
Globalizam: nastavak moderne ili nova paradigma?

DAVOR RODIN*

*Rješavajući zagonetku globalizma
znanstvenici su otkrili ono što nisu tražili:
izvorno iskustvo globalizma.*

Sažetak

Autor uvodno prikazuje novovjekovne univerzalističke teorije koje polaze od pretpostavki prirodnog i povijesnog jedinstva ljudskog roda i na temelju toga prognoziraju kozmopolitski i europocentrični ishod svjetske povijesti. Nasuprot tim univerzalističkim teorijama, suvremene su globalističke teorije, prema autoru, pluralističke i multikulturalne i u tom se smislu paradigmatički razlikuju od panoptičkih teorija klasične moderne.

Rasprave o globalizmu kreću se danas u dva pravca. *Prva* grupa znanstvenika smatra da je globalizam samo radikalizirani nastavak europske moderne te u različitim filozofijama povijesti, teorijama kapitala i teorijama tehnopola nastoje potvrditi ovu tezu; *drugi* su radikalniji i smatraju da je globalizam *nova povijesna paradigma* koja, u skladu s tezama Thomasa Kuhna, rješava probleme koje tradicionalna moderna nije više mogla riješiti na svojim pretpostavkama. U središtu je analize i jednih i drugih teoretičara *nacionalna*, liberalno demokratski organizirana *država*. Na njezinom se primjeru prelamaju obje pozicije. *Prvi* smatraju da će se nacionalna država proširiti do univerzalnog kozmopolisa, *drugi* govore o rastanku s nacionalnom državom kao modelom političke organizacije društva. Potrebno je saslušati i jedne i druge argumente, a čini se da je prerano govoriti, kako o kozmopolisu kao o globalno proširenoj nacionalnoj državi tako i o kraju nacionalne države, kako je to formulirao Martin Albrow: *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Globalizam je još nedovoljno određen pojam i nitko ne zna što se nalazi iza ili preko moderne na još *neoznačenom mjestu (unmarked place)*. Stoga je možda na temelju stanja rasprave najoptimalnije zaključiti da je globalizam *novi resurs*, a ne *novi model* političke i društvene organizacije svijeta.

Prvo ćemo navesti *tri teorije* čiji zastupnici drže da globalizam nije nova povijesna paradigma, već proces radikalizacije imanentnih potencijala moderne. Teoretičari te

* *Davor Rodin*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Metodologija socijalnih znanosti.

orijentacije smatraju da je globalizam proces univerzalizacije bitnih odrednica europske tradicije, a to znači da oni očekuju kako će se nacionalna država univerzalizirati kao kozmopolis, da će povijest posebnih svjetskih kultura prerasti u univerzalnu svjetsku povijest, da će kapital postati univerzalni oblik privređivanja te da će na kraju znanost i tehnika prerasti u *tehnopol* kao sustav univerzalne znanstveno-tehničke reprodukcije života. Zatim ćemo, *drugo*, prikazati oblike zakazivanja klasičnog novovjekovnog prikazivanja globalnih procesa pomoću gramatičkog i numeričkog modela prostora, vremena i kauzalnosti i na kraju ćemo, *treće*, ukazati na odnos nacionalne države i globalizma.

I.

Ad 1. Na prvom mjestu tih konzervativnih teorija stoji *filozofija povijesti* kako ju je razvilo prosvjetiteljstvo i Hegel. S njihova je stajališta um bio shvaćen kao temelj jedinstva i čovječanstva i svijeta. S umom kao samouzrokom (*causa sui*) sve započinje i njemu se na kraju povijesti sve vraća. Ako preskočimo starije predstavnike ove koncepcije, onda od suvremenih zastupnika toga novovjekovnog univerzalizma treba spomenuti Karla Jaspersa i njegovu knjigu *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, te Karla Löwitha i njegovu knjigu *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

Jaspers zastupa egzistencijalističko-antropološku tezu, prema kojoj su ljudi, neovisno o svom različitom povijesnom razvitku i tradicijama, kao umna bića jedinstveni: "Ako ne želimo da nam se povijest raspadne u rasutost slučajnosti, u dolaženje i odlaženje bez smjera, u bespuća mnogih prividnih putova, tada je ideja jedinstva povijesti nezaobilazna. Pitanje je samo kako je shvatiti".¹ Na drugom mjestu čitamo: "To se jedinstvo oslanja na zatvorenost planeta koji je kao prostor i tlo posve savladiv, nadalje na određenost kronologije u jedinstvenom, iako apstraktnom vremenu, zatim na jedinstvo ljudskih korijena koji pripadaju jednoj vrsti i tom biološkom činjenicom upućuju na svoje zajedničko porijeklo".² Vrijedno je pažnje da Jaspers već operira s pojmom promjene paradigme, jer svjetsko-povijesnu *osovinu*, čijim obratom započinje naše doba, smješta u posljednje tisućljeće prije Isusa. On mijenja prethodnu prethistorijsku "paradigmu": "...Od Isusa se povijest usmjerava prema svom jedinstvu".³

Karl Löwith zastupa sličnu tezu, pokazujući da su svjetske religije šira i univerzalnija jedinstva od nacionalnih država te stoga smatra da jedinstvo povijesti počiva na iskustvu spasa.

Ad 2. Na drugom mjestu navodimo Marxom inspirirane teorije ekonomskog ili kapitalističkog integriranja svijeta. Paradoksalno, ali istinito, veliki kritičar kapitalizma Karl Marx postao je obljubljenim zagovornikom europeizacije svijeta i vjesnikom pobjede zapadnjačke znanstveno-tehničke kulture na čitavom globusu. U tom smislu

¹ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Bücherei 1955., str. 249.

² Jaspers, Karl, *ibidem*, str. 251.

³ Jaspers, Karl, *ibidem*, str. 251.

pišu ugledni autori kao što je Jacques Derrida⁴ i Richard Rorty. Potonji, za naše postkomunističko vrijeme “šokantno”, nanovo uspoređuje *Novi zavjet s Komunističkim manifestom*.⁵

Navest ćemo ovdje manje poznate sljedbenike ove Marxom inspirirane orijentacije. Tako stanoviti Yash Tandom piše: ”Globalizacija kao suvremeni izraz širokoga povišnog pokreta znači konačno osvajanje preostalog svijeta od strane kapitala”.⁶

Jedan drugi autor, po imenu Jörg Meyer Stamer, utvrđuje da se globalizacija provodi u četiri ekonomske sfere: ”... na financijskom tržištu, na tržištu dobara, u poduzetništvu i na tržištu rada”.⁷ Nakon toga slijede statističke ilustracije.

Paralelno s ovakvim konzervativnim rehabilitacijama Karla Marxa nalazimo na drugoj strani staroga ideološkog prijepora poznatu priču o *socijalizmu kao svjetskom procesu i proleterskom internacionalizmu* kao klicama svjetske revolucije i pravednijeg svijeta. Visokorazvijeni kapitalizam i netotalitarni socijalizam igraju u tim teorijama ulogu zadnje riječi globalno i univerzalistički domišljene moderne.

Iste misli nalazimo i u politologiji u knjizi hvaljenog autora Lynna H. Millera. Svoju knjigu *Global Order* završava ovaj autor s tipično modernim sanjarenjima: ”Prvi put u povijesti izgleda da postoje mogućnosti za stvaranje globalno integrirane civilizacije koja je na dohvat ruke onih od nas koji danas živimo na zemlji”.⁸

Takve i slične ekonomske i političke teze ekološki se podupiru paušalnim izjavama poput ove: ”Implicitni *motto* razvojne politike nije više: Mi smo uspjeli a sada ćemo vam pokazati kako se to radi, nego: Zajedno ćemo tražiti ekološki podnošljivi ekonomski model”. Nešto drukčiji pristup zastupa Dani Rodrik. U svojoj knjizi *Has Globalization gone too far?*, Rodrik glavni problem globalizma vidi u tome što on proizvodi dramatični debalans između nacionalnih privreda i globalnih nadnacionalnih resursa, te se pita, ne će li globalna integracija ekonomija proizvesti dezintegraciju nacionalnih društava sa svim dramatičnim konzekvencijama.^{8a}

Ad 3. Navodimo još i proširenu teoriju koja globalizam tumači argumentima suvremene *mikroelektroničke revolucije*. Taj tip argumentacije proširio se do dosade. Autori koji proizvode tu dosadu ne pitaju se što je to mikroelektronika, nego što se sve s njom može polučiti. Iz nepregledne literature koja prerađuje ovaj fenomen, navest ćemo samo knjigu *Technopoly* iz pera kompetentnog kritičara posljedica primjene

⁴ Usporedi: Derrida, J., *Marx Gespenster*, Fischer Verlag, 1996.

