

Ranka Jeknić, asistentica
Pravnog fakulteta u Splitu

SISTEMSKE I KULTURNE RAZLIKE

UDK: 316.7

Primljeno: 10. 11. 2006.

Pregledni rad

U radu se pojedinačno analiziraju neoliberalizam, socijaldemokracija, radikalizam i politički islamizam kao četiri izdiferencirana socio-politička i ekonomska stajališta prema individualizmu i kolektivizmu kao dimenzijama kulture u suvremenom socio-političkom i ekonomskom kontekstu globalizacije. Ukazuje se na načelne razlike prema individualizmu i kolektivizmu između ta četiri stajališta, a potom se izvode zaključci i ukazuje na neka njihova problematična pitanja u vezi s kulturnim i sistemskim razlikama. Njihova usporedna analiza dovodi se u vezu s novijim sociološkim teorijama kulture: funkcionalističkom orijentacijom, marksističkom i postmodernističkom.

Ključne riječi: *kultura, individualističke i kolektivističke kulture, globalizacija, neoliberalizam, socijaldemokracija, radikalizam, politički islamizam, funkcionalizam, marksizam, postmodernizam.*

1. UVOD: INDIVIDUALIZAM I KOLEKTIVIZAM KAO DIMENZIJE KULTURE

Sistemske i kulturne razlike, uz problem rastućeg siromaštva i ekonomskih nejednakosti u kontekstu globalizacije, potvrđuju se kao središnja pitanja i problemi društvene misli i znanstvenog istraživanja društvene zbilje 21. stoljeća. S obzirom da je riječ o velikoj i kompleksnoj temi, u ovom ćemo eseju tematiku sistemskih i kulturnih razlika postaviti u okviru kulturnih dimenzija kolektivizma i individualizma¹. Individualizam i kolektivizam kao dimenzije kulture definirao je Geert Hofstede² određujući ih kao razinu do kojih ljudi u društvu radije djeluju kao individue, nego li kao članovi grupa, odnosno razinu povezanosti, na način da individualizam predstavlja slabu povezanost između pojedinaca pri čemu se svatko brine za sebe i neposrednu okolinu, a kolektivizam predstavlja integriranost u grupu i prednost grupnih ciljeva pred individualnim (Hofstede,

¹ U suvremenoj literaturi dihotomija individualizam i kolektivizam smatra se jednom od temeljnih, pr. Hofstede, Triandis, Bond, Schwartz, Kluckhohn i Strodtbeck, Huntington, Županov i mnogi drugi.

² Hofstedeovo istraživanje među zemlje izrazitog individualizma svrstalo je SAD, Australiju, Veliku Britaniju, Kanadu, Nizozemsku, Novi Zeland, Italiju, Belgiju, Dansku, Francusku i Švedsku itd., a među zemlje najnižeg individualizma, odnosno kolektivizma: Gvatemalu, Ekvador, Panamu, Venezuelu, Kolumbiju, Pakistan, Indoneziju, Kostariku, Peru, Tajvan, Koreju, Singapur, Hong Kong itd., dakle kulture Centralne i Južne Amerike, te istočne Azije (Hofstede, 1983).

1983). Nalik Hofstedeu, i Triandis pod individualističkim kulturama podrazumijeva “zapadne kulture” koje naglasak stavljaju na osobne attribute, a pod kolektivističkim kulturama, misli na “istočne kulture” koje naglašavaju odnose i veze među ljudima, uloge, obaveze i dužnosti (Triandis, 1999). Osim toga, individualističke i kolektivističke kulture se razlikuju i po običajima, i po pravnoj kulturi, odnosno etičke vrijednosti kolektivismu ili individualizmu utječu ili formiraju običajno pravo, a uporedo s tim utječu i na državni pravni sistem. Županov³ smatra da su razlike između individualistički orijentiranih kultura i kolektivističkih kultura, važne i ideološke i institucionalne razlike što dovodi u vezu s pravnom kulturom zapadnih društava koja stavljaju jak naglasak na prava, slobodu i jednakost pojedinca, za razliku od kolektivističkih kultura koje su sklonije tradicionalnim i religijskim normama pri rješavanju obiteljskih sporova, a manje sklone državnoj regulaciji (Županov, 2002, 201). Kulturna dimenzija individualizma i kolektivismu nerijetko se spominje i kao jedna od najvažnijih pri razumijevanju razlika među zapadnim i istočnoazijskim kulturama. Iz podatka po kojem većina svjetskog stanovništva, a po Triandisovim procjenama čak 70% svjetskog stanovništva, zapravo živi u kolektivističkim kulturama, može se zaključiti kako je individualizam karakteristika isključivo zapadnjačkog gledanja na svijet (Triandis, 1999). Tako se priča o kolektivističkim i individualističkim kulturama može smjestiti u kontekst poznatih razlika između “kolektivističkog istoka”, u kojem je naglašen “mi” identitet i osnovna društvena jedinica je obitelj, i “individualističkog zapada”, koji naglašava “ja” identitet i osnovna društvena jedinica je pojedinac. U tome se nalazi temeljna razlika u društvenim strukturama, istočnih i zapadnih kultura, razlika između npr. Azijskog Pacifika i SAD-a ili Kanade. Pozivajući se na Hofstedeove i Triandisove rezultate, Huntington također zaključuje kako je upravo individualizam⁴ “razlikovni znak Zapada među civilizacijama dvadesetog stoljeća”, odnosno da “i Zapadnjaci i nezapadnjaci ukazuju na individualizam kao na središnju razlikovnu oznaku Zapada” (Huntington, 1998, 95). Religija kao sastavni dio kulture, odnosno religijske vrijednosti koje utječu i na svjetovni moral i etičke vrijednosti uopće, imaju veliku ulogu u definiranju nekih kultura kao kolektivističkih odnosno individualističkih. Ranije spomenut pojam “kolektivističkog istoka” u tom smislu nije monolitan i pod tim pojmom nalazi se više religija i religijskih tradicija kojima je kolektivismu sastavni dio (hinduizam, budizam, taoizam i šintoizam). Kolektivismu naglašavaju i religije “srednjeg istoka” ali i “zapada” kao što unutar kršćanstva, kolektivismu

³ Kao primjer navodi studiju Bierbrauera, koji je ispitivao pravnu kulturu kolektivistički orijentiranih imigrantskih skupina u Njemačkoj i između ostalog utvrdio da su kolektivističke skupine sklonije držati se tradicionalnih i religijskih normi pri rješavanju obiteljskih sporova, a manje sklone državnoj regulaciji (Županov, 2002, 201).

⁴ Ono što prema Huntigtonu spada u razlikovne značajke zapadnog društva je kombinacija klasičnog nasljeđa, katoličanstva i protestantizma, evropskih jezika, razdvajanja duhovnih i svjetovnih vlasti, pravne države, društvenog pluralizma, predstavničkih tijela i individualizma (Huntington, 1998, 96).

zastupaju rimokatolici i istočni pravoslavci, te osim kršćanstva, islam i judaizam. Utoliko se uvijek iznova vraćamo Weberu koji je religiju, kao sastavni dio kulture postavio u središte zanimanja i ukazao na vezu između protestantske etike, predestinacije i askeze, s duhom kapitalizma, akumulacije kapitala, rada, poduzetništva, profita itd. Prema Weberu, u islamskim, budističkim i hinduističkim zemljama kapitalizam se teže razvija jer tamo etičke vrijednosti nisu nalik na ranije spomenute protestantske i zbog toga se kapitalizam razvio u protestantskim zemljama, a ne u nekim drugim. Polazeći od navedenih Weberovih nalaza o protestantskim korijenima kapitalizma u Zapadnoj Europi, Michio Morishima pitanje religioznih korijena kapitalizma smješta u konfucijanski, taoistički i šintoistički Japan i primjenjuje tezu o “različitom tumačenju jedne religije, koje uzrokuje različiti etos kod raznih naroda i podstiče osobene ekonomske uvjete”, ističući razlike između japanskog, kineskog i koreanskog konfucijanizma⁵ (Morishima, 1986., 33). Potvrđujući Weberovu tezu i razrađujući pitanje “uspjeha Japana” i razvoja japanskog kapitalizma autor zaključuje da se on razvijao na osnovu konfucijanske ideologije, te da je Japanu bilo suđeno razvijati se “na potpuno drugačiji način od engleskog kapitalizma koji se razvijao na načelima individualizma i liberalizma” (Morishima, 1986., 122). Umjesto tih načela individualizma i liberalizma, za koje prema autoru, Japanci nisu ni imali razumijevanja, japanski državni kapitalizam koji se razvijao od Meiji perioda⁶ povezao je “japanski duh i zapadnu tehnologiju”, oblikujući “kapitalistički duh u Japanu” japanskim konfucijanizmom koji je isticao vrline “odanosti”, “vjernosti porodici” i “pokoravanja starijima”, zatim japanskim šintoizmom koji je poticao “obožavanje cara”, patriotizam, te jačanje “nacionalistističkih ideja” i veličanje “reda i zakona”, i mogućnošću korištenja zapadne tehnologije i znanosti za razvoj Japana nakon Meiji revolucije (Morishima, 1986., 122).

