

Izvorni znanstveni članak
130.2:316.42.063.3
Primljeno: 10. ožujka 2008.

Što nakon kulture?

Teorije preokreta i preokret teorija u globalno doba

ŽARKO PAIĆ*

Sažetak

Autor u članku analizira razloge kritičkih preispitivanja suvremenih teorija globalizacije na početku 21. stoljeća. U nastojanju za uvođenjem preokreta paradigmi društvenoga, političkoga i kulturnoga razvitka pokazuje se da mogući kraj globalizacije kao (1) neoliberalne ideologije, (2) društvene paradigme razvitka svijeta i (3) modernizacijskih strategija transformacije globalnoga doba, označuje i nešto za sve mjerodavne teorije suvremenoga svijeta neupitno – mogućnosti promjene kompleksnoga pojma kulture. Nakon što je kultura od podsustava društvenoga razvitka kao svrhe postala sredstvom/svrhom identiteta u globalno doba, preostaje promisliti kako se i zašto, sam postmoderni koncept kulture u njezinome pluralnome svijetu značenja, dekonstruira u biopolitičkome sklopu moći. Teorije preokreta na svim razinama uspostave novoga odnosa spram prostora i vremena globalnoga svijeta, pokazatelji su opsežne transformacije čovjeka i njegove društvene i kulturalne okoline. Analizom teorija kompleksnosti kulture (Urry), biopolitike kao kraja identiteta i triju pokušaja kritike globalizacije kao kraja povijesti u tekstovima Wallersteina, Harrisona i Rosenberga, autor zaključuje da kultura kao prazan hologram moći nije alternativa globalizaciji, nego njezin samorganizirajući sustav i poredak ideologijske hegemonije.

Ključne riječi: globalizacija, kompleksnost, biopolitika, kultura, identitet

Uvod

Ako postoji suglasnost u određenju pojma globalizacije nakon iznimno mnogo napisanih knjiga, studija, održanih međunarodnih simpozija i konferencija, skupova ekonomskih stručnjaka, političkih deklaracija svjetskih or-

* Žarko Paić, docent na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu na predmetima Sociologija kulture i Semiotika i vizualne komunikacije.

ganizacija i institucija, različitih kritičkih osporavanja tijeka svjetske povijesti od kraja osamdesetih godina do danas pod skupnim nazivom antiglobalizacijskoga pokreta, onda je nesumnjivo posrijedi suglasje o tome da je 'ovo' doba *globalno*. Iza varljive suglasnosti mnogih, ali zacijelo ne svih, skriva se problem vjerodostojne teorijske interpretacije suvremenoga svijeta. Kako uopće razumjeti što se događa u takvom svijetu, i s kojim pojmovnim aparatom, ako se svi tzv. svjetski fenomeni – tehnološki napredak, političke transformacije, kulturni razvitak – svode na jedno te isto? Ovdje nije posrijedi izvorno filozofijska postavka o povijesti razvitka ideje koja se iskazuje kao identitet i razlika, identitet u razlici ili razlikovanje u pojmu identiteta. Naprotiv, posrijedi je prihvaćeni sociologijski uvid da svijet u doba globalizacije postaje jedan i jedinstveni prostor – vrijeme gibanja kapitala, informacija i komunikacija (Castells, 2000., 2002., 2003.; Urry, 2001.; Beck, 2007.; Paić, 2005.).

Suvremene interdisciplinarnе teorije globalizacije suočile su se već od samoga početka bavljenjem tom "megaidejom" s očitim poteškoćama. Uvjetno razlikovanje pristupa tradicionalno raščlanjenih društvenih i humanističkih znanosti na kraju 20. stoljeća došlo je u kušnju. Globalizacija je iziskivala korak izvan strogo omeđenoga predmetnoga područja. Sociologija, ekonomske analize globalizacije, politologija i sve brojnije studije promjene smisla i značenja kulture u globalno doba u svojem znanstvenom pristupu tom fenomenu željele su otvoriti mogućnost promišljanja preokreta paradigme društva, politike i kulture. O kakvom je preokretu (*turn*) tu riječ, dostatno svjedoči karijera nedavno uspostavljene akademske postdiscipline vizualne kulture/studija izvan anglosaksonskoga područja.

U Njemačkoj je početkom 21. stoljeća konačno napuštena neokantovska dioba na društvene i duhovne (humanističke) znanosti u korist kulturalnih znanosti. Time nije samo promijenjena cijela paradigma od Kanta i Hegela s vodećim pojmovima spekulativno-dijalektičke filozofije poput uma, duha i apsoluta. Štoviše, time se na nov način razmatra procesualno konstruiranje kulture. U tročlanome jedinstvu kao performativno-pragmatičko-semiotičke prakse, stvaranja novih identiteta kultura preuzima smisao identiteta čovjeka. Identitet je ključna riječ teorija globalizacije. Preobrazba identiteta kreće se od socijalnoga, političkoga do kulturalnoga polja djelovanja (Bachmann-Medick, 2006.).

Što znači da se kultura u novome značenju konstruira kao performativno-pragmatičko-semiotički sklop? Ništa drugo negoli to da je kultura izgubila "uzvišeno" značenje socijaliziranoga duha. Takav se koncept održao nakon neokantovskoga konstituiranja filozofije kulture i duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften*). Kultura je izgubila značenje moralnoga postulata i vrijednosti, s jedne, filozofijske strane, a s druge, sociologijske, dobila je nešto naizgled iznimno. U doba postmodernoga kulturalnog preokreta (*postmo-*

dern cultural turn) od sedamdesetih godina 20. stoljeća kultura se više ne razmatra samo kao podsustav širega društvenog sustava, nego kao autonomno područje vlastite logike smisla. Kultura, kao tekst i slika preuzima primat u društvenim istraživanjima. To je razlog nastanka pluralnoga svijeta društvenih odnosa u postindustrijskim društvima Zapada. Znakovi identiteta čovjeka kao složenoga i pluralnoga bića u njegovu performativnome i pragmatičkome određenju tvore složenu semiotiku kulture (Geertz, 1973.).

S pomakom ishodišta spram praznoga središta kulture, društvo u globalno doba kulturalno je određeno s pomoću izvedbe u prostoru, učinka pragmatičke koristi kao racionalnoga izbora (*rational choice*) te naposljetku kao struktura odnosa između označitelja, označenoga i znaka u svim sferama suvremene konstrukcije društva. Pojednostavnjeno rečeno: kultura je u prethodnoj paradigmi moderne konstitucije društva bila statičkom kategorijom. U postmoderno i globalno doba ona je postala (vizualnom) konstrukcijom i stoga je dinamička kategorija. Isto vrijedi i za suvremenu ekonomiju i politiku.

Razlika između socijalne konstitucije kulture i kulturalne konstrukcije društvenoga, odlučuje o karakteru promjene paradigme. Dok je prije kultura imala značenje svrhe društvenoga razvitka, u globalno je doba ona postala sredstvom nove ideologije neoliberalnoga kapitalizma. Obrat je još uvijek samo u tome što se kultura repolitizira na različite načine. Ona postaje sredstvom/svrhom konstrukcije novih identiteta nacije, partikularne društvene skupine, subkulturalnoga životnoga stila (Paić, 2005.: 12-13).

Postoje tri fundamentalna koncepta kulture od novoga vijeka do danas. To su:

(1) humanističko-prosvjetiteljski koncept usavršavanja čovječnosti putem umjetnosti, religije, filozofije i znanosti;

(2) antropološki koncept u kojemu se kultura shvaća kao obuhvatni svijet života određene društvene skupine na ograničenom prostoru teritorijalne suverenosti u moderno doba;

(3) semiotički koncept kulture kao znaka identiteta koji se artikulira u povijesti diskursa, teksta i vizualno oblikovane društvene stvarnosti.

Prvi koncept počiva na etički zasnovanom pojmu vrijednosti, drugi na pojmu identiteta (individualnom i kolektivnome), a treći, pak, na pojmu slobode izbora životnoga stila (*lifestyle*). Povijesno i strukturalno sva se tri koncepta kulture prožimaju u globalno doba kao načini reprezentacije društvene konstrukcije zbilje. Sama zbilja više nije transcendentalno zajamčena. Ona se ne odnosi na univerzalno polje djelovanja subjekata/aktera, u koje oni upisuju, govoreći terminologijom sociologa Pierrea Bourdieua, svoj akumu-

lirani simbolički i kulturni kapital (Bourdieu, 1977., 1979.). Posve obratno, zbilja je izazov neprestane životne konstrukcije svijeta.

1. *Kultura i complexity turn*

Društvena konstrukcija zbilje označuje preokret u shvaćanju kulture. Već je u sociologiji životnih stilova primjetno orijentiranje spram svijeta života. U njemu individualiziranje života kao slobodnoga izbora dovodi do nemogućnosti da se i sam pojam društva – temeljni predmet sociologije – očuva na istim pretpostavkama prisutnim u doba modernoga industrijskog društva. Sociolog John Urry s pravom postavlja pitanje o održivosti klasičnih socioloških teorija u sudaru s novom globalnom zbiljom. Ako je sociologija s krajem masivnoga pojma društva kao univerzalne strukture i odnosa u globalno doba suočena s “krajem društvenoga uopće”, tada se mora iznova sagledati na koji način valja teorijski interpretirati doba fluidnih identiteta, prostora/vremena globalnih mreža bez fiksnoga i istodobno sustavno određenoga središta svjetsko-povijesnoga razvitka.¹

Urry stoga predlaže uvođenje modela socijetalnih struktura mobilnosti u globalno doba. One se svagda iznova konstruiraju u igri “na rubu kaosa”. Osim kružnoga i linearnoga gibanja kapitala, radne snage, informacija i komunikacija diljem svijeta “bez granica”, mobilnost se odnosi na različite imaginarne prakse umjetnosti posredstvom novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Pojam mobilnosti može se shvatiti kao posljedica kapitalističke modernizacije u globalno doba. No mobilnost je i metafora ubrzanoga gibanja društvenih subjekata/aktera izvan prostora tradicionalno shvaćene nacije-države.

Argumenti za promjenu sociološkoga diskursa u analizi fenomena globalne kulture kao (a) strategije, (b) slike, (c) ideologije, (d) temelja za političku mobilizaciju i (e) oblika i protoka (*scapes and flows*) za Urryja su u tome što je globalizacija, neovisno o svojim negativnim učincima u pustošenju zemlje i neoimperijalnome dokidanju suverenosti modernih nacija-država, pridonijela nastanku jedinstvenoga prostora-vremena tehnološke, političke i kulturne međuovisnosti svih lokalnih područja svijeta. Glavne su forme globalizacije:

¹ “Globalizacija se može shvatiti kao nadomještanje jednoga područja, povezane nacije-države-društva na ‘zapadu’ – globalnom ekonomijom i kulturom. I kao što su i ekonomija i kultura u sve većoj mjeri globalizirane, tako i staro vladajuće područje društva postaje relativno sve manje od važnosti. U borbi između tih dvaju područja, čini se kao da će globalno područje pobijediti i istisnuti ono socijetalno” (Urry, 2001.: 32).

(a) strategija – razvitak transnacionalnih korporacija koje djeluju na svjetskome planu, što uključuje suradnju partikularnih mjesta, radne snage i lokalnih vlasti;

(b) slike “zemlje” ili “globusa” koje se koriste u medijski posredovanom doživljaju jedinstvenosti svijeta kao globalne okoline;

(c) ideologija neoliberalnoga kapitalizma kao sustava koji uvjerava sve druge u svijetu da je globalizacija neizbježna i da nacionalne vlade ne bi trebale intervenirati u reguliranju ekonomskih procesa na globalnome tržištu;

(d) baza političke mobilizacije uključuje široki splet aktera, pojedinaca, institucija i organizacija za ovaj fenomen ili protiv njega (sukob globalista i antiglobalista);

(e) ljudi, novac, robe, informacije, kapital, ideje i slike protječu kroz različite oblike i krajolike koji su organizirani kompleksnim vezama između umreženih društava i kultura, poput međunarodnih financijskih burza u svjetskim prijestolnicama; one postaju novi globalni velegradovi s kozmopolitskim karakteristikama (Urry, 2001.: 12).

Preokret u teorijskome izučavanju globalizacije označuje potrebu za uvođenjem još jednoga preokreta opće teorije globalnoga doba. Socijalna fizika novih veza i međuovisnosti između ljudi, materijalnih objekata, artefakata i neljudskih sfera suvremenoga biotehničkog poretka zahtijeva prelazak granica između prirodnih, društvenih i humanističkih znanosti. Teorija globalnoga doba u kojem kultura postaje hologramom razvitka društvenih struktura može biti vjerodostojna samo ako polazi od rezultata *teorije kompleksnosti* (Urry, 2005.: 235-254). Što je za Urryja *complexity turn*? Ukratko ću iznijeti osnovne postavke te iznimno zanimljive teorije. Potom ću podastrijeti kritičke primjedbe o njezinoj primjenjivosti za razumijevanje kulture u globalno doba. Budući da ona ima ozbiljne posljedice za shvaćanje novoga statusa kulture u globalno doba, potrebno je sagledati njezine eventualne prednosti i nedostatke. Sa stajališta teorije kompleksnosti priča o kraju globalizacije, kraju društvenoga poretka s vodećim pojmovima strukture, sustava i klasno-socijalne hegemonije, te političke analize procesa globalizacije kao dokidanja i očuvanja modela nacije-države nipošto se ne svodi samo na kraj ideologije neoliberalizma. Uostalom, tu prokazanu ideologiju već napuštaju svi: od hiperglobalista do liberalnih zastupnika modernizacijskih teorija u novome ruhu.

Urry u svojem programatskom članku objavljenom u tematskom broju uglednoga britanskog časopisa *Theory, Culture & Society* u listopadu 2005. godine, posvećenom problemu kompleksnosti, razvija postavku da su različiti društveni znanstvenici u analizama modernosti i globalizacije implicitno govorili o “kompleksnosti”, iako nisu izričito uobličili vlastite ideje u teoriju kompleksnosti kao novu transdisciplinarnu opću teoriju društva, politike i

kulture. Pritom se među ostalima spominju Giddens, Castells, Hardt/Negri, Beck, Z. Bauman. Prema Urryju, zajednički im je stav da je moderni svijet u globalno doba poremećeni poredak ili sustav bez jednoga središta. Ne postoji dakle središte niti periferija u tradicionalnome smislu moderne dihoto-mije. Mreža društvenih odnosa je decentralizirana. Iz nje se uređuju pravila, nadziru procesi, oblikuju društvene strukture. Raznoliki nekontrolirani učinci proizlaze otuda, što više nije moguće pretpostaviti postojanje nadređenih i nadodređenih mehanizama kontrole procesa globalizacije. Zašto je nešto pošlo krivo u neoliberalnome pohodu globalizacije svijetom, više nije moguće objasniti pozivanjem na načela linearnih struktura. Isti uzrok ili niz pojedinačnih uzroka u različitim društvenim kontekstima proizvodi posve neočekivane posljedice.

Fraktalni sustav novoga svjetskog poretka počiva na nepredvidivosti, nezivjesnosti i neprestanom nadiranjju novih subjekata/aktera. Oni djeluju au-tonomno (lokalno) u mreži informacijsko-komunikacijske složenosti svijeta. Umjesto modernih hijerarhijskih struktura moći Manuel Castells primjerice, govori o samoorganizirajućim mrežama društvenih odnosa. U kibernetičkome prostoru virtualnoga svijeta kao novoga realnog svijeta globalne igre moći ekonomije, politike i kulture ne postoji nikakva mogućnost uspostave središnjih hijerarhijskih struktura moći. Stoga globalna kompleksnost za Urryja označuje nepredvidive, neočekivane i ireverzibilne procese promjene diljem globalnoga krajolika. Nelinearne strukture i procesi u povijesti upućuju na sumnju u održivost moderne iluzije o beskonačnome linearnome napretku društava.