⁵ Rorty, R., *Das Kommunistische Manifest – 150 Jahre danach*, Suhrkamp 1998., str. 29.

⁶ Tandom, Yach, Globalization and the South: The Logic of of Exploation, u *Internationale Politik und Gesellschaft* 4, 1997., str. 389.

⁷ Meyer Stamer, Jörg, Standortkonkurrenz, Globalisierung und Entwicklungspolitik, u *Internationale Politik und Gesellschaft* 4 1997., str. 378, 388.

⁸ Miller, Lynn H., *Global Order*, Wesview Press, San Francisco, London 1990., str. 235.

^{8a} Usporedi: Rodrik, Dani, *Has Globalization gone too far?*, Institut for International Economics Washington DC., 1997., str. 2.

mikroelektroničke tehnologije u suvremenom društvu – Neila Postmana. Knjigu možemo razumjeti kao poziv na borbu protiv olakog prihvaćanja korisnih tehnologija, ili kao strastvenu obranu ljudskog uma od suvremenih mikroelektronskih mašina koje ga vraćaju u pretprosvjetiteljsku nedoraslost. Da bismo oslabili argumente onih koji globalizaciju razumiju kao nastavak moderne s novim mikroelektroničkim sredstvima, navest ćemo neke Postmanove teze koje upozoravaju na to da se univerzalizacija moderne može pretvoriti u katastrofu ako se ne pronađu novi putovi rješavanja problema što ih je radikalna moderna proizvela. Pod pojmom *Technopoly* razumije Postman “totalitarnu tehnokraciju” koja je svoju moć proširila na globus: “... Tehnopol uspijeva u okolini u kojoj se raspala veza između *informacije i orijentacije*, u kojoj se informacija pojavljuje bez izbora i proizvoljno upućena neodređenom adresatu, u gigantskim razmjerima i velikom brzinom, ali rastavljena od teorije i smisla, svrhe i cilja ... Cilj informiranja nije pobijanje neznanja, predrasuda i ljudskih patnji, nego prilagodba čovjeka zahtjevima nove tehnologije”.⁹ “Pod vlašću tehnopola prisiljeni smo na to da naš život provedemo u težnji za *pristupom* informacijama”,¹⁰ a to znači s poboljšanim sredstvima slijediti nepoboljšanu svrhu moderne.

Neil Postman zaključuje svoju knjigu s tri pitanja upućena onima koji i dalje s nepoboljšanim svrhama žele u istom smjeru slijediti razvitak znanosti i tehnike. Pitanja su formulirana u obliku opisa triju velikih društvenih eksperimenata kojima su Sjedinjene Države zaprepastile čitav svijet te velikim dijelom utjecale na njegov suvremeni razvitak u pravcu globalizma. *Prvi* je eksperiment započet pri kraju 18. stoljeća i trebao je odgovoriti na pitanje: “Može li nacija svojim građanima osigurati najveću zamislivu vjersku i političku slobodu a ipak sačuvati svoj identitet i orijentaciju? *Drugi* je eksperiment sredinom 19. stoljeća trebao odgovoriti na pitanje: Može li nacija ostati jedinstvena, a njezini pripadnici sačuvati osjećaj pripadnosti ako se otvori ljudima iz čitavog svijeta? Konačno je eksperiment s tehnopolom trebao odgovoriti na *treće* pitanje: Može li nacija sačuvati svoju povijest, svoju originalnost i humanitet ako se posve izruči prevlasti tehnološkog mišljenja?”¹¹ Postman zaključuje svoja razmatranja o budućnosti Sjedinjenih Država pozivom na otpor američkom tehnopolu, ali u biti misli globalno i nada se mogućoj misaonoj distanciji prema totalitarizirajućem projektu moderne u svjetskim razmjerima. On je autor koji uvida da se negativne konzekvencije radikalizirane moderne ne mogu više rješavati modernim metodama, ali ne vidi globalizam kao oblik izlaska iz nužde u koji nas je uvukla radikalizirana moderna.

II.

Navedimo sada argumente onih autora koji zastupaju tezu da je globalizam, makar i rudimentarno, početak jednoga novog povijesnog razdoblja, ili nove *paradigme*. Fenomen globalizma očitovao se tim teoretičarima iz drugog i trećeg reda promatranja, dakle filozofima, kao razdoblje koje izmiče objašnjenjima sa stajališta novovjekovnog

⁹ Postman, Neil, *Das Technopol*, S. Fischer, 1992., str. 79.

¹⁰ Postman, N., *ibidem*, str. 70.

¹¹ Postman, N., *ibidem*, str. 196.

teoretskog pojmovlja. Njihovu su pažnju privukla napose tri novovjekovna teoretska pojma koji zakazuju pri pokušajima razjašnjenja pojma globalizma, a to su: *prostor*, *vrijeme* i *kauzalitet*. Transformaciju značenja ovih, za modernu karakterističnih, pojmova oni su doživjeli kao proces *iščekavanja* vjerodostojnosti gramatičkog i logičkog prikazivanja vremena, prostora i kauzaliteta u oba bitna aspekta: *prvo*, kao oblika samorazumijevanja ljudske egzistencije omeđene prostorom i vremenom; *drugo*, kao preduvjeta mogućnosti iskustva. Promatračima iz drugog medija promatranja pokazalo se, *prvo*, da vrijeme i prostor nisu svojstva realnosti, već forme gramatičkog razlikovanja i prikazivanja različitih životnih situacija. Ono što je moguće bez daljnje logičke i gramatičke *prikazati* nije s istom uvjerljivošću moguće *dokazati* kao mjerodavno za realitet koji je logički i gramatički prikazan. Time je, *drugo*, postala suspektna i Kantova transcendentna uporaba prostora i vremena. Kant je prednovovjekovno iskustvo rastavljanja vremenske i prostorne mjere od predmeta koji se premjerava pretvorio u preduvjet mogućnosti pojavljivanja onoga što se premjerava. Time je Kant počinio smrtni grijeh moderne: on je prostorno-vremensku formu prikazivanja nekog stanja stvari pretvorio u preduvjet mogućnosti toga stanja stvari. Isto je, ali već s kritičkom sviješću, učinio i Marx u političkoj ekonomiji. On je uočio da su proizvodi ljudskog rada rastavljeni od njihove vrijednosti koja se na posljetku objektivirala kao novac koji je, kao apstraktna vrijednost, rastavljen od vrijednog predmeta, da bi na posljetku postao pretpostavka vrijednog predmeta. Da apstraktno prazno vrijeme i prazni prostor u funkciji preduvjeta mogućnosti ma kakve realnosti ne mogu biti dokazani, tj. da ne mogu izdržati dokazni postupak iz drugog medija, pokazalo se čim se Kantovu tezu podvrglo dokazivanju sa stajališta *smisla* kao drugog medija koji je neutralan u odnosu prema prostoru i vremenu. Upravo s te semantičke pozicije postao je fenomen globalizma vidljiv teoretičarima iz drugog reda, koji su započeli i proces dekonstrukcije transcendentne funkcije prostora i vremena.

Ostat ćemo još trenutak na neodređenom graničnom prostoru dviju teorija: one koja globalizam razumije kao nastavak moderne drugim sredstvima, i one koja traži uvjerljivo uporište za drukčije razumijevanje globalizma kao novoga životnog oblika, ili nove paradigme.

