

KULTURA IZMEĐU EKONOMIJE I POLITIKE

Matko Meštrović

Ekonomski institut, Zagreb

UDK 008

330.322.3:008

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 23. 5. 1995.

Društvene sfere nisu samo analitičke sastavnice naše cjelovite misli o društvu nego se čini da i mi društveno bivamo/djelujemo po njihovu međusobnom suodređenju. Jesu li ti misaoni apstrakti zbilja, je li sama ta misao istinita? U društvima koja su prethodila modernom svijetu, kultura je "pokrivala" sve aspekte ljudske djelatnosti. Ekonomija kao takva izum je modernog društva u kojem je materijalna praksa svedena na čistu funkciju, optimalnu alokaciju sredstava. Kultura je izgubila značenje simboličkog sustava koji daje smisao postojanju. Zahtjevi za razvojnim uvažavanjem kulture, doista shvaćeni, dovode u pitanje cjelinu teorije i prakse ekonomskih sustava na kojima se zasniva moderna civilizacija. Ona neće spasiti svoje progresivističko lice ne učini li sve blagodati ljudskog i prirodnog svijeta života istinskim vrijednostima.

Kad se društvo kao entitet razlaže po nekim svojim mogućim aspektima, nije uvijek riječ samo o metodičkim razlozima. Društvene sfere nisu samo analitičke sastavnice naše cjelovite misli o društvu nego se čini da i mi društveno bivamo/djelujemo po njihovom međusobnom suodređenju. Jesu li ti misaoni apstrakti zbilja, je li sama ta misao istinita, to jest i sama određujuća i/ili sama sebe određujuća?

Moj kolega Vjeran Katunarić nedavno je u svojoj novoj knjizi duhovito varirao Dumezilovu definiciju "kompletnog društva" kao trofunkcionalnog poretka moći u *vrtuljak trojstva* – ekonomije, politike i kulture. Prepoznao je u tim nazivima društvenih sfera ne samo zbiljske aspekte društvenog poretka već u njihovom konstelacijskom premještanju i njegove povijesno razvojne odrednice. Metajezik funkcija, naime, omogućava preciznije razumijevanje međusobnog odnosa tih društvenih sfera, a sam njihov suodnos naznačuje se kao bitna, temeljna povijesna ili epohalna odrednica.

Tako arhaički poredak ima red funkcija moći u kojem su kultura K i politika P na vrhu, a ekonomija E je ispod njih. Zapadna grčko-rimska formacija može se opisati kao poredak koji u prvom redu ima P, a u drugom KE. Tu kulturna sfera zajedno s ekonomskom tek podupire političku vlast, politički imperijalizam koji vlada prostorom a ne dušom. Srednjovjekovni poredak razmiče funkcije drugog reda (K i E) u drugi i treći red. Taj će suodnos PKE biti određujući sve do pojave liberalnog kapitalizma na Zapadu, koji je krajem 19. stoljeća doveo do najvećeg obrata u poretku moći: kulturna osnova novog poretka postaje dualna, svjetovna i religijska, a ekonomski napredak, ostvaren na "analitičkom" rastavljanju prirode u privredno koristan materijal, glavni je dezintegrator autohtonih zajednica i integrator masovnog društva, dok država postaje čuvarom nesmetanog djelovanja tržišne centrifuge. U tom okviru, u kojem je stvorena i moderna demokracija na građanskom Zapadu, Kvirin trijumfira nad Jupiterom, znanstvenici i svećenici, baš kao i vojno, policijsko i medijsko manipulativno potomstvo Marsa, služe kultu proizvodnje i trgovine. Ekonomska moć, iako bezlična, postaje prvorazrednom silom.

Takva konstelacija nije vladala prostorom u kojem se geografski i geopolitički smještaju društva jugoistočne Europe. U njemu je, tumači Katunarić, sve donedavno vladala moderna varijanta starog despocijskog poretka koja je, izvedena zahvaljujući naglom širenju industrijalizacije, omogućila specifičnu permutaciju funkcija moći prema redosljedu: 1. P, 2. E, 3. K. Privredni se rast, naime, odvijao po diktatu državopartijske vlasti, a najveći dio kulturnog potencijala bio je potisnut u treći plan ili posve marginaliziran.

Taj sustav raspao se u trenutku kad je počeo permutirati u smislu performancija zapadnog sustava, tj. povećanja privredne djelotvornosti s porastom uloge informatiziranoga znanja. Transetnička imperijalna država brzo se raspala ostavljajući podlogu za osnivanje novih država-nacija, ali i stari poredak moći i elita PEK u naslijeđe. Okolnosti su takve – privredne i duhovne – da će taj poredak lakše permutirati u PKE, nego u EPK, procjenjuje Katunarić. Privredna kriza i rasulo u nezapadnim zemljama nužno stavljaju vojnopolitičku moć u prvi plan. Eventualni privredni zastoj na Zapadu vjerojatno bi proizveo isti učinak. Stoga su moguće još samo dvije permutacije, obje u znaku kulture. Jedna je "neoteokratski" poredak (KPE), gdje znanje i kulturne vrijednosti predstavljaju glavni izvor moći, opstanka i razvitka društva, a drugi "ludički" (KEP) u kojem je politika koja raspolaze silom udaljenija od kulturne moći znanja, uvjerenja i sviđanja, pa bi i razvojni imperativi bili drukčiji od onih što ih određuje trijumvirat Kompjutor – NATO – McDonalds (Katunarić, 1994: 47, 56-65).

1. Ambivalentno razumijevanje kulture i parcijalno promišljanje razvojnih pretpostavki – kritičnost životne zbilje

Posve je jasno da su termini kojima se označuju društvene strukture, odnosi i pojave uvjetni, da su valjani tek u interpretativnom kontekstu, jer ni ne mogu imati neko apsolutno značenje. Kako je svojedobno upozorio Bourdieu, valjalo bi razlikovati tri logičke razine znanja o društvu: onu koju čine predmeti znanosti, zatim razinu same znanosti, a potom i razinu metaznanosti koja uključuje njezinu

logiku i epistemologiju. To je sasvim legitiman zahtjev, ali je teško izbjeći sinkretizam i eklektizam u diskursu koji to pitanje ne osvještava. Ipak, uvijek se radi i o implicitnoj društvenoj definiciji odnosa između teorije i prakse (Bourdieu, 1991: 30).