Urry za razliku od Habermasove komunikativne racionalnosti utemeljene u mogućnostima govornih kompetencija sudionika jezične zajednice kao kulture diskursa da sporazumno razrješuju proturječja i sukobe interesa u globalno doba uvodi pojam kompleksne racionalnosti. Njezina je temeljna značajka u tome što proizlazi iz sprege onih kompleksnih znanosti poput teorijske fizike, socijalne ekologije i kognitivnih znanosti koje na nov način razmatraju ideje reda (poretka) i nereda u prirodno-društveno-kulturnim mrežama značenja. Društvena interakcija u globalno doba odvija se kroz sustave (a) samoorganiziranja, (b) nastajanja i nestajanja oblika života i (c) dinamiku međusobnoga djelovanja jednoga sustava na drugi i obratno bez jednoga jedinstvenog uzroka.

Teleologijski model razumijevanja zbilje nadomješten je teorijom determinističkoga kaosa. To je već u filozofiji 20. stoljeća bilo nagoviješteno u Heideggerovim, Wittgensteinovim i Derridinim spisima, a u prirodnim znanostima osobito u Bohrovoj kvantnoj fizici. Korak prema novome pristupu cjelini života u globalno doba upravo je teorija kompleksnosti (Byrne, 2005.). Kompleksna racionalnost, koja proizlazi iz kompleksnih znanosti, nastoji stoga prevladati ograničenosti determinističkih teorija i teorija slu-

čaja, sustava i radikalne promjene. Kompleksnost je uvijek “red i nered u fizičkim i društvenim fenomenima, osobito u različitim hibridima” (Urry, 2005.: 238). Postojanje višestrukih ravnoteža, a ne jedne koja jamči sigurnost i izvjesnost u međusobnoj igri poretka i kaosa, rezultat je te svojevrsne pluralističke ontologije fizičkoga i društvenoga svijeta u globalno doba. Da bi u okviru vlastitoga priloga razmatranju odnosa društva, politike i kulture kreativno primijenio osnovne postavke teorije kompleksnosti na proces globalizacije, Urry poput brojnih suvremenih teoretičara globalizacije preispituje doseg Marxova historijskoga materijalizma. Za njega je Marxova kritika kapitalizma prototip teorija modernizacije i globalizacije.

Zašto je Marxova analiza proturječja kapitalističkoga načina proizvodnje još uvijek najbolji primjer prototipa teorije kompleksnosti unutar društvenih znanosti za globalno doba? Urryjevi argumenti za tu postavku umnogome se smještaju u kontekst suvremene rasprave između zastupnika socijalnoga realizma i socijalnoga konstruktivizma. Dok prva epistemologijska struja u proučavanju globalizacije kao “svjetskoga rizičnoga društva” (Beck, 2007.) smatra, naime, kako se tijekom razvitka industrijskoga društva uočavaju dvije faze; prva, kojom vladaju klasna i socijalna pitanja, i druga, koju određuje pitanje ekološki održivoga razvitka, socijalni konstruktivisti polaze od toga da svjetsko rizično društvo “nije nastalo kao rezultat (kako su to dijagnosticirale prirodne znanosti) iz globalnosti problema, nego iz ‘*transnacionalnih koalicija diskursa*’ (Hajer) koje postavljaju globalno ugrožavanje okoliša na javnu raspravu” (Beck, 2007.: 163).

Između esencijalističko-realističke i konstruktivističke pozicije u raspravi o globalizaciji Urry se okreće analizi Marxova historijskoga materijalizma. Tako želi pronaći “treći put” koji će prevladati spor između zastupnika realizma i konstruktivizma. Teorija (društvene) kompleksnosti pretpostavlja da je Marxova analiza kapitalizma paradigma globalne kompleksnosti *in nuce*. Već je u *Manifestu KP* proročanski najavljeno da mobilnost kapitala, radne snage i utrke za osvajanjem svjetskoga tržišta tjera buržoaziju izvan prostora lokalnosti u sva područja svijeta. Globalizirana proizvodnja iziskuje nadilaženje prostornih granica modernoga sustava nacija-država. One su se otpočele uspostavljati sredinom 19. stoljeća. Nužnost prevladavanja geografskih ograničenosti postojećeg kapitalističkoga tržišta “vodi pojedinačne kapitalističke tvrtke do pronalaženja alternativnih tržišta” (Urry, 2005.: 241).

Posljedice su ekspanzije na cijeli svijet, kako Urry tumači Marxa, nelinearnim učinci stvaranja revolucionarnoga proletarijata. U sve većoj mjeri on se politički organizira kao svjetski proletarijat. Marxova argumentacija o unutarnjim proturječnostima kapitalizma kao društvenoga sustava koji se mora revolucionirati tako da se socijalizira njegov temeljni pokretački motiv – proizvodnja radi proizvodnje (teleologijski aspekt) – za Urryja znači uvođenje u kompleksnu racionalnost. Sustavi samoorganiziranja i borba između

poretka i kaosa u takvom nelinearnome razvitku kapitalizma svjedoče o učincima privremenih ravnoteža. U zaključku analize Urry tvrdi da je nastanak nove globalne socijetalnosti proizvod svojevrsne “materijalne heterogenosti koju čine govor, tijela, tekstovi, strojevi, arhitekture” (Urry, 2005.: 243).

Nastanak višestrukih oblika društvenoga u materijalnome svijetu rezultat je moderne kapitalističke proizvodnje. S pomoću znanosti i tehnologije ona mijenja zatečene oblike prirodnoga i društvenoga života. Nema sumnje da je takvo “kreativno” preinačenje teorija modernizacije u globalno doba posljedica hibridnoga teorijskog preokreta. U njemu su istodobno prisutni elementi postmoderne teorije društva i doprinosi suvremenih prirodnih znanosti raspravi o temeljnim značajkama globalnoga doba. Vrline su Urryjeve teorije kompleksnosti u tome što nastoji kritički uputiti na pukotine u pukom nadomještanju paradigme modernizacije globalizacijskom teorijom procesa uspostave nove mobilnosti.

U gotovo svim mjerodavnim novijim pristupima fenomenu globalizacije, neovisno o tome smatra li se da se ona nastavlja drugim sredstvima s osobitim naglaskom na ekologiju i kulturu (etička kritika neoliberalne ideologije globalizacije) ili je riječ o kraju globalizacije kao društvene paradigme koja je svoje odigrala na početku 21. stoljeća, susrećemo se s očitim poteškoćama. One nisu samo teorijske naravi. Nije sporna Urryjeva postavka da je ponovno promišljanje globalnoga, za razliku od pojma globalizacije koji očitо izaziva opravdani zazor zbog redukcije na političku ideologiju neoliberalizma, nužno usmjeriti izvan bilo kakve redukcije na ekonomizam i političku strategiju moći. Ekonomski, politički, kulturni i ekološki aspekti predstavljaju za Urryja kompleksne interakcije sustava u globalno doba. Svaki od njih ima svoju “logiku smisla”. Svaki od njih ima svoju nesvodivost. Teorija kompleksnosti predstavlja neku vrstu radikalne prirodnoznanstvene epistemologije društvenih znanosti. Pritom je govor o autopoeitičkim momentima samoorganiziranja, nepredvidljivosti i neočekivanim posljedicama, pokušaj razumijevanja aktualne situacije. U njoj ni geopolitički ni kulturalno više nije umjesno braniti stav o središnjoj hijerarhijskoj strukturi. Realna neoimperijalna moć Amerike u svjetskome sustavu moći kao disperziranome i heterogenome nije više određena ničim izvanjskim. Moć je kompleksna struktura društvenih odnosa. Može se artikulirati u društvenome svijetu, političkome djelovanju, ekonomskim akcijama i kulturalnim pokretima suvremenoga doba (politički ekologizam i postfeminizam).

I premda se Urry okretanjem Marxu kao prototipu teorijske analize globalne kompleksnosti i kompleksne racionalnosti čuva od toga da “sociologizira” sva druga autonomna područja života kao društvenoga – politiku, kulturu, ekologiju – ipak se tako nešto provlači kroz način njegove argumentacije, unatoč jasnom stavu da se s krajem društvenoga uopće, mora izgraditi novi sociologijski pristup svijetu globalne mobilnosti. Pogledajmo u čemu je

neprihvatljivost primjene teorije kompleksnosti u razumijevanju kulture u globalno doba. Ako se Marxov historijski materijalizam nastoji “osloboditi” od ideologijske kritike različitih teorija liberalizma, teorije sustava i postmoderne kritike moderne univerzalnosti, kako je to učinio Urry tvrdnjom da Marx uvodi u prostor/vrijeme globalnoga kapitalizma kao nelinearnoga sustava kompleksnosti, onda je takvo što samo uvjetno prihvatljivo.

Naime, Marx ni u *Manifestu KP-a* niti u *Kapitalu* ne govori o “željeznoj nužnosti” determinizma povijesti kao linearne strukture koja nužno prelazi iz jedne povijesne epohe u drugu zbog toga što društveni odnosi proizvodnje, primjerice feudalizma, postaju kočnicom napretka proizvodnih snaga (znanosti i tehnike). Sloboda novoga epohalnog događaja nije svodiva na modalnu kategoriju nužnosti. Novi događaj epohalno je jednokratani poput primjerice, Francuske revolucije. Tek su s njom uspostavljena temeljna načela modernoga svijeta: univerzalnost političke slobode, jednakost i ljudska prava. Problem je u tome što Urry dobrohotno iznova socijalizira Marxovu radikalnu kritiku modernoga kapitalizma. Ona je prije svega strukturalno-povijesne naravi, a tek onda i nova znanstvena analiza društvenih proturječja sustava kapitalizma uopće. O problemima Marxove povijesne dijalektike kao antropologijskoga preokretanja Hegelove spekulativno-dijalektičke logike prijepor se od šezdesetih godina 20. stoljeća u teorijskim spisima Althussera do suvremenih postmarksističkih kontroverzija oko uspostave nove “političke ontologije subjekta” sastoji u tome je li Marxova kritika kapitalizma ideologijske/utopijske ili znanstvene naravi (Althusser/Balibar, 1975.; Žižek, 1999., 2006.). Ako je nova znanost kritike političke ekonomije s onu stranu horizonta modernoga panekonomizma, tada se postavlja pitanje o djelotvornosti svih povijesno uspostavljenih kategorija u novome “revolucionarnome” kontekstu – robe, novca, kapitala, profitne stope itd. Društveni odnosi kapitalističke (globalne) proizvodnje pravi su misterij određenja racionalne jezgre društva uopće, a ne njegov realno postojeći lik znanosti i tehnologije u kojem se kapital pojavljuje kao totalna moć globalnoga doba.

Tako se u krajnjoj instanciji nesvodivo područje kulture, samo s drugim diskursom postmoderne sociologije, pretvara u nekovrsni slobodnolebdeći sustav. On, doduše, ima svoju vlastitu logiku smisla. No umnogome je nepovijestan. Stoga je lako svodiv na kompleksnu racionalnost. Paradoksalno, Urry je pokušajem vraćanja dostojanstva kulturi u globalno doba kao kompleksnome sustavu mobilnih metafora imaginacije, tekstova, artefakata i komunikacije upravo kulturu ovjekovječio kao neko fluidno područje nefizičkoga svijeta, kao prostor socijalno (de)konstruirane realnosti. Umjesto da se pokaže kako kultura u globalno doba postaje novom ideologijom time što prividno ima primat u društvenim istraživanjima “kompleksnih sustava”, budući da je kategorija društva himerična i svodi se na lokalnost nacije-države, dogodilo se njezino relativiziranje. Kultura pak kao identitet prelazi granice lokalnosti. Tako postaje neautonomnom sferom biopolitike moći.

Urry kulturalizira neodredivost globalnoga doba. Kultura se, naprotiv, mora politizirati da bi ispunila svoj smisao u izgradnji novoga identiteta hibridne strukture čovjeka uopće. Najbolji primjer za izneseno je suvremeno političko korištenje religije kao sredstva/svrhe nacionalnoga identiteta.

Urry se neupitno koristi tradicionalnim pojmom kulture. Čini se kao da kultura postaje suvremeni totem i tabu globalizacije. Iza njih se skriva temeljni paradoks globalnoga doba. U okviru *complexity turn* kultura se na posljedku svodi na samoorganizirajući poredak kaotičnih diskursa i imaginativnih praksi. Mobilnost globalnoga doba kulturi mijenja smjer. Ako uopće postoji nešto takvo poput *globalne kulture*, onda je ona prije svega kompleksna mobilnost svih drugih prethodno opisanih labavih društvenih veza.² No kao što je pojam društva u globalno doba postao prazan, tako ni kultura više ne označuje ništa postojano osim što neizravno upućuje na apstraktno-konkretno znakove identiteta čovjeka. Paradoks je Urryjeve kritike linearnoga shvaćanja globalizacije kao globalnoga kapitalizma u tome što se iza "velike priče" o samoorganizirajućim, kompleksnim sustavima pluralnih ravnoteža raznolikih poredaka i različitih kaotičnih stanja skriva nešto neočekivano. Urry na sljedeći način određuje globalizaciju, navodeći mjerodavne teoretičare nadomještanja paradigme modernizacije globalizacijom (Albrow, Robertson, Fukuyama).

"Globalizacija (ili globalni kapitalizam) je nova 'struktura', dok su nacije, lokalnosti, regije i tako dalje novi 'čimbenici' da bi se distinkcijama u konvencionalnoj društvenoj znanosti dodao globalni prizvuk" (Urry, 2005.: 244).

Njegova otvorenija definicija globalizacije od redukcionističke koja iz modernizacijske paradigme otklanja mogućnosti interakcije kompleksnih sustava ekonomije, politike, kulture i ekologije dakako da je prihvatljivija od onih koje u krajnjoj liniji tvrde da kraj globalizacije predstavlja istodobno i kraj jedne društvene paradigme u suvremenim društvenim znanostima. Ali još važnije, i kraj jednoga pogubnog modela društvenoga razvitka koji nije

² Rasprava o globalnoj kulturi pokazuje koliko su teorije globalizacije još uvijek orijentirane tehnodeterministički, neomarksistički, modernistički u razumijevanju onoga što čini samu bit modernoga svijeta. To je, dakako, razvitak ili napredak formalnih i materijalnih struktura slobode. Samo se iz te perspektive može govoriti o kulturi kao samostvaralačkome procesu koji mijenja društvene i političke odnose moći. Utoliko je priča o homogenosti ili heterogenosti, unifikaciji ili razlikovanju, globalnosti ili translokalnosti, jednome ili mnogostrukome u globalnoj kulturi samo sociologijski nastavak spora između univerzalnosti moderne i partikularnosti postmoderne teorije kulture. Dakako da će iz navedenih premisa o globalnome rasprostriranju moći kapitalizma cijelim svijetom "globalna kultura" biti prije svega istoga ranga kao i nova tehnopolitička moć Zapada – univerzalnom formom kulturalnoga imperijalizma, s jedne strane, dok će s druge strane "globalna kultura" biti omogućena kao ideja kozmopolitske vladavine uma u povijesti tek uspostavom globalnoga doba kao doba nove informacijsko-komunikacijske tehnologije (Tomlinson, 1999.).

uspio postati onim što je Fukuyama optimistički najavljavao kao kraj povijesti (Fukuyama, 1992.).

