

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Милорад Л. Ђурић

**ИДЕОЛОШКЕ ДИМЕНЗИЈЕ  
ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ**

докторска дисертација

Београд, 2015

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Milorad L. Đurić

**THE IDEOLOGICAL DIMENSIONS OF  
GLOBALIZATION**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2015

**Ментор:**

Проф др Славиша Орловић. Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

**Чланови комисије:**

Проф др Чедомир Чупић, Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

Проф др Јовица Тркуља, Универзитет у Београду, Правни факултет

**Датум одбране:**

## **Идеолошке димензије глобализације**

**Резиме:** У овој дисертацији анализирали смо идеолошке димензије глобализације, односно, анализирали смо идеолошке идентитете у глобализованом свету. Конституисање и функционисање идеологија, од краја осамнаестог до друге половине двадесетог века, базирано је на претпоставци отворене конкуренције различитих политичких група у оквиру националне државе, као „релевантне заједнице“ у оквиру које се доносе релевантне политичке одлуке. Имајући у виду да су глобализацијски процеси несумњиво релативизовали оквире националне заједнице, као и да су се појавиле утицајне теорије о „крају идеологије“, било је неопходно, по нашем мишљењу, истражити везу између глобализације и идеологије. Истраживачко питање у овом раду односи се, дакле, на идеолошке димензије глобализацијских процеса, односно, да ли су процеси глобализације идеолошки неутрални? У одговору на то питање, пошли смо од основне претпоставке да глобализацијски процеси нису неутрални, да доба идеологија није окончано, али да језик старих идеологија више није одговарајући те да је нужно идеолошке димензије глобализације сагледати у другачијем светлу. У процесу доказивања ове претпоставке, примењујући метод научне дескрипције, као и феноменолошке и функционалне анализе, утврдили смо следеће: да је настанак идеологија нужно везан за феномен просветитељства; да је кроз двовековну конкуренцију различитих идеологија у потпуности тријумфовала либерална демократија, што је утицало на појаву теорија о крају идеологија; да није дошло до краја идеологија, већ су процеси глобализације проузроковали појаву нових, глобалних изазова на које „старе“ идеологије нису имале одговоре; што је утицало на формирање специфичне идеолошке димензије глобализације оличене, пре свега, у глобализму, као највишем политичком изразу просветитељства, анти-глобализму, као скупу мање или више повезаних оспоравања глобализације и исламском фундаментализму, као најекстремнијем аспекту религијског ревивализма, односно, као потпуно анти-просветитељском пројекту. Самим тим, проблем односа индивидуума и заједнице, као основа супарничких идеологија, остао је актуелан и на почетку двадесет и првог века.

**Кључне речи:** глобализација, идеологија, либерализам, анти-глобализам, исламски фундаментализам, религијски ревивализам

**Научна област:** политичке науке

**Ужа научна област:** политиколошко-социолошке студије

**УДК број:** 316.32:616.75

## **The Ideological Dimensions of Globalization**

**Summary:** In this dissertation we have analysed the ideological dimensions of globalization in this thesis, i.e. we have analysed the ideological identities in the globalized world. Constitution and functioning of ideologies, from the late eighteenth to the second half of the twentieth century, was based on the assumption of open competition between different political groups within a nation state as the 'relevant community' within which relevant political decisions are made. Bearing in mind that globalization processes have undoubtedly relativized the framework of the national community, as well as that influential theories about the 'the end of ideology' have appeared, in our opinion, it was necessary to explore the relationship between globalization and ideology. The research question in this paper refers, therefore, to the ideological dimensions of globalization processes, i.e., whether the processes of globalization are ideologically neutral. In answering this question, our starting point was the basic assumption that globalization processes are not neutral, that the age of ideologies has not ended, but that the language of old ideologies is no longer appropriate, therefore it is necessary to observe the ideological dimensions of globalization in a different light. We have identified the following, in the process of proving this assumption and by applying the method of scientific description as well as phenomenological and functional analysis: that the emergence of ideologies is necessarily linked to the phenomenon of enlightenment; that liberal democracy triumphed completely throughout two-centuries long competition between different ideologies which influenced the emergence of the theories about the end of ideologies; that ideologies have not ended, but that the globalization processes caused the emergence of new, global challenges which the 'old' ideologies had no answers to. That influenced the formation of the specific ideological dimension of globalization embodied primarily in globalism, as the highest political expression of enlightenment, anti-globalism, as the set of more or less related challenges to globalization and Islamic fundamentalism, as the most extreme aspect of religious revivalism, i.e. as completely anti-enlightenment project. Therefore, the problem of the relationship between the individual and the community, as the basis of rival ideologies remained relevant also at the beginning of the twenty-first century.

**Key words:** globalization, ideology, liberalism, anti-globalism, Islamic fundamentalism, religious revivalism

**Scientific field:** Political Science

**Scientific discipline:** Political-Sociological Studies

**UDC number:** 316.32:616.75

## **Садржај (1)**

### **Увод (2)**

#### **I Одређење појмова (10)**

Појам идеологије (10)

Појам глобализације (31)

#### **II Појам конституисања идеолошких идентитета (43)**

Просветитељство као исходиште идеологије (43)

Индивидуум и(ли) заједница (63)

Идеолошки спектар (75)

*Либерализам* (80)

*Конзервативизам* (83)

*Социјализам* (86)

*Национализам* (94)

*Фашизам* (100)

*Анархизам* (104)

*Феминизам* (107)

*Екологизам* (110)

#### **III Крај века, крај идеологије? (116)**

Бел: Крај идеологије (116)

Фукујама: Крај историје (121)

Лиотар: Крај метанарација (131)

#### **IV Време преокрета (136)**

Технологија и друштво: консеквенце информатичке револуције (136)

Глобални изазови (146)

Транснационални актери (156)

#### **V Идеолошке димензије глобализације (165)**

Глобализам (165)

Анти-глобализам (740)

Исламски фундаментализам (182)

Друга страна глобализације: религијски ревивализам (188)

**Закључак (201)**

**Литература (215)**

## Увод

Предмет ове дисертације је анализа идеолошких димензија глобализације, односно, анализа идеолошких идентитета у глобализованом свету. Конституисање идеолошких идентитета (од краја осамнаестог до друге половине двадесетог века) базирано је на претпоставци отворене конкуренције различитих политичких група у оквиру националне државе, као „релевантне заједнице“ у оквиру које се доносе релевантне политичке одлуке. Имајући у виду да су глобализацијски процеси несумњиво релативизовали оквире „релевантне заједнице“, као и да су се појавиле теорије о „крају идеологије“, неопходно је, по нашем мишљењу, истражити везу између глобализације и идеологије. Истраживачко питање у овом раду односи се, дакле, на идеолошке димензије глобализацијских процеса, односно, да ли су процеси глобализације идеолошки неутрални? У одговору на то питање, анализираће се два основна појма - идеологија и глобализација, али и идеолошка „обојеност“ различитих интерпретација глобализације (да ли су „глобалисти“ ближи либералним, а „антиглобалисти“ левичарским идејама). Такође, анализираћемо идеолошку позадину и мобилизацијске капацитете идеја на којима почивају антиглобалистички покрети као што су „окупирајмо Волстрит“, „Los Indignados“, протести у Давосу, као и феномен религиозних фундаменталистичких оријентација...

На потребу да се анализирају идеолошке димензије глобализације упућују и драматичне друштвене промене које су се догодиле крајем двадесетог века које су суштински измениле уобичајене политичке перспективе. Надилажење граница изазвано комуникацијском експлозијом (и одмах затим – имплозијом), праћено искорењивањем и детериторијализацијом, пресудно утиче и на процесе и типове интеграција. Искорењивање и детериторијализација, односно, издизање друштвених односа из локалног контекста интеракција и њихово реструктурисање у оквиру неодређеног времена/простора условили су и формирање другачијег типа идентитета. Идентитета, политичког, филозофског, историјског, који се сада не формира из перспективе неке од метанарација – што је, да се подсетимо, једна од темељних карактеристика модерне.

А идеологија, несумњиво, припада амбијенту политичке модерне. Шавише, она је само и била могућа у политичкој заједници чија реалност није лежала у некој априорној хомогености, већ у континуираној рефлексiji. Модерна политичка заједница могућа је само под условом да постоји плурализам (метанаративних) перспектива. Јер, само се у условима отворене социјалне комуникације - која почива на динамици грађанског друштва (које претпоставља постојање аутономних друштвених група), индивидуалним правима и систему институција које их омогућавају/штите – могао развити процес произвођења различитих, ривалских идеолошких концепција. Само се, дакле, у модерном политичком универзуму могао појавити концепт идеологије – као скупа идеја, веровања и доктрина које треба применити на друштво како би се пројектовао његов развој – насупрот хаотичној маси састављеној од индивидуа урођених у сопствена мњења и вредности, којом би идеологија требало да овлада како би она (маса) постала политичка снага.

У сваком случају, било да је схватамо као пасивну реакцију на друштвене и политичке услове, било као скуп ставова и вредности који инспиришу политичке акције, идеологија је једно од средишњих и незаобилазних места политичке анализе у претходна два века. Политичка теорија и пракса у протеклих две стотине година посредовани су шифрама/кодovima као што су „либерализам“, „конзервативизам“, „комунизам“, „нацизам“, „анархизам“, „социјализам“, „фашизам“, „неолиберализам“, „феминизам“, итд. Ови кодови су и учесницима и посматрачима политичких акција служили као својеврсне тачке оријентације у широком политичком спектру, али и као покретачка енергија у крајње ирационалним правцима – милиони људи су, само у последња два века, били спремни да прогањају или буду прогоњени, да затварају или буду затварани, да убију или буду убијени у име различитих идеолошких „-изама“. С друге стране, готово је немогуће пронаћи пример апсолутне и конзистентне примене одређене идеологије у политичкој пракси – не постоји политичар, политичка партија или политички пројекат који не би, у мањој или већој мери, одступали од (само)прокламованог идеолошког идентитета.

Све то – идејна и политичка неконзистентност, снажан емоционални набој, несумњиви утицај на политичке акције, као и честа употреба у негативном, стигматизирајућем контексту, учинили су да идеологија постане један од



најнеухватљивијих појмова друштвених и политичких теорија. Упркос великом броју често супротстављених дефиниција и очигледном одсуству консензуса о улози и степену значаја идеја у политици, могуће је креирати скуп значења који се, у различитим теоријама, приписује идеологији. Дакле, идеологија се у најширем спектру различитих теорија разумевала као: систем политичких веровања; скуп политичких идеја оријентисаних на деловање; идеје владајуће класе; поглед на свет одређене друштвене класе или друштвене групе; политичке идеје које отеловљују или артикулишу класне или друштвене интересе; идеје које шире лажну свест међу експлоатисанима или потлаченима; идеје које ситуирају појединца у друштвени контекст и производе осећај колективне припадности; званично одобрен скуп идеја који се користи за давање легитимности политичком систему или режиму; свеобухватна политичка доктрина која полаже право на монопол истине; апстрактан и високо систематичан скуп политичких идеја, итд. Нема сумње да је овај попис различитих значења исувише широк, тако да ћемо у оквиру дисертације користити дефиницију идеологије која је лишена стигматизирајућих елемената и која указује на дескриптивне и нормативне аспекте. С једне стране, идеологију ћемо разумевати као интелектуално/вредносно мапирање помоћу којег појединци могу да се оријентишу у актуелном друштву, да одреде своју припадност (или антагонизам) у односу на политички амбијент. С друге стране, у нормативном смислу, идеологију ћемо посматрати и као прописивање пожељних будућих стања друштва, као произвођење одређеног тип политичког идентитета, односно, као тип социјалне/политичке конституције смисла, у којој се партикуларни интереси обликују као нормативни пројекти.

Међутим, сагледавање глобализацијских процеса у идеолошком светлу представља комплексан задатак јер талас преображаја није мимоишао ни идеолошко поље. То је разлог због којег ћемо значајан простор посветити анализи различитих идеологија кроз историјску перспективу. Од времена настанка идеологија, доба просветитељства и Француске револуције, па до краја двадесетог века, када смо били сведоци колапса једне од великих идеологија двадесетог века – социјализма, али и сведоци појаве идеја о крају идеологија уопште. Рушење Берлинског зида значило је истовремено и рушење једине идеологије која је, до тада, озбиљно конкурисала либералној демократији. Тај епохални догађај

инспирисао је појаву доктрина „краја“ , које су констатовале или најављивале крај нечега – крај хладног рата, крај комунизма, крај модерне, крај уметности, крај идеологије, и сл. Упркос међусобним разликама, све ове расправе указивале су, у свари, на претходно Лиотарово пророчанство: епоха просвећености у којој „јунак знања делује у добром етичко-политичком циљу универзалног мира“ (Лиотар, 1988: 2) је завршена и самим тим је завршено и доба идеологија. Коначно, у уводним деловима књиге *Крај историје и последњи човек*, Френсис Фукујама је констатовао да либерална демократија представља врхунац и крај идеолошке еволуције човечанства, односно, крај историје (Фукујама, 1997: 19).

Овај својеврсни *fin-de-siecle* идеологије постао је врло утицајан у академским круговима и убрзо се појавио велики број радова који су следили овај приступ. Ипак, теза о свеопштој сагласности око либералне демократије доведена је у питање врло брзо. Серија масовних протеста у свим већим светским градовима усмерена против симбола глобализације показала је да идеолошка прича још није готова. С друге стране, дванаест година после пада Берлинског зида, догодио се други епохални догађај – терористички напад на куле Светског трговинског центра у Њујорку, који је указао да на се идеолошком хоризонту појављује нови актер – исламски фундаментализам. При томе, било је више него јасно да се новонастала ситуација више није могла анализирати кроз форму левице-деснице, већ кроз елементарну бинарну дистинкцију индивидуализам – колективизам. То је, такође, парадигма на основу које ћемо промишљати и разумевати друштвене и политичке феномене у будућности.

### ***Истраживачко питање:***

Истраживачко питање у овом раду, дакле, односи се на идеолошке димензије глобализацијских процеса, односно, питање да ли су процеси глобализације идеолошки неутрални?

### ***Хипотеза:***

Наша основна претпоставка јесте да, упркос најављене „смрти идеологије“, глобализацијски процеси нису идеолошки неутрални, односно, да поседују идеолошку димензију. Такође, сматрамо да језик старих идеолошких подела више

није адекватан у покушају да разумемо савремене глобализацијске процесе, јер новонастале структурне промене захтевају нову парадигму у разумевању идеолошких димензија глобализације.

***Подхипотезе:***

- а) конституисање и функционисање идеологија нужно је везано за феномен просветитељства, односно, стварање модерних политичких друштава, која се базирају плурализму и међусобној конкуренцији политичких перспектива;
- б) доминација једне од тих перспектива, либерализма, утицала је на појаву теорија о „смрти идеологија“;
- в) није дошло до краја идеологија - процеси глобализације проузроковали су појаву нових, специфичних изазова на које „старе идеологије“ нису могле да одговоре;
- г) глобализацијски процеси створили су сопствену идеолошку димензију, оличену, пре свега, у глобализму и антиглобализму, као и у све значајнијем исламском фундаментализму;

Рад ће бити подељен у седам делова. У уводном делу дефинисаће се проблем, предмет истраживања и основне претпоставке. У овом делу, одредиће се и преглед структуре рада, уз опис циљева и оправданости истраживања, као и метода истраживања.

У другом делу тезе, биће дефинисан појам идеологије, као скупа ставова и вредности који инспиришу политичке акције, односно, мобилишу велики број људи у борби за остварење одређених политичких и друштвених циљева. Постоје, наравно, бројне теорије идеологије и оне обликују скуп значења који идеологију, углавном, дефинишу као систем политичких уверења, политичке идеје оријентисане на деловање, али и као идеје владајуће класе, односно, политичке идеје које отелотворују или артикулишу класне или друштвене интересе. Овакве дефиниције указују на дескриптивне и нормативне аспекте идеологије и представљају интелектуално/вредносно мапирање помоћу којег појединци могу да се оријентишу у актуелном политичком и друштвеном амбијенту. У другом делу овог поглавља, одредићемо појам глобализације, односно приказаћемо преглед

схватања овог феномена у радовима различитих теоретичара. Представићемо три основне оријентације у тумачењу глобализације – *хиперглобалисте*, *скептике* и *трансформационисте*. За *хиперглобалисте*, глобализација представља нову епоху у људској историји у којој су снажно релативизовани досадашњи облици друштвеног поретка. *Скептици*, с друге стране, сматрају да глобализација није никакав нови феномен, већ да се ради само о порасту нивоа интеракције међу националним државама и економијама, без суштинских структурних промена. *Трансформационисти* (или заговорници средњег пута) глобализацију доживљавају као снажну покретачку силу која свакако врши преобликовање светског поретка. Мада сматрају да националне државе нису нестале, трансформационисти заступају став да ће све више јачати обавезе према међународним институцијама. У раду ћемо користити Гиденсову дефиницију, по којем је глобализација „интензификација друштвених односа на светском плану, која повезује удаљена места на начин да локална збивања уобличавају догађаји који су се одиграли километрима далеко и *vice versa*“ (Gidens, 1988:69).

У трећем делу ћемо, на почетку, анализирати историјски контекст у којем настаје идеологија. Полазећи од просветитељског оптимизма, који је почивао на ставу да ће вера у ум компензовати хомогенизацијски потенцијал догматске религије, те да ће идеје постати темељ друштвене синтезе, идеологију ћемо анализирати управо као модел друштвеног/политичког конституисања смисла, односно, конституисања идентитета парцијалних/аутономних политичких група које настоје да партиципирају у присвајању друштвених/политичких добара. У том процесу, једна од основних оса на којој се артикулишу различита виђења политичке стварности јест линија односа између индивидуума и заједнице. У покушају да се разреши та врста напетости формирали су се и елементи идеолошког спектра: на једном крају је либерализам, а на супротном – тоталитарне идеологије. Такође, у овом поглављу ћемо анализирати различите идолошке кодове којима је била посредована политичка пракса у претходна два века: либерализам, конзервативизам, социјализам, национализам, нацизам, неолиберализам и др.

У четвртом делу ћемо приказати теорије које су се појавиле у другој половини двадесетог века и које су биле концентрисане око идеје краја идеологије. Данијел Бел је већ шездесетих година констатовао успостављање консензуса око

доминације економије над политиком, тврдећи да не постоје значајније идеолошке разлике међу најзначајнијим политичким актерима у западним друштвима. Жан-Франсоа Лиотар је заступао тезу о „неповерењу према метанарацијама“ као последици научног напретка. Коначно, Френсис Фукујама ће најавити општу сагласност око идеје „да либерална демократија може да конституише крај идеолошке еволуције човечанства“, другим речима, „крај историје“. Три поменута аутора су, у сваком случају, најавила кризу једне епохе указујући на значајне промене у друштвеном и политичком устројству света.

Живимо у свету у којем је технолошки напредак резултирао ситуацијом у којој се целокупно човечанство нашло у интеракцији. Тренутност и планетарност електронских комуникација суштински су изменили линеарно устројство наше цивилизације – све је, истовремено, постало и центар и периферија. У овом, петом делу рада, анализираћемо последице информатичке револуције, односно, чињеницу да су промене настале под утицајем развоја науке и технологије створиле снажан дисконтинуитет у односу на претходне друштвене поретке. Истовремено, настали су и нови, глобални изазови (еколошке кризе, безбедносни проблеми, транснационалне економске кризе) захтевајући нове одговоре који превазилазе систем базиран на сувереним националним државама. Чињеница да се проблеми више не налазе унутар држава, већ да се државе налазе у зонама одређених проблема (еколошки ризици, на пример) драматично мења начине политичког размишљања и делања. Показаћемо у којој мери је појава транснационалних актера (Светска Трговинска Организација, Међународни Монетарни Фонд и др.) и њихово континуирано јачање, утицала на опадање суверенитета националних држава, односно, на потребу да се политика националних држава усклађује са бројним међународним режимима и институцијама, што је у великој мери релативизовало политичку/идеолошку конкуренцију на унутрашњем плану.

Најбољу илустрацију овако настале идеолошке конфузије представљају масовне демонстрације фрустрираних грађана широм света. У тренуцима несумњивог тријумфа либерално демократског концепта, крајем двадесетог и почетком двадесет првог века, на хоризонту историје појавио се антиглобалистички покрет, серија масовних протеста против симбола глобализације – Светске Банке, Међународног Монетарног Фонда, Г7 и Г8, НАТО-а... Иако доминирају ставови

који би се могли окарактерисати као „левичарски“ (а присутне су и „анархистичке“, „екологистичке“, „феминистичке“ оријентације), антиглобализам није могуће доследно и до краја сврстати у било коју идеолошку одредницу. Несумњиви мобилизаторски потенцијал, с једне стране, и одсуство чврстог идеолошког профила антиглобалистичког покрета, с друге стране, представљају интригантан повод за поновно промишљање идеологије у глобализованом свету. Глобализам, за разлику од антиглобализма, глобализацију схвата као неизбежни процес, нову епоху у људској историји у којој ће се створити нови облици друштвене организације, светско друштво. Иако без тако очигледног мобилизаторског потенцијала, глобалистичка схватања такође представљају изазов у покушају да разумемо начин на који се, данас, артикулишу политичке оријентације. У сваком случају, несумњиво је да се у савременом свету одигравају процеси који радикално мењају претпоставке на којима почивају наша схватања идеолошких идентитета, политичких уверења и осећаја припадности. У овом, шестом делу тражење политичких одговора на значајна питања будућности анализираћемо и кроз све агресивнију појаву исламског фундаментализма и све већи значај других религија..

У последњем, закључном делу, приказаће се одговор на истраживачко питање, дати истраживачки налаз и образложење, на почетку постављених, хипотеза.

Предмет и циљ дисертације подразумевају примену метода научне дескрипције, феноменолошке и функционалне анализе.

Глобализација је, несумњиво једна од најфреквентнијих тема у савременим друштвеним наукама. Бројност текстова о глобализацији само потврђује значај ове теме – и у политичким наукама, али и у политичкој пракси. Гиденс чак сматра да „...ако нисте овладели дебатом о глобализацији или је нисте схватили, не можете иоле стручно обављати професију научника из подручја друштвених наука“. С друге стране, процес глобализације чини неопходним реконцептуализацију темељних појмова политичке теорије. По нашем мишљењу, тема дисертације има експлицитну теоријску и друштвену релевантност за разумевање идеологије у глобалном друштву, као и за сагледавање идеолошких димензија глобализацијских процеса.

## I Одређење појмова

### Појам идеологије

Идеологија је, наравно, старија од сопственог имена. „Да би човек живео, да би могао да постоји, мишљење мора да се повеже са неком врстом реда. Он стварност мора да поима као једну независну целину и мора себе на постојан начин да веже за извесне одлике оног што ми називамо стварношћу“, сматра Пал Скуласон<sup>1</sup>. И мада постоје мишљења да идеологија, у том смислу, нема историју (Маркс, Алтисер), за одређење појма идеологије од великог значаја је повест њене (само)идентификације. Да би се разумео појам идеологије у контексту епохалне целине, неопходно га је, ипак, увести у систематску историзацију. Подразумева се да је, у крајњој линији, у питању само привремени методолошки захват.

Концепција идеологије антиципирана је већ у Беконовом учењу о идолима, као изворима обмане, који потичу или из људске природе, или из појединачних индивидуа, или из различитих друштвених традиција и спречавају јасан увид. Бекон у свом *Новом органону* из 1620. године евидентира четири типа идола: идоле племена – укорене у људској природи; идоле пећине – заблуде појединца, који стварност сагледава ускључиво из сопственог угла; идоле трга – заблуде настале у комуникацији; идоле позоришта – заблуде настале из преузимања одређених друштвених улога, односно, из поштовања ауторитета. И поред несумњиво социолошког увида у значај друштва и традиције као извора обмана, односно, структурално условљеног начина мишљења, није могуће извести чвршћу везу са модерним појмом идеологије.

Ренесансна пословица „да се у палати (palazzo), друкчије мисли него на тржници (piazza)“ (Манхајм, 1978: 64), инспирисала је и Макијавелија да „са безобзирном рационалношћу, карактеристичном за њега, сматра својим задатком да променљива становишта доведе у везу са различитим интересима“ (Манхајм, 1978:

---

<sup>1</sup> Pall Skulason, *Reflections at the Edge of Askja*, цитирано према: Жижек, 2011: 371)

65). Тиме нас Макијавели уводи у једну подразумевљивост психологије интереса, стварајући оквир за рационалну анализу начина мишљења људи свог времена.

Ипак, тек кондензована историјска збивања која ће произвести појаву грађанства и раскид са „старим режимом“, значиће и појаву идеологије, не више као индивидуално, психолошки изобличено гледање на ствари, већ као тотално супротстављене визије света. Јер, докле год се, рецимо, једна династија борила против друге, било је то, у суштини, спорење унутар једног света. Тек са појавом друштвених покрета који нису имали идеју напредовања у оквиру постојећег феудално-сталешког универзума, већ су га оспорили у целини, створен је простор и за креирање тоталног, другачијег виђења света. Али, тај свет више није свет који објективно постоји изван нас и који се распада у бесконачној разноликости, већ је то свет чију кохерентност гарантује субјект, који га, заправо, непрестано ствара из – себе самог. Дакле, субјект (народ, нација, класа) кроз своју делатност континуирано конституише слику света.

