

Osvrti, prikazi, recenzije

Prikaz

Davor Rodin

Predznaci postmoderne

Politička misao, Zagreb, 2004., 293 str.

Zbirka studija Davora Rodina, uglednoga profesora filozofije na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, naslovljena naizgled začudno, *Predznaci postmoderne*, u hrvatskoj je filozofijsko-politološkoj recentnoj literaturi rijedak primjer pokušaja da se misaoni sklop postmoderne radikalno preuzme za otvorenost političkog mišljenja “nove situacije”. Rijedak je i slučaj da filozof poput Rodina emfatički pozitivno koristi pojam postmoderne u trenutku dok se gotovo svi “postmodernisti” u nas, a i u svijetu, odriču tog fluidnoga pojma koji je od 1979. godine kad je Jean-Francois Lyotard objavio znamenitu raspravu *La condition postmoderne* (*Postmoderno stanje*) bio oznaka za sve proturječne pokušaje prevladavanja epohalnoga projekta – moderne. Želimo li biti precizni, Rodinova uporaba pojma postmoderne ima filozofijski mnogo više dodira s njemačkim preuzimanjem sklopa mišljenja (studije Wolfganga Welscha su paradigmatke u tom pogledu), nego s unutarnjom i izvanjskom “poviješću” jednoga spornog pojma – riječi – kulturalnog i političkoga programa. Naslov zbirke Davora Rodina razotkriva težnju da se fenomeni tzv. postmodernoga obrata u konstituciji novoga povijesnog svijeta na krhotinama moderne fenomenologiji opišu i da ih se protumači s pomoću primjerenoga teorijskog govora. Ono što je “pred” u znacima nečeg što se događa “sada” i “ovdje” kao postmodernoga avantura bitka i čovjeka nije tek nagovještaj ili iskrsav-

nje latentne mogućnosti kao potencijalne zbilje, nego upravo ono što se u predzncima očituje. Pred-znaci upućuju na povijesno-filozofijsko otvaranje nečeg “novoga”. Posrijedi je semiotički i hermeneutički krug mišljenja u vremenu. A to je posve drukčije i iz temelja različito konstituiranje zbilje povijesnoga svijeta u globalno doba.

Već u predgovoru Rodin izričito ograničava svoju nakanu da postmodernu razumije kao otvorenost političkog mišljenja nesvodiva na pravne, ekonomske, povijesne i socijalne fenomene. Rastavljanje označuje pokušaj oslobađanja onoga političkog od bilo koje druge njemu supripadne sfere redukcije. Mišljenje političkoga u “predzncima postmoderne” u krajnjoj je konzekvenciji vraćanje dostojanstva političkome. Rodinov zahtjev za autonomijom političkog mišljenja pokazuje se kao raskid s metafizičkom tradicijom zapadnjačke povijesti. Ponajprije, riječ je o rastavljanju od kauzalne i teleologijske veze s drugim područjima. Oslobađanje onoga političkog od uzroka/posljedice, sredstva/svrhe, pretpostavlja otvorenost političkog mišljenja uopće. Političko je djelovanje nesvodivo na bilo što drugo osim na vlastitost samoodređenja. Isto vrijedi za sva druga područja – od religije do umjetnosti. Za razliku od političke filozofije i političke teorije, mišljenje politike u doba postmoderne ima svoje uporište u pred-logičkome i pred-znanstvenome djelovanju. Politička filozofija od Aristotela do Hegela političko je djelovanje objašnjavala logički i znanstveno racionalno, dok se moderna politička teorija orijentirala na ideju konstrukcije racionalne političke zajednice umnih bića.

Za Davora Rodina ne postavlja se kao problem analiza vjerodostojnosti različitih suvremenih teorija o postmoderni kao: 1) “novoj kulturalnoj paradigmi” (britanski i američki “*cultural studies*”); 2) književnome i umjetničkome stilu na-

kon razdoblja povijesne avangarde (Peter Bürger); 3) razdoblju dekonstrukcije modernih identiteta (kulturalna antropologija, sociologija postmodernizma); 4) stanju postindustrijskih društava Zapada u kojima liberalno-demokratska ideologija i razvitak informacijskih tehnologija određuje cjelokupni svijet sustava i svijet života (Manuel Castells). Temeljno je pitanje knjige *Predznaci postmoderne* može li se iz iskustva postmoderne kao temporaliziranja sadašnjosti otvoriti jedan posve drukčiji horizont za političko mišljenje i djelovanje. Pozitivno prisvajanje onoga što postmoderna obuhvaća ne znači stoga pad u anarhiju i relativizam. Naprotiv, riječ je o uvidu da se tek s postmodernom može razumjeti izvornost političkog fenomena. On više ne može biti ni kauzalno ni teleološki utemeljen. Na posljatku, globalizam i procesi globalizacije ne mogu se, prema Rodinu, sagledati iz horizonta novovjekovne moderne od Kanta do Hegela.

Uvodna studija "Pioniri postmoderne" postavlja problem razloga oproštaja od stare novovjekovne metodologije. Postmoderno političko mišljenje za Rodina je uvođenje nove metateorije znanosti koja je strogo antikauzalna i antiteleološkijska. Ljudsko djelovanje, sukladno tome, pa tako i eminentno političko djelovanje, nema svoj uzrok i svrhu u transcendentalizmu i apsolutnome duhu. Ono je autopoeitičko, nesvodivo na posljednje uzroke i nadodređujuće strukture. Najznačajnije dostignuće postmoderne teorije znanosti, kako ističe autor, jest da znanosti ne otkrivaju zakone prirode, nego pokušavaju objasniti prirodna djelovanja tako što su priroda i društvo za znanosti izvanznanstveni okoliš. Promjena paradigme otpočela je u 20. stoljeću s Husserlom, Heideggerom i Wittgensteinom. Nasuprot filozofiji svijesti, intersubjektivnost u Husserlovoj fenomenologiji, neraspoloživi bitak koji se otvara u događaju (*Ereignis*), što je Heideggerovo otkriće, te Wittgensteinov gramatički obrat, uvode u postmodernu. To su temeljni predznaci nove konstelacije odnosa svijeta, društva, prirode i čovjeka.