U društvima koja su prethodila modernom svijetu kultura je pokrivala sve aspekte ljudske djelatnosti, baš kao što u njima ni ekonomija nije izdvojeno postojala. Ekonomska "sfera" bila je "uklopljena" u kulturnu cjelinu i sudjelovala je u cjelokupnom odgovoru na izazove društvenog postojanja. Ekonomija kao takva izum je modernog društva, koje je autonomiziralo "sferu" proizvodnje, raspodjele i potrošnje materijalnih bogatstava, a kulturu svelo na "kulturalnu" brigu odgovarajućeg ministarstva. Kultura više nije ukupnost predodžbi i simbola kojima čovjek daje smisao svom životu i svojim praktičkim iskustvima nego je riječ zapravo o kultiviranom čovjeku. Tu je kontrast očit. U primitivnom i tradicionalnom društvu nema onoga tko ne bi bio dovoljno kulturalan, proizvodnja *društvenog* pretpostavljala je sudjelovanje svih. U modernom društvu, gdje je materijalna praksa svedena na čistu funkciju, tj. optimizaciju alokacije sredstava, ne radi se više o simboličkom sustavu koji daje smisao postojanju nego o selektivnom kodu znakova distinkcije. Ta je kultura pogodna za privativno usvajanje, ona je i unutarnja vrijednost same civilizacije.

Stoga, ako bismo htjeli, nasuprot tome, danas uvažiti postavku/činjenicu da kultura nije samo estetski užitek nego cjelina rješenja koje čovjek pronalazi za probleme što mu ih postavlja društvena i prirodna okolina, onda bismo zacijelo morali uvidjeti da su proizvodnja, raspodjela i potrošnja sustavni dio istog kompleksa. Ali tada bismo pojmovno morali obuhvatiti i sve postojeće kulture, bez obzira na njihovu kulturalnu nesvodivost, i zapitati se o pravoj naravi kulture u čije ime govorimo. Jer upravo zapadna kultura još ne pristaje na tu bitnu razliku u prividnoj istovjetnosti pojma kulture. Kad i govori o kulturnoj dimenziji razvoja, zaboravlja da govori o razvoju koji je njezina vlastita dimenzija (Latouche, 1989: 47-49).

No, ima znakova da se ta dihotomija osvještava. Nedavno je Robert Klitgaard postavio izravno pitanje: Ako je važnost kulturnih varijabli za političku i ekonomsku performanciju već postala očitom, kako kulturu doista uvažiti, znanstveno i praktički?!

Razglabajući kontekst toga pitanja, on sam uvidio je da bi razvojno uvažavanje kulture u najmanju ruku značilo tri jednačenja: ona bi mogla utjecati na funkciju korisnosti ako bi se posljedice vrednovale, mogla bi biti argument u funkciji proizvodnje ako bi se radilo o dobroj vladi ili ekonomskom unapređenju, konačno, ona i sama predstavlja zavisnu varijablu na koju djeluju izbori politike i brojne varijable izvan našeg nadzora. O svemu tome, međutim, nemamo dovoljnog znanja, čak niti na razini neke moguće, agronomiji slične, znanosti o kulturi, što samo po sebi pokazuje koliko su općenito društvene znanosti daleko od znanosti (Klitgaard, 1992: 59-64).

Nasuprot tome, neki drže da se čitav taj kompleks aktualne povijesne prekretnice može svesti na pitanje zamjene mjesta. Po njima, velika bitka vodi se oko

toga hoće li kulture ili privrede postati načelni predmet i glavno žarište razvojne aktivnosti. Ako se pri tome i postavlja zahtjev za potpunijim znanjem i o ekonomijama i o kulturama, i kao pojmovima i kao stvarnostima, pa se čak pokušava i tumačiti kako je povijesno došlo do toga da ekonomija zauzme glavno mjesto (Schafer, 1994: 830-831), ne uspijeva se objasniti što sve to skupa znači kao sociokulturna evolucija, pa se ni ne vidi koje su povijesne pretpostavke za takvu promjenu. Ali se posljedice ipak jasno uočavaju: ekonomski odnosi u svijetu toliko su se promijenili da se većina neeuropskih zemalja, osobito onih u Africi, Aziji i Latinskoj Americi, još uvijek bori da ponovno zadobije nadzor nad vlastitim privredama i načinima života. A da se takvo stanje održava i da su ekonomije i dan-danas dominantni entiteti, kriva je ekonomska interpretacija historije. Za nju je, navodno, zaslužan ponajviše Marx sa svojim postavkama o bazi i nadgradnji i ekonomskom višku kao vječnim istinama. Ali i mnogi drugi, od Keynesa do Rostowa, koji su pridonijeli da se razvoj još uvijek percipira i definira kao maksimizacija ili optimizacija ekonomskog rasta, a društveni ciljevi poistovjećuju s ekonomskim ciljevima – materijalnom proizvodnjom i potrošnjom, investicijama, proizvodnošću, rastom i profitom. Ta ekonomska ideologija, navodi Paul Schafer riječi Sussan Hunt, sve je ljudske vrijednosti svela na te ekonomske kategorije, na postavku da se sve stvari mogu mjeriti i uspoređivati, a on i sam prepoznaje duboke pukotine na oklopu te ideologije. Ne samo da životni standard velikog broja ljudi diljem svijeta pada umjesto da raste nego je sve više ljudi prisiljeno raditi sve teže i sve duže da bi zadržali isti standard. Privrede obiluju problemima, od kojih su mnogi strukturalne i kronične a ne privremene ili cikličke naravi. Oni traže krupne promjene u ekonomskom sustavu, kao i promjenu ukupne teorije i prakse na kojima se ekonomski sustavi i ekonomije zasnivaju (Schafer, 1994: 830-832).