Због тога и не изненађује што се у време Француске револуције појављује термин - идеологија. Наиме, Антоан Дести де Траси сматра се родоначелником појма идеологије, јер је 1796. године, први пут у јавности експлицирао овај назив, верујући, просветитељским жаром, да ће идеологија постати нова, објективна наука о пореклу идеја. Дести де Траси настоји да „новом науком“ обухвати и израз и извођење идеја:

„Ову науку можемо назвати *идеологијом* уколико обраћамо пажњу само на предмет; *општом граматиком* уколико водимо рачуна само о средству, и *логиком* уколико имамо у виду само циљ. Ма какво јој име дали, она нужно садржи ова три дела; јер ниједним од њих три не можемо се бавити а да се не бавимо и другим двама. *Идеологија* је по мом мишљењу генерички термин, јер наука о идејама укључује у себе науку о њиховом изразу и науку о њиховом извођењу“ (према: Манхајм, 1978: 72).

Одбацивање метафизике и настојање да се духовне науке утемеље антрополошки и психолошки, створила је читаву филозофску школу чије су присталице (истовремено и следбеници Кондијака) називане – идеолозима. Ипак, за појам идеологије, у модерном смислу речи, заслужан је, заправо, Наполеон јер је присталице те школе (који су се, поред осталог, супротстављали његовим цезаристичким амбицијама), погрдно назвао „идеолозима“, алудирајући на недостатност (сваког) мишљења у односу на политичко делање, на политичку



праксу. Политичка пракса, тиме, постаје супериорна у односу на (противничка) мишљења као начине схватања или тумачења стварности. Овај изражени „прагматизам“, свакако је био и резултат опште духовне климе тог времена у којој се академским расправама приписивао карактер јалових, ирелевантних дебата које имају тенденцију да се баве саме собом.

Идеологија ће се у овом смислу афирмисати у деветнаестом веку. Врло брзо, међутим, етикета идеологије престаје да буде привилеговано оруђе власти (као у Наполеоновом случају) уперено према политичким противницима, већ бива приграбљена од стране опозиције, односно, других друштвених слојева - првенствено пролетаријата, где доживљава истинску експанзију. Идеологија брзо постаје подразумевљива привилегија борбеног пролетаријата, а право порекло тог појма пада у заборав.

Заслуге за то, свакако, припадају Марксу и Енгелсу. Преузевши, педесетак година касније, тај термин, дали су му другачије значење – „идеологија је систем идеја и представа које доминирају умом човека или друштвене групе“ (Алтисер, 2009: 47). При томе, важно је нагласити да се ради о систему – мањем или већем скупу међусобно зависних идеја, које су, чак иако доминирају умом појединца, нужно друштвено (заједничко, узајамно, опште) посредоване. Дакле, идеологија је особени процес друштвене саморефлексије, произвођење друштвене самосвести. Маркс и Енгелс је у једном од својих заједничких радова, *Немачкој идеологији*, експлицирају своје схватање идеологије:

„Мисли владајуће класе се у свакој епохи владајуће мисли, тј. класа која представља владајућу *материјалну* силу друштва, у исто време уједно и његова владајућа *духовна* сила. Класа којој стоје на располагању средства за материјалну производњу, располаже тиме у исто време и средствима за духовну производњу, тако да су јој на тај начин, у просјеку, потчињене и мисли оних који немају средства за духовну производњу (...) Индивидууми који сачињавају владајућу класу имају између осталог свијест и стога мисле; уколико они, дакле, владају као класа и одређују цијели опсег једне историјске епохе, разумије се по себи да то они чине у свим њеним димензијама, дакле, између осталог владају и као мислиоци, као произвођачи мисли, управљају производњом и расподјелом мисли свога времена; да су, дакле, њихове мисли владајуће мисли епохе“ (према: Враницки, 1978: 142)

Док у *Немачкој идеологији* идеологија има унеколико негативно значење, Маркс у предговору за *Прилог критици политичке економије*, идеологију дефинише неутрално – као друштвену свест која је пандан материјалној основи:

„При посматрању оваквих преврата мора се увек разликовати материјални преврат у економским условима производње, који се да констатовати с тачношћу природних наука, од правних, политичких, религиозних, уметничких или филозофских, укратко идеолошких облика у којима људи постају свесни тог сукоба и борбом га решавају.“ (Маркс, 1969: 9)

Дакле, под нормама идеологије стоје филозофија, уметност, право... Ови (под)облици друштвене свести објашњавају се полазећи од материјалне производње, јер материјална производња непосредног живота истовремено производи и облике комуникације/општења, односно, све облике свести; што значи да и наведене облике свести можемо тумачити на основу стварног процеса производње. Начин производње материјалног живота, за Маркса и Енгелса постаје одлучујући детерминантни склоп, јер: „Извор свих колизија у историји налази се у противречности између производних снага и облика општења“. (Маркс, Енгелс, 1974: 71)

Међутим, у свом писму Мерингу, од 14. јула 1893. године, Енгелс инсистира и на идеологији као искривљеној свести:

„Идеологија је процес који такозвани мислилац врши додуше свесно, али са кривом свешћу. Стварне снаге које га покрећу остају му непознате, иначе то не би био идеолошки процес. Он замишља криве или привидне покретачке снаге.“ (Враницки, 1978: 247)

И за Маркса и за Енгелса идеолошки је сваки процес произвођења друштвене свести у којем се креира искривљена слика света, односно, када се појаве и односи не објашњавају стварним већ привидним или криво схваћеним узроцима. Разлог за то лежи у чињеници да се отуђење људског бивствовања отелотворује и у произвођењу отуђене друштвене самосвести. При томе, „искривљена“, неистинита свест није (необходно) резултат намераване лажи или пуке заблуде, већ лажне егзистенције – фундаменталног расцепа између одређеног социјалног интереса који појединци или групе заступају и социјалне истине. Уосталом, однос „тачног“ и „погрешног“ разумевања/приказивања друштвене стварности централно је питање Марксовог покушаја утемељења револуционарне

теорије/социјалне критике. Критика неког посебног облика друштвено-историјског живота подразумева постојање посебне инстанце, оне која нам омогућава да једно друштвено стање проценимо као „истинито“ или „лажно“. Напетост (Маркс би рекао противречност) између постојећег стања, стања перманентне кризе конкретне емпиријске егзистенције (на пример: грађанског друштва) и норми „истинитог живота“, његове истинске суштине, од пресудног је значаја за конституисање друштвене критике, схваћене као захтева за радикалном променом. У свему томе, заступници критике су, заправо, десубјективизовани – они су само медијум кроз који, у суштини, проговара сама логика историје.

Задатак сваке социјалне теорије, наиме, јесте да артикулише интерес одређене друштвене групе. Ово се односи на све друштвене групе или класе, осим – пролетаријата. Једино пролетаријату није потребна идеологија, јер има историјску логику на својој страни, будући да у себи носи потпуни еманципаторски потенцијал. Док друге друштвене групе бивају приморане да искривљено тумаче социјалну реалност, револуционарна теорија, будући да представља израз друштвене групе (пролетаријата) на чијој је страни историјска логика, има много лакши задатак – да једноставно евидентира оно очигледно. Марксова аргументација почива, пре свега, на уверењу да буржоазија све више „личи на чаробњака који више не може да савлада подземне силе које је дозвоао“, те су „њена пропаст и победа пролетаријата подједнако неизбежни“ (Маркс, Енгелс, 1979: 17,31), односно, на идеји да у тренутку потпуне транспарентности историјске логике ишчезава разлика између појавности и суштине – разлика која управо проузрокује „теоријско“ посредовање, лажну свест отуђеног битка, односно, „идеолошку“ свест.

А у том „теоријском“ посредовању главну улогу имају „произвођачи појмова“ (Маркс, Енгелс, 1974: 45) – теоретичари, филозофи, идеолози, који у првом кораку „одвајају мисли владајућих индивидуа од тих индивидуа“ (Маркс, Енгелс, 1974: 45), затим систематизују те мисли, да би их, коначно, представили као једино легитимне, оправдавајући друштвено стање из којег су и започели овај идеолошки процес. Идеолошка природа филозофије чини да се она појављује само као моменат интеграције, јер заправо замагљује истинито виђење стварности:

„Измена свести одвојена од односа, каквом се филозофи баве као занимањем, тј. као послом, и сама је производ постојећих односа и спада у њих. Ово идеално уздизање над светом јесте идеолошки израз немоћи

филозофа у односу на свет. Пракса свакодневно доказује колико су лажна њихова идеолошка разметања“. (Маркс, Енгелс, 1974: 31)

Очигледно је да Маркс и Енгелс не допуштају филозофији (идеологији) могућност дистанцирања у односу на конкретну историјску ситуацију; филозофија чак није ни условљена том историјском ситуацијом – она је, просто, њен део. Филозофија једне епохе може бити објашњена само у контексту материјалних односа те исте епохе. Стварни узроци историјске и политичке динамике су негде другде – филозофија је само део који тек употпуњује целину. Због тога, идеологија нема самосталну историју, већ је морамо увек посматрати кроз везу са одговарајућим материјалним односима.

Ова кратка реконструкција Марксовог и Енгелсовог схватања идеологије, упркос њиховој, тако карактеристичној, децентрираности, ипак нам пружа увид у основне контуре овог појма које ће постати темељни за сва будућа разматрања. Механизам конструкције идеолошког Маркс и Енгелс разлажу у неколико корака: а) свака друштвена група (класа, нација, и др.) артикулише свој интерес путем одређене социјалне теорије, одређене друштвене (само)свести; б) у оквиру сваког од тих облика друштвене (само)рефлексије креира се искривљена слика света, односно, када се појаве и односи не објашњавају стварним већ привидним или криво схваћеним узроцима, због чињенице да се отуђење људског бивствовања отелотворује и у произвођењу отуђене друштвене самосвести - идеологије; в) идеологија једино није потребна пролетаријату јер је логика историје на његовој страни, будући да у себи носи потпуни еманципаторски потенцијал; г) док друге друштвене групе, нужно, бивају приморане да искривљено тумаче социјалну реалност, револуционарна теорија/критичка теорија друштва, с обзиром да представља израз друштвене групе (пролетаријата) на чијој је страни историјска логика, има много лакши задатак – да само констатује оно очигледно, тј. да фундаментални расцеп између отуђене и истинске друштвене егзистенције прикаже као каузални склоп, у којем може да утврди узроке кризе, њен развој и сценарио разрешења. Тиме, пролетаријат, са својом критичком теоријом и еманципаторским потенцијалом, извршава историјски задатак укидања сваког класног друштва и – укидања потребе за сваком идеологијом.

Следбеници Марксове теорије наставили су да развијају, чак много детаљније, интересовање за проблеме идеологије. За разлику од Маркса, који је, самоувереним оптимизмом некога ко је дешифровао тајну људске историје и тајну будућности човечанства, предвиђао злу судбину капитализма (доделивши критичкој теорији улогу пуког евидентичара историјске логике), потоњи марксистички много пажљивије разматрају појам и улогу идеологије. Будући да није долазило до очекиваног историјског разрешења – пропасти капитализма и тријумфа радничке класе, ексклузивна улога пролетаријата постаје теоријски неодржива. Најважнија промена која се догодила садржана је у гледишту да све друштвене групе поседују идеологију. За марксисте с почетка двадесетог века идеологија постаје систем идеја који служи унапређењу специфичних интереса сваке класе, без обзира на њену историјску или друштвену позицију.

Лењин у свом делу *Шта да се ради* идеје пролетаријата проглашава „социјалистичком идеологијом“ или „марксистичком идеологијом“ (за самог Маркса, ово становиште би, ван сваке сумње, било потпуно јеретичко). Заступајући тезу да без револуционарне теорије нема ни револуционарног покрета, Лењин поставља ултимативну алтернативу – буржоаска или социјалистичка идеологија! На трагу упутства из Марксове *11. Тезе о Фојербаху*<sup>2</sup>, Лењин иде корак даље у процесу идеолошког обликовања радничке класе:

„Класна политичка свијест може бити донесена раднику само споља, то јест изван економске борбе, изван сфере односа радника према послодавцима. Област из које се једино може поцрпсти то знање јесте област односа *свих* класа и слојева према држави и влади, област узајамних односа међу *свим* класама“ (према: Враницки, 1978: II, 17)

Главну улогу у овом процесу припада авангардној, конспиративној „организацији револуционара“ састављеној од људи чија је професија револуционарна делатност. Циљ такве организације је да идеолошки артикулише револуционарни потенцијал пролетаријата. На тај начин, *свим* друштвеним групама (класама) бива приписан идеолошки начин поимања и сопства и света, тако да идеологија нужно губи негативну конотацију.

---

<sup>2</sup> „Филозофи су свијет само различито интерпретирали, ради се о томе да га се измјени.“ (према: Враницки, 1978: 133)

На другој страни Европе, италијански марксиста Антонио Грамши сматра да се капиталистички систем не одржава само кроз економску и политичку неједнакост, већ исто тако и кроз доминацију буржоаских идеја и теорија. Због тога, Грамши поље културе дефинише као простор одлучујуће битке. Будући да је буржоаска идеологија дубоко уткана у све нивое друштва, у уметност, у литературу, у образовни систем, у свакодневну, популарну културу, она се може довести у питање само конструкцијом алтернативне „пролетерске хегемоније“, идеологијом нове епохе, која би била заснована на социјалистичким теоријама и вредностима.

У годинама када је политичка криза марксизма постала очигледна, исто тако очигледна постала је и потреба за утемељењем једне нове марксистичке теорије еманципације која би била дорасла тадашњим изазовима. „Франкфуртска школа“, следећи Маркову социјалну критику, имала је задатак да покрије интензивна (и нејасна) очекивања на теоријској левици. Критика грађанског друштва у случају „Франкфуртске школе“ поприма облик критике грађанске цивилизације, базиране на индивидуализму, одвајању приватне и јавне сфере, као и диференцирању аутономних подсистема друштвеног живота... Грађанска цивилизација бива третирана као идеолошка претпоставка либерализма и као централни противник марксистичког пројекта еманципације. Ипак, „Франкфуртска школа“ је имала двоструки хендикеп – њена сазнајна перспектива била је блокирана идеолошким схватањем савременог друштва, а с друге стране није била у стању да створи реалну стратегију која би се тичала стварних, емпиријских субјеката, те је нужно склизнула у пуки морализам који је, и у свом времену, ипак зазвучао анахроно.

Овде би свакако требало поменути још једног западњачког марксисту који је дао свој допринос проучавању идеологије – Луја Алтисера. У делу *Идеологија и државни идеолошки апарати* Алтисер тврди да се целокупна класна (политичка) борба окреће око освајања државног апарата, додајући да „сваки државни апарат (...) функционише и путем насиља и путем идеологије“ (Алтисер, 2009: 30). При томе, разликује државни репресивни апарат (полиција, судови, затвори, војска) и државне идеолошке апарате (религијске, образовне, правне, породичне, политичке, информационе, културне системе). Будући да „ниједна класа не може поседовати државну моћ током дужег времена, а да не остварује хегемонију над државним

идеолошким апаратима и кроз њих“ (Алтисер, 2009: 32), јасно је зашто државни идеолошки апарати нису само разлог већ и централно поље жестоких политичких борби. Јер, сви државни идеолошки апарати раде у истом циљу – репродукују постојеће производне односе – а сваки на различит начин: политички систем потчињава индивидуу држави; систем информисања, путем штампе, радија или телевизије, емитује огромну количину информација; културни систем производи уметничка дела; образовни систем деци утискује одређена знања и вештине... Овај „концерт“ изводи се према једној „партитури: партитури идеологије владајуће класе“. (Алтисер, 2009: 43)

Алтисер идеологију дефинише кроз две тезе. У првој, указује да:

„људи не представљају себи своје реалне услове, свој реални свет у идеологији, већ изнад свега свој однос према тим условима егзистенције која им је представљена. Управо је тај однос у центру сваке идеолошке, то јест, имагинарне представе реалног света. Управо тај однос садржи „узрок“ који објашњава имагинарну деформацију идеолошке представе реалног света.“ (Алтисер, 2009: 56)

Дакле, оно што се у идеологији манифестује не односи се на реалне друштвене односе који одређују индивидуалне егзистенције, већ имагинарну релацију тих индивидуа према реалности коју живе.

У другој тези, Алтисер тврди да „идеологија поседује материјалну егзистенцију“, односно, „идеологија увек егзистира у апарату и његовој пракси или праксама. Та егзистенција је материјална“ (Алтисер, 2009: 57, 58). Идеологија подразумева да свака индивидуа која верује у одређене „идеје“ мора и делати у складу са тим „идејама“. Ово делање је увек ритуализовано унутар материјалне егзистенције идеолошког апарата, јер:

„идеологија која егзистира у материјалном идеолошком апарату прописујући материјалне праксе којима управља материјални ритуал, чије праксе егзистирају у материјалним чиновима субјекта који дела у пуној свести у складу са својим веровањима“. (Алтисер, 2009: 63)

То значи да идеологија постоји само за конкретне субјекте – субјект се јавља као конституент сваке идеологије. Али, само ако и идеологија има функцију конституисања конкретних субјеката. Ова двострука конститутивна веза је оквир у којем егзистира функционисање идеологије. А, према Алтисеру, идеологија функционише тако што операцијом интерпелације индивидуе трансформише у

субјекте, који нужно, делају сами-од-себе, т.ј., делају на основу тога што на одређен начин препознају стање ствари као „природно“ и „једино могуће“. На тај начин се затвара круг у којем се, у крајњој инстанци, реализује крајњи циљ идеологије: репродукција производних односа.

Алтисер, очигледно, своју теорију ситуира у оквире марксистичког доктринарног кода. Резултат: друштвени конфликти виде се искључиво као класна борба, а државни идеолошки апарати имају сврху да репродукују услове класног угњетавања и експлоатације. Идеологија, која се реализује у државним идеолошким апаратима, разумљива је само са тачке гледишта класне борбе, односно друштвених класа – из услова њихове друштвене егзистенције, њихових пракси и искустава...

У сваком случају, Маркс, Енгелс и њихови следбеници, заслужни су за утемељење идеологије у модерној друштвеној и политичкој мисли. Без обзира на то што су и сами марксисте (као што смо видели) унели измене у првобитно Марксово и Енгелсово схватање идеологије, укидајући привилеговану позицију пролетаријата, усвајањем става да све друштвене групе/класе нужно поседују идеологију, ова двојица теоретичара остаће трајна инспирација и за теоријске и политичке неистомишљенике.

У ту групу свакако спада и Карл Манхајм, један од првих теоретичара који је настојао да изгради не(о)марксистичко<sup>3</sup> схватање идеологије, у оквиру шире концепције социологије сазнања. Најављујући на почетку *Иеологије и утопије* да је његов циљ да истражи „како људи мисле“, Манхајм настоји да конституише социологију сазнања, као посебну социолошку дисциплину. Ограничивши њен предмет, пре свега, на сазнања која могу утицати на стварање погледа-на-свет, односно, на сазнања која се појављују као идејни елемент друштвено-историјске праксе, Манхајм пажњу концентрише на то како мишљење функционише у јавном животу и, пре свега, у политици, као инструменту јавног делања. Бивајући сведоком дубоке историјске кризе европских грађанских друштава у двадесетим годинама двадесетог века, Манхајмова најдубља дилема и, истовремено, мотивација концентрисана је у наслову трећег поглавља *Идеологије и утопије – Да*

---

<sup>3</sup> Еклектичност Манхајмове теоријске мисли оставља простора за различита тумачења његовог односа према Марксу. Значајан број аутора сматра да су на Манхајма снажно утицале Марксове идеје, без обзира што је он званично напустио марксистичку оријентацију. Ипак, бројнији су аутори који, и поред површне сличности, истичу дубоку супротност између ова два аутора.



ли је политика као наука могућна? Другим речима – да ли је о садржајима друштвене/политичке праксе, чији су корени несумњиво ирационални, уопште могуће изградити рационално и објективно знање?

Кључни, конститутивни значај у грађењу социологије сазнања зато добија однос према традиционалној критици идеологије (Манхајм је означава као „учење о идеологији“). Будући да је задржао појам идеологије као темељну категорију своје теорије, Манхајм је, нужно, морао да направи оштру дистинкцију према дотадашњој критици идеологије, да би из тих разлика извео важне особине његове социологије сазнања. Традиционална критика идеологије центрирана је на вези мисли и друштвених услова. Заправо, може се говорити и о чисто детерминистичком односу, у којем су идеје пуке последице одређених друштвених услова. Манхајм значајно ублажава овај однос: веза између идеја и друштвеног бића је корелацијска, идеје својом структуром одговарају структури друштвеног бића.

Ипак, основна разлика Манхајмовог и традиционалног схватања идеологије лежи у схватању самог појма идеологије. Манхајм, наиме, идеологији не приписује значење искривљене, погрешне, лажне свести настале под утицајем специфичних друштвених услова или одређене социјалне позиције. Поред тога, у идеологији се више не види средство интеграције ирационалних облика друштвених односа, она губи ранију оштру друштвену/политичку усмереност, задобијајући неутрални карактер. Такође, према Манхајму, претходна „учења о идеологији“ користила су партикуларни појам идеологије који се, пре свега, концентрисао на креирање свесно искривљене слике света изазвано специфичним, посебним друштвеним интересима. С обзиром да је партикуларно искривљавање свести резултат психологије интереса, испитивање се редукује на психолошку раван:

„При партикуларном појму идеологије *функционалисање* се креће само на *психолошкој* равни. Наиме, кад се каже да је ово или оно тврђење противника лажно, да он пред собом или пред другима скрива неко чињенично стање, ипак се још увек сматра - што се тиче ноолошке (теоријске) равни важења – да се са њим стоји на истој основи. Функционисање се при партикуларном појму идеологије одиграва само на психолошкој равни. Лажи се овде још могу откривати, извори обмане се још могу прочишћавати, подозрење у идеологију у крајњој линији још није радикално“. (Манхајм, 1978: 59)

Због тога је неопходно да социологија сазнања партикуларни појам идеологије замени – тоталним. Уводећи прецизну дистинкцију између ова два појма, Манхајм је желео да укаже на њихове структуралне разлике. У концепцији тоталног појма идеологије, друштвени утицај је много дубљи. Друштвени услови не само да утичу на искривљавање поједин(ачн)их, конкретних садржаја мисли, већ детерминишу и базичну логичко-категоријалну структуру:

„Друкчије је у случају тоталног појма идеологије. Кад се, на пример, каже да нека епоха живи у одређеном свету идеја, а ми у неком другом, или да један историјски конкретан слој мисли помоћу других категорија него ми, онда се не мисли само на појединачне садржаје мисли, него на сасвим одређен систем мишљења, на одређену врсту облика доживљавања и тумачења. Функционалише се управо ноолошка раван кад год се са садржинама и аспектима и облик, а у крајњој линији и категоријални апарат, доводи у везу са неким егзистенцијалним положајем. Онда постоји функционалисање у пуком психолошком подручју, а овде у функционалисању ноолошке равни“.

(Манхајм, 1978: 60)

Дакле, разлика између партикуларног и тоталног појма идеологије лежи у степену дубине друштвеног утицаја али и у положају одређене друштвене групе, односно, у партикуларизацији сазнајне перспективе. Због тога, Манхајм у подручје анализе уводи и општи појам идеологије, којим истиче свеопшти, универзални карактер друштвеног детерминизма. Другим речима, посебан друштвени положај одређене групе условљава да припадници те групе виде друштвену целину из посебне перспективе, тј, идеологија представља „различиту структуру аспеката у којима се у разним друштвеним перспективама може сагледати друштвени тоталитет“ (В. Милић у Манхајм, 1978: XXV).

Проблем везе друштвеног бића и друштвене свести разрешава се, дакле, у два корака: друштвени услови детерминишу и фундаменталну логичко-категоријалну структуру свести, и – из такве, тоталне, условљености свести неминовно следи да партикуларне друштвене групе нужно имају и партикуларну свест. Из тога проистиче да је задатак социологије сазнања откривање односа идеја и историјске целине у којој настају. Не постоје никакви гносеолошки или историјски моменти „истинитости“ – сваки историјски период, свако време, има своју структуру свести.

Ипак, Манхајм не напушта у потпуности питање истинитости одређене друштвене свести: „Мисао не треба да садржи ни мање али ни више но што садржи

стварност у чијем елементу се она налази“ (Мајнхајм, 1978: 96). На овом месту се појављује дилема око статуса те стварности посматране из угла различитих друштвених група. „Све партије“, каже Манхајм „у својем мишљењу и делању траже ту стварност, и није чудо што им се она приказује на различит начин“. (Манхајм, 1978: 96)

Дилема није само спекултивна – свака наша одлука производи различите консеквенце, њихова многострукост свакако доводи до разилажења и у самом доживљају стварности. Основно питање, међутим, је у ком тренутку искуство одређене друштвене групе почиње да се фундаментално разликује у односу на традиционалну структуру мишљења? Када се легитимизује гледиште из кога се захтева реконструкција дотадашње слике света? За Манхајма се одговор налази у чињеници да је „промена друштвеног животног простора чисто витално искључила онај став и ону шему тумачења смисла који нису више били дорасли одређеним нивоима, унутрашњим и спољашњим основним чињеницама“. (Манхајм, 1978: 99) Ово динамичко тумачење почива на претпоставци да, будући да се друштво непрестано развија, истинито знање о њему се, такође, историјски мења. У том смислу, услов истинитог мишљења је непрестано усаглашавање мисли с актуелним облицима друштвеног живота. Ово усаглашавање није подразумевљиво, тако да се јављају облици мишљења који не одговарају реалном стању друштва, већ га надилазе из различитих временских перспектива – прошлости или будућности.