Davor Rodin otuda postavlja lucidnu dijagnozu postmoderne. Naime, svaki oproštaj od moderne metateorije znanosti nije samo promjena paradigme, nego i tvorba novoga projekta. Nikakav povratka nekom početku, iskonu ili izvornome otkrivanju bitka nije moguće. Problem početka ili iskona izražava se radikalno na sljedeći način: "Izvornost je novost koje nikada prije u svijetu nije bilo, a ne prastari početak kojemu se možemo vratiti, stoga ona ugrožava svaku paradigmu. U tome je sva razlika između staroga metafizičkog i postmodernog razumijevanja svijeta" (Rodin, 2004.: 22). To je ključno za uvid o sudbini političkog mišljenja postmoderne. Kritika logocentrizma i scijentifikizma cjelokupne metafizičke tradicije kakvu su poduzeli spomenuti mislioci, a u političkoj teoriji Carl Schmitt, u sociologiji Niklas Luhmann, i u filozofiji Jacques Derrida kao istinski predstavnik postmoderne, znači da kozmopolis u globalno doba ne može biti politički projekt postmoderne. Moralistički pacifizam i kozmopolitizam ne mogu biti rješenje problema odnosa između nacije-države i globalnoga poretka na zasadama univerzalnog projekta prosvjetiteljstva.

Rodin pokazuje da Kantova i uopće moderna konstrukcija kozmopolitskoga poretka kao vladavine univerzalnog uma nad prirodnim poretkom "isključenih" nije više uopće moguća alternativa kaotičnome stanju svjetskoga poretka. Ta je postavka suprotstavljena teorijama globalizacije kao nastavka projekta moderne drugim sredstvima (Martin Albrow, Ulrich Beck, Anthony Giddens). U nereprezivnome svijetu multikulturalne, postmoderne nesvodivosti različitih povijesnih i kulturnih svjetova, političko djelovanje ne može biti svedeno na ispunjenje zahtjeva racionalne i univerzalne iluzije nekoga jedinstvenog uma povijesti zato što svjedočimo postojanje mnoštva različitih svjetova. Oni ne mogu biti objašnjeni iz kauzalno-teleološkijske sheme europskog/zapadnjačkog logocentrizma. Stoga je u postmodernome stanju diferencije, dekonstelacija i raspada univerzalnog subjekta povijesti potrebno utvr-

diti nova pravila igre. Za Davora Rodina otuda razumijevanje političkog liberalizma Johna Rawlsa i teorije preklapajućih konsenzusa svih političkih subjekata zajednice predstavljaju primjereni opis zbilje kulturno, povijesno i hermeneutički različitih sudionika komunikacije.

Postavka da je Bog postmoderne *komunikacija* proizlazi iz uočenoga, da se poslužim nadopunom Derridine sheme, gramatologijskoga obrata. Istine i procedure u medijskome svijetu transparentnosti nisu transcendentnalno zajamčene. One su komunikacijski svagda promjenjive, zamjenjive i otvorene različitim tumačenjima. U tom kaotičnome i uistinu krajnje neizvjesnome projektu globalizma kao eksteritorijalnosti i ekstemporalnosti Rodin političko djelovanje u smjeru stvaranja novoga globalnog reda na starim temeljima moderne logičko-znanstvene transparentnosti ne smatra održivim. Nema više priče o starom vinu u novim bocama. Postmoderna jest otvaranje novoga projekta kao epohalnosti svijeta ili nije ništa. Tako bismo mogli apodiktički izvesti postavku na tragu Rodinovih promišljanja. Ona je za njega emfatička “novost” posve drukčijeg tipa od svakovrskih novotarija u doba moderne.

Najprovokativnija politička postavka knjige *Predznaci postmoderne* zacijelo je stav da u doba globalizma, koji nije ideologija, nego hermeneutičko stanje svijeta uopće, projekt globalne demokracije i kozmopolisa znači gubitak vjerodostojnosti smisla demokracije i legitimnosti njezina projekta. Zanimljivo je da Rodin globalizmu poriče ideološki, iako se u mjerodavnim radovima o toj temi, primjerice kod Ulricha Becka osobito, globalizam izričito određuje kao ideologija neoliberalizma u stvaranju “novoga svjetskog poretka”. Za Becka je globalizam ideologija globalizacije, a ne nešto pozitivno, neutralno, epohalno novo. Rodin nije precizno izveo terminologijski što podrazumijeva pod globalizacijom, a što pod globalizmom, pa su nesporazumi jednostavno pretpostavljeni. Navedena

postavka u kontekstu Rodinova zalaganja za autentičnost postmodernoga političkog mišljenja jest iznimno poticajna. Naime, za postdemokratsku, multikulturalnu zbilju suvremenoga svijeta ne vrijede više ista mjerila kao i za moderni koncept nacije-države. Stoga je pravo pitanje može li kozmopolitska demokracija kao globalni poredak slobode biti još uvijek demokratski u izvornome smislu. Rodin oprezno dovodi u sumnju linearnost napretka iz Hegelova i Marxova shvaćanja povijesti i vremena. U gotovo svim teorijama o globalizaciji i novim postmodernim identitetima čini se da je metafizički horizont vremenitosti povijesti (Hegel – Marx) neprekoračiv, odnosno on se i ne nastoji dekonstruirati/destruirati u ime primarne otvorenosti novoga sklopa. Za Davida Helda, primjerice, kozmopolitska demokracija je povijesno nužni slijed razvitka od demosa – polisa do globalne zajednice kozmopolitskih građana. Gdje je problem? Upravo u nužnosti i pojmu razvitka. Stoga Rodinov opravdani prigovor o kraju kauzalnosti i teleološkičnosti povijesti.