Zbog svega toga potrebna je perspektiva koja bi omogućila da se sagleda "velika slika" i pozornost usredotoči i na cjelinu i na dijelove, i na kontekste i na sadržaje, na vrijednosti i sustave vrijednosti, na strategijske odnose između ključnih varijabli, između zemalja i blokova zemalja, između ljudskih bića i prirodne okoline. Takvu perspektivu, vjeruje Schafer, pruža kultura, ali ne kultura u konvencionalnom ili političkom smislu, nego kultura kao cjelina svega što postoji u društvu, čiji smo i mi proizvod i koja uključuje ne samo umjetnost, baštinu i komunikacijske djelatnosti nego i ekonomsku sferu, političke procese, društvene konvencije, religiozna uvjerenja, znanstvene teorije, odgojna nastojanja, etičke ideale i odnos prema okolini (Schafer, 1994: 835-837).

Koliko god ta predodžba kulture izgledala cjelovita i istinita, ona je manje uvjerljiva nego što je možda zbiljska: mi naprosto ne vjerujemo da je stvarno moguće tako misliti, a kamoli postupati. Ali još prije 15 godina Geoffrey Vickers zalagao se za isto stajalište, smatrajući ga gotovo aksiomom. Minimum funkcija koje mora izvršavati jedna kultura jest da osigura proizvodnju društva čiji će ekonomski proizvod biti dovoljan da društvo opstane. Ona mora osigurati takvu raspodjelu toga proizvoda da društvo doista preživi. Ta je raspodjela trostruka: između pojedinaca, između potrošnje i ulaganja, i između osobnih i kolektivnih dobara. U svakom ljudskom društvu uvijek ima više ustiju koje treba hraniti nego ruku da tu hranu priskrbe, pa neka kulturna konvencija mora odrediti kako

raspodijeliti ukupan "uzetak" između proizvođača i neproizvođača podjednako. Vickers je tada iznio i svoje saznanje da je sa svakim korakom u ljudskom razvitku bio povećan stupanj i proširen opseg uzajamne ovisnosti ljudi jednog od drugog i od okoline, pa otuda i povećanje zahtjeva "drugog" i "okoline" prema svakom od njih u razmjeru spram povećanja njegovih zahtjeva prema njima. Ako zemlje Zapada doista žele preživjeti i sačuvati sva svoja obilježja kojima su se s pravom ponosile, one moraju dosegnuti takvu kulturnu razinu koja će biti dovoljna da se ta temeljna pitanja riješe (Vickers, 1979: 16-17).

To prošireno definiranje kulture nije, dakle, tek puko teoretiziranje. Ono podrazumijeva obuhvatnije shvaćanje svih procesa kulturne integracije i dezintegracije što se stvarno odvijaju, ne samo unutar pojedinih zemalja i među zemljama nego, u veoma različitim oblicima, i transnacionalno i transsocijalno. Binarna logika koja je kulturu razumijevala u uzajamno isključivim terminima jedinstva i različitosti ne može više objasniti temeljne generativne procese, potrebna je nova razina konceptualizacije, sposobna obuhvatiti spacijalizaciju svih simboličkih hijerarhija i kontekstualizaciju kojoj nema konca. Ali ujedno razjasniti one globalizirajuće procese i distinktivne oblike društvenog života koji doista dovode u pitanje i poimanje društva i klasičan pojam države-nacije (Featherstone, 1990: 1-3).

2. Doktrinarnost ekonomike i neartikuliranost političke ekonomije – nužnost dvosmjernje tranzicije

Znanje jedne epohe odgovara temeljnim kodovima koji uvjetuju ono što se može reći i ono što se ne može reći. Uvjeti valjanosti iskaza korelativni su njenoj *epistemi*. *Epistema* je prostor u koji se u isti mah upisuju predmeti spoznaje i govor o tim predmetima. Foucault objašnjava kako je diskurs nazvan analiza bogatstva nestao krajem 18. stoljeća, u isto vrijeme kada i klasična misao, i kako ju je na pragu moderne epohe zamijenila politička ekonomija. Ona se konstituirala oko problema vrijednosti, koja sa Smithovim i Ricardovim uočavanjem značaja rada u proizvodnji prestaje biti metafizička kategorija. Tek tada su se mogle javiti i humanističke znanosti, za koje prije toga epistemologijska nužnost nije postojala. Sada od subjekta čovjek postaje objekt spoznaje (Lallement, 1984: 64-67, 71-77).

Nema, dakle, apsolutne istine, ali to ne znači da ne postoji volja za istinom. Upravo ona stoji iza pojma epistemologijskog reza kojim se, izvanjski važećem diskursu, povijesno omogućuje razdvajanje istinitog od krivog. Historijsko premještanje toga razdvajanja jest ono što je i omogućilo velike znanstvene promjene. Ali takva promjena režima istine ne može se objasniti evolucijom samog ekonomskog sustava, baš kao što je čitanje koje ide izravno od prakse do teorijskog diskursa nedostatno. Ono je samo jedan dio općenitijeg sustava temeljnih nužnosti znanja koje su postavljene i u teorijama i u praksama (Lallement, 1984: 86-90).

Čini se da je toga bio svjestan i Schumpeter, kad je na početku svoje *Povijesti ekonomske analize* naglasio da svaka rasprava koja pokušava prikazati "sadašnje stanje znanosti" stvarno prikazuje metode, probleme i rezultate koji

su povijesno uvjetovani i koji imaju smisao samo u odnosu prema povijesnoj pozadini iz koje izvire (Schumpeter, 1975: 4,9).

Je li ekonomika znanost, tj. rafinirani zdravi razum i instrumentalizirano znanje, kako znanost definira sam Schumpeter, koji i postavlja to pitanje. Za potvrđan odgovor on nalazi i ove argumente. Znanost u cjelini nije nikad postigla logički konzistentu arhitekturu, ona je prije tropska šuma negoli zgrada napravljena po nacrtu, a znanstveni karakter određenog dijela analize neovisan je o motivu zbog kojeg je poduzet. Kao "teorija", pak, to je naprosto kutija s alatima, citira on gospođu Robinson. Ipak, priznaje, povijesni pregled ne može samo odražavati čiste ekonomske činjenice, već nužno i "institucionalne" činjenice koje nisu čisto ekonomske (Schumpeter, 1975: 11-14).

