjesnički uzdići da bi postale podobne za to da naše privatne doživljaje, koje ni s kime ne možemo podijeliti, uskladimo sa znanstvenim hipotezama u kojima su objašnjeni“.¹⁷

Pretpostavlja se da će uvidima u jednostranost znanstveno-tehničkog procesa doći do povezanosti dviju kultura, literature i znanosti, odnosno da dobra teorija može djelovati na životnu praksu.

Premda empirijske znanosti snažno djeluju na mogućnost tehničkog raspolaganja prirodom i premda izuzetno pospješuju tehnički napredak, one nisu u stanju usmjeriti cjelinu društva prema istinskoj zajednici. Ni tradicionalna hermeneutička znanost, koja je usmjerena na razumijevanje tradiranih oblika života, nije u stanju ponuditi alternativu predominaciji opisanih oblika života. Nažalost, iz krize se ne može izaći ni nekom boljom novom teorijom. Potrebna je rehabilitacija politike kao znanosti koja brine o političkom opstanku ljudi u zajednici. Njezin je zadatak da izradi kriterije, standarde i mjerila političke zajednice. Ona nadilazi regionalne probleme i mora imati cjelinu ljudske zajednice stalno u vidu. Stoga mislim da nam jedino politika omogućuje konfrontaciju s pretenzijama pojedinih sustava i njihovim nezajažljivim posezanjem za predomnacijom. Gubitkom politike kao centralnim mjestom odlučivanja o političkoj zajednici opasno ulazimo u neizvjesna kretanja čiji kraj nitko ne može predvidjeti. Ipak, na kraju, treba naglasiti da politika nije svemoćna, jer ona ovisi o nekim pretpostavkama koje sama ne može savladati. Ona ovisi o zajednici u kojoj politika djeluje, a formiranje zajednice dugotrajan je put koji je rezultat čitavog niza faktora.

¹⁷ Ibid., str. 117.

Summary

Crisis of Politics

Despite the fact that politics is constantly present in public domain, numerous theoreticians have revealed its crisis and weakness against dominant tendencies of the present time. The author analyses three exceptional theoreticians, who had – though with accents on different aspects – unveiled the crisis of politics, even the end thereof: Marx, Luhmann and Heidegger. The author endeavours to present politics as the central and dominant feature of the Western European culture, without which we are entering a new mythical era, accompanied by far-reaching consequences.

Keywords: politics; tendencies; Western European culture; global capitalism; modern state.