Važnost kulture i društvenih vrijednosti kao sociokulturnih determinanti ekonomskog razvoja i uspjeha, nedvojbeno su složena pitanja, a pitanje zašto je neko društvo u ekonomskom smislu bogatije, ili kako objasniti gospodarski rast nekih društava, oduvijek se postavljalo, no danas gotovo da nema autora iz područja društvenih znanosti koji posebno mjesto u odgovaranju na takvo pitanje

⁵ Kao najvažnije vrline Konfucije je isticao “čovjekoljublje (jen), pravičnost (i), ceremonijal (li), znanje (čih) i vjeru (hsin)”, izdvajajući “čovjekoljublje (jen)” kao vrlinu “na kojoj počiva čovječanstvo” (Morishima, 1986., 33). Nadalje, vrline su “odanost, poštovanje porodice, vjera i hrabrost”, a Morishima naglašava da su među tim vrlinama jedino “vjera i hrabrost kao vrline zajedničke za sve tri zemlje”, dok je primjerice “čovjekoljublje” vrlina zajednička Kini i Koreji, ali ne i Japanu, ili “odanost” osobina zajednička Japanu i Koreji, ali ne i Kini (Morishima, 1986., 36). Karakteristike japanskog konfucijanizma prema autoru su “zanemarivanje “čovjekoljublja” i isticanje “odanosti”, i to odanosti koja se u Japanu tumači kao “iskrenost čiji je cilj potpuno potčinjavanje gospodaru, odnosno služenje gospodaru, pa čak i žrtvovanje”, a kao tri najvažnije vrline japanskog konfucijanizma Morishima ističe “odanost”, “vjernost porodici” i “pokoravanje starijima” (Morishima, 1986., 36 - 37).

⁶ Meiji revoluciju (1867 – 1868) autor vidi kao prijelomnu točku japanske povijesti za “postavljanje osnove za izgradnju moderne države po uzoru na one na zapadu” (Morishima, 1986., 83).

ne bi ostavio kulturi, koja je ta koja parafrizirajući Webera “čini razliku”. U suvremenim strujanjima posebno mjesto i ulogu kulturi, religijskim, ekonomskim i političkim vrijednostima, a time i sistemskim i kulturnim razlikama, pridaju neka novija sociologijska međukulturalna istraživanja iz kojih izdvajamo funkcionalistički pristup sadržan u istraživanjima Hofstedeja, koji je zaključio o postojanju visoke pozitivne korelacije između individualizma kao sustava vrijednosti i ekonomskog razvoja i blagostanja i R. Ingleharta koji je visok ekonomski razvoj i demokratske političke vrijednosti doveo u vezu s vrijednosnim sistemom kojeg naziva “postmaterijalističkim”⁷, te teorija poput Fukuyaminog “povjerenja” kao najvišeg stupnja “socijalnog kapitala” i Huntingtonova “sukoba civilizacija” u kojem je postavio “staro pitanje” civilizacija u “ključu moći”⁸ (Kalanj, 2000).

Padom Berlinskog zida, baršunastim revolucijama iz 1989. godine i padom socijalističkih režima u SSSR-u i Istočnoj Evropi, odnosno njihovom tranzicijom iz socijalizma u kapitalizam, ušli smo u novo razdoblje “kulturne konjunktura neoliberalizma, postmodernizma i postkomunizma” (Kalanj, 2000, 155). Na sljedećim stranicama pokušat ćemo u tom suvremenom socio-političkom i ekonomskom kontekstu globalizacije postaviti odnos individualizma i kolektivismu, pri čemu ćemo se osvrnuti na neoliberalizam, socijaldemokraciju “novog kova”, radikalizam⁹ i na kraju, politički islamizam kao četiri izdiferencirana socio-politička i ekonomska stajališta prema individualizmu i kolektivismu. U njima su sadržane i neke od najznačajnijih podjela u novijim sociologijskim teorijama kulture (osvrnut ćemo se na funkcionalističku orijentaciju, marksističku i postmodernističku), a pokušat ćemo ukazati i na neka njihova problematična žarišta oko pitanja kulturnih i sistemskih razlika, te povezati iste s pitanjem modernosti, sociološkim aspektom globalizacije itd.

⁷ U uvjetima rasta blagostanja i napretka ljude više zanima kvaliteta življenja nego li ekonomska pitanja, a kao postmaterijalističke vrijednosti u društvu navodi potrebu za pripadanjem, samoaktualizacijom, participirajućom ulogom u civilnim inicijativama, ekološka pitanja, ljudska prava, identiteti itd (Inglehart, 2000, 221).

⁸ Suvremene teorije civilizacije proučavaju u “ključu moći”, što je pristup potaknut procesima globalizacije, a upravo poimanje civilizacija kao “mreža ekonomske, vojne, političke i ideološke moći” najrelevantnije je za suvremeno proučavanje kulturnih i sistemskih razlika (Kalanj, 2000, 56-63); Prema Huntigtonu “raspored kultura u svijetu odražava raspored moći”, a kao središnji element svake kulture i civilizacije izdvaja jezik i vjeru, na osnovu čega gradi tezu o utjecaju religijskih vrijednosti na političke ističući kao najveće, razlike između “Zapada” i “Islama” (Huntigton, 1998, 119).

⁹ Prema R. Kalanju možemo razlikovati tri tipološki izdiferencirana stajališta o globalizaciji, a to su neoliberalno, reformističko i radikalno (Kalanj, 2001); istu podjelu smatramo valjanom za razlikovanje suvremenih doktrina.

2. ČETIRI RAZLIČITA STAJALIŠTA O INDIVIDUALIZMU I KOLEKTIVIZMU: NEOLIBERALIZAM, SOCIJALDEMOKRACIJA, RADIKALIZAM I POLITIČKI ISLAMIZAM

Ne treba posebno naglašavati da je unutar zapadne kulture *neoliberalizam* dominantna i vladajuća doktrina u vrijeme globalizacije, te da njegove vrijednosti i njegov obrazac u kontekstu naše teme, možemo staviti pod pojam individualizma. Neoliberalistička¹⁰ doktrina i njena nepokolebljiva vjera u “slobodno tržište” ideološki je utjelovljena u “Washingtonskom konsenzusu”¹¹ kojeg provode međunarodne institucije zaslužne za liberalizaciju tržišta kapitala i za širenje neoliberalnog projekta kao “razvojnog modela” koji se nameće cijelom svijetu (Kalanj, 2004.). Neoliberalizam smatra da su kapitalistička ekonomija slobodnog tržišta i parlamentarni demokratski sistem danas jedini ekonomski modeli i to u smislu da društva ili misle da su ih ostvarila ili su u procesu ostvarivanja, što je ideja koju je razradio Fukuyama u “kraju povijesti”¹². Razrađujući prethodnu misao o liberalnoj demokraciji i kapitalizmu kao “osnovnim, pa i jedinim okvirom za političku i gospodarsku organizaciju suvremenih društava”, Francis Fukuyama je u djelu pod naslovom “Povjerenje, društvene vrline i stvaranje blagostanja”, proučavajući pitanje socio-kulturne determiniranosti ekonomske učinkovitosti pridao novi faktor, a to je povjerenje među pojedincima¹³ (Fukuyama, 2000., 403). Tu vjeru u kapitalizam i postojanje jednog “razvojnog modela”, kao staru ideju nalazimo i u

¹⁰ Neoliberalizam slijedi klasičnoliberalna načela tzv. politike “desnice”: minimalne vlade, nesklonosti prema državi, slobode kao najviše vrijednosti, slobodnog: tržišta, trgovine, tržišta rada, ukidanje državne kontrole cijena i nadnica, smanjivanje državnih izdataka koja jamče blagostanje itd., a dominantne vrijednosti su načelo po kojem je društvo neupitno hijerarhijsko, jednakost se tumači kao relativan pojam, jednakost kao jednakost šansi, prihvaćanje nejednakosti, konzervativizma i individualizma (Kalanj, 2001; Giddens, 1999).