Prvo načelo ekonomike formulirao je Francis Ysidro Edgeworth 1881. godine, u knjizi neobična naslova: *Mathematical Psychics: An Essay on the application of mathematics to the Moral Sciences*, a ono glasi: "every agent is actuated only by self-interest". Premda Amartya Sen drži da ni sam Edgeworth nije bio uvjeren da je to načelo osobito realistično, koncepcija čovjeka koja se u njemu očituje ostala je više-manje netaknutom i u modernoj ekonomskoj teoriji. Bezbrojne apstraktne rasprave bavile su se pitanjem kako sebično ponašanje samo po sebi može dovesti do općeg dobra? Pri tome se ni vodeći mislioci nisu zapitali koliko je takvo poimanje ljudskih bića kao sebičnih pojedinaca doista stvarno, tj. zbiljski istinito (Sen, 1990: 25-28)? Za bića koja žive u društvu neizbježna je društvena komponenta sadržaja njihove racionalnosti. Apsurdno je ignorirati golem utjecaj socioloških čimbenika u ekonomici i onda misliti kako smo uspjeli u ekonomskoj analizi. I onda opet tako usko shvaćenu analizu primijeniti i na područja izvan ekonomike (Sen, 1990a: 260-261,265). Ta naizgled legitimna pretenzija neoklasične paradigme na određenu podnesnost proučavanja svakog ekonomskog odnosa koji proizlazi iz situacije izbora, odraz je njezine nespremnosti da prizna specifičnost strogo robnim odnosima (d'Ursel, 1984: 35,38-39). A posrijedi je pitanje povijesne nužnosti/mogućnosti upravo njihova nadilaženja. Jer, kako s pravom upozorava Sen, u konačnici nije riječ o robama, nego o životima ljudi. Ako oni proizvode i upotrebljavaju robe, njihovi životi nisu isto što i proizvodnja, razmjena i potrošnja roba. Interes u robnom svijetu je derivativan, a naša krajnja briga mora biti život koji ćemo moći ili nećemo moći proživjeti (Sen, 1990a: 266).

Doista, veoma se rijetko u ekonomskim raspravama uvažava činjenica da se na akcije pojedinaca, baš kao i na zamašnije ekonomske postupke poput utvrđivanja cijena, bitno utječe mrežom društvenih odnosa. S druge strane, i najsloženije ekonomske institucije zapravo su društvene konstrukcije. One su vanjski, objektivni aspekti društvene okoline u istoj mjeri u kojoj su kao društvena konstrukcija privid "fakticiteta". A jedna je od najznačajnijih pouka sociologije znanja da je malo toga u društvu što baš mora biti kao što jest, premda je samom procesu konstrukcije svojstveno da prikaže da nešto niti ne bi moglo biti drukčije nego što jest. Tek kad ljudi prozru tu konstrukciju, onda i ona sama pada (Granovetter, 1990: 100,108,109).

Amitai Etzioni ne misli da bi neoklasična paradigma mogla tako lako pasti kako bi moglo izgledati po toj Granovetterovoj tezi. On radije pretpostavlja da postoji *kodeterminacija* između činilaca koji oblikuju društvo i osobnost, s jedne strane, i neoklasičnih činilaca koji formiraju tržišta i racionalno donošenje odluka, s druge strane. Štoviše, sagledavajući poželjnu ili moguću sintezu, on nastoji okarakterizirati sam *kontekst* u kojem te snage ulaze u igru, i koji im naznačuje i usmjerenje i ograničenje. Neoklasična postavka da se tržišna privreda može tretirati kao zaseban sustav koji je u osnovi samodostatan i čija se svojstva mogu izučavati po modelu savršene konkurencije, mora se zamijeniti postavkom da je privreda podsustav šireg društva, državnog poretka i kulture, pa se ni privredna dinamika ne bi mogla izučavati ako se društveni, politički i kulturni činioци ne integriraju u jednu paradigmu. Riječ je o teoriji koju Etzioni naziva *socioekonomikom*, koja ekonomsko ponašanje gleda u sklopu njegove deontološke, *Ja* i *Mi* paradigme. Naime, i pojedinci i zajednica podjednako su bitni, imaju isti temeljni položaj, uzajamno se uvjetuju i uzajamno zahtijevaju, i nikako ne mogu biti dva različita entiteta. Osnovni uvidi sociologije i psihologije pokazuju da je pojam samostojećeg pojedinca optička iluzija. Društvo nije ni "prisila" ni "povoljna prilika", društvo – to smo mi sami. Iako se može pomišljati da je ono nešto nametnuto, u načelu društvo je naše i dio nas. Kad bi pojedinci doista bili mogući bez zajednice, imali bi veoma malo onih svojstava koja se povezuju s pojmom individualne osobe. "The I's need a We to be" (Etzioni, 1988: 3-6,8-9).

Tom formulom Etzioni želi korigirati kako premalo socijalizirane tako i previše socijalizirane koncepcije ličnosti. To se odnosi i na različite postavke o intelektualnoj sposobnosti ljudske rase glede pitanja racionalnosti, između optimistički prosvjetiteljskih poimanja sposobnosti prosuđivanja pojedinca do romantičkih gledanja na pripadnu kulturu kao temelj znanja. Socioekonomika, kako ju on formulira, ne isključuje sociopsihološke, socioedukativne, sociopolitičke i socio-kulturne teorije, i posve bi joj odgovarao naziv "politička ekonomija" kad se taj naziv ne bi povezivao s neo-marksizmom i sličnim političkim uvjerenjima koje Etzioni ne dijeli. On i napominje da se taj termin historijski odnosi na razdoblje prije specijalizacije i diferencijacije, koje je prethodilo pojavi različitih analitičkih disciplina. A socioekonomika se zalaže za međudisciplinarnu integraciju, ona pokušava povezati društvene sfere premda će one i dalje ostati razlučene. Etzioni vjeruje da je moguće premostiti dihotomije koje postoje između razmjene i strukture, da je moguće povezati tržište, političko uređenje i društvo, a u pitanjima izbora kombinirati razumnost s vrijednostima i osjećajima. Pri tome se pozitivna (logičko empirijska) i normativna (preskriptivna) razmatranja približuju, a da se ne gubi razlika između faktičkog i vrijednosnog prosuđivanja (Etzioni, 1988: 13-16).