Идеологија, у овој категоризацији, почива на покушају да постојећу стварност трансцендира присвајањем прошлости, успостављањем историјског континуитета. Садашњост се артикулише прошлошћу и, самим тим, утицај традиције бива толико снажан да друштвена група у којој се ова врсти свести формира није у стању да разуме дискрепанцију између нове друштвене стварности и традиционалних образаца. Насупрот идеологији, према Манхајмовом мишљењу, стоји утопијска свест која постојећу стварност надилази оријентишући се ка будућности. При томе:

„Свако обележавање одређених садржаја као утопија потиче већином од представника ранијег егзистенцијалног ступња. И обрнуто, до „разобличавања“ идеологија као обмана неконгруентних са стварношћу долази увек од стране представника неке стварности која тек настаје. Појам утопије је увек одређен од стране владајућег слоја, слоја који се непроблематично поклапа са неким постојећим животним поретком; појам

идеологије одређен је увек од стране слоја у успону, слоја који се налази у егзистенцијалном непријатељству према постојећој животној стварности“.  
(Манхајм, 1978: 201)

Утопијски облик мисли увек има активан, критички став према постојећем стању друштва са циљем да га суштински промени. Утопијска мисао је мисао која раскринкава конзервативне ставове, ставове који теже очувању постојећег система. Када утопијска мисао изгуби активну улогу – истовремено губи и утопијски карактер. Друштва која престану са стварањем нових, утопијских идеја постају неспособна за разумевање и стварање историје. За Манхајма, историја и јесте коначни арбитар – истинске утопије су оне идеје које се остварују у историјској пракси<sup>4</sup>.

Манхајмова *Идеологија и утопија* свакако је један од веома значајних социолошких докумената прве половине двадесетог века. У амбициозном подухвату да, кроз истраживање идеолошког и утопијског, конституише социологију знања а нешто касније и социологију духа, Мајнхајм нам даје оквир и за разумевање политичких процеса. Указујући да мисли и сазнања неког времена нису аутономни већ тесно повезани са друштвеним условима, те да се друштвене противречности могу дијагностиковати рефлексijом, а да се до разрешења може доћи спекулацијом, Мајнхајм нам открива еманципаторски потенцијал социологије. При томе се, као онтолошка основа подразумевају друштвени односи једне епохе, уместо „светског духа“ или, са становишта логике историје, „привилеговане класе“.

Критикујући и оспоравајући историцистички приступ који сматра да су епохе јединствене и непоновљиве, Манхајм истиче да ниједна епоха није у потпуности јединствена, односно, да у свакој епохи постоје различити центри систематизовања искуства из којих произилазе и различита идејна становишта. Ову нејединственост објашњава диференцираношћу модерних друштава, која су подељена на различите слојеве и групе у привредној и политичкој сфери. Ови слојеви и групе се јављају као центри друштвене активности, па самим тим и као центри произвођења систематског тумачења друштвеног искуства. Због тога се функционални однос свести и друштвеног бића не може свести само на

---

<sup>4</sup> Манхајмово схватање се у потпуности разликује од уобичајеног тумачења које у утопији види неисторичне и неостварљиве идеје.

конкуренцију супротстављених економских интереса, како то може изгледати ако се стварност посматра кроз призму *homo oeconomicus*-а, већ је тај однос далеко комплекснији: „У историји не стоје само интереси насупрот интереса него се *светови* боре против *светова*“. (Манхајм, 1978: XLVIII) *Светови* су, у овом случају, систематизована историјска искуства и ставови према актуелном друштву који проистичу из примарних односа конкретних друштвених слојева према окружењу. Конкретним друштвеним слојевима, који су углавном одређени (као и класе код Маркса) на основу позиције у процесу производње, Манхајм овде додаје и појам духовног слоја који се састоји од група повезаним јединственим светским хтењем, јединственим односом према стварности који се артикулише у одређеном погледу на свет. Овако конституисане визије света постају, често супротстављена, идејна језгра праксе из којих произилазе сви остали, ужи, конкурентски практични односи:

„Конкуренција, наиме, нипошто не управља само привредним поступцима на основу механизма тржишта, нипошто не управља само политичко-друштвеним збивањем, него се покретачки импулс налази иза различитих „начина тумачења света“; јер кад реконструишемо друштвену позадину ових начина тумачења, они се откривају као духовни експоненти у борби одређених група којима је стало до овладавања светом“. (Манхајм, 1978: 264)

У јавним, званичним тумачењима животног искуства кључну улогу има интелигенција, као идејни интегратор друштва. Самим тим, за Манхајма је проучавање интелигенције најважнији задатак социологије културе. Интелигенција има специјализовану културну функцију у контексту ширих друштвено-историјских ситуација. Међутим, друштвене особине и духовна својства интелигенције мењају се у зависности од тога да ли она представља „кастински“ слој са припадајућим културним монополом или је подељена у уже групе које се налазе у односима међусобне конкурентске борбе. Нестанак јединственог учења и обавезујућих канона, отворили су нове путеве другачијем типу интелигенције, хетерогеном по пореклу и независном по друштвеном положају, чија је мисија – непристрасно истраживање и откривање објективне истине

Манхајмов концепт идеологије као погледа на свет свакако представља фундаменталну категорију у процесу разрешавања напетости између друштвеног бића и начина мишљења. Одузимање идеологији статуса пежоративне етикете којом се дискредитује противник и инсистирање на њеном неутралном схватању

представља, такође, кључни допринос у конституисању социологије знања. Напуштајући Марксов редукционизам на класну условљеност знања, Манхајм, на трагу Макса Вебера, укључује друштвену условљеност знања и идеологију у сложени категоријални склоп којим се стабилизује одређена слика (смисао) света, стварајући на тај начин инструмент који ће постати неизбежан приликом свих каснијих анализа друштвених и политичких феномена.

Ипак, тензије хладноратовског периода реактивирале су, привремено, употребу идеологије као појма чија је улога стигматизовање политички омраженог непријатеља. Овог пута перспектива је измењена – идеолошким су проглашавани нацистички и стаљинистички тоталитарни системи. Различити аутори, међу њима и Карл Попер и Хана Арент, идеологијама означавају затворене друштвене системе мишљења, који монополизују истину не дозвољавајући било каква другачија политичка уверења. Марксизам, хегеловска левица и нацизам су, према Поперу, само различите верзије исте ствари. У *Отвореном друштву и његовим непријатељима* Хегел, настављач Платона, бива дефинисан не само као филозоф тоталитарног ума, већ и као пророк друштва у којем су знање и државна, бирократска моћ уједињени против сваког антиауторитарног покрета. Стаљин и Хитлер нису своју владавину спроводили само помоћу тајне полиције, већ, пре свега, са књигом у руци. Идеологији се, у овом контексту, приписује тотализујући карактер секуларне религије са основном функцијом да обезбеђује покорност и подређеност. Насупрот томе, либерални системи, нису идеолошки јер својом приврженошћу слободи и толеранцији различитости, представљају пример отворених друштава. ...

Појам идеологије, међутим, поново задобија неутрални карактер код Талкота Парсонса. Његова теорија, под појмом система делања, обједињава три сегмента: личност као систем, друштвени систем и систем културе. При томе, ни један од система нема примат над другим – сви се међусобно прожимају и неодвојиво су повезани. Делање личности као система делања, односно, појединца структурно је детерминисано, али појединачни актер се не може посматрати изоловано, већ је у непрестаној интеракцији, смисаоно се оријентишући према понашању других. Аналитички минимум интеракције чине два актера – „его“ и „алтер“, чији је однос структурисан и интегрисан путем заједничких норми, смисла, координације,

сарадње, симболичке комуникације, односно, путем – вредносних образаца. Будући да је обрасцима вредносне оријентације неопходна доследност – мора им се додати систем веровања (сазнајна и евалуативна уверења) чије усвајање узрокује солидарност чланова колектива. Скуп тих веровања чини идеологију, помоћу које се врши дефиниција ситуације и избор прав(а)ца делања. Идеологија, једноставно, „рационализује“ вредносна опредељења тиме што, појмовима емпиријског знања, даје разлоге у вези са избором одређеног правца делања, односно, зашто је исправно поступити на један а не на неки други начин. При томе, важно је запазити да је идеологија систем емпиријских веровања усвојен од чланова било ког колектива.

С таквог полазишта Парсонс даје своју дефиницију идеологије:

„Идеологија је систем веровања, опште подржан у друштву од стране припадника заједнице, то јест, друштва или подколектива – укључујући покрет који је у односу на главну културу друштва девијантан – систем идеја оријентисан на евалуативну интеграцију колектива, тумачењем његове емпиријске природе и ситуације у којој се налази, процеса којима се развио до датог стања, циљева ка којим се припадници колектива оријентишу, као и њиховог односа према будућем току догађаја“. (Парсонс, 2009:373)

У идеологији је, дакле, акценат стављен на евалуативну интеграцију колектива. Актер, који је усвојио одређени систем веровања, мора имати осећај да је добробит групе у вези са одржавањем система веровања, али и своје делање мора доследно базирати на том систему веровања. Дакле, да би систем веровања постао идеологија мора да поседује посебна својства у облику евалуативног обавезивања у односу на веровање, као искључивог показатеља припадности колективу, односно, као институционализованог дела улоге која дефинише чланство у групи. Институционализација ове улоге може да, према Парсонсовом мишљењу, буде формална или неформална, али, у сваком случају мора да постоји обавеза прихватања система веровања као основе делања.

Идеологија представља и когнитивну легитимацију образаца вредносне оријентације, који, са своје стране, дефинишу ситуацију и могућа решења дилема које се јављају код избора правца делања. Идеологија, у когнитивном смислу, рационализује те вредносне селекције, јер је делању инхерентан тренд према рационалности. Уверење (чак и ако је лажно) у когнитивну ваљаност чини нужну функционалну претпоставку система делања. Комбинација евалуативних и

когнитивних елемената кулминира у дијагнози друштвене ситуације која је увек оштро поларизована – на пример, типично је да се присталице сопственог покрета описују као особе покретане највишим идеалима, док се противници проглашавају крајње себичним. У таквим оштрим поларизацијама, по правилу се дешава дисторзија когнитивних аспеката. Имајући у виду да идеологија има за циљ уједињавање великог броја људи који, природно, не поседују интелектуалну компетентност, нужно се јавља тенденција ка вулгаризовању и претераном поједностављивању основних порука – обично у облику слогана, формула...

Већ смо напоменули да је, у Парсонској теорији, идеологија систем емпиријских веровања усвојен од било ког колектива. Основни тип идеологије је онај који служи стабилизацији целокупног друштва. Поред тога, у сваком сложеном друштву постоје различите друштвене групе (потколективи) са различитим идеологијама. Диференцијација колектива може бити двострука – у случају „девијантне субкултуре“, ради се о против-идеологијама, где „...постоји експлицитан недостатак апела за легитимацијом на основу вредности идеологије ширег друштва и уместо тога је на снази „ратно“ стање“. (Парсонс, 2009: 379). И у оквиру тог девијантног колектива постоји врло снажан систем вредности и врло снажна идеологија, која обавезно садржи разлоге разилажења са ширим системом вредности. У другом типу случаја, ради се о девијантном покрету који настаје у оквиру доминантног, институционализованог вредносног система, тако што производи сопствено тумачење „важеће“ идеологије (на пример, различити радикални или фундаменталистички покрети). Идеолошки набој је у овој варијанти диференцираног потколектива знатно интензивнији, управо због осећаја „обавезе“ коју припадници новог покрета имају у односу на колектив од којег се одвајају.

Али, шта је у основи (на први поглед, бескрајног) диференцирања колектива? Одбацујући теорију доминантног фактора који недвосмислено производи друштвену и политичку промену, Парсонс наглашава међузависност различитих узрока. Фактори промена могу се појавити и у развоју културних конфигурација, али и у еколошким, технолошким или неким другим констелацијама. У сваком случају у питању је одређени пораст напетости у неком, стратешки важном, делу друштвене структуре. Структурна напетост у систему само је врх леденог брега, највидљивија тачка у којој се огледа сукоб између снага усмерених на одржавање



претходне структуре и снага усмерених на промену и успостављање нове структуре. Дакле, у питању је динамичка равнотежа у којој стално постоје супротстављене силе. Интеграција и дезинтеграција друштва се стално смењују. Значајне револуције увек почињу нормативном дефиницијом прошлости и захтевом да се тој прошлости одузме било какво даље друштвено важење. Успон сваког револуционарног покрета почива на нужним претпоставкама: распотрањеност и интензитет тачака друштвене напетости које указују на изузетну несавршеност одређеног друштвеног аранжмана; мотивација за разрешењем те напетости уобличава се у „девијантној“ субкултури или покрету, чији се чланови солидарно удружују како би избегли санкције које би иначе трпели у „нормалној“ друштвеној интеракцији; пошто је утицај „девијантне“ субкултуре увек ограничен, неопходно је да револуционарни покрет развије идеологију која ће укључити и неке симболе доминантне, институционализоване идеологије; самим тим револуционарни покрет почиње да се рутинизује, организује и у том процесу плаћа цену свог успеха. Другим речима, ниједан револуционарни покрет не може да у потпуности, доследно изгради друштво у складу са сопственом идеологијом. А то поново отвара простор за будуће структуралне напетости...

Мада се Парсонс углавном перципира као теоретичар хармоничног друштва, његово разумевање идеологије показује како је та оцена симплификована. Парсонс идеологију дефинише двојачко – као интегративни и као реметилачки фактор: у првом случају, идеологија има стабилизујућу функцију (концепција базирана на Диркемовој теорији солидарности), а у другом контексту, идеологија се јавља као динамизујући фактор (где је Парсонс очигледно инспирисан Веберовом друштвеном теоријом). Овај динамични међуоднос остаће адекватан (и актуелан) теоријски оквир за разумевање друштвених и политичких процеса.

.....

Реконструкција (само)развоја појма идеологије недвосмислено указује на снажну синтезу два аспекта - мишљења и деловања. При томе, мишљење се односи на широк и помало нејасан спектар између оног што „јесте“ и онога што би „требало да буде“ (Хејвуд, 2005), (пр)оцене адекватности постојећих и пројекција

алтернативних, будућих друштвених/политичких аранжмана. Ипак, поред разматрања могућности истинитог сазнавања друштвене реалности, различита одређења идеологије једва да сведоче (осим делимично Алтисеровог) о изузетном значају комуникације. Овај значај потиче из чињенице да је основни процес друштвених система (а самим тим и подсистема) који производи елементе из којих се сам систем састоји управо - комуникација. Према Луману „...друштвеност није посебан случај делања, већ се делање конституише у друштвеним системима преко комуникације и атрибуције као редукција комплексности, као неминовна симплификација система“ (Луман, 2001: 205) Истовремено, устројство неког друштвеног (под)система састоји се из селективних усаглашавања чији је производ заједничко делање (акција). Селективно усаглашавање је, заправо, конституисање сопственог смисаоног хоризонта, из чега следи да је комуникација искључиво самореференцијални процес. У том процесу учесници говоре о самима себи: о својим ставовима, својим искуствима, жељама, сновима, страховима, симпатијама, непријатељствима... Они се самопрепознају и самопредстављају, присиљавајући себе саме да, коначно, постану онакви каквим се појављују у тој комуникацији. Ефекат повезивања бива снажнији у контексту односа систем – околина (јер систем никада не комуницира само са собом, већ, што је исто тако важно, и са другима, са околином), када добија форму бинарног шематизма („ми“ – „они“, „наши“ – „њихови“).

Дакле, идеологија јесте интелектуални оквир, поглед-на-свет, али и сазнајни процес самог друштва (класе, друштвене или политичке групе) о самом себи, који путем комуникације структурира и обликује разумевање друштвене и политичке „реалности“/противречности, у којој се, затим, утемељује политичко дел(ов)ање. Али, ово утемељење је прожето, као што смо видели, емоционалним и афективним елементима – тим „окидачима“ мотивационог потенцијала идеологије.

То је разлог што идеолошки дискурс никада није неутралан – бивање у идеологији се односи увек (и само) на друге, они који су у идеологији увек верују да су изван ње. Одсуство објективне позиције је континуирани ефекат идеологије: путем идеологије се одбације идеолошки карактер саме идеологије.

Због тога ћемо, као радну перспективу, у овом раду користити Хејвудову дефиницију, који под идеологијом подразумева следеће:

„Идеологија је мање-више кохерентан скуп идеја који пружа основу за организовано политичко деловање, без обзира какав је циљ тог деловања – да очува, модификује или сруши постојећи систем власти. Стога све идеологије: а) нуде приказ постојећег поретка, обично у облику „погледа на свет“; б) износе модел жељене будућности, визију „доброг друштва“; и в) објашњавају како може да се од а) стигне до б).“ (Хејвуд, 2005: 12)

Хејвудова дефиниција, у потпуности индиферентна према политичким циљевима и актерима, стављајући одлучни акценат на склоп дијагнозе времена и пројекта решења, обезбеђује неопходну објективност и аналитичку компетенцију за разумевање феномена идеологије. Дефиниција удовољава захтеву истовремености, односно, омогућава да хоризонти прошлости и будућности остану интегрисани у једном смисаоном систему – идеологије као смисаони системи изграђују сопствене границе у правцу прошлости и правцу будућности, као и своја правила за повезивање прошлих и будућних догађаја. Дакле, другачије речено, оваква дефиниција указује на дескриптивне и нормативне аспекте идеологије: с једне стране, она представља интелектуално/вредносно мапирање помоћу којег индивидууми могу да се оријентишу у актуелном друштву, да одреде своју припадност (или антагонизам) у односу на политички амбијент. У тој операцији, међутим, Хејвуд сматра „да не постоји никакво објективно мерило истине на основу којег се идеологије могу просуђивати.“ (Хејвуд, 2005: 15) Немогуће је доказати да је било које схватање правде, на пример, истинитије од неког другог. Али, ни једна идеологија неће одустати од свог „права на откривање истине; у овом смислу, оне се могу схватити као ‘режими истине’“. (Хејвуд, 2005: 17) У свету конкурентских друштвених група и исто тако конкурентских тумачења света, идеологије структурирају и интегришу „нас“ у односу на „друге“.

С друге стране, у нормативном смислу, идеологије прописују пожељна стања друштва, производећи и на тај начин одређени тип политичког идентитета. У том светлу идеологију можемо посматрати и као тип социјалне/политичке конституције смисла, у којој се парцијални светоназори и интереси обликују као нормативни пројекти. Уколико прихватимо становиште Никласа Лумана по коме је „елементарни процес који друштвено конституише као посебну (парцијалну) стварност – процес комуникације“ (Луман, 2001: 206), односно, ако је процес произвођења комуникације истовремено процес конституисања смисла (ште резултира генерисањем одређених идеолошких идентитета), утолико се, логично,

промене у начину произвођења комуникације морају посматрати и као промене у конституисању идеолошких идентитета.

### **Појам глобализације**

Несумњиво је да данас живимо у глобализованом свету. Свету у којем је континуирани технолошки развој, као настојање човека да одговори на изазове природе, резултирао ситуацијом у којој се свеукупно човечанство нашло у интеракцији. И не само то, у последњих четврт века сведоци смо експлозивног суфицита једног појма – глобализације. „Глобализација је реч која је драматично обележила дух времена у освиту новог миленијума и која никога не оставља равнодушним“ (Тркуља, 2003: 33). И заиста, последња деценија двадестог века обележена је изразитим бројем текстова о новом феномену. Више је него очигледан интерес друштвених наука (економије, социологије, политикологије и др.) да глобализација задобије теоријски облик. С друге стране, изразита концентрација око ове теме експлицитно говори о кризи дотадашњих друштвених и политичких теоријских конструкција и о потреби за комплекснијом интерпретацијом новонастале ситуације. Тематизовање глобализације добило је статус императива, „обавезне тачке“ и у Гиденсовој поруци да „...ако нисте овладали дебатом о глобализацији или је нисте схватили, не можете иоле стручно обављати професију научника из подручја друштвених наука“ (Гиденс, 2003: 145). Другим речима, ко данас говори о друштву и политици, а не говори о глобализацији, преузима ризик да остане изван реалног контекста. Не треба посебно ни напомињати колико је теоретичара реаговало у складу са овим „апелом“ и покушало да пружи одговор на изазов нове ситуације. Ипак, колико нове?

„Стално револуционисање производње, непрекидно потресање свих друштвених односа, вечна несигурност и кретање разликују буржоаску епоху од свих ранијих. Она раствара све чврсте, зарђале односе са старинским представама и схватањима који их прате; сви нови односи застаревају пре но што могу да очврсну. Све што је чврсто и устаљено претвара се у дим, све што је свето скрнави се, и људи најзад бивају присиљени да на свој животни положај, на своје међусобне односе погледају

трезвеним очима(...) На место старих потреба, задовољаваних домаћим производима, ступају нове које за своје задовољење траже производе најдаљих земаља и клима. На место старе локалне и националне самодовољности и ограђености ступа свестрани саобраћај, свестрана узајамна зависност нација. А како је у материјалној, тако је и у духовној производњи. Духовни производи појединих нација постају општим добром. Национална једностраност и ограниченост постаје све више немогућа, а из многих националних и локалних књижевности ствара се светска књижевност“. (Маркс, Енгелс, 1979: 12, 14)

Зар овај цитат не звучи (сувише) актуелно? Зар Марксов и Енгелсов опис капиталистичког друштва, дат пре више од једног и по века, не представља врло утемељен опис наше стварности? Да ли је глобализација заиста феномен који означава нову епоху или је се ради о већ виђеном? Одговор је парадоксалан – и једно и друго.

У извесном смислу глобализација је феномен стар колико и човечанство и везана је за настојање да се доминира познатим светом. У историји човечанства постојали су, наравно, процеси у којима су „мале и често изоловане цивилизације кроз глобализацију тежиле да се прошире, прожимале се и настојале да постану универзалне“. (Антић, 2003: 76). Те прото-глобализацијске тежње имале су истоветне циљеве – политичко и привредно обједињавање познатог света. При томе, „свет“ се обично доживљавао у виду сопствене цивилизације: Асирци су веровали да је њихова држава центар света, Кина је била „средишње краљевство“, а индикативно је да је римски император Аурелијан, после победе у грађанском рату, сматрао да је – обновио свет. Врхунац прото-глобализацијских империја свакако представља Британска империја, која је с правом могла да ужива глобални статус, јер у њој „сунце никада није залазило“ и која је крајем деветнаестог века обухватала 17,6 милиона квадратних километара и преко 400 милиона становника. Ипак, прото-глобализацијски покушаји почивали су на идеји војног потчињавања, имали су „карактер механичке, принудне повезаности“ (Печујлић, 2002: 44) били су непотпуни и, у крајњој линији, неуспешни и пропадали су заједно са пропадањем или урушавањем цивилизације која је била носилац универзалних тежњи.

Оно што модерну глобализацију чини новим феноменом јесте брзина, интензитет и свеукупност прожимања планете. „Хегемонија је стара колико и човечанство“, сматра Збигњев Бжежински, „данашња се разликује по брзини

настанка, по глобалности и по начину на који се спроводи“ (Бжежински, 1999: 9) У темељима ових процеса су – технолошке промене. Иако је током историје постојао готово континуирани технолошки развој, у последњих две стотине година већина индикатора технолошког напретка показује експоненцијални раст<sup>5</sup>. Развој електронских медија и сателитски пренос информација дубоко су изменили нашу представу о простору и времену, те можемо говорити о њиховој својеврсној компресији, сажимању:

„Након три хиљаде година експлозије, посредством фрагментарних и механичких технологија, западни свет имплодира. Током тих механичких столећа продужили смо своја тела у простору. А данас, после више од једног века електричне технологије, продужили смо и сами свој централни живчани систем у једном обухвату светских размера, укидајући и простор и време у односу на нашу планету (...) Електрицитет не централизује, него децентрализује. Ова разлика слична је оној између једног железничког система и једног система електричне мреже: први изискује полазне и крајње тачке на прузи и велике градске центре. Електрична енергија којом подједнако располаже сељачка кућа и извршнички апартман, омогућује да свако место буде центар, и не изискује велике заједнице“ (Меклуан, 1971: 37, 38)

Повећање брзине од механичких до тренутних, електронских форми, преокреће експлозију (експанзију, ширење, линеарност) у импозитиву (сабијање, сажимање), истовремено мењајући и традиционалне обрасце друштвене организације. Електронска импозитива изменила је досадашње линеарно устројство цивилизације; све је постало центар и све је, истовремено, периферија. Снага и ширина овог преображаја је таква да обухвата читаву земљину куглу, мењајући како нашу свакодневну егзистенцију, тако и нашу перцепцију света. Друштвене промене обухватају све и сви су у односу са свима. Сажимањем, импозитивом времена и простора, прекида се веза између „где“ и „када“, подстичући односе између „одсутних“ индивидуа, док локалитете потпуно (и практично тренутно) запоседају и обликују друштвени догађаји који су се десили на другој страни планете. Свет је постао мањи, поручује Меклуан, објављујући како „...електронски збијена, Земљина кугла није већа до каквог села“ (Меклуан, 1971: 38). „Глобално

---

<sup>5</sup> Стивен Хокинг сматра да ће, ако се раст популације и потрошње електричне енергије настави експоненцијалном стопом (а по свему судећи хоће), 2600. године житељи планете Земље стајати један до другог, а земљина кугла ће сијати као тело у стању црвеног усијања. (Хокинг, 2002)

село“ ће, касније, постати опште прихваћена метафора једне нове епохе, епохе свеопште, глобалне повезаности.