¹¹ “Washingtonski konsenzus” formulirao je 1989. godine John Williamson, potpredsjednik Svjetske banke, a temeljna su mu načela vođena pretenzijom univerzalne primjenjivosti na bilo koju ekonomiju, da se što brže ukloni svaka “državna ili nedržavna “regulacijska instanca” posvemašnje i ubrzane liberalizacije svih tržišta (dobara, kapitala, usluga, patenata itd.) te da se napokon uspostavi *stateless global governance* odnosno jedinstveno i potpuno samoregulirano svjetsko tržište” (Kalanj, 2004., 92). Prema Ziegleru, “Washingtonski konsenzus” počiva na sljedećim načelima: smanjenje fiskalnog opterećenja najviših prihoda i proširivanje baze poreznih obveznika, odnosno, ukidanje fiskalnih iznimaka za najsiromašnije, potpuna liberalizacija finansijskih tržišta, povećanje obujma stranih investicija, privatizacija svih poduzeća u državnom vlasništvu, maksimalna deregulacija trgovine, pojačana zaštita privatnog vlasništva, godišnje smanjenje carinskih tarifa za 10% radi veće liberalizacije trgovine, poticanje sektora konkurentnih za izvoz, ukidanje nadležnosti države nad privatnim operaterima itd. Stiglitz taj skup načela svodi na “tri glavna instrumenta: finansijsku strogost, privatizaciju i liberalizaciju” (Kalanj, 2004., 92 - 93).

¹² Fukuyama u djelu *Kraj povijesti i posljednji čovjek* postavlja tezu da nakon sloma komunizma postoji samo još jedan legitimni oblik vlasti, a to je liberalna demokracija, te da će joj prije ili kasnije sve zemlje morati težiti.

¹³ Određujući kulturu kao “nasljeđe etničkih običaja”, a stupanj povjerenja kao kulturno obilježje koje oblikuje ekonomski život društva, Fukuyama razmatra ekonomsku ulogu “povjerenja” i “spontane društvenosti” i tvrdi da su ekonomski najučinkovitije one države u kojima među pojedincima postoji najveće povjerenje (Fukuyama, 2000.). Prema Fukuyami, države s visokim stupnjem povjerenja karakterizira velik broj poduzeća koja su nastala spontanom integriranjem prvotno malih, obiteljskih firmi, a broj takvih poduzeća govori o društvenom povjerenju koje se ne zasniva samo na obiteljskoj, plemenskoj ili nacionalnoj osnovi, nego i na općenitom povjerenju među ljudima (Fukuyama, 2000.). Kao primjer društava s visokim stupnjem povjerenja Fukuyama navodi Japan i Njemačku kao “skupno orijentirana društva”, pa tek onda SAD-e, a Italiju, Francusku, Kinu i Koreju kao države s malim stupnjem povjerenja (Fukuyama, 2000.).

modernizacijskoj teoriji Talcotta Parsonsa, koja je bila optimistična u svom vjerovanju u mogućnost razvitka Trećeg svijeta, pod uvjetom da se slijede modernizacijska iskustva Zapada kao model i kao put kojim moraju proći sva društva po uzoru na superiorniji “Zapad”, odnosno SAD. Tijekom 20. st. modernizacijska teorija postala je neprimjerena za objašnjavanje uloge koju su postigla nezapadna društva, a prvenstveno se misli na Istočnu Aziju, koja je postigla ekonomski razvoj dotada nezapamćen u povijesti. Zapad i zapadne ekonomije izgubile su ulogu preferiranog modela razvoja kako je sugerirala modernizacijska teorija, međutim usprkos tomu ideja “zapadnog modela” i dalje egzistira u globalizacijskim teorijama, a kritici takvog poimanja razvoja, kao i kapitalističkoj ekonomiji slobodnog tržišta posvetit ćemo više mjesta na sljedećim stranicama. Za sada ćemo se u kratkim crtama osvrnuti samo na “parlamentarnu demokraciju”, koja se kao tip poretka vezuje uz vladajuću doktrinu neoliberalizma, mada je to krajnje diskutabilno jednako kao i poistovjećivanje socijalizma kao doktrine i totalitarizma kao tipa poretka. Kada postavimo pitanje gdje smo danas u odnosu na ideale jednakosti, slobode i bratstva iz Francuske revolucije, odgovor i nije pretjerano optimističan. Naime, liberalizam s jedne strane govori o “demokraciji, slobodi i jednakosti”, ali s druge “o bespoštednoj ekonomskoj utakmici u kojoj preživljavaju samo najsposobniji”, pa se između te dvije strane ipak čini da je “postulat demokracije i jednakosti progutan postulatom o slobodi ekonomske igre na kompetitivnom tržištu” (Katunarić, 2003, 33). Političko-etički ideal jednakosti¹⁴ među ljudima u takvom je poretku osporen zbog ekonomskog sustava koji je baziran na društvenim nejednakostima, nejednakoj raspodjeli dobara, životnih šansi, i sl. pa ta ista deklarativna jednakost ne funkcionira kada su u pitanju npr. invalidi, nezaposleni i dr. Za “bratstvo” kao “treći veliki ideal Francuske revolucije, ne brine se više država nego nacionalizam. A on to čini na svoj način. Njegova “braća” govore istim jezikom, a svi drugi su stranci ili neprijatelji” (Katunarić, 2003, 34).

Drugo stajalište koje izdvajamo je reformizam ili “*globalna socijaldemokracija*”¹⁵, koja zastupa diskutabilan stav prema individualizmu i kolektivizmu. Naime, pitanje odnosa između individualizma i kolektivizma, a

¹⁴ Trebalo bi “globalizirati” jednakost, slobodu, društvenu solidarnost, nadzor nad globalnim korporacijama itd, a do sada je globalizirano bogatstvo, siromaštvo, ekonomske nejednakosti, moć nadnacionalnih korporacija...

¹⁵ Giddens razlikuje socijaldemokraciju “starog kova” i socijaldemokraciju “novog kova”. Prema Giddensu, socijaldemokraciju “starog kova” (“klasičnu socijaldemokraciju” ili “staru ljevicu”) karakteriziraju sljedeće značajke: znatno uplitanje države u socijalni i ekonomski život, dominacija države nad civilnim društvom, kolektivizam, keynesijansko usmjeravanje potražnje i korporativizam, ograničena uloga tržišta: mješovita ili socijalna ekonomija, puna zaposlenost, snažni egalitarizam, obuhvatna država blagostanja koja građane štiti “od kolijevke pa do groba”, jednosmjerna modernizacija, niska ekološka svijest, internacionalizam, privrženost bipolarnu svijetu (Giddens, 1999, 16; Kalanj, 1999, 178-179). Giddensova socijaldemokracija “novog kova” ili “treći put” sadrži sljedeće programske odrednice: radikalni centar (“demokratiziranje demokracije”, prije svega decentralizacija), nova demokratska država (država bez neprijatelja), aktivno civilno društvo, demokratska obitelj, nova mješovita ekonomija, jednakost kao uključenost, pozitivno blagostanje, država socijalnog ulaganja, kozmopolitska nacija, kozmopolitska demokracija (Kalanj, 1999, 189; Giddens, 1999, 73). Kao vrijednosti “trećeg puta” Giddens navodi: jednakost, zaštitu slabih, slobodu kao autonomiju, prava uz odgovornosti, autoritet uz demokraciju, kozmopolitski pluralizam, filozofski konzervativizam (Giddens, 1999, 69).