To što ekonomisti ni sami ne poriču da su njihove postavke o ljudskoj naravi veoma nerealistične (ali svejedno drže da to ne umanjuje valjanost njihovih teorija jer one, unatoč nedostatku realizma, proizvode validne predikcije), Etzioni drži posve krivim mišljenjem. Svrha je teorije da objasni pojave i upravo je opseg njene eksplanatorne moći ono što je bitno. Većina neoklasičnih teorema formulirana je tako da ih je teško osporiti ili odbiti, premda najčešće predstavljaju

tek puku tautologiju, a i odnose se tek na veoma ograničene segmente pojavnosti. Usavršavajući matematičku formulaciju a zanemarujući empirijsku provjeru, neoklasični toeremi postali su a-znanstveni, tj. možda istiniti logički, ali ne i empirijski (Etzioni, 1988: 17-19).

Među ekonomskim antropolozima postoji suglasnost da antropološko stajalište isključuje svako zasebno opisivanje ili analiziranje ekonomije koje u isti mah ne bi pokazivalo i njene veze s ne-ekonomskim elementima danog društvenog sustava. Stoga su oni dugo odbijali priznati analitičku vrijednost postavljanja ekonomskog polja kao aspekta socijalne zbilje koji je ujedno i interni i eksterni društvenom sustavu (Cook, 1973: 27).

Ekonomija i ekonomski sustav mogu biti dvije različite stvari: prva se odnosi na ono što je ona u realnom svijetu, a drugi na opis ili model pojave realnog svijeta. Važno je da se veza između apstraktnog konstrukta i empirijske zbilje tako operacionalizira da se izbjegne reifikacija. Ekonomski kontekst ili polje, naime, uvijek je hipotetički, heuristički konstrukt, a ne stvarni, supstantivni entitet. Utoliko je i ekonomija kulturno posredovano polje djelatnosti ljudskih populacija u kojem članovi međudjeluju sa svojom prirodnom i društvenom okolinom u promišljenom nastojanju da, izravno ili neizravno, steknu sredstva za život. Ekonomsko polje je proces – empirijski svodljiv na tijekove materijala, energije, roba i informacija. Ekonomija tako predstavlja polje posebne aktivnosti (proizvodnje, razmjene i potrošnje materijalnih dobara), ali i specifične aspekte svih ljudskih djelatnosti koje su unutar toga polja, a funkcioniranje kojih uključuje razmjenu i/ili upotrebu materijalnih sredstava. Stoga je ekonomija specifično polje i unutarnjih i vanjskih odnosa s drugim poljima društvene djelatnosti. To ekonomskim pojavama daje značenja koja se ne mogu prepoznati odjelito od njihova sociokulturnog konteksta. Ta koncepcija unutarnje/vanjske naravi artikulacije ekonomija/društvo posve razrješava formalističku dilemu poistovjećivanja ekonomike s ekonomiziranjem u svim ponašanjima i supstantivističku dilemu o zamjeni izučavanja društvenih fenomena za izučavanje ekonomskih fenomena. "Racionalnost" kao načelo ponašanja ne korijeni se niti u posebnom ekonomskom sustavu niti djeluje samo u ekonomskom sektoru društva. To je doista kulturni problem adaptivnosti društva, a ne psihološki ili bihevioralni problem adaptivnosti pojedinca, ističe Cook Sahlinsovu tezu, primjećujući da je središnje pitanje kako razumjeti igru između mikroprocesa i makroprocesa, između kretanja pojedinačnih aktera i kretanja ukupne populacije ili sustava (Cook, 1973: 29-30,33).

3. Civilizacijski učinci i lokalni refleksi globalnih tokova moći – upitnost političkih strategija

Po Braudelu, pojam civilizacije možemo definirati samo u svjetlu svih humanističkih znanosti, uključujući i povijesnu znanost, pozivajući se redom na geografiju, sociologiju, ekonomiju i socijalnu psihologiju. Premda glavni dio civilizacijske stvarnosti ovisi o prisilama što ih donosi sam geografski smještaj, nema civilizacije bez društava koja je nose i oživljavaju svojim napetostima i svojim napredovanjima. A svako društvo, baš kao i svaka civilizacija, ovisi o ekonom-

skim, tehnološkim, biološkim i demografskim odnosima, čije se promjene odražavaju kroz kulturnu i društvenu izgradnju. Politička ekonomija u širokom je smislu proučavanje svih tih problema, ali ni socijalna psihologija nije baš posljednja u svemu tome. Premda manje pretendira na znanstvenost nego što to čine spomenute humanističke struke, ona je nezaobilazna jer su i civilizacije u konačnici kolektivni mentaliteti, napominje Braudel (1987: 40,47-50,53.).

Prostor o kojem bismo u ovom razmatranju nešto поближе trebali reći, bio je do 1989. godine dio zone sumraka, razmjerno nedostupan za većinu potencijalnih "interesenika", ali ne i za vojne stratege koji su ga svojim specifičnim sredstvima ustrajno proučavali do potankosti. U svojoj monografiji *Fragments d' Europe*, Michel Foucher ga smješta u *l'Europe mediane*, između europskog Istoka i Zapada. Od 1815. do 1914. ta središnja Europa sezala je čak od sjevera Finske do juga Grčke, kao međuprostor u kojem su se sučeljavala četiri carstva – rusko, njemačko, austrougarsko i otomansko. Njen središnji dio zajedno s Njemačkom bio je od 1919. do 1939. barijera protiv prodora komunizma, da bi najvećim dijelom ostao s one strane kad je 12. svibnja 1945, četiri dana poslije njemačke kapitulacije, spuštena željezna zavjesa.