U cjelini iz knjige Davora Rodina postavlja se neizbježno pitanje, koje je po svojoj naravi, paradoksalno. To je moja temeljna primjedba toj iznimno vrijednoj knjizi. Ako, naime, više nema nikakvih transcendentnalnih izvora, vječnih istina, univerzalnoga uma koji su određivali sudbinu zapadnjačkoga čovjeka i njegov fiksni identitet, kako je moguće zapravo govoriti o izvornosti političkog mišljenja postmoderne? U doba komunikacije i pragmatičke konsenzualnosti priča o “izvornosti” čini se sama u sebi neodrživom. Jesu li pojmovi identiteta i izvornosti još uopće primjereni za objašnjenje onoga što predznaci postmoderne ne označuju, nego otvaraju mjesta nenadanim očitovanjima? Može li postmoderno političko mišljenje premostiti razlike kulturno pluralnih svjetova, a da istodobno ne reducira smisao političkoga na puki Lyotardov “privremeni ugovor” ili konsenzualnu praksu nesvodivih subjekata politike? Rodinov put mišljenja oslobođanja onoga političkog za vlasti-

tost odlučivanja i vjerodostojnost djelovanja otvara mnoga pitanja i ne nudi jednoznačne odgovore. To je dovoljno za mogućnost kritičkoga dijaloga.

Žarko Paić

Prikaz

Ross Abbinnett

Culture and Identity
(*Kultura i identitet*)

SAGE Publications, London, 2003.,
230 str.

Sažimajući razmišljanja brojnih suvremenih političkih filozofa, ova knjiga objašnjava brojne aspekte javne rasprave o moderni i postmoderni. Knjigu čine dvanaest samostalnih eseja britanskog autora Rossa Abbinnetta, profesora Društvene i kulturne teorije na Metropolitanском sveučilištu u Leedsu. Eseji su tematski razvrstani u trima poglavljima knjige: postmoderna i postmodernizam; mediji, kultura i identitet; postmoderna i kraj povijesti.

Prvo se poglavlje najvećim dijelom bavi određenjem pojma postmoderne. Abbinnett prepoznaje određenu homogenost u Habermasovu, Jamesonovu i Harveyjevu razumijevanju generičke prirode postmodernosti. Svi oni tvrde kako je postmoderna teorija zapravo ideologija što je izronila iz reorganizacije načina proizvodnje, te da je stoga nužno shvatiti je u smislu posljedica što ih stvara tehničko ekonomska nužnost na demokratsku praksu. Harvey kasni kapitalizam razumije kao dijalektiku između postmoderne fleksibilnosti i fordističke standardizacije. Kod toga se na pitanje prevladavanja jednog od ovih dvaju modela uvijek odgovara s obzirom na to što je najprofi-

tabilnije u određenom trenutku. Habermas govori o postmoderni kao o svjesnom napuštanju "uređenih" normi komunikacijskog djelovanja, dok Jameson postmodernu okretanje estetici drži kulturnom formom, strategijom adaptacije na novi način proizvodnje.

Giddens i Beck u svojim djelima također ističu generičku prirodu postmodernosti. Giddens tvrdi da je postmoderna estetička refleksija moderne te da kao takva ne može objasniti strukturalne i institucionalne promjene što definiraju našu povijesnu sadašnjost. Za Becka je postmoderna samo jedan od brojnih diskursa s pomoću kojega je tradicionalno promišljanje političkoga, ekonomskoga i društvenoga pomlađeno riječju "post".

Baudrillard uočava dublji jaz između moderne i postmoderne. Za njega je postmodernost hiperrealizacija modernosti, to jest transformacija modernoga ideološkog projekta u funkcionalno formiranje masa. Razmatrajući posljedice kolapsa istine i značenja, Baudrillard uspostavlja četiri stupnja putem kojih odraz realnosti prelazi put od referentnosti k simulaciji. U prvom je stupnju posrijedi refleksija čiste realnosti. Drugi stupanj označuje maskiranje i izvrtanje čiste realnosti. Kod trećeg stupnja dolazi do maskiranja činjenice da ne postoji čista realnost, dok četvrti stupanj označuje gubitak svake veze s realnošću; odraz je ovdje postao vlastita čista simulacija. Baudrillard tvrdi da su suvremeni mediji apsorbirali sve točke kontradikcije između suprotstavljenih polova (buržoazija i proletarijat, muževno i ženstveno, erotičko i opsceno, ružno i lijepo) te da je kao posljedica reprodukcija društvenog postala procesija promjenjivih i recikliranih simulacija. Te simulacije, prema Baudrillardu, karakterizira činjenica da su preokrenule svaku slučajnost i nepredvidivost u operativnu komponentu sistema. Mase su stoga, reći će, samo ono što proizvode mediji. One nisu ništa same po sebi i bilo bi pogrešno očekivati od njih bilo kakvu vrstu političkog poslanja ili deliberacije.

Propitujući idejne resurse pregrupirane u postmodernoj teoriji, Derridini tekstovi izražavaju određenu rezerviranost prema ideji postmoderne. Za Derridu mogućnost etičkog odgovora na rastavljenost sadašnjosti ne može se shematizirati putem bilo kojeg unaprijed zadanog pravila ili skupine pravila. Etički je odgovor, prema Derridi, označen eksperimentalnom otvorenošću prema “drugome” što se izdiže iz organizacije sadašnjosti.

Drugi dio Abbinnettove knjige većim je dijelom posvećen razmatranju fenomena kulture u radovima modernih i postmodernih autora. Vezano uz kulturu u nešto manjoj mjeri sagledana je i problematika medija te identiteta. Ideali slobode i jednakosti što ih nalazimo u političkoj misli Kanta i Hegela dio su općeg određenja kulture kao ideologije. Marx ističe kako ni Kant ni Hegel nisu prepoznali logiku eksploatacije što se odvija u sferi civilnog društva. Zbog toga, nastavit će, oni nisu mogli krenuti dalje od puke interpretacije svijeta praktičke ljudske aktivnosti. Povijest ljudske kulture za Marxa je povijest “vladajućih ideja” što svoj temelj imaju u klasi koja pri ruci ima sredstva za rad. Autentična ljudska kultura, prema Marxu, može nastati samo revolucionarnim nadilaženjem odnosa privatnog vlasništva.