Novovjekovni metafizički pripovjedači zaboravili su, ili naprosto zbog recidiva prethodne teološke slike svijeta nisu uočili, da ono o čemu pripovijedaju nije identično s pripoviješću. Svako se pripovijedanje kreće u gramatičkom *perfektu*, pa je tako i novovjekovna metafizička pripovijest pričala o zgodama koje su se već dogodile. Perfekt je gramatički oblik u kojem prikazujemo naše sjećanje, podvrgavajući ga selektivnim pravilima logičko-gramatičke forme. U gramatičku formu ne ulazi sve što smo doživjeli, već samo ono čega se želimo i u danom času možemo sjetiti. Sjećanje je selektivno i u tom smislu slijepo za sve čega se ne možemo ili ne želimo sjetiti. Sjećanje nije identično s pripoviješću, jer je samo gramatički prikazano sjećanje pripovijest. Kad pričamo o onome čega se sjećamo, tada biramo što ćemo od našeg sjećanja izgovoriti. Hegelov stav "*Najviše određenje vremena je prošlost*" izriče pripovjedačku bit govora, a ne bit onoga o čemu govor kazuje. Govor kazuje uvijek ili o nečem što već jest, jer se već dogodilo, ili o onome što će se tek dogoditi, ali i ono što će se dogoditi već se u našim mislima dogodilo te je *tu*, inače o njemu ne bismo mogli govoriti. I budućnost je u govoru nazočna kao prošlost, jer čim se o njoj može pričati, znači da je već negdje i na neki način bila. Ti su paradoksi posljedice gramatičkog razumijevanja samouzroka

ili je samuzrok bit gramatike: sve što se može dogoditi već je prethodno bilo predviđeno ili u Božjem planu, ili u samouzroku. Moderna je u tom smislu samo sekularizirani nauk o Bogu stvoritelju. To je s politološkog stajališta vidio i Carl Schmitt, utvrđujući *teološko podrijetlo demokratski legitimiranog suvereniteta*.

Samo je u govoru moguće “znati” što će se dogoditi, jer on uvijek izvještava o onome što se već dogodilo, bilo realno bilo u mislima, ili našim očekivanjima koja su se, kako to iskustveno znamo, ponekad djelomično obistinila unutar komunikativnih zajednica koje djeluju na temelju tradicijski uhodanih klišeja ponašanja. To važi i za mnogo slavljene prirodnoznanstvene prognoze. One važe u okvirima zacrtanih parametara teorije. Tako, za razliku od navodno nesigurnih povijesnih proročanstva, u prirodnim znanostima možemo predvidjeti pomrčinu mjeseca 300.000 svjetlosnih godina prije ili poslije današnjeg dana, ali dakako pod uvjetom da se u tom razdoblju ne dogodi nešto što bi falsificiralo tu teoriju kao način prikazivanja odnosa između Zemlje i Mjeseca.

Anthony Giddens više ne razlikuje, poput Hegela, prirodno i subjektivno, ili egzistencijalno vrijeme; on prikazuje samo još prazno vrijeme i prazni prostor. Takozvani prazni prostor i prazno vrijeme nastali su uvidom u to da su obje forme vremena – i gramatička i jednadžbena, u odnosu prema sadržajima koje prikazuju, prazne. Giddens prazno, o svakom sadržaju neutralno, vrijeme ilustrira funkcioniranjem mehaničkog sata koji, neovisno o gramatičkim razlikovanjima perfekta, prezenta i futura te o kauzalnim numeričkim relacijama uzroka i posljedice, otkucava sam za sebe apstraktno, ničim ispunjeno vrijeme. Sat je univerzalni mjerac toga praznog vremena koje se rastavilo ne samo od subjekta (nada, strah i sjećanje) nego i od gramatičkih formi prikazivanja tih osjećaja (budućnost, sadašnjost, prošlost), kao i od objekta i jednadžbenih, numeričkih oblika prikazivanja vremena i prostora kretanja planeta. To prazno vrijeme, koje više nije ni gramatičko, niti jednadžbeno, postaje u globalnom dobu, kako misli Giddens posve u tradiciji radikalizirane moderne, jedinstvena mjera svih procesa neovisno o specifičnim vremenima ljudske egzistencije i prirodnog kretanja. Primjerice, radno se vrijeme mjeri i prikazuje satnim vremenom, a ne gramatičkim perfektom, futuroom ili prezentom. Tako mjereno radno vrijeme nivelira subjektivno razumijevanje vremena i unificira sudbine radnika naokolo globusa koji tako u novovjekovnom smislu postaje kapitalistička tvornica. Ono što za različite oblike vremena predstavlja mehanički sat, to za prostor postaje *geografska karta*, odnosno *globus* koji rastavlja konkretno mjesto i područje boravka od kartografskog prostora i omogućuje disponiranje prostorom neovisno o mjestu na kojem ljudi obitavaju i na kojem promatraju konkretne životne prizore. Na geografskoj je karti prostor oslobođen svakoga subjektivnog doživljaja krajolika. Tim se prostorom može, jednako kao i praznim vremenom, proizvoljno manipulirati neovisno o karakteru svakog konkretnog *mjesta* kao obitavališta ljudi koji imaju doživljeno iskustvo ispunjenog mjesta, a ne praznog prostora. Kad se danas u politici govori o kupovanju i prodavanju vremena, tada se zaboravlja da je mnogo prije bila riječ o kupovanju i prodavanju prostora neovisno o njegovom sadržaju. Aljaska je prodana kao geografski prostor izražen u kvadratima kilometara, a ne kao zemlja nastanjena ljudima, životinjama, biljkama, kao rudište i slično. Geografski je prostor ispražnjen od ljudskog hermeneutičkog razumijevanja mjesta obitavanja, na isti način na koji je i satno vrijeme ispražnjeno od svakoga konkretnog proživljenog sadržaja koji obuhvaća i razlikuje *sjećanje*, *strah* i *nadu*. Naravno, i gramatička vre-

mena *prezent*, *perfekt* i *futur* su u odnosu prema *sjećanju*, *nadi* i *strahu* koje gramatički prikazuju – prazna vremena. Pomoću perfekta, futura i prezenta moguće je prikazivati nadu, strah i sjećanje neovisno od zbiljskog straha, nade i sjećanja. Onaj koji piše ili čita o strahu, nadi i sjećanju ne treba se osobno ni bojati, ni nadati, ni sjećati. Gramatičko prikazivanje ovih duševnih stanja ne podudara se s tim duševnim stanjima, kao što se i geografska karta, ili katastarska karta građevinskih čestica ne podudara s krajolikom koji prikazuje: karta je mnogo manja. Giddensova analiza praznog satnog vremena i praznog geografskog prostora vodi ga do zaključka da prazno vrijeme i prazni prostor razaraju i tradicionalna mjesta obitavanja, i egzistencijalno i povijesno razumijevanje vremena ispunjenog sadržajem tradicije, te postaju tendencijski prazne forme razlikovanja jednog ljudstva koje više nije povezano ni mjestom boravka, ni posebnom poviješću i posebnim gramatikama, već apstraktnom mjerom razlikovanja, neutralnom prema bilo kakvom sadržaju i tradiciji. Svijet je sve manje multikulturalna zajednica različitih povijesnih iskustava i različitih mjesta obitavanja, a sve više apstraktni okvir zajedničke sudbine za sve ljude na zemlji. *Takvi ishodi analize globalizma zaista su samo forme radikalizirane moderne, a ne nova povijesna paradigma.*

Ovaj Giddensov tip tendencijski globalne egzistencije, reducirane na mehaničko satno vrijeme, mjereno minutama i sekundama, i geografski prostor izražen u kvadratnim metrima i kilometrima, zaista nije drugo do radikaliziranje moderne i njezine prazne ili formalne ontologije. Zbilja se *temporalizira* i *dislocira* na temelju kartografski i numerički prikazanog ispražnjenog globalnog prostora i mehaničkog satnog vremena.¹² Takvo vrijeme i takav prostor nisu identični našem iskustvu mjesta boravka i doživljenog vremena, već postoje samo kao prikazi virtualnog *mjesta boravka* i virtualne *sudbine* koju faktički nismo doživljeli, niti na taj apstraktni način možemo doživjeti. Paradoks globalnog doba u modernoj perspektivi jest u tome što prazno satno vrijeme i prazni nedoživljeni geografski prostor doživljavamo kao da su puni. Ali kako nam takve fikcije, kao što su školski globus i pomicanje kazaljke na digitalnom satu, mogu biti nazočne kao doživljeno vrijeme i dobro poznato mjesto boravka? Jedino u drugom mediju kojem pribjegavamo, kako bismo se oslobodili toga užasa praznine – *horror vacui*. Tako, naime, da nam svjetsko vrijeme i globalni prostor nisu više prezentni samo u formama satnog vremena i kartografskim prikazima prostora, nego na Magellanov i Gagarinov način. Magellan i Gagarin su neposredno doživljeli da je globus konačan i okrugao, i to njihovo iskustvo danas nam je prezentno i izvan logičkih, gramatičkih i numeričkih prikaza prostora i vremena, u vremenu koje doživljavamo i prostoru koji gledamo. Globus nam je danas prezentan u *vjerodostojnijem* mediju, koji omogućuje da ga doživimo neposrednije, nego pri predodžbama koje u nama proizvodi čitanje dnevnika kapetana Cooka, ili buljenje u zidni sat, ili Merkatorovu projekciju majke Zemlje.

