
Globalizacija i politička strategija

FREDRIC JAMESON *

Sažetak

Autor raščlanjuje sporni koncept globalizacije na njezine tehnološke, političke, kulturalne, ekonomske i društvene aspekte. Pritom polemizira sa S. Huntingtonom, a dijelom i s J. Grayom, pridružujući se argumentima P. Chatterjeea o nacionalističkoj strategiji i politici. Jameson zaključuje da su *udruživanje* (*combination*), društveni kolektivitet i globalna regulacija fokusi svakoga strateškog odgovora na trendove globalizacije.

Diskurzivna borba vodi se oko jednoga spornog koncepta: pokušaji definiranja globalizacije uvijek izgledaju malo bolje od tolikih mnogih ideoloških posezanja. Moglo bi biti produktivnije iskombinirati sve deskripcije i poduzeti inventuru njihovih višeznačja, učiniti nešto što bi predstavljalo govor o fantazijama i zabrinutostima, koliko i o stvari samoj. Zapravo, mislim da se o globalizaciji najčešće raspravlja ne zbog onoga što je ona sama, već prije u terminima njezinih posljedica, bilo dobrih ili loših. Ovo možda neće biti filozofijski ili konceptualno najtemeljniji put kroz globalizaciju, ali pružit će nam hvatište za njezine različite karakterizacije i omogućiti da ih posložimo prije negoli pođemo dalje. Smatram da se one pojavljuju u nekih pet odvojenih oblika: tehnološkom, političkom, kulturalnom, ekonomskom i društvenom.

1) O globalizaciji se može govoriti, na primjer, u čisto tehnološkim terminima: u tom slučaju imamo na umu novu komunikacijsku tehnologiju i informacijsku revoluciju, inovacije koje dakako ne ostaju naprosto na razini komunikacije u uskom smislu, već također daju svoj biljeg industrijskoj proizvodnji i organizaciji, kao i trženju dobara. Većina komentatora izgleda da osjeća kako je barem ta dimenzija globalizacije ireverzibilna; ludistička politika ovdje se ne čini baš osobitim izborom (a ona to dakako nikada i nije bila, ni u starijim oblicima industrije). Ali naša nas tema podsjeća da je jedna od najurgentnijih konsideracija u bilo kakvoj diskusiji o globalizaciji – pitanje je li ona doista neizbježiva: može li ona biti zaustavljena ili unatrag obrnuta, mogu li se dijelovi globusa isključiti ili odvojiti, iskopčati se iz nje i tome slično. Dosta je jasno da

* *Fredric Jameson*, profesor komparativne književnosti i kulturalne teorije. Predavao je na sveučilištima Duke i Yale. Najpoznatija djela su mu: *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991.), te *The Political Unconscious* (1981.), *The Geopolitical Aesthetics* (1992.), *The Cultural Turn* (1998.). Tekst prijevoda kojeg objavljujemo, izložen je na predavanju održanom u Klovičevim dvorima, 5. srpnja 2000. u Zagrebu, u organizaciji časopisa *Arkzin*, Hrvatskog društva likovnih umjetnika i net. kulturnog kluba "Mama". Predavanje je snimio III. program Hrvatskog radija.

će odgovor na ovo pitanje o neizbježivosti utjecati na sudove koje ćemo prebacivati na globalizaciju kao takvu – ako je ona doista neizbježiva, tada se moralni sudovi o njezinim zlima i njezinim lošim posljedicama čine ispraznim i beskorisnim, pa bismo mogli preurediti te loše posljedice i pridati im najbolji mogući izgled, kad su već tako i tako neizbježne. Na to ćemo se vratiti kasnije.

2) Tu su onda politički sudovi o globalizaciji. Ovdje pozornost najviše plijeni pitanje države-nacije: je li ona nešto prošlo i obavljeno, ima li još odigrati kakvu vitalnu ulogu, ima li ispuniti još kakvu vitalnu funkciju, pa su izvještaji o njezinom abdiciranju naivni i smiješni; ali kako u tom slučaju shvatiti samu globalizaciju? Je li ona onda tek jedan od mnogih pritisaka na nacionalne državne vlasti? Itd., itd. Ja zapravo vjerujem da iza tih rasprava vrebaju jedan dublji strah, vrebaju jedna temeljnija narativna misao ili fantazija koja mora imati veze sa Sjedinjenim Državama kao takvima. Vjerujem da je ovdje u pitanju bojazan da kada govorimo o širećoj moći i utjecaju globalizacije, zapravo imamo na umu moć i utjecaj Sjedinjenih Država. Kada govorimo o slabljenju nacionalne države, zapravo imamo na umu slabljenje *drugih* država nacija, te vjerojatno njihovo oslabljivanje zbog američke moći, bilo uz suglasnost – kolaboraciju, svjesno podređivanje – bilo grubom silom i pritiskom svih vrsta. Ono što se ovdje otjelovljuje iza zabrinutosti jest jedna nova verzija onoga što se običavalo nazivati imperijalizmom, koji je i sam poznao raznovrsne inkarnacije. Prva je verzija bila stare kolonijalne vrste od prije Prvog svjetskog rata i uključivala je stanoviti broj europskih zemalja te SAD i Japan; ta je kasnije, nakon Drugog svjetskog rata i dekolonijalizacije bila zamijenjena manje očitim, ali ništa manje podmuklim, oblicima općega ekonomskog pritiska i ucjene, uključujući savjetnike, prikrivene pučeve poput onih u Guatemali i Iranu, koji su i dalje uključivali nekolicinu zapadnoeuropskih zemalja i SAD. Sada imamo posla s možda trećim varijetatom, u kojem Sjedinjene Države slijede trostruku vanjsku politiku, kako ju je definirao Samuel Huntington: nikakvoga nuklearnog oružja za bilo koga drugog, ljudska prava i izborna demokracija u američkom stilu, te (manje očito) ograničavanje imigracije i slobodnoga tijeka rada (karakteristično, on ispušta četvrtu i ključnu politiku posvudašnjeg propagiranja slobodnoga tržišta). Ova će (inačica) uključivati samo Sjedinjene Države (i njihove satelite, poput Britanije), te će joj sastavnim dijelom biti uloga svjetskog policajca, uz selektirane intervencije (većinom bombardiranja) u raznovrsnim zonama navodne opasnosti. Treba li to i dalje nazivati imperijalizmom, ili je to postalo tek hipokritskom i zakrinkanom formom poznate nam *Realpolitik*? U ovom potonjem slučaju, kakvu vrstu nacionalne autonomije raznovrsne nacije gube kada pokleknju pred ovim težnjama? Je li to doista ista vrsta gubitka kao u kolonizaciji ili prisilnom regrutiranju u hladni rat? Kakvu vlast suverena nacija doista gubi pod tim okolnostima (osim nuklearne moći, nepostojanja ljudskih prava i izbora, te mogućnosti emigriranja)?

Ima uvjerljivih i snažnih odgovora na ovo pitanje, ali oni više nisu baš usko politički. Oni spadaju u naše naredne dvije grupe (karakterizacija globalizacije), kulturalnu i ekonomsku, koje ćemo zasad i dalje nastojati držati odvojeno. Što dakle suverena nacija uistinu gubi u globalizaciji ako je ona i dalje definirana tradicionalnim jezikom kao, na neki način, američki imperijalizam? Dostojanstvo i samopoštovanje, možda: ali moja je poanta da to spada u kulturalno područje, a ne više baš u političko. Autonomna politička vlast može pružiti zadovoljstvo nacionalnog samopoštovanja, ali to je po svojoj prirodi tek neki dodatak i nuzgredna korist.

Ili možda, nakon države-nacije i imperijalizma, upravo dolazimo do treće škakljive teme, naime do nacionalizma. Je li onda nacionalizam kulturalno pitanje? No uvijek je postojala jedna varijanta u diskusijama o imperijalizmu u kojoj je on bio prekrštavan u kulturalni imperijalizam. Dakako da nacionalizam, kao politički program koji je u cjelini unutarnji, notorno apelira na ono što društveni znanstvenici općenito nazivaju kulturom, prije nego, na primjer, na vlastiti ekonomski interes, ili žudnju za moći, ili pak tehnologijski i znanstveni ponos: tu može biti nuzgrednih dobitaka, ali nacionalizam kao takav, kao cjeloviti navlastiti politički program, čini se apelira na nešto što nije tehnologijsko, niti je doista političko ili ekonomijsko, pa to dakle u potrazi za nekom boljom riječi po tendenciji nazivamo kulturalnim.