Horkheimer i Adorno drže da je suvremena kultura postala objektom tehnološke reprodukcije, te sa žaljenjem nalaze kako je kao takva izgubila sve od transformacijskog potencijala koji joj je Marx pridodavao. Ta tehnološki proizvedena kultura za prvake frankfurtske škole predstavlja nužnu protutežu korporativnom kapitalizmu. Kulturna industrija putem masovnih komunikacija ponavlja stereotipne modele čednosti, seksualnosti, privlačnosti, ženstvenosti, heroizma i romantike te time kreira “lažni identitet” masa. One tako postaju stabilnim i predvidivim subjektima racionalizacije i opredmećenja kapitala. Tehnologija masovne komunikacije prema Horkheimeru i Adornu uništava sve prirodne spone ko-

je su podržavale ljudsko društvo. Pojedinaac tako postaje potpuno transparentan, predvidiv i zamjenjiv unutar nedefinirane mase identičnih jedinica.

Za Benjamina kulturu se umjesto kao nadgradnju može sagledavati kao autonomnu oblast političkog djelovanja. Umjetnički pokreti što su izrasli iz moderne: kubizam, nadrealizam i dadaizam nastojali su uhvatiti dinamiku tehnološkog društva te su se sukobili s naslijeđenim ograničenjima književne, grafičke i kiparske inovacije. Drugim riječima, oni su stvorili potrebu za nastanak filma. Za Benjamina unutar imaginativne sfere filma fizičko trošenje sadašnjosti dovedeno je u odnos s patnjama prošlosti i mogućim iskupljenjem u budućnosti. Tehnološke mogućnosti filma i fotografije svjedoci su povijesne tragedije blagoslivljanja progresa, dok istodobno upućuju na neostvarene mogućnosti emancipacije.

Prema Jamesonu, u svojem obećanju da će se riješiti svega što je dosadno i ograničavajuće u modernosti, postmodernu kulturu treba shvatiti kao estetičku transformaciju masa. Postmoderna literatūra, umjetnost i film za Jamesona su prestali biti povezani s političkom krizom sadašnjosti. Postmoderna je kultura tako ideološko prikazivanje vremena kao čiste rasonode u sadašnjosti koja je organizirana oko produkcije “novih ljudi” sposobnih da funkcioniraju nakon raspada tradicionalnih formi klasne solidarnosti, globalizacije kapitala i potpune penetracije ljudskog iskustva od strane elektronički proizvedenih slika. Ti bi ljudi bili prilagođeni rapidno mijenjajućim obrazcima zapošljavanja, imali bi malo veze s bilo kakvom profesijom ili profesionalnom grupom, te bi bili jako prilagođeni estetizaciji javne sfere.

Za Derridu etički prigovor koji nastaje nakon Holokausta zahtijeva da pratimo političke, filozofske i druge forme što se susreću u domeni kulture, forme čija hegemonijska moć stalno transformira različitost na koju nailazi, te je progoni zapadnjačkim konstrukcijama identiteta. Prema Derridi, jedno od najvažnijih pita-

nja današnjice jest ostaje li zapadna kultura vjerna idealima prosvjetiteljstva kultivirajući ono što je različito od nje same te tako stvarajući identitet ili se, pak, ograničava na jedan određeni identitet, pri čemu taj identitet ostaje zgusnutim i zatvorenim.

Eseji iz posljednjeg dijela knjige donose brojna nagađanja o budućnosti čovječanstva, te se kritički osvrću na ideju kraja povijesti što propagira pobjedu prosvjetiteljskih ideja nad njihovim svjetovnim i sakralnim neprijateljima. Fukuyama u svojim knjigama *Kraj povijesti* i *Posljednji čovjek* utvrđuje da povijest od Francuske revolucije, a pogotovo od druge polovine 20. stoljeća demonstrira superiornost liberalne demokracije nad svim drugim političkim ideologijama. Fukuyamina je vrsta argumentacije, prema Derridi, samo novi pokušaj eliminacije Marxa jednom zauvijek. Za Derridu je duh Marxova pisanja u neposrednosti odgovora na amoralnost kapitala. Kao sljednici Marxa, reći će, dužni smo odgovoriti na amoralnost kapitala koja se manifestira u našoj vlastitoj povijesnoj sadašnjosti. Prema Derridi, Marxove tekstove ne možemo smatrati potpuno završenim elaboracijama koje samo treba primijeniti na našu situaciju, nego je nužno njihovo transformacijsko čitanje.

Beckova knjiga *Društvo rizika* iznosi kako je civilno društvo kao zakonski odobrena sfera individualnih prava i buržoaske ekonomske aktivnosti zadobilo ekskluzivnu odgovornost u razvijanju znanstvenog znanja vezanog uz tehnološko oslobađanje ljudskog roda od ograničenja prirode. Mogućnosti države za kritičku refleksiju svedene su na puko odobravanje, čime su pitanja o smjeru kojim bi progres trebao kretati izuzeta iz legitimne političke rasprave. Spas tehnološke modernosti Beck vidi u kritičkoj znanosti kojoj bi čovječanstvo konačno prepoznalo potrebu za legitimnim političkim autoritetom. Derrida kritizira taj Beckov koncept tvrdeći kako on slijedi postavke Kantove modalizacije vremena, te naglašava da se tako "odlučuje" da će budu-

ćnost biti istovjetna sadašnjosti. Prema Derridi, ozbiljno shvaćanje etičke i političke odgovornosti koje se otvara s horizontom budućnosti pretpostavlja nemoćnost regulativne moći bilo kakvoga logičkog modaliziranja vremena. Beckov znanstveni ekologizam za Derridu ostaje sukrivcem određenoga kumulativno-teleološkoga prosvjetiteljstva, što ograničava zahtjeve "drugoga", s obzirom na ustanovljene ideale političke identifikacije.