Tome pak da se prostor jugoistoka Europe zove trećom Europom ("*terce Europe*"), razlozi su također posve historijski; moderna epoha ovdje je bila obilježena dugotrajnom prisutnošću otomanskog carstva, čiji se utjecaj slegnuo na mnogo stariju pravoslavnu kulturnu podlogu. Danas Turska više nije bolesnik sa Bospora nego je to, unatoč njenoj euroazijskoj lokaciji i islamskoj religiji, zemlja koja na kooperativan način želi biti dio Europe, kao što je to na konfliktan način i bila od daleke 1453. godine. Ona je član Vijeća Europe, kandidat za Europsku uniju, laička država koja je veoma aktivna i u privrednim grupiranjima obalnih zemalja Crnog mora. Ali još nisu povijesno prevladane sve negativne posljedice u zemljama koje su nekoć bile u sastavu turskog carstva, kada je jugoistočna Europa bila isključena iz procesa ekonomske modernizacije 18. stoljeća i ubrzane industrijalizacije 19. stoljeća. Pripadna tipično vojnom carstvu, ta je geopolitička cjelina tada ekonomski u europskom prostoru sudjelovala samo kao opskrbljivač sirovinama. Muslimanska elita davala je u zakup trgovačke aktivnosti nemuslimanima i nametala poreze. Posljedice su jasno vidljive i u statističkim podacima što ih navodi Foucher. Nacionalni brutodohodak triju zemalja pod otomanskom dominacijom – Bugarske, Rumunjske i Srbije – činio je 1860. godine svega 1,92% europskog, dok je istodobno udio Austro-Ugarske bio 11%, a Njemačke 14% (Foucher, 1993: 25).

Drugo veliko carstvo, dominantno prisutno u ovom prostoru, jest Rusija, još i 1917. veoma slabo industrijalizirana. Ali je Braudel, pišući svoju *Gramatiku civilizacija* 1962. uskliknuo: neće li ta moćna zemlja, kao protuteža Sjedinjenim Državama, svojim spektakularnim razvojnim uspjehom pružiti i najveću nadu nerazvijenim zemljama? Hoće li i one, pitao se Braudel, u jednom skoku uspjeti ostvariti vlastitu industrijsku revoluciju i je li socijalizam bio ili nije pretpostavka tog brzog uspjeha (Braudel, 1987: 553)?

U nedavno objavljenom impresivnom *Dictionnaire de Geopolitique*, čiji je glavni urednik Yves Lacoste, nalazimo zanimljivu postavku da se kazivanja društvenih

znanosti mogu grupirati u tri snopa: politički, ekonomski i ideološki. Svaki od njih ima samo analitičku vrijednost da nam pomogne osvijetliti golemu količinu društvenih struktura koje se oslanjaju jedna na drugu, nastaju i održavaju se bezbrojnim isprepletenim djelatnostima populacije koja zauzima dani teritorij. Za prvi od tih snopova važno je naglasiti da u svakoj političkoj formaciji valja jasno razlikovati ono što je "ne-država" (*le "non-Etat"*) i što predstavlja civilno društvo, od "unutar države" (*l' "intra-Etat"*) koja proizlazi iz piramide moći od lokalne do centralne razine i aparata koji je povezan sa svakom razinom te piramide. Uputno je vidjeti da se drugi snop, koji se tiče ekonomskoga poretka, uspostavlja različitim modusima proizvodnje, koji su nejednako razvijeni u ekonomskoj formaciji što je predstavlja svako društvo, a očituje se dvostrukom cirkulacijom proizvoda i dohodaka. No, najzanimljivije je ono što se kaže za treći snop, ideološki i kulturni. Ako se ta dva termina uzmu kao savršeni sinonimi, onda svežanj postaje jasniji, pogotovo ako uznastojimo istim pogledom gledati na cjelinu društvenih praksi gdje ljudi očituju, eksplicitno ili ne, trivijalnim ili učenim načinom, ideje koje imaju o sebi samima, o prirodi i o društvu u kojem žive, i o svim predmetima koje njihova mašta dodaje tim realnostima (Lacoste 1992: 1373-1374).

Danas se čitava bivša zona sumraka *ekonomski* naznačuje kao pogodna ali i veoma riskantna za investicije, s djevičanskim tržištem bez lokalne konkurencije; *politički*, to su države u demokratskoj "tranziciji", gdje su se moderne političke snage veoma teško mogle strukturirati, a *sociokulturno*, to su društva na putu laicizacije, već razočarana nedavnim otkrićem da sloboda ima cijenu i da je solidarnost, rođena u zajedničkoj borbi za demokraciju, veoma brzo iščeznula. Geopolitički nastoje se te zemlje usidriti u ponuđene zapadnoeuropske dispozitive sigurnosti, prestavši biti pozornicom potencijalnih konflikata s Crvenom armijom. One se zdušno zanimaju za povezivanje i integraciju s Vijećem Europe i Europskom unijom. Na krize koje se u njima zbivaju, međutim, Europa se boji izravno utjecati, osim što se svim snagama trsi da te krize zadrži u granicama tih država. Ukratko, ocjenjuje Foucher, to su danas mjesta gdje će Povijest ponovno zaigrati, jer te zemlje/države sa sobom još uvijek nose probleme prošlog stoljeća, što zapadnjake može navesti da se ponovno suoče s vlastitom historijom (Foucher, 1993: 52).

Pad "realno postojećeg socijalizma" zbio se mnogo jednostavnije nego što je itko mogao pomisliti. Golema fizička moć vojske i policije nije ni načas upotrijebljena da se pad režima spriječi. Koje je moguće objašnjenje toga kolapsa? I pouka? Za koga?

Doista je veoma plauzibilna teza Puhovskog o zamjeni sustavnih mjesta, o tome kako je ideologija postala metodološko mjesto zbilje, a društvena proizvodnja koncipirana i razvijena da umjesto viška vrijednosti proizvodi višak moći, mnogo više moći nego što je trebalo za zaštitu, funkcioniranje ili pak trajnost samog real-socijalističkog sustava/režima.

Radilo se o patrijarhalnoj upotrebi moći umjesto modernog političkog vodstva države, s jedne strane, o ekonomiji "bez ekonomike", s druge strane, te ideološkoj globalnoj konstrukciji socijalističke zbilje. Ideološki konstrukt te zbilje bio je

stvarni *social context*, zasnovan na antiburžoaskom programu, posve izvan interferencije sa stvarnim svijetom građanskog društva. U tim zemljama gotovo nije bilo demokratskog ili liberalnog naslijeđa, a pogotovo ne civilnoga društva kao moderne autonomne i autoreproduktivne sfere (Puhovski, 1993: 11-4).