No je li uvijek nacionalistički opirati se američkoj globalizaciji? SAD misle tako i žele da i vi tako mislite, dapače da mislite kako su američki interesi univerzalni. Je li to naprosto bitka između različitih nacionalizama, s američkim globalnim interesima kao naprosto još jednim nacionalizmom, naime s nacionalizmom američke vrste? Neki od komentatora željeli bi dati i takav odgovor, što ćemo u više detalja ispitati kasnije.

3) Ali jesu li pitanja o nacionalizmu, ili nacionalnom ponosu i dostojanstvu, doista jedina posrijedi kad govorimo o kulturi? Ne, očito ovdje ima mnogo drugih spornih stvari, gdje su kultura i nacionalitet (ili etno-nacionalitet) identificirani s oblicima popularne ili tradicionalne kulture i drugim njima sličnim, koji su, kako izgleda, pometeni sa scene i nadomješteni američkim masovnim kulturalnim modelima – američkim televizijskim emisijama, modom, glazbom, filmovima i tome sličnim. Za mnoge među nama (osobito za ljude koji djeluju na području literature i kulture), ovo je sama bit definicije globalizacije: standardiziranje svjetske kulture, način kojim američka televizija, američka glazba i Hollywood nadomještaju sve druge širom svijeta. Riječ je o strahu koji se sada prelijeva u dvije preostale od naših kategorija: ponajprije, ovo je očito rezultat ekonomske dominacije i zamjenjivanja lokalnih kulturalnih djelatnosti američkim. Istodobno, dublji aspekt ovog straha počiva u onom društvenom za koje je ovdje kulturalno uzeto tek kao simptom: drugim riječima, riječ je o strahu da će sami specifični etno-nacionalni načini života biti razoreni u ovom procesu standardizacije kulture.

Ali ne možemo prijeći na ta ekonomska i društvena razmatranja, a da prije ne pogledamo neke od odgovora na kulturalna strahovanja: oni se najčešće daju tako da na neki način podcjenjuju moć kulture i osobito kulturalnog imperijalizma, dominacije i standardizacije. U tome smislu, čini se da ti odgovori spadaju u igru za američke interese, uvjeravajući nas da globalni uspjeh američke masovne kulture i nije tako loš kao sve ostalo što uz to ide. Oni tako imaju potrebu inzistirati na duboko ukorijenjenoj žilavoj moći svake kulture. Tako bi postojao indijski (ili hinduistički?) identitet koji bi se tvrdoglavo opirao moći uvezene anglosaske kulture čiji bi utjecaj onda ostajao površinski. Mogla bi postojati izvorna europska kultura koja nikada ne bi mogla biti doista amerikanizirana. I tako dalje. Pritom nikada nije jasno bi li taj “prirodni” otpor trebao i otvoreno oporbno djelovanje, politiku otpora, političku borbu radi kulturalnog opiranja i očuvanja kulture. Je li implicirano da poricanjem prirodne moći raznovrsnih kultura tim kulturama činimo krivo i vrijeđamo ih? Da time govorimo kako je, na primjer, indijska kultura preslaba da bi se oduprla snazi Zapada? Je li onda stvar političke korektnosti podcijeniti moć imperijalizma, jer preuveličavati je značilo bi umanjivati snagu nacija, društava i kultura kojima on prijete? Rekao bih kako mi se čini da je ovo smiješan pri-

govor, ali bih dodao i da se naj snažniji odgovori na taj prigovor pokazuju kao društveni, a ne kulturalni, kako ćemo odmah i vidjeti.

U svakom slučaju, pitanje političke korektnosti nikada ne može biti razriješeno u ovom obliku. Svaka kulturalna politička borba nužno se sučeljuje s tim retoričkim alterniranjem između umišljenog ponosa zbog snage kulturne grupe i njegova strategijskog umanjivanja: iz političkih razloga. Tako kulturalna politička borba može isticati heroizam, sveudilj utjelovljivati uzbudljive slike heroizma podređenih – snažne žene, crne junake, fanonski otpor koloniziranih – da bi ohrabrila publiku kojoj se obraća; ili pak može inzistirati na njezinim jadima, na represiji nad ženama, crncima, koloniziranima. Ovo potonje prikazivanje nužno je također da bi dovelo do indignacije, da bi se situacija u kojoj se nalaze potlačeni učinila poznatom na dostupnije načine, pa čak i da bi se za njihovu stvar pridobilo dio vladajuće klase. Ali postoji rizik da, što više inzistirate na toj bijedi i bespomoćnosti, to više oni o kojima se radi izgledaju kao slabe i pasivne žrtve kojima se lako vlada, pa se time tako šteti grupama o kojima je riječ i vrijeđa ih se. Obje ove strategije predstavljanja nužne su u političkoj literaturi, a nisu međusobno pomirljive. Možda one odgovaraju različitim historijskim trenucima borbe, te političkim prilikama i potrebama prikazivanja koje se razvijaju. Ali ako o njima ne razmišljamo na takav politički i strategijski način, ne možemo se riješiti ove osebujne antinomije političke korektnosti.

4) Uostalom, sugerirao sam da kulturalne teme imaju tendenciju da se preliju u ekonomske i društvene. Pogledajmo najprije prve. Zapravo, ono ekonomsko konstantno riskira grananje na razne druge razine ili dimenzije globalizacije. Nije li ekonomska moć danas barem dijelom tehnološka ili vezana uz kontrolu novih tehnologija? Istovremeno, politička moć zaizvjesno služi ekonomskim interesima, ali u takozvanim zemljama u razvoju ekonomska moć može također pojačati ili stvoriti geopolitičku važnost. Kao i kod kulture, da i do nje dođemo na koncu, postmoderna je bila karakterizirana kolapsom kulturalnog u ekonomsko, te ekonomskog u kulturalno. Tako je, u jednu ruku, robna proizvodnja sada kulturni fenomen u kojem kupujete proizvod baš isto toliko zbog njegova imidža koliko i zbog njegove neposredne upotrebe i funkcije. Cijela jedna industrija – jedna ekonomska institucija – nastala je da bi dizajnirala imidže roba i njihov marketing učinila strategijskim: oglašavanje je tako fundamentalno posredovanje između kulture i ekonomije pa ga svakako treba ubrojiti u mirijade oblika estetičke produkcije kao takve, koliko god njegovo postojanje mogla problematizirati tradicionalna estetika. Erotizacija je također značajan dio toga procesa: stratezi oglašavanja su pravi frejdo-marksisti koji razumiju nužnost libidinalnog investiranja koje mora pratiti njihove robe i činiti ih privlačnim. Serijalnost također igra svoju ulogu, tako da imidži drugih ljudi s automobilima i vrtnim strojevima imaju udjela u mojoj odluci da kupujem takve stvari (usto nam omogućuje sagledavanje preklapanja kulturalnog i ekonomskog natrag u samo društveno). Ekonomska znanost je tako u ovome smislu robne proizvodnje i marketinga postala kulturalnom stvari; a možda bismo mogli spekulirati da na velikim financijskim tržištima kulturalnu dimenziju ima također imidž tvrtke čijih se dionica rješavamo ili ih nabavljamo. Već je tome davno kako je Guy Debord opisao naše društvo kao društvo imidža, društvo spektakla koji se estetski konzumiraju. On je tada ocrtao onaj šav koji odvaja kulturu od ekonomije i u isto vrijeme ih povezuje, otvarajući mogućnost usmjeravanja tokova jedne u drugu. Mnogo govorimo – nezvezano – o robnom oblikovanju politike, ili ideja, ili čak emocija i aspekata privatnog života; ono što

sada moramo dodati jest da je robno oblikovanje danas estetizacija, roba se danas estetski konzumira.