Knjiga Rossa Abbinetta bogati je vodič kroz postmoderna promišljanja. Razmatrajući problematiku postmoderne teorije, autor sa zavidnom preciznošću prikazuje i uspoređuje ideje brojnih suvremenih postmarksističkih filozofa, te ih vrlo korektno postavlja u odnos napetosti spram recentnih liberalnih argumentacija. Abbinett vrlo često duboko ulazi u analizu, no pritom nikad ne gubi na jasnoći poruke. Ovo je značajki napisana knjiga i nije bez razloga u vrlo kratkom roku doživjela drugo izdanje.

Hrvoje Butković

Prikaz

Stuart Sim

Svijet fundamentalizma – novo mračno doba dogme

Biovega, Zagreb, 232 str.

Je li religija, zapravo, najvećim dijelom bila nevažna u kulturološkom napretku do kojeg je došlo u svijetu? Bi li se sve to ostvarilo i da ne postoji mono-teistička religija? Možda religiji običavamo pripisivati prevelike zasluge za sve pozitivne pomake do kojih dolazi u kulturi (172). Ta i slične dvojbe nalaze se u knjizi Stuarta Sima *Svijet fundamentalizma* koja pokušava dati neke odgovore

na svojevrsnu *eksploziju* fundamentalističkih pokreta i tendencija kojima obiluje današnji svijet.

Utvara fundamentalizma kruži planetom. Gotovo kao izoznačnica islam se veže s fundamentalizmom, no val fundamentalističkih tendencija zahvatio je sve svjetske religije. Što je toliko privlačno u takvom poimanju i tumačenju svijeta da, iako okruženi visokotehnološkim proizvodima, sljedbenici fundamentalističkih pokreta teže doslovnom tumačenju davno napisanih tekstova, primjerenih nekim drugim, prijašnjim vremenima? Što je toliko privlačno u idejama da ih prihvaćaju milijuni sljedbenika, spremnih i poginuti za njih?

Danas je eksplozija fundamentalističkih tendencija na djelu u svim svjetskim religijama. Što je fundamentalizam, koje su sastavnice fundamentalističkog mentaliteta, koje su fundamentalističke skupine i pokreti koje možemo uočiti, kako se suočavati s fundamentalističkim tendencijama...? Što na početku identificira i definira sastavnice modernoga fundamentalističkog mentaliteta. Potom, nakon pregleda manifestacija fundamentalizma u povijesti, analizira moderne oblike fundamentalizma, uključujući u njih religijski, ekonomski, politički i nacionalistički fundamentalizam.

Fundamentalistički se stavovi mogu pronaći u cijeloj ljudskoj povijesti, navodi on, no sam pojam je iznenađujuće suvremen. Njegovo prvo korištenje Šim datira u 1920. godinu, kao opis doktrina koje su iznijeli tvrdolinijaški protestantski teolozi u SAD-u odlučni da zaustave ono što su smatrali skretanjem prema liberalizmu u religioznosti svoga društva. U središtu te ideje je vjerovanje u nepogrešivost Biblije. Fundamentalistima je Biblija doslovna i otkrivena istina koju je nemoguće i zabranjeno propitivati na bilo koji način. Dogmatizam nadjačava raspravu. Kršćanski se fundamentalizam sve do danas drži te središnje postavke (20).

Analizirajući fundamentalistički mentalitet, Šim dio odgovora na njegov nastanak nalazi u libertarijanskom izazovu autoritetu koji je proizveo fundamentalizam kao protureakciju, jer su se mnogi pojedinci osjetili ugroženima nesigurnošću koju sobom nosi pad autoriteta (27). Pod fundamentalističkim mentalitetom autor podrazumijeva potragu za sigurnošću u razdoblju zapanjujućih kulturoloških promjena. On smatra kako je riječ o pokušaju zauzdanja radikalnih promjena i povratku u vrijeme kad se svijet prilagodio vlastitomu vrijednosnom sustavu.

Šim prati fundamentalizam kroz povijest, počevši od religijskih "svetih ratova", preko vjerskih raskola, do razdoblja reformacije i prosvjetiteljstva, gdje su smješteni početci današnjih fundamentalističkih pokreta. Fundamentalizam je prešao i u modernu politiku, a fašizam i komunizam su primjeri univerzalnih teorija sa snažnim fundamentalističkim ustrojem. Kao jednu od ključnih karakteristika suvremenog fundamentalizma, Šim izdvaja život u *zoni izvan vremena*. On obrađuje dispencionalizam – doktrinu nepogrešivosti Biblije i na njoj temeljnoga božanskog poretka koja se nalazi u središtu kršćanskoga fundamentalističkog vjerovanja, odnos prema ženama i manjinama, naročito spolnim. Drukčija seksualnost također je područje fundamentalističke kušnje. Odnos prema *gay* i lezbijским pokretima i uskraćivanje prava homoseksualcima na temelju njihove spolne pripadnosti. Odnos prema Židovima svakako je zanimljiv u okviru milenarističkog pokreta – vjerovanja kako će nastupiti kršćanski milenij koga će najaviti neizbježno preobraćenje Židova. U praksi je to vjerovanje uzrokovalo blaži odnos prema židovskim zajednicama, a u Engleskoj, za Cromwellove vladavine, planirano je njihovo doseljavanje iz Nizozemske

U knjizi se obrađuju brojne dimenzije modernih fundamentalističkih pokreta, od kojih izdvajamo slijedeće:

- pojava fundamentalizma i njegova pobuna protiv modernog svijeta zasnovanog na modelu prosvjetiteljskog sekularizma, danas pod američkom dominacijom. Sim nalazi zanimljive veze između protestantskog fundamentalizma i američke vanjske politike za koje tvrdi da određuju američku politiku prema Izraelu i Bliskom istoku.