Promjena medija u kojem vidimo globus izlaže nas neočekivanoj opasnosti ili *riziku*. U logičko-gramatičkom ili numeričkom mediju mi smo od realiteta odvojeni logikom, gramatikom i računskom operacijom. Možemo se bojati da će se dogoditi ono što u tekstu piše, primjerice da je bankrotirala Centralna američka banka, ili da je pro-

¹² Astronomski je kalendar zamijenio religijske kalendare židova, kršćana, budista, muslimana. Religijski se kalendari više ne koriste pri rezervaciji željezničkih ili avionskih karata.

radila Etna koja je udaljena svega 348 km od Palagruže. Ali ako gledamo kako ljudi zaista skaču kroz prozor i kako lava zaista guta vinograde, tada imamo posve drukčiji doživljaj katastrofe. Riječju, razdoblje u kojem živimo bez nekad dominantne zaštite gramatičkog i računskog razumijevanja prostora, vremena, uzroka, posljedice, svrhe i cilja, nazivamo *društvom rizika*. U svijetu u kojem nam je globus neposredno vidljiv, u kojem se gotovo sve može vizualizirati, bilo televizijski ili kompjutorski, postala nam je gramatički ili računski prikazana misao i zbilja *fiktivna* u odnosu prema mnogo *vjerodostojnijoj* slici, bez obzira na to što je i ona samo fikcija. Tako je u nama probuđena nesigurnost u procjenjivanju koja je od dviju fikcija vjerodostojnija. Riječju, *pojam zbilje u ma kojem medijskom prikazu postao je sporan*. Takva dijagnoza stanja pogađa novovjekovni univerzalizam u bolno mjesto. Doživljaj gramatičkog rizika imamo uvijek kada, primjerice, ugledamo grad o kojem smo čitavog života samo čitali. Ili kad se susretnemo s vjericom koju smo odabrali posredstvom agencije za sklapanje brakova. Ali ono što na posljeticu vidimo nije u višem stupnju sigurno. Umjesto odlučivanja na temelju “istine” koja nam je bila dostupna bilo u tekstu bilo u razgovoru, danas se pri donošenju odluka moramo osloniti na fragilnu vjerodostojnost bilo kojeg prikaza, jer znamo da ni riječ, ni tekst, ni slika, ni računica nisu istiniti, već vjerodostojni prikazi nekoga stanja stvari. To stanje stvari koje nas se egzistencijalno tiče ne možemo vidjeti s obje strane, jer su mediji u kojima nam je neko stanje stvari prikazano oblici *selektivnog sljepila*. S tom se vrstom sljepila moramo pomiriti, kako ne bismo postali posve slijepi poput Hegela koji je izjednačio um i zbilju. Umjesto istine, moramo se pomiriti s *vjerodostojnošću* koju opažamo na glumcu, govorniku, prijatelju, političaru. Vjerodostojnost pak nije nikakvo podudaranje predmeta i pojma; ona je sposobnost koja nam omogućuje da obilježimo još neoznačena mjesta u nama poznatom svijetu. *Autentičnost, zračenje* ili *image* su inačice toga stanja stvari. One obilježavaju postmodernu ako je ona eventualno i nešto više od puke radikalizacije Hegelove ontologije *prazne praznine koja ništa ne obećava, jer je sterilizirana* pa joj se u snošaju s nepoznatim ništa ne može dogoditi, budući da je autogenerativna, tj. sama sebi dovoljna. U takvom postmodernom svijetu gdje je svaki prikaz zbilje snagom doživljaja raskrinkan kao fikcija, nikad nismo sigurni nećemo li u sljedećem koraku pasti u provaliju koju nam prikriva naše selektivno sljepilo zbog kojeg brkamo “fikciju” i “zbilju”. Okruženi smo rizicima i opasnostima zbog prirodene selektivne sljepoće. Razlika između Aristotela i njegovih, Hegela i njegovih te nas današnjih u tome je što su aristotelovci i hegelovci bili posve slijepi, jer su poistovjetili fikciju i zbilju i umišljali sebi da vide sve, ili da postoje takva posvećena (metafizička) mjesta iz kojih je sve vidljivo. Mi smo se izborili za selektivno sljepilo i znamo da smo selektivno slijepi. Je li to dovoljna karakterizacija postmoderne, ili dapače nove paradigme? Teoriju selektivnog sljepila je od G. S. Browna preuzeo N. Luhmann i to je argument koji više ne moramo propitivati, jer je ta Brownova *metodička skepsa* za razliku od Descartesove podjednako verificirana, kao i falsificirana. Na nju se moramo osloniti kako bismo se oslobodili metafizičke tlapnje da je istina i sigurnost naših ljudskih računa utemeljena u njihovoj apsolutnoj nesadržajnosti i praznoj praznini. Možda je to primjerena deskripcija nihilizma na koji nas je upozorio Nietzsche. Naravno, najteži je bio i ostao rastanak od istine priopćene u govoru i pismu. Kad smo iskusili da se u djelovanju ne možemo osloniti na gramatički sređeno iskustvo kao putokaz za bezrizično djelovanje, jer gramatika, logika i teleologija nisu obilježja realnosti već obilježje teksta kojim se realnost prikazuje, tada smo se morali zadovoljiti našim selektivnim sljepilom koje nam omogućuje da djelomično i s

mnogo rizika ipak upravljamo našim ljudskim životom. Rawls djelovanje u uvjetima selektivnog sljepila naziva djelovanjem pod *velom neznanja*. Takvo djelovanje je uvijek rizično, ne zato što nam je budućnost neprovidna, ili što postoji veliki broj mogućnosti koje ne možemo sve izračunati, nego naprosto zato što smo selektivno slijepi i što iz tog stanja stvari proizlazi i bezbroj mogućnosti i neizvjesnost budućnosti. Činjenica da nitko ne zna što će se i kako će se što dogoditi budemo li slijedili raspoložive mogućnosti, dane upute, postojeće nacрте, proizlazi otud što iza svake označene i ukalkulirane mogućnosti i svake upute za djelovanje na temelju nekoga gramatičkog ili numeričkog nacрта postoje anonimna *neoznačena mjesta* koja tek treba označiti i pretvoriti u orijentire. Ta mjesta i onda kada *nisu* označena predstavljaju relat prema kojem se odnosimo te i tako anonimna suodređuju svako djelovanje koje je baš zbog te neoznačenosti mjesta rizično. U riskantnom nam životu logika, uzroci, svrhe i planovi više ne predstavljaju nacрте za sigurno djelovanje, niti nam jamče ozbiljenje naših namjera u skladu s očekivanjima. Danas znamo da logičko-gramatički prikaz i svijeta i našeg iskustva, futur i perfekt, mogućnost i zbiljnost nisu identični s onim što prikazuju, već su fikcije onoga što prikazuju. Dapače, znamo i to zašto je tome tako.