Ентони Гиденс, такође, уочава и указује да промене које су се догодиле у сфери технологије творе снажан дисконтинуитет у односу на традиционалне друштвене поретке:

„Животни облици које је донела модерност уклонили су све традиционалне типове друштвеног поретка, на начин који никада раније није био забележен. И по својој ширини и снази, преображаји које доноси модерност дубљи су од већине промена које су се догађале током ранијих периода. С обзиром на ширину, они су довели до успостављања облика друштвених односа који захватају читаву земаљску куглу; када је реч о снази, они мењају неке од најинтимнијих и најличнијих карактеристика наше свакодневне егзистенције“ (Гиденс, 1998: 16).

За Гиденса, очигледно, не може бити сумње да живимо у периоду дубоких друштвених промена, глобализација трансформише практично све аспекте наших живота. И заиста, безброј је примера који илуструју очигледан дисконтинуитет у природи савремених друштвених процеса. Као и чињеницу да су сви били помало затечени снагом и дубином тих промена. „Наједном“, пише амерички публициста Фарид Закарија „спортска опрема из Небраске производила се у Кини, продавала у Европи, а финансијске обрачуне обављале су рачуновође у Бангалору<sup>6</sup>“ (Закарија, 2009: xii) Светска економија се трансформисала у глобално интегрисан систем – феномен незабележен у досадашњој историји.

Интензитет и обухват тих промена је такав да дубоко мења нашу перцепцију и разумевање света. Самим тим, откривање друштвене и политичке шифре новог доба постаје неопходан услов и за функционисање у општој повезаности савременог света. Изузетна бројност текстова о глобализацији свакако представљају потврду релевантности ове теме. При томе, многи теоретичари би се сложили са Хелдовим схватањем по којем је глобализација „...ширење, продубљивање и убрзавање светске међузависности у свим аспектима модерног живота, од културе до криминала, од финансија до духовности“ (Хелд, 2003: 48). Ипак, оно у чему не постоји сагласност је одговор на питање – какве су последице

---

<sup>6</sup> *On-line* књиговодствене услуге за америчке клијенте раде многе индијске агенције, а све су присутнији и кол-центри усмерени на америчко тржиште у којима млади Индијци имитирају различите локалне акценте енглеског језика. У Индији је 2003. године било обрађено око 25.000 америчких пореских извештаја; у 2004. тај број је износио 100.000, а у 2005. године повећао се на око 400.000. (према: Фридман, 2007: 23)

ове међузависности. Хелд, у односу на овај проблем, евидентира три велике групе аутора: *хиперглобалисте, скептике и трансформационисте*.

„За хиперглобалисте“, каже Хелд, „глобализација је одређена као нова епоха у људској историји у којој традиционалне националне државе постају неприродне, чак неодрживе економске јединице у глобалној економији (...) У том смислу, многи хиперглобалисти деле став да економска глобализација ствара нове облике друштвене организације који потискују, или ће потиснути, традиционалну националну државу као примарну економску и политичку јединицу друштва (...) Старе поделе север – југ, тврди се, постају анахронизам пошто нова глобална подела рада замењује традиционалну структуру центар – периферија са комплекснијом архитектуром економске моћи. Онима сад маргинализованим, глобално ширење конзумеристичке идеологије такође намеће нови смисао идентитета, измештајући традиционалне културе и начин живота. Глобално ширење либералне демократије даље оснажује смисао глобалне цивилизације која настаје и која се дефинише универзалним стандардима економске и политичке организације“. (Хелд, 2003: 50)

Један од *хиперглобалиста*, Кеничи Оме, међу првима је, 1989. године, „објавио“ брисање граница, заснивајући своју теорију на све већој доступности информација: „На политичкој мапи, границе између држава су јасније него икада. Али на мапи економског тржишта, мапи која приказује реалне токове финансијског капитала и индустријских активности, те границе увелико нестају. Оно што их је избрисало је упорни и никад бржи проток информација – информација које су се, у претходним периодима, прерађивале у владиним „кухињама“ и тек онда дистрибуирале грађанима.“ (Ohmae, 1989) Монопол на информацијама о догађајима који су се дешавали широм света, омогућавао им је да заглупљују, обмањују и – контролишу сопствене грађане. Данас, наравно, људи могу да добију (али и произведу) информације са било које тачке у свету. Могу да се упознају са модним трендовима, укусима, склоностима или животним стиловима различитих култура.. У многим државама, грађани по први пут организују протесте, захтевајући од својих влада побољшање услова живота. То је било незамисливо док су мале, политичке елите контролисале приступ информацијама.

Занимљиво је да Хелд у групу *хиперглобалиста* смешта и неолибералне апологете који у глобализацији виде победу индивидуалних слобода и тржишне економије над националним државама, али и радикалне и (нео)марксистичке критичаре, за које је глобализација тријумф глобално-капиталистичког угњетавања.



Један од њих, Имануел Волерстин, који напушта уобичајену социолошку перспективу – друштво и концентрише се на глобалне економске односе. Волерстинова анализа полази од претпоставке да је капитализму иманентна глобализација.

„Сједињене Америчке Државе су искористиле амбијент хладног рата за покретање великих економских напора у домену обнове, прво у Западној Европи, а затим у Јапану (као и у Јужној Кореји и Тајвану). Суштина је била очигледна: чему сва та огромна производна супериорност уколико остали део света не може да покаже ефикасну потражњу? Поред тога, економска обнова је допринела да се створе клијентелистичке обавезе код оних земаља које су добијале америчку помоћ; тај осећај дуга је подстакао спремност да се улази у војне савезе и, што је још значајније, у политичку потчињеност“.  
(Волерстин, 2003: 7)

Капитал је увек, природно, тежио превазилажењу националних граница. Претходни економски системи су углавном били везани за територије покривене администрацијом одређене државе. Насупрот томе, капитализам је имао способност да доспе до најудаљенијих подручја света. Чак су и колонијалне силе често каскале за својим компанијама (пример Британске источноиндијске компаније, која је, заправо, прва колонизовала регион Јужне Азије). Колонијални поредак је ишчезао, али мрежа капитала и даље успоставља озбиљне неједнакости и неравнотеже, продукујући изнова различите економске центре, полупериферије и периферије.

И поред дијаметрално супротних закључака, обе групе аутора су непоколебљиво уверене у постојање дисконтинуитета у односу на традиционалну улогу националне државе. И економска и политичка моћ су несумњиво денационализоване и обухваћене новом глобалном конфигурацијом односа.

С друге стране, *скептици* сматрају да глобализација није никакав нови феномен, те емпиријско стање савременог света описују у категоријама раста интензитета интеракција међу националним државама и економијама. За њих је прича о глобализацији преувеличана, а тезе *хиперглобалиста* виде као одраз политичке наивности, имајући у виду да националне државе и даље имају одлучујућу регулативну моћ у међународној економији. Дакле, глобализација је, у суштини, новостворени мит, јер статистички подаци, по њима, показују да је свет много више био интегрисан крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, у време важења класичног златног стандарда. Логика света се није драматично

изменила: уместо глобализације *скептици* виде само фрагментацију, односно, регионализацију, а иза фасаде културне унификације виде сукоб цивилизацијских блокова. У својој чувеној књизи, „Сукоб цивилизација“, Семјуел Хантингтон тврди да ће националне државе остати главни чиниоци у светској политици, на глобалном нивоу ће се водити политика цивилизација, односно, да ће супарништво некадашњих суперсила бити замењено сукобом цивилизација:

„У свету који се помаља, глобална моћ је застарела, глобално заједништво је далек сан. Ниједна земља, укључујући Сједињене Америчке Државе, нема значајне глобалне безбедносне интересе. Компоненте поретка у данашњем сложенијем и хетерогенијем свету налазе се унутар и између цивилизација. Свет ће бити уређен на основу цивилизација или никако. У овом свету најважније државе цивилизација извор су поретка унутар цивилизација и, путем преговора с другим најважнијим државама, између цивилизација“.  
(Хантингтон, 1998: 174)

Те сукобе ће, дакле, и даље предводити националне државе, које не само што нису нестале, већ, заправо, креирају правила која обликују светску политику и економију. Интернационални систем суверених држава, заснован на Вестфалском миру, још увек важи, а наднационалне институције, чак и када функционишу, нису, по мишљењу скептика, ништа друго него оруђе у рукама Запада који на тај начин спроводи и одржава апсолутну супремацију. Економска и политичка маргинализација земаља Трећег света, све веће разлике у степену развоја, експлозије национализма у различитим деловима света, стварање нових независних држава - само су додатни докази да се, у суштини, није догодило ништа ново.

Заговорнике „средњег пута“ (међу којим су Гиденс, Руги, Кастелс, Дарендорф, и др.), Хелд је назвао *трансформационистима*, а у средишту њихових теза је став да:

„...у освит новог миленијума глобализација представља централну покретачку снагу која стоји у позадини брзих друштвених, политичких и економских промена које преобликују модерна друштва и светски поредак. Према поборницима овог погледа, савремени процеси глобализације су без преседана у историји, тако да владе и друштва широм света морају да се прилагоде свету у коме више не постоји јасна подела између међународних и домаћих, спољашњих и унутрашњих послова (...) Говорење о Северу и Југу, Првом и Трећем свету значи превиђање начина на које глобализација прерасподељује традиционалне обрасце укључивања и искључивања између земаља стварајући нове хијерархије које пресецају и укључују сва друштва и

регионе у свету. Север и Југ, Први и Трећи свет нису више просторно одвојени већ се налазе унутар свих главних светских градова“. (Хелд, 2003:55)

Трансформационисти, дакле, заузимају средину између екстремних ставова о глобализацији. Мануел Кастелс сматра да ће „... националне државе преживети, али не и њихов суверенитет. Оне ће се удружити у мултилатералне мреже са променљивом геометријом задатака, овлашћења, савеза и подређености.(...) Глобалном геополитичком ситуацијом такође ће се управљати мултилатерално, при чему ће Уједињене Нације и регионалне међународне институције играти све већу улогу у решавању међународних и националних сукоба“. (Castells, 2003: 379)

Мада не оспоравају претензије националних држава да имају највишу извршну и законодавну власт унутар својих територија, Кастелс и остали трансформационисти указују да све више јачају обавезе према међународним обавезама. За њих традиционална концепција суверенитета више није адекватна, те предлажу нови режим суверенитета, мање дефинисан као питање територијалних граница, а више као политичко преговарање око постојећих ресурса у комплексној транснационалној мрежи. Ралф Дарендорф скреће пажњу да „многе одлуке доносе председништва транснационалних компанија или наднационалне организације као што су ММФ, СТО или НАТО. Све се то догађа у једном демократском вакууму, у коме нема ни јасних правила, а ни могућности за учешће грађана“. (Дарендорф, 2003: 224) Оно што је неминовно, то је неопходност дефинисања нових, глобалних правила како би се обезбедила и глобална правичност света који се сада налази у једном отвореном процесу са неизвесним исходом.

Хелд је доминантне тенденције у дебати о глобализацији сумирао и табеларно:

**Табела 1: Тенденције у теоријама о глобализацији**

	<b>Хиперглобалисти</b>	<b>Скептици</b>	<b>Трансформационисти</b>
<b>Шта је ново?</b>	Глобална ера	Трговински блокови, ужи обим размене него у ранијим периодима	Степен глобалне повезаности без преседана
<b>Доминантне одлике</b>	Глобални капитализам, глобална влада, глобално цивилно друштво	Свет је мање међузависан него крајем 19. века	„Густа“ (интензивна и екстензивна) глобализација

<b>Моћ националних влада</b>	Опада или нестаје	Повећан значај	Реконструише се и реструктурише
<b>Покретачке снаге глобализације</b>	Капитализам и технологија	Државе и тржишта	Комбиноване снаге модерности
<b>Образац стратификације</b>	Нестанак старих хијерархија	Повећана маргинализација југа	Нова архитектура светског поретка
<b>Доминантни мотив</b>	McDonalds, Madona, Nike	Национални интереси	Трансформација политичке заједнице
<b>Концептуализација глобализације</b>	Стварање новог оквира друштвене акције	Интернационализација и регионализација	Нови поредак регионалних односа и активности на даљину
<b>Историјска путања</b>	Глобална цивилизација	Регионални блокови и сукоб цивилизација	Индетерминизам: глобална интеграција и фрагментација
<b>Сумарни аргумент</b>	Крај националне државе	Интернационализација зависи од пристанка државе	Глобализација трансформише државну моћ и светску политику

Извор: Д. Хелд, *Дебате о глобализацији у Глобализација мит или стварност*; 2003: 59

Средишња тачка све три поменуте концепције је, дакле, проблематизовање националне државе, односно, питање о природи суверенитета у глобалном контексту. Поред тога, разлике међу теоријским перспективама концентрисане су око још једног важног питања – контроле, односно, питања да ли је глобализација спонтани процес или се ради о смишљеном, диригованом пројекту?

С једне стране су груписани аутори (Пјер Бурдије, Имануел Волерстин, Ноам Чомски, Сузан Џорџ и др.) који глобализацију виде као производ „брака“ између Силицијумске долине и Вашингтона, као организовани, намеравани (заверенички) пројекат утицајних група, центара друштвене моћи чији је циљ успостављање потпуне доминације неолибералне концепције, урушавање „државе благостања“, релативизовање или укидање националних граница како би се обезбедили услови за неспутано кретање капитала. Глобализација као *Imperium Americanum*. Доказа за то има свуда – и у прошлости и у садашњости. Хајнрих Винклер, немачки историчар, у свом тексту објављеном у *Seuddeutsche Zeitung*-у, подсећа нас на говор Алберта Бевериџа, републиканског сенатора из Индијане, који је далеке, 1900. године рекао: „Он (мислио је на Бога – М.Ћ.) нас је учинио врхунским организаторима света, да бисмо хаос заменили системом. Дао нам је дух напретка да бисмо победили силе реакције свуда у свету. Да нема силе као што је наша, свет би утонуо у варварство и мрак“ (Винклер, 2003: 37) Да се не ради само о превазиђеном, анахроном месијанизму, Винклер закључује из говора Џорџа Буша (млађег) из 2002. године: „Данас САД уживају положај неупоредиве војне силе и

великог економског и политичког утицаја. Остајући верни свом наслеђу и својим принципима, ми своју моћ не користимо да бисмо стекли једностране предности... Данас је човечанство у могућности да тражи тријумф слободе над свим овим непријатељима. Ми, Американци, радо пружамо одговорност да предњачимо у овој мисији“ (Винклер, 2003: 37) Несумњиво је да упорни, арогантни амерички месијанизам значајно доприноси растућем огорчењу према Сједињеним Америчким Државама. Антиамериканизам је постао такође глобалан – од муслиманских фундаменталиста са Блиског Истока, преко радикалних демонстраната у Латинској Америци, до представника синдиката, еколошких активиста и интелектуалних кругова Европе. Резултат је недвосмислен: стављен је знак једнакости између глобализације и америчког империјализма. Глобализација је, према оваквим схватању, резултат политичке воље, вештачка творевина, конструисана у оквиру америчког империјалног плана и на неолибералним доктринама Фридриха фон Хајека и Милтона Фридмана, како би се читав свет претворио у јединствено тржиште којим ће доминирати транснационалне (пре свега америчке) компаније. Овакво схватање глобализације окупило је нове левичаре, класичне либерале, националисте, фундаменталисте...

С друге стране су аутори који глобализацију третирају као реални друштвени процес који нужно произилази из процеса модернизације. У оквиру овог приступа не негирају се универзалистичке претензије најјачих играча на међународној сцени, нарочито после рушења Берлинског зида и окончањем геополитичке структуре формиране после Другог светског рата. Међутим, нити се униполарна структура моћи (доминација Сједињених Америчких Држава) показала стабилном, нити је успостављена потпуна доминација једног центра. Глобализација се одвија као полицентричан процес који стално измиче било каквој контроли. Основни разлог немогућности да се изгради стабилна слика света лежи у његовој изузетној саморефлексивности. Према Гиденсовим речима, чак и ако бисмо могли да конструишемо савршени пројекат контроле света, ненамераване (неконтролисане) последице не би нестале, а разлог за то је “...циркуларност друштвеног знања, која у првом реду утиче на друштвени свет, а не на свет природе“. (Гиденс, 1998:147) Гиденс, такође, сматра да у условима модерности, друштвени свет никада неће моћи да буде стабилно место, јер нова знања (појмови,

праксе, проналасци) стално мењају његову природу, упућујући га новим правцем. Гиденс је ову ситуацију упоредио са „вожњом змајевом кочијом“, закључујући да „...не можемо да освојимо историју и једноставно је употребимо за остварење наших колективних циљева. Иако га ми сами производимо и репродукујемо својим деловањем, ми не можемо друштвени свет у потпуности да контролишемо“.

(Гиденс, 1998: 147)

Овим ставом се, заправо, реактуелизује Хегел. На Хегелов став о немогућности управљања историјом подсећа нас и Зоран Ђинђић: „У Хегеловој конструкцији историјске логике није предвиђена могућност *инструментализовања* историјског ума. Као што је историја процес без субјекта – који би се социјално и политички могао идентификовати и који би за себе могао евентуално захтевати компетенцију да управља историјом – тако је увид у *телос* историје одвојен од легитимацијског контекста практичног деловања“.

(Ђинђић, 2003: 26)

Интерпретирајући Хегела, Ђинђић указује да: „Ниједна фигура објективног духа не може досећи ниво на којем се развија дијалектика историје: свако веровање да се сарађује са „историјским умом“ у спровођењу његовог плана, или да се делује по његовом налогу, показује се као клопка за индивидуе и народе (...) исход ситуација, у којима, историјски актери поверују да делују на равни историјског ума нужно је трагикомичан: Хегел у својој филозофији историје обнавља мотив античке трагедије, у којој је човек највише изручен вољи богова, када верује да влада ситуацијом“ (Ђинђић, 2003: 27)

Због тога нам се метафора „змајеве кочије“ и чини крајње прикладном - свет у којем живимо, отргнут од традиционалних образаца све више има карактеристике флуидног, неухватљивог и непредвидљивог стања. Радикално убрзање, иманентно модерности, суштински докида „природну“ инерцију друштава да стабилизују новонастале релације. Другим речима, истовремено докида и могућност рационалног пројектовања. Самим тим и идеје о контроли света, односно, реализацији плана чији је нацрт направљен у некој политичкој лабораторији, чини се крајње неадекватном и наивном.

.....

Овим прегледом различитих схватања глобализације нисмо, разуме се, обухватили све постојеће класификације. Бројност аутора и текстова је практично непрегледан и даје дебати о глобализацији изузетно екстензивни карактер. Због тога смо одлучили да овде прикажемо оне класификације које имају експлицитан значај за нашу анализу: пре свега, теорије које анализирају позицију националне државе у глобализацијском контексту; и схватања која глобализацију третирају као спонтани процес или дириговани, конструисани пројекат. Централна теза различитих идеја о глобализацији је да се већина актуелних проблема не може одговарајуће анализирати у оквирима националне државе. Једноставније речено – проблеми се више не налазе у оквиру држава, већ се државе налазе у оквиру одређених проблема. Свет живота<sup>7</sup> више није искључиво уобручен појединачним друштвом или државним системом. Свет живота постаје - живот света. То значи да морамо суштински да изменимо перспективу коју су друштвене науке имале у претходним периодима када је национална држава представљала релевантну заједницу у чијим оквирима су се одвијали сви важнији процеси – комуникацијски, економски, културни, политички.... То, такође, значи и да је измењена природа изазова са којима се суочавама и, нужно, да се променила и природа наших одговора. Коначно, то значи да је неопходно систематски обликовати један теоријски интерес који управо узима у обзир ову измењену, глобалну перспективу.

Друга важна тема у теоријама глобализације је питање контроле. Идеја да светским процесима управља мала група људи на основу чврсто конципираног плана има врло значајно место у популарним схватањима глобализације. И поред тога што је идеја да одређени политички и друштвени актери постају субјекти историје осуђена на неминовни теоријски и емпиријски пораз, она и даље поседује, као што смо имали прилике да видимо, изразиту привлачност и озбиљан мобилизаторски потенцијал. С друге стране, чињеница (упркос Марксу) да нема привилегованих актера у историјским процесима, не би требало да проблемима контроле/управљања одузме сваки теоријски и практични значај. Уосталом, идеја

---

<sup>7</sup> У ортодоксној феноменолошкој социологији „свет живота“ представља „свакодневницу“, односно, „јединство свакодневнице“, социјално искуство, емпиријско стање конкретне историчности. У Хусерловој трансценденталној феноменологији, „свет живота“ је склоп конкретних (емпиријских) социјалних и антрополошких услова.

која уједињује ова два издвојена приступа, схватање глобализације које у свом средишту има питање организације/структуре и приступ који проблематизује контролу/управљање, јесте идеја – комуникације.

То је и разлог што ћемо у даљој анализи користити Гиденсово одређење, по којем је глобализација „...интензификација друштвених односа на светском плану, која повезује удаљена места на начин да локална збивања уобличавају догађаји који су се одиграли километрима далеко и *vice versa*“ (Гиденс, 1988: 69)

Определили смо се за Гиденсову дефиницију, јер указује на два битна момента који имају експлицитни значај: интензивирање друштвених односа и релативизацију просторних релација. Интензивирање друштвених односа је само друго име за комуникацију. А једна од базичних позиција овог рада и јесте да се друштво може разумети само преко комуникације, односно, да је комуникација, сама по себи, један облик структуре и организације. У складу са тим, интензивирање друштвених односа јесте и убрзавање и проширивање информација (знања) које друштво стиче о себи самом. Таква (само)рефлексивност модерног друштва га, парадоксално, не чини ефикаснијим и стабилнијим, већ напротив - нестабилнијим и несигурнијим, а односи се на ситуације у којима је одређено знање о друштву основа за друштвено делање – како државног апарата, тако и појединаца или аутономних друштвених/политичких група. Што нас, логично, доводи до тачке на којој морамо да преиспитамо и темеље уверења да акумулирање знања непосредно доводи до акумулирања моћи. Уверења које је нам је у наслеђе оставило просветитељство...

## **II Конституисање идеолошких идентитета**

### **Просветитељство као изходиште идеологије**

Хајнрих Хајне, 1834. године, у својој *Повести религије и филозофије у Немачкој*, поручује: „Забележите ово, ви поносни људи од акције. Ви нисте ништа друго до несвесни лакеји интелектуалаца, који су, често у најскромнијој осами,



детално испланирали сваки ваш поступак“<sup>8</sup>. Хајнеов став је, свакако, недвосмислен: почива на претпоставци да идеје могу владати светом; да се светом може управљати применом теоријских конструкција и модела.

То је став који несумњиво израња из просветитељског контекста. Безгранична вера у ослобођени разум, у ум који одређује себе, упечатљива је карактеристика драматичног раскида са дотадашњим, религијским типом легитимације. Неповратно је уздрман свет у којем је хришћанство било основа синтезе. Хегел је пун оптимизма - „Духовно небо разведрава се за човечанство“, и почетак „новог века“, нову системску целину, повратак филозофије у живот, види као оживљавање античке филозофије: „Грк Анаксагора први је рекао да разум уопште, или ум влада светом. (...) Једина мисао коју филозофија доноси са собом јесте једноставна мисао ума да ум влада светом, да је, дакле, и у светској историји збивање било умно“ (Хегел, 2006: 16, 14). Светску историју он сада интерпретира из угла апсолутног знања.

Коначни и неповратни пораз „старог света“ објавио је и Кант, одговарајући на питање шта је просвећеност:

“Просвећеност је излазак из стања самоскривљене незрелости. Незрелост је немоћ да се свој разум употребљава без вођства неког другог. Та незрелост је самоскривљена онда кад њен узрок не лежи у недостатку разума, него у помањкању одлучности и храбрости да се њиме служи без туђег руковођења. *Sapere aude!* Имај храбрости да се служиш сопственим разумом! – то је, дакле, лозинка просвећености“. (Кант, 1974: 43)

И шифра “новог века“. Века у којем рационалан, научни приступ проучавања природе, човека, друштва и друштвених институција тријумфално најављује надолazeћу епоху. У њој *ratio* (знање, пројекат, конструкција) дефинише хоризонт разумевања света. Тиме је, коначно, објављен и распад хришћанске универзалистичке основе индивидуалног делања. Филозофи просветитељства су били уверени у то да ће вера у ум десупстанцијализовати религијску основу, по којој све што се догађа има своје место у реализацији Божје воље (а са аргументом Божје воље било је, иначе, врло тешко полемисати). Ново утемељење света развија се на становишту које је, нешто раније, поставио Декарт – као захтев за апсолутизацијом позиције субјекта.

---

<sup>8</sup> Цитирано према: Жижек, Славој, „У одбрану изгубљених ствари“, 2011, Нови Сад: Академска књига

Ипак, корен нововековне позиције субјекта, великим делом, лежи и на другој страни. На страни цркве, односно, на страни реформације. У својим предавањима о филозофији историје, Хегел појаву субјекта ситуира у контекст Лутерове реформације. Сама реформација проистекла је из кризе Католичке цркве: „Виши, светски дух“, каже Хегел, „већ је искључио из ње (Цркве – М.Љ.) оно духовно; она не учествује у том духовном ни у бављењу њиме (...) Од сада она заостаје за светским духом“. (Хегел, 2006: 468) Док је Католичка црква полако тонула у тривијалност продавања индулгенција (откуп прошлих али и будућих грехова; званично оправдање било је да су та средства намењена довршавању радова на цркви Светог Петра у Риму), а колонијалне силе се користољубиво надметале око новооткривене Америке, један монах Аугустинског реда, професор моралне филозофије и библијске егзегезе, Мартин Лутер, шокиран раскошним и разузданим животом римског свештенства, окачио је, 31. октобра 1517. године, на врата цркве у Витенбергу текст са својим ставовима о догми, индулгенцији и општем стању Католичке цркве, сроченим у 95 теза. Мада сам Лутер том чину није придавао посебан значај (чак га, касније, није поменуо ни у једном свом делу), овај догађај се сматра почетком Реформације<sup>9</sup>, која ће темељно променити Западну цивилизацију.

Лутерово учење је у својој суштини католичко (али без оног што проистиче из елемената спољашњег): Христов дух испуњава људско срце. Човек зна да је испуњен Божјим духом, те, самим тим, нема више разлике између верника и свештенства. Свако мора да осети Божји дух у себи. Субјективност прима објективни садржај – доктрину Цркве. „У лутеровској цркви“, пише Хегел, „субјективност и извесност јединке исто су тако нужне као и објективност истине. (...) Тако субјективни дух постаје слободан у истини, негира своју партикуларност и

---

<sup>9</sup> Реакција Рима је била очекивана - 15. августа 1520. године, папа Лав X издаје булу *Exsurge domini*, у којој је осудио 41 Лутерову заблуду, наредио да се све његове књиге спале, а њему дао рок од 60 дана да се потчини папском ауторитету. У свом одговору (негативном, наравно) Лутер објављује кључна начела Реформације: „Само Исус!“, „Само Писмо!“, „Само милост!“, и „Само вера!“. Папа 1521. године издаје булу *Domnitio et excommunicatio Martini Luteri*, којом Лутера и његове присталице искључује из Католичке цркве и ставља „под проклетство“. Спаливши булу папе Лава X и назвавши га антихристом, Лутер је оспорио цео систем Католичке цркве. Уточиште налази у дворцу саског кнеза Фридриха, где преводи Библију са хебрејског и грчког на немачки, што ће имати огромног утицаја у стварању стандардног немачког књижевног језика, али ће бити и подстицај за оснивање националних протестантских цркава..

долази у својој истини до самог себе. (...) Ово је суштински садржај реформације: човек је у својој природи одређен да буде слободан“. (Хегел, 2006: 472)

Порицање ауторитета Цркве нужно је проузроковало раскол. *Тридентски концил* ставио је дефинитивну тачку на покушаје приближавања, а постале су видљиве очигледне разлике и у секуларним пословима. Ове непремостиве разлике довешће до низа ратова који су потресали Европу и учинили другу половину шеснаестог и прву половину седамнаестог века једним од најратоборнијих периода у историји (упоредивог само са светским ратовима двадесетог века). Верски ратови у којима је страдало између 15 и 20 процената немачког становништва, окончани су 1648. године потписивањем Вестфалског мира. Склапањем Вестфалског мира потврђен је принцип *cujus region, ejus religio*, чија је територија – његова је религија, односно, утврђен је принцип суверенитета држава (систем који ће, по мишљењу неких теоретичара, бити на снази све до друге половине двадесетог века). У сваком случају, Реформација је била изузетно значајна историјска раскрсница на којој су утврђени правци у којима ће се развијати друштвени и политички амбијент Европе.

Али поред друштвеног и политичког, мења се филозофски амбијент. У историјском комешању протестантске револуције настаје, наиме, и централна филозофска тема новог века – субјективност. Субјективност као мишљење, степен до којег је, према Хегелу, доспео дух: „Дух сазнаје да природа, свет, мора такође да буде оваплоћење ума, јер га је Бог створио по принципима ума. Настао је, дакле, општи интерес да се посматра и упозна присутни свет. Експериментална наука постала је, дакле, наука о свету ...“. (Хегел, 2006: 497) Наука о природном, али и о друштвеном свету. Уместо слепог веровања заснованог на ауторитету, успоставља се наука у оквиру које се посматрају појаве како би се открили закони, суштине, који су узрочници тих појава. Природни закони су једина веза међу различитим појавама, а право и морал су засновани на човековој вољи, не више као нешто што је „записано“.

У овом историјско-филозофском склопу појављује се просветитељство. Али, шта се под просветитељством подразумева? Уобичајена интерпретација појма просветитељства темељи се на рационалности као његовом кључном одређењу. Термини „век разума“ или „век светлости“ се нису односили само на одређени

период, на седамнаести и осамнаести век, већ и на процес који је обједињавао различите мислиоце – Лока, Џеферсона, Монтескјеа, Русоа, Волтера, Дидроа, Кондорсеа и др. Њихови ставови припадају различитим филозофским традицијама, те се, нужно, често налазе на супротстављеним странама. То није необично, јер просветитељство и није нека спецификована, догматски фиксирана залиха теорија, оно је многа учења преузело из претходних векова, сређујући их, развијајући и објашњавајући их. За Ернста Касирера, најособенија драж и права систематска вредност просветитељства садржана је, пре свега, у:

„... енергији мишљења, које тера напред, и у страсти мишљења, коју уноси у све своје појединачне проблеме. (...) Чак и тамо где се оно лађа већ постојећег мисаоног добра и обрађује га, где – као што то посебно важи за његову природнонаучну слику света – даље гради једино на основи коју је положило седамнаесто столеће, у његовим рукама, ипак, све што оно обухвати добија промењени мисао и отвара нови филозофски хоризонт. Јер, ништа друго и ништа мање него универзалан процес филозофирања јест онај који се сада друкчије види и друкчије одређује него раније“.  
(Касирер, 2003: 8,9)

Дакле, просветитељство се не може свести на укупност онога што су мислили његови најутицајнији представници, нити се може наћи у одређеним дисциплинама и догмама, већ тамо где се истражује и доводи у питање, где се надилазе или руше строге границе изграђених система и где се успостављају нови погледи. Тежња ка перманентном мисаоном напредовању и енергично духовно пулсирање представљају основне карактеристике просветитељства. Чувени Спинозин мото - *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не радовати се, не жалити, не мрзети, него разумети) само донекле илуструје дух ове епохе. У ствари, процеси овладавања неким новим методама или неким новим приступима изазивали су свеопшти полет и истинско духовно врење. Откривалачки дух преплавио је све области – научни принципи, религија, уметност, економија, грађанско право, међудржавни односи – све је изложено анализи, критици и расправи. Енергија духа концентрисана је у потпуности у идеји напретка, не само напредовања у квантитативном смислу, не само као *progressus in indefinitum*, већ као ширење које нужно води сажимању у центар творачке снаге, која је у својој суштини једнообразна.

А та једнообразна творачка снага није ништа друго до – ум. Ум који је јединствен и непроменљив, који стоји у основи и пре свих мислећих субјеката,

религија, догми, учења... И Декарт и Спиноза и Лајбниц, мислиоци седамнаестог века, ум сматрају вечном истином – оно заједничко људском и божанском. „Што сазнајемо и угледамо на основу ума, то стога непосредно гледамо у „Бога“: сваки акт ума обезбеђује нам учешће у божанском бићу, отвара нам област интелегибилнога, апсолутно натчулнога“ (Касирер, 2003: 29). Осамнаести век, по Касиреру, додаје значајну димензију поимању ума – ум није само ризница духа, посед знања и истина – већ енергија која непрекидно одржава процес стицања нових сазнања. Интелектуална радозналост, која стално надилази утврђене идеје и представе, непрестана жеља за знањем, *libido sciendi*, коју је Црква сматрала својеврсном духовном охолошћу<sup>10</sup>, сада постаје суштина просветитељског схватања света. Чак и енциклопедисти акценат стављају не на стицање одређеног знања, већ на грађење новог начина мишљења. Али, и у том страсном напредовању ка новим сазнањима и увидима, стално се посеже и за филозофским пра-проблемима.

Још је Декарт говорио како не жели да заснује неку нову филозофију, јер његово учење почива на рационалним принципима, на уму, и као такво има предност првобитног принципа. Ум претходи сваком другом мњењу или било каквој идејној конструкцији. Просветитељство усваја тај принцип – и када се бори против традиције или догматског ауторитета, то чини без уверења да је у питању било каква деструкција. Управо супротно, оно има намеру да уклони временом нагомилане наслаге испод којих се крије основа свега – као непроменљиви фундамент, истински праизвор. Ради се, дакле, о чину поновног успостављања, а не уништавања. *Restitutio in integrum*. Овде просветитељство проговара у име човечанства, које мора поново да задобије своје право. Али, не било које историјско право, настало у времену, већ природно право, право рођено са човечанством.

У том смислу, просветитељство, преко ренесансе, посеже за античким наслеђем: Платон у *Држави*, кроз дијалог, супротставља две концепције правде – једну која почива на моћи и другу, која се заснива на узајамној сагласности. Разликовање права као идеје, као могућности, и права као емпиријске реалности, инспирисаће двадесет векова касније, Хуга Гроцијуса да у свом учењу о пореклу

---

<sup>10</sup> „Хвалим те оче, Господе неба и земље, што си ово сакрио од премудријех и разумнијех а казао си простима“ (Јеванђеље по Матеју, Нови Завјет, гл. 11, 25)

права трага не за искуством, не за чињеницама, већ за логичким доказима. Гроцијус проблему права приступа математички - испитује појам права који би био важећи чак и ако не би било никог ко то право остварује, право као вечну истину, која би наставила да постоји и под претпоставком да емпиријски свет потпуно нестане. Право као чисти математички аксиом. Такво схваћено, право представља самозаконитост и спонтанитет духа, изворну норму, апсолутно општеважећу, обавезујућу и узорну, створену из себе саме, којом се затим артикулише оно партикуларно, оспољено...

Ипак, на путу успостављања и потврде важења природног права морале су да се савладају две моћне препреке: теолошке догме и државни апсолутизам. Дакле, борба за успостављањем модерног природног права одвија се на два фронта. С једне стране, против теократског учења, још више заоштроеног у Реформацији, по коме се право изводи из ирационалне, уму несазнатљиве Божје воље. И Лутер и Калвин су тврдили да је свако право коначно засновано на Божјој вољи. Сагласно са тим, и блаженство и проклетство почивају на њој. А о разлозима и оправданости спасења душе не може се расправљати, јер и само питање значило би уздицање људског ума изнад Божје воље. Воља овде стоји испред разлога. Спасење се догађа без, у људском смислу, видљивог разлога. Без обзира на било какве моралне заслуге. Са друге стране, против свемоћне државе, Левијатана, „смртог Бога (Хобс), односно, учења да је носилац највише државне власти изнад сваке правне норме или ограничења.

Насупрот томе, дакле, идеја природног права подразумева постојање права које претходи и постоји мимо сваке људске и Божје власти. „Садржај појма права као такав не темељи се у сфери пуке моћи и воље, него у сфери ума“. (Касирер, 2003: 298) Право у примарном облику, које се не исцрпљује у збиру појединачних аката. *Lex naturalis* - не закон који је прописан, већ који прописује. Овде се Гроцијус налази у оквиру платонизма, право проистиче из идеје *добра*, која надмашује свеколико бивство. Истовремено, он не излази ни из оквира религије, чак и када тврди да би природно право важило и под претпоставком да Бог не постоји, или да не брине о људским пословима. Издижући идеју права, као праведног и доброг, изнад сваког бивства, Гроцијус га не „открива“, већ му, одлучно, приписује врховно важење, слично оном које има природа, јер и природни

и духовно-морални свет припадају једном истом космосу, космосу који почива у себи самом.

Ту повезаност наглашава и Монтескје, који полази од емпиријског истраживања природе, да би дошао до анализе правних и политичких институција. Правним питањима приступа методом физичара: није му циљ да само емпиријски утврди законе у политичком пољу, већ покушава да открије скривени поредак, системску повезаност, нужне односе. Другим речима – „дух закона“. Видљива хетерогеност Монтескјеа не спречава да истрајно трага за принципијелном хомогеношћу. Слично Гроцијусу, Монтескје одређује правду као стабилну и непроменљиву релацију, без обзира на кога се односи – на човека или Бога. А будући да је „Божја воља свагда примерена свом сазнању, то је немогућно да се огрешу о вечне норме праведнога које је спознала“. (Касирер, 2003: 302) Дакле, чак и ако Бог не би постојао, чак и када би били ослобођени стега религије, били бисмо потчињени владавини правде, јер она има објективно постојање које нико самовољно не може да измени.

Овакво, априорно схватање апсолутно обавезујуће и непроменљиве природе правде деле и други мислиоци из просветитељског круга, пре свих Волтер и Дидро. Иако се, као филозофски емпиристи, донекле колебају око оваквог става (противречност у односу на њихову теорију сазнања је очигледна – емпиристи подразумевају да свака идеја потиче из чула, те да не постоји друго и супериорније значење од оног на којег се ослања – на чулно појединачно искуство), на крају се ипак приклањају идеји о постајању универзалног принципа правде. Компромис је постигнут кроз објашњење да универзални принцип не постоји и није делотворан у случају сваког конкретног индивидуума, али да постоји и да је делотворан одувек, тако да стално постоји могућност да га свако појединачно људско биће открије. Само откривање, налажење и разумевање истине универзалног принципа правде у релацији је са степеном индивидуалног развоја<sup>11</sup>. Волтер, дакле, и као мислилац који се посебно труди да евидентира сву разноврсност културних обичаја и

---

<sup>11</sup> Волтер, у свом писму престолонаследнику Фридриху, октобра 1737. године, каже: „Слажем се са Локом да стварно ниједна идеја није урођена; очигледно следи да ниједан морални став није урођен у нашој души; али из тога да ми, становници овог континента, нисмо рођени са брадом, произилази да нисмо рођени да би нам у одређеном добу израсла брада? Не рађамо се са способношћу да ходамо: али ко год се роди са две ноге, ходаће једног дана. Тако се нико не рађа са идејом да треба бити праведан; али Бог је тако подесио људске органе да се сви, у одређеном животном добу, сложе са том истином“. (према: Касирер, 2003:304)

људских карактера, не доводи у сумњу непроменљиву природу људске моралности. Напуштајући Лока и приклањајући се Њутну, Волтер закључује да, аналогно закону гравитације, основни закон моралности, идеја праведног и неправедног, важи без обзира на све разлике међу нацијама, културама, обичајима...

И Дидро, такође, верује у примарну људску моралну природу и, из ње произлазећи, принцип правде. То је стабилна и непомерљива тачка у динамичном и променљивом свету. Али, у његовом случају, акценат је не на априорној идеји правде, већ на емпиријској страни, на страни чистог искуства. Људима не руководи апстрактни ум, већ њихове склоности, нагони и потребе. То су, а не религиозна или апстрактна морална правила, реални темељи органског јединства емпиријских индивидуума. Утилитаристичко утемељење морала и права Дидро заснива на идеји да је емпиријско бивство човека неодвојиво од природе, која се повинује једино сама себи и у том самоостваривању природног лежи истинска срећа и добробит појединца и заједнице. Свако негирање или кидање природних веза између људи увек се показује као фатално.

У сваком случају, мислиоци просветитељства дали су изузетан допринос у процесу конституисања теорије о људским и грађанским правима, теорије која ће бити темељни оквир за драматичне историјске догађаје који ће и политички делегитимисати стари режим. То се, наравно, односи на Француску револуцију коју ће Хегел прогласити светско-историјском револуцијом. Мада постоје мишљења да је француска Декларација непосредно инспирисана америчким *Bill of rights* (десет амандмана на Амерички устав, усвојених 1791. године) – што је тачно, неоспорна је чињеница да су и америчка и француска декларација заправо произашле из истог духовног и интелектуалног амбијента. Идејни оквир из којег је проистекла Француска револуција и Декларација започет је, као што смо видели, са Гроцијусом, Лајбницом, Монтескјеом, Волтером, Русоом, и другим мислиоцима који су формирали природно-правну теоријску основу у којој су ови историјски догађаји нашли своје утемељење. Они свакако нису били личности револуционарног темперамента, али су, несумњиво, били гласници новог доба. Француски филозофи осамнаестог века немају еклузивитет у односу на идеју природног права, али им сигурно припада заслуга што су ту идеју, са мисионарским ентузијазмом, увели у реални политички живот. Питање права човека неодвојиво је



повезано са проблемом слободе. „Заиста“, пита се Волтер у својим *Писмима на енглеском*, „шта значи бити слободан? То значи познавати права човека; јер ако их једном упознамо, онда их сами бранимо“ (према: Касирер, 2003: 313). Он је сигуран да ће, уколико људи схвате идеју слободе, то у њима пробудити енергију за њено реално остварење. Због тога је слобода мишљења, „слобода пера“, могућност да се речима и идејама делује на друге људе, истинска максима филозофа осамнаестог века. У складу са тим, Хегел закључује: “Свест духовнога сада је у суштини фундамент, а филозофија је тиме постала доминантна. Рекло би се да је Француска револуција проистекла из филозофије, и не без разлога филозофија се називала *Weltweisheit* (светска мудрост), јер је она не само истина по себи и за себе, као чиста суштина ствари, већ и истина уколико у световности постане жива. Не смемо, дакле, побити тврдњу да је Револуција своју прву побуду добила од филозофије.“ (Хегел, 2006: 503, 504)

Побуда је свакако дошла од филозофије, али не и сам термин - „револуција“. Овај астрономски појам који је том приликом<sup>12</sup> неповратно ушао политички вокабулар, убудуће ће означавати промену политичког и економског система насилним путем. Међутим, Хана Арент нас упућује и на додатно значење, које ће имати утицаја и у потоњим револуцијама: „То је представа о нечем Неизбежном, коју повезујемо са кружним кретањем звезда, које се обрћу и које се крећу по унапријед прописаним, од људи независним путањама.“ (Арент, 1991: 38). Дакле, акценат није на закономерности затвореног тока кружења звезда, већ на неизбежности и неопозивости овог тока.

У складу са тим, пад Бастиље је био неизбежан догађај, крај једног поретка који је већ неко време био наговештаван и који се најзад морао догодити. Провала гнева народних маса које су испуниле тргове и улице Париза, тадашњег несумњивог центра цивилизованог света, за посматраче је имала ауру историјске нужности којој нико није могао да се супротстави. Маса народа, обичног света који је, како је то окарактерисао Хамилтон, поново освојио достојанство људског рода, нашла се у улози извршитеља историје. Учесници револуције, стога, нису били

---

<sup>12</sup> Током ноћи 14. јула 1789. године, војвода Рошфуко-Лианкур је обавестио краља о нападу резбеснеле масе на Бастиљу и о одбијању војних трупа да извршавају краљева наређења. Луј XVI је том приликом узвикнуо: „То је побуна!“, али му је Лионкур узвратио: „Не, Господару, то је револуција.“ (према Арент, 1991: 38)

агенти слободе, већ – агенти нужности, обухваћени и ношени силовитим збивањима којима управљају њени сопствени закони. У тим данима идеја нужности тријумфује над идејом слободе.

Да се ради о светско-историјском догађају - за Хегела није било никакве сумње. Уосталом, и сами актери Француске револуције тврдили су да овим догађајима почиње нова епоха човечанства, односно, да ће се последице које су изазвали тицати свих људи на Земљи. То ће се и потврђивати током следећа два века у којима је Француска револуција била узор за све револуције које ће се касније догодити<sup>13</sup>. Осећај незаустављивог кретања снажно карактерише читав период револуције. Силовита енергија, храњена, како је Робеспјер рекао, с једне стране „злочиним тираније“, а с друге стране „напретком слободе“, кидала је све актере, без обзира којој страни припадали, увлачећи их у заједнички вртлог растућег насиља, које је кулминирало одвођењем Луја XVI на гиљотину.

Вихор револуције и терор који је уследио потврдили су пророчанско Дидроово упозорење, забележено у његовом писму кнегињи Дашковој из 1771. године: „Ако би се људи на неки начин осмјелили да нападну религију, која се сматра најмоћнијом и најпоштованијом преградом, њима ће бити немогуће да се зауставе. Од тренутка када су бацили пријетеће погледе на цара небеског они се неће зауставити да их управе на цара земаљског. Челично уже које веже и гуши човјечанство састоји се из два дијела. Један од њих се не може одржати, ако падне други“. (Дидро, 1958: 171) Рушење свих постојећих ауторитета истовремено је значило и отварање Пандорине кутије, почетак дубоких политичких и моралних ломова који ће изменити будућу конфигурацију света.

Али и филозофију. Тачније, везу између филозофије и историјског искуства као тему Хегелове филозофије историје. „Теоријски гледано, најозбиљнија последица Француске револуције била је рођење модерног појма историје у Хегеловој филозофији“. (Арент, 1991: 42) Хегел је сматрао да се Апсолутно

---

<sup>13</sup> Иако је историјски дошла касније, Француска револуција, а не Америчка је, како констатује Хана Арент, „била је та која је запалила свет. (...) И то на чудноват начин ништа мање не важи за Америку него за све друге земље свијета: и у Америци, која је ипак имала своју властиту револуцију, историјско и политичко разумијевање револуције углавном се оријентише искључиво према француском моделу. (...) Међутим, то у крајњој линији није једини релативно нехармоничан парцијални аспект жалосне истине да је Француска револуција која је завршила катастрофом, направила свјетску историју, док је Америчка револуција, упркос својим тријумфалним успјесима, једва изашла изван једног скоро локалног значаја“. (Арент, 1991: 45)

открива у искуственом, људском хоризонту. За њега је историја света истовремено и светски суд правде. Француска револуција је, дакле, била медијум откривања истине, „светског духа“ у историјском процесу.

„То је тачка до које је свест дошла, и то су главне фазе форме у којој је принцип слободе себе остварио, јер светска историја није ништа друго него развој појма слободе. Али, објективна слобода, закони реалне слободе захтевају потчињавање случајне воље, јер је та воља по својој природи формална. Ако оно-објективно јесте по себи умно, онда сазнање мора одговарати том уму, а тада постоји и суштински елемент субјективне слободе. (...) Филозофија има посла само са сјајем идеја која се одсликава у историји света. Из презасићености кретањима непосредних страсти у стварности филозофија бежи у област контемплације; њен интерес јесте да сазна развојни процес идеје која себе остварује, и то идеје слободе, која постоји само као свест о слободи“. (Хегел, 2006:516)

Филозофија напушта сферу чисте спекулације, преузима практичне импулсе и актуелна искуства, а затим те догађаје издиже до нивоа појма. Ово појмовно систематизовање дешавања гради филозофију историје, учење о логици развоја човечанства. Историја филозофије и филозофија историје су се изједначиле. У тој коинциденцији, ангажман филозофије историје остаје двоструко практичан – она и настаје и креће се у практичном контексту. Филозофија историје третира кризу једног времена као сопствени предмет, покушавајући да пружи адекватне одговоре. При томе, не ради се о одређеном садржају интерпретације конкретних историјских догађаја, већ о томе да се ти догађаји ситуирају у контекст једне заокружене теорије, филозофије историје. Историја човечанства је непрестано напредовање у правцу самореализације коначног узрока у себи: „Светска историја представља развој свести духа о његовој слободи и о остварењу слободе, остварењу које је произвела таква самосвест. Исток је знао и само знао да је један слободан, грчки и римски свет да су неки слободни, германски свет зна да су сви слободни“. (Хегел, 2006: 77) Општи принцип развоја је, дакле, прогрес, али он није праволинијски већ има „дијалектички“ карактер. Кризе које се дешавају су продуктивни подстицаји који, сами по себи, имају револуционарни потенцијал. Филозофија, дакле, констатује та стања, али сама констатација не подразумева решење. Друштвена компетенција филозофије садржана је у постављању дијагнозе, у откривању противречности једног времена и, у складу са тим, пројектовања решења, односно, превладавања тих противречности. Али, та ситуација постаје, истовремено, и родно

место идеологије, која ће пригрлити ову матрицу, пре свега идеју о нужности промена, те идеју да је могуће пројектовање одређених, жељених стања у будућности. Статус идеологије се не може адекватно разумети без анализирања везе са филозофијом историје. Филозофија историје и идеологија тако постају, у одређеној мери, паралелни феномени који ће се у многим случајевима - мало разликовати.

Филозофија, дакле, интервенише у ситуацији када престане саморазумљивост (очигледност) једног периода, када силе дезинтеграције постану евидентне. Њена мисија је јасна: неопходно је обезбедити теоријску основу будуће синтезе. При томе, привилеговану позицију још увек имају посматрачи, а не стварни актери (за које се, уосталом, сматра да делају под принудом историјске нужности и да им је онемогућен реални увид у суштину историјске драме, увид у стварни циљ историје). Али, не задуго.

На дневни ред историје убрзо долази питање синтезе, питање стабиловања, од окова религијске легитимације, нетом, ослобођеног друштва. И то у тренутку када се, говорећи Хегеловим језиком, „историјски ум“ заплео у проблем, будући да вера у ум и вера у аутономију индивидуалног делања није могла да компензује разграђену религијску основу друштвене интеграције. Обећање просветитељства да ће разум и априорна моралност, која повезује конкретне индивидууме, обезбедити конституисање стабилног друштвеног живота – није остварено. Догодило се управо супротно:

„Судар између краља и Националне скупштине бацио је у ствари читаву француску нацију назад у неку врсту природног стања, односно проузроковао је слом цјелокупне политичке структуре земље, а тиме и распад свих савеза између становника, јер су они заједно и посебно почивали на привилегијама и насљедним правима сталежа, која је круна гарантовала и јамчила, а не на обостраним обећањима и уговорима. (...) Пошто људи Француске револуције нису правили разлику између силе и моћи, вјеровали су да и ове „праполитичке природне снаге“ гомиле спадају у легитимну моћ нарада, а резултат је био да су и они исто тако збрисани од стране народа као и *Ancien Regime*“ (Арент, 1991: 158, 159)

Француска револуција је из фазе утопијског пројекта прешла у фазу разобручених страсти. Револуција је измакла из руку оних који су у њој видели реализацију свог пројекта. На сцену ступа индивидуум лишен било какве ограничавајуће присиле, али и без капацитета да анархичну ситуацију

трансформише и стабилизује у еманциповану друштвеност. Опсесија санкилота друштвеним самоорганизовањем, радикализам улице и свеопшта децентрираност различитих актера Револуције (које на окупу одржавало још само уверење о „издаји племства“) имали су за реакцију јакобинску амбицију да преузму управљање историјом. Већ у првој кризи, у провали јакобинског терора („слобода кроз терор“), постаје јасно да на упражњено место, створено „неефикасношћу“ историјског ума, претендују различите социјалне и политичке групе. Опремљени већ раније дефинисаним, природноправним категоријалним апаратом (правда, слобода, једнакост) и лишени обједињавајуће моћи хришћанства и монархије, ове друштвене и политичке групе ступају у отворену међусобну борбу око упражњеног места субјекта историје, односно, ексклузивног носиоца историјске логике. Будући да се промена појавила на историјској прозорници у облику неизбежне нужности, једина преостала могућност била је да се та промена контролише, односно, да се енергија неизбежних друштвених промена каналише кроз сопствена мњења, која су једино објективна и исправна. Парадоксално, оно што је требало да уједињује – сада је основа разједињавања. Учесници политичких збивања не бивају интегрисани на нивоу целокупног друштва, већ регресирају у примарне политичке групе које узурпирају право заступања „интереса историје“, а друге, конкурентске групе бивају оптужене за „злочине над људским родом“. Противници се међусобно у потпуности деградирају, а једини исход је победа или – пораз.

Овај тип аргументације већ је увелико – идеолошки. Препознаје га, наравно, и Хегел, који у то време стиче врло јасан увид у везу између идеологије и политике. Развој догађаја, наиме, није ишао на руку јакобинцима. Свима је већ јасно да је „револуција замрзнута“ (Сен-Жист), а многи учесници се, ужаснути, повлаче. Вера у ослобођени разум и нада у морални закон у људима нису издржали ни прву историјску проверу. Више је него очигледно да у индивидуалној вољи не постоји гарантована моралност, и да филозофија није постала практична револуционарна свест. Утицај филозофа није произвео и мудрију реалност. Дух религијске легитимације није сасвим поражен, а конзервативни критичари просветитељства сада могу (не без тријумфализма) да констатују да се на историјском хоризонту помаљају снаге рестаурација. Хегел у писму Шелингу, јануара 1795. године, закључује: „Ортодоксија се не може уздрмати све док је...

уткана у целину државе. Овај интерес је превише јак, да би тако лако био напуштен, и он делује, а да га човек у његовој целини није јасно свестан“ (према: Ђинђић, 2003: 45). Хегел прелази у Франкфурт, а јакобински клуб замењује „Савезом духова“, где покушава, заједно са осталим члановима, да разјасни разлоге неуспеха просветитељске идеје да се духовним средствима могу постићи суштинске друштвене и политичке промене. Питање које се намеће је – где пронаћи основе за стварну, нову друштвену синтезу? Како обезбедити друштвену стабилност? Како решити проблем ако је историјским искуством потврђено да је основна консеквенца субјективности – бескрајни раст насиља. Решење је нађено у - насиљу над индивидуалношћу. Аутономија субјекта, виђена у освит револуције као темељни принцип, сад постаје (тек) део система.

Карл Попер сматра да је Хегел, у критично време после Француске револуције, оживео трибализам; њихова (Попер мисли на Платона, пруског краља Фридриха Вилхелма Трећег и Хегела – М.Ћ) је доктрина да је држава све, а индивидуа ништа, јер она све дугује држави, и физичку и духовну егзистенцију“. (Попер II, 1993: 44). Оптужујући га за „хистерични платонизам“, Попер указује на далекосежни утицај Хегеловог историцизма на будуће идеологије. Поред тога, Хегел је, у суштини, актуелизовао и Аристотелов есенцијализам, односно, мисао да сва тела теже својим природним местима. У складу са тим, место које појединац заузима у свету, не зависи само од објективних околности, већ и од тога на који начин он сам реагује на друштвене услове. Јер, суштина се једино може реализовати кроз непрестану промену. У Хегеловом филозофском универзуму - све је у току, али тај ток није подразумевајући нити једноставно праволинијски, неопходна је непрестана активност учесника. Свако мора, кроз сопствени активизам, у односу на друге, да потврди своју личност, односно, потенцијалну суштину. То је нека врста „нулте ситуације“, али однос два индивидуума (минимум друштвеног) никада није симетричан; то је однос „господара“ и „роба“: појединац који нема довољно храбрости и способности - бива побеђен и подређен, сведен на „роба“. Дакле, друштвени односи су односи непрестане конкуренције, односи моћи и немоћи, победника и побеђеног. Ова логика се лако преноси и на међусобне односе држава. А да би једна држава могла ефикасно да решава овакве ситуације, односно да потврђује себе на историјској позорници (другим речима, да побеђује у

рату), неопходна је апсолутна интегрисаност (подређеност) њених појединачних чланова. Јер, оно што је индивидуално, појединачно, посебно, дакле – различито, је безначајно, уколико не учествује у општем, у јединству. А објективна егзистенција таквог јединства може бити само држава, као основа и оквир свих других аспеката живота колективитета...

Хегелова филозофија историје имала је огроман утицај на потоња збивања. Сматрајући да је Хегел извориште свеколике тоталитарне идеологије<sup>14</sup>, Попер евидентира листу (по сопственом признању, непотпуну) идеја које, експлицитно или имплицитно, илуструју историцистичку доктрину:

„(а) Национализам, у форми историцистичке идеје да је држава инкарнација Духа (или, сада, Крви<sup>15</sup>) државотворне нације (или расе); једна изабрана нација (сада изабрана раса) предодређена је за светску доминацију.

(б) Држава, као природни непријатељ свих других држава, мора потврдити своју егзистенцију у рату.

(в) Држава је изузета од било које врсте моралне обавезе; историја, тј. историјски успех, једини је судија; колективна корист једино је начело личног понашања, лагање у циљу пропаганде и извртање истине је дозвољено.

(г) „Етичка“ идеја рата (тоталног и колективистичког), нарочито младих нација против старијих, рат, судбина и слава као најпожељнија добра.

(д) Стваралачка улога Великог Човека, светскоисторијске личности, човека дубоког знања и велике страсти (сада, начело вођства).

(ђ) Идеал херојског живота („живи опасно“) и „човека хероја“ као супротност ситном буржују и његовом животу плитке осредњости.“ (Попер II, 1993: 79)

Поперова скица, у шест тачака, историцистичког есенцијализма недвосмислено показује Хегела као креатора модела по којем ће се обликовати сви будући тоталитаризми. Критички однос према Хегелу, Попер допуњује указивањем и на психолошки потенцијал ове теорије – људи, наиме, желе да нађу „своје“ место у свету, односно, да припадају одређеном (моћном) колективном телу. У сваком случају, чињеница да је Хегел, од доласка у Берлин 1818. године, уживао подршку

---

<sup>14</sup> Попер под идеологијама, као што смо поменули у првом поглављу, подразумева само тоталитарне идеологије, као организоване лажи. Либералне системе не сматра идеолошким.

<sup>15</sup> Попер овде непосредно мисли на фашизам/нацизам, али и марксизам такође сврстава у тоталитарне идеологије.

пруског краља Фридриха Вилхелма Трећег, да је, практично, његово учење постало својеврсна државна филозофија Пруске<sup>16</sup>, сигурно је допринела да његов утицај нарасте до неслућених граница. Хегел никога не оставља у недоумици – објављује да „германски свет“ преузима одлучујућу улогу у светској историји: „Германски дух јесте дух новог света, света чији је циљ реализација апсолутне истине као бесконачног самоодређења слободе, оне слободе која за садржај има саму своју апсолутну форму. Судбина германских народа јесте да буду носиоци хришћанског принципа“. (Хегел, 2006: 390) Величање историје, државе и нације показује се врло плаузибилним, почиње да стиче бројну публику. Хегелова пророчка филозофија, која постаје практична претварајући се у политички/идеолошки програм, оставиће трага и на политичкој левици и на политичкој десници (требало је само заменити основне појмове – уместо „духа“ ставити материјални, економски интерес, или „крв“ и „расу“). Ипак, нејделотворнији у спровођењу историцизма био је, несумњиво, Хегелов најбољи ученик – Карл Маркс.

„Историја сваког досадашњег друштва јесте историја класних борби“ (Маркс, Енгелс, 1979: 7). Маркс, заједно са Енгелсом, не оставља место ни за какву сумњу у погледу тога шта покреће свеколику историју. Уместо националног интереса, позицију врховног узрока сада заузима – класни интерес. Хегеловски речено, објективни интерес класе трансформише се као самосвест у субјективном духу њених припадника, они постају класно заинтересовани, класно свесни, па самим тим и - класно делатни. При томе, класна свест, наравно, није питање слободног избора, већ резултат друштвене позиције коју одређена индивидуа објективно заузима. „У друштвеној производњи свога живота“, каже Маркс, „људи ступају у одређене, нужне односе, независне од њихове воље, односе производње који одговарају одређеном ступњу њихових материјалних производних снага. Целокупност тих односа производње сачињава економску структуру друштва“.

---

<sup>16</sup> Попер нам даје прилично прецизну слику ситуације у Пруској: „У време када је Фихте постао апостол национализма, инстинктивни и револуционарни национализам растао је у Немачкој као реакција на наполеонску инвазију. Народ је захтевао демократске реформе у смислу Русоа и Француске револуције, али без француских освајача. Он (народ – М.Ђ.) се окренуо против својих сопствених принчева и, истовремено, против краља. (...) Каква је била реакција на ову опасност? Фридрих Вилхелм је, најпре, отпустио своје националистичке саветнике, а онда на њихово место довео Хегела. (...) Део овог задатка било је извитоперење идеја слободе, једнакости итд. Али, можда је најхитнији задатак био обуздавање револуционарне националистичке религије. Он (Хегел – М.Ђ.) је обуздао национализам не отвореним супротстављањем, него његовим трансформисањем у дисциплиновани пруски ауторитаризам“. (Попер, 1993: 72)



(Маркс, 1969: 21) Дакле, друштвени систем функционише независно од индивидуалне воље било којег учесника, без обзира на његову конкретну позицију. Чланови друштва су само делови друштвеног механизма, те је њихово понашање само испуњавање „налога“ који им испоставља њихова сопствена позиција (због тога је бесмислено оптуживати, на пример, капиталисту за недостатак морала). Међутим, привилегију класне свесности, у Марксовом смислу речи, могу да поседују само пролетери, јер у суштини - не поседују ништа. Капиталисти, пак, поседују државу, јер: „Модерна државна власт само је одбор који управља општим пословима целе буржоаске класе“ (Маркс, Енгелс, 1979: 10) За Маркса, дакле, и демократија није ништа друго него облик класне диктатуре у капитализму<sup>17</sup>. Сходно томе, после пролетерске револуције, биће успостављена држава која ће бити диктатура пролетаријата. Због тога је свака уобичајена политика унутар таквог система – немоћна. Друштво се мења кроз развој материјалних средстава за производњу, што, затим, узрокује промену класне структуре и, на крају, трансформацију правног (политичког) система. У том смислу, сваки друштвени поредак, развојем сопствених производних снага, превазилази самог себе и најављује следећи.

Марксово историјско пророчанство може се сумирати у неколико фаза. У првој, он у контексту капиталистичког система, „царства нужности“, утврђује, тренд континуираног раста продуктивности, повезаног са техничким иновацијама. Повећана продуктивност значи повећање богатства владајуће класе, односно, повећања сиромаштва радничке класе. У другој фази, акумулација богатства, на једној страни, и беде, на другој страни, нужно доводи до револуције. Трећа фаза представља долазак бескласног друштва, „царства слободе“, као резултат пролетерске револуције.

Марксова теорија је, у сваком случају, „импозантна грађевина“, сматра Попер и додаје:

„Она је директан резултат његовог социолошког метода; његовог економског историцизма, доктрине по којој развој економског система или човековог метаболизма, одређује његово друштвени и политички развој. Искуство његовог

---

<sup>17</sup> Сходно томе, после пролетерске револуције, новоуспостављена држава ће бити диктатура пролетаријата. Ипак, пролетерска држава би временом нестала, када отпор капиталиста буде сломљен. Будући да пролетерска револуција води, у крајњој инстанци, бескласном друштву, неће бити потребе за било каквом диктатуром, односно, за било каквом државом.

времена, његово људско огорчење и потреба да се угњетенима пружи утеха пророчанства, наде или, чак, сигурност у њихову победу, све ово је уједињено у грандиозни филозофски систем, упоредив са, или чак уздигнут над холистичким системима Платона и Хегела“ . (Попер, 1993: 162)

Изванредни утицај Марксове (и, касније, марксистичке) доктрине на потоња дешавања и драматичне револуције двадесетог века, поједини аутори објашњавају снагом аутентичних теоријских открића, али и идеолошком страном његовог учења. Поучен искуством Француске револуције, која је по његовом мишљењу пропала јер није могла да реши социјално питање, односно, јер су се сиромаштво и слобода показали неспојивим, Маркс је социјално питање трансформисао у политичко. Потчињена класа, пролетаријат, задобија улогу привилегованог носиоца историјске логике, који ће, ношен гвозденом нужношћу историјског развоја, коначно успети да разбије окове неједнакости и потчињавања. Услов за то је сажет у Марксовом круцијалном налогу, формулисаном у *Прилогу критици Хегелове филозофије права*, по којем није довољно да мисао стреми стварности, већ сама стварност мора да стреми према мисли. Маркс је, према Поперовом мишљењу, био „последњи од градитеља великих холистичких система“ (Попер, 1993: 162), али је, додајмо и то, свакако био први по идеолошком утицају на политичке и социјалне револуције које ће уследити.

.....

Веза филозофије и историјске епохе обележила је осамнаести век. Просветитељски дух не само да је разградио религијску основу и веровање да све што се дешава има свој смисао и своју сврху у реализацији Божјег плана, већ је филозофију вратио у живот. Врење духа, енергија која непрекидно подстиче интелектуалну радозналост и жељу за знањем, постаје суштинска карактеристика овог периода. Интерес мислиоца просветитељства да, уклањајући наслаге традиције и догми црквеног ауторитета, допру до истинског фундамента људског биствовања, резултирао је два темелним идејама – субјективношћу и правдом.

Нововековна идеја субјекта и правда схваћена као изворна норма, створена из себе саме и апсолутно општеважећа, представљају идејни оквир из којег су проистекле Француска револуција и *Декларација о правима човека и грађанина*, два феномена са, несумњиво, светско-историјским важењем. Међутим, револуција није само уклонила један поредак којем је, заправо, већ истекло време, него је довела и до распада целокупне политичке и друштвене структуре Француске. „Просветитељи су прекасно схватили да је судски процес, који су организовали религији, био класични *aberratio criminis*: објект на коме је демонстрирана моћ ума није био само један лик традиције, већ традиција у целини, са њеним механизмима социјалне интеграције“. (Ћинђић, 2003: 15) Розобручене страсти, радикализам улице, анархичност и метеж који су уследили, као и претензије различитих, самоорганизованих група за пружање контроле над револуционарним током, на дневни ред историје су брзо ставили нови проблем – како у таквој хаотичној ситуацији доћи до неопходне друштвене и политичке интеграције и стабилности, а да то не буде враћање на старе обрасце религијске легитимације (будући да су се већ умањале снаге рестаурације).

Одговор на овај изазов систематски је дао Хегел. Ако је филозофија просветитељства била узрок Француске револуције, онда је њен резултат Хегелова филозофија историје. Напуштајући фигуру филозофа као незаинтересованог посматрача и настојећи да, на први поглед, хаотичним историјским збивањима одреди смисао и сврху, Хегел сучељава спекулативну филозофију са историјском епохом, формирајући тако – филозофију историје. У овој конвергенцији, жртва је била – субјективност. Будући да нововековни појам субјекта није пружио довољно стабилну основу друштвене интеграције, сада бива (заједно са слободом) инкорпориран у „светски ум“, а Историја света постаје Светски суд правде.

У тој операцији, дакле, настаје филозофија историје као теорија епохалне синтезе, али, истовремено, и као филозофско-практична основа идеологије. Појмовни апарат је заједнички – правда, историјска нужност, тј. уверење о закономерности светске историје, пројектовање будућности, прогрес; идеја да умни однос према људској заједници подразумева промишљање прошлог, садашњег и будућег времена; односно, идеја да се разумевањем прошлости, може интервенисати у садашњости и, сходно томе, постулирати стање у будућности. Све

то, суштински, указује на веома танку линију која раздваја филозофију историје и идеологију. Хегеловој филозофији историје овде, заправо, приписујемо статус теорије помоћу које се може разумети конституисање идеологија деветнаестог и двадесетог века. Наша намера да настанак идеологије расветлимо у контексту филозофије историје почива на уверењу да у оба случаја рационалност, као пројекат/конструкција, има одлучујућу улогу. Иако данас можда звучи анахроно, Хегелова филозофија историје као обједињавање филозофије, историје и политике, односно, као одређивање сврхе и смисла историјског кретања, показала је своју вирулентност и у потоњим временима. Понудивши свој категоријални апарат идеологијама, филозофија историје задобија несумњиву политичку релевантност. Другим речима, сматрамо да је немогуће разумети феномен идеологије, а да се претходно не разуме филозофија историје.

### **Индивидуум и(ли) заједница**

Видели смо у претходном одељку како су просветитељство и Француска револуција објавили распад дотадашње легитимацијске основе индивидуалног и друштвеног делања – хришћанске религије. Такође, видели смо и да је та фундаментална промена са собом донела и тешко бреме сопствене победе – субјективност која се, разрешена интегративних функција традиције, појавила у свом радикално анархичном издању. Уместо новог, коначног јединства утемељеног на априорној моралности ослобођених индивидуума, на сцену је ступило нихилистичко насиље. „Претварање права човека у права санкилота представља прекретницу Француске, као и свих револуција које су следиле“ (Арент, 1991: 51). Пропустивши да искористе тренутак, како је Робеспјер рекао, „за заснивање слободе“, француски револуционари су се у круцијалној дилеми индивидуум или заједница – определили за заједницу<sup>18</sup>. Дајући сасвим русоовски одговор на изазов практичне ситуације, Робеспјер је, као и нешто касније Хегел, трасирао пут

---

<sup>18</sup> Хана Арент указује да „... то није била урота краљева и тирана, већ несамерљиво моћнија урота сиромаштва и нужности, који су били криви што је пропуштен историјски тренутак. У тренутку који је тад био пропуштен, револуција је променила свој смјер; од тада нико или готово нико више не говори о томе да је циљ револуције слобода; од тада је њен циљ постала добробит, *le bonheur du peuple* (срећа народа)“ (Арент, 1991:50)

будућем мишљењу (и делању) које ће предност давати општој насупрот појединачној вољи.

Али та дилема није била нова. Она је већ постојала век пре него што ће се актуелизовати у револуционарном врењу. Ако, дакле, желимо да разумемо политички правац којим је кренула Француска револуција, неопходно је да се, на тренутак, вратимо социјалним теоријама друштвеног уговора које су обликоване током седамнаестог и осамнаестог века.

Однос индивидуа и политичке заједнице налазимо у средишту Хобсове социјалне филозофије. Касирер скреће пажњу на чињеницу да је Хобс био један од првих модерних логичара који је настојао да увид у структуру неке комплексне целине доведе до крајњих консеквенци – да продре до њених саставних делова, до њених темеља: „И овде се разумевање целине може добити само враћањем на делове, на снаге које су различне делове првобитно склопиле и на снаге које их у тој повезаности одржавају“. (Касирер, 2003: 317) Да би, наиме, успоставио науку о држави, Хобс „композитиван“ метод, по узору на Галилеја, преноси на политику. У складу са таквим методолошким претпоставкама, заједница се не схвата као органски тоталитет, већ као скуп елемената чије основне карактеристике постоје и мимо тоталитета. Самим тим, елементи државе су грађани, који своју природу уносе у заједницу. Свестан да је немогуће доћи до изолованог емпиријског индивидуума/грађанина, он апстрахује ово ограничење сматрајући да је неопходно до краја спровести поступак деконструисања како би се дошло до истинског сазнања о некој комплексној структури. Проблем Хобсове политичке теорије јесте како из тог апсолутног свођења на појединачне елементе, на индивидууме, објаснити заједницу. Будући да нужност заједнице (јер она, заједница, фактички постоји) није садржана у њеним основним елементима - грађанима, јер се они налазе у стању хаотичног плурализма и међу њима не постоји изворна координација, основно питање је како превазићи те препреке за постизање јединства. Одговор лежи у неопходности да индивидуе, мимо своје сопствене природе, вољно-рационалним чином конструишу заједницу.

У складу са тим, политичка заједница се, према Хобсу, конституише „склапањем уговора“ између индивидуа. Индивидуум, тиме, претходи заједници јер: „... особе које склапају споразум, какав год да је, морају постојати пре самог

уговора. Међутим, народ не постоји пре установљавања владавине, пошто он није одређена особа, већ мноштво различитих особа: према томе, никакав уговор се не може склопити између народа и грађанина“ (Хобс, 2006: 107) Појединци склапају друштвени уговор како би превазишли природно стање у којем су сви једнаки и слободни, али су, такође, и у стању рата свих против свију – *bellum omnium contra omnes*. Дакле, друштвени уговор је „моменат“ у којем се фиксира граница између природног стања (*status naturalis*) и грађанског поретка (*status civilis*). Самим склапањем друштвеног уговора, индивидууми осигуравају своју егзистенцију, свој живот, али, истовремено преносе своја природна права на суверена, који тиме стиче апсолутну власт над „потписницима“ уговора. Тиме се индивидууми одричу и политичке и моралне аутономије, односно, права на личне интересе и ставове, који су, по Хобсовом мишљењу изузетно штетни и неизоставно воде слабљењу и распадању државе. „Отров бунтовничких учења, од којих је једно да је сваки појединац позван да изриче свој суд о томе шта су добре, а шта рђаве радње“ (Хобс, 1961: 84), свакако представља изазов за стабилност политичке заједнице. Уосталом, илустрација на корицама првог издања *Левијатана*, која приказује чудовиште састављено од мноштва људи које прождире друге људе који нису део његовог тела, врло прецизно илуструје Хобсов став.

Основна консеквенца друштвеног уговора, према Хобсу, јесте обезбеђење сигурности сопственог живота. С друге стране, моћ суверена почива у његовој обавези да, кроз спровођење реда и закона, то и обезбеди. Уколико суверен није у стању да испуни тај део уговора – губи власт. Тиме је Хобс урадио пионирски посао дефинисања и утемељења суверености као новог израза легитимности који делотворност изводи из себе самог.

Политичка заједница као коначни резултат сагласности индивидуума, средишње је место и Локове теорије изложене у *Две расправе о влади*. Основно питање је – како се конституише политичка заједница? Друштвеним уговором којим појединци (по природи слободни, једнаки и независни) напуштају природно стање (одричу се, дакле, слободе, једнакости и независности), како би сачували живот, слободу или имовину. „Основни“ друштвени уговор се заснива на сагласности свих, „Додатни уговор“, међутим, којим се одређује ко ће и како вршити законодавну власт, не почива на сагласности свих, већ на сагласности

већине. „За било које људе“, каже Лок, „који су се из природног стања сјединили у заједницу мора (се) претпоставити да су сву власт, нужну за циљеве због којих су се сјединили у друштво, предали већини заједнице, сем ако се нису изричито сагласили са неким бројем који је већи од већине“. (Лок, 1978: 95)

Сагласност свих приликом њиховог удруживања у друштво бива, дакле, замењена сагласношћу већине у процесу конституисања владе. Принцип већине, на којем почива идеја о влади, очигледно је неопходан јер је практично немогуће имати сагласност сваког појединца. Осим тога, Лок сматра да „...у скупинама које су овлашћене да делају на основу позитивних закона, где никакав број није установљен оним позитивним законима који их овлашћује, акт већине сматра се актом целине који свакако одлучује, пошто по закону природе и ума садржи власт целине“ (Лок, 1978: 96). Из тога, нужно, следи да појединци имају обавезу да се покоравају већини, односно, заједничкој вољи заједнице.

Ово важи и за појединце који се о влади нису изричито изјаснили. Као одговор на питање „у којој мери ће се за неког сматрати да је дао сагласност и тиме се потчинио некој влади, када уопште није учинио никакво изражавање те сагласности“ (Лок, 1978: 70, II), Лок уводи трећу врсту сагласности – прећутну сагласност, која се манифестује пуким поседовањем имања или пребивалиштем на територији одређене владе. У том смислу, само напуштање имовине и територије владе ослобађа појединца од обавезе покоравања влади.

Лок, несумњиви заговорник мајоритарне демократије<sup>19</sup>, биће касније изложен бројним критикама да је превидео потребу да се појединац и мањина заштите од тираније већине (Херберт Спенсер ће тим поводом иронично приметити како је схватање о божанском праву краљева уступило место схватању о божанском праву – парламента). Упркос заговарању идеје да је акт већине – акт целине, и самим тим обавезујући, Лок уводи разлику између демократске владе и тираније, стварајући тако простор за право на побуну. Обавезност покоравања влади не почива на већ датој сагласности сагласности, већ зависи од саме природе владе. Сагласност, у том смислу, заслужује само влада која испуњава циљеве

---

<sup>19</sup> Историјат већинског одлучивања је прилично компликован. Присутно у античким демократијама, већинско одлучивање је практично нестало током средњег ека. Неки историчари сматрају да га је, почетком тринаестог века, реafirмисала Католичка црква у процедурама за избор бискупа, приликом којих се примењивало правило просте већине.

удруживања, односно, која доприноси општем добру, ако је добра и праведна. Влада која то не чини – не заслужује покорност и поршку грађана. Ако је влада прекршила услове постављене изворним уговором, ако влада неправедно и тирански, појединци не само да више нису у обавези да се поковавају њеним одлукама, већ имају потпуно право (и обавезу) да – пруже отпор.

Ипак, право на побуну не значи да постоји стални основ за пружање отпора. Тек ако влада у дужем временском периоду руководи на погрешан начин и ако због тога трпи довољно велики број грађана, односно, ако злоупотребе владе постану тако учестале да прете да прерасту у апсолутистичку власт – у таквим случајевима се побуна сматра оправданом. Коначно, одредба у том духу формулисана је и у америчкој *Декларацији независности*:

„Наравно, разборитост налаже да се одавно установљена влада не мења због неважних и пролазних разлога; и сходно томе, сва искуства човечанства су показала да је оно склоније да трпи све док су зла подношљива, него да се ослобађа неправде укидајући облике на које је навикло. Али, кад се дуги низ злоупотреба и насиља која увек имају исти циљ, покаже као намера да се народ подвргне апсолутном деспотизму, његова је дужност, да збаци такву владу, и обезбеди нове чуваре своје будуће безбедности“ (*Темељи модерне демократије*, 2011: 186)

Право на побуну везано је за услов да незадовољство обузме већину грађана. Разлог за овакав став не лежи у негирању права појединца на побуну, већ у чињеници да могућност да се у отпору погреша опада са порастом броја оних који се буне. Суштински, Лок је право на побуну ипак дефинисао као индивидуално право, са циљем да се користи за опште добро. Ставом да нико не може да буде потчињен политичкој власти другог без властите сагласности, Лок је неопозиво стао на страну индивидуализма и идеје о суверенитету појединца.

Жан-Жак Русо је, такође, политичку заједницу дефинисао као органско јединство, конституисано уговорним актом својих чланова. Међутим, Русо апсолутни примат даје заједници: „Као што природа даје сваком човеку неограничену власт над својим удовима, тако и друштвени уговор даје политичком телу неограничену власт над свим његовим члановима; то је та иста власт која, руковођена општом вољом, носи назив сувереност“ (Русо, 1993: 47) Друштвени уговор тако постаје облик слободног удруживања људи у циљу заштите свакога од њих, којим се конституише општа воља као управљачки принцип заједнице.



Склопљени уговор, с друге стране, подразумева да се сваки „потписник“ одрекне сопствене слободе у корист тако оформљене заједнице. „Слобода и самосталност, које индивидууми жртвују улазећи у грађанско друштво (уколико се „природни нагон“ за потпуном реализацијом властитог бића уопште може назвати слободом и самосталношћу), афирмишу се преко дијалектичког посредовања, наиме, учешћем индивидуума у „заједничкој вољи“, где се легитимишу норме рестрикције приватних интереса. Категорије аутономије човека као социјалног бића (а не као моралне воље) дефинишу се управо преко могућности учествовања у општости, тј. у законодавству заједнице“ (Ђинђић, 2003:207). Друштвени уговор је, дакле, облик удруживања слободних људи, а из таквог удруживања происходи општа воља, настала самим актом „потписивања“ друштвеног уговора. Ступањем у друштвени и уговор, појединци се потчињавају тој општој вољи.

За разлику од Хобса, који сматра да појединци склапају уговор једни са другима и да на тај начин конституишу политичку заједницу, Русо заступа супротно становиште: појединци своју индивидуалност стичу процесом конституисања заједнице. Јер, како закључује Касирер, „тек су сада постали индивидуе у вишем смислу, истински субјекти воље, док су пре тога били пуки свежњеви нагона и чулних страсти“ (Касирер, 2003: 325). Интерпретирајући Русоа, Иван Миленковић указује да се индивидуалност не своди само на једноставну физичку појединачност, већ индивидуум као посебан квалитет, као сингуларност, настаје у корелацији са заједницом. „Сингуларност је самосвесна или саморефлексивна партикуларност, она партикуларност која излази из своје нерелектоване посебности, партикуларност која постаје свесна не, напросто, своје посебности, разлике у односу на друге – што је пука природна евиденција – већ своје јединствености“ (Миленковић, 2012: 138). Другим речима, индивидуум је тек друштвеном заједницом посредована појединачност.

Русо, тиме, однос појединца и заједнице разрешава на парадоксалан начин – индивидуум постаје слободан тек одрицањем од слободе, одрицањем од својих природних права; другим речима – постаје слободан тек потчињавањем закону. Особита природа друштвеног уговора огледа се, према Русоу, у томе што „народ само са собом уговара, то јест, народ у својој целокупности као суверен с појединцима као поданицима“. (Русо, 1925: 223) Поданик „потписује“ уговор и на

тај начин бива признат као грађанин. У ствари, појединац потписује уговор са самим собом – други су партнери у том процесу само као делови целине, као чланови заједнице, као политичка заједница. Самим чином удруживања успоставља се узајамна обавеза између политичке заједнице и појединца: „склапајући, да тако кажем, уговор са самим собом, појединац улази у двоструки однос: наиме, као члан сувереног тела он улази у однос са посебностима, као члан државе он је у односу према сувереном телу“ (Русо, 1993: 37). Политичка заједница конституисана оваквим уговором нема никога изнад себе, она је у суштини ауторегулативна. То сматра и Касирер када указује да: „На тој тачки Русо може да напусти и укине сваки отпор индивидуе, јер је за њ сасвим сигурно да су, тамо где закон влада у својој стварној чистоти и у својој правој општости општости, непосредно остварени и прави морални захтеви индивидуе. Они су у њему „превладани“ – у оном двоструком смислу да више не могу да се појаве као самостални захтеви, али да, с друге стране, њихов истински смисао закон преузима, чува и штити“ (Касирер, 2003: 326). Тиме је Русо објавио апсолутни примат опште воље над индивидуумом, народа над појединцима. Идеја „неотуђивих права“ овде више није везана за појединца, већ за државну сферу.

Конституисан друштвеним уговором, народ, посредством опште воље чији је једини носилац, постаје искључиви легитимни носилац суверености политичке заједнице. Међутим, Русо одређује границе суверености управо друштвеним уговором. Ово ограничење „види се из тога / што се грађани као суверени, обавезују према себи самима, сваки према свима и сви према сваком / да суверена власт, ма како била неограничена, света, неповредива, не превазилази, нити може да превазиђе границе општег споразума“ (Русо, 1993:47).

Сувереност се, дакле, налази у самом телу политичке заједнице, народа. Суверен може да дела само у правцу који произилази из поретка општости. У том смислу, воља суверена је непогрешива, јер „суверен самим тим што јесте, увек је и оно што треба да буде“ (Русо, 1993: 47). Будући да је незамисливо да народ жели самом себи зло, његова општост (која проистиче из захтева ума за универзалношћу) има апсолутни карактер, односно, „сувереност народа изражава сувереност ума“ (Миленковић, 2012: 145). Уму није потребан било какав трансцендентални извор легитимности, већ легитимност проналази у себи самом. Међутим, народ који сам

себи увек жели добро, није увек јединствен у свом стремљењу, те се често јављају фракције и посебне групације (странке) које настоје да деле недељиви суверенитет. Овде Русо уводи разлику између опште воље и воље свих. Општа воља није воља свих. Да би општа воља била ефикасна, важно је да грађани у што већој мери буду укључени у доношење одлука, односно, да одлуке доносе непосредно, а не преко делегираних представника. Општа воља се не може делегирати. Због тога је Русо веровао да грађани могу вршити своја права само у државама које нису сувише велике и бројне: „слобода је утолико мања, уколико је држава већа“ (Русо, 1993:75). У великим државама народ је мање посвећен држави, а више приватним интересима, а тамо где преовлађују приватни, партикуларни интереси – општа воља не може доћи до изражаја.

Тиме Русо остаје чврсто у органском разумевању заједнице, што ће навести бројне критичаре да га оптуже да је његова теорија постала снажна инспирација креаторима тоталитарних режима. За разлику од Лока, чије схватање друштвеног уговора почива на сагласности и укључује право појединцима на побуну, Русо такву могућност не препознаје. Хана Арент скреће пажњу на то када тврди да је код Русоа: „Општа воља је управо артикулисање заједничког интереса, интереса народа или нације у цјелини, а пошто су овај интерес или воља општи, они могу бити изазвани само тиме ако би им се појединачни интереси и властита воља непријатељски супротставили“ (Арент, 1991: 66). У Русоовој визији политичке заједнице за посебну вољу, другачију од опште – напосто нема места. Ипак, Русоов велики допринос политичкој теорији свакако је решавање проблема односа слободе појединца и присиле друштвених правила. Његов одговор - да се напетост између индивидуе и заједнице може превазићи само ако су сами грађани носиоце опште воље, односно, сопствени законодавци – биће инспирација многим каснијим мислиоцима.

А један од њих је свакако Кант. И за њега уговор којим се конституише грађанско стање представља темељни и најважнији политички акт, који се „ипак суштински разликује од свих других по принципу свог утемељења“ (Кант, 1974: 102). Само у грађанском стању норме друштвеног уговора могу да обезбеде правну сигурност сваком индивидууму, који, за узврат, мора да одустане сопственог егоизма, мора да жртвује властиту слободу и самосталност. Оно што је код Русоа у

схватању грађанске слободе тек наговештено, код Канта је кључни проблем: како да грађанин себе потчини закону, а да при томе остане слободан. Односно, које консеквенце произилазе из тензије моралности и приватних интереса. Другим речима, ако је друштво захваћено супротностима приватних интереса, како је могуће успостављање моралних принципа?

У одговору на ову дилему, појам целине (као телеолошког склопа), очекивано, добија функцију регулативног принципа. Свеопшти закон је, у овом случају, кључна тачка извођења Кантовог категоричког императива: „Делај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип свеопштег закона“ (Кант, 2004: 34). Или, другачије речено: „Свест слободног подвргавања воље закону, повезана ипак са неизбежном принудом која се врши над свим склоностима, али само властитим умом, јесте поштовање закона“ (Кант, 2004: 87). Али, ни употреба властитог ума није лишена противречности.

Јер, према Канту, индивидууми не могу у потпуности разумети сврховитост иманентну историјском току. Оно што са становишта појединца изгледа хаотично и случајно, са становишта човечанства има свој циљ и оправданост. На тај начин, *totum genus humanum* постаје стварни субјект историје, а појединачном грађанину (пре)остаје мала улога у великој игри историје у којој му стварни циљ заувек измиче. Кантов емпиријски индивидуум свесно не тежи конституисању довршеног грађанског друштва. Он је, истина, стекао аутономију, али је суштина те аутономије егоизам, а не свесна тежња за моралношћу. Утолико, дакле, грађанин задобија моралност не као сопствену намеру, већ као резултат његовог не-свесног, егоистичног делања у објективном испуњавању крајњег циља историје: грађанског друштва као самоорганизујућег механизма у којем грађани сами доносе законе којима се покоравају. Истовремено, Кант задржава разложен опрез:

„Овај проблем је уједно и најтежи и биће последњи који ће људска врста решити. Тешкоћа коју и сама идеја о том задатку већ предочава састоји се у следећем: човек је животиња којој је, кад живи међу осталима у својој врсти потребан господар. Потребан му је, дакле, господар који ће сломити његову вољу и присилити га да се повинује једној општеважећој вољи уз коју свако може да буде слободан. Где, међутим, да нађе тог господара? Нигде сем у људској врсти. Врховни старешина, међутим, треба да буде сам по себи правичан, а ипак да буде човек. Тај је задатак отуда најтежи од

свих, па је чак и његово потпуно решење немогућно. Нама је природа ставила у задатак да се само приближимо тој идеји“ (Кант, 1974: 33)

Кант, очигледно, није револуционар. Иако су га многи посматрали као „скривеног јакобинца“, одушевљење Француском револуцијом не утиче на његов став да је свака револуција нелегална и неморална. Побуна је својствена маси, светини чије је удруживање у побуни за Канта потпуно противправно и неприхватљиво. Јер, све оно што није обухваћено законом, припада природи – истој оној коју би разум требало да покори. У том смислу, слобода се (као и код Русоа) добија једино повиновањем „општеважећој вољи“, односно, закону, чији је искључиви носилац држава. Наравно, Кант подразумева да држава (односно, монарх) спроводи законе са несумњивим ауторитетом и у најбољој намери. Чак и када то није случај, када је примена закона неправедна, појединац или група људи немају никаква права да ускрате лојалност држави, нити у било ком облику имају право на побуну:

„Одавде следи: да је у политичкој заједници највећи и најкажњивији злочин свако одупирање највишој законодавној власти, свака побуна да би се насилно исказало незадовољство поданика, сваки устанак који се излива у буну, јер тај злочин разара њене темеље. А ова забрана је безусловна, тако да и када би такође она власт или њен агент, поглавар државе, могла, штавише, повредити првобитни уговор и тиме по схватању поданика учинити да изгуби право законодавца утолико што је владу овластила да поступа потпуно насилнички (тирански), ипак поданику као противсила није остала допуштена никаква побуна“ (Кант, 1974: 109)

Суспензија права на побуну почива на ставу да суд појединца или народа више није легитиман, јер је право на просуђивање о томе како би требало да се управља већ делегирано друштвеним уговором. Свако поновно присвајање тог права, доводи до противречности са идејом друштвеног уговора, враћа индивидууме у природно стање, а у њему, пак, не постоји никакво право, па самим тим ни право на побуну. Својом експлицитним позицијом по питању оправданости побуне, Кант још једном демонстрира свој смисао за парадокс – суштина субјекта јесте слобода, али да би се слобода реализовала нужно је слободу тог истог субјекта суспендовати, како не би слободно одлучивао о себи самом – дакле, о субјекту. Ова кулминација тоталитарног просветитељства недвосмислено потврђује Кантов реалистични антрополошки песимизам и ствара платформу за Хегела и филозофе

немачког идеализма који ће аутономију индивидуалног делања сместити у контекст „објективног“ система, у контекст филозофије историје.

.....

Теорија друштвеног уговора, уз теорију о природним праву, представља основу модерне политичке мисли. И теорија природног права и теорија друштвеног уговора представљају теоријске механизме чија је функција била решавање проблема координације смисла делања у друштву којем је нестало дотадашње трансцедентно упориште, односно, решавање проблема како помирити тек освојену слободу индивидуума са неумољивим механизмима политичке заједнице, који теоријски фундиране и афирмисане субјекте реално претварају у објекте историјског тока. Био је то, у сваком смислу, одлучујући и неповратни прекид са политичким филозофијама „старог режима“.

Међутим, Хана Арент нас подсећа да се у теорији друштвеног уговора у седамнаестом и осамнаестом веку могу детектовати два различита типа. На ове разлике, током времена, није обраћана посебна пажња јер се сама теорија друштвеног уговора сматрала „хипотетичком фикцијом“ (Арент) чија је основна функција била објашњавање стварних друштвених односа. Арентова сматра да су ове, на први поглед, површне теоријске разлике заправо врло значајне. Основне разлике оба типа друштвеног уговора могу се детектовати у следећем: у друштвеном уговору који почива на узајамности и који претпоставља једнакост, у који је укључен извештај број људи да би образовао заједницу, прави садржај уговора је обећање а његов резултат је *cosociation* или *societas* у римском значењу, дакле један савез. Савез окупља изоловане снаге савезника и повезује их у једну структуру моћи која се базира на узајамном поверењу. За разлику од тога у случају такозваног друштвеног уговора између једног већ постојећег друштва и владара који стоји изван њега, ради се о хипотетичком прауговору који није нигде записан, који служи томе да оправда владавину. У њему се претпоставља да сваки појединац

губи своју изоловану, од других независну снагу и одриче се своје моћи да би постао део „благослова“ једне регуларне власти. (Арент, 1991: 148)

Из ова два схватања развиле су се и две различите политичке праксе – Америчка и Француска револуција. С једне стране, Френсис Фукујама указује на везу између Џона Лока и Томаса Хобса са мислиоцима који су артикулисали политичка стремљења из којих је произашла Америчка револуција. За њега су принципи који су у темељима америчке демократије, кодификовани у Декларацији независности и Уставу, а који се налазе и у списима Џеферсона, Медисона, Хамилтона и других отаца-оснивача, директно изведени из енглеске либералне традиције Томаса Хобса и Џона Лока (Фукујама, 1997: 172).

С друге стране, Хана Арент практичне последице Русоовог учења не налази само у Француској револуцији, већ у свим револуцијама које су следиле њен пример. У свима њима се појединачни интерес појављује као нека врста заједничког непријатеља. Све теорије терора од Робеспјера до Лењина и Стаљина узимају, као нешто што је само по себи јасно, да је заједнички интерес подразумевљив и да стално стоји у непријатељству са појединачним интересом сваког грађанина. (Арент, 1991: 67) Несумњиво је Робеспјер инспирацију црпео од Русоа, када је врлину изједначио са несебичношћу, међутим, исто тако је очигледно да је ова идентификација врлине са несебичношћу кулминирала у тзв. „револуционарном моралу“, по којем је вредност једне политичке одлуке била у директној вези са тиме колико ће појединачних интереса повредити.

Иако су, покушавајући да пруже одговор на противречности индивидуалне и колективне перспективе, аутори које смо овде анализирали заузимали различите позиције, слагали су се у једном – да је ауторитет политичке заједнице неоспоран. Оно у чему се нису сложили – о праву индивидуе да се побуни против сопствене владе, биће основа за два основа идеолошка модела која ће се, током времена, наћи у несумњивој конкуренцији.

## Идеолошки спектар

Након разарања „старог режима“, политички закони су остављени само са оном снагом коју им дају „природни“ закони, без помоћи било каквих других сила, што је изискивало потребу да се политичке заједнице подупру новим, додатним факторима интеграције – факторима који, у суштини, почивају на теорији друштвеног уговора<sup>20</sup>. Практично-политичке консеквенце теорије друштвеног уговора гранају се у два правца. И један и други правац, било да се ради о америчком *E pluribus unum* или јакобинском *Il faut vouloir une*, почивају, дакле, на нововековним схватањима односа индивидуа и политичке заједнице.

У првом случају, колективитет је интерпретиран као накнадни резултат сагласности индивидуалних воља, сагласности која, као што смо видели, није безусловна, јер индивидуе све време задржавају право на не-сагласност, право на побуну. Овакав модел социјалне интеграције, који карактерише динамична, нестабилна равнотежа и иманентни плурализам, постаће оквир у којем ће се конституисати либерализам. У другом случају, колективитет почива на унапред претпостављеној општости из које се тек изводи сингуларност индивидуа. У оваквом моделу, позиција индивидуума у односу на заједницу није превише снажна. Напротив, свака појава плурализма и комплексности сагледава се као штетна и изазива реакцију заједнице, односно, настојања да се такви феномени у потпуности редукују. Овај образац постаће база за изградњу колективизма, у његовим различитим варијететима.

Експлицитна дихотомија индивидуализам/колективизам представљаће и крајње тачке на једном континууму дуж којег ће се формирати различите идеолошке формације. Ради се, наравно, о идеално-типској конструкцији, у којој ће долазити до неизбежног емпиријског „замагљивања“ услед мешања различитих

---

<sup>20</sup> Хана Арендт скреће пажњу на двосмерне везе између теорије друштвеног уговора и праксе: „Често је истицано ‘колико Америка неизмјерно много дугује идеји друштвеног уговора’, али се при томе превиђа да је та идеја реализована знатно прије револуције од стране оних колониста који о некаким теоријама о тим стварима нису ништа ни слутили. (...) Лок је једном казао да је на почетку читав свијет био Америка. А колонизација Америке би у ствари била ванредно подесна да пред очима теоретичара друштвеног уговора изведе онај, како су они мислили, само фиктивни почетак друштва и државе, кога су они измислили само зато да би објаснили и оправдали политичке феномене Европе“ (Арендт, 1991: 146, 149)



елемената, али и која ће, по нашем мишљењу, остати системски релевантна све до данас.

Међутим, у политичкој теорији и пракси заступљенија је друга подела, подела на левицу и десницу. Подела је настала за време Француске револуције и односила се на различит распоред седења две супротстављене групације током заседања Скупштине сталеза 1789. године. На левој страни су седели су радикални припадници трећег сталеза, док су на десној седеле аристократе, присталице монархије. Овај распоред ће се усталити и током заседања следећих скупштина, али ће се, такође, усталити и политичко значење ове поделе. Термин „десница“ ће означавати монархистичке, реакционарне, па и конзервативне оријентације, а „левица“ ће остати резервисана за револуционарне, егалитарне ставове.

Иако су у овом периоду формирана језгра будућих идеологија, сами актери себе најчешће нису видели у тако јасним оквирима. Извесна конфузија је била евидентна већ током стварања америчког Устава. Усвојен 1787. године, био је у суштинском смислу потпуно либерални устав, међутим, сами уставотворци га нису видели као таквог. Више су били склони да своје политичко прегнуће виде као „републиканско“, чак и да га претпоставе идеји демократије. Ђовани Сартори нас подсећа да су у *Федералистичким списима* Хамилтон и Медисон „републиком“ означавали представнички систем, а „демократијом“ само директну демократију. О овој последњој, дефинисаној као друштву малог броја грађана који се састају и лично управљају јавном, ствари, Медисон је писао да су „демократије увек нудиле призоре немира и несугласица, да су увек биле у супротности са било којим обликом гаранције за личност и ствари, а биле су краткотрајне и умирале насилном смрћу“. (Сартори, 2001: 188) Свесни да им је за политичку артикулацију нове ситуације неопходно ново средство – представнички систем, амерички политички мислиоци су, заправо, у употребу увели један еклектички спој републиканизма и политичког представништва.

Дакле, дуг и сложен пут развијања идеолошких појмова и принципа започео је антагонизмом републиканске и демократске оријентације. Како наводи Славиша Орловић: „Раскршће либерализма и демократије јесте питање преваге једнакости, односно егалитаризма и слободе“ (Орловић, 2010: 29). Демократија се препознаје као – заштита једнакости, а либерализам као – одбрана слободе. Ипак, идеолошки

спор између либерализма и демократије вођен непосредно после Америчке револуције кратко је трајао. Већ 1848. године, ступањем социјализма на европску политичку сцену главна тензија се формира на линији демократија – социјализам. Дух јакобинског наслеђа оживљава у социјализму. Према Сарторијевом мишљењу: „Слобода и једнакост остају непријатељице, али под новим етикетама: једнакост као негација слободе слива се у социјализам, док се једнакост као потврда слободе слива у антисоцијалистичку демократију, у либералну демократију“ (Сартори, 2001, 227). Дакле, либерализам и демократија престају да бивају непријатељи, а основна линија расцепа појављује се између демократије и социјализма. Ова рана идеолошка прегруписивања Сартори илуструје и Токвиловим ставом изнетим 12. септембра 1848. године током заседања Уставотворне скупштине, по коме су: „Демократија и социјализам спојени само једном речју, једнакошћу, али треба запазити разлику: демократија тражи једнакост у слободи, а социјализам једнакост у лишавању и потчињености“ (Сартори, 2001: 227). Овим дистанцирањем од социјализма, Токвил најављује приближавање либерализма и демократије и стварање нове легуре – либералне демократије.

У суштини, либерално-демократска синтеза имала је задатак да помири слободу и једнакост. Нова системско-идеолошка целина морала је да разреши ову противречност јер је: „једнакост хоризонтално ширење, слобода вертикални скок. Логика слободе се резимира у формули: једнаке прилике да се постане неједнак. Логика једнакости иде ка обрнутом: неједнаке прилике да се постане једнаким. Разлика је у томе што се либерализам врти око индивидуе, демократија око друштва“ (Сартори, 2001: 229).