Kad bismo danas pokušali razglobiti taj kompleks povijesne konstelacije moći, bilo bi doista uputno temeljitije razvidjeti koliko je bila odlučujuća činjenica da je diktatom političke sfere u ovom dijelu svijeta prekinuto djelovanje civilizacijskih trendova u razvoju tržišta, oblika vlasništva i demokratskog političkog života (Puhovski, 1993: 35-36) te koliko se samoj toj činjenici može pripisati izostanak odsudnih društvenih spoznaja koje su mogle spriječiti da se aspiracije njegovih stanovnika ne srozaju na razinu pukog preživljavanja. Ali tko će to, i kako, napraviti?

Za Andrew Aratoa nema dvojbe: taj zadatak globalne interpretacije smisla i značenja zbivanja oko 1989. ostaje, barem za sada, na zapadnjacima, jer istočnoeuropski intelektualci posvuda su zauzeti politikom (Arato, 1993: 609). U svom veoma iscrpnom članku sakupio je u sustavni pregled glavninu aktualnih sociopolitičkih refleksija o statusu toga događaja kao povijesne međašnice. Označuje li on revoluciju koja ne ide i ne može ići dovoljno daleko, kako drži Habermas, je li to bila kontrarevolucija ili konzervativna revolucija, ili naprosto narodni i demokratski preokret? Propitujući relevantna znanstvena mišljenja morao je konstatirati da bitne strukturalne prisile nitko nije analizirao, da ni jedno od tumačenja ne uviđa ono što je po njemu doista potencijalno novo u tom preobražaju Istoka: opcija za jedno samodemokratizirajuće civilno društvo (Arato, 1993: 610-612). Jer, ako Nolteova teza da je riječ o konzervativnoj revoluciji s tendencijom restauracije ukazuje na unutarnju vezu nacionalnog konzervatizma i desnog populizma, Dahrendorfova teza o "liberalnoj revoluciji" dopušta da može biti riječ samo o pobjedi *otvorenog* društva nasuprot *zatvorenom*, onda u konstitucionalnoj politici niti ne može biti govora o nekom "trećem putu" između Zapada i Istoka, to jest između kapitalizma i socijalizma. Dahrendorf je u tome i krajnje radikaln: ekonomija slobodnog tržišta mora biti uspostavljena prije nego što budemo mogli razmišljati o mogućim kompenzacijama za njezine negativne učinke. To što revolucionarna zbivanja 1989. nisu navodno donijela nikakvu novu ideju ili povijesnu kreaciju, za njega je vrлина a ne mana, jer je i civilno društvo stara europska ideja. Utoliko stoji i Habermasova teza da je riječ o proširenju postojeće verzije modernosti, unatoč imitativnim i restauratorskim trendovima. Ali on ne vidi i duboki konflikt među njima. Za postmoderniste, pak, 1989. godina je pokušaj da se prekine s revolucionarnim modelom iz 1789, a bitna je i razlika spram pojma modernosti iz kojeg je dosad izostajala diferencirana kulturna sfera i decentrirani pogled na svijet. Arato ne propušta spomenuti i potencijalni konflikt između liberalizma i demokracije, koja, za razliku od imitativnog liberalizma, iziskuje inovaciju. Zato je, premda je civilno društvo bilo "junak" disidentskog razdoblja, političko društvo postalo protagonistom tranzicije, pa valja upozoriti: slabljenje civilnog društva, upletanje u njegovu institucionalizaciju, može samo oslabiti i državu, i tržište, i naciju (Arato, 1993: 615-619, 621-622, 624-626, 639, 646).

Ali, još uvijek izostaje sveobuhvatna rasprava o strukturi moći ekonomije i njenom učinku na grupe i pojedinca u "društvu", pa recenzent opsežne Cohenove i Aratove knjige *Civil Society and Political Theory*, u najnovijem broju časopisa *Theory, Culture & Society*, s pravom zaključuje da naše usredotočeno bavljenje civilnim društvom kao privilegiranim mjestom daljnje demokratizacije može naprosto značiti "svirku dok Rim gori" (Axtman, 1995: 179).

* * *

Pitanja o samoodređujućoj istinitosti analitičke misli o društvu i o zbiljnosti misaonih apstrakta uopće, nabačena na samom početku ove rasprave, neće ni pri njenom zaključenju dobiti dostatne odgovore. Ali iz njenog tijeka, makar i nedovoljno razrađenog, mogu se izvesti barem neke jasne konstatacije.

Konstelacijsko premještanje međuodnosa triju društvenih sfera, kojem Katunarić metaforički pridaje značaj epohalne odrednice, javilo se u raspravi još dvaput. Jednom kao izravni zahtjev da kultura i privreda zamijene mjesta – što bi trebao biti i nagovještaj takvog, zasad posve neosiguranog, ishoda aktualne povijesne prekretnice, drugi put kao teza kako je ideologija zauzimala metodološko mjesto društvene zbilje, čime se danas pokušava objasniti propast real-socijalističkih režima, premda to tumačenje potječe iz istog misaonog sklopa kao i poziv na kojem je nekad zasnovan i teorijski podržavan njihov nastanak, uspon i uzastopna konsolidacija.

Glede aktualne prekretnice i nagovještaja njena neposrednog ishoda, Katunarić u svojoj senzitivnoj sociološkoj imaginaciji predmnijeva pojavu neoarhaičkog oblika društvenog poretka. U tom poretku sustav znanja, sile i bogatstva postaje totalitaran, a time se upotrebljivost metaforike društvenih sfera i metajezika funkcija i sama iscrpljuje. Kao totalitaran, naime, takav društveni sustav, barem teoretski, prestao bi biti trofunkcionalan – znanje bi bilo u izravnoj službi sile, a sila u službi stvaranja i akumulacije bogatstva. Permutacija u poredak lirske kulture ostaje, dakle, bezizgledna alternativa sve dok je osnova civilizacije ekonomija robe i smeća (Katunarić, 1994: 64).

Onakvo poimanje kulture koje bi omogućilo da se aktualizira Schaferova "velika slika" cjeline povijesnih uvjeta suvremenog društva, ta civilizacija ne dopušta, premda nas, sve više i sve bezobzirnije, i sama gura prema toj neumitnosti. Ona neće spasiti svoje progresivističko lice i sprati svoje zlokobno nalčje ne učini li sve blagodati ljudskog i prirodnog svijeta života istinskim vrijednostima, umjesto da ih omalovažuje kratkovidnim spekulacijama. Prije ili poslije ona će morati ustuknuti pred ponorom opće smrti i temeljito preispitati impulzivne motive svoje neograničene ekspanzije.

Ali to ne ide samo od sebe, niti će do toga doći "preko noći". Bourdieu je u pravu. Neprekidne i stvarne simboličke borbe odvijaju se u različitim poljima upravo za predodžbu društvenog svijeta. Sheme percepcije i aprecijacije u danom trenutku proizvod su prethodnih simboličkih borbi i izražavaju stanje odnosa simboličke moći. Ti su odnosi prisutni u glavama ljudi, u obliku istih onih kategorija kojima percipiraju te odnose. Ali kao realno znanje o društvenom

svijetu, one su i ulog u političkoj borbi, koja je i teorijska i praktična borba za moć da se postojeći društveni svijet očuva ili promijeni (Bourdieu, 1985: 723,729).

REFERENCE

- Arato, Andrew (1993) Interpreting 1989, *Social Research* 60(3).
- Axtmann, Roland (1995) Civil Society and Political Theory by J.L. Cohen and A. Arato, reviewed in *Theory, Culture & Society* 12(1).
- Bourdieu, Pierre (1991) *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre (1995) The Social Space and the Genesis of Groups, *Theory and Society* 14(6).
- Braudel, Fernand (1987) *Grammaire des civilisations*, Paris: Arthaud-Flammarion.
- Cook, Scott (1977) Production, ecology and economic antropology: Notes toward an integrated frame of reference, *Social Science Information* XII-1.
- d'Ursel, Laurent (1984) Impérialisme de la science économique et néo-libéralisme, *Économies et Sociétés* 18(10).
- Etzioni, Amitai (1988) *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York: The Free Press.
- Featherstone, Mike (1990) Global Culture: An Introduction, *Theory, Culture & Society* 7(2-3).
- Foucher, Michel (1993) *Fragments d'Europe: Atlas de l'Europe médiane et orientale*, Paris: Fayard.
- Granovetter, Mark (1990) Interview in Swedberg, Richard *Economics and Sociology*, Princeton University Press.
- Katunarić, Vjeran (1994) *Bogovi, elite, narodi*, Zagreb: Antibarbarus.
- Klitgaard, Robert (1992) In Search of Culture, *Culturelink* 6, Zagreb: IRMO.
- Lacoste, Yves (1992) *Dictionnaire de géopolitique*, Paris: Flammarion.
- Lallement, Jérôme (1984) Histoire de la pensée ou archéologie du savoir, *Économies et Sociétés* 18(10).
- Latouche, Serge (1989) *L'occidentalisation du monde: Essai sur la portée et les limites de l'uniformation plannétaire*, Paris: Edition La Découverte.
- Puhovski, Žarko (1993) *Politics and Economics of Transition*, Zagreb: Informator.
- Schafer, Paul (1994) Cultures and Economies: Irresistible forces encounter immovable objects, *Futures* 26(8).
- Schumpeter, Joseph A. (1954) *History of Economic Analysis*, Oxford University Press.
- Sen, Amartya (1990) Rational Fools: A critique of Behavioral Foundation of Economic Theory, in Mansbridge, Jane J. *Beyond Self-Interest*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sen, Amartya (1990a) Interview in Swedberg *Economics and Sociology*, Princeton University Press.
- Vickers, Geoffrey (1979) Equality of Responsibility: Cultural Conditions for Western Survival, *Futures* 11(1).

CULTURE BETWEEN ECONOMY AND POLITICS

Matko Meštrović

Institute for Economics, Zagreb

Social spheres are not only analytical components of our overall thinking on society, but we also seem socially to exist/act according to their mutual determination. Are these abstract thoughts reality, is that thought itself true? In societies preceding the modern world, culture covered all aspects of human activity. Economy as such is the invention of modern society, where material practice is reduced to mere function, i.e. an optimization of allocation of means. Culture is no longer a symbolic system which gives meaning to existence. The demand to take into account the developmental importance of culture, if really understood, would require wholesale change in the entire body of theory and practice of economic systems modern civilisation is based on. If it is to save its progressivistic face it should make all the benefits of the world of human and natural life become intrinsic values.

KULTUR ZWISCHEN WIRTSCHAFT UND POLITIK

Matko Meštrović

Wirtschaftsinstitut, Zagreb

Die Gesellschaftsbereiche sind nicht nur analytische Bestandteile unseres vollständigen Gedanken über die Gesellschaft, sondern es scheint, daß auch wir nach ihrer gegenseitigen Mitbestimmung gesellschaftlich sind/tun. Sind diese gedanklichen Abstrakta Wirklichkeit, oder ist der Gedanke selbst wahr? In den Gesellschaften, die der modernen Welt vorangegangen sind, hat die Kultur alle Aspekte der menschlichen Tätigkeit gedeckt. Die Wirtschaft als solche ist eine Erfindung der modernen Gesellschaft, in der die materielle Praxis auf die reine Funktion, auf die optimale Alokation der Mittel zurückgeführt wird. Die Kultur hat die Bedeutung eines symbolischen Systems, das dem Dasein den Sinn gibt, verloren. Die ernst genommenen Ansprüche auf die Entwicklungsachtung der Kultur stellen die Gesamtheit der Theorie und Praxis der Wirtschaftssysteme, auf denen die moderne Zivilisation fußt, in Frage. Sie wird ihr progressivistisches Gesicht nicht wahren, wenn sie alle Wohltaten der menschlichen und natürlichen Lebenswelt zu wahren Werten nicht macht.