Hegelova filozofija svjetske povijesti i njegova filozofija države bile su dvostruke fikcije. Hegel je držao da je pojmovno određenje povijesti i države identično s povijesnim tijekom razvitka zbiljske države i zbiljske povijesti. Za razliku od Hegela, današnji mislioci nemaju povjerenja u univerzalno važenje logike i gramatike, jer znaju da su logika i gramatika samo programsko pismo na kojem možemo prikazivati našu egzistenciju i svijet u kojem obitavamo. Suvremeni je čovjek iskusio nesigurnost toga gramatički i logički određena mjesta i vremena svog obitavanja. On zna da njegovo *ovdje i sada* prešutno označava i neoznačeno mjesto kojim ne može raspolagati, budući da, primjerice, pravno određena imovina uključuje i pravno neimenovanu dimenziju. Pravno osigurana imovina je oblik selektivnog sljepila koje je postalo evidentno i stoga svatko zna da mu imovina demokratskom većinom može biti oduzeta. Hegel je doduše vidio nesigurnost iskustvenog određenja vremena i mjesta boravka građanskog čovjeka, tj. nesigurnost privatnog vlasništva, pa je tu nesigurnost kompenzirao nadvremenskim i nadprostornim logičkim pojmom kao vremenu i prostoru nadređenom vječnošću. Tako zadobivena pojmovna i pravna sigurnost građanske egzistencije s onu stranu iskustva prostora i vremena progutala je u sebi sva neodređena mjesta i tako se preobrtila u *fikciju egzistencijalne sigurnosti* koju je Marx preradio u utopijski program djelovanja. Neuspjeh toga programa bio je ugrađen u bit te teorije koja je izjednačila logiku prikaza s logikom zbilje, ispustivši iz vida da oboje ostaje suodređeno s neoznačenim mjestima.

Za ilustraciju svojevremene uvjerljivosti i egzistencijalne aktualnosti Hegelove i Marxove filozofije dovoljno je napomenuti tipove egzistencija koje su svoju sigurnost i svoj posebni identitet gradile uz pomoć prostornog i vremenskog definiranja (ograničavanja) svoje egzistencije. Postoje tipovi egzistencija koje svoj identitet određuju, ili prostorno ili vremenski, ili na oba načina. Plemstvo, primjerice, traži svoje sjedilaštvo u vremenu, puk u prostoru. Za plemstvo je kontrola podrijetla i tradicije, za puk kontrola područja i mjesta boravka preduvjet mogućnosti njihove posebne egzistencije. Plemić je plemić neovisno o mjestu boravka, pučanin je čovjek samo na svojoj zemlji. Za vjernike se može reći da su eksteritorijalni, a tendencijski i ekstemporalni, jer pretendiraju na vječni život izvan prostora i vremena. Novovjekovne nacionalne države ujedinjuju oba načela, one i teritorijalno i vremenski ograđuju i određuju

svoj identitet. U tom smislu je moderna narodna država izraz prevladane razlike između vremenski definiranog plemstva i prostorno definiranog puka.

S nadolaskom globalizma izgleda da je i dvostruko vremenski i prostorno osigurana nacionalna država postala nesigurna¹³ baš stoga što su se vrijeme i prostor očitovali kao prazne, od svakog sadržaja očišćene, forme: *prostor se odvojio od mjesta boravka i pretvorio u kvadratne metre, vrijeme se odvojilo od povijesti kao pripovijesti* i pretvorilo u mjeru mehaničkog kretanja neovisnu od posebnog povijesnog iskustva. Ni ljudi ni države nisu više sigurni u tom numerički određenom prostoru i vremenu. U ranoj modernoj oni su još bili sigurni u prostoru i vremenu, jer su još bili određeni *mjesnim razumijevanjem prostora i iskustvenim ili tradicijskim razumijevanjem vremena*. Na poslijetku, građansko pravo kao osnova građanske egzistencije i njezine pravne sigurnosti bilo je još napisano sa stajališta *mjesnog razumijevanja prostora i tradicijskog razumijevanja vremena*. To ekskluzivno pravo na mjesto i vrijeme boravka s globalnom je erom prestalo biti monopol starosjedilaca, bili oni pojedinci ili države, jer su prazno numeričko vrijeme i prazni katastarski prostor ugrozili povijesno i lokalno obilježeno pravo boravišta. Novcem, ili dapače informacijom, moguće je kupiti i legalno zaposjesti svako mjesto boravišta na zemlji, bez obzira na tradicionalnu vezu određenog tipa čovjeka i određene kvalitete zemlje. Novac i informacije kao apstraktni derivati ma kakvog konkretnog i doživljenog sadržaja preskaču prostorno vremenske granice tradicionalnog novovjekovnog privatnog vlasništva i nacionalnih država. Sadržajno određenje podrijetla pojedinca, nečija biografija i događaji koji su je oblikovali, ne pruža više samorazumljivu garanciju prava na neosporno mjesto i vrijeme boravka. O tome svjedoče ne samo brutalna etnička čišćenja, nego i suvremene seobe naroda po čitavom globusu, koje su izmakle svakoj mogućoj kontroli nacionalnih država. Tradicijsko određenje čovjeka i posebno oblikovanog mjesta njegova boravka ne predstavljaju više ni sigurni ni samorazumljivi preduvjet egzistencije na tom mjestu i u toj tradiciji, kako je to bio slučaj u ranoj modernoj. Ta se vezanost uz mjesno-povijesno omeđena boravišta danas difamira kao separatizam i izolacionizam kojem, pod pritiskom dehistoriziranog i izmještenog (delociranog) globalizma, prijete ekonomska i informacijska izolacija i propast.

Sadržajno prazno numeričko *sada i ovdje* postali su neograničena dispozicija za globalno djelovanje na bilo kojem mjestu i u bilo koje vrijeme, odnosno u bilo čijem prostoru i u bilo čijoj tradiciji posve drukčije negoli u Kanta¹⁴ i posve drukčije od razumijevanja suverenosti, kako građanskog privatnog vlasništva tako i suverenosti narodne države ograničene mjestom i tradicijom.

Nacionalna država je politička institucija zasnovana na ograničenom mjestu i ograničenoj tradiciji, ona iskustveno prethodi *globalnom dobu u kojem se prostor odvojio od mjesta, a vrijeme od povijesne tradicije*. Kada danas autori poput Ulricha Becka, Anthonyja Giddensa, Martina Albrowa, Niklasa Luhmanna, Karla Jaspersa, ali i mnogi

¹³ Usporedi: Albrow, Martin, *Abschied vom Nationalstaat*, Suhrkamp, 1998.

¹⁴ O funkciji prostora i vremena pri određivanju privatnog vlasništva u Kanta usporedi Rodin, Davor, *Der Lebensinn der Unterscheidung von *possessio noumenon* und *possessio phaenomenon* bei Kant u *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, Duncker und Humblot, Berlin, 1988., str. 157–167.*

drugi govore o *rastanku* s nacionalnom državom tada oni navode primjere koji razaraju samodovoljnu ili suverenu prirodu novovjekovne narodne države ograničene mjestom i tradicijom. Kako je očigledno da suvremene građanske nacionalne države više ne raspolažu kontrolom nad energetske resursima, ekološkim konzekvencijama razvitka, znanstvenim otkrićima; nad prometom, informacijama, vjericima i vjerama; nad ljudskim pravima, vlastitom sigurnošću; nad ratom i mirom, tada je otvoreno pitanje tko raspolaže tim resursima na državnom prostoru i njezinim tradicijama? Odgovor na to pitanje još nije dovoljno označen, on fungira kao *neoznačeno mjesto*. Naravno, svaka nacionalna država nastoji sačuvati suverenost nad ovim danostima, ali tada, kako se čini, troškovi te kontrole premašuju vrijednost izvora s kojima se suvereno raspolaže i to stanje stvari otvara put prema globalizmu kao *novom resursu*, a ne i prema novoj političkoj organizaciji svijeta, koja bi se nametala nacionalnim državama, makar ideja o *novom svjetskom poretku* dopušta takve primisli.

Naše pitanje glasi: Kako će na naznačene iritacije iz globalne okoline reagirati nacionalne države: u pravcu globalizacije etabliranih tradicija, dakle u pravcu *liberalno demokratske* i *multikulturalne svjetske države*, što bi bilo posve moderno i europocentrički, ili će razvitak krenuti prema *drukčijoj paradigmi* organizacije današnjeg svjetskog društva? Ova je druga solucija svakako realnija ima li se u vidu da su politički procesi u 20. stoljeću postali osviješteno ireverzibilni, a to znači da kozmopolitizam kao logička konzekvencija širenja načela nacionalne države ne funkcionira, jer se kretanje ne vraća svom početku na višoj razini uvida. Velika svečovječanjska država logička je utopija koju nitko ne uzima ozbiljno. Globalizam je kao resurs nešto drugo od kozmopolisa i nešto drugo od sirovine za preradu; on je još *neoznačeno mjesto* koje omogućuje prekoračivanje funkcionirajućih sustava.

III.