- fundamentalizam u islamu. O fundamentalizmu u islamu je mnogo pisano, uglavnom uzrokovano tragičnim događajima – oružanim aktivnostima militanata islamističkog pokreta i različitih oslobodilačkih organizacija koje identitet svoje oslobodilačke borbe legitimiraju islamom. Muslimanski mislioci uglavnom ne zastupaju tezu kako je u islamu riječ o fundamentalističkom pokretu, već prije smatraju kako se radi o raznolikim oblicima muslimanskih reformističkih pokreta koje reformiraju i prilagođavaju islam modernom dobu. Reformirani muslimani, adaptirani uvjetima djelovanja u modernim društvima, sada kao islamisti, za razliku od reformiranih zapadnjaka, ne moraju se suprotstavljati tradiciji, jer za svoj muslimanski identitet nalaze uporište u tradicionalnoj zajednici. Ipak, takva snaga *fundamentalizma* u islamu ima uzroke u sferi izvan teologije. Naime, procesima kolonizacije u 17., 18., i 19. stoljeću moderno se društvo proširilo svijetom, osvajajući teritorije, države i društva tradicionalnih kultura, pa tako i islamske. Islamizam predstavlja vid borbe protiv okupacije, kako ekonomske, tako i duhovne, u kojoj se islam ističe kao predvodnik borbe za vrhovni suverenitet nad društvom i ostvarenje društvene pravde. Muslimanski *fundamentalizam* se kao zoran primjer, često navodi u Simovoj knjizi kao ilustracija koliko daleko mogu ići fundamentalistički pokreti. No, ovdje moramo zauzeti stajalište suprotno autorovom. Naime, koliko god islamistički pokret pojavno izgleda kao pravi fundamentalizam, s kur'anskim terminologijom, izgledom islamista i razlozima koji se navode kao objašnjenje poduzetih akcija, riječ je o izrazito modernom dru-

štenom pokretu sa suvremenim članstvom i ciljevima.

- *Tržišni fundamentalizam* koji Sim također identificira, značajan je jer se smatra današnjom ekonomskom paradigmatom. Iako se ne primjenjuje u svom najčistijem obliku potpuno nereguliranog tržišta, on predstavlja ideal na kojemu većina zapadnih vlada temelji svoju ekonomsku politiku. Ujedno je i model koji Međunarodni monetarni fond i Svjetska banka primjenjuju u svojim odnosima s državama svijeta. Tržišni fundamentalizam postao je oblikom nove svjetovne religije gdje, prema Akbaru S. Ahmedu, čistoća njezinih načela nadjačava njezin društveni utjecaj. Sim tržišni fundamentalizam analizira kroz primjere Argentinske krize i globalizacije, promatrajući ih kroz kritiku Johna Graya kao oblik totalitarizma na djelu.

- Fundamentalističke milicije koje predstavljaju specifičan oblik modernih fundamentalističkih pokreta, vezan za SAD. U tim ekstremističkim skupinama njeguje se mentalitet opsade gdje temeljne društvene vrijednosti može obraniti isključivo naoružani pojedinac u borbi protiv diktature savezne države.

Moderni društveni pokreti, koje nazivamo fundamentalističkima, danas su identificirani u svim monoteističkim religijama. Oni artikuliraju i predstavljaju oblik društvenog protesta protiv vladajućih društvenih vrijednosti koje je cijelom svijetu nametnulo sekularno prosvjetiteljstvo kroz superiornu oružanu silu i društvenu organizaciju. Fundamentalizam predstavlja alternativu društvenom poretku kojeg simbolizira nacija-država i sklop ideologija prosvjetiteljsko-liberalno-sekularno-pluralnih postmodernističkih vrijednosti.

Slavljenje nacije države zamijenilo je tradicionalne rituale slavljenja zajednice, oličene u religijskim ritualima. Religija i drugi nositelji tradicionalnog poretka ustuknuli su pred naletom prosvjetiteljske modernizacije. Fundamentalizam predstavlja oblik dolaska drukčijih vrijednosti

i borbu isključenih društvenih grupa u društvenu raspodjelu moći.

Fundamentalizam vodi k stagnaciji, zaključuje Stuart Sim. Je li tome tako? Uzroke takvom inzistiranju na dogmi i nepromjenjivosti možemo tumačiti i stanjem krize u kojem se zajednica nalazi. U vremenu promjene, dosljedno pridržavanje normi i obrasca može biti izlaz za ugroženu zajednicu. Dakako, može biti riječ i o *mentalitetu opsade*, u kojem zajednica samu sebe dovodi u stanje izoliranosti, proglašavajući cijeli svijet izvan zajednice neprijateljskim, što je osobito prisutno u učenju američkih fundamentalističkih milicija.

Unatoč njihovu naglašenom tradicionalističkom vizualnom identitetu i ideologijama, skloni smo fundamentalističke pokrete proglasiti modernim pokretima, pridružujući se gledištu Eisenstadta, jer imaju brojna obilježja modernih društvenih pokreta. Populacija koja ih podupire je često mlada, visokoobrazovana, urbana i ekonomski neadekvatno nagrađena. Dok tradicionalni antimodernistički pokreti obuhvaćaju starije, nižeobrazovano ruralno stanovništvo, ovdje to nije slučaj. Nadalje organizacijske tehnike i tehnologije koje koriste (mrežna struktura, kompjutori, Internet...) govore o njihovoj modernosti. Fundamentalizam je jedan od paradoksa modernog i postmodernog svijeta. U vremenu sve veće fragmentacije društava i apsoluta pojedinca, fundamentalizam je ponovno oživljavanje i slavljenje zajednice. Sigurnost i stabilnost koju ona pruža pojedincu postaje sve privlačnijom u rizičnom i sve nesigurnijem svijetu visoke tehnologije i stalne promjene.

Tarik Kulenović

Prikaz

Mark B. Salter

Barbarians and Civilization in International Relations

Pluto Press, London Sterling, Virginia, 2002., 228 str.