povezano s tim i pitanja solidarnosti, jednakosti i socijalne države ranije je jasno razdvajalo političke opcije i političke filozofije “ljevice”, koja je zastupala kolektivizam, snažni egalitarizam i sveobuhvatnu državu blagostanja i “desnice” koja je zastupala izraziti individualizam, prihvaćanje nejednakosti i državu blagostanja kao nekakvu sigurnosnu mrežu, a ranije je kolektivizam¹⁶ bio i jedan od najistaknutijih obilježja razlikovanja socijaldemokracije i konzervativizma, koji je ideološki uvijek jače naglašavao individualizam odnosno pojedinca (Giddens¹⁷, 1999, 16). Danas je međutim, teško govoriti o tako jasnim razlikama¹⁸. Od baršunastih revolucija 1989. i sloma istočnoeuropskog komunizma, većina zapadnih komunističkih stranaka promijenila je ime i približila se socijaldemokraciji¹⁹, a u istočnoeuropskim zemljama su osnovane i nove socijaldemokratske stranke (Giddens, 1999, 25). Socijaldemokracija je u ovom novom razdoblju napustila kolektivizam koji pripisuje socijalističkim sistemima i ideologiji komunizma, i “potrudila se prilagoditi sve većoj važnosti individualizma i raznolikosti životnih stilova. Nisu se mogli odlučiti u kojoj mjeri je novi individualizam isto što i sebičan pojedinac neoliberalne ekonomske teorije” (Giddens, 1999, 40-41). Dileme koje Giddens postavlja u pogledu “novog individualizma” pitanje je “uspona “ja” naraštaja, koji stvara “ja” društvo koje neminovno ruši zajedničke vrijednosti i brigu za zajednicu” (Giddens, 1999, 41). Taj problem društva “ja prvi” i njegove destruktivne posljedice za društvenu solidarnost, muči i ljevicu i desnicu, premda će oni na različite načine tumačiti njegove uzroke. Ljevicu i socijaldemokrati smatraju da su korijeni takvog “ja” društva u tržišnim snagama i idološkom utjecaju neoliberalizma, dok desnica i konzervativci smatraju da je takav proces započeo šezdesetih godina od kada je pokrenut proces “moralnog rasapa” (Giddens, 1999, 41). Giddens se ne slaže s tom idejom “moralnog rasapa”, no jednako tako smatra da “novi individualizam” nije determiniran utjecajem tržišta, već je povezan s uzmakom tradicije i običaja

¹⁶ Kolektivizam je sastavni dio kršćansko-demokratske ideologije u kontinentalnim zemljama (Giddens, 1999).

¹⁷ Giddens se usredotočava na pet osnovnih dilema: globalizacija (“što ona znači i koje su joj implikacije?”), individualizam (“u kojem su smislu, ako uopće jesu, moderna društva sve više individualistička?”), zatim odnos ljevice i desnice (“što je s tvrdnjom da više nemaju nikakva značenja?”), političko djelovanje (“udaljuje li se politika od uvriježenih mehanizama demokracije?”) i ekološke probleme (“kako bi ih trebalo integrirati u socijaldemokratsku politiku?”) (Giddens, 1999, 34-35).

¹⁸ Jedna od teza političkog konteksta globalizacije, da je ona, zajedno s raspadom komunizma, izmijenila obrise ljevice i desnice, a posebno kada su u pitanju individualizam i kolektivizam (Giddens, 1999, 47).

¹⁹ Giddens navodi sljedeće primjere: kao prvi sustavan pokušaj udaljavanja od klasičnih socijaldemokratskih načela Giddens izdvaja Političku reviziju Laburističke stranke u Ujedinjenom Kraljevstvu koja je donesena na godišnjoj konferenciji u listopadu 1987.; slične reformske procese Giddens prepoznaje u većini kontinentalnih stranaka, primjerice u Laburističkoj stranci Norveške, a posebno naglašava promjene koje su u osamdesetima provele neke od vodećih zapadnih komunističkih stranaka poput Talijanske Komunističke partije koja se ponovno rodila kao Demokratska stranka ljevice 1991. Nadalje, Giddens izdvaja Njemački SPD kao prvu veliku socijaldemokratsku stranku koja je izvela zaokret prema ekološkom mišljenju i Temeljni program SPD-a iz 1989. godine u kojem je zaključeno “da se svjetonazor bogate većine udaljio od socijaldemokratskog etosa kolektivizma i solidarnosti” i da treba “više istaknuti individualna postignuća i ekonomsku konkurentnost” (Giddens, 1999, 26-27).

što vezuje uz globalizaciju, a ne tržište (Giddens, 1999, 42). U zaključivanju o utjecaju globalizacije na vrijednosti, Giddens se referira na istraživačke rezultate globalizacijske teorije Ronalda Ingleharta koja sociokulturne vrijednosti tretira i kao uzrok i kao posljedicu ekonomskog i političkog razvoja (Inglehart, 2000; Inglehart, Baker, 2000). Kao najveće međukulturalne razlike, na razinama od političkih, socijalnih do religijskih normi i vjerovanja, Inglehart i Baker ističu one između bogatijih i siromašnijih društava, mjerenih preko GDP-a, a međukulturalne sličnosti nalaze unutar skupine razvijenih zemalja i unutar skupine nerazvijenih zemalja (Inglehart, Baker, 2000). Upravo te razlike, prema navedenim autorima, utječu na formiranje polarizacije između “tradicionalnih” i “sekularno-racionalnih” i “postmaterijalističkih” vrijednosti, te dijagnosticiraju zaokret razvijenih društava s “vrijednosti oskudice” prema “postmaterijalističkim vrijednostima”²⁰ (Inglehart, Baker, 2000). Potrebno je naglasiti Inglehartov zaključak kako je u razvijenim industrijskim društvima od Sjeverne Amerike, Zapadne Evrope i Japana, ekonomski razvoj u kontekstu globalizacije stvorio novu situaciju u kojoj “gotovo nitko ne gladuje”, a rješavanjem problema gladi i ekonomske nesigurnosti, odnosno rastom blagostanja u tim razvijenim industrijskim društvima, moderne vrijednosti zamjenjuju postmoderne, odnosno postmaterijalističke (Inglehart, 2000, 221). Dakako, riječ je o prepoznatljivom teorijskom okviru “zastupnika globalizacije”, prema kojima je globalizacija proces koji omogućava slobodu i opće blagostanje kroz mjerljivi napredak u prihodima pojedinaca i ekonomski razvoj mjeren preko GDP-a. Tomu ćemo uputiti temeljnu primjedbu. Takav podatak u očitom je neskladu sa statistikom koja ukazuje na rast ekonomskih nejednakosti mjerenih preko Ginijevog koeficijenta upravo u zemljama razvijene demokracije u kontekstu globalizacije, a uporedo s tim i rastućim problemom nezaposlenosti. Viviane Forrester se posebno osvrće na taj problem u *Ekonomskom užasu* komentirajući Francusku, kao četvrtu gospodarsku silu svijeta u kojoj se širi i povećava nezaposlenost i siromaštvo (Forrester, 1998). Takvoj ocjeni kretanja trendova u razvijenim industrijskim društvima pridružuje se i Gray koji je “raskrinkao neke od iluzija globalnog kapitalizma” prikazujući sličnosti između posljedica politika slobodnog tržišta na primjeru Meksika, Novog Zelanda²¹ i Ujedinjenog Kraljevstva, u kojima se obogatila uska manjina, dotadašnja srednja klasa je razorena, a povećao se broj isključene srednje klase (Gray, 2002, 71). Dakle, primjenjujući isti kriterij, ne smijemo zaboraviti da osim nejednakosti

²⁰ Dijagnosticirajući zaokret razvijenih društava s “vrijednosti oskudice” prema “postmaterijalističkim vrijednostima”, Inglehart i Baker zaključuju da je prelaz s “tradicionalnih na sekularno-racionalne”, posljedica industrijalizacije, a prelaz sa “sekularno-racionalnih vrijednosti na postmoderne vrijednosti”, posljedica uspona postindustrijskog društva (Inglehart, Baker, 2000).