Opisali smo najprije tri teorije koje globalizam ne smatraju novom povijesnom paradigmom, već radikalnim nastavkom unutrašnjih potencijala moderne. Zatim smo ukazali na one aspekte suvremene filozofije koja uočava neke fenomene naše životne situacije, koje nije moguće objasniti teoretskim pojmovljem moderne. Taj nalaz upućuje na zaključak da je globalizam u nekim aspektima izišao iz okvira moderne, jer očituje konture nove povijesne paradigme. I za jednu i za drugu prikazanu tendenciju interpretacije karakteristično je da uočavaju kako je globalizmom ugrožena novovjekovna nacionalna liberalno-demokratska država. Nacionalnu državu ugrožavaju *ponajprije* sve tri navedene konzervativne teorije globalizma: *novovjekovna filozofija povijesti*, *teorija kapitala* i *tehnopol*, a *zatim* i semantičko revidiranje kategorijalnog aparata moderne. U tom je aparatu novovjekovna nacionalna država kao politički projekt moderne bila percipirana kao teritorijalno i temporalno ograničena politička institucija. Izgleda kao da je jedino nacionalna država, koja je jamčila preraspodjelu onih dobara koju kapital, slobodno tržište i tehnopol nikada ne bi bili u stanju garantirati, postala žrtveni jarac razvitka moderne.¹⁵ Na njoj se najbolje uočava promjena para-

¹⁵ Usporedi: Albrow, Martin, *Abschied vom Nationalstaat*, Suhrkamp, 1988. kao i Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1994., str. 639 i str. 643, gdje Habermas zastupa tezu: "Demokratsko

digme, sve ostalo se razvija potencijalima unutrašnje logike moderne, koji – kad je riječ o kapitalu i tehnopolu – kao da još nisu iscrpljeni. Gurana logikom kapitala, tehnopola i svjetskopovijesnih rezoniranja, s jedne, a semantičkom revizijom načina gledanja na nju, s druge strane, nacionalna bi se država trebala univerzalizirati ili do *kozmpopolisa* kao logičke konzekvence univerzalizacije vlastitih načela o ljudskim i građanskim pravima kako su ih razvili Kant i Hegel, ili bi se trebala preoblikovati u paradigmatički novi životni resurs koji drugačijom “logikom” s onu stranu prostorno-vremenskih granica otvara pristup izvorima života postbeethovenovskom čovječanstvu. Može li se postojeći moderni državni identitet unutarnjom logikom univerzalizacije proširiti do kozmpopolisa kao svjetski uveličane nacionalne liberalno-demokratski uređene države ili je on nova povijesna paradigma, to je, kako je i pokazano, središnje pitanje teoretičara koje ovdje analiziramo.

Preliminarni odgovor na očigledno propali projekt kozmpopolisa bio je *multikulturalizam*, zatim u novijim pokušajima *društvo rizika* i, na kraju, *globalizam* kao eventualna paradigmatička alternativa kozmpopolisu. Autori poput Ulricha Becka, Anthonyja Giddensa, Martina Albrowa, pa i Niklase Luhmanna kolebaju se treba li globalizam odrediti kao *drugu fazu moderne* ili kao *novu povijesnu paradigmatičku*. Naučivši od velike filozofije 20. stoljeća da su povijesni procesi ireverzibilni te da razvitak ne teži povratku prema svom početku, oni su napustili onu ideju moderne koja je počivala na dijalektičkoj koncepciji jedinstva suprotnosti, a u političkom smislu na principu političke homogenizacije čovječanstva na teritoriju zajedničkog globusa i zajedničkog uma koji garantira mogućnost ulaska različitih nacionalnih tradicija u jedinstvenu povijest svih umnih bića. Povijesne granice moderne oni su uočili u njezinoj nesposobnosti da na vlastitim racionalnim načelima u sve višim i apstraktnijim dijalektičkim i političkim jedinstvima institucionalno-politički pomiri stalno rastuće diferencije ili raskopčavanja (Entkoppelungen) koja snagom svoje produktivne biti proizvodi.

Navest ćemo niz takvih *raskopčavanja* koja je nemoguće dijalektički prevladati starim institucionalno-političkim modelom liberalno demokratske nacionalne države. Pokazalo se, naime, da tamo gdje te diferencije nije moguće pomiriti sredstvima nacionalne države ti procesi teže drukčijim strukturama povezivanja i regulacije. U odnosu prema nacionalnoj državi, ti se procesi pokazuju *nesumjerljivi* te u tom smislu indiciraju promjenu političke paradigmatičke u Kuhnovom smislu riječi. Paušalno možemo navesti sljedeća *rastavljanja*: rastavljanje radnog mjesta i kućanstva, rastavljanje uporabne i razmjenske vrijednosti, rastavljanje društvenih i državnih institucija, rastavljanje socijalnog života i teritorija, rastavljanje podrijetla i karijere, rastavljanje događaja i vijesti o njemu, razdvajanje države i nacije (ljudska prava važe neovisno o većinskoj demokraciji takozvanog državotvornog naroda u nacionalnoj državi), rastavljanje obavještajnih medija od prometa; drugim riječima: “Svjetsko društvo ne počiva na paktu između nacionalnih država, nego na vezama koje prekoračuju njihove granice”¹⁶. Ako se navedena razlikovanja ne mogu, kako su to mislili Hegel i Jaspers, prevladati u višem jedinstvu svim ljudima zajedničkog uma, jer je čitav proces diferencijacije

građansko pravo ne treba biti ukorijenjeno u narodnom identitetu nekog naroda; bez obzira na različite kulture života građansko pravo zahtijeva socijalizaciju svih državljana u zajedničkoj političkoj kulturi”.

¹⁶ Usporedi: Albrow, Martin, *Abschied vom Nationalstaat*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998., str. 259.

ireverzibilan i nema *zajedničkog nazivnika* na koji bi ga se moglo svesti, tada među tim stalno nastajućim razlikovanjima mora postojati neki drugi nedijalektički dodir: mi ga nazivamo *semantičkom iritacijom*. Semantičke su iritacije i semantička razlikovanja neovisni o prostoru i vremenu; oni ne poznaju takva razgraničenja i ograničenja. Smisao ne napreduje s protokom vremena, niti prostorne relacije utječu na smisao. Njega se ne može atribuirati s prije i poslije, s blizu i daleko; njega se ne mjeri satima, niti metrima, zato što smisao prethodi našem razumijevanju prostora i vremena.

Pojam smisla ne upotrebljava se u novovjekovnoj metafizici subjektivnosti, a Husserlovo, Heideggerovo i Wittgensteinovo tematiziranje smisla i značenja pokrenulo je *semantički obrat* moderne te otvorilo i put njezina razumijevanja iz perspektive njezina nepropitanog programskog pisma na kojem je ta filozofija bujala: *zapidnjačkog govora i pisma*. Obrat se dogodio tematiziranjem *logike i gramatike pisma* kao medija na kojem je bez dijagnoze “fatalnog” *selektivnog sljepila* što ga proizvodi taj medij izgrađena čitava, pa i moderna europska filozofija. Pokazalo se da je govor *i u pisanoj i u govornoj varijanti privilegirano veoma sofisticirano programsko pismo smisla*, a ne prednacrta proizvodnje svijeta.

Eksteritorijalni i ekstemporalni smisao našao je u govoru i pismu svoj jednako ekstemporalni i eksteritorijalni programski jezik, što prije Husserla, Wittgensteina i Heideggera nije bilo dovoljno uočeno. S pismom, tj. zapisanim govorom, postaje vidljiva ekstemporalnost i eksteritorijalnost ideja koju je prvi doživio Platon¹⁷, ali pojam smisla ostao mu je prikriven baš idejama. Primijenimo li uvide semantičkog obrata u razumijevanju govora i pisma kao medija u kojem je prikazana cjelokupna europska filozofija politike na fenomen novovjekovne nacionalne države, tada možemo kazati: samorazumljivi gramatički a onda i numerički *prikazani* prostor i vrijeme bili su konstitutivni za projekt novovjekovne nacionalne države. Govorilo se o mladim i starim, kao i o velikim i malim državama. Smisao prostora i vremena u međuvremenu se promijenio, tj. prestao je, kako to pokazuju prethodna izlaganja, biti jednoznačno konstitutivan za novovjekovnu nacionalnu državu. Političko je dobilo drukčiji smisao, politički je smisao našao drugog nosioca značenja izvan i pored govora i pisma te njima posredovanog razumijevanja i prikazivanja prostora i vremena. I Nietzsche je bio svjestan ove iskorijenjenosti novovjekovne građanske egzistencije iz prostora i vremena (države) i u svom spisu *Menschliches und Allzumenschliches* primijetio: “Za koga još postoji stroga prisila da sebe i svoje potomstvo veže uz određeno mjesto? (...) Takvo doba dobiva svoje značenje time što u njemu različiti svjetonazori, običaji, kulture mogu biti uspoređivani i jedni pored drugih proživljeni, a to pri lokaliziranoj vladavini svake kulture prije nije bilo moguće, zbog vezanosti svih umjetničkih stilova uz mjesto i vrijeme”.