Namjeravajući dokazati kako je teza Samuela Huntingtona o sukobu civilizacija oblikovana iz imperijalističke perspektive i da kao takva ima negativne posljedice na međunarodne odnose, Mark B. Salter prihvatio se pisanja knjige *Barbarians and Civilization in International Relations*. Za razliku od Huntingtona čija su djela, osobito teze iz "Sukoba civilizacija" našoj znanstvenoj javnosti dobro poznate, Mark B. Salter je nepoznat. Podatci koji se nalaze na internetskim stranicama Sveučilišta u Ottawi pokazuju da je izvanredni profesor *School of Political Studies* i da se, između ostalog, bavi istraživanjem sukoba civilizacija i teorije međunarodnih odnosa (MO).

Knjiga *Barbarians and Civilization in International Relations* sastoji se od uvoda, šest poglavlja, zaključka i epiloga. U uvodu Salter objašnjava da je Huntingtonova teza o sukobu civilizacija postala kriterijem za suvremeno teoretiziranje o postsvijetu, koji se stoga određuje kao posthladnoratovski, postkolonijalni, postmoderni, postrealističan ili postbipolaran. Prema Slateru, Huntington izlaže teoriju koja integrira sve nedoumice postsvijeta: globalizaciju, kulturu, identitet, religiju, fundamentalizam, barbarizam i civilizacijsko propadanje. Grupiranje i sukobi bit će vezani uz kulturu i identitet, a Huntingtonova je definicija civilizacije vezana uz marginalizirane "druge". Iako je Salter drži imperijalističkom, navodi kako su političke implikacije teze općeprihvaćene i da su brojni znanstvenici iz područja međunarodnih odnosa preuzeli analitičke potencijale

koncepta kulture i identiteta za razumijevanje svjetske politike. Prema autoru, uskrnuće “civilizacijskog” diskursa uzrokuje stvaranje novoga “civilizacijskog realizma” koji pokušava označiti Zapad neproblematičnim i “barbarizirati” mnoštvo “ne-Zapada”. Iako fenomen dihotomije barbarizma i civilizacije, Nas i Njih, nije isključivo vezan uz Zapad, činjenica je da binarne strukture imaju primarnu ulogu u zapadnjačkoj filozofiji, stoga, prema Salteru, ni teorija međunarodnih odnosa nije iznimka.

Knjiga ima šest poglavlja, a poglavlje *New Barbarians, Old Barbarians: Post-Cold War IR Theory. ‘Everything Old is New Again’* jedno je od najzanimljivijih. Autor navodi kako je prestanak hladnoga rata donio znatnu promjenu u stajalištima znanstvenih krugova, ali i javnog mnijenja. George Bush proglasio je stvaranje Novoga svjetskog poretka, a Francis Fukuyama pobjedu liberalizma i tržišne privrede, što je u hegelijanskim terminima značilo kraj povijesti. Globalna interpenetracija zapadnjačkog kapitala inspirirala je pretpostavke o političko-kulturnoj homogenizaciji i stvaranju globalne kulture. Ali sukobi u Somaliji, Ruandi i bivšoj Jugoslaviji potaknuli su znanstvenike da pokušaju pronaći novu paradigmu. Najbolje su prihvaćene teze o “dvama svjetovima”. Bilo da se govori o središtu i periferiji, liberalnim zonama mira i zonama sukoba, Zapadu i Ostalima, opis suvremene svjetske politike ovim terminima podjela je na civilizirane i barbare, zone sigurnosti i zone nesigurnosti. Salter smatra da se znanstvenici Samuel Huntington i Paul Kennedy, kao i publicisti Benjamin Berber i Robert Kaplan, koriste spomenutim konceptima u interpretiranju suvremene međunarodne zajednice, te zaključuje kako predstavljanje neke grupe barbarskom ima negativne materijalne i političke posljedice. Salter razrađuje i ideju “demografije kao sudbine” koja je odnedavno ponovo postala popularnom. Ideja je oblikovana u 19. stoljeću i vrijedila je sve do početka 20. stoljeća, kad je u svrhu legitimiranja europske vladavine nad nekim dijelovima

svijeta koncept “rase” postao iznimno važnim elementom imperijalističke ideologije. Time je i rasna politika postala važnom za teoriju međunarodnih odnosa. Iako ju je Holokaust diskreditirao, Salter smatra da su njezini tragovi bili vidljivi i u doba dekolonizacije, da bi se u obliku “demografske prijetnje” kasnih devedesetih ponovno vratila u teoriju MO-a. Autor zaključuje da kad se neko društvo osjeća ugroženim od imigranata i multikulturalizma, stereotipi o plodnim i brojim barbarima uzimaju se kao glavni argumenti za njihovo zaustavljanje. Dualizam civilizacije i barbarizma, Nas i Njih, tijekom povijesti je mijenjao značenje, lokaciju i politiku, a imperijalističke ideologije koristile su se retorikom “civilizirajuće misije” kako bi opravdale ratove protiv barbara. U njima su se koristili tehnologijama i strategijama koje su držali nemoralnima za korištenje u međusobnim (civiliziranim) sukobima. U Prvome svjetskom ratu obje su strane slale poruku da štite civilizaciju od barbara, a u poslijeratnom se razdoblju pokušalo civilizirajuću misiju “zapakirati” u Ligi naroda i mandatnom sustavu. Nakon strahota Drugoga svjetskog rata, u razdoblju antikolonijalizma i dekolonijalizacije, ideja o civiliziranim i barbarima više nije bila aktualna. Ali, posthladnoratovski znanstvenici otkrili su da etnički ratovi ili ratovi “treće vrste”, koji su izbili devedesetih, sličie imperijalnim ratovima 19. stoljeća. Zapad etničke sukobe doživljava kao neracionalne i neshvatljive te ih vidi kao prirodnu karakteristiku postkolonijalne periferije i rezultat stvaranja umjetnih kolonijalnih granica. Dok neki znanstvenici pokušavaju naći rješenje i predlažu intervenciju međunarodnih institucija, većina ih teoretičara smatra fundamentalno nerješivima, stoga zagovaraju neintervenciju. Autor pokazuje da je imperijalistička ideologija i paternalistička retorika civilizirajuće misije prihvaćena i u javnom mnijenju. Pojavljujući se u znanstvenim i popularnim tiskovinama, model civilizacije i barbarizma ubrzo je široko prihvaćen u posthladnoratovskim međunarodnim odnosima. Javno mnijenje zapadnih zemalja prihvatilo je sliku

svijeta u kojem Zapad ima ulogu mirovljubivog središta, a ne-Zapad nemirne i nasilne periferije. Iako to ne znači podjelu na civilizirane i necivilizirane, znači podjelu na shvatljivi Zapad i neshvatljivi ne-Zapad.