²¹ U tom smislu je ilustrativan primjer neoliberalni ekperiment na Novom Zelandu, koji je između ostalog stvorio i donju klasu, klasu isključenih u zemlji koja je ranije nije imala, a Gray to naziva neoliberalnom zamkom siromaštva (Gray, 2002, 60).

između društava²² i globalnih nejednakosti koje se mjere preko GDP-a, postoje i ekonomske nejednakosti u raspodjeli bogatstava i nejednakosti u raspodjeli dohodaka u određenom društvu, što se manifestira koncentracijom bogatstva i vlasništva u rukama malog dijela populacije. Tu staru temu u kontekstu globalizacije oživjeli su statistički pokazatelji po kojima se u većini razvijenih zemalja u posljednjih petnaestak godina povećala nejednaka distribucija bogatstava, mjerena Ginijevim koeficijentom. Prema Castellsu, u posljednje dvije dekade, nejednakosti u primanjima porasle su u SAD-a, Velikoj Britaniji, Brazilu, Argentini, Venezueli, Boliviji, Peruu, Tajlandu, Rusiji, a u 80-tim godinama i u Japanu, Kanadi, Švedskoj, Australiji, Njemačkoj, Mexiku, a smanjile se u periodu od 60-tih do 90-tih u Indiji, Malaziji, Hong Kongu, Singapuru, Taiwanu i Južnoj Koreji (Castells, 1998, 81).

Kao odgovor na modernizacijsku teoriju Talcotta Parsonsa, koju smo smjestili u suvremeni okvir neoliberalizma, te postmodernizacijsku teoriju Anthonya Giddensa u okviru socijaldemokracije “novog kova”, izdajamo neomarksističku teoriju svjetskog sustava Immanuela Wallersteina koju je oblikovao u djelu “Suvremeni svjetski sistem”, i kategorijama centra, periferije i poluperiferije ukazao na prirodu svjetskog kapitalističkog sistema, te oštro iskriticizirao modernizacijsku teoriju, optužujući je za zapostavljanje historijskih faktora kao što su kolonijalizam, imperijalizam, itd. Wallersteinova teorija ukazuje na strukturne, odnosno svjetsko-sistemske razlike između država suvremenog svjetskog sistema kao kapitalističke svjetske privrede koju karakterizira ekonomska dominacija i geografska podjela na “države matice” ili “centar” (koji dominira svjetskom privredom i eksploatira ostatak sistema), “periferna područja” (koja su ukratko, eksploatirana od centra, a između ostalog, odlikuju se slabom domaćom državom u rasponu od njenog nepostojanja do niskog stupnja autonomije) i “poluperiferna područja” (koja se nalaze između matice i periferije i obuhvaćaju cjeline koje su negdje između prethodne dvije u pogledu eksploatacije, snage državnog aparata, stupnja kulturne cjelovitosti itd.) (Wallerstein, 1986.). Upravo ti pojmovi centra, periferije i poluperiferije odnosno njihovi odnosi u ključu odnosa moći, dominacije i ovisnosti odlični su za razumijevanje suvremenih sistemskih razlika, a uporedo s tim i kulturnih, budući se slažemo s Wallersteinovim²³, odbijanjem da kulturu proučava kao područje za

²² kao negativne posljedice globalizacije najčešće se ističu njeni ekonomski aspekti koji ukazuju na porast ekonomskih nejednakosti i pobijaju “teorem koji tvrdi da je globalizacija svima korisna” (Kalanj, 2004., 93). Pri tom ćemo spomenuti samo neke podatke poput “dvjesto najmoćnijih multinacionalnih društava kontrolira 23% svjetske trgovine”, “u 2002. godini 20% svjetskog stanovništva prisvajalo je 80% svjetskih bogatstava, posjedovalo više od 80% automobila i trošilo 60% energije”. Dotle se više od milijarde ljudi moralo zadovoljiti s 1% svjetskog dohotka” itd. (Kalanj, 2004., 94).

²³ Prema I. Wallersteinu, američka hegemonija odnosno njena prevlast nad svjetskim sistemom osnovna je varijabla u razumijevanju suvremenog svjetskog sistema, a kulturu je nemoguće tretirati kao neovisnu o ekonomiji ili politici, kultura kao “reflection-arena” i “battleground”, URL: <http://www.zmk.uni-freiburg.de/Wallerstein/cultural-globalization.htm>.

sebe, odvojeno od ekonomije i politike. Nadalje, navedena teorija o “svjetskom sustavu” jedna je od glavnih rivala prethodno navedenim sociološkim teorijama globalizacije i naglašava “da je kapitalizam uvijek funkcionirao kao “svjetska ekonomija”, što znači da oni koji danas otkrivaju novost njegove globalizacije jednostavno nisu razumjeli njegovu povijest. Riječ je, dakle, o kontinuitetu i ciklusima na crti kapitalističkog razvoja” (Kalanj, 2004., 62). Time smo zakoračili u treće, *radikalno stajalište*²⁴. Oživljeni neomarksizam je teorijska orijentacija²⁵ koja se zalaže za kolektivizam i poziva na reorganizaciju društva po novim društvenim principima²⁶. U tom smislu, izdvojit ćemo teoretičare Negria i Hardta koji su svoja razmatranja o globalizaciji i pitanju poretka teorijski oblikovali u djelu “Imperij” (Kalanj, 2004.). Prema navedenim autorima, “imperij” je najprikladnije ime za “novi svjetski poredak” kojeg oblikuju globalizacijska kretanja, a “prijelaz na poredak “imperija” događa se zbog dekonstrukcije dosada važećeg pojma suvereniteta” (Kalanj, 2004., 68). Poredak “imperija” razlikuje se od “imperijalizma”, a oblikuje se “kao decentralizirani i deteritorijalizirani aparat vladavine koji je posve poremetio stereotipne prostorne podjele na “tri svijeta” (prvi, drugi i treći svijet), tako da prvi stalno susrećemo u trećemu, treći u prvome a drugi gotovo nigdje. Imperij je planetarno poprište diferencijacije i homogenizacije, deteritorijalizacije i teritorijalizacije, koji nadilaze imaginarij i moć svakog pojedinačnog centra” (Kalanj, 2004., 70). Identiteti su mu “hibridni, hijerarhije fleksibilne, a tijekovi razmjene mnoštveni”, a toga ćemo se dijelom dotaknuti u nastavku rada prikazujući Saidovo interpretiranje “kulture otpora” i njegovu kritiku binarnih podjela na “nas” i “njih” kao nasljeđe imperijalizma (Kalanj, 2004., 70). Nadalje, prema Negriu i Hardtu imperijalni poredak razdiru “socijalne proturječnosti” koje potiču otpor i oni zaključuju da “imperij stvara veći revolucionarni potencijal nego bilo koji drugi moderni poredak moći” (Kalanj, 2004., 77). U tom smislu, svi “eksploatirani i podređeni, to jest mnoštvo”, ili “mnoštvo protiv imperija” socijalna su snaga koja je suprotstavljena “imperiju” i oni su nositelji “sukoba koji će odlučivati o smjerovima i oblicima globalizacije” (Kalanj, 2004., 77). Pomak je dakle moguć ukoliko mnoštvo kao “globalno – alternativni subjekt promjene” razvije “novi oblik borbenosti” (Kalanj, 2004., 82 – 84). U nastavku ćemo se dotaknuti pitanja oblikovanja “kolektivnih identiteta”.

²⁴ Radikalno stajalište javlja se u više varijanti (revolucionarnoj i reformističkoj); programska načela tzv “ljevice” obuhvaćaju snažni egalitarizam, uplitanje države u socijalni i ekonomski život kao poželjno i korisno, puna zaposlenost, visoki javni izdaci, pasivna socijalna država, a kao vrijednosti mogu se izdvojiti: društvena pravda i jednakost, naglašeni kolektivizam i solidarnost, mir i snažni egalitarizam (Kalanj, 2001; Giddens, 1999).