Preostaje nam da upozorimo na *neoznačena mjesta (unmarked place)* ponuđenih i taksativno navedenih teorija globalizma. Svako mjesto na kojem stojimo nudi nam u okolini čitav niz još neoznačenih mjesta. Svako znanje i iskustvo pluta u rastućem oceanu neznanja. Još neoznačena mjesta nije tako lako označiti. Označavanje neoznačenog identično je razlikovanju, dapače stvaranju, a za njega je potreban otkriivački napor i talent. *Riječju, mi ne rješavamo probleme, mi ih pronalazimo*. Ako pojam

¹⁷ Usporedi: Platon, *Fedar Rowohlt*, Bd. 5, str. 55-59, izdao Ernesto Grassi.

globalizma nije ni kauzalni ni dijalektički derivat novovjekovnog razumijevanja svjetske povijesti, svjetskog kapitalističkog gospodarstva, tehnopola i *gramatičkog* i *numeričkog* razumijevanja prostora i vremena nego *nešto drugo* od tih već definiranih i označenih mjesta, tada stojimo pred pitanjem što on zaista jest? Tko je u stanju odgovoriti na takvo pitanje? Ako je, naime, kapitalističko svjetsko gospodarstvo stvorilo jaz između bogatog sjevera i siromašnog juga planeta, a ne očekivano jedinstvo svijeta; ako je tehnopol učinio i zapadnog čovjeka nedoraslim da vlastitim umom sređuje poplavu informacija koje proizvodi; ako su različite pripovijesti o jedinstvenoj općeljudskoj svjetskoj povijesti samo logičko-gramatičke bajke koje nikoga, a ponajmanje neeuropske narode na bilo što obvezuju; ako su prostor i vrijeme u odnosu prema onome što jest samo gramatičke i numeričke fikcije – što je onda globalizam, ako ipak nije samo derivat ovih različitih kultura Europe?

Traženje odgovora na pitanje što je globalizam, iz perspektive navedenih struktura odveć je neprecizno. Tražiti se može ono što se već imalo pa se izgubilo ili sakrilo, ili se još nije, na očekivani način, očitivalo. Suptilniji postupak od *traženja* odgovora na postavljena pitanja je *istraživanje nepoznatog* i spremnost da se prihvati nalaz koji se *nije tražio*. Jedno je, dakle, univerzalističko *zaključivanje* na temelju zapadnjačke filozofije svjetske povijesti, zapadnjačkog kapitalizma, zapadnjačkog tehnopola i zapadnjačke logike, iz kojeg proizlazi očekivani odgovor na pitanje što je globalizam, naime: trijumf europske kulture u globalnim razmjerima; a *drugo* je *provjeravanje* jesu li logike ovih kultura ili kultura ovih logika zajedničke čitavom svijetu. Je li moguće te europske kulture aplicirati u čitavom svijetu bez rizika neočekivanih učinaka i obrata, sa slijepim uvjerenjem da će se sve dogoditi onako kako se na Zapadu već dogodilo. One koji misle na tom europocentrističkom tragu treba upozoriti: *tjeraš lisicu, istjeraš vuka!* U pitanju *što je globalizam* nije automatski sadržan i odgovor ili više odgovora na njega, kako se to čini iz perspektive neke od europskih kultura: one znanstveno-tehničke, kapitalističke ili liberalno demokratske, nego i ono za što nismo ni pitali. U tome i jest sva razlika između *demonstracije* i *aplikacije* nekoga logičkog postupka pomoću njegovih imanentnih pravila i njegovog *dokazivanja*¹⁸ sa stajališta vanjskog promatrača iz neke druge svjetske kulture. Budući da smo, i prema Brownu i prema Luhmannu, selektivno slijepi, mi ne vidimo stvari s jedne i s druge strane, jer takvo bi gledanje bilo i logički i egzistencijalno besmisleno poput geografske karte koja bi bila identična krajoliku koji prikazuje. Između krajolika i geografske karte postoji granica koja ih dijeli. Mi se toj granici možemo približiti ili iz pravca geografske karte ili iz smjera krajolika i pritom ove dvije različite stvari dovodimo u neki odgovarajući odnos: uspoređujemo ih. Ako se, međutim, ova dva puta poklope tako da je karta identična krajoliku, a krajolik karti, čime prestaje mogućnost uspoređivanja, čemu su kao vrhuncu spoznaje težili Hegel i teolozi, tada sve postaje besmisleno. Mi svijet ne možemo vidjeti *onakvim kakav zaista jest*. Mi ga vidimo, jer smo selektivno slijepi, uvijek samo s naše strane. Kada bismo ga vidjeli s obje strane, tj. kada bismo vidjeli sve, tada bi nestalo svijeta i nas u njemu.¹⁹

¹⁸ Usporedi: Brown, George Spencer, *Laws of Form*, Bohmeier Verlag, Hamburg, 1997., str. 82-83.

¹⁹ Brown, G. S., *ibidem*, str 193.

S onu stranu vremensko-prostornog obitavališta zapadnog čovjeka: njegove znanosti, kapitala, tehnopola i nacionalne države, postoji mnoštvo drugih kultura i životnih stilova. Oni su nam vidljivi samo zbog naše selektivne sljepoće i dok smo selektivno slijepi, tako dugo možemo te druge kulture promatrati s našeg stajališta, ali pokušamo li ih vidjeti onakvima kakve te kulture zaista jesu, dakle i s njihova gledišta, tada to “možemo” samo ako ih reduciramo na vlastitu kulturu. Naravno, time nad njima vršimo nasilje, zvali ga mi i dijalektičkim prevladavanjem. Tim bismo nasiljem, to je neočekivani efekt aplikacije naše kulture na druge kulture, ukinuli i vlastitu, jer bismo u odsutnosti drugih postali sami sebi nevidljivi. Umjesto osvajanja i kolonizacije globusa, umjesto njegove kapitalizacije i tehnizacije, stojimo danas pred zadaćom koju nam je zadala vlastita tragična europska povijest, a to je polazak u *susret* drugim svjetskim kulturama kao *načelno nepoznatim mjestima*. *Susret* će se dogoditi na mjestu na kojem zajedno obitavamo na *globusu*. Kako razumjeti pojam susreta? Najbolje, već navedenim, Wittgensteinovim primjerom zemljopisne karte. Globusom se europski kapitalizam, njegova tehnika, kultura i politika, kreću na temelju vlastitog nacrt, vlastite geografske karte i vlastitog razumijevanja praznog vremena i prostora, očišćenih od svakog iskustva. Na terenu se, međutim, Europljani susreću s posve drukčijim tehnikama, privredama, kulturama i politikama. Ovu razliku vlastitog iskustva i njegove *vjerodostojnosti* za tuđe iskustvo dijagnosticirao je G. S. Brown²⁰ kao selektivno sljepilo zbog kojeg ne možemo vidjeti ni sebe ni one druge. Demonstracija vlastite egzistencijalne kulture mora biti vjerodostojna drugim kulturama, one moraju pokazati ili dokazati je li europski način života, i u kojem aspektu, i za njih dobar. Jedino tako može na kraju doći do međusobnog *uspoređivanja* različitih kultura, svaka može demonstrirati samu sebe, ali dokaz, tj. prihvatljivost jedne kulture za drugu, mora biti signaliziran uvijek od one druge. Više od uspoređivanja različitih svjetskih kultura ne smijemo očekivati ako ne želimo selektivno sljepilo zamijeniti potpunim. Možda, međutim, ovakav susret ili aproksimacija različitih kultura (aproksimacija stanja na karti i na terenu) nije moguća, jer možda i za svjetske kulture važi Kuhnovo pravilo *nesumjerljivosti* koje važi za znanstvene teorije što postoje neovisno jedna pored druge. Ipak, i nesumjerljive se teorije, pa tako i različite kulture, međusobno *semantički iritiraju*. Zapadnjačka kapitalistička kultura bitno je, među ostalim, i ekološki iritirala druge svjetske kulture. Tom su se semantičkom iritacijom kao formom susreta različitih kultura ove tek profilirale i osvijestile u svojim razlikama, tj. postale su i same sebi vidljive u ogledalu Europe. Tako danas ne govorimo samo o europskom i američkom, nego i o japanskom i azijskom kapitalizmu. Donedavno se govorilo o sovjetskom i jugoslavenskom socijalizmu. Kapitalizam i socijalizam kao svjetski procesi naučili su u međuvremenu da ih se u svijetu prihvaća na različite načine te da japanski kapitalizam, ili kineski komunizam, nipošto nisu identični europskim uzorima i modelima. Kineski komunizam i japanski kapitalizam ostali su posebni tipovi komunizma i kapitalizma te se tako pokazuje da japanska i kineska kultura života nisu u semantičkom dodiru s europskom kulturom izgubile svoj imunitet. Susret ovih kultura nije doveo do identifikacije zemljopisne karte i krajolika koji ona prikazuje. Ako pojedini autori danas smatraju da su iscrpljeni ekspanzionistički potencijali europske moderne, jer se uvidjelo da je europeizacija svijeta besmislena i nemoguća te da je