Takvo je kretanje iz ekonomije u kulturu: ali tu je također i kretanje iz kulture u ekonomiju koje nije manje signifikantno. Tu je ponajprije sam zabavljački biznis: on čini jedan od najprofitabilnijih dijelova izvoza Sjedinjenih Država, uz hranu i oružje. Od krucijalnog je značenja, vraćamo se na jednu od naših ranijih tema, izbjeći razmišljanje o kulturnom imperijalizmu samo u terminima kulturnih ukusa, u terminima, na primjer, otpora indijske ili arapske publike nekim vrstama holivudskih formi i stvari. Zapravo, vrlo je lako razviti kod neameričke publike ukus za stilove nasilja i temporalne te tjelesne neposrednosti, karakterističan za današnji proizvod Hollywooda, čiji je prestiž samo pojačan stanovitim imidžom američkog moderniteta i postmoderniteta. Je li to onda argument za univerzalnost Zapada ili barem Sjedinjenih Država i njihove “civilizacije”? To je zasigurno vrlo, vrlo rašireno, ako i nesvjesno, zauzimani stav, pa zaslužuje ozbiljno i filozofijsko sučeljavanje, čak i ako se misli da je ridikulozan.

Zapravo, supstantivna ekonomija zaizvjesno ima primat nad takvim neuhvatljivim kulturalnim pitanjima kakvo je javni ukus. Sjedinjene Države učinile su znatan napor od kraja Drugog svjetskog rata da bi osigurale nadmoćnu distribuciju svojih filmova na inozemnim tržištima: to je općenito postizavano klauzulama uglavljenim raznovrsnim sporazumima i paketima pomoći. U većini europskih zemalja, osim Francuske, koja se ističe svojim otporom protiv ovoga posebnog oblika američkog kulturalnog imperijalizma, nacionalne filmske industrije bile su uništene nakon rata baš takvim obvezujućim dogovorima, koji su dopustili Hollywoodu da istisne nacionalne filmske produkcije ili da ih svede na specijalizirana područja. Ovo sustavno nastojanje da se uništi navodni kulturalni protekcionizam drugih zemalja samo je dio one općenitije i sve globalnije korporacijske strategije, sada obogaćene u WTO i njezinim naporima – poput abortivnog MAI projekta – da podredi lokalne zakone međunarodnim propisima koji favoriziraju američke korporacije, bilo kroz *copyright* intelektualnog vlasništva, bilo kroz patente (na primjer, vezane uz eksploataciju šuma i lokalne izume), da ne spominjemo namjerno podriivanje samodostatnosti u proizvodnji hrane. Ovdje je kultura postala nedvojbeno ekonomskom, a ova posebna ekonomija također je jasno postavila političku agendu i diktira političku strategiju. U današnjem svijetu još razgovjetno postoje borbe za resurse relativno staromodnog tipa – za naftu i druge sirovine, na primjer: neka se netko samo usudi izazvati ove modernističke forme imperijalizma, uz još starije i više čisto političke i diplomatske ili vojne napore da se vlade koje se opiru zamijene prijateljskim (to jest, podložnim). Ali izgleda kako je danas izrazitiji postsuvremeni i postmoderni oblik imperijalizma – pa čak i kulturalnog imperijalizma – onaj koji sam opisivao u vezi s inicijativama projekata, kao što su NAFTA, GATT, MAI i WTO; ne na koncu zato što ovaj oblik imperijalizma predstavlja udžbenički primjer (iz novog udžbenika!) one diferencijacije, onoga stjecišta raznovrsnih i distinktivnih razina ekonomskog, kulturalnog i političkog, koje karakteriziraju postmodernost i posuđuju fundamentalnu strukturu globalizaciji.

Ali ekonomska dimenzija globalizacije može biti formulirana na nekoliko drugih načina koje sada moramo uzeti u razmatranje. Promotri smo način na koji se o ekonomskoj globalizaciji često razmišlja u terminima novih tehnologija, tako reći u terminima tehnologijskog izvoza i uvoza, monopolizacije i ekskluzivne kontrole važnijih in-

formacijskih tehnologija i tome slično (doista, bilo je rečeno da Sjedinjene Države već imaju virtualni monopol na informaciju kao takvu, i da je to bila utrka koju su drugi mogući pretendenti izgubili još u 1980-ima). Vidjeli smo također da prodor globalizacije može biti opisan u terminima pravnih struktura koje štite i omogućuju prodiranje američkih roba u inozemstvo.

Sada svakako moramo dotaknuti s tim povezane probleme tvrtki i financija, te same kulture potrošnje. Transnacionalne tvrtke – jednoć, u 1970-im, nazivane jednostavno multinacionalnim kompanijama – bile su prvi znak i simptom nove globalizacije, i periodično su izazivale političke strahove zbog mogućnosti nove vrste dualne vlasti i prevlasti tih supranacionalnih entiteta nad nacionalnim državnim vlastima. Paranoidna strana takvih strahova i fantazija nedvojbeno je povezana s učešćem nacionalnih državnih vlasti poput američkih u njihovim poslovnim operacijama (i kadrovskim razmjenama između jednih i drugih) – što je bio fenomen koji je svojom pojavom morao izazivati različite vrste zabrinutosti. Osobito su zagovornici slobodnoga tržišta uvijek denuncirali model japanskog stila vladine intervencije u nacionalni biznis i industriju, te njegove nacionalne zaštite. U međuvremenu, kao još ozbiljnija crta nove globalne korporativne strukture pokazala se njezina sposobnost devastiranja nacionalnih tržišta rada prebacivanjem svoga djelovanja preko mora, na jeftinija tržišta. Još se nije pojavila nikakva usporediva globalizacija radničkog pokreta koja bi odgovorila ovoj novorazvijenoj pokretljivosti kapitala i korporacija (pokret *Gastarbeiters* je društveni i kulturalni po značajkama i još nema političku mobilnost).

Financijski kapitalizam je specijalni slučaj takve nove ekonomske globalizacije (i još jednom, sama njegova mogućnost vezana je uz simultanosti otvorene novim tehnologijama). Ovdje se moramo baviti ne više samo radnom ili industrijskom pokretljivošću, već ponajprije pokretljivošću samoga kapitala i investiranja. Špekuliranje stranim valutama samo je jedan znakovit simptom nove međunarodne situacije, a on upozorava na još ozbiljniji razvoj događaja, naime na ovisnost većine zemalja svijeta o vanjskim ulaganjima kapitala (drugim riječima, na novo međunarodno tržište vrijednosnica). Kad se kaže da je globalizacija ireverzibilna, općenito se misli upravo na to: na apsolutnu ovisnost država nacija, izvan jezgre Prvoga svijeta, o inozemnom kapitalu u obliku zajmova, podrški i ulaganja (čak su i zemlje Prvoga svijeta ranjive, kako svjedoči sudbina francuskih prvih socijalističkih politika u početnim godinama Mitterandove vlade). Većina zemalja je već davno prestala biti samodostatna u poljoprivredi (što barem dijelom duguju američkim ekonomskim strategijama): ali to se može shvatiti također i kao svjetska podjela rada, koja se, kao u Adama Smitha, može smatrati rezultatom podizanja produktivnosti a ne tek slabošću. Ovisnost na novim globalnim financijskim tržištima ne može više biti objašnjavana i opravdavana u tim terminima. Veliki broj najnovijih financijskih kriza, te javni istupi političkih vođa poput Mahathira, ili iznošenje ekonomskih pokazatelja o kakvima govori George Soros, učinili su nešto vidljivijom ovu destruktivnu stranu novoga svjetskog ekonomskog poretka, čiji trenutačni transferi kapitala preko cijeloga svijeta mogu zaprijetiti uništenjem akumulirane vrijednosti proizvedene godinama nacionalnog rada i bacanjem na prosjački štap cijelih regija Zemljine kugle.