U zaključku *The Return of Culture, Identity, Civilization and Barbarians to International Relations*, autor sažima prethodno iznesene stavove. Navodi kako je novija teorija međunarodnih odnosa promijenila epistemološki fokus, ali i dalje vodi računa o istim središnjim pitanjima: ratu, sili i sigurnosti, te su se veći dio 20. stoljeća MO-i bavili međunarodnim sustavom kao objektivnom društvenom stvarnošću. Rat je bio operacionaliziran, sila je kvantificirana kao ekonomska, vojna i diplomatska, a sigurnost je bila shvaćena kao igra s nulnim rezultatom. Definicije civilizacije i barbarizma mijenjale su se u skladu s trenutanim političkim imaginacijama, ali retorika o nužnosti očuvanja civilizacije od prijetnje barbara bila je stalna. Koncept civilizacije, kao oznake napretka i pripadnosti, bio je važna tema teorije MO-a u 19. i početkom 20. stoljeća. Zajednica “civiliziranih” naroda bila je ustanovljena, ratificirana i čuvana preko legalističkog standarda “civilizacije”. “Civilizacija” i “barbarizam” definirali su članove međunarodne zajednice i status neke države. I dok su rani idealisti prihvatili obranu univerzalne civilizacije kao jednu od glavnih zadaća teorije MO-a, realisti su, određivši je kao društveno grupiranje, prihvatili pluralističkije određenje civilizacije. Engleska škola (Martin Wright, C.A.W. Manning, Hadley Bull) držala je da su “barbari” bitan dio teorije MO-a, ali ta dimenzija njihova rada nije bila prihvaćena od glavne struje MO-a. Osim u teoriji svjetskog sustava, koja je proučavala civilizaciju kao potencijalnu jedinicu za analizu, Salter zaključuje da je ideja civilizacije i barbarizma sve do kraja hladnoga rata izašla je iz okvira discipline. Navodi kako veza između identiteta, kulture i sile, kao i proučavanje kulture u suvremenim međunarodnim odnosima ima dva pravca. Prvi proučava

kulturu kroz norme, vrijednosti i ideje koje institucije ili narodi dijele (zajedničke su im), te se vanjskopolitičkom analizom ili studijama o određenim državama istražuje idejni kontekst nacionalnih i međunarodnih institucija. Drugi pravac proučava kulturu kao područje u kojem su identiteti i društveno značenje stvoreni, osporavani i materijalizirani. Studiji sigurnosti i geopolitike glavna su struja te podgrupe, a osobitu pozornost poklanjaju popularnoj kulturi.

U epilogu *New Barbarians, New Civilizations, and No New Clashes*, Salter objašnjava kako je napadom na WTC 11. rujna 2001. završeno posthladnoratovsko razdoblje i inaugurirana era “rata protiv terorizma”. Retorika nove ere prihvaća logiku Huntingtonova sukoba civilizacija. U njegovu je središtu stvaranje i artikuliranje nove američke uloge u svijetu i američkog identiteta, tako i nova globalna misija predstavlja novu artikulaciju američke misije. Rezultat je podjela svijeta na civilizirane i barbarske zone, što je, prema Salteru, vidljivo iz američke vojne misije u Afganistanu (mogli bismo dodati i u Iraku). “Barbarske” zone identifikiraju se s terorizmom i otvorene su za intervencije “civiliziranih”. Salter smatra da je, naglašavajući razliku između civiliziranih i barbara, američka administracija, unatoč suprotnim tvrdnjama, prihvatila Huntingtonov model i da ga provodi u praksi. U svojim izjavama nakon terorističkih napada predsjednik Bush opetovano je govorio o teroristima kao “barbarima”, a o Americi i njezinim saveznicima kao “civiliziranom svijetu”. Želeći pridobiti i muslimanske zemlje u koaliciju, kasnije su barbarima proglašeni samo oni muslimani koji su ujedno i teroristi. Budući da je jedna od često ponavljanih tvrdnji Bushove administracije bila da rat protiv terorista nije sukob civilizacija, Salter smatra da je samo demonstrirana važnost koju taj model ima u mislima zapadnjačkih, ali i nezapadnjačkih političkih krugova koji ga drže pokazateljem trenutne američke vanjskopolitičke orijentacije.

Željeli mi priznati ili zaniijekati postojanje sukoba civilizacija, ta je teza privukla pozornost brojnih znanstvenika. Jedan od njih je i kanadski profesor Mark B. Salter, koji je iznio svoje protivljenje podjeli svijeta na "barbare" i "civilizirane", kao i negativne posljedice koje ta podjela nosi. Iako smatra da je Huntingtonova teza o sukobu civilizacija imperijalističko opravdanje za američke vanjskopolitičke akcije, ne može sakriti da je i sam njome fasciniran, kao i uspješnošću i brzinom kojom je prihvaćena u znanstvenim i političkim krugovima, ali i u samoj javnosti. Budući da je u Hrvatskoj Huntingtonova knjiga bila osobito popularna, *Barbarians and Civilization in International Relations* svakako bismo preporučili studentima, poslijediplomcima i profesorima političkih znanosti, osobito međunarodnih odnosa. Knjiga bi ujedno mogla pridonijeti raspravi je li "civilizacijama" mjesto na Fakultetu političkih znanosti.

Lidija Kos-Stanišić