²⁰ Brown, G. S., *ibidem*, str. 82, 83.

globalizam odgovor na tu iscrpljenost, tada moramo postaviti pitanje o kvintesenciji tog odgovora. Što znači da je Europa iskusila svoje granice u odnosu prema drugim kulturama svijeta? Luhmann, dodirujući ove probleme, misli na granicu između vlastite sistemske teorije, koja, s jedne strane, radikalizira tradicionalnu modernu, a s druge, dodiruje novu povijesnu paradigmu. U njegovoj obradi zvuči to dvojstvo ovako: "Slabljenje prostornih prepreka jača time što svjetska komunikacija još jedva košta vremena, zato što ju je moguće telekomunikativno realizirati. Informacije ne treba više, poput ljudi i stvari, transportirati. Svjetski sustav realizira štoviše istovremenost svih operacija i događaja te je time, budući da istovremenost nije moguće kauzalno kontrolirati (ono što je istovremeno ne može se ni vremenski ni prostorno mjeriti, a kauzalitet je moguć samo u prostorno-vremenskim relacijama, *napomena D. R.*), na nekontrolirani način učinkovit. Stoga ne preostaje drugi izbor, na to smo već upozorili, nego poći od potpunog ozbiljenja svjetskog društva"²¹. Pojam *svjetsko društvo* podsjeća na europsku modernu, dok istovremenost svih događaja i *učinkovitost procesa koje nije moguće kontrolirati* govore u prilog nove povijesne paradigme. Privlačnost globalizma nasuprot nacionalnoj državi kao političkom projektu moderne jest, prema Luhmannu, u njegovoj *nenadzirljivoj učinkovitosti*. Što je u sustavu kapitalizma, tehnopola i antropološki zasnovane jedinstvene svjetske povijesti izmaklo kontroli, jer se prebacilo u drugi sustav, ili paradigmu? Nenadzirljiva je ljudska *inovativna praksa*. Kapitalizam, tehnopol, racionalna antropološki utemeljena svjetska povijest i nacionalna država ne propisuju nam samo ono što moramo činiti kako bismo udovoljili zahtjevima tih struktura i kako bismo se njima prilagodili, već nam "*protiv svoje volje*" otvaraju horizont unutar kojega možemo kreativno djelovati, tj. *nalaziti*, poput Kolumba, *ono što nismo tražili*. Baš ta inovativna djelatnost stoji iznad i ispred svih povijesno naslijeđenih strukturalnih i iskustvenih ograničenja. To znači, globalizam ne prevladava modernu u višem dijalektičkom jedinstvu njezinih protuslovlja, već je inovativno napušta. Globalizam osvještava sudbonosnost selektivnog sljepila koje nas oslobađa predrasude, prema kojoj možemo vidjeti i ono što gledamo i nas koji gledamo. Time što osvještava činjenicu da ne možemo vidjeti sve, otvara nam globalizam pristup neoznačenim mjestima (*unmarked places*) koja više ne nadziremo iz modernog europocentričnog vidnog polja. Na tome se uvidu zasniva Luhmannova *nekontrolirana učinkovitost* globalizma kao *neodređenog resursa*, a ne kao nacrtu svjetskog poretka. Neoznačena i nekontrolirana mjesta neograničeni su, posve neizvjesni preduvjeti mogućnosti očitovanja ljudske inovativnosti. Globalizam je ime za ono što se našlo a da se nije tražilo. Nasuprot kolonizirajuće, unificirajuće, homogenizirajuće moderne i njezina kapitalizma, tehnopola i nacionalne države, kao samoreferentnih sustava koji su znali što su tražili i stoga dopustili da se i ono nepoznato, neznanje, neizvjesnost i druge kulture pojave u pretkonstruiranoj perspektivi vlastitog stajališta – globalizam se pokazao kao izvor *neprogramiranih mogućnosti*.

Moderna je tražila ono što je unaprijed znala da će naći. Sa stajališta svoga razumijevanja samouzroka ona nije mogla zamisliti svijet drukčiji od vlastitoga. Pokazalo se, međutim, da ne postoji strukturalno jedinstvo svijeta u smislu identiteta unutrašnje strukture i izvanjskog fenomena, kako je mislio Hegel, pa još i Jaspers. Ne postoji strukturalno jedinstvo čovječanstva, niti je to strukturalno jedinstvo preduvjet moguć-

²¹ Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1997., Bd. 2., str. 809.

nosti zbiljskog jedinstva na kraju povijesti. Naprotiv, postoje različite ljudske kulture i životni stilovi kao posebna određenja čovječnosti. Samo zato što pripadamo jednoj kulturi možemo uočiti drugu, samo zato što čitamo geografsku kartu možemo na terenu vidjeti njezine nedostatke i prednosti u usporedbi s krajolikom, *samo zato što smo selektivno slijepi, nismo potpuno slijepi*. Dosadašnja europska povijest kojoj pripadamo bila je priprava za oslobođenje Europejaca od pritiska solidarnosti, jedinstva, homogeniteta čitavog čovječanstva po uzoru na europski model. Ne nosi li to neočekivano otrkriće ime *globalizam*?!

Što je *globalizam*? Nipošto rezultat primjene, ozbiljenja, implantacije kapitalizma, tehnopola, povijesti čovječanstva i nacionalne države na čitav globus, nego globalni susret tih europskih struktura sa životnim stilovima drugih kultura, dakle rezultat semantičke iritacije različitih kultura. Globalizam je neočekivani odgovor, kako ksenofobičnoj tezi o nesumjerljivosti različitih kultura tako i kolonizirajućem porivu europske moderne koja je sebe razumjela univerzalistički kao sudbinu čitavog globusa. Između tih krajnosti smješten je globalizam kao još uvijek anonimni životni izvor i kao potencijalno novi oblik selektivnog sljepila. I za njega važi upozorenje: Što više se neka kultura razvija i diferencira od drugih kultura prema vlastitim strukturnim mogućnostima, to je nerazumljivija za druge kulture. Ili što je preciznija neka geografska karta koja opisuje neki krajolik, što mu je sličnija i približnija, to postaje sve besmislenija zato što se zatvara prema neoznačenim mjestima koja omogućuju tu diferenciju na temelju koje je moguće uspoređivanje geografske karte i krajolika: *Posvemašnja orijentacija je posvemašnja dezorijentacija*.

Davor Rodin

***GLOBALISM: AN EXTENSION OF MODERNISM,
OR A NEW PARADIGM?***

Summary

The author outlines the modern universalistic theories which assume the natural and historical unity of humankind and, using this as a starting point, predict a cosmopolitan and Eurocentric outcome of world history. Contrary to these universalistic theories, the contemporary globalist theories, the author claims, are pluralistic and multicultural and thus paradigmatically different from the panoptical theories of classic modernism.