Što je dakle neočekivano u paradoksalnoj primjeni teorije kompleksnosti na procese društvenoga razvitka u globalno doba? Umjesto očekivane “pluralne ontologije događaja” prema kojoj svaka od navedenih sfera globalnosti odnosi pobjedu nad socijetalnim, kako Urry pomalo pesimistički tvrdi u svojoj knjizi *Sociologija onkraj društava: mobilnosti za 21. stoljeće* (Urry, 2001.: 32), čini se da je krajnja konzekvenca te hibridne teorije globalnoga doba u potisnuću subjekta promjene događaja. Drugim riječima, iza pohvale nesvodivosti i samoorganiziranju društvenih struktura u globalno doba skriva se paradoks umrtvljivanja subjekta. Sve je kompleksno, uključujući novi pojam kulture, osim onoga najneočekivanijega i najneizvjesnijega – primarne slobode subjekta u radikalnoj promjeni smjera globalizacije. Urry je otvorio problem kulturalne moći globalizacije kao kompleksnoga sustava društvenih poredaka i kaosa tako što je bit kulturnoga samoodređenja čovjeka reducirao na mreže interakcije i komunikacije. U tome nije nikakva iznimka kad je riječ o teoretičarima globalizacije. Uostalom, Castellsova je teorija globalizacije kao umreženoga informacijskog društva autopoetički sustav bez subjekta (Paić, 2005.: 48-53).

Između neoveberovskoga tehnotederminizma povijesti (Castells) i teorije globalne kompleksnosti (Urry) ne postoje toliko bitne razlike. Kultura se u prvom slučaju svodi na novu informacijsko-komunikacijsku tehnologiju, a u drugome na samoorganizirajući svijet životne kompleksnosti. Kultura se tehnologizira, a tehnologija se kulturalizira. Iz vlastite logike smisla ona prelazi u sustavno biogenetičko i socijalno polje značenja. Upravo je u tome smisao transformacije kulture. Urryjeva paradoksalni *complexity turn* otvara mogućnosti drukčijega pristupa kulturi u globalno doba. Kao hologram životne moći kultura se događa u prilagodabama ljudsko-neljudskim uvjetima globalizacije 21. stoljeća. Treba kazati da se pod pojmom ne-ljudskoga (*in-human*) ne misli na etički negativan stav o globalizaciji.

Ne-ljudsko se u sociologijskome diskursu Urryja oslanja na prethodne filozofijske postavke poststrukturalizma, postmoderne i postmarksizma od Foucaulta, Lyotarda do Agambena. Iako Urry ne ulazi izričito u raspravu o pojmu biopolitike, a spominje bioetičke filozofijsko-sociologijske kontroverzije, očito je da se govori o kulturi u globalno doba ne može više održati na pretpostavkama etičke dimenzije humanizma. Čovjek nije više ništa samorazumljivo kao što ni priroda više nije nešto puko fizikalno. Biokulturne promjene okolnoga svijeta uklapaju se i uklopljene su (*embedded*) u novu kompleksnu okolinu. Unatoč tomu što se prihvaćanje teorije kompleksnosti za objašnjenje društvenoga razvitka u globalno doba čini tek postmodernim dodatkom Parsonsovu otkriću područja socijetalnosti iz teorije sustava, zak-

ljući su ove teorije važniji od njezinih počesto sociobiološkičkih premisa (Urry, 2001.).

Tri su temeljna zaključka analize Urryjeva pokušaja promišljanja globalnosti s onu stranu društva – toga preostatka diskursa moderne artikulacije svijeta. Prvi je da nestanak kategorije društva kao sustava koji djeluje u smislu nadređene strukture ili nadodređujućega uzroka događanja procesa globalizacije vodi do nestanka klasno-socijalnih dihotomija; one su nadomještene ekološkim pitanjima. Drugi je da se globalni kapitalizam u svojem novome načinu predstavljanja kao neizbježnoga i vječnoga “prirodnog” sustava služi kulturalnim sredstvima kao nadomjestkom za prethodne moćne društvene strukture. U svojemu postmodernome obliku kultura postaje njegovom spektakularnom vizualnom ideologijom. Urry, međutim, kao i neomarksistički postmodernist Fredric Jameson, ne može bez poteškoća razdvojiti gdje počinje kultura, a gdje prestaje ideologija (Jameson, 2000.). Slike globusa, imaginarna kartografija “svijeta bez granica” koji je mobiliziran i koji mobilizira ljude, radnu snagu, kapital, informacije i komunikacije čine novu mrežu socijetalnosti bez zajednice, budući da je kozmopolitski poredak civilnoga društva tek moralni postulat, a ne zbilja. Treći je zaključak da se globalna kompleksna racionalnost pokazuje odlučnom u kulturalnoj konstrukciji zbilje.

Tako se esencijalistički realizam i socijalni konstruktivizam u razumijevanju procesa globalizacije u suvremenome svijetu na stanovit način pomiruju. Zbilja se u globalno doba kulturalno konstruira samo zato što je ona racionalni poredak kaotičnih i samoorganizirajućih spoznaja, mreže subjekata/aktera i društvenih struktura. Kultura u svojoj kompleksnoj racionalnosti više nije projekt otvorenosti ljudskoga bitka, nego socijalni konstrukt tehnologiziranoga života. U globalno se doba područje socijetalnoga reducira na tehnokulturalni sklop života. Perverzna logika djelovanja globalnoga kapitalizma pokazuje da on uopće nije društveni poredak ili sustav, nego *trans-socijetalni poredak* koji počiva na neprestanom insceniranju i samoproizvodnji kriza i kaotičnih situacija. Njegova “unutarnja priroda” postala je odavno kulturaliziranom. Biopolitički stroj globalnoga kapitalizma dokida moć kulture u ime perverzne logike humanitarnoga prava na dostojanstvo života. Pri tome je postalo krajnje otvoreno što bi trebalo još značiti “dostojanstvo života”. Je li tu riječ o nastavku prirodnoga prava u situaciji “smrti i kraja prirode” u preobrazbi svijeta života u biogenetički preostatak života bez metafizički shvaćene slobode, ostaje upitnim.

2. Začarani krug novosti globalizacije

Preokret u razumijevanju onoga što se otpočelo događati koncem šezdesetih godina 20. stoljeća u svijetu ekonomije, politike i kulture, kad nastaju

pojmovi postindustrijskoga društva, performativnosti i pragmatike kulture u događajima suvremene umjetnosti, istodobno je bio i preokret u samom načinu teorijske reprezentacije suvremene društvene zbilje. Sociologijski diskurs počesto se danas služi pojmovima globalne socijetalnosti i komunikacijske pripadnosti određenim partikularnim identitetima. Katkad se čak govori da takvi identiteti imaju i neku svoju posebnu etiku (poput *hackera* ili *cyber* subkultura, primjerice). Bez obzira na očitu inflaciju pojma etičkoga u postmoderni, što samo govori o neuvjerljivosti svakoga partikularnog etičkog utemeljenja zajednice, susrećemo se s proširenjem tradicionalno shvaćenoga prostora djelovanja kulture. U ovom je slučaju posrijedi hibridno povezivanje koncepta kulture kao vrijednosti i koncepta kulture kao identiteta. Sve to pridonosi razumijevanju društvenih odnosa i veza kao privremenih, a ne trajnih nadređenih struktura pripadništva (Urry, 2001., Latour, 1995.).

Preokret u konstruiranju znanstvenoga područja, onoga uže društvenoga kao socijetalnoga, doveo je do toga da se nova zgrada interdisciplinarno ustrojenih kulturalnih znanosti odsada ravna prema načelima nekovrsnoga holizma (Bachmann-Medick, 2006.). Obuhvatnost kulture u njezinoj složenosti proizlazi, naime, iz jedinstva onoga što je Habermas na temelju ideja kasnoga Husserla imenovao svijetom sustava i svijetom života. Istovjetnost tih dvaju, u doba moderne naizgled razdvojenih, područja iskustva života zahitjeva konstituiranje nove komunikativne racionalnosti (Habermas, 1988.).

Drugim riječima, kultura je nadomjestila um/duh kao univerzalni način konstrukcije novih globalnih identiteta. Najbolji primjer takvoga novog konstruktivizma jest nastojanje za izgradnjom opće teorije i znanosti o slici (*Bildwissenschaft*). Ona počiva na pretpostavkama vizualnoga/ikoničkoga preokreta (*visual/iconic turn*). Umjesto tradicionalnoga pristupa povijesti umjetnosti kao ikonologije s prednošću logosa (riječi, pisma i govora) naglasak je sada na autonomiji slikovnoga ili vizualnoga u novoj globalnoj kulturi slike (Belting, 2001.; Boehm, 1994., 2007.; Sachs-Hombach, 2006.a, 2006.b; Paić, 2006.a). U spomenutom se pristupu na neizravan način ogleda preokret onoga što se od Thomasa S. Kuhna (1965.) naziva preokretom paradigme. Niz suvremenih teorija kulture u doba globalizacije polazi od pretpostavke o raskidu s prethodnom paradigmom.³

³ Kontroverzije oko pitanja je li ovdje riječ o radikalnome napuštanju modela znanstvene konstrukcije ideja prethodne “velike priče” moderne s temeljnim idejama napretka, univerzalnosti uma, slobode i ljudskih prava i uvođenja novoga postmodernog diskursa kao “epohalne promjene” mišljenja o načinu interpretacije društvenih i političkih fenomena kao kulturalnih fenomena od pojave programatskoga spisa Jean-François Lyotarda *Postmoderno stanje* (Lyotard, 1979.) ili je pak jednostavno posrijedi tek prijelaz u drukčiji horizont interpretacije suvremenoga globalnog svijeta s vodećim pojmovima pluralnosti, decentriranja, partikularnosti, razlike i identiteta, prisutne su i u raspravi o vjerodostojnosti tzv. novih kulturalnih znanosti (*Kulturwissenschaften*). Čini se da je u govoru o preokretu paradigmi znanstvenoga objašnjenja novoga pojma kulture u doba globalizacije ponajprije sadržano dvoje: (1) razumijevanje glo-

Nove kulturalne znanosti (*Kulturwissenschaften*) nisu stoga samo nove po tome što kulturu postavljaju u samo središte istraživanja društvenih promjena, niti pak po tome što je kultura nadomjestila prethodnu paradigmu uma/duha spekulativne filozofije s vrhuncem u Hegelovoj apsolutnoj znanosti duha. One su “nove” utoliko što za svoj predmet istraživanja konstruiraju nešto već samo po sebi procesualno. To je globalno doba koje se događa u procesu napredovanja i povlačenja, razvitka i odgode istoga tog razvitka. U takvo globalno doba kategorija prostora postaje vremenski konstruirana kao što istodobno vrijeme određuje u posve drukčijem značenju – ne više transcendentalnom ni apriornom – prostor s kojim svijet poprima globalne karakteristike (Merz-Benz/G. Wagner (ur.), 2004.). Pitanje koje pritom valja postaviti kao ishodišno jest zašto je uopće u svim raspravama o globalizaciji početkom devedesetih godina 20. stoljeća kao i u sve brojnijim teorijskim postavkama o kraju globalizacije na početku 21. stoljeća, kultura preuzela primat nad prethodnim masivnim pojmom društvenih odnosa i uopće društva u njegovim različitim značenjima? Pitanje nije nipošto puko akademsko. Ono već upućuje na to da je pojam globalizacije od nastanka imao nekovrtni “totalitarni” prizvuk jer je sadržavao jedinstvo i obuhvatnost nove društvene paradigme kao:

(a) nove ideologije neoliberalnoga kapitalizma;

(b) novoga svjetskog poretka i kraja povijesti u smislu mogućnosti drukčijega konstruiranja svijeta osim kao liberalno-demokratskoga imperija slobode;

(c) nove svjetsko-povijesne kulture identiteta u razlikama s vodećim idejama pluralnosti, transnacionalnih i hibridnih identiteta, te hegemonije univerzalnoga procesa zapadnjačke modernizacije kao najboljega načina uključenja u globalno “umreženo društvo” (Castells, 2000.);

(d) nove geopolitičke kartografije svijeta u smjeru nadilaženja političkih razlika na temelju modernih ideologija nadomještanjem tradicionalne poli-

balne kulture kao prostora-vremena teksta, strukture i komunikacije umjesto prethodnoga modernog poimanja kao podsustava društvene transformacije i (2) otklon od Kuhnova koncepta promjene paradigme kao epohalne i radikalne “znanstvene revolucije” koja mijenja način govora, pojmovni aparat i interpretativni horizont u kojem se odvija znanstveno istraživanje. Kad se primjerice ustvrđuje da je govor o preokretu paradigmi u kulturalnim znanostima prije rezultat “transformacije pojmova teorije kulture” (Rekwitz/Holger (ur.) 1999.), a manje posve radikalnoga preokreta cjelokupne epistemologije i metodologije društvenih i humanističkih znanosti, tada se snizuje prag očekivanja od spektakularnih promjena koje je donijela globalizacija od kraja osamdesetih godina i rasapa realnoga socijalizma u svijetu. Nesumnjivo je u pravu Doris Bachmann-Medick kada se kritički odnosi spram neprimjerene uporabe Kuhnova modela paradigme kao “znanstvene revolucije” u svim područjima društvenih i humanističkih znanosti u zaokretu prema transdisciplinarnoj teoriji kulture. Ona naime kaže da “patetičnome govoru o znanstvenim ‘revolucijama’ i traganju za paradigmom kulturalnih znanosti nije mjesto u polju kulturalnih znanosti samih” (Bachmann-Medick, 2006.: 18).

tičke ideologije kulturalnim znakovima identiteta kao nacionalnoga i religijskoga (Paić, 2005.: 5-13).

Emfatička uporaba riječi *novo* zahtijeva prethodno objašnjenje. Budući da se globalizacija razumije kao deskriptivni, a ne kao normativni pojam, očito je u njemu sadržan prostorno-vremenski karakter procesualnosti. Prijelaz iz jedne prostorno-vremenske točke, iz jednoga teritorijalno ograničenoga mjesta, poput primjerice suverenosti neke europske (ne)priznate nacije koja nastoji političkim putem zadobiti vlastitu državnost – kao što je slučaj s Katalonijom i Baskijom u okviru Španjolske – upućuje na translokalni karakter globalizacije. Geografsko premještanje/razmještanje naroda i etničkih skupina pogođenih građanskim ratom ili prirodnom i klimatskom nepogodom poput suše u afričkim državama negativan je dokaz relokacije ekonomije, politike i kulture u globalno doba.

Relokacija kulture označuje temeljni postkolonijalni pristup kritičkoj dekonstrukciji zapadnjačkoga modela moderne konstrukcije identiteta. U studijama iz područja kulturalne antropologije, koje analiziraju proces tvorbe novih transnacionalnih i hibridnih identiteta, relokacijom se kulture ponajprije želi otvoriti problem razgradnje homogenosti zapadnjačke moderne kulture. Umjesto čistoće i primordijalnosti nacije-države, koja počiva na načelu urođenosti (*natio*) podrijetla, čime se kulturni identitet reducira na nacionalnu izgradnju moći države – njemačka tvorba nacije-države iz kulturno shvaćenoga pojma naroda kao duhovnoga nositelja suverenosti (Fichte-Herder) – cjelokupna postkolonijalna kritika kulture kao kolektivnoga identiteta zapravo je kritika modernoga zapadnjačkog nacionalizma (Bhabha, 1994.; Appadurai, 1996., 1997.; Chatterjee, 1995.).