²⁵ Slikoviti prikaz etiketiranja neomarksizma dala je V. Forrester, ukazujući na vladajući diskurs koji i na spomen ljevičarskih ideja iste etiketira kao ideološki obojene, i one koje treba ostaviti tamo negdje u 19. st: “Valjda ipak ne želite reći...Pa niste valjda još i sad na tom stupnju...naime, berlinski je zid srušen, jeste li primijetili? Dakle tako, doista ste imali dobro mišljenje o SSSR-u? I o Staljinu? Ali o slobodi, o slobodnom tržištu...to ne?” (Viviane Forrester, 1996:41).

²⁶ Pitanja koja su antiglobalisti postavili u Seattle-u 1999. godine, ili radnički protesti koji se dešavaju u čitavom svijetu, od Azije, Australije i Pacifika, Afrike, Amerike i Evrope bez reorganizacije društva ne mogu riješiti suštinu problema.

Preobrazbom kapitalizma, slomom etatizma i usponom umreženog društva i tehnološke revolucije, oblikuju se prema Castellsu “snažni kolektivni identiteti” koji osporavaju globalizaciju i kozmopolitizam u ime kulturne posebnosti i želje ljudi da imaju nadzor nad svojim životima i okruženjem” (Castells, 2002, 12). Isti autor ukazuje na pojavu snažnih identiteta otpora²⁷ koji se grade oko tradicionalnih vrijednosti kao što su npr. Bog, nacija, obitelj, a ustaju upravo protiv globalnih tokova i radikalnog individualizma (Castells, 2002, 362). Identitet otpora dovodi do stvaranja “komuna ili zajednica” u kojima Castells vidi najvažniji tip izgradnje identiteta u našem društvu i naziva to “isključivanjem onih koji isključuju od strane isključenih” obuhvaćajući tom sintagmom i religijski fundamentalizam i “nacionalno samopotvrđivanje” (Castells, 2002, 19). Tako smo se dotakli političkog *islamizma*²⁸ kao četvrtog izdiferenciranog stajališta, koje ističe kolektivizam. Sintagmom “isključivanja”, Castells naime tumači i širenje političkog islamizma i islamskog fundamentalističkog identiteta u devedesetim godinama kao društvene procese koji su vezani uz neuspješne gospodarske modernizacije koje su provedena u većini muslimanskih zemalja tijekom 70-tih i 80-tih, te dinamiku društvenog isključivanja i/ili krize nacije-države (Castells, 2002, 29; Katunarić, 2003, 119). S obzirom na našu temu, bitno je naglasiti da je islamski fundamentalizam nasuprot socijalističkom kolektivizmu, razvio vjerski kolektivizam, te kroz vjeru u kolektivne ciljeve i vojno i simbolički porazio sovjetske trupe u afganistanskom ratu (Katunarić, 2003, 110).

U kontekstu “kolektivnih identiteta”, izdvojit ćemo Saidovo isticanje povijesnog iskustva otpora imperiju, odnosno kulturu “otpora”, ali ne u smislu pukog odgovora na imperijalizam²⁹, već kao protutežu načinu na koji se poima ljudska povijest, odnosno kao zahtjev da se povijest jedne zajednice promatra cjelovito i ukupno, s otklonom od onih pokreta koji su širom imperijalnog svijeta bili oživljavani raznim nacionalizmima (Said, 2002). Ukoliko je kolonijalizam bio sistem, zaključuje Said, onda je i otpor morao postati sistematičan (Said, 2002). U tom smislu naglašavamo Wallersteinovo tumačenje “stvaranja ‘antisistemskih pokreta’ kao posljedica historijskog kapitalizma” (Kalanj, 2004., 57; Said, 2002). Citirajući Wallersteina, Said objašnjava da ljudi koje je sistem

²⁷ Identitet otpora stvaraju oni subjekti koji su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani (Castells, 2002); Gray također zaključuje da je svršetak hladnoratovskog razdoblja oslobodio snažne političke “pokrete koji odbacuju sve ideologije vesternizacije” i to u Kini, Maleziji, Singapuru, Egiptu, Alžiru, Iranu, postkomunističkoj Rusiji i dijelovima Balkana, u Turskoj i Indiji (Gray, 2002, 118).

²⁸ Politički islamizam javlja se u više varijanti, kao konzervativni i kao radikalni fundamentalizam, a razlikuju se šijitske tradicije, sunitske, egipatske itd. Ono što im je zajedničko prema Castellsu nije vraćanje tradiciji, nego stvaranje novog bogobojznog, zajedničkog svijeta pomoću tradicionalnih materijala, a kolektivni identitet koji su izgradili alternativa je kapitalizmu, socijalizmu i nacionalizmu, kao propalim ideologijama postkolonijalnog poretka (Castells, 2002, 23-30).

²⁹ Prema Saidu, imperijalizam se nije “ugasio” niti završio u onom trenutku kada je počeo proces dekolonizacije, već je još uvijek na snazi kao “najveća sila u ekonomskim, političkim i vojnim odnosima: pomoću njega privredno razvijenije zemlje potčinjavaju one privredno manje razvijene” (Said, 2002., 499).

“primorao da unutar njega igraju potčinjene uloge” izranjaju kao njegovi protivnici koji “remete sistem, postavljaju zahtjeve, izlažu argumente koji dovode u pitanje totalitarne prisile svjetskog tržišta” (Said, 2002., 583). Kalanj također zaključuje da su upravo ti pokreti³⁰ usredotočeni na “promjenu imperijalno komponirane svjetske zbilje” (Kalanj, 2004., 58).

U odnos Zapada i Istoka, “orijentalizam”, “kulturni imperijalizam”, “krivotvorenje islama” i druge teme kojima je Said posvetio bogat opus, a koje su sastavni dio sistemskih i kulturnih razlika, nećemo ovdje ulaziti s obzirom da smo našu temu ograničili na kulturnu dimenziju individualizma i kolektivizma, no citirajući Saida, njihovim razmatranjem, ukoliko ne želimo promašiti samu bit stvari, trebamo demistificirati odnos moći i znanja u tom kontekstu i to polazeći od pitanja “treba li staviti intelekt u službu moći ili u službu kritike, zajednice, dijaloga i osjećaja za moral” (Said, 2003, 129). Tek odlukom da pokušamo demistificirati odnos moći te stavljanja intelekta u službu kritike možemo zaključiti da je naša “povijest znanja o islamu na Zapadu bila odviše blisko povezana s osvajanjem i dominacijom”, te da te veze “treba potpuno raskinuti” (Said, 2003, 129). Upravo takva odluka stoji i u pogledu ocjene neoliberalnog modela globalizacije i neoliberalizma koji je i dalje dominantna i vladajuća doktrina, no ne možemo se složiti s Giddensovom tvrdnjom da neoliberalni kapitalizam više nema oštrih kritičara. Negativne statistike o razornim ekonomskim, političkim i socijalnim posljedicama neoliberalne globalizacije kao i pojava velikog broja pokreta koji okupljaju kolektivne identitete (nacionalne, religijske, klasne), ukazuju na suprotno.

3. UMJESTO ZAKLJUČKA

Na tragu grupe autora kao što su Castells, Gray, Kalanj, Katunarić, Wallerstein i dr. koji kritiziraju neoliberalnu politiku svjetskog globalnog kapitalizma, kao i njenu ambiciju da na tim, neoliberalnim osnovama zasnuje jedinstveni kapitalistički poredak po nekom unaprijed provjerenom modelu, možemo umjesto zaključka sumirati neke od njihovih najvažnijih zaključaka.

Prvo, modernizacija nije proces koji se može odvijati po nekom modelu, bio on američki, evropski ili japanski. U različitim kulturama modernizacije trebaju

³⁰ “Identiteti otpora” i “antisistemske pokreti” upozoravaju nas da su odnosi moći, kao i odnosi moći i znanja ostali nepromjenjeni, te da će dok se ti odnosi moći ne promijene, kulturni imperijalizam i kulturna hegemonija zapadnjaka i dalje projicirati sliku o drugim kulturama na način kako odgovara njihovim ekonomskim i političkim elitama u kontekstu ekonomskog i kulturnog imperijalizma. Utoliko, citirajući Kalanja, nismo došli do “kraja povijesti” ali “je zbiljski važnije pitanje jesmo li dospjeli do kraja monopolizacije povijesti”, što “očigledno nismo” jer je monopolizacija još uvijek na djelu (Kalanj, 2004., 58). Podjelu “mi” i “oni”, pri čemu smo i jedni i drugi samo “jedno”, Said tretira kao etiketiranje koje spada u nasleđe imperijalizma koji je s jedne strane učvrstio miješanje kultura i identiteta na svjetskoj razini, a s druge strane promovirao vjerovanje da ljudi mogu biti samo i isključivo “jedno”, dakle mogu biti: “bijelci”, “crnci”, “Zapadnjaci”, “Istočnjaci” i slične binarne i isključive podjele koje razlikuju “nas” i “njih” (Said, 2002., 585).

biti prilagođene njihovim različitim “povijestima, specifičnim prilikama i posebnim potrebama” (Gray, 2002, 40). Castells će to nazvati preoblikovanjem prema različitim izvorima, različitim kulturama, “povijestima i zemljopisima” (Castells, 2002, 13). Jedinstveni tip zapadnog kapitalizma po modelu američkog slobodnog tržišta na neoliberalnim pretpostavkama američka je utopija koja pretpostavlja da ekonomska modernizacija svugdje znači isto, te da se ekonomski život svakog naroda može preustrojiti po obrascu američkog slobodnog tržišta, što će konačno rezultirati i širenjem zapadnih vrijednosti i institucija na ostali dio čovječanstva (Gray, 2002, 24). Nasuprot tome, razvojni uspjeh Japana, Kine i “azijskih tigrova”³¹ primjeri su razvoja koji su mogući uz očuvanje kulturnih i nacionalnih posebnosti, a oblici njihovih ekonomskih organizacija koji su ukorijenjeni u njihove kulture i institucije potvrda su očuvanja kulturne različitosti nasuprot “tradicionalnom anglosaksonskom modelu ugrađenom u vlasnička prava, individualizam i odvajanje države i poduzeća” (Castells, 2000, 205). Dakako, ne postoji ni neki “azijski tip kapitalizma”, jer svaka varijanta kapitalizma izražava posebnu kulturu u kojoj on ostaje ukorijenjen, pa japanski kapitalizam ne može biti sličan kineskom ili ruskom (Gray, 2002, 24). Morishima dijeli iste zaključke o pogrešnosti stava da se neki ekonomski model koji se pokazao uspješnim u jednoj zemlji može primjeniti na ostale zemlje i upravo u kulturi, religiji, “ponašanju ljudi i drugim kulturnim obilježjima koja su nasljeđena iz prošlosti” vidi razloge razlikovanja japanskog gospodarstva i slobodno poduzetničkog sistema na Zapadu, ili razlikovanja ruskog gospodarstva i gospodarstva Kine (Morishima, 1986., 230). Posebnost kulture vrijedi i za “slobodno tržište, koje izražava lokalne američke vrijednosti individualizma” (Gray, 2002, 204). S tim smo zakoračili u drugi zaključak.

Lokalne zapadno-američke vrijednosti individualizma i njemu komplementarnih vrijednosti uspjeha, akumulacije kapitala i zarade kao osnovnih kriterija uspjeha, sve suprotne kao “sklad, skromnost i kolektivizam”, naprosto isključuju, odnosno njihovo postojanje se marginalizira među skupinama koje postaju etiketirane kao neuspješne, npr. nezaposleni, a mogu se uočiti i u postojanju komunitarnih zajednica (Katunarić, 1994, 116). Na tragu Gramscijevog pojma kulturne hegemonije i Saidovog pojma kulturnog imperijalizma, možemo zaključiti da te “američke” kulturne vrijednosti bivaju nametnute nezapadnim društvima u kontekstu globalizacije, u koja ulaze ekonomskim, političkim, kulturnim, trgovinskim, medijskim i dr. putevima, što

³¹ Poimanje modernizacije po uzoru na američko slobodno tržište, osporila su tržišna gospodarstva istočne Azije koja se duboko razlikuju međusobno, kako po svojim političkim institucijama, tako i po ekonomskim sustavima i kulturnim tradicijama, a ono što im je zajedničko to je da se ne približavaju američkom ili zapadno evropskom modelu, te da upravo odbacuju “gotovo vjersku vezanost za slobodna tržišta koja je očita u američkoj politici i neprihvatanje prosvjetiteljskog ideala univerzalne civilizacije kojeg sadrži globalno slobodno tržište” (Gray, 2002, 146).

je omogućeno velikom ekonomskom moći SAD-a, ekonomskim³² i kulturnim imperijalizmom. Hegemonijske zemlje su, Gramscijevom terminologijom, u poziciji moći promoviranja svojih lokalizama, a u našem slučaju individualizma, u obliku univerzalnog i globalnog. Dobar primjer neprihvatanja tih lokalizama³³ pruža nam Japan koji je shvativši proturječnosti između svoje kulture i kulture Zapada, odbio u susretu sa zapadnim sustavom vrijednosti u svoju sredinu uključiti liberalne vrijednosti i ideje individualizma, te je zadržao svoja kulturna značenja individualnosti kao relacijskog pojma koji nešto znači samo u okviru pripadnosti grupi ili grupama (Katunarić, 1994, 117). Osim toga, Katunarić ukazuje na japansku subinstitucionalnu kulturu u modernoj epohi koja se jasno razlikuje od kulture liberalnih društava koja daju primat individualizmu, a isključuju kolektivizam, te od socijalističko-komunističkih društava, koja daju primat kolektivizmu, a isključuju individualizam (Katunarić, 1994, 119). Japan je naime došao do optimalnog omjera kolektivizma i individualizma, koji uključuje i solidarnost i sigurnost, ali i individualno natjecanje i probitak (Katunarić, 1994, 119). Odnos kolektivizma i individualizma dakle ne treba biti i nije isključiv, ne spada u alternativna rješenja ili-ili, već je pitanje prave mjere njihova odnosa, a to je posebno važno za zemlje u tranziciji³⁴, od kojih se zahtjeva brza i temeljita promjena starog kolektivizma, odnosno “poretka etatizma, državnog upravljanja i paternalizma karakterističnog za istočne dijelove Evrope”, u suprotni sustav individualizma, “deregulacije i slobodnog poduzetništva”, koji se kao sustavi vrijednosti ne mogu promijeniti deklarativnim prihvaćanjem nove ideologije, niti “preko noći” (Katunarić, 2003, 44). Time smo se dotakli i pitanja³⁵, treba li nasljeđene vrijednosti iskoristiti kao resurs, što je primjer ranije spomenutog Japana i istočne Azije, ili kulturne vrijednosti treba mijenjati, te može li kolektivizam i kod nas kao u Japanu biti resurs, a ne prepreka razvoju. Dakle, koji je pravi put: preuzimanje tuđih lokalnih vrijednosti i njihovo promoviranje,

³² izdvajamo zaključak Katunarića da je prelaskom s militarističkog imperijalizma na ekonomski, sveopća tržišna konkurencija postala novi oblik rata i nova inačica stare vojne metode osvajanja tuđih prostora i poražavanja, pa stavlajući u taj kontekst i Fukuyaminu frazu o “kraju povijesti”, autor zaključuje “da je Clauzewitz bio brutalno istinit kada je politiku mira ocijenio kao nastavak rata drugim sredstvima” (Katunarić, 1994, 179).

³³ Osim Japana, u kontekstu odnosa individualizma i kolektivizma bitno je naglasiti da ni druge kulture Istočne Azije nisu napustile kulturnu dimenziju kolektivizma koja se najbolje manifestira u društvenoj činjenici da je njihova osnovna društvena jedinica obitelj, a ne pojedinac, te da njihova obiteljska struktura, kulturni kolektivizam koji je sastavni dio i njihovih religijskih tradicija, kao ni kulturna i institucionalna obilježja istočnoazijskih poduzeća nisu spriječila njihov povijesni rast u svega tridesetak godina (Castells, 2000; Gray, 2002).

³⁴ U kontekstu odnosa individualizma i kolektivizma, bitno je naglasiti sudbinu komunističke ideologije na Istoku koja je “na dramatičan i nepouzdan način posegnula za nacionalizmom” (Katunarić, 1994, 120). Prema Katunariću, nacionalizam je u tom primjeru postkomunističkih država pokrenuo onaj obični egoizam vođen “željom većine ljudi da steknu ono što ima zapadni građanin” (Katunarić, 2003, 110).

³⁵ Županov se referira na profesora Ichaka Adizesa koji je postavio pitanje treba li mijenjati nasljeđene vrijednosti ili ih se može iskoristiti kao resurs, te postavlja pitanje “zašto je kolektivizam u Japanu resurs, a u Hrvatskoj ili negdje drugdje je prepreka razvoja”, odgovara da “kolektivizam u Japanu teži stvaranju konsenzusa u grupi, što je osnova povjerenja među ekonomskim akterima, dok se u Hrvatskoj kolektivizam uvijek zasniva na Fuhrer-principu (Županov, 2002, 286).

kao što je to slučaj s neoliberalnim vrijednostima individualizma koje su u skladu s preferiranim “zapadnim” modelom ekonomskog, političkog i kulturnog razvoja, ili je pravi put očuvanje kulturnih i nacionalnih posebnosti koje su ukorijenjene u vrijednostima, normama, i svemu onome što nazivamo sociokulturnim kapitalom i razvojni put koji se neće odvijati po nekom modelu, niti obrascu, već u skladu sa specifičnim socio-kulturnim, društveno-povijesnim i ekonomskim prilikama. O odgovoru na to pitanje ovisi i mogućnost očuvanja kulturnih, ali i sistemskih razlika. Vezano je to i uz “primat kulture”, što je tema koja egzistira duži niz godina, ali od svih formacija moći³⁶: zapadnog EPK/EKP modela, istočnog PEK/PKE i južnog ili trećesvjetskog PKE nikada nije uspostavljen KEP sistem, odnosno formacija moći, kojom bi se kulturi udijelilo prvo i najznačajnije mjesto te time pružio alternativni koncept (Katunarić, 1994, 239). Pitanje odnosa tih formacija moći samo po sebi odgovara i na mogućnost “primata kulture” unutar neoliberalnog modela globalizacije kao EPK/EKP sistema koji na prvom mjestu daleko iznad ostalih stavlja primat ekonomije. Dakako, unutar neoliberalnog modela, takav “primat” je za sada samo deklarativni, jer pitanje i mogućnost ostvarenja ravnopravnog “dijaloga kultura”³⁷, treba postaviti u kontekst odnosa moći, prihvatanja razlika među kulturama kao jednakopravnih kao i razlika među tržišnim gospodarstvima i razlika među političkim režimima, a za to su potrebne promjene sadašnjih formacija moći, no to je otvaranje druge velike teme.

³⁶ Prema Katunariću, red funkcija moći u arhaičkom društvu je: KPE; za politički imperijalizam poredak je: PKE; poredak moći liberalnog kapitalizma: EKP, pri čemu je K (Kultura), P (Politika), a E (Ekonomija) (Katunarić, 1994b, 57-59). Sustav triju moći, prema Katunariću nije svjetski, on je to samo prividno, a jedino privredni sistem od 16. st. djeluje u svjetskim razmjerima, dok države i kulture djeluju u lokalnim, a time lokalni vladajući slojevi postaju instrumenti takvog sistema, a ne obratno (Katunarić, 1994b, 65).

³⁷ Iako optimističan taj diskurs dijaloga među kulturama selektivan je i odnosi se samo na određena pitanja kao npr. u kontekstu muslimana u Bosni, u kontekstu Čečenije, ali ne i na pitanje Palestine, niti na Ameriku u kojoj su od 11. rujna 2001., američki imigracijski zakoni znatno postroženi, gdje se sustavno provodi etiketiranje i stigmatiziranje muslimana kao onih koji su povezani s terorizmom, na imperijalistički rat Amerike protiv Iraka itd.

SYSTEMIC AND CULTURAL DIFFERENCES

This paper analyses one by one the neo-liberalism, social-democracy, radicalism and political-islamism, as four typical socio-political and economic attitudes toward individualism and collectivism as cultural dimensions in the contemporary socio-political and economic context of globalization. The paper points out principal differences between these four standpoints, and after that, makes conclusions and points out some problematic questions in the connection with the cultural and systemic differences. Their comparative analysis is in the connection with new sociological theories of culture: functionalistic orientation, marxistic and postmodernistic.

Key words: *culture, individualistic and collectivistic cultures, globalization, the neo-liberalism, social-democracy, radicalism, political-islamism, functionalism, marxism, postmodernism.*

Literatura:

- Castells, Manuel (2000.) *Informacijsko doba, Ekonomija, društvo i kultura*, Sv. I.: **Uspón umreženog društva**, Golden marketing, Zagreb.
- Castells, Manuel (2002.) *Informacijsko doba, Ekonomija, društvo i kultura*, Sv. II.: **Moć identiteta**, Golden marketing, Zagreb.
- Forrester, Viviane (1998.) **Ekonomski užas**, Treći program hrvatskog radija, br. 3-4: 34-50.
- Francis Fukuyama (1994.) **Kraj povijesti i posljednji čovjek**, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Giddens, Anthony (1999.) **Treći put: obnova socijaldemokracije**, Politička kultura, Zagreb.
- Gray, John (2002) **Lažna zora: iluzije globalnog kapitalizma**, Masmedia, Zagreb.
- Hofstede, Geert (1983.) **National Cultures in Four Dimensions. A Research – based Theory of Cultural Differences among Nations**. URL: <http://search.epnet.com//direct.asp?an=5815410&db=buh> (4.6.2004.).
- Horvat, Branko (2001.) sinopsis rada na temu **“Globalizacija”**, održanom na Sociološkom kongresu “Globalizacija i hrvatsko društvo”, 16. i 17. studenog 2001. u Zagrebu; URL: www.hsd.hr/kongres/sazeci.html (svibanj, 2002.).
- Huntington, Samuel P. (1998.) **Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka**, Izvori, Zagreb.
- Inglehart, Roland (2000.) **Globalization and Postmodern Values**, The Washington Quarterly, Win., 215-228; URL: www.worldvaluessurvey.org/Upload/5_globaliza.pdf. (studenj, 2004.).
- Inglehart, Roland and Baker, Wayne E. (2000.) **Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values**, American Sociological Review, Feb., Vol (65):19-51; URL: www.worldvaluessurvey.org/Upload/5_19-51_in.pdf (studenj, 2004.).

- Kalanj, Rade (1999.) **Anthony Giddens i obnova socijaldemokracije**, pogovor u: Giddens, Anthony (1999.) *Treći put: obnova socijaldemokracije*, Politička kultura, Zagreb, str. 164.-194.
- Kalanj, Rade (2000.) **Ideje i djelovanje: ogledi o kulturnim promjenama i razvoju**, Razvoj i okoliš: biblioteka časopisa Socijalna ekologija; knj.11., Zagreb.
- Kalanj, Rade (2001.) **Tri stajališta o globalizaciji**, u: M. Meštrović, (ur.) *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Ekonomski institut, Zagreb.
- Katunarić, Vjeran (1994.) **Labirint evolucije**, Razvoj i okoliš: biblioteka časopisa Socijalna ekologija; knj.2., Zagreb.
- Katunarić, Vjeran (1994.b) **Bogovi, elite, narodi**, Izdanja Antibarbarus, Zagreb.
- Katunarić, Vjeran (2003.) **Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu**, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Said, W. Edward (2003.) **Krivotvorenje islama: kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta**, V. B. Z., Zagreb.
- Triandis, Harry C. (1999.), **Cross-cultural psychology**. Asian Journal of Social Psychology, 2 (1), 127.-143.
URL: <http://search.epnet.com/direct.asp?an=4369841&db=ap> (13.7.2004.).
- Županov, Josip (2002.) **Od komunističkog pakla do divljeg kapitalizma**, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.