Sjedinjene Države su se oduprle strategiji uvođenja kontroliranja međunarodnih transfera kapitala, metodi kojom bi neke od ovih financijskih i špekulativnih šteta

mogle biti spriječene ili umanjene; uz to, one su uvijek bile gotovo identificirane sa samim MMF-om, već odavno uočenim kao samo središte neoliberalnih nastojanja da se tržišni uvjeti u drugim zemljama stvore prijetnjama povlačenja kapitalskih ulaganja. Ali u ovom posebnom slučaju nije tako jasno da Sjedinjene Države i financijska tržišta treba tako apsolutno identificirati jedne s drugima: ovdje treba biti zabrinut nad mogućnošću da se ta nova globalna financijska tržišta – poput inteligentne mašinerije najnovije znanstvene fantastike – još mogu pretvoriti u autonomne mehanizme koji proizvedu katastrofe kakve nitko ne želi i koje prema tome mogu izmicati mogućnostima kontrole čak i najmoćnije nacionalne državne vlasti. Ireverzibilnost je dakako bila cijelo vrijeme dio ove priče: najprije shvaćana kao tehnolozijska ireverzibilnost (nema povratka jednostavnijem životu ili jednostavnijoj proizvodnji), ona bi sada mogla također biti formulirana politički, čak i ako ovdje nestalnost povijesti sugerira barem načelno da niti jedno carstvo ne traje zauvijek; a mogla bi se formulirati i kulturalno, kao definitivna destrukcija lokalne kulture koja ne može biti spašena nikako drukčije nego diznifikacijom, što će reći konstruiranjem artifičijelnih simulakra i pukom slikom maštovitih tradicija i vjerovanja. Ali u slučaju financijske globalizacije, aura strašnog usuda, koja čini se visi nad njezinom navodnom ireverzibilnošću, dolazi barem dijelom od nesposobnosti da se zamisli bilo kakva alternativa ili da se pojmi nadasve kako bi “isključivanje” iz nje uopće moglo biti izvediv politički i ekonomski projekt, iako su relativno puno “isključeniji” oblici nacionalne egzistencije cvjetali prije samo nekoliko desetljeća (najizrazitije u obliku socijalističkoga bloka).

5) Drugi oblik koji uzima ekonomska dimenzija globalizacije sada nas preusmjeruje na našu konačnu razinu analize, na ono društveno: jer ona uspostavlja nešto poput “kulture potrošnje”, što je – općenito razvijeno u prvim zemljama svijeta, ali nadasve opet u Sjedinjenim Državama – sada sistematski prošireno i priskrbjeno diljem cijelog svijeta. Škotski sociolog Leslie Sklair najistaknutiji je među onima koji su razvili ovu ideju, između ostaloga i zato da bi projicirao i modelski izolirao specifični način života kakav je razvijen kasnom kapitalističkom robnom proizvodnjom i kakav predstavlja prijetnju drugim oblicima dnevnoga života u drugim zemljama ili kulturama, te koji bi tako mogao biti ciljan u specifičnim vrstama otpora. U svakom slučaju, čini mi se prikladnim postaviti ovaj koncept efekata globalizacije ne u kulturalnu rubriku *per se*, već prije u točku u kojoj ono ekonomsko prelazi u društveno, pošto je takozvana kultura potrošnje zapravo specifični način svakodnevnog života, dio i komad društvenoga tkiva koji iz njega teško može biti izdvojen. Radi se očito o onome što se u drugim dijelovima svijeta ponekad naziva zapadnim materijalizmom ili čak američkim materijalizmom; i u tom slučaju također smatram da se, usprkos jeziku karakteriziranja, ovdje radi o nečemu što je specifičnije društveno nego kulturalno, osim (opet) u onom vrlo širokome smislu u kojem društveni znanstvenici rabe riječ “kultura”, obuhvaćajući njome sve što nije tradicionalno društveno-znanstveno.

Ali ne radi se toliko o tome je li takozvana kultura potrošnje dio društvenoga, koliko o tome, nema li ona tendenciju da vrlo precizno *razori* društveno u svim tradicionalnim značenjima toga pojma. Ovdje se radi o argumentu koji dijeli podrijetlo s tradicionalnim denuncijacijama individualizma i atomizacije društva, koji nagrizaju i rastvaraju šire tradicionalne društvene grupacije. *Gesellschaft versus Gemeinschaft*: moderno bezlično društvo razara starije porodice i klanove, sela, “organske” oblike. Argument bi onda smjerao na to da potrošnja kao takva individualizira i atomizira, da njezina logika

dere ono što se često metaforizira kao tkanje dnevnoga života. (A slučaj je takav da se dnevni život, svakodnevni ili quotidiani, nije počeo teorijski, filozofijski i sociološki konceptualizirati sve dok ga se na ovaj način nije počelo razarati.)

No u ovoj bih točki želio ustupiti prostor jednom od zapaženijih konzervativnih kritičara globalizacije, čija su razmišljanja o destrukciji onoga društvenog doista vrlo ujedljiva, a čije djelo predstavlja koristan tekst za razumijevanje ne tek same globalizacije kao takve već također i problema uključenih u bilo koju njezinu kritiku. To je John Gray, čija knjiga *False Dawn* prati posljedice onoga što smo nazivali globalizacijom u raznovrsju nacionalnih situacija diljem globusa, od Rusije do jugoistoka Azije, od Japana do Europe, od Kine do Sjedinjenih Država. Važno je odmah naglasiti da on predmet svoje kritike ne naziva “globalizacijom”, već ga prije identificira kao “Utopiju globalnoga slobodnog tržišta”, pri čemu se utopija razumije u negativnom smislu u kojem su antiprosvjeteljski konzervativci počeli prikazivati bilo kakvu glorifikaciju planiranja ili ljudskog inženjeringa (uključujući tu i socijalizam). On slijedi Polanyija (*Velika transformacija*) u njegovoj ocjeni o devastirajućim posljedicama bilo kojeg tržišnog sustava koji je proveden do kraja, ali ga poboljšava u njegovu identificiranju bitnih proturječja u slobodnotržišnom razmišljanju: naime, da uspostavljanje bilo kojeg tržišta izvorno oslobođenog od vladina miješanja – pretpostavlja enormnu vladinu intervenciju i povećanje vladine centralizacije moći. Nema prirodnog izrastanja slobodnog tržišta; ono mora biti odlučno izgrađeno zakonodavnim i drugim intervencionističkim sredstvima. Takav je bio slučaj s razdobljem kojim se bavio Polanyi, ranim devetnaestim stoljećem; a Gray pokazuje da je to slučaj i s našim stoljećem, uključujući i thatcheristički eksperiment u Britaniji.

On dodaje i drugi ironičko dijalektički pristup problemu: utoliko ukoliko je slobodno tržište destruktivno za etablirane društvene grupe, a torijevci Margaret Thatcher bili su upravo konzervativni “narodni front” takvih grupa, uspjeh njezina slobodnotržišnog eksperimenta razorio je njihovu (i njezinu vlastitu) izbornu bazu. Ne samo time što je izazvao povratni udarac od onih koji su u tom eksperimentu osiromašili, već i tako što je atomizirao i vrlo konzervativne grupe koje su joj bile prva podrška. Gray izvlači dva zaključka iz ovoga dijalektičkog obrata: prvi, da je istinski kulturalni konzervativizam (njegov vlastiti!) inkompatibilan s intervencionizmom slobodnotržišnih javnih politika; i drugi, da je s njima nespojiva i sama demokracija, pošto se velika većina puka nužno mora opirati njihovim osiromašujućim i destruktivnim posljedicama (kada ih prepozna i kada raspolaže izbornim sredstvima da taj otpor realizira). To su snažne poante, sjajan protuotrov za veliki dio glorificirajuće retorike o globalizaciji i slobodnom tržištu kakvu slušamo u SAD. Upravo je ta retorika ili, drugim riječima, neo-konzervativna teorija, na Grayovoj meti u toj knjizi. Jer, on je drži izvornim agensom, aktivnim oblikujućim utjecajem na katastrofalne promjene diljem današnjega svijeta. Neo-konzervativizam jest projekt, a doista bi se gotovo moglo kazati i zavjera; pa u tom smislu Gray iskazuje istančani osjećaj za vladavinu ideja i ideologije u političkim zbivanjima i ekonomskom organiziranju, da se o kulturnom i društvenom i ne govori.

No moramo također imati na pameti da za Graya taj neo-konzervativni projekt obuhvaća globalizaciju na jedan specifičan način: ako govorimo općenito o međunarodnim odnosima, ona je jedna ireverzibilna historijska tendencija (Gray, str. 215). Ali projekt globalnoga slobodnog tržišta nešto je drugo: Gray ga vidi kao Utopiju u lošem

smislu riječi (usporedivu s komunizmom) – u isto vrijeme kao nešto što je u cjelini nemoguće ostvariti, ali i nešto što u nastojanjima realiziranja nanosi beskonačne i nepovratne štete. Smatram da je ova distinkcija doista poštena i poštivanja vrijedna; s druge strane, naša rasprava ju je već i sama uspostavila, pa se sve što smo dosad pripisali globalizaciji zapravo može svesti na značajku međusobnih presezanja globalnih slobodnih tržišta i globalizacije kao prisilnog *laissez-faire*. Zapravo, nije jasno zašto Gray evocira i neke druge vrste historijskih formi globalizacije (215) kada inače baš naglašava povijesnu originalnost sadašnje situacije: kamo bi još sve ovo moglo voditi i kako bi izgledala neka “dobra” globalizacija? Odgovor na ovo pitanje vjerojatno je vezan uz njegovu vlastitu političku agendu, na koju ćemo se ubrzo osvrnuti.

Ovoga je časa dovoljno da razumijemo kako je neo-konzervativna ideologija, koja je pokretač “loše” ili slobodnotržišne globalizacije, specifično američki fenomen. Gospođa Thatcher je možda njezin začetnik, ali ona se sama uništila, kao što je pritom uništila i britanski slobodnotržišni novi konzervativizam. Poanta je u tome da američku doktrinu, ojačanu američkim univerzalizmom (zakrinkanim kao “civilizacija Zapada”), ne dijele nigdje drugdje u svijetu. U doba kada je prigovor o “europocentrizmu” još uvijek popularan, Gray nam čini uslugu kada nas podsjeća da niti po tradicijama kontinentalne Europe (pa čak i laburističke Britanije) takve apsolutne slobodnotržišne vrednote uopće nisu dobrodošle. Te tradicije utjelovljuju kulturu onoga što Gray naziva “socijalnim tržištem”, ili, drugim riječima, kulturu države blagostanja i socijalne demokracije. A niti kulture Japana i Kine, jugoistočne Azije i Rusije, nisu dobro tlo za neo-konzervativnu utopiju, iako ih ona ipak može uspjeti progutati ako je Sjedinjene Države uspiju tamo presaditi silom, podmićivanjem, prijetnjama i uvjeravanjem. U ovoj točki Gray se vraća na dva standardna pojma društvene znanosti, koja zahtijevaju daljnje ispitivanje: vraća se na pojam kulturne tradicije i – još nespomenut – pojam moderniteta kao takvog.

Spominjanje kulturnih tradicija zahtijeva možda jednu parentezu i ekskurs u drugi utjecajan rad o današnjoj globalnoj situaciji. Ovoga se puta radi o postavkama, iz temelja američkim, Samuela Huntingtona, dobro znanog autora mnogih zapaljivih stranica o islamu, opasnostima od njega i njegovoj prirodnoj agresivnosti. U Huntingtonov prilog ipak treba kazati da je on u svojoj knjizi *Sraz civilizacija*, iako možda iz sasma pogrešnih razloga, također revni oponent američkome univerzalizmu i osobito američkoj tekućoj politici (ako to nije tek manira) vojnih intervencija policijskoga tipa diljem svijeta. On se suprotstavlja takvim intervencijama dijelom zato što je izolacionist jedne nove vrste, a dijelom zato što vjeruje kako ono o čemu često mislimo kao o univerzalnim vrijednostima Zapada, koje su kao takve svuda primjenjive – a općenito se navode kao izborna demokracija, vladavina prava i ljudska prava – zapravo nisu niti univerzalne vrijednosti niti su ukorijenjene u nekakvoj vječnoj ljudskoj prirodi, već su zapravo kulturalno specifične. Te su vrijednosti izraz jedne partikularne konstelacije kulturnih vrijednosti među mnogim drugima: američke.

Prema tome, moramo se nakratko okrenuti ovoj prilično toynbeevskoj viziji svjetskih kultura, da bismo shvatili njegovo viđenje stanja: Huntington vidi osam trenutačno postojećih svjetskih kultura: osim kulture Zapada, to su kultura ruskog pravoslavnog kršćanstva; zatim kulture islama i hinduizma; kultura Japana, ograničena na taj otok ali vrlo osebujna; kultura kineske ili konfucijanske tradicije; a na koncu, uz stanovitu kon-

ceptualnu nelagodu, Huntington ubacuje tradiciju Afrike; a mogli bismo očekivati da će se neka karakteristična sinteza ili već takvo što pojaviti i za Latinsku Ameriku. Osim u ova dva posljednja slučaja, valja istaknuti da se u Huntingonovu viđenju, kao u samim počecima antropološke teorije, društveni fenomeni – strukture, ponašanje i tome slično – svrstavaju po “kulturalnim tradicijama”, a sama ta tradicija “objašnjena” je konačno svojim podrijetlom u nekoj specifičnoj religiji koja, kao prvi pokretač ili *deus ex machina* (ako mi može biti dopuštena takva šala), ne potrebuje nikakvo daljnje objašnjenje povijesne ili društveno-znanstvene vrste.

O mnogo čemu bi se ovdje moglo raspravljati; ali za naše svrhe istaknut ćemo samo konceptualne nelagode koje ovdje moraju stvarati sekularna društva u kojima se pretpostavlja da su prvotni religijski izvori jednostavno materijalizirani u kulturalnim i društvenim običajima. Ali ne: po Huntingtonu, nešto što se naziva “vrednotama” nadživljuje proces sekularizacije i pozvano je da nam kaže zašto su Rusi različiti od Kineza, a i jedni i drugi od današnjih Sjeverno-Amerikanaca ili Europejaca. Jer sve ove potonje taj je američki politički teoretičar zgurao pod “civilizaciju Zapada” (pozicija Graya, kao Europejca, jako se razlikuje od Huntingtonove pozicije). A, dakako, “vrednote” o kojima se ovdje radi nazivaju se kršćanskim u smislu u kojem se kršćanstvo Zapada navodno oštro razlikuje od pravoslavnog (ali također se potencijalno distingvira od preostalog mediteranskog katolicizma, za koji bi se očekivalo da će se u svom izvornom obliku prikazati u Huntingtonovoj “latinoameričkoj” kulturi). On tek usput napominje, kao što i mnogi drugi danas čine, da se čini kako teza Maxa Webera o protestantskoj etici koja je bila na djelu u začecima kapitalizma, identificira kapitalizam sa specifičnom religijskom kulturalnom tradicijom. Huntington tako i tako riječ kapitalizam ne koristi često.

Zapravo, u njegovu pregledu svjetskoga stanja – koji kao da se pridružuje onima koji su protiv univerzalnog procesa globalizacije – iznenađuje nadasve posvemašnja odsutnost bilo kakve ekonomske rasprave uopće: to je istinski politička znanost najsušeg i najspecijaliziranijeg tipa, sva od samih diplomatskih i vojnih srazova, bez i najmanje naznake jedinstvene dinamike onoga ekonomskog koje daje originalnost historiografiji nakon Marxa.

U Grayovu radu, napokon, inzistiranje na raznovrsju kulturalnih tradicija bilo je zaslužno za razgraničavanje različitih vrsta kapitalizma koje su one mogle proizvesti ili ih sebi prilagoditi. Kod Huntingtona, pak, pluralitet kultura naprosto označuje decentraliziranu diplomatsku i vojnu džunglu s kojom takozvana zapadna ili kršćanska kultura mora izaći na kraj. Ova manjkavost za nas donosi važnu pouku: naime, da svaka rasprava o globalizaciji na ovaj ili onaj način mora izaći na kraj s konceptom i realnošću kapitalizma samog.

Promotrimo kako to čini Gray (zaključujući time našu parentezu o Huntingtonu i njegovim religijskim ratovima): Gray također govori o kulturi i kulturalnim tradicijama, ali ne u terminima religije, već prije u terminima adaptiranja – ili, još bolje, konstruiranja – ovoga ili onog oblika moderniteta. To je drugi krucijalni termin koji treba raspraviti, pa ću stoga ovdje u cjelini navesti Grayovu napomenu:

Rast svjetske privrede ne inaugurira univerzalnu civilizaciju, za kakvu su i Smith i Marx smatrali da je mora inaugurirati. Umjesto toga, on dopušta izrastanje osebujnih vrsta

kapitalizma, koje odstupaju od idealnog slobodnog tržišta i jedna od druge. On stvara režime koji dostižu modernost obnavljajući svoje vlastite kulturne tradicije, a ne imitirajući zapadne zemlje. Ima mnogo moderniteta i isto toliko načina da se ne uspije biti moderan (195).

To izgleda bolje od Huntingtona. Grayova razmatranja kapitalizma u obiteljskom stilu kineske dijaspore, samurajskog kapitalizma u Japanu, čebola u Koreji, dakako i takozvanog socijalnog tržišta u Europi, da i ne govorimo o anarho-kapitalizmu mafijaškog stila u Rusiji, doista su vrijedna i zanimljiva. Valja zapaziti da svi ti oblici kao prethodnu pretpostavku imaju specifične i prethodeće forme društvene organizacije u porijeku porodice, bilo klana i njegove proširene mreže, bilo obitelji u užem smislu. To je razlog moga uvjerenja da Grayovo razumijevanje otpora utopiji globalnoga slobodnog tržišta u konačnici nije kulturalno, već zapravo jednoznačno društveno po svojoj prirodi. Raznovrsne "kulture" karakterizira to što su se sposobne osloniti na resurse različitih vrsta društvenog pa na koncu čak i obiteljskog grupiranja: resurse kolektiviteta i zajednica preko kojih se opiru onome što donosi slobodno tržište.

Po Grayu, najtmurniju sliku onoga što nam namire slobodno tržište predstavljaju same Sjedinjene Države: apsolutna društvena polarizacija i padanje u bijedu, razaranje srednjih klasa, strukturalna nezaposlenost u odsutnosti bilo kakve mreže sigurnosti, jedan od režima sa svjetski najvišim stopama utamničenja, devastiranje gradova, dezintegracija obitelji, čak i klizenje ovog bastiona "zapadne civilizacije" u nezapadni svijet (on to naziva brazilijanizacijom SAD) – takvi su izgledi svakog društva namamljenog na nizbrdicu utopije apsolutnog slobodnog tržišta. Nimalo nalik Huntingtonu, Gray se ne osjeća obveznim tražiti neku posebnu kulturalnu tradiciju pod koju bi se takvi američki društveni realiteti mogli klasificirati: oni proistječu zapravo iz atomiziranja i razaranja društvenosti, pa tako SAD postaju zastrašujući poučni primjer za ostatak svijeta.

Prije ispitivanja "rješenja" koja predlaže Gray, te konačne etiologije ili kauzaliteta njegovih dijagnoza, valjalo bi zastati kod njegova lajtmotiva: "Ima mnogo moderniteta", utvrđuje on, slaveći "režime koji dostižu modernost obnavljajući svoje vlastite kulturne tradicije" (195). Kako točno razumjeti tu riječ: modernitet? I što stoji iza njezinih čudesnih uspjeha danas, usred nečega što mnogi nazivaju "postmodernom", te nakon konca hladnoga rata i diskreditiranja i zapadne i komunističke verzije "modernizacije", što će reći izvoza i lokalnog razvoja teške industrije? To su dva pitanja koja moramo držati razdvojeno (i koja ne možemo raspraviti onoliko detaljno koliko ona zaslužuju).

Zasigurno imamo posla s ponovnom provalom vokabulara moderniteta širom svijeta (i ne samo za svrhe zapadne propagande): označava li ta riječ modernu tehnologiju? U tom bi slučaju svaka zemlja na svijetu bila već dugo moderna, jer ima automobile, telefone, zrakoplove, tvornice, pa čak i kompjutore i lokalne burze dionica. Biti nedostatno moderan – što općenito znači nazadan, a ne pred-moderan – znači li to naprosto nemati dosta svega toga? Znači li to neefikasno upravljati svime tim? Ili to znači imati ustav i zakone, ili pak znači živjeti na način na koji žive ljudi u holivudskim filmovima?

Ovdje moram požuriti, ali reći ću da mislim kako je "modernost" jedna sumnjiva riječ koja se danas koristi da bi se prekrila odsutnost bilo kakvog velikog kolektivnog društvenog cilja, nakon diskreditiranja socijalizma. Kapitalizam nema nikakvih druš-

tvenih ciljeva (osim ako imamo na umu ideološku utopiju globalnog slobodnog tržišta), a zamjena termina *kapitalizam* riječju *modernost* omogućuje političarima, vladama i političkim znanstvenicima da se prave kao da ih on ima te da naoko popune tu prazninu.

Ima i mnogo ozbiljnih filozofijskih problema koje postavlja ovaj koncept čije oživljavanje je, kažu, relativno novo, a dugujemo ga ljudima poput Habermasa i Giddensa. Fundamentalni limit u Grayovu mišljenju – ili, još bolje, simptom takvoga limita – jest da je on prisiljen koristiti ovu riječ u strateškim momentima.

Kada je riječ o njegovu vlastitu programu za budućnost, to sve nipošto ne znači povratak starijim kolektivnim projektima: globalizacija u današnjem smislu ireverzibilna je, ponavlja on uvijek iznova. Komunizam je bio zlo, smatra Gray (baš kao i njegova slika u zrcalu, utopija slobodnoga tržišta); što se tiče socijalne demokracije, ona je danas nemoguća zahvaljujući nemogućnosti kapitalnog investiranja pod vladavinom globalnih financijskih tržišta (keynesijansko financiranje ne samo da se više ne može oslanjati na osnovu masivnog oporezivanja, nego i smjesta pada pod prijetnjom bijega kapitala na tržištima vrijednosnih papira, 88-89, 213). Zemlje moraju pokušati olakšati grubosti tržišta vjernošću svojim vlastitim “kulturalnim tradicijama”: nekako treba stvoriti globalne sheme regulacije. Ali ovo jako ovisi o diskurzivnoj borbi, što će reći, o slamanju hegemonijske moći neokonzervativne ideologije. Gray govori značajne stvari o uplivu lažne svijesti u SAD (204, 226), koji može uzdrmati tek velika ekonomska kriza (a on je uvjeren da će jedna takva nastupiti). Tržišta ne mogu biti samoregulirajuća, bila globalna ili ne (197); ali ipak, “bez fundamentalnog reza u politikama SAD svi prijedlozi za reformu globalnih tržišta bit će mrtvorodeni” (235). To je mračna, ali realistična slika na kojoj je već moguće utemeljiti novu politiku.

Kad se radi o kauzalitetima svega ovoga, Gray pridaje ireverzibilnost, kao i same mogućnosti i nužne preduvjete za globalno slobodno tržište, ne ideologiji kao takvoj, već prije tehnologiji; a time stižemo natrag na svoju polaznu točku. On ne dijeli paranoidne poglede na velike korporacije: i sama njihova moć izvodi se iz tehnologije.

Odlučna prednost koju multinacionalna kompanija ima pred svojim rivalima na koncu proizlazi iz njezina kapaciteta da generira nove tehnologije i da ih širi efektivno i profitabilno (76).

U međuvremenu, “temeljni uzrok padajućih nadnica i rastuće nezaposlenosti jest svjetsko širenje novih tehnologija” (84). Istovremeno, upravo te nove tehnologije čine socijalizam zastarjelim: “Nove tehnologije čine tradicionalne vrste politike pune zaposlenosti nedjelotvornim” (20). I na koncu: “Istinski globalna privreda stvorena je širenjem novih tehnologija diljem cijeloga svijeta, a ne širenjem slobodnih tržišta” (195); “glavni pokretač ovih procesa (globalizacije) je rapidna difuzija novih informacijskih tehnologija koje gutaju razdaljine” (215). Grayov tehnološki determinizam, ublažen njegovim uzdanjem u multiple “kulturalne tradicije” i politiziran njegovim antiamerikanizmom, kako ispada na koncu, nudi nam teoriju koja je jednako tako višeznačna kao i teorije mnogih drugih teoretičara globalizacije, i koja svojom “realističkom” pozicijom nudi nadu i bojazan u jednakim dozama.

Sada bih želio promotriti ne bi li sustav analize, koji smo upravo izveli – razuđivanje razdvojivih razina tehnološkog, političkog, kulturalnog, ekonomskog i društve-

nog (upravo u tom poretku) – mogao biti od pomoći također i u određivanju oblikovanja politike sposobne da pruži neki otpor globalizaciji kakvu smo upravo artikulirali. Jer, kako mi se čini, ako bismo klasificirali političke strategije na isti način kako smo to učinili s ovim razinama, to bi nam moglo pokazati kakve aspekte globalizacije one izoliraju i na njih ciljaju, kao i to kakve aspekte mimoilaze.

Tehnolojska razina, na primjer, sugerira politiku tradicionalno znanu kao ludizam – lomljenje novih strojeva, nastojanja da se zaustavi i možda čak unatrag obrne uspostavljanje novoga tehnološkoga doba. To je politika koja je najčešće bila historijski karičirana, i koja kao program nipošto nije tako nepromišljena i “spontana” kako joj se pripisivalo. A spominjanju takve strategije može se pripisati barem zasluga razbuđivanja svih najdublje ukorijenjenih uvjerenja o ireverzibilnosti razvoja tehnologije. Ili, da to kažemo na drugi način, o ireverzibilnosti čisto systemske logike proliferacije tehnologije, koja ne ovisi o ljudskom odlučivanju čak niti kolektivne ili nacionalne vrste (kako svjedoče raznovrsni neuspjesi zaštite i pridržavanja korištenja tehnoloških inovacija). Danas bi se moglo činiti da bi ovdje mogla naći prostora jedna ekološka politika (iako se već također sugeriralo da bi nastojanja za uspostavljanje kontrole industrijskih zloporaba i ekscesa mogla ponuditi i neki stimulans za tehnolojske inovacije); kako to već čine raznovrsni prijedlozi – poput Tobinova plana – o kontroli bijega kapitala i investiranja preko nacionalnih granica. Ali evidentnim se čini da je naše najdublje ukorijenjeno uvjerenje kako su tehnolojske inovacije ireverzibilne i neodoljive, pa je ono i samo po sebi (bilo istinito ili krivo) najveća barijera bilo kakvoj politici tehnološke kontrole. Potonja može figurirati kao vrsta alegorije “iskopčavanja” na političkoj razini: zamisliti zajednicu bez kompjutora (ili bez automobila i drugih oblika suvremenog transporta) isto je što i zamisliti provedivost odcjepljenja od svega globalnog. Svakako nije nikakva slučajnost da kada netko pokuša zamisliti iskopčavanje na ovakav način, uvijek se tehnologija medija pojavljuje kao ono što je tu u pitanju – obnavljajući vrlo staro gledanje po kojem riječ medij označuje ne samo komunikaciju već također i transportiranje.

Prema tome, s ovom koncepcijom odcjepljenja od predpostojjećeg globalnog sustava, mi smo već skliznuli u političko. To je onda točka u kojoj nacionalistička politika počinje eskivirati. Smatram u ovom pitanju poznati argument Partha Chatterjeea etabliranim i uvjerljivim (kada zahtijeva automatsko odbacivanje podržavanja nacionalističke politike kao takve, bez modifikacija). On pokazuje da je nacionalizam neodvojiv od politike modernizacije, a njegovo demonstriranje da prvo uključuje sve programatske inkoherenčnosti drugoga ima svoj korolar da svaki nacionalistički impuls uvijek mora biti dijelom neke šire politike koja transcendirira nacionalizam. Inače bi ga postizanje njegova formalnoga cilja (nacionalne neovisnosti) ostavilo bez sadržaja: čime nije nužno rečeno da i svaka šira politika može postojati *bez* nekoga nacionalističkog impulsa. Kuba i Kina su ovdje najbogatiji primjeri načina na koji je neki konkretni nacionalizam kompletiran socijalističkim projektom; a usprkos svim govorkanjima o neuspjehu socijalizma, čini se očitim da je danas sam cilj nacionalnog oslobođenja pokazao vlastitu neuspješnost načinom svoje realizacije. Sve zemlje koje su postale neovisne, postale su to samo da bi smjesta upale u polje sila kapitalističke globalizacije i moći novčarskih tržišta, te inozemnih ulaganja. Slučajevi otpora u Jugoslaviji i Iraku baš i ne inspiriraju na preveliko povjerenje u bilo kakav čisto nacionalistički put: svaki od njih, čini se, na svoj način potvrđuje Chatterjeevu dijagnozu. Ako je Miloševićev otpor na

bilo koji način i povezan s obranom socijalizma, mi to nismo uspjeli zapaziti; dok Sadamovo zazivanje islama u zadnji čas teško da je moglo biti uvjerljivo bilo kome.

Možda je nužno napraviti razlikovanje između nacionalizma kao takvog i onoga anti-amerikanizma – možda bi ga bolje bilo nazivati gaullizmom – koji danas mora biti dijelom svakoga nacionalizma koji drži do sebe, i koji ne želi degenerirati u ovakav ili onakav “etnički konflikt” (kako se to počelo nazivati). To su nacionalistički ratovi oko granica; a otpor Sjedinjenim Državama utemeljuje otpor samom sustavu globalizacije. Ali područja koja imaju najviše svega što je potrebno za ovu vrstu globalnoga otpora – Japan ili Europska unija – i sama su dio i parcela globalizacije, pa moraju s njom u vezi imati uobičajene “pomiješane osjećaje”, koji izbijaju na vidjelo uglavnom u raspravama o tarifama, zaštiti, patentima i drugim vrstama trgovačkih sporova. Iz njih dolaze najnovije demonstracije protiv WTO, koje čini se označuju obećavajuće novo polazište politike otpora globalizaciji. Pa ipak mi se čini da je kušnja da o njima raspravljamo u terminima nacionalizma, to jest, u terminima s političke razine, uže shvaćene – olakšavajuća i time znakovita. Jer zasad je teško vidjeti kako takve borbe mogu biti procjenjivane na bilo koji drugi način osim nacionalističkog. Riječi nacionalizam i nacionalist uvijek su višeznačne, opasne i zavodeće. Pozitivan ili “dobar” nacionalizam kakav imam u vidu, jest kolektivni projekt koji uzima oblik nastojanja konstruiranja nacije. Ali uspješni nacionalizmi koji su došli na vlast ipak su bili oni “loši”. Osim toga, rekao bih da smatram pogrešnim miješati nacionalizam s pojavama poput komunalizma koji mi više izgleda kao vrsta identitetske politike, premda na širokoj i doista “nacionalnoj” skali. Na koncu, mora se dodati da država-nacija danas ostaje jedini konkretni teren i okvir za političku borbu. Kao, na primjer, za zaštitu nacionalnog radnog prava od nešto represivnijeg slobodno-tržišnog američkog univerzalizma; ili za zaštitu nacionalnog kulturnog “protekcionizma” ili nacionalnog patentnog prava protiv univerzalizma slobodnog tržišta na kojem bi nacionalna kultura i nacionalna farmaceutska industrija bili zbrisani, skupa s onoliko nacionalne mreže osiguranja i socijalističke zdravstvene zaštite koliko je od njih još uopće preostalo. Ovdje iznenada obrana nacionalnog postaje obrana same države blagostanja, uz sve njezine dobro poznate dvojbenosti (za početnike, je li to obrana nacionalne radne snage ili obrana nacionalne privrede?). U međuvremenu, ovaj veoma važni teren borbe sučeljuje se s vrlo pametnim političkim odgovorom kao protupotezom, kada Sjedinjene Države usvajaju jezik nacionalne samozaštite da bi obranile naše vlastite zakone o dječjem radu i zaštiti okoliša protiv “međunarodnog” miješanja i veta. Tako se nacionalni otpor protiv američke univerzalističke filozofije slobodnoga tržišta preobraća u američku obranu svoga univerzalizma ljudskih prava i isti čas ispražnjuje ovu posebnu političku borbu od njezina nacionalnoga sadržaja. Ili se pak ove borbe za nacionalnu suverenost stapaju s otporom u iračkome stilu, koji se tumači kao borba za pridržavanje prava na proizvodnju atomskog oružja (oblik otpora spram još jednog načela američkog univerzalizma koji sada ostavlja to pravo “velikim silama”). U svim ovim situacijama svjedoci smo diskurzivne borbe između pretenzija partikularnog i pretenzija univerzalnog, potvrđujući Chatterjeejevo identificiranje fundamentalnog proturječja nacionalističke pozicije kao pokušaja da se univerzalizira partikularnost. Ne bi trebalo shvatiti da ova kritika znači podupiranje bilo kakvoga univerzalizma: jer kritika ovoga potonjega uvodi zabunu u suprotnome smislu, pošto Sjedinjene Države pretendiraju na univerzalnost onoga što je zapravo njihov vlastiti specifični nacionalni interes. Ali nijedna od ovih kontradikcija ne diskreditira

niti ukida apstraktnu suprotnost između univerzalnog i partikularnog, koja je učvršćena kao proturječje unutar postojeće historijske situacije države nacije unutar globalnoga sustava. To je možda dublji filozofijski razlog zbog kojega borba protiv globalizacije ne može biti uspješno vođena u potpuno nacionalnim ili nacionalističkim terminima (iako nacionalistička strast, u mome gaullističkome smislu, može biti pokretačka sila koja je neophodna u sveobuhvatnijim oblicima praksisa).

Tako prelazimo na ono što je najčešće bilo identificirano kao “kulturalna politika”, danas trivijalizirani izraz, koji, kada i nije zazan naprosto radi samoopravdavanja ove ili one “novije” vrste umjetnosti, u najboljem slučaju zamata i uključuje drugi jedan kliše, “obranu našega načina života”. To je moćni negativni program, jer on osigurava artikuliranje i utemeljenje svih oblika takozvanog kulturalnog imperijalizma: on omogućuje identificiranje neprijatelja, te izoliranje i uočavanje sila razaranja. Doista, upravo u negativnim i destruktivnim efektima koje globalizacija polučuje u kulturi shvaćenoj u specijaliziranijem smislu – uklanjanje nacionalne literature internacionalnom, ili best-selerima američke vrste, holivudska dezintegracija nacionalne filmske industrije i njezinih karakterističnih žanrova – najprije i najdramatičnije se mogu uočiti dublje i neopipljivije posljedice koje će se kasnije pojaviti u dnevnome životu.

Ali problem i jest točno u tome, da je “dnevni život” mnogo teže predstaviti: pa tako, dok se njegova dezintegracija može učiniti vidljivom i opipljivom, pozitivna supstancija onoga što se željelo obraniti već se reducira na antropologijske tikove i bizarnosti raznih vrsta, tabue i turističke migove (ne pokazujte donove svoje obuće!, ne jedite lijevom rukom!), od kojih se većina može svesti na ovu ili onu religijsku “tradiciju” (a upravo je to onaj pojam tradicije koji ovdje želim dovesti u pitanje). To nas vraća nečemu sličnom Huntingtonovoj svjetskoj politici, uz ogradu da je, sasvim očekivano, islam jedina “religija” ili “religijska tradicija” koja izgleda da pokazuje energiju za otpor globalizaciji i vesternizaciji (“vesttoksifikaciji”, kako je nazivaju Iranci). Čini se dosta jasnim da je, nakon nestanka međunarodnog komunističkog pokreta (i prije njega fašizama, koji su većinom na jedan ili drugi način bili također “protuzapadni”) samo stanovita vrsta Islama, općenito karakterizirana kao “fundamentalistička”, programatski postavljena kao otpor zapadnoj kulturi ili barem zapadnom “kulturalnom imperijalizmu”. (Ako se desničarski religijski fundamentalizam unutar Sjedinjenih Država također odupire stanovitim crtama zapadne tradicije, osobito onima povezanim s prosvjetiteljstvom, svakako ga nitko ne bi opisivao kao antiamerički.)

Čak i ako stanovite islamske ideologije mogu pretendirati na zaslugu opiranja zapadnom kulturalnom imperijalizmu, ipak je svejednako očito da one više ne mogu uspostaviti jednu izvorno univerzalističku oporbu zapadnom univerzalizmu – iako je to islam mogao činiti u svojim najranijim danima. Taj povrat postaje još jasnijim ako prijeđemo iz domene kulture u samu ekonomiju. Ako je u stvarnosti sam kapitalizam ta motorna snaga iza loše i destruktivne globalizacije, onda se raznovrsne forme otpora “Zapadu” mogu testirati u terminima njihova kapaciteta da neutraliziraju i transformiraju kapitalizam. Kritika lihve očito neće biti od velike pomoći ako se ne ekstrapolira, na način Alija Shariatija, u potpuno odbacivanje financijskog kapitalizma kao takvog; dok nas starije denuncijacije eksploatacije lokalnog mineralnog bogatstva i lokalne radne snage po multinacionalnim (čitaj: zapadnim) korporacijama i dalje ostavljaju unutar granica jednoga starijeg antiimperijalističkog nacionalizma, uz podcjenjivanje silne in-

vazivne snage globaliziranog kapitala i biznisa koji je danas transformiran do neprepoznatljivosti u odnosu na onaj od prije četrdeset ili pedeset godina.

Važno je, međutim, shvatiti da konkretna moć bilo kojeg religijskog oblika političkog otpora proizlazi ne iz sustava vjerovanja kao takvog, i koliko god tematiziranog, već iz njegove ukorijenjenosti u zbiljski postojeću zajednicu. U tome je i razlog zbog kojega bilo koji čisto ekonomski prijedlog otpora mora biti praćen pomakom pozornosti (koja u sebi zadržava sve prethodne razine) s ekonomskog na socijalno. Na koncu, prethodno postojeći oblici društvene kohezije, iako sami sobom nisu dostatni, nužno čine preduvjet bez kojega se ne može u bilo kakvu stvarnu i dugotrajnu političku borbu. U isto vrijeme ti oblici kohezije i sami predstavljaju sadržaj borbe, predstavljaju uloge koji su u pitanju u svakom političkom pokretu, čine program vlastitoga projekta. Takav program – očuvanje kolektivnog nasuprot atomiziranom i individualističkom – ne mora se shvaćati kao natražnjački ili doslovce konzervativan po tipu. Takva se kolektivna kohezija može i sama iskovati u borbi, kao na Kubi ili u Iranu, gdje ju sada razvoj događaja po svemu sudeći ugrožava. Zapravo ona stara riječ za organiziranje radništva, *udruživanje (combination)*, također nudi izvrsno simboličko određenje onoga što je u pitanju na toj konačnoj društvenoj razini; a povijest radničkoga pokreta posvuda pruža nebrojene primjere kovanja novih kolektiviteta u kolektivnom političkom djelovanju. Takvi kolektiviteti baš i nisu uvijek prepušteni na milost i nemilost “novim tehnologijama”: naprotiv, elektronska razmjena informacija čini se središnjom u bilo kojem obliku novoga političkog otpora globalizaciji koji se počinje pojavljivati – kao na primjer, u demonstracijama protiv WTO. Zasad možemo koristiti izraz utopijsko kao određenje svakoga onog programa i nastupa koji, na ma koliko iskrivljen ili nesvjestan način, izražavaju zahtjeve kolektivnog života koji ima doći, i identificirati društveni kolektivitet kao krucijalno središte svakoga doista naprednog i inovativnog političkog odgovora na globalizaciju.

S engleskog preveo i tekst s predavanjem usporedio

prof. dr. Dag Strpić

Fredric Jameson

GLOBALIZATION AND POLITICAL STRATEGY

Summary

The author analyses the controversial concept of globalization from its technological, political, cultural, economic and social aspects. He refers to S. Huntington, and also to J. Gray, and uses P. Chatterjee's arguments on nationalist strategy and politics. Jameson concludes that *combination*, social collective and global regulation are the at the core of all strategically successful responses to the globalization trends.