Pritom se ne treba upuštati u raspravu o slabosti te argumentacije. Ona je izvedena iz opće epistemološke kritike europocentrizma. Glavna je postavka te kritike moderne u njezinoj uspostavi hegemonijalnoga društvenog poretka s dominacijom Zapada nad Trećim svijetom. Recimo samo da je očita argumentativna slabost postkolonijalne kritike u tome što sredstvima univerzalne filozofije identiteta i društvenih znanosti moderne u rasponu od Hegela, Marxa, kritičke teorije društva, poststrukturalizma i postmoderne kulturalne teorije nastoji prokazati istu tu univerzalnu teoriju svjetsko-povijesnoga puta u globalno doba zamjenjujući pritom društvene i političke grozote kolonijalizma s univerzalnim idejama zapadnjačke moderne. Na temelju postmoderne konstrukcije identiteta i razlike između kultura, iz čega proizlazi iskustvo Drugoga, uvijekovječuje se ono nezapadnjačko Drugo kao nepovijesna struktura neke objektivne uzvišenosti. Ona bi upravo trebala podariti smjer alternativnom pristupu globalizaciji uopće.

Kao što je upitna hipoteza i teorija o alternativnim ili višestrukim modernama, tako je nevjerodostojna priča o alternativni globalizaciji kao etičkome postulatu koja dolazi iz duhovnih temelja nezapadnjačkih kultura. Problem

uopće nije u utopijskim alternativama. Danas svjedočimo svojevrsni trend u otkrićima starih/novih utopija: od oživljavanja anarhizma, izvora socijalne ekologije i neoprimitivizma protiv globalne civilizacije. Problem je samo u tome što se sve etički motivirane konstrukcije “novoga svjetskog poretka” kao alternative globalnom “novome svjetskom poretku” svode na vjeru u spasonosnu moć kulture nasuprot njezinu svođenju na politiku globalizacije. U objema paradigmama društvenoga razvitka – modernoj i postmodernoj – kultura u posljednjoj instanciji predstavlja prostor-vrijeme razvitka globalnoga čovječanstva kao apstraktne univerzalnosti. Stoga je zanimljivo da će jedna od novijih kritičkih studija o kraju globalizacije, svoje argumente protiv globalizacijskih teorija i paradigmi društvenoga razvitka od devedesetih godina 20. stoljeća do početka 21. stoljeća sa simboličkim krajem globalizacije 11. rujna 2001. terorističkim napadom al-Qa’ide na Ameriku, usmjeriti povratkom Marxu. Prvotna radikalna kritika kapitalizma kao spoja univerzalnosti (povijesti i strukture) samoga sustava te konkretne sociopolitičke analize neoliberalnoga kapitalizma (empirije i logike realnoga gibanja stvari) postaje uzorom i za globalno doba. U posljednjoj instanciji kultura je u doba globalizacije isto toliko apstraktna kategorija koliko je konkretan totalitet društvenoga života pod krinkom nove ideologije globalizma (Rosenberg, 2000., 2005.).

Isključenost “nepovijesnih nacija-država” iz horizonta jedinstvene i singularne moderne danas se u različitim postmodernim teorijama kulture, nacije i identiteta prihvaća kao razlog rekonstrukcije samoga pojma modernosti i moderne uopće. Rezultat toga moralno-političkoga okajanja za grijehe predaka u kolonijalizmu, rasizmu i imperijalizmu europskih država tijekom povijesti u Africi, Latinskoj Americi i islamskim zemljama Trećega svijeta pokazuje se u postuliranju neke alternativne ili višestruke moderne. Naposljetku jedan od najznačajnijih kritičkih teoretičara globalizacije, njemački sociolog Ulrich Beck, postulirao je kozmopolitski politički poredak u globalno doba na temeljima teorije refleksivne modernizacije. Njezine su temeljne ideje: pluralnost kultura, ekološki održivi razvitak, kozmopolitsko civilno društvo i svijest o rizičnosti tehnološki orijentiranoga napretka bez moralno i politički određenih granica takve apokaliptične moderne politike (Beck, 1998., Beck/Bonş, 2001., Beck, 2002., 2007.).

Što je uistinu “novo” u novosti globalizacije? Novo se od novovjekovlja u temeljnim idejama novovjekovne filozofije i znanosti shvaća kao unutarnji pokretač promjene. Novost novoga je dinamički moment vremenitosti. U toj vremenitosti reducirana je cjelokupna horizontalno-vertikalna struktura ciklički orijentiranoga vremena na aktualnost događaja “sada” i “ovdje”. Aktualnost vremena kao vulgarnoga vremena, kako je u svojem glavnom filozofijskome djelu destrukcijom fundamentalne ontologije iznio Martin Heidegger u *Bitku i vremenu*, jest prije svega metafizički koncept vremenitosti,

koji isključuje moment onoga što je bilo i prošlo kao živo prošlo vrijeme u korist sadašnjosti kao puke aktualnosti (Heidegger, 1984.).

Novost novoga je tek aktualnost nekoga fenomena u svijetu. Iz aktualnosti taj i takav “novi” svijet u doba globalizacije poprima karakter geografsko-linearnoga prostora-vremena. Druge su mogućnosti isključene. Kad se popularno i žargonski pojam globalizacije svodi na globaliziranje svijeta u smislu planetarnoga kruženja jednoga te istog, ili kad se u francuskome jeziku umjesto globalizacije (engl. *globalisation*) lingvistički pronalazi istoznačnica u mondijalizaciji (fr. *mondialisation*), tada se implicitno upućuje na nemogućnost bilo kakvoga drugog razumijevanja vremena osim kao onoga svagda i stalno aktualnoga. Iz toga proizlazi, dakako imanentno logici same stvari, da se povijesno i strukturalno globalizaciji kao svjetsko-povijesnome gibanju (procesu) kapitala u liku novoga korporacijskog kapitalizma kao informacijskoga društva neposredne sadašnjosti, koja je istodobno realizirana budućnost “sada” i “ovdje”, ne može pronaći nikakva alternativa osim povratka na predmoderne oblike društvenih odnosa. Benjamin Barber taj je sukob između krajnje suprotstavljenih, ali i paradoksalno srodnih paradigmi društvenoga shvaćanja poretka svijeta, imenovao *McDonald vs. džihad* (Barber, 2001.).

Od novoga vijeka do danas sve je u tako uređenome svijetu nužno novo: novi svjetski poredak, nove ideologije, nova postmoderna kultura, nov način konstrukcije identiteta, neomoderni sklop društvenih odnosa i veza koji počiva na novim informacijsko-komunikacijskim tehnologijama. Vrijeme globalizacije je “bezvremeno vrijeme” umreženih društava. Njegova je temeljna značajka jedinstvo prostorno-vremenskih tokova informacija i komunikacijske racionalnosti (Castells, 2000.; Paić, 2005.). Novo je u pojmu globalizacije zapravo samo aktualiziranje unutarnjih mogućnosti, ili podudaranje ideje i pojma u hegelovsko-marksovskoj dijalektici svjetske povijesti onoga što se od novoga vijeka određuje kao znanstveno-tehničko doba (Sutlić, 1994.).

3. Biopolitika – kraj identiteta?

Time se otvara problem koji stoji u samome središtu ovoga razmatranja: je li globalizacija dovršeno doba svjetske ekonomije, politike i kulture i što uopće nakon globalizacije? Nadalje, znači li njezin mogući kraj i potpuno napuštanje cjelokupne paradigme društvenih i humanističkih znanosti koje su počivale na pretpostavkama nadomještanja teorija modernizacije globalizacijskim teorijama? Treće, ali i najvažnije u ovom sklopu jest pitanje kako i zašto s teorijama o kraju globalizacije još uopće očuvati, ako je to moguće i nužno, koncept kulture u *globalno doba*?

Pritom je temeljna postavka koju nastojim obrazložiti posve suprotna prethodno izloženom o karakteru transformacije pojma kulture u globalno

doba kakvo se učvrstilo u akademskom i kolokvijalnom žargonu o kulturi kao jedinjoj mogućoj spasonosnoj alternativni pogubnostima koje je globalizacija donijela svijetu od trenutka njegove preobrazbe u jedinstveni prostor-vrijeme gibanja kapitala, informacija i komunikacija. Postavka dakle glasi: zastarjelost koncepta kulture čak i u svim njezinim *novim* transformacijama odgovara zastarjelosti koncepta identiteta. On se stvara kao fluidni i privremeni izbor na temelju kontingencije i podrijetla (nacija-država), društvenoga izbora (kolektivna pripadnost) i simboličke pripadnosti svijetu kao kozmopolitskome poretku. S krajem globalizacije i paradigma kulture kao novoga identiteta dolazi do svoga kraja. Ona prelazi u područje biopolitike. To je savez nove genetičke tehnologije, korporacijskoga kapitalizma i znanstveno-tehničke izgradnje svijeta kao prostora-vremena totalne životne rekonfiguracije.

Biopolitiku valja razumjeti izvan redukcije na život u smislu gologa života (*zoe*) u okružju globalne ekonomije, politike i kulture. Nije dakle ovdje riječ samo o novoj definiciji čovjeka kao posthumanoga bića koji s pomoću genetičke tehnologije mijenja tradicionalni poredak prirode i društva. Biopolitička je produkcija moći takva vrsta društvenoga odnosa između čovjeka i okolnoga svijeta u kojem se razrješava suprotnost između prirode i kulture (Agamben, 2002.; Hardt/Negri, 2000., 2004.). Postvarenje društvenih odnosa u globalnome neoliberalnom kapitalizmu u kojemu se, kako je već Marx pokazao u *Kapitalu*, društveni odnosi između ljudi zbivaju u formi robnih odnosa na temelju strukturalne perverzije sustava kapitalizma u kojem kapital kao supstancija-subjekt vlada nad ljudskom poviješću poput fatalne sile povijesti, doseže svoj vrhunac u spektaklu vizualno posredovanoga uzvišenoga objekta – čiste slike života kao tehničke informacije (Best/Kellner, 2001.).

U tom sklopu biopolitička produkcija moći novi je kulturalni model ili paradigma djelovanja globalne ekonomije i politike. Biogenetika i sve druge bio-znanosti generiraju “novi život” kao novu stvarnost tehnologijski preoblikovane socijetalne okoline čovjeka u globalno doba. Znanost u biopolitičkoj produkciji moći više nije teorijska refleksija biti stvari, nego praktična primjena tehnologije u svrhu generiranja nove realnosti (Lau, 2001.). Ako uzmemo primjer bioterorizma, vidjet ćemo da je strah od mogućega masovnog napada neke urotničke terorističke skupine na javne prostore svijeta života u suvremenim zapadnim društvima rezultat informacija o zloporabi znanstvenih istraživanja u apokaliptičke svrhe masovnoga uništenja. Znanost u svome biotehnologijskom praktičnome značenju pretpostavlja totalnu intervenciju u realnost koja ne postoji autonomno. Baudrillardova postavka o medijskome simulakrumu događaja može se primijeniti upravo u znanstvenome konstruiranju stvarnosti (Baudrillard, 2001.a, 2001.b, 2006.). Zbilje po sebi nema u globalno doba. Ona je uvijek racionalno, odnosno znanstveno generirana. Uvjeti mogućnosti biopolitičke zbilje već su i uvjeti mogućnosti biopolitičke regulacije događaja u medijskome i virtualnome prostoru.

Ako biopolitika nadomještava kulturu time što već umnogome mijenja smisao djelovanja (prakse) čovjeka u biotehničkome svijetu, tada se i cjelokupni horizont interpretacije globalnoga doba mora razumjeti izvan tradicionalne dihotomije društvenoga i kulturnoga, prirodnoga i kulturnoga (Paić, 2006.b). To znači da valja obrazložiti kako i zašto je za svako daljnje očuvanje priče o društvenim transformacijama sa svim političkim i kulturnim učincima koji otuda proizlaze nužno otvoriti problem identiteta u globalno doba kao primarno problem biopolitičke konstrukcije identiteta čovjeka u granicama moderne rekonfiguracije nacije-države. Koncept nacije-države od modernoga vestfalskog poretka nipošto ne nestaje iz povijesti, nego se, da pače, promijenjena funkcija i smisao toga koncepta pokazuje glavnim problemom svih teorija o kraju globalizacije.⁴

3.1. Globalizacija kao “kraj povijesti”

U dosadašnjem razmatranju pojma i fenomena globalizacije u svjetlu preokreta spram kulture kompleksne racionalnosti (Urry) i postavke o procesu transformacije kulture u biopolitiku (savez humane genetike, biotehnologije i gologa života), kao da je nedostavno bilo naglašeno nešto samorazumljivo. Naime, globalizacija je u većini teorija shvaćena kao nadomještavanje modernizacijske paradigme novom paradigmatom s obratnim predznakom. U središtu istraživačkoga interesa umjesto linearnoga razvitka društvenih struktura sada su nelinearni učinci proširenja prostora unutar kojega se događaju svi navedeni procesi transformacije. Svođenje globalizacije na primat prostora nad vremenom pokazuje se odlučnom značajkom za još jedan fundamentalni preokret – tzv. prostorni preokret ili *spatial turn*.⁵ Podrijetlo je

⁴ “Kao što je kulturu moguće razumjeti tek u povijesnome procesu relokacije, tako suvremenu naciju-državu nije više moguće misliti kao zatvoreni krug značenja s prevlašću pojnova lokalnosti i teritorijalne suverenosti iz čega moderna nacija zadobiva moć. Nova uloga nacije-države u globalno doba pretpostavlja dokidanje modernih oblika nacionalizma. Umjesto ‘nacionalizma bez nacije’ vrijeme u kojem smisao pojma kraja nacije-države može biti primjereno objašnjen iz same naravi društvenih promjena predstavlja obrat stare sheme. To je vrijeme *nacije bez nacionalizma*. Samo u tom smislu postavka o kraju povijesti može se očuvati od opasnosti svođenja na globalizaciju kao puku ideologiju hegemonije Zapada s novim političkim sredstvom – kulturom” (Paić, 2005.: 82).

⁵ U svojoj preglednoj i instruktivnoj knjizi o razmjerima i dosezima teorije preokreta u globalno doba u kulturalnim znanostima (sociologiji, antropologiji, kulturalnim studijima, povijesti umjetnosti, vizualnim studijama itd.) Doris Bachmann-Medick osobito pozornost posvećuje svojevrsnoj socijalnoj arhitektonici kulture koja se događa u novom razumijevanju prostora. Osim karakterističnih akrobatskih kategorijalnih igara u kojima neologizam zamjenjuje paralogizam i sintetičko stvaranje pojnova kombinacijom tzv. binarnih opozicija (primjerice, središte – periferija) u pojmovima *glokazima*, *centrifrije* i zamislivim drugim varijantama, primjetno je da se zaokret od makrosocioloških pojnova sustava i funkcije ogleda u analizi globalne disperzije i sužavanja prostora. U spomenutoj knjizi analizira se čak sedam teorijskih preokreta postmoderne kulturalne teorije u globalno doba: (1) *interpretative turn*, (2) *performative turn*, (3)

sve veće orijentacije na tematiku prostora u analizi kulturalne rekonfiguracije postmoderne. Od Lyotarda do Jamesona otvoren je problem konstrukcije prostora iz horizonta strategijske uloge novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Tako je postalo očitim da se već prije uvođenja koncepta globalizacije dogodilo nešto iznimno važno u promišljanju suvremenoga svijeta. On je izgubio onu izvornu vremenitost koja se ne svodi na aktualizaciju svagda novoga kao već viđenoga i zastarjeloga.

Umjesto dijakronijske strukture vremena, nastupila je svijest o sinkroniji. Istodobnost vremena u svim sferama ljudskoga i ne-ljudskoga iskustva informacije-komunikacije dovodi do globalne/glokalne sinkronije prostora. Njima vladaju mreže (*networks*), a cjelovitost se prostora fragmentira u različite ideologijske, političke, ekonomske, tehno i kulturalne oblike/krajolike (*scapes*). Primjerice, sociologija informacijskoga doba Manuela Castellsa i postkolonijalna kulturalna antropologija Arjuna Appaduraija srodne su teorijske priče, unatoč konceptualnih razlika, upravo stoga što izjednačuju prostor-vrijeme događanja fundamentalnih društvenih struktura u globalno doba (Castells, 2000., Appadurai, 1996.).

Primat prostora u okviru prostornog preokreta (*spatial turn*) pritom valja shvatiti samo uvjetno. Ako je vrijeme izgubilo bitnu dimenziju nove otvorenosti budućnosti koja nije samo aktualizacija onoga što se događa "sada" i "ovdje", nego dijakronijski skok i neizvjesnost događaja prekida s aktualnošću, tada je neminovno da će prostor postati više od borbe za životni prostor. Da bismo pokazali kako usmjerenost ka prostoru ima nove dimenzije odnosa, a ne tek puke osvajačke ili kvantitativno-orijentacijske za suvremenu globalnu ekonomiju, dostatno je skrenuti pozornost samo na stvaranje jedne posve nove društvene znanosti – kulturalne geografije. Iz njezinih su teorijskih okvira proizašli i sintagmatski pojmovi poput *relokacije kulture* (Bhabha i postkolonijalna kritika), *mapiranja nacije-države* (Chatterjee i postkolonijalna kritika) i *rekonfiguracije identiteta* (S. Hall i britanski kulturalni studiji).

Prostornost povijesnoga svijeta u globalno doba međutim upućuje na nešto bitno negativno u samoj povijesti. Pomak spram novih glokalnih prostora razlike i identiteta izričito govori o mogućnosti gubitka povijesnosti uopće. Uskrsnuće prostora u globalizacijskim procesima ne označuje i dobitak nove vremenske perspektive. Naprotiv, temeljna je konzekvenција hegelovsko-marksovske koncepcije povijesti, koja je otporna na sve sporadične pokušaje nelinearnosti i relativnosti, upravo dovršetak epohalne zapadnjačke ideje znanstveno-tehnologijskoga ovladavanja svijetom. Oživljavanje ideje o "kraju povijesti" (Fukuyama, 1992.) stoga pripada globalizaciji kao njezina epo-

reflexive/literary turn, (4) *postcolonial turn*, (5) *translational turn*, (6) *spatial turn* i (7) *iconic turn* (Bachmann-Medick, 2006.). Nedostaje, dakle, samo Urryjeve *complexity turn*.

halna granica. Od svih prigovora globalizaciji kao ideologiji čini se da je u kritici postavke o kraju povijesti ponajviše pogrešnih stavova. Problem je u tome što je i sama Fukuyamina teorija o pobjedi liberalno-demokratske ideologije Zapada u hladnome ratu s realnim socijalizmom krajem Berlinskoga zida 1989. godine umnogome liberalističko iskrivljivanje hegelovsko-marksovske postavke o kraju povijesti. Tako se lavina kritika o globalizaciji kao “kraju povijesti” naposljetku svodi na histerične reakcije zdravoga razuma (*common sense*) na nešto s onu stranu zdravorazumske metafizike globalizacije.

Ponajprije, Fukuyama je primijenio Hegelovu postavku o “kraju povijesti” na temelju predavanja Alexandra Kojèva sabranih u knjizi *Kako čitati Hegela*. Ništa u tome nije prijeporno. U jednoj bilješci te znamenite knjige navodi se da na mjesto dosadašnje krvave povijesti sukoba (ideologija) u doba kraja povijesti nastupa borba za priznanjem pojedinačnih agona (*tymos*) u igri, natjecanju, ljubavi, cijelom području svijeta života. Kraj povijesti, kako Kojève interpretira Hegela, označuje stanje posvemašnjega kulturalnog ili biopolitičkoga okružja borbe za priznanjem unutar posthumane avanture prirode i kulture koja se događa u znaku jedinstvene životne moći samopotvrđivanja.⁶

Problem je dakle što je Fukuyama ideologizirao izvorno filozofijsku postavku. Kraj povijesti za njega je bio trenutak pobjede liberalnoga kapitalizma (globalizacije) nad svim drugim kolektivističkim idejama modernoga svijeta. Tako je Hegelova postavka o kraju povijesti apsoluta u vremenu kao znanstvenoga lika pojavljivanja ideje uopće dobila neželjeni prizvuk amerikanizma i neoimperijalizma liberalistički shvaćene slobode. Kritičari nisu obraćali pozornost na dalekosežnost Hegelove ideje, niti na način kako Kojève interpretira ulazak u doba transhumane povijesti bez subjekta i bez supstancije. Sve se uglavnom svodilo na prigovor kako je nemoguće da bi povijest mogla nestati s horizonta ljudske avanture. Globalizacija je proces, govori se i nadalje. Ali se uglavnom ne govori o tome što uopće treba označivati ideja procesa. Zaboravimo Fukuyamu i njegove kritičare! Nešto je ovdje mnogo važnije od neoliberalne ideologije globalizacije. Dakako, nešto je

⁶ “Nestanak čovjeka na kraju povijesti nije kozmička katastrofa: prirodni svijet nestaje onakav kakav je vječno bio. To nije nikakva biološka katastrofa. Čovjek ostaje na životu kao životinja, koja jest u *hrvanju* s prirodom ili danim bitkom. Što nestaje jest čovjek u navlastitom smislu riječi, to znači negirajuća djelatnost danoga i nedostatak, ili uopće, objektu *suprotstavljeni* subjekt. U stvari označuje kraj vremena čovjeka ili povijesti, to jest definitivno uništenje čovjeka u navlastitome smislu riječi ili slobodnoga i historijskoga pojedinca, posve jednostavno nestanak djelatnosti u strogom smislu riječi. To praktički znači nestanak ratova i krvavih revolucija. I otuda nestanak *filozofije* jer kad se čovjek više bitno ne mijenja, nema više razloga za promjenom (istinskih) načela koja tvore temelj njegove spoznaje svijeta i samoga sebe. Ali cijeli ostatak može se smatrati nedefiniranim: umjetnost, ljubav, igra itd., ukratko sve što čovjeka čini *sretnim* (Kojève, 1979.: 434 bilješka).

još mnogo važnije od puke zdravorazumske protupostavke da se povijest nastavlja. No kakve i koje povijesti još može biti?

Globalizaciju se u preokretu teorijskih paradigmi shvaća:

- (1) kao proces postajanja svijeta globalnim;
- (2) kao doba koje je određeno prevlašću prostora nad vremenom (*spatial turn*);
- (3) kao nastavak procesa modernizacije drugim (kulturalno/ideologijskim) sredstvima;
- (4) kao političko-ekonomsku ideologiju neoliberalizma s temeljnim idejama jedinstvenoga svjetskog tržišta, liberalne demokracije i odlučne uloge transnacionalnih korporacija u ostvarivanju ciljeva globalnoga kapitalizma.

Paradoksalno je da se globalno doba, dakle vremenski aspekt, određuje kategorijom prostornoga homogeniziranja i disperziranja. Prostor – vrijeme globalizacije konstruirao se u globalnome kapitalizmu kao logika djelovanja novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija. To je doba umreženih društava. Nove društvene mreže dokidaju pojmove teritorijalne suverenosti moderne nacije-države. Lokalna/regionalna politika u globalno doba može biti samo translokalna i globalna (Beck, 2002.; 2007.).

Popularna prisposoba iz teorije determinističkoga kaosa kaže: kad leptir zatreperi krilima na Havajima, sukne gejzir na Islandu. Potresi na financijskim tržištima Singapura i Malezije utječu na globalna monetarna gibanja. Ne postoji više nešto takvo kao lokalno ograničeni sukob u krajnjoj instanci. Sve što vrijedi za ekonomiju i politiku, mora se na isti način zbivati i u području kulture. No budući da se u globalno doba i kultura shvaća kao kompleksno područje tehnologije, slobode, života i prakse, nepotrebno je posebno naglašavati njezinu od moderne opjevanu nesvodivost (autonomiju duha) na ekonomiju i politiku. Globalizacija je kao proces, nova ideologija i nova paradigma objašnjenja društvenih transformacija u svijetu, istodobno nova kulturalna kompleksnost ili društvena konfiguracija moći.

Povijesno periodiziranje “epoha” globalizacije od 1400. godine do kraja devedesetih godina 20. stoljeća (Robertson, 1992.) odgovara Braudelovu razumijevanju historijskoga nastanka kapitalizma u Europi. Nedvojbeno je stoga da se povijesno globalizacija određuje kao nastavak moderne drugim sredstvima. Za hiperglobaliste i transformacionaliste riječ je o procesu razvitka globalnoga kapitalizma, a ne o dovršenoj i zaokruženoj epohi moderne. Tako se povijest zapravo samo evolucijski shvaća prijelazom iz jednoga razdoblja u drugo koje ima srodne ili gotovo istovjetne značajke. Ako je za takvo stajalište modernizacijske paradigme mjerodavan stav Albrowa kako se povijest razumije linearno u smislu prijelaza i evolucije u globalno doba,

tada je neprekoračiv horizont svih procesa moderniziranja upravo svijet zapadne moderne (Albrow, 1998.).

Koncept nacije-države tendencijski postaje nadomješten transnacionalnim identitetima globalne politike. No ako se povijesti nastoji pripisati neko drugo, manje “tvrdo” značenje okreta spram nelinearne perspektive vremena, tada je očito da se vrtnja u krugu oko ideje “kraja povijesti” nadomješta utopijama ili etičkim “velikim pričama” o kulturno/ekološki održivom razvitku (Beck, 2007.; Tomlinson, 1999.). U objema paradigmama pojam modernosti zauzima povlašteno mjesto ishodišta. Prvi je pristup, uvjetno rečeno, uglavnom određen pozitivnim ispunjenjem svrhe povijesti u napretku tehnologije i proširenju sadržaja političke slobode svijetom, dok je drugi kritička teorija globalizacije s reflektivnim ili alternativnim odnosom spram jednostranosti koncepta moderne uopće. Ne postoji mogućnost radikalnoga izlaska iz zatvorenoga svijeta ekonomije, politike i kulture moderne u globalno doba ako se istodobno radikalno ne dekonstruira iluzija o povijesti koja se nastavlja, ali sada kao kaotična struktura nelinearnosti i posvemašnje nepredvidivosti.

Stoga nije realno očekivati da će drugi koncept olabavljanja moderne okretom prema postkolonijalnoj kritici ili kritici europocentrizma uroditi nečim bitno drukčijim no što je to neka “*new age*” protuglobalistička ideja cikličkoga gibanja svijeta s onu stranu kapitalističke modernizacije. U svakom govoru o “*novoj paradigmi*”, naposljetku, skriva se već opisana zamka ponavljanja prvotnih grijeha moderne u novome ruhu. Nije jasno naime, što bi trebalo značiti to da je globalizacija nova paradigma objašnjenja društvenoga razvitka. Je li to ulazak u novu epohu ili samo, kako smo upozorili navodeći slučaj britanskoga teoretičara Martina Albrowa, sveobuhvatni prijelaz? Prema čemu? Koncept razvitka povijesti ovdje se nipošto ne razlučuje od koncepta povijesti kao napredovanja u svijesti o slobodi (Hegelova *fenomenologija duha* kao put samoiskustva i samospoznaje duha u vremenu).

19. je stoljeće bilo “otkriće” povijesnih znanosti. Historiografija iz perspektive europocentrične moderne utemeljena je na ideji linearnoga napretka povijesti od jednostavnih do složenih konfiguracija društva, politike i kulture. Složenost pritom ne treba shvatiti u smislu teorije *complexity turna*. Naprotiv, povijest se pripovijeda i događa u sinkroniji i dijakroniji, u usponima i kvalitativnim skokovima. Doba moderne historiografije odgovara nastanku političkoga poretka modernih nacija-država. Svjetska povijest u svojem pozitivnome prikazu može biti samo izvedena iz prikaza nacionalno-državne povijesti. Sve do Braudela i radova predstavnika francuske “*nove povijesti*” takav se epistemologijski pristup smatrao jedino valjanim (Braudel, 1992.). Obrat nastupa kad se svjetska povijest dekonstruira prikazom genealogije ideja kapitalizma u određenom povijesnome prostoru i vremenu (Mediteran, europsko-američka civilizacija i kolonijalno širenje na druge

kontinente). Orijentiranju historiografije na kulturno određene identitete kao što su nacije u njemačkome duhovnome krugu – od Rankea do Herdera – odgovara povijesni razvitak spram tvorbe moderne nacije-države. Moderni nacionalizam kao politička ideologija ima svoju ukorijenjenost u povijesti u konstrukciji zajednice kao imaginacije, mita i homogene kulture.

Povijest postaje više od sjećanja i priče tek onda kad se reflektira u znanstvenome liku odnosa spram univerzalnosti razvitka neke vladajuće ideje. Paradoksalno je da je upravo 19. stoljeće – stoljeće uspona kapitalizma do svjetskoga sustava ili globalnoga fenomena uopće – ono koje će u idejnome smislu biti istodobno najava radikalnoga nestanka ili kraja povijesti (Hegel – Marx – Nietzsche). Glavni je problem u globalno doba početkom 21. stoljeća upravo preispitivanje mogućnosti nastavka ideje slobode (liberalne demokracije) i njezina razvitka u kontinuitetu kao svjetsko-povijesnoga ozbiljenja. Globalna povijest nije isto što i svjetska povijest. Dok je prva određena primatom prostora nad vremenom (*spatial turn*), druga je vremenska konstrukcija horizonta značenja u kojem svijet još ima smisla kao povijesni svijet. Vrijeme prostoru nelinearno utiskuje pečat zaokružene strukture unutar koje se društveno i kulturalno nalaze kao partneri u interakciji. Ne može se kazati da je početak globalne povijesti bilo što drugo negoli univerzaliziranje svjetske povijesti kao prostora-vremena kritičke refleksije o prošlosti koja i u sadašnjosti ima svoje neizbrisive tragove. Primjerice, politički je kolonijalizam dovršena priča moderne. No postmoderni neoimperijalizam koristi se kulturom kao neoliberalnom politikom globalizacije upravo radi očuvanja strukturalne moći vladanja novim prostorima globalnoga doba.

Alternativa “kraju povijesti” zacijelo nije “početak nove povijesti” u znakovima globalnoga doba. Proces emancipacije i ovladavanja vlastitom poviješću više nije moguć kao autonoman čin bez temeljne pretpostavke globalizacije – prostorne fragmentacije identiteta. Čak ni zaokret spram političkog fundamentalizma, koji je u globalno doba prvorazredni fenomen kulturalne konstrukcije identiteta naroda s pomoću religije, ne osporava tu početnu pretpostavku (Riesebrodt, 2001.). Globalno doba i svjetska povijest razlikuju se po tome što je prvo pretpostavka za ozbiljenje drugoga. Svjetska povijest na pretpostavkama globalnoga doba više ne poznaje nikakvu “prirodnu” povijest. “Smrt prirodne povijesti” u globalizaciji, posve obratno, društvo preobrazuje u strukture, mreže, socijetalne odnose itd. Paradoks je takvoga dokidanja i uzdizanja forme i sadržaja na višu razinu čudovišan. Umjesto dijalektičkoga dokidanja/prevladavanja (*Aufhebung*) prethodne “niže” forme i sadržaja u povijesti društvenoga razvitka s globalizacijom i globalnim dobom sva je jedinstvena svjetska povijest postala kulturalnom poviješću univerzalnoga čovječanstva s identitetom i razlikama u nacionalnome, regionalnome i lokalnome habitusu. I kao što je svjetska povijest zapravo povijest nove višedimenzionalne kulture u kojoj se očuvalo ono socijetalno i socijetalno, tako je i sam koncept nacije umjesto političkoga univerzalizma

moderne s podrijetlom u francuskoj/američkoj revoluciji krajem 18. stoljeća dobio moć kulturnoga partikularizma postmoderne s podrijetlom u njemačkoj izgradnji nacije kao duha naroda (Burke, 2006., Wagner, 1995.).

Empirijski dokazi za uskrsnuće one druge, potisnute strane tradicije izgradnje moderne nacije-države vidljivi su posvuda u globalno doba. Kartografija nove Europe svjedoči neprestano kulturalno-političko pomicanje granica. Etničko načelo tvorbe novih nacija-država pokazuje primat u kulturalnoj konstrukciji nacionalnoga identiteta. Kriza i raspad federalizma u postmoderni samo je očiti simptom političke nestabilnosti globalizacije. Ona uspijeva samo onda kad dovede u ravnotežu posve antagonističke sile društvenoga poretka: s jedne strane nacionalnu ekonomiju koja ima globalne pretenzije širenja svojih teritorijalnih granica, a s druge politiku utemeljenu na očuvanju vlastita identiteta putem izgradnje snažne nacionalne države. Veličina teritorija i kvantitativni pokazatelji rasta ili pada “urođenoga” stanovništva pritom nisu od velikoga značenja. Kulturni je identitet za nacionalnu državu simbolički dokaz njezine povijesne sudbine i u ovo globalno doba (Katunarić, 2007.). Ako je uopće još uvijek vjerodostojna teorija o naciji kao “imaginarnoj zajednici” (B. Anderson), onda je zacijelo mit o homogenoj nacionalnoj kulturi simboličko mjesto glavnih suvremenih ideologija. Nacija, država i kultura čine “sveto trojstvo” otpornosti moderne povijesti i u doba “kraja povijesti”.

3.2. Kraj globalizacije i postglobalna kultura

Manuel Castells u članku pisanom za potrebe UN-a krajem 1999. godine u kojem sažeto iznosi svoje glavne postavke iz fundamentalnoga djela/trilogije o globalizaciji kao dobu informacijske tehnologije, društvenoga razvitka i umreženih društava konstatira: “Po prvi put u povijesti cijeli je planet kapitalistički. Čak i nekoliko preostalih komandnih ekonomija preživljavaju ili se razvijaju njihovom povezanošću s globalnim, kapitalističkim tržištima. Ipak, to je ‘brand’ kapitalizma koji je istodobno vrlo star i iz temelja nov. Star je stoga što se neizostavno oslanja na natjecanje u povećanju profita i stoga što je užitak pojedinca (posredno ili neposredno) njegova pokretačka snaga. No on je iz temelja nov jer je organiziran na temelju novih tehnologija informacije i komunikacije koje su korijen novih proizvodnih izvora, novih formi organizacije i tvorbe globalne ekonomije” (Castells, 1999.: IV).

Konstatacija o svijetu koji je planetarno i globalno kapitalistički, prvi put u povijesti označuje nešto doista dalekosežno. Nove tehnologije informacija-komunikacija nisu nešto izvanjsko sustavu kapitalizma kao jedinstvenoga svijeta u gibanju, nego ono navlastito unutarnje – njegova fundamentalna moć i pokretačka snaga. Novo u tom razumijevanju procesa razvitka svijeta samo je ozbiljenje realnih mogućnosti modernoga svijeta koji se u globalno

doba dovršava. Castellsova analiza globalizacije kao informacijskoga doba polazi od pretpostavke da je temelj svih promjena, svake zamislive i ujedno neočekivane transformacije društava, moć primarnoga identiteta koji nije samo društvene naravi.

Svedemo li njegovu teorijsku uporabu koncepata društvenih identiteta na *legitimirajuće, projektne i identitete otpora*, kako ih on razvija u artikulaciji ekonomije, politike i kulture globalnoga doba, tada se u biti globalizacije skriva ona čudovišna moć kapitalizma da revolucionira uvjete proizvodnje i proizvodne snage, govoreći marksovskim kategorijama, koja proizlazi iz biti znanstveno-tehnologijske promjene svijeta samoga. Drugim riječima, kapitalizam je svjetsko-povijesni sustav ili poredak moći samo zato što je društveni poredak utemeljen na primjeni novih znanja u iskorištavanju prirodno-socijalno-kulturnih izvora razvitka. Nova globalna ekonomija počiva na temeljima informacijskoga doba. Iz toga slijedi da globalizacija nužno mora zahvatiti i transformirati načine razumijevanja horizonta svijeta samoga. Proces transformacije obuhvaća načelno sve uvjetno razdvojene sfere društvenoga opstanka: "medije, znanost, kulturu i informaciju u cjelini" (Castells, 1999.: 5).

Time što sve prožima i sve mijenja globalizacija kao globalna ekonomija i politički poredak liberalne demokracije ne znači naivno uvjerenje da je iz povijesti nestalo doba nacija i nacionalnih država. Posrijedi je tek njihova nova tvorba i redefiniranje smisla u srazu s transnacionalnim identitetima, koju predvode transnacionalne korporacije. Naposljetku, Castells svoju analizu informacijskoga doba nipošto ne svodi na određenje globalizacije kao tek jedne prolazne faze u ekonomsko-političkome usponu zapadnoga modela društvenoga razvitka od devedesetih godina 20. stoljeća. Globalizacija nije, dakle, tek neoliberalna ideologija slobodnoga kapitalističkog tržišta. Ona je proces totalne promjene svijeta iz duha inovacije putem novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija.

Kotač svjetske povijesti ne može se više zaustaviti ničim izvanjskim, bilo da je riječ i o prijetnjama terorističkim napadima na sustav, izazovima modernoga fundamentalizma i raznolikim identitetima otpora poput društvenih revolucija u zemljama Trećega svijeta. Globalizacija je otporna na takve već uračunane prijetnje decentraliziranom i deteritorijaliziranom globalnome umreženomu društvu. Apokaliptički naboj rasapa globalnoga kapitalizma uništenjem i pustošenjem ekosfere proizlazi iz biti samoga autopoeitičkog poretka koji počiva samo na logici uključenosti/isključenosti. Sve drugo je nemoćno etičko-utopijsko snatrenje o alternativama i novim putovima svjetske povijesti. Castells je kao tehnologijski determinist samo vjerodostojno razvio konzekvencije Marxova i Weberova modela društvenoga razvitka u globalno doba. Postoje li mogućnosti da se takva sociologijski uvjer-

ljiva analiza “kraja povijesti” kao informacijskoga doba uopće kritički dekonstruirana? Ima li izlaza iz ovoga globalizacijskog zatvorenog kruga?

Tri su kritičke analize istodobno i tri različita pokušaja prevladavanja ograničenosti globalizacije u suvremenoj raspravi društvenih znanstvenika tijekom nekoliko posljednjih godina. Iznijet ću njihove glavne postavke i raspraviti o uvjerljivosti njihovih argumenata protiv globalizacije. Sve su tri teorijske analize suglasne samo u jednome. Ulazimo u doba kraja globalizacije. Što bi ju trebalo nadomjestiti – otvoreno je pitanje. Prve dvije teorije su ekonomsko-političke analize procesa svjetskoga kapitalizma i zaokret u razmatranju paradigme modernizacije na pretpostavkama istoga modela razvitka, dok je treća radikalna u posvemašnjem odbacivanju globalizacije kao “nove društvene paradigme”, kao pogubne iluzije i svojevrsnoga makrosociologijskog promašaja društvenih znanosti u analizi društvenih procesa devedesetih godina 20. stoljeća. O kraju globalizacije kao društvenoga modela ekonomije-svijeta iz perspektive krize “developmentalizma” početkom 21. stoljeća reprezentativna je kritika Immanuela Wallersteina. O kraju globalizacije kao neoliberalne ideologije novoga svjetskog poretka zanimljiva je kritika Paula Harrisona. Kritika svih globalizacijskih teorija kao zabluda i pogreške, radikalno je izvedena u spisima Justina Rosenberga. Govor o kraju globalizacije stoga je govor o mogućnostima novoga pristupa svjetsko-povijesnom razvitku društvenih struktura i ekonomsko-političkih procesa.

A) Kriza razvojnoga modela društvenoga razvitka

Wallerstein globalizaciju shvaća u okviru vlastite teorije društvenoga razvitka ekonomije-svijeta. To je završna faza uspostave dominacije zapadnjačkoga modela razvitka. Ideologija “developmentalizma” od 1945. do 1970. godine u svim svjetskim regijama počivala je na ideji ubrzanoga ekonomskog rasta, modernizacije i industrijalizacije. Eksploatacija energetskih izvora u Trećem svijetu bila je zamašnjak unutarnje stabilnosti razvojnoga modela modernizacije u središtu (Amerika, Europa i Japan). Nakon euforije nesmetanoga i neograničenoga ekonomskog rasta uz političku stabilnost miješanih autoritarnih i liberalnih političkih poredaka u svijetu, koji traje do sedamdesetih godina 20. stoljeća, dolazi do kraja povjerenja u linearni razvitak. Globalizacija je nakon kraja realno socijalističkih poredaka u Istočnoj Europi krajem osamdesetih godina 20. stoljeća samo nakratko vratila vjeru u povijesni napredak.

Trijumfalizam je bio kratkoga daha. Razdoblje razočaranja i sumnje u mogućnosti “novoga developmentalizma” dovelo je do strukturalne krize kapitalističke ekonomije-svijeta. Temeljna snaga kapitalizma kao sustava, prema Wallersteinu, dvostruka je: s jedne strane riječ je o načinima beskrajne i neograničene akumulacije kapitala diljem svijeta bez obzira na pre-

preke u sustavu nacionalnih ekonomija, a s druge, u pronalasku političkih mehanizama nadzora akumulacije kapitala. Temeljna je slabost kapitalizma kao povijesnoga sustava društvenoga razvitka u tome što je njegov uspon praćen kriznim situacijama, budući da granice eksploatacije kolonijalnih područja svijeta implodiraju u osiromašenju Trećega svijeta. Posljedica je toga nastanak različitih političkih poredaka. Oni u ime ideologije antikolonijalizma proizvode trajnu nestabilnost za globalnu ekonomiju. Kapitalistička ekonomija-svijet u doba društvenoga modela globalizacije produbljuje strukturalnu krizu sedamdesetih godina 20. stoljeća do nečuvenih razmjera siromaštva i bijede Trećega svijeta. Stoga Wallerstein u scenarijima budućega razvitka vidi produbljeni jaz između predvodnika globalizacije – Amerike, Europe i Japana – u budućem smjeru ekonomske globalizacije. Druga je konfrontacija geopolitička. Odnosi se na sukobe Sjevera i Juga u razdiobi viška vrijednosti i profita.

Zbog neravnoteže ekonomsko-političke hegemonije središta i periferije kapitalistička ekonomija-svijet nužno iziskuje prijelaz spram nove alternativne paradigme društvenoga razvitka. Wallersteinova je kritika strukturalne krize kapitalizma u doba globalizacije međutim samo nastavak njegovih predviđanja o budućnosti svijeta kojim vlada ekonomski i politički zakon sukoba središta i periferije. Pitanje što nakon globalizacije ne znači stoga radikalnu promjenu teorijskoga ishodišta – teorije društvenoga razvitka. Društvo se i u doba globalizacije ovdje smatra monolitnom kategorijom. Razvitak se tek uvjetno nastoji socijalizirati u smislu distributivne pravednosti kapitalističke ekonomije. Problem je u tome što iz Wallersteinova modela nije moguće prevladati dihotomije modernoga poretka s binarnim opozicijama središte – periferija. Za razliku od teorija globalizacije kao teorije kompleksnosti (Urry) ili autopoeitičkoga informacijskog doba bez jednoga središta i bez periferije (Castells) susrećemo se s problemima prevladavanja moderne paradigme razvitka, koja ekonomiju-svijet sagledava još uvijek na starim epistemologijskim temeljima (Wallerstein, 2004.). Stoga govor o alternativni globalizacije ima prizvuk stare priče o strukturalnim krizama sustava. One neizbježno moraju dovesti do nečega socijalno i politički novoga.

Kako u tom pogledu shvatiti da 21. stoljeće nije dokrajčilo nacionalizam? Kako nadalje razumjeti da izgradnja nacije-države u globalno doba postaje iznova glavnom političkom temom? Kako, naposljetku, razumjeti moć ideologijskoga konstruiranja društvene realnosti bez promjene stare paradigme središte-periferija, zacijelo opovrgava Wallersteinove analize “developmentalizma” i njegove krize. Što nakon globalizacije? Kulturno održivi društveni razvitak ili prevladavanje globalnoga kapitalizma njegovim navlastitim snagama – znanošću i tehnologijom ili političkim revolucijama koje nastavljaju antikolonijalnu retoriku “prezrenih na svijetu” (Fanon)? U svakom slučaju alternativa globalizaciji u ovoj nemoćnoj kritici pronalazi se kao pokušaj prognoze ili scenarija nekoga ekonomsko-političkog raspada iznutra.

No time nije odgovoreno na postavljeno pitanje o granicama društvenoga razvitka između središta i periferije ekonomije-svijeta. Može li se uopće zamijeniti jedna paradigma društvenoga razvitka drugom, ako se iz njezinih okvira ne vide mogućnosti političke stabilnosti niti kvalitativnoga prevladavanja ograničenosti liberalno-demokratskoga političkog poretka Zapada? Kina i Rusija ne donose ništa nova u globaliziranu ekonomiju-svijet. Njihov je geopolitički ulazak u postglobalizacijsko doba samo dokaz nečega doista čudovišnoga. Naime, riječ je o tome da kapitalizmu uistinu možda nije potrebna ni politička ideologija liberalizma niti kulturne granice razvitka u smislu kvalitativnoga kulturnog kapitala (ekologije, ljudskih sloboda i socijalne pravednosti). Globalni kapitalizam funkcionira kao proizvodno-potrošački megastroj. On ima biopolitičku moć prevladavanja svake kulturalne prepreke. Već su sedamdesetih godina 20. stoljeća u doba nastanka postmodernoga kulturalnog preokreta (*postmodern cultural turn*) Foucault s konceptom biopolitike i Deleuze u analizi autoritarne strukture zapadnih liberalnih društava došli do spoznaje da kapitalizam može funkcionirati i bez svojega ideološkog omotača slobode i ljudskih prava (Paić, 2006.b). Nadzorni mehanizam žudnje prisutan je u paradoksima slobode. Što je više nedostatka u ozbiljenju formalnih i materijalnih struktura slobode, to je manje prepreka na putu totalne kapitalističke (i)racionalnosti u eksploatiranju Dru-goga. Autoritarni postkomunistički politički poredci Rusije i Kine dokazuju zorno taj čudovišni paradoks slobode u globalno doba.

B) S onu stranu ideologije neoliberalizma

Za Paula Harrisona globalizacija je bila znanstveni koncept devedesetih godina 20. stoljeća (Harrison, 2002.). Kritičko preispitivanje naslijeđa teorija modernizacije imalo je svoje mjesto i opravdanost samo do prvoga trenutka ozbiljnih prijetnji globalizaciji kao neoliberalnoj ideologiji globalnoga kapitalizma i političkoj demokraciji terorističkim napadima i ratovima. Već je iz navedenih općih stavova jasno da Harrison “realistički” nastoji opovrgnuti “idealizam” globalizacije. Ona je kao znanstveni koncept ili društvena paradigma bila ponajprije usmjerena stabilnosti “novoga svjetskog poretka”. Njegove su temeljne ideje bile: vladavina globalnoga kapitalizma cijelim svijetom, uspostava kozmopolitskoga poretka vrijednosti s univerzalnom zapadnjačke civilizacije i tehnološke promjene socijalne i kulturne okoline. Povratak rata u središte političke analize globalizacije svjedoči o suočenju s provjerom realnosti (*reality check*). Harrison tvrdi da je koncept globalizacije nedostatan za objašnjenje društvenih sukoba poput terorizma, fundamentalizma i rata. Kraj globalizacije pretpostavlja stoga svojevrsno opsadno stanje. U takvom su stanju globalne društvene promjene u drugom planu. Modernizacijska paradigma društvenoga razvitka povlači se pred različitim neo-post-globalizacijskim izazovima. Nema sumnje da Harrison u svojoj

kritici globalizacije kao “nove moderne” izjednačuje cijeli koncept ili paradigmu s neoliberalizmom kao ideologijom tržišta, političke demokracije i ljudskih prava.

Već je sa stajališta “zdravoga razuma” bjelodano da globalizacija tako shvaćena ne može biti dovršetak povijesti niti kraj povijesti uopće, nego prijelazna faza u kapitalističkoj modernizaciji. Prije i poslije globalizacije mora postojati nešto prethodeće, nešto s onu stranu ovjekovječenja društvenoga razvitka. To prije i poslije unutar modernizacijskih teorija upućuje na povijesno gibanje ideje slobode djelovanja izvan pritiska jedne privlačne i istodobno iznimno pogubne ideologije napretka. Harrison međutim, u raspravi u kojoj sučeljuje argumente hiperglobalista, transformacionalista i kritičara globalizacije – od Albrowa, Robertsona, Helda, Castellsa do Becka i drugih teoretičara – podliježe napasti da sam ideologizira moć jedne suvremene megaideologije. On, naime, tvrdi da neoliberalizam kao novi duh kapitalizma simbolički, imaginarno i realno funkcionira samo ako nema pred sobom nikakvih zbiljskih prepreka i prijetnji. Čim se pojavi opasnost uništenja ideje napretka u širenju slobode (tržišta), primjenjuju se mehanizmi anti-liberalne retorike i nadzornoga društva. Ideologija neoliberalizma u novim uvjetima terorizma i rata postaje druga vrsta vizualnoga i retoričkoga zastrašivanja.

Ideologiziranje je pritom jednostavno čin neartikuliranoga korištenja pojma ideologije uopće. Harrison opravdano kaže da je kraj modernosti – kraj globalizacije. No da bi se izrekao takav stav potrebno je hegelovsko-marxovski opisati proces postvarenja svijesti u onome izvan same svijesti. Otuda valja pokazati sve mehanizme kojima se preobrazba subjekta u objekt (kapital kao takav) događa u globalno doba. Potrebno je vidjeti zašto sama uporaba pojma ideologije, bilo da je riječ i o neoliberalizmu, zahtijeva korak dalje s onu stranu kritike lažne svijesti otuđenoga društvenog bitka (Marx i suvremeni marksizam: Althusser, Žižek, Laclau) te isto tako s onu stranu svođenja ideologije na moć političke mobilizacije. Neoliberalna je ideologija ozbiljenje svih kulturalnih značajki postmodernoga doba. Sama kultura u globalno doba pod krinkom koncepta globalizacije postaje ideologijom, a ne tek ekonomsko-političko polje realnosti. Imaginarna i simbolička konstrukcija realnosti u globalno doba posve je ideologijska zato što se svodi na prošireno područje slobode djelovanja kao kulture (Paić, 2005.).

Harrison u zahtjevu za prevladavanjem globalizacije implicitno postavlja zahtjev za prevladavanjem neoliberalizma kao ideologije. No to je redukcija koncepta društvenoga razvitka u globalno doba. Problem nije u tome što se s globalizacijom ne mogu objasniti fenomeni “graničnih situacija” poput rata i terorizma, nego u tome što su rat i terorizam posljedice, ali s mnoštvom nesvodivih uzroka, same globalizacije kao kapitalističke modernizacije. Globalizacija ne proizvodi rat i terorizam nemoćnih, socijalno isključenih i nepriz-

natih nacija-država i kultura. Naprotiv, riječ je o strukturalnome ratu/terorizmu samoga poretka koji se ne može transformirati niti prevladati samo političko-kulturalnim sredstvima. Kritika ideologija, kako je to poznato iz ontologijsko-političke manjkavosti frankfurtske kritičke teorije od Adorna/Horkheimera do Habermasa, uvijek se spram faktičnosti i realnosti odnosi kritički u smislu postuliranja preobrazbe svijesti o realnosti samoj. No time se klasični argument kritike ideologije o promjeni subjekta spoznaje preobrazuje u predmet svoje kritike. Objekt preuzima sam kritičku reprezentaciju realnosti. Globalizacija kao posljednja i najviša faza globalnoga kapitalizma već je subjekt-objekt kao nova kulturalna ideologija i kao žudnja pojedinca za blagostanjem u svijetu novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija (Castells, 1999). Harrison u svojem pledoaju za kraj globalizacije uopće nije dotaknuo ključno pitanje ideologijsko-političke kritike. Kako objasniti da umjesto dokidanja nacija-država i njihova nestanka iz svjetske povijesti kojom vladaju neoimperijalne mreže transnacionalnih korporacija, uskrsava iz pepela prezrena nacija, ali sada pod krinkom kulturnoga identiteta naroda? Treba li umjesto etičkih postulata kozmopolitskoga civilnoga društva (Beck, 2002.) okrenuti smjer kritike globalizacije i radikalno ustvrditi da je “velika priča” o novoj društvenoj paradigmi bila besmislena i pogrešna?

C) Povratak realnome?

Justin Rosenberg u cjelini smatra globalizaciju najvećom iluzijom novoga doba. I kao tzv. paradigma u društvenim znanostima, makrosociologija društvenoga razvitka devedesetih godina 20. stoljeća te naposljetku kao modernizacijski koncept preuređenja svijeta u značenju globalne transformacije ekonomski, političkih i kulturnih struktura, globalizacija je za Rosenberga posvemašnji krah vjerodostojnosti društvenih znanosti najnovijega doba. Pojam koji je nastao osamdesetih godina 20. stoljeća na financijskoj burzi u Tokyju uskoro se poput virusa proširio svim područjima ekonomskoga i političkoga života. No, prema Rosenbergu, problem uporabe toga varljivog koncepta bio je jednostavno u tome što je deskriptivna narav njegove protežnosti kao pukoga pojma geografske usmjerenosti postala uskoro normativnim konceptom. Od oznake za duh vremena (*Zeitgeist*) devedesetih godina 20. stoljeća globalizacija je poput imaginarne sablasti preuzela simboličku moć nad realnim u području društvenih znanosti, teorije i strategije ekonomsko-političko-kulturalnoga odnosa spram svjetske povijesti (Rosenberg, 2005.: 2-74).

Prevladavanje globalizacije stoga ne može značiti ništa drugo doli radikalnu kritičku dekonstrukciju metodologije i epistemologije društvenih znanosti. Kritika globalizacija je, prema Rosenbergu, moguća samo ako se veliki povratak realnome dogodi nakon spoznaje da globalno doba nije ništa samorazumljivo u geografskome smislu kao što ni samoproizvodnja novoga

(svjetskog poretka) nije drugo doli utopija kapitalističke modernizacije kao takve. Kako se međutim dogodilo nešto krajnje neočekivano? Riječ je o tome da se u posljednje vrijeme sam koncept više ne spominje. Globalizacija je nestala poput sablasti. Što ju je nadomjestilo? To uopće nije jasno. Upravo pitanje *što nakon globalizacije* u krajnjoj instanciji stvara na prvi pogled radikalnu dekonstrukciju globalizacije u tekstovima Rosenberga kritikom bez dubljega pokrića. Veliki preokret spram tzv. realnosti, kao što ćemo vidjeti, nije se pokazao pretpostavkom novoga realizma u teoriji međunarodnih odnosa, nego naprotiv ograničenim kritičkim pristupom neomarksističkome ekonomsko-geopolitičkome objašnjenju društvenoga razvitka svijeta devedesetih godina 20. stoljeća.

Alternativni koncept spram globalizacije, o kojem Rosenberg neprestano govori u svojem novijem tekstu iz 2005. godine naslovljenim simptomatično "Teorija globalizacije: *Post Mortem*", ne samo da nije postavljen u široko zamišljenom povratku teoriji društveno-ekonomske konjunktura, nego je ostao pukom željom bez realnih dokaza. U čemu je onda uopće vrijednost takve "subverzivno-kritičke" analize kraja globalizacije? Provokativnost je izvanjske naravi. Puno je važnije to što Rosenberg među sve brojnijim kritičarima teorije modernizacije kao globalizacije naslućuje poteškoće teorijskoga i realnoga izlaza iz nametnute "globalizacijske zamke". U nju svi upadamo čim kažemo da je globalni kapitalizam kao "novi svjetski poredak" nužno i neizbježno došao do posljednje faze svojega svjetsko-povijesnog razvitka. Nakon toga svi su iskazi protiv – od skepticizma, odbacivanja fatalizma, radikalnoga negiranja globalizacije kao koncepta i nužnosti njezina prihvaćanja – već poprimili oblik subjektivnoga spoznajnog stava koji s objektivnim ideologijsko-političkim sadržajem globalizacije nema dodirne točke. Individualni je prosvjed ograničenoga daha.

Preostaje vidjeti mogućnosti prevladavanja objektivnoga sadržaja koji se već učvrstio pod formom jedne metode, koncepta i strategije djelovanja svjetsko-povijesnoga kapitalizma u novo doba njegova razvitka. Nije uopće sporno da Rosenberg iz realnih događaja početkom 21. stoljeća – terorizam, rat u Iraku, uspostava ruske i kineske ekonomske i nove geopolitičke uloge u multipolarnome svijetu – uviđa kako se utopija o stabilnosti "novoga svjetskog poretka" pokazala kobnom iluzijom. Sporno je samo kako se određuje što je to "prava realnost" događaja u društvenome razvitku svijeta nakon kraja realnoga socijalizma u Istočnoj Europi, uspostave transnacionalnih korporacija i informacijskoga društva diljem svijeta, te onoga najznačajnijeg u mogućem govoru o kraju globalizacije kao paradigme i načina artikulacije svijeta u doba totalne kaotičnosti svjetske politike.

Nagovijestimo da je promašaj inače dobro zamišljene kritike globalizacije u tekstovima Justina Rosenberga upravo u tome što ne podastire objašnjenje zašto je otpornost koncepta nacije-države u globalno doba jedini

realni dokaz neuspjeha globalizacije u političkome smislu riječi. Ako je neoliberalizam u ekonomiji produbio jaz svjetova između bogatoga Sjevera i siromašnoga Juga, još više učvrstio binarne opozicije u uključenosti-isključenosti kao socijalnoj kategoriji višega ranga od pripadništva, primjerice, zemljama EU-a, tada je u području politike glavno pitanje o razlozima propasti transnacionalnoga jamstva identiteta naroda, kulturnih skupina i pojedinaca. Rosenberg je *grosso modo* u društvenu paradigmu globalizacije uključio hiperglobaliste, transformacionaliste i kozmopolitske kritičare “novoga svjetskog poretka” bez isticanja bitnih razlika. Tako su primjerice Castells i Beck dva teoretičara koja pripadaju modernizacijskome trijumfalizmu globalizacije kao teorije moderne u novome svjetlu.

Pokazao sam na drugome mjestu da to nipošto ne odgovara istini, budući da je Castells nesumnjivo teoretičar makrosociološkijske širine s neomarksističko-neoveberovskom pozadinom svojih uvida. Takva se pozicija može nazvati kulturalnim tehnodeterminizmom povijesti. Inovativnost Castellsa u suvremenoj sociologiji je neupitna već time što je njegov koncept umreženoga društva postao “globalnom metaforom” svijeta koji počiva na informacijsko-komunikacijskim tehnologijama. Isto sam tako pokazao da je Beckova kritika globalizacije iz perspektive kozmopolitskoga poretka vrijednosti kao teorija refleksivne modernizacije svoj vrhunac dosegula u postuliranju ekološki održivoga razvitka, a svoj deficit upravo u smetanju s uma otpornosti fenomena drukčije konstrukcije nacije-države u globalno doba. Umjesto izvorno marksističkoga i spekulativno-dijalektičkoga dokidanja nacije-države u sustavu transnacionalnoga poretka svjetske vlade i svjetskoga civilnog društva, na djelu je moć identiteta nacije-države unutar širega nadregionalnog udruživanja država. Beckova je zasluga i u tome što je prvi upozorio da valja precizno razlučiti globalizaciju, globalizam i globalnost kao pojmove koji nisu istoga ranga (Paić, 2005.: 48-57).

Vratimo se bitnim točkama Rosenbergeove kritike. On, naime, tvrdi da je globalizacija došla do svojega kraja i da je kao koncept *post mortem* u dvama bitnim pogledima: teorijskome i povijesnome. Već je u tome ta kritika pokušaj opsežne neomarksističke analize procesa u ekonomiji, politici i kulturi devedesetih godina pod obličjem konjunkturalne teorije realnoga. Marx je u *Kapitalu* sve kategorije političko-ekonomske analize kapitalizma kao društvenoga sustava promatrao u njihovu transcendentálnome i empirijskome načinu pojavljivanja, odnosno u logičkome i povijesnome slijedu. Tako Rosenberg tvrdi da je globalizacija kao društvena teorija i kao historijska sociologija promašaj i iluzija onoga realnog, kao i da je globalizacija u povijesnome smislu ideološkijsko-politička obmana društvenoga razvitka prethodne dekade koju događaji ovog “sada” i “ovdje” uvjerljivo opovrgavaju. Raznolike teoretičare globalizacije, misli Rosenberg, povezuju dva bitna i iznimno ambiciozna stava o naravi suvremenoga svijeta u volji za njegovom ispravnom interpretacijom.

Ponajprije, globalizacijom se opisuje rasap vojnih i ideoloških dioba, potom transnacionalna integracija svijeta u obliku jedinstvenoga društvenog prostora te, naposljetku, uspon deterritorijaliziranih društvenih odnosa. Otuda potreba za postklasičnom društvenom teorijom kojom će se objasniti značajne prostornih veza i novoga koncepta vremena u svijetu kojim vladaju informacijsko-komunikacijske tehnologije. Potom, globalizacijom se određivao “novi svjetski poredak” u značenju opsežne neoliberalne ideologije (tržište plus politički liberalizam) koja svijetu nudi jedinstveni model društvenoga razvitka. Sve drugo je pad u predmoderne oblike fundamentalizma ili isključenje iz procesa transformacije ekonomije, politike i kulture. Niti kao “novi društveni poredak” niti kao “nova društvena paradigma” globalizacija nije ispunila visoke zahtjeve na objema stranama – realnome ili povijesnome i teorijskome. Globalna budućnost nije značila uspostavu postvestfalskoga multipolarnog poretka u međunarodnim odnosima.

Nadalje, globalizacija nije bila teorijska analiza realnosti bez ideologijско-političke obmane globalnoga univerzalizma kulture, nego tek “duh vremena”. Utoliko su za Rosenberga svi inače teorijski uvaženi zastupnici globalizacije, bez obzira na to kojem smjeru pripadali, zatvorili “objektivni” pristup onome što se uistinu događa u svijetu time što su pristali na logiku sustava koja nije bila drugo negoli logika ideologijско-političke utopije ili strategije globalistički orijentirane svjetske politike zapadnih vlada, ponajprije Amerike i zapadne Europe (EU). No, zašto je uopće teorija globalizacije bila pogrešna? Odgovor je krajnje dvojbjen. Zato što je globalno doba u geografskome smislu postavila u središte i tako vrijeme u njezinoj dimenziji epohalne konačnosti svela na proces neprestane transformacije.

Umjesto da se, prema Rosenbergovoj argumentaciji, orijentiraju na analizu procesa ekonomske konjunktura i političkih procesa transformacije nacije-države kao međunarodnih odnosa dominacije i hegemonije, ravnoteže i neravnoteže sila, globalizacijske teorije upustile su se u “velike i male priče” o poretku i sustavu globalnih mreža, društvenih subjekata/aktera globalne politike itd. No ako je ispravna primjedba da je globalizacija u obama svojim vidovima – teorijskome i povijesnome – samo geografski pojam, a ne pojam kapitalizma kao društvenoga sustava, zacijelo nije ispravno zaključiti da naglasak na prostornome širenju kapitalizma svijetom globalizaciju isključuje iz analiza proturječja kapitalizma samoga. Kritika Rosenberga kad je riječ o analizama Castellsa, Becka, Robertsona, Urryja i drugih, promašuje cilj utoliko što ne želi vidjeti da je upravo u njihovu temelju ono što povezuje prostor i vrijeme novoga (globalnog) kapitalizma. A to su ponajprije krajnje radikalizirani i promijenjeni društveni odnosi. Ako to nije očito u spomenutim primjerima, dostatno je uputiti na neomarksističku platformu novoga *Komunističkog manifesta* za 21. stoljeće – Hardtov/Negrijevi *Imperij*.

Povratak bi realnosti prema tome u ovoj kritici globalizacije i govoru o njezinome kraju ili smrti trebao biti povratak Marxovim postavkama o nužnosti primjene ekonomske i političke analize realnoga povijesnog događanja. Ako povratak Marxu znači, kako smo to vidjeli i kod Urryja, sagledavanje opće teorije historijskoga materijalizma i političke analize koncepta nacije-države, tada se mora početi od toga da je Marx ustvrdio kako je moderna politička suverenost ključna pretpostavka transnacionalnih međunarodnih odnosa. No Rosenberg ne pokazuje zašto je Marxov pojam povijesti u smislu hegelovskoga dokidanja (*Aufhebung*) forme i sadržaja nacionalne države bio na tvrdj liniji moderne vjere s preobrazbom nacije u novu vrstu transnacionalnoga identiteta. Drugim riječima, zašto je upravo moderni kapitalizam, ili protoglobalni kapitalizam 19. stoljeća bio pretpostavka za dokidanje svih predmodernih odnosa u kojima nacija-država ima regresivnu ulogu? U povijesnome smislu globalizacija je za Rosenberga pogrešna teorija. Ona je čak iluzija realnih događanja devedesetih godina 20. stoljeća zato što uopće nije, navodno, u teorijskim analizama posvećivano pozornosti empirijskim dokazima stvaranja nove globalne ekonomije, politike i kulture. To je dakle klasični prigovor “realističke” struje u suvremenim društvenim znanostima. Susrećemo ga posvuda i na različite načine.

No nije ovdje uopće stvar u obrani teorija globalizacije, a još manje o pristanku na njezine ideologijsko-političke ciljeve, nego je riječ o tome da se ozbiljno raspravi o tzv. alternativnim strategijama i teorijama suvremenoga svijeta. Olako rabiti izraze o antikapitalističkoj borbi, nužnosti pronalaska “trećega puta” onkraj neoliberalizma i socijalno-demokratskoga reformizma globalizacije već je postalo zamorno i neinventivno. Naposljetku, čak se i tzv. radikalno-lijevi neomarksistički i postmarksistički teoretičari više ne razmeću utopijskim projektima budućnosti. Povratak političkome u analizi postmoderne kulturalne strategije globalizacije završava još jednim začudnim i reklo bi se logičnim obratom: povratkom ekonomskoj analizi realnosti u doba totalne vladavine ideologijsko-političkoga koncepta neoliberalizma na svojem kraju (Žižek, 2006.). Na istoj je razini i Rosenbergova kritika, ali s tom razlikom što deklarativno ide i korak dalje od filozofijskih kritika kapitalizma. Ona povratak Marxu kao povratak realnome smatra dopunom Marxovih sociologijskih analiza kapitalizma kao društvenoga sustava.

Zaključak

Gdje je u tome još mjesto novoga koncepta kulture? Ako s krajem globalizacije, kako smo vidjeli kod Rosenberga, treba revidirati ne samo njezine teorijske temelje u makrosociologiji, zašto se nigdje izrijeком ne kaže da u skladu s povratkom Marxu, barem u ovom reduciranome sociologijsko-konjunkturalnome značenju, onda i kulturi treba uskratiti povlašteno mjesto koje ima u teorijama globalizacije? Što je s globalnom kulturom u procesu

promjene njezina značenja? Ograničenost navedene kritike nije u tome što se smatra da je globalizacija kao ideologijsko-političko polje djelovanja, pa čak i kao nova društvena paradigma u znanostima, svoje odigrala. Temeljni je nedostatak kritike svih priča o kraju globalizacije u njihovu reduktivnome momentu promišljanja realne alternative. Dok se kulturi u globalno doba nastoji doskočiti povratkom političkome (repolitizacija sadržaja kulture) ili još radikalnije povratkom ekonomskome (reekonomizacija političke forme kulture) da bi se realno ispunio smisao identiteta kulture, više se doista ne može s punim pravom govoriti o kulturi kao nečem izdvojenom, kao sektoru ili sferi društvenoga razvitka.

Postglobalna je kultura, što gube iz vida svi kritičari globalizacije s ove ili one strane istog ideologijskoga kruga, bitno novi biopolitički sklop. U njemu čovjek više ne funkcionira kao subjekt ili akter događaja iz volje za promjenom okalnoga svijeta, nego kao subjekt/akter jedne nove kompleksne situacije. Kultura se u tom biopolitičkome sklopu pokazuje novom granicom između prirode i društvenoga bitka. Imaginarno, simbolički i realno kultura je u globalno doba postala zatvoreni krug značenja samih znakova globalnoga kapitalizma i njegova mogućega prevladavanja. I kad se uvjetno još razlikuju mediji, informacije i komunikacije od tradicionalnoga polja djelovanja kulture, to je samo iz diskurzivne navike, kao što i korištenje pojmovlja poput društvene strukture i razvitka pripada zastarjelom imaginariju sociologije moderne, a ne realnome svijetu globalnosti s njegovim mrežama, atraktorima i kompleksnim okolinama (Urry, 2001.).

S krajem globalizacije morali bismo promisliti što uopće nakon kulture kakvu smo poznavali i s kakvom smo tragali za novim svjetovima smisla. Kultura očito više nije alternativa globalizaciji jer je sama postala njezin nadomjesni moćni biopolitički stroj (Agamben, 2002.; Hardt/Negri, 2004.). Povratak kulturi u predglobalno doba nalikuje ispraznome bioetičkome pokušaju da utemelji pravo na humano usmrćivanje životinja. Izlazak iz njezina začaranoga kruga smisla identiteta istoga je dosega kao i svaki pokušaj izlaska iz nametnute globalizacijske zamke. Izlazak iz labirinta kulture otvoreni je proces izgradnje novih struktura društvenih odnosa i političke moći. Teorijski pokušaji kritike globalizacije još uvijek pokušavaju spasiti kulturu od njezine preobrazbe u zatvoreni krug svijeta života u kojem još jedino pitanje identiteta kulturi daje neki smisao. Sve se više pokazuje da je to tek druga riječ za izgubljenu vjeru u mogućnosti promjene globalnoga poretka. Kultura ima još samo simboličku moć utjehe.

Literatura

- Agamben, G. (2002) *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- Albrow, M. (1998) *Abschied vom Nationalstaat. Gesellschaft in der Globalen Ära*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Althusser, L./Balibar, É. (1975) *Kako čitati Kapital*. Zagreb: CKD SSOH.
- Althusser, L. (1984) *Essays on Ideology*. London – New York: Verso.
- Appadurai, A. (1990) *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, u: Featherstone, M., (ur.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE Publications.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (1997) *Consumption, Duration, and History*, u: Palumbo, D./Gumbrecht, H. U., (ur.). *Streams of Cultural Capital: Transnational Cultural Studies*. Stanford California: Stanford University Press.
- Appadurai, A. (2000) "Ethnography, Global Activism and the Horizons of the Political". Colloque *Lieux et enjeux du politique: l'anthropologie face à la globalisation*, LAIOS – CNRS, Paris
- Assmann, A./Friese, H. (ur.) (1999) *Identitäten: Erinnerungen Geschichte, Identitäten 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bachmann-Medick, D. (2006) *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Barber, B. R. (2001) *Coca Cola und Heiliger Krieg /Jihad vs. McWorld/ Der grundlegende Konflikt unserer Zeit*. Bern – München – Wien: Scherz.
- Baudrillard, J. (2001a) *Simulakrum i simulacija*. Karlovac: DAGGK.
- Baudrillard, J. (2001b) *Simulacija i zbilja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Baudrillard, J. (2006) *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, U. (1998) *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, U. (2001a) *Pronalazenje političkoga: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Beck, U./Bonss (ur.) (2001b) *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, U. (2002) *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- Beck, U. (2007) *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Belting, H. (2001) *Bild-Anthropologie: Entwurf für eine Bildwissenschaft*. München: W. Fink.

- Best, S./Kellner, D. (2001) *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millenium*. New York – London: The Guilford Press.
- Bhabha, H. K. (ur.) (1990) *Nation and Naration*. London – New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. London – New York: Routledge.
- Boehm, G. (1994) *Was ist ein Bild?* München: W. Fink.
- Boehm, G. (2007) *Wie Bilder Sinn Erzeugen? Der Macht des Zeigens des Bildes*. Berlin: University Press.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1979) *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Braudel, F. (1992) *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća I-III*. Zagreb: August Cesarec.
- Bröckling, U. (2001) “Menschenökonomie, Humankapital: Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie”. <http://www.his-online.de/mittelw/lese103.pdf>.
- Burke, P. (2006) *Što je kulturalna povijest?* Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Byrne, D. (2005) “Complexity, Configurations and Cases”. *Theory, Culture & Society*. Vol. 22. br. 5, str. 95-112.
- Castells, M. (1999) “Information Technology, Globalization and Social Development”. UNESCO Discussion Paper br. 114, rujan.
- Castells, M. (2000) *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.
- Castells, M. (2001) “Identity and Change in the Network Society”, *Conversations with Manuel Castells*. UC Berkeley: Institute of International Studies.
- Castells, M. (2002) *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
- Castells, M. (2003) *Kraj tisućljeća*. Zagreb: Golden marketing.
- Chaterjee, P. (1995) *Mapping the Nation*. London – New York: Routledge.
- Chaterjee, P. (1996) *Nationalist Thought and the Colonial World*. London – New York: Routledge.
- Foucault, M (1994) *Znanje i moć*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1998) “Ideology as Cultural System” <http://www.xroads.virginia.edu/g/DRBR/geertz.html>
- Gellner, E. (1998) *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Giddens, A. (1991) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1999b) *Runaway World: how globalisation is reshaping our lives*. London: Profile.

- Gray, J. (2007) "September 11: The End of Globalization". *Resurgence issue*. br. 212.
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Habermas, J. (1998) *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity: Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hardt, M./Negri, A. (2000) *Empire*. Harvard: Harvard University Press.
- Hardt, M./Negri, A. (2004) *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Harrison, P. (2002) "Forget globalisation: social change theory after globalisation". *Centre for Social Change Research Queensland University of Technology*. <http://www.socialchange.qut.edu.au/conference/docs/Conf/Papers/HarrisonPaul.pdf>
- Heidigger, M. (1984) *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
- Held, D., McGrew, A. (ur.) (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Hirst, P./Thompson, G. (1996) *Globalisation in question: the international economy and the possibilities of governance*. Cambridge: Polity Press.
- Jameson, F./Miyoshi, M. (ur.) (2000) *The Culture of Globalisation*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Katunarić, V. (2007) *Lica kulture*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Kojève, A. (1979) *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l' esprit*. Paris: Gallimard.
- Kuhn, Th. (1964) *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, B. (1995) *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lau, C./Keller, R. (2001) *Zur Politisierung gesellschaftlicher Naturabgrenzungen*, u: Beck, U./Bonss, W. (ur.) *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lenke, T. (1997) *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg–Berlin: Argument.
- Lyotard, J.- F. (1979) *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- Merz-Benz, P.U./Wagner, G. (ur.) (2004) *Kultur in Zeiten der Globalisierung: Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie*. Humanities Online.
- Paić, Ž. (2005) *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Paić, Ž. (2006a) *Slika bez svijeta: ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Zagreb: Litteris.
- Paić, Ž. (2006b) *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

- Rekwitz, A./Holger, M. (1999) *Die Transformation der Kulturtheorien*. Hamburg: Rowohlt.
- Riesebrodt, M., (2001) *Die Rückkehr der Religion: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, München: C. H. Beck
- Robertson, R. (1990) *After nostalgia? Wishful nostalgia and the phases of globalization*, u: Turner, B.S. (ur.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: SAGE Publications.
- Robertson, R. (1992b) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London – Newbury Park – New Delhi: SAGE Publications.
- Rosenberg, J. (2000) *The Follies of Globalization Theory*. London: Verso.
- Rosenberg, J. (2005) "Globalization Theory: A Post Mortem". *International Politics*. br. 42. str. 2-74.
- Sachs-Hombach, K. ur. (2006a) *Znanost o slici: discipline, teme, metode*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Sachs-Hombach, K. (2006b) *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln: Herbert von Haller Verlag.
- Smith, Ph. (2001) *Cultural Theory: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Stock, G. (2002) *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*. Boston – New York: Houghton Mifflin Company.
- Sutlić, V. (1994) *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel-Marx*. Zagreb: Demetra.
- Therborn, G. (1987) *Ideologija moći in moč ideologije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Thompson, J. B. (1992) *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Tomlinson, J. (1999) *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Urry, J. (1998) "Globalisation and Citizenship", *Department of Sociology Lancaster University*. <http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/soc009ju.html>
- Urry, J. (2001) *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.
- Urry, J. (2005) "The Complexity of the Global". *Theory, Culture & Society*. Vol. 22. br. 5. str. 235-254.
- Wagner, P. (1995) *Soziologie der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wagner, P. (1999) *Fest-Stellungen: Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität*, u: Assmann, A./Friehe, H., (ur.), *Identitäten: Errinerungen, Geschichte, Identitäten 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallerstein, I. (2004) "After Developmentalism and Globalization, What?". *Keynote addres to Conference: "Development Challenges for the 21st Century"*. Cornell University. listopad.
- Žižek, S. (2000) *Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London – New York: Verso.
- Žižek, S. (2006) *The Parallax View*. London: The MIT Press.

Žarko Paić

*AFTER CULTURE – WHAT?
THEORIES OF A TURNING POINT AND A TURNING
POINT OF THEORY IN A GLOBAL AGE*

Summary

The author analyzes the reasons for critical reconsideration of contemporary globalization theories at the beginning of the 21. century. An attempt at a paradigm transformation of the social, political and cultural development shows that the possible end of globalization – as (1) a neoliberal ideology, (2) social paradigm of world development and (3) modernization strategy of transformation of the global age – points out how the complex concept of culture is pertinent for all the relevant end-of-globalization theories. Now that culture has become both means and end of identity in a global age, we are left with the task to consider why the postmodern concept of culture, has in its plural meanings, been deconstructed in a biopolitical nexus of power. Theories of a turning point at all levels, at which a relation to space and time is established in the global world, point out to the comprehensive transformation of humanity and its social and cultural environment. Through analysis of the complexity of culture (Urry), biopolitics as the end of identity and three attempts at a critique of globalization as the end of history in the works of Wallerstein, Harrison and Rosenberg, the author concludes that culture as an empty hologram of power is not an alternative to globalization, but only its self-organizing system of ideological hegemony.

Key words: globalization, complexity, biopolitics, culture, identity



Mailing address: Tekstilno-tehnološki fakultet, Prilaz baruna Filipovića 28a, HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* zarko.paic@ttf.hr