Ипак, вратимо се на популарну поделу на левицу и десницу. Разлог дуговечности ове класификације свакако лежи и у чињеници да политика заиста и функционише у оквиру бинарног схематизма: наши-њихови, пријатељи-непријатељи, виговци-торијевци, демократе-републиканци, итд. Поред тога, дихотомни модел је био крајње практичан и функционалан у успостављању оријентације у политичком пољу. Сви „знамо“ о чему се ради када неког од актера класификујемо као левицу или као десницу. Левица означава слободу, борбу за људска права, једнакост, интернационализам, прогрес, док је десница друго име за традицију, национализам, ауторитет, поштовање хијерархије, итд. Аксиоматски

приступ неизбежно је довео до успостављања модела идеолошког спектра. Наиме, склоност да се супротна идеологије позиционирају на крајњим тачкама замишљене линије, а да се потом различите верзије политичких уверења постављају између њих, у зависности од удела једне или друге идеологије, постала је веома учестала у политичкој теорији. У складу са тим, један од популарнијих приказа идеолошког спектра изгледа овако:

Табела 2: Линеарни спектар

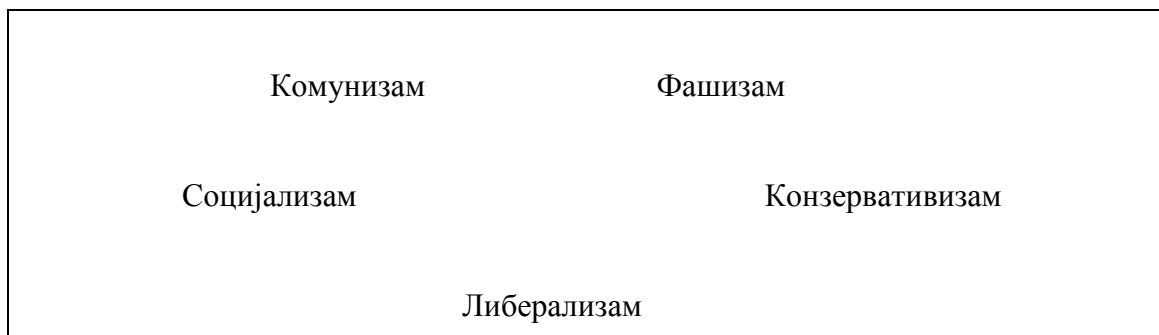
Комунизам	Социјализам	Либерализам	Конзервативизам	Фашизам
-----------	-------------	-------------	-----------------	---------

(Извор: Хејвуд, 2005: 17)

У овој констелацији, комунизам и фашизам, представљени као крајња левица и крајња десница, заузимају екстремне позиције у спектру, док је центар резервисан за либерализам. Ипак, са оваквим представљањем политичких идеологија врло брзо западамо у проблем. Уколико применимо првобитни принцип раздвајања – револуција/реакција, спектар се врло брзо показује као нефункционалан, јер фашизам и није био реакционаран, већ, поготово у случају италијанског фашизма, изразито оријентисан ка будућности. Такође, фашизам је примењивао државну контролу у економији, што га не разликује драматично од комунизма. У суштини, комунизам и фашизам су показивали сувише мало разлика да би оправдали екстремна позиционирања у овако замишљеном линеарном спектру.

Због тога је у употребу ушао спектар у облику потковице који истовремено и фашизам и комунизам поставља на крајње тачке спектра, али их такође позиционира један до другог.

Табела 3: Потковичасти спектар



(Извор: Хејвуд, 2005: 18)

Ово је софистициранија и, самим тим, тачнија верзија линеарног спектра. Иако су комунизам и фашизам формално на крајњим половима, заједно су на супротној страни од либерализма. Уколико би, на пример, као критеријум узели однос између индивидуе и заједница, овај модел спектра би веома прецизно позиционирао наведене идеологије.

Основни недостатак линеарног спектра је у његовој једнодимензионалности, односно, што се овакав модел показује нефункционалним и неадекватним већ ако покушамо да га тестирамо са два или више критеријума. Зато Ајзенков предлог дводимензионалног спектра уноси неопходну дозу комплексности у класификовање идеолошких образаца, тако што поред хоризонталне осе лево/десно, уводи и верикалну осу ауторитет/слобода.

Табела 4: Дводимензионални спектар

		Ауторитет			
лево		Стаљинизам	Нацизам		десно
			Нова десница		
		Социјалдемократија			
			Анархо-капитализам		
		Слобода			

(Извор: Хејвуд, 2005: 19)

Комбинција две осе омогућава прецизније лоцирање конкретне идеологије у односу на различите критеријуме, тако да је ова класификација успешнија у систематизовању идеологија него линеарни модели. Тако је комунизам смештен на страни левице, али је такође и у ауторитарном делу спектра, заједно са фашизмом који је на супротној странио хоризонталне осе – на десници, али такође у ауторитарном делу спектра. С друге стране, социјалдемократија је, као и

комунизам, у сфери левице, али је истовремено на супротној страни од комунизма што се тиче односа према ауторитету.

Иако је ослањање на опозитне парове допринело разјашњавању неких основних идеолошких позиција, спектрални модел се показао као недовољно функционалан у контексту комплексних политичких феномена. Захтев да се путем кохерентног модела успостави јасан и непротивречан аналитички оквир којим ће се диференцирати различите идеологије очигледно је био преамбициозан. Међутим, ови подухвати су, у крајњој линији, допринели стварању систематске евиденције и свакако представљају полазну тачку за анализу различитих политичких саморефлексија којима су формирани идентитети одређених политичких група, њихов однос према вредностима које регулишу колективно деловање, као и однос према временској оси прошлост-садашњост-будућност. Због тога ћемо у овом раду, без намере да употребимо нови или критички анализирамо неки већ постојећи спектрални склоп, интерпретирати основне идеолошке формације. Ово евидентирање и лоцирање идеологија има функцију елементарног (п)описа појавних облика у идеолошком универзуму деветнаестог и двадесетог века.

### *Либерализам*

Појава либерализма на историјском хоризонту није била ни јасна ни недвосмислена. Термин „либерализам“ се и појавио накнадно, пар деценија од свог *de facto* настанка. Према Сарторијевом мишљењу, *liberales* је шпанска кованица из 1810., односно 1811. године, а почиње да циркулише као француски израз *liberaux* око 1820. године (уз призивак дисквалификације, односно у вези са шпанским побуњеницима из тог доба). Енглеска реч *liberal* је прихваћена у Енглеској, као респектабилан појам, тек око половине деветнаестог века, а именица „либерализам“ је још каснијег датума. (Сартори, 2001: 221) Мада Хејвуд, као званично ступање либерализма на политичку сцену Велике Британије, наводи 1868. годину када је формира влада на чијем је челу био Гледстон, извесно је да су већ током 30-их година виговци себе сматрали либералима. (Хејвуд, 2005: 25)

Одредишна тачка тачка либерализма се свакако може сажети у фигури слободног појединца, који се руководи разумом и осећајем правде и кога

карактерише толерантност према различитостима. У том смислу, либерализам за неке ауторе (Попер) и није идеологија јер не прописује никакав пожељан друштвени идентитет, већ само ствара услове за неспутану комуникацију у којој сами актери тематизују сопствено социјално искуство. Међутим, либерализам у политичкој пракси функционише као идеологија будући да комплексну друштвену реалност сагледава кроз призму састављену, по Хејвуду, од пет елементарних категорија: појединац, слобода, разум, правда и толеранција (Хејвуд, 2005: 28)

Инсистирање на апсолутној позицији појединца/грађанина основна је карактеристика либерализма. Појединац има супериорни положај у односу на било који облик колектива, јер друштво има тек улогу минималног оквира који би требало да служи основном циљу – реализацији потенцијала сваког индивидуума. Индивидуализоване личности, дакле, свој идентитет не граде као рефлексивну реакцију на различите социјално-органске склопове (породица, класа, нација), већ на флексибилном односу према стално растућој комплексности друштвене сфере. У том смислу, појединац, егоистичан, суштински себичан и ослоњен само на себе, функционише као биће заједнице тек кроз прихватање „заједничког хоризонта света“ (Хусерл)

Док је у предмодерним периодима европске историје услов изградње личног идентитета био садржан у фиксирању за различите делове социјалне сфере, либерализам идентитет појединца нужно изводи из његове слободе, односно, из континуираног самотрансцендирања затечених услова друштвеног живота. „Индивидуална слобода (*liberty* и *freedom* се узимају као синоними)“, каже Хејвуд „је за либерале врховна политичка вредност и у многим погледима, принцип који обједињује либералну идеологију“. (Хејвуд, 2005: 30) Међутим, слобода није и апсолутна слобода – у случају наших односа са другима, слобода мора бити ограничена у оној мери у којој би то ограничење спречило доношење штете другима. Ово негативно одређење слободе (у смислу максималног одсуства рестрикције према појединцима) било је карактеристично за рани либерализам. Модерни либерализам је, касније, акценат ставио на позитивни приступ категорији слободе, пре свега кроз инсистирање на аутономији појединца, на праву да влада самим собом. На то указује и Славиша Орловић: „Живот у слободи омогућава нам да обликујемо власт, али и да уредимо приватан живот независно од власти.

Индивидуална слобода повезана је с неопходношћу постојања аутономне сфере цивилног друштва“ (Орловић, 2010: 46). У сваком случају, однос према слободи средишња је тачка и либералног учења о (свакако минималној) улози државе. Држава се доживљава, као што је говорио Томас Пејн, као „нужно зло“, или, како је формулисао Лок, као „ноћни чувар“, дакле као минимални скуп услова којим се уређује друштвена и индивидуална егзистенција, односно, „одржавање унутрашњег поретка, спровођење уговора и заштита друштва од спољашњег напада“ (Хејвуд, 2005: 49)

Појам слободе, као полазиште либералне идеологије неодвојиво је везан са вером у разум, што и није необично, пошто либерализам и откривамо као пројекат просветитељства. Либерализам, дакле, почива на претпоставци да свет има рационалну структуру која се може спознати и истражити. Рационални потенцијали људских бића директно су пропорционални њиховој способности да управљају самим собом, односно, могућности заснивања индивидуалне аутономије. Веровање у моћ разума утицало је и на негативан став либерализма према сваком облику патернализма, према обичајима и традицији, али и према ирационалним и нагонским облицима понашања. Дакле, мера рационалности људских бића оличена је у њиховој способности да схвате сопствене интересе и да се искључиво руководе њима. Тиме појединци стичу способност да преузму одговорност за сопствену судбину, еманципујући своју егзистенцију у односу на конзервативни загрљај обичаја и традиције, али, истовремено, стичу способност да се у знању и вештинама такмиче са другим члановима друштва. То је, уосталом, основа за перманентни напредак човечанства, које, сваком генерацијом, увећава „резервоар“ искуства и знања, али га истовремено и надилази.

С друге стране, не може бити сумње ни у погледу везе између рационалности и правде, односно, захтева да свака особа, у процесу „расподеле“ вредности добије онолико колико јој према њеним вредностима припада. Либералистичка перспектива, у том смислу, подразумева да су појединци фундаментално једнаки, да имају једнаке прилике да у коначном исходу, захваљујући својим вештинама и знању, постану – неједнаки. Да би овакав поредак био могућ, неопходно је постојање одговарајућег правног система, правне државе

која ће сваком грађанину гарантовати да оствари свако право које му омогућава закон (чак и против воље те исте државне власти).

Будући да се правда, у крајњој линији, огледа у реализацији императива за поштовањем индивидуалних права, нужно следи да је иманентна карактеристика либерализма – плурализам, односно, толеранција различитости. Првобитно инспирисана идејом да се одбране религијске слободе, толеранција постаје принцип који се примењује на сва питања из „приватне“ сфере живота, гарантујући, на тај начин, личну аутономију сваког појединца.

У сваком случају, експлицитан став према праву сваког појединца на сопствена уверења, либерализам одваја од већине других идеологија које почивају на идеји заједнице и прописивању одређених идентитета. Међутим, већ нам лаконско набрајање кључних категорија говори у прилог тезе да и либерализам можемо сврстати у ред идеологија. Поменути скуп вредности обликовао је западне политичке системе током деветнаестог и двадесетог века. Такође, либерализам је имплементиран и у многим постколонијалним, независним државама (тако је Индија постала најбројнија либерална демократија на свету), али са променљивим успехом. Либерална слика света се, наравно, мењала током времена, али и на почетку двадесет и првог века либерализам остаје доминантна идеологија.

### *Конзервативизам*

Захтев да се стане на пут променама проистеклим из Француске револуције представља иницијалну тачку у формирању конзервативизма. Инспирисани Едмундом Берком и његовим *Размишљањима о Француској револуцији*, браниоци *ancien regime*-а су своја становишта почели да обликују као мање или више конзистентну идеолошку позицију. Ова позиција почивала је на претпоставци да су историја и искуство важнији у политици од примене било каквих апстрактних принципа. Будући да „конзервативци јасније схватају оно чему се противе, него оно што фаворизују“ (Хејвуд, 2005: 74), постоје мишљења да конзервативизам није класична идеологија, већ да се више ради о интелектуалном ставу, а не неком од „изама“. Ипак, без обзира на хетерогеност и прилагодљивост различитим



амбијентима, конзервативизам свакако представља много више од пуке апологије политичког *status quo*-а и одбране интереса владајућих елита. Заступајући, недвосмислено, да се и у случају конзервативизма ради о идеологији, Хејвуд истиче пет „централних веровања“ на којима ова политичка оријентација почива: традицију, став о људској несавршености, органско поимање друштва, хијерархију и ауторитет, и својину. (Хејвуд, 2005: 75)

Централна оса конзервативизма – традиција, схваћена је као „израз нагомилане мудрости прошлости“. (Хејвуд, 2005: 76) Дакле, оне институције које су опстале и, самим тим, издржале тест времена, представљају вредности које се морају сачувати. Мера њихове дуговечности је, истовремено, и мера њихове функционалности. Британски писац Честертон је својевремено рекао да: „Традиција значи давање гласова најопскурнијој од свих класа: нашим прецима. Традиција одбија да се подреди арогантној олигархији оних који су се ту тренутно задесили“ (према: Хејвуд, 2005. 76). У том смислу, традиција и јесте нешто више и дубље од (пролазних) политичких институција и у психолошком смислу људима пружа осећај сигурности, припадности и укорености.

Ослањање конзервативаца на историју и суд времена, сведочи о иманентном антрополошком песимизму. За разлику од већине других идеологија, конзервативни политичари своја уверења базирају на претпоставци да су људска бића дубоко несавршена. Дијаметрално супротан либерализму, конзервативизам доживљава човека као биће које, пре свега, тежи ономе што је сигурно и предвидљиво (а има ли шта предвидљивије од традиције?). У складу са тим, функција политичког поретка је да максимизира стабилност и минимизира грешке којима су људи, као несавршена бића, иначе склони. Морална несавршеност и исквареност, могу се контролисати једино снажним владама и строгим законима. Базично неповерење у људску природу, тако постаје добар разлог за конзервативну склоност ка владавини „чврсте руке“.

На уверењу да су људи несавршена бића која, превасходно, траже сигурност, почива и схватање друштва као органске заједнице која се не може деконструисати на своје саставне делове – индивидууме. Органицистичка слика света значи да се индивидуална слобода доживљава кроз разумевање и прихватање обавеза према друштву, а не као апстрактна слобода. Индивидуум који није

нормативно повезан са заједницом, као што то подразумевају либерали, доводи у питање моралну архитектуру друштва. Политичка пракса која полази од теорије отворених могућности, мора да рачуна и са најнеповољнијим исходима. А уколико се најнеповољнији исходи не могу искључити, онда се морају третирати као нешто што може увек да се догоди. Зато се, уместо изворне индивидуалности која лако може да склизне у агресивни егоизам, конзервативизам залаже за органску, „природну“ заједницу, оличену, пре свега, у породици и нацији, у којима ће сваки појединац знати своје место.

Органицизам се огледа и у месту и функцији сваког члана друштва – баш као што различити органи у телу имају различите (и непроменљиве) функције, које су, такође, од различитог значаја за функционисање организма, тако и припадници друштва заузимају специфичне позиције и улоге. Те су позиције, природно, неједнаке и уређене по хијерархијском систему. У конзервативном свету „јасних“ хијерархијских односа, „зна се“ ко предводи, а ко следи, ко ради, а ко управља; ауторитет не происходи из било каквог друштвеног уговора (као што то сматра либерализам), већ из традиције и, временом, чврсто формираног система улога. Ипак, ауторитет није безуслован и, заправо, зависи од тога у којој мери онај ко га врши суштински (у складу са традицијом) испуњава ту улогу. Конзервативни поредак је дубоко патерналистички – лидери су као родитељи, а грађани су као деца; дисциплина не значи слепу послушност, већ, пре свега, добровољно прихватање и поштовање хијерархије и ауторитета.

Коначно, питање својине, као још једне снажне одреднице конзервативизма, представља питање праведне и заслужене награде за вредан рад и напор, али не само оних који је у том тренутку поседују, већ и претходних генерација. У неизвесном и променљивом свету, својина значи сигурност и егзистенцијално утемељење. Такође, својина носи и одговорност – они који поседују одређену имовину више су заинтересовани за одржање поретка. Својина је „продужена“ личност, тако да крађа или одузимање имовине представља угрожавање саме личности. Стицање својине (али, истовремено и штедња) за конзервативце имају готово „мистични значај“ (Хејвуд) врлине по себи, која има важну улогу у континуираном самоконституисању постојећег поретка.

Конзервативизам је, дакле, специфичан скуп вредности који се показао као веома прилагодљив у односу на различита друштва. Његова суштинска хетерогеност омогућила је бројне варијације – од „класичних“ британских торијеваца, преко перонистичког режима, европских хришћанско-демократских партија, до конзервативне нове деснице. У свим тим метаморфозама, конзервативизам је стално играо на карту сигурности и предвидљивости у свету у којем стално расте ризик и неизвесност. Привлачност филозофије чувања традиције, поштовање поретка и хијерархије, као и грађење међусобне солидарности, очигледно почива на несигурности живљења у савременом свету. Поред тога, питања идентитета и припадности, отворена процесима глобализације, пружају конзервативизму шансу да себе обликује као много чвршћи идеолошки образац него што је то био случај у прошлости.

### *Социјализам*

Без обзира на покушаје да сопствено утемељење пронађе у делима тзв. „социјалиста-утописта“ (Мор, Кампанела), социјализам је, као што су то уосталом и либерализам и конзервативизам, идеологија деветнаестог века. Током тридесетих година деветнаестог века, под утицајем теорија Роберта Овена и Сен-Симона, појављују се препознатљиви елементи политичког опредељења које ће постати познато као „социјализам“. Делећи са либерализмом просветитељско порекло и, самим тим, веру у разум и прогрес, социјализам је, ипак, у поље политичке перцепције унео низ тема које су у суштини реакција на друштвене услове настале као последица раста индустријског капитализма и које су ове две идеологије поставиле у однос непомирљивог антагонизма. Сиромаштво и понижавајући положај радника у фази ране индустријализације били су плодно тле за тематизовање социјализма као филозофско-политичког, али и политичко-етичког система који ће готово два века бити отворена опозиција грађанском друштву.

Кључни допринос теоријском утемељењу социјализма свакако припада Марксу и Енгелсу, као и њиховим следбеницима у оквиру марксистичке теорије. На почетку расуте и на први поглед несистематичне, Марксове критичке анализе

грађанског друштва сакупљене су у чвршћи аргументацијски склоп у *Немачкој идеологији* из 1845. године, где заједно са Енгелсом, први пут представља појам „социјалистичке теорије“ као строге науке. Овако схваћен, „научни социјализам“ је довео до раскида са свим осталим теоријским социјалистичким оријентацијама тог времена, али и са претходним Марксовим и Енгелсовом филозофским интересовањима. Енгелс је свој двогодишњи боравак у Енглеској (1842 – 1844.) искористио да склопи прецизну слику материјалне и духовне беде у којој су живели припадници радничке класе. Те извештаје он шаље Марксу који их објављује у *Рајнским новинама*, а заједно бивају импресионирани процесом који је у Немачкој још непознат – индустријском револуцијом. Енгелс, на основу непосредног увида, долази до закључка да је индустријска револуција у Енглеској значајнија од политичке револуције у Француској и филозофске револуције у Немачкој. Такође, Енгелс закључује да индустријска револуција разара и надилази свет у којем је настала. У дијалектици индустријске револуције Енгелс открива шифру европске прошлости и садашњости, али и светске будућности. Приписујући индустријској револуцији у Енглеској светско-историјски значај, Енгелс ће, заправо, извршити пресудан утицај на Маркса, са којим ће у *Немачкој идеологији* формулисати једну нову филозофију историје, теорију у којој ће политичка економија задобити превласт над класичним категоријама политике.

Систематизовање логике капиталистичког развоја у теорију о савременој епохи, у којој су истовремено присутни разлози њеног слома али и језгро будуће еманципације, биће основа на којој ће Марксови следбеници изградити марксизам. „Револуционарна теорија“, како ју је Маркс назвао у *Беди филозофије*, представљала је одговор на проблем утемељења друштвене критике у којој се укрштају теоријски и практични интереси. Покушај успостављања овакве теорије почивао је на неколико тачака: друштвене теорије непосредно зависе од социјалних група, а теоретичари су, заправо, научни заступници социјалних група у теоријској сфери; будући да све социјалне теорије одражавају интересе конкретних друштвених група, „револуционарна теорија“, у том смислу, јесте израз револуционарне социјалне групе (пролетаријата); како „револуционарна теорија“ изражава интересе социјалне групе на чијој је страни логика историје, њен задатак је умногоме лакши од других теоријских система – довољно је да само констатује

оно што је и иначе очигледно. Јер, неадекватност других друштвених теорија не лежи у њиховим, евентуалним, логичким недостацима, већ у пукој чињеници да заступају интересе „погрешних“ социјалних формација. Увереност у супериорну природу сопствене теорије у односу на конкурентске системе у великој мери објашњава и касније необично самопоуздање Марксових присталица.

Тематски хоризонт социјализма, иако настао на социјалном искуству деветнаестог века доживеће бројне и различите варијације, нарочито у другој половини двадесетог века. Штавише, социјализам се показао као врло растегљив и прилагодљив поглед на свет, будући да је био прихваћен не само као доктрина класне борбе, већ и као идеологија антиколонијалних и антиимперијалистичких покрета. Комбинација са афричким племенским системом, арапском исламском културом и јужноамеричким антидиктаторским покретима, обезбедили су социјализму спектакуларни успон на планетарном нивоу. Социјализам је, дакле, легитимисао и Стаљинов унутрашњи терор, Кастрову револуцију, Мао Цедунгову Кину, источно-европске просовјетске режиме, сандинистички покрет у Никарагви, као и Гадафијев арапски социјализам.

Постоје системски разлози за овакво откривање социјализма као, очигледно, врло прихватљивог политичког оквира у бројним средње и слабо развијеним друштвима. С једне стране, социјализам је схватан као економски модел који је алтернативан капиталистичком. Колективизам и планска привреда – насупрот индивидуализму и бруталним законима тржишта, су свакако били далеко прихватљивији за друштва која су била дубоко заостала и у којима је само држава могла да буде носилац било какве модернизације. С друге стране, социјализам је био третиран не само као заштитник интереса радничке класе, већ и сељаштва, што је било изузетно важно у неиндустријализованим земљама. Упркос бројним варијацијама, Хејвуд наводи пет кључних елемената који карактеришу социјализам као снажну и заокружену идеологију: заједница (колективизам), сарадња, једнакост, друштвена класа и заједничко власништво. (Хејвуд, 2005: 112)

У теоријском средишту социјализма налази се колективизам, веровање да је заједница, морално и практично, важнија од појединаца, те да су колективни интереси (интереси класе, друштва, нације или државе) значајнији од индивидуалних. Тиме се социјализам позиционирао као потпуна опозиција

либерализму. Индивидуални егоизам, кључна претпоставка либерализма, за социјализам представља тек последицу лоше устројеног друштва, последицу раздвајања приватног и јавног, стање које треба превладати и, коначно, хармонизовати. У складу са тим, социјализам је увек пројекција друштва какво би могло да буде, односно, пројекција неопходних промена како би се дошло до истинске личне и друштвене еманципације.

Примат заједнице, почива на уверењу да је природан однос између индивидуа однос сарадње, а не „рат свих против свију“, *bellum omnium contra omnes*. Насупрот либералистичком моделу накнадног заједништва, социјалисти сматрају да је у индивидуалном делању увек присутна и општост као перманентна основа социјалног поретка. Због тога је однос сарадње, заправо, природно стање међу људима. Овај однос подразумева и моралну обавезу да заједница помогне оним појединцима којим је то неопходно. У друштвима отворене конкуренције негира се, по мишљењу социјалиста, друштвена природа људских бића, која се тиме окрећу једни против других стварајући ситуацију перманентног, видљивог или невидљивог грађанског рата. Из социјалистичке перспективе, сарадња је увек ефикаснија од конкуренције, јер поред такмичарског развија и моралне аспекте који су, такође, у функцији постизања општег добра. Социјализам је и у привреди покушао да развије различите облике сарадничког удруживања – од кооперативних друштава у Великој Британији крајем деветнаестог века, задруга, југословенског радничког самоуправљања до израелских кибуца.

Сарадња у заједништву је, међутим, могућа само ако почива на претпостављеној једнакости. Људи ће лакше сарађивати са оним са којима могу да се идентификују, са онима са којима деле исти друштвени положај. Неједнакост производи нестабилност и раздор. Због тога ће истицање једнакости бити једна од најснажнијих карактеристика социјалистичке идеологије. За разлику од либералистичког схватања једнакости, која је једнакост у приликама, социјализам се залаже за једнакост исхода. Будући да је неједнакост у капиталистичким друштвима последица пре различитих класних позиција, а не било каквог природног процеса, социјализам ће се залагати за једнакост у задовољавању базичних људских потреба као неопходну претпоставку реализације људске слободе.

Управо ће разумевање друштва кроз непомирљиву дистинкцију класа бити још једно од важних идеолошких упоришта социјализма. Марксов и Енгелсов став да је досадашња историја заправо историја класних борби (Маркс, Енгелс, 1979: 7) дубоко ће одредити непомирљиви сукоб два света – оних који поседују средства за производњу, капиталиста, и оних који „немају шта да изгубе – осим својих окова“, пролетаријата (Маркс, Енгелс, 1979). Инфериорна позиција пролетаријата се, међутим, логиком историјске нужности, претвара у предност – они који немају ништа бивају предодређени да добију све. У социјалистичком пројекту тоталне еманципације, пролетаријат има улогу привилегованог носиоца историјске логике, односