
Vladimir
JELKIĆ

REGIJA
U VREMENU
GLOBALIZMA

Kada je Nietzsche krajem devetnaestoga stoljeća postavio pitanje: “Kamo pripada naš moderni svijet: u iscrpljenje ili u izlazak?” (Nietzsche, IV, 1980:418), izrazio je dilemu koja obilježava i suvremene rasprave. Je li moderna utemeljena na vjeri u snagu uma koji će ovladati prirodom te osigurati napredak, razvoj i u konačnici emancipaciju čovjeka i univerzalno priznavanje ljudskih prava uopće sposobna ispuniti svoja obećanja i kakve su posljedice toga ispunjenja? Što nakon moderne? Može li u postmodernim uvjetima globalizacija ispuniti njezina obećanja? Gdje su granice razvoja i rasta? Je li nastupio kraj povijesti ili će, kako smatra Nietzsche, proces europeizacije “...po svoj prilici dovesti do onih rezultata na koje bi najmanje htjeli računati njegovi naivni pokrovitelji i panegiričari, apostoli 'modernih ideja’” (Nietzsche, III, 1980.:154). Za “apostole modernih ideja”, dakako, nema nikakvih dvojbi; čak ni za one koji su uvjereni da će prevladati modernu ostvarujući njezina obećanja.

Tako, primjerice, Marx u *Komunističkom manifestu* kaže: “Buržoazija je eksploatacijom svjetskog tržišta dala kozmopolitski karakter proizvodnji i potrošnji svih zemalja. Na veliku žalost reakcionara, ona je izvukla nacionalno tlo ispod nogu industrije” (Marx, 1975.:41). Kad sve nacije prihvate jedan način proizvodnje, dolazi do nestajanja nacionalnih odvajanja i suprotnosti, duhovni proizvodi pojedinih nacija postaju općim dobrom i stvaraju se pretpostavke da se na globalnoj razini, kada napetost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa dovede do slova, “otuđeni čovjek” emancipira u svom totalitetu. Riječ je, dakako, o revoluciji.

Ovime se ne negiraju dostignuća moderne. Kao što je poznato, Marx smatra da potreba za proširenjem tržišta prisiljava buržoaziju na širenje preko cijeloga globusa, a to, u konačnici, proizvodnji i potrošnji svih zemalja daje kozmopolitski karakter. Sve nacije moraju prihvatiti buržoaski način proizvodnje ako ne žele propasti. Na mjesto

potreba koje su se mogle zadovoljiti domaćim proizvodima stupaju nove potrebe koje traže proizvode iz udaljenih zemalja. Jednoobraznost ovoga, industrijskog, načina proizvodnje potiskuje nacionalne specifičnosti i suprotnosti. To će, smatra Marx, rezultirati i jednoobraznošću životnih odnosa koji odgovaraju takvoj proizvodnji. I iz ovih nekoliko navedenih stavova samoproglāšenoga rušitelja modernoga svijeta vidi se da on ne negira dostignuća moderne, nego smatra da su ona pretpostavka za realizaciju njegove utopije, ozbiljenje koje bi dovelo čovjeka u poziciju da "prijevodne bude ribar ili pjesnik, a popodne kritičar". Od analize tih stavova danas je svakako zanimljivije pitanje koja su to dostignuća moderne, koji su argumenti i motivi njezinih kritičara i, u konačnici, zašto bi rasprava započeta još u devetnaestom stoljeću bila aktualna i danas?

U predgovoru *Fenomenologije duha* Hegel kaže: "Nije uostalom teško vidjeti da je naše doba vrijeme rađanja i prijelaza u novi period. Duh je raskinuo s dosadašnjim svijetom svog opstanka i predstavljanja i upravo se sprema da ga utopi u prošlost i da započne rad na svom preoblikovanju." (Hegel, 1987.:9) Prijelaz u novo razdoblje pripremili su prosvjetiteljstvo i Francuska revolucija. Karakterizira ga univerzalizacija temeljnih odrednica europske tradicije. Hegel kao princip novoga vremena ističe *subjektivnost*. Riječ je o procesu u kojem se subjektivni duh emancipira od samoniklosti tradicionalnih formi života. Kao što točno zapaža Habermas, Hegel kao historijski ključne događaje u afirmaciji načela subjektivnosti vidi reformaciju, prosvjetiteljstvo i Francusku revoluciju. (Habermas, 1988.:22) Protestantizam nasuprot autoritetu naviještanja potvrđuje subjekt koji ima vlastiti uvid.

Prosvjetiteljstvo ima za cilj oslobađanje od neznanja i društvene nejednakosti. Francuska revolucija s Deklaracijom o pravima čovjeka i građanina te, u konačnici, Napoleon s civilnim zakonikom (*Code Napoleon*) ističu načelo slobode volje kao supstancijalnu osnovu države, nasuprot zatečenim privilegijama i pravima. Proces emancipacije završava konstituiranjem države u kojoj su institucionalno osigurana prava čovjeka i građanina, pa je čovjek kao osoba priznat od svakoga drugog čovjeka.

Iz perspektive zagovornika prosvjetiteljstva i moderne (zvali mi taj način mišljenja "metafizika subjektivnosti" ili kako drukčije), pobjeda načela subjektivnosti koje uključuje individualizam, pravo kritike i autonomno djelovanje – a Hegel bi dodao i idealističku filozofiju, jer je djelo modernoga vremena i to da filozofija zahvaća ideju koja samu sebe zna – vidi se u onom što modernitet realno jest. Modernitet određuje nacionalna država (s trodiobom vla-

sti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku) koja je odvojena od civilnoga društva u kojem slobodni pojedinci (u prostoru odvojenom od državnog utjecaja) stupaju u različite odnose, asocijacije i korporacije radi zadovoljenja vlastitih potreba. Privatno vlasništvo, jednakost pred zakonom, sloboda pojedinca i njegova ljudska prava zajamčeni su. Princip subjektivnosti zahvaća i moral, znanost, kulturu i umjetnost. U znanosti se to očituje po tome što moderna racionalnost potpuno potiskuje mit i čudo. Moral ističe prava pojedinca da sam presudi što treba činiti (Kantova kritika heteronomnoga morala i isticanje savjesti). Istodobno, granica slobode određuje se slobodom drugoga. Forma i sadržaj moderne umjetnosti (za Hegela to je romantizam) određena je unutrašnjošću subjekta.

Za projekt moderne neupitna je vladavina same racionalnosti; "racionalistički fundamentalizam", kako ga naziva Ernest Gellner. (Gellner, 2000.:10) Upravo stoga svi kritičari ovoga projekta pokušavaju upozoriti na potrebu prevladavanja toga "pozitivizma uma". Prema Albrechtu Wellmeru, postoje tri oblika kritike uma i subjekta: psihološka kritika (demaskiranje) subjekta i njegova uma, filozofsko-psihološko-sociološka kritika "instrumentalnoga" ili "identitetno-logičkog" uma i njegova subjekta te jezično filozofska kritika samotransparentnog uma i njegova subjekta koji konstituira smisao. (Wellmer, 1987.) Sigmund Freud je najistaknutiji predstavnik prvog oblika kritike, kojom se dokazuje da su jedinstvo i samotransparencija ega fikcije. Um je tu zamišljen samo kao izraz psihičkih sila i odnosa moći, a subjekt nije shvaćen kao gospodar psihičkih i socijalnih sila. Radikalizacija ovoga tipa kritike racionalizma provedena je u kritici "instrumentalnog uma" i uma "logike identiteta", koja se pojavljuje već kod Nietzschea, a nastavlja je Horkheimer i Adorno. U njihovoj *Dijalektici prosvjetiteljstva* um je shvaćen kao medij gospodarenja nad izvanljudskom, društvenom i unutrašnjom ljudskom prirodom. Adorno i Horkheimer smatraju da um, zbog toga što objektivira, sistematizira i instrumentalizira, svoj klasični izraz nalazi u prirodnoj znanosti. Wellmer tvrdi da ova kritika završava u aporiji. Adorno je u *Negativnoj dijalektici* nastojao dovršiti i domisliti do kraja kritiku uma logike identiteta, tako što je pokušao postulirati filozofiju koja je "napor da se pojmom prevlada pojam". Međutim, kao što naglašava Wellmer, nije jasno kako bi se prekoračenje uma moglo misliti kao povijesni projekt, i to nakon što su Adorno i Horkheimer "...sami kritikom instrumentalnog uma destruirali Marxovu koncepciju jednog takvog samoprekoračenja (građanskog uma)." (Wellmer, 1987.:78) Uzrok ovoga neuspjeha, prema

Wellmerovu mišljenju, leži u ponavljanju “zaborava jezika” europskog racionalizma, koji je napadan i u Adornoj i u Horkheimerovoj kritici. Treći oblik kritike, jezičko-filozofska kritika subjekta, želi destrukciju subjekta kao autora i posljednjeg suca vlastitih intencija smisla. Ona vodi k otkriću nečega različitoga od uma u unutrašnjosti uma, ali je još uvijek vezana za metafiziku koju želi razoriti.

Kritike o kojima govori Wellmer dovele su do slabljenja projekta moderne, nestajanja univerzalnoga horizonta emancipacije i do sveopćega relativizma koji se najčešće pokušava označiti pojmom postmoderna. To je novi kontekst u kojem se projekt moderne nastavlja i radikalizira, ovaj put pod pojmom globalizma. Globalizam obećava rješenje onih problema koje moderna nije uspjela riješiti. Karakterizira ga brisanje razlika između politike i ekonomije, odnosno situacija u kojoj svjetsko tržište u drugi plan gura političko djelovanje. Iako, za razliku od prosvjetiteljstva i moderne, nikakav konačni cilj nije proklamiran, očito je da bi proces trebao voditi prema svjetskom društvu bez svjetske vlade te ubrzanom jačanju svih vrsta transnacionalnih veza – gospodarskih, socijalnih i kulturnih. Ovaj bi proces trebao izbrisati državne granice i olakšati trgovinu, ubrzati protok informacija, afirmirati kvalitetu proizvoda i povećati životni standard na svim dijelovima sve manjega globusa. Istodobno, proces nema unifikacijski karakter koji je imala moderna. (On čuva posebnosti ili bi to barem trebao činiti.) Kao što kaže Ronald Robertson: “Suvremeno zanimanje za globalitet i globalizaciju ne može se bez ostatka objasniti ni kao gledište rezultata zapadnog projekta 'moderniteta' ni, osim u veoma ograničenom smislu, prosvjetiteljstva. U svijetu koji se sve brže globalizira sve više jača civilizacijska, društvena, etnička te pojedinačna samosvijest. Društvene jedinice primorane su naći svoje mjesto u svjetskoj povijesti i globalnoj budućnosti.” (Milardović, 1999.:58)

Uza sve rečeno, smatram da je kritika uma koju je započeo Nietzsche, a nastavili Horkheimer i Adorno, i danas aktualna. Svakako ne zbog toga što bih, kao primjerice Talcott Parsons, smatrao da bismo trebali “...očekivati da je bilo kakva 'kulminacijska' faza modernog razvoja još poprilično daleko – vrlo vjerojatno čitavo stoljeće ili i više.” (Parsons, 1991.:296) Naime, smatram da ima razloga tvrditi kako ono što se naziva globalizam u nekim aspektima pada ispod razine prosvjetiteljstva i moderne. Prema često citiranoj Kantovoj formulaciji, prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nezrelosti. U odnosu na ovo globalizam je regresivan. Smanjenjem utjecaja nacionalnih država

globalizam smanjuje i utjecaj demokratskih institucija i umanjuje važnost odluke birača na izborima te se u konačnici može postaviti pitanje legitimiteta onih koji donose stvarne odluke. Riječ je o čelnicima velikih kompanija i birokratima međunarodnih nadnacionalnih institucija. Oni nemaju demokratski legitimitet i nikakvu odgovornost prema ljudima kojih se njihove odluke najizravnije tiču. Na taj način i ne odgovaraju za pogreške. Uhvaćen u mrežu nadnacionalnih institucija globalnoga napretka i suočen s liberalno-demokratskom utopijom o “kraju povijesti”, pojedinac je na putu povratka u stanje nezrelosti.

U *Dijalektici prosvjetiteljstva* Horkheimer i Adorno analiziraju epizodu o Lotofagima iz IX. pjevanja *Odiseje*. Lotofagi su oni koji jedu lotos. Onaj koji pojede lotos gubi volju i sve zaboravlja te životari bez rada i borbe na plodnoj poljani. Homer o tome pjeva: “Kako je koji slatkog i medenog lotosa kušo,/ Taj se ne htjede više povratit k nama ni javit,/ Nego htjedoše tamo u zemlji lotofaškoj ostat/ I tu trgati lotos, na povratak ne mislit više.” (Homer, 1987.: 138) Odisej je svoje narkotizirane suputnike silom vratio na brod: “Ali ih k lađama ja odvucoh - sve plakahu - silom,/ Pa ih kod klupe sve povezah u prostranih lađah...”. (Homer, *ibid.*) Autori *Dijalektike prosvjetiteljstva* tumače to ovako: um samoodržanja ne može priznati idilu Lotofaga. Riječ je o pukom prividu sreće, tupom vegetiranju skučenom poput opstanka životinja: “U najboljem slučaju, to je nedostajanje svijesti o nesreći.” (Horkheimer i Adorno, 1988.:70) Oni s pravom tvrde da se sreća razvija dokinutom patnjom i da u sebi sadrži istinu. Prisila koju je primijenio Odisej opravdana je zato što je on spram onih koje je vezao zastupao njihovu navlastitu stvar. U tradiciji se prosvjetiteljstvo uvijek razumije kao suprotnost mitu. Ovdje pak vidimo da Horkheimer i Adorno smatraju kako je već i mit prosvjetiteljstvo. (Habermas, 1988.:105)

Odisejevo nametanje gospodstva odmah iznosi na vidjelo bit prosvjetiteljstva - ono sadrži u sebi svoju suprotnost, odnosno postiže ono čemu nije težilo. Odnos o kojem je riječ (*herrschaft*) nameće se i cijeloj prirodi, a to je stubokom pogrešno. Proces je već unaprijed odlučan, a nametnuta je alternativa lažna - ili se subjekt mora podrediti prirodi ili priroda subjektu. Stoga i napredovanje prosvjetiteljstva znači povećanje gospodstva sustava. Adorno o tome u *Negativnoj dijalektici* kaže: “Ono što je prividno iznad antagonizama sukladno je univerzalnoj porobljenosti. Ono opće ne brine se o tome da ono posebno, što ga podređuje sebi, ne bude bolje od njega samog. To je jezgra svake identičnosti koja je do danas uspostavljena. (Adorno, 1982.:306) Iz svega ovoga slijedi zaključak da gospodstvo

treba zamijeniti *pomirenjem* s prirodom. U tom smislu najprije treba korigirati prosvjetiteljstvo, koje je u temelju onoga što se danas naziva globalizam. Što konkretno znači ta korekcija i može li se globalitet uopće korigirati?

Kao prvo, iako je globalizacija proces koji se, po svemu sudeći, ne može zaustaviti, protekcionističkim mjerama mogu se ublažiti njezine loše posljedice – npr. zabrana genetski modificirane hrane, briga za okoliš i tome slično. Ovo podrazumijeva očuvanje nacionalne države i nacionalnog identiteta. Identitet ovdje treba razumjeti u smislu onoga na što se misli kada se odgovara na pitanje o tome tko smo mi: “Identitet je uvijek rezultat naše povijesti porijekla, o kojoj u isti mah ovisi za koju smo budućnost svaki put sposobni ili nismo sposobni.” (Luebe, H., Veliki i mali svijet. Regionalizam kao europski pokret, vidi: Milarđović, A. (ur.), 1995.:42) Identitet, dakle, ima formu ispričane povijesti i ne treba ga tražiti u tzv. narodnom karakteru. Luebe ispravno tvrdi da je on uvijek neusporedivo jače obilježen vremenom nego krajolikom.

Budući da nas sama dinamika globalizacije (proizašle iz moderne) sve više povezuje s drugima – pri tome tradicija, a time i sam identitet, nemaju nikakvu ulogu – osim spomenutih protekcionističkih mjera potrebne su i mjere koje pridonose čuvanju kulturne raznolikosti. Ne može biti očuvanja razlika ako se ne očuvaju identiteti u svojoj posebnosti. Tu je i smisao regionalnoga povezivanja, koje, s jedne strane, smanjuje ulogu nacionalne države, a, s druge, odupire se općem trendu unifikacije i “mekdonaldizacije”. Regionalna suradnja i jačanje regija, osim moguće gospodarske i ekološke koristi, ima i važnu ulogu u suprotstavljanju nametanja jednoobraznosti i globalnih rješenja bilo koje vrste. Držim da ovo ne treba smatrati isključivo interesom nacionalne države u borbi protiv globalne dominacije, već općim interesom. To je put prevladavanja ograničenja koja svaka država ima, a vjerojatno i uspješan način bolje prilagodbe onim globalizacijskim procesima koji su neizbježni.

Smatram da treba napomenuti i to kako nije riječ samo o gospodarsko-političkoj problematici. Problem je civilizacijski. Kao što kaže Bernard Henri-Lévy, na djelu je opći trend civilizacije dijetne kole: “...želimo šećer bez kalorija, maslac bez masnoće, rađanje bez porođajnih bolova, umiranje bez patnje.” (Na kraju stoljeća, 1999.:127) Ovaj čudni san o obustavljanju negativnosti fatalna je iluzija naše civilizacije. Druga je riječ za to teza o kraju povijesti – oživljavanje stare Hegelove teze u kontekstu suvremene liberalno-demokratske utopije. Vjera u kraj povijesti samo je jedna od zabluda globalizma. Kritika tih zabluda koja započinje kritikom prosvjetiteljstva i projekta moderne mora

sa svoje strane voditi računa o Nietzscheovu upozorenju da je umsko razmišljanje shema koju ne možemo izbjeći. Rasprave koje se odvijaju u okviru tematiziranja postmoderne to upozorenje prečesto zaboravljaju.

LITERATURA

- Adorno, T. W. (1982.): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Baruzzi, A. (2001.): Kritika moderne, *Filozofska istraživanja* 80 (1): 171–180.
- Berlin, I. (2000.): *O nacionalizmu i drugi eseji*, Sarajevo, Buybook.
- Cifrić, I. (ur.) (2000.): *Znanost i društvene promjene*, Zagreb, Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju, Filozofski fakultet u Zagrebu.
- Fukuyama, F. (1994.): *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada.
- Galić, B. (2001.): Globalizacija, okoliš i novi identiteti u postmodernoj kulturi. *Politička misao* 39, str. 176–185.
- Gellner, E. (2000.): *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
- Habermas, J. (1988.): *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus.
- Hegel, G. F. (1987.): *Fenomenologija duha*, Zagreb, Naprijed.
- Homer (1987.): *Odiseja*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1988.): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Kalanj, R. (1994.): *Modernost i napredak*, Zagreb, Antibarbarus.
- Kant, I. (2000.): *Pravno-politički spisi*, Zagreb, Politička kultura.
- Krivak, M. (2000.): *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Liotard, J-F. (1990.): *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb, August Cesarec – Naprijed.
- Marx, K., Engels, F. (1975.): *Komunistički manifest*, Zagreb, August Cesarec.
- Meštrović, M. (ur.) (2001.): *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Zagreb, Ekonomski institut.
- Milardović, A. (ur.) (1999.): *Globalizacija*, Osijek – Zagreb – Split, Pan liber.
- Milardović, A. (ur.) (1995.): *Regionalizam kao europski izazov*, Osijek, Pan liber.
- Na kraju stoljeća* (1999.): Zagreb, Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo.
- Nietzsche, F. (1980.): *Werke*, Ullstein, Frankfurt/M. – Berlin – Wien.
- Parsons, T. (1991.): *Društva*, Zagreb, August Cesarec.
- Pažanin, A. (2001.): Još jednom o modernoj globalizaciji i o svojevrsnosti praktične filozofije, *Filozofska istraživanja* 80 (1):155–169.
- Rodin, D. (2001.): Europa: ljska bez jezgre. Prilog raspravi o kulturnim pretpostavkama Europske unije. *Politička misao* 3:14–26.
- Švob-Đokić, N. (2000.): *Tranzicija i nove europske države*, Zagreb, Barbat.
- Wellmer, A. (1987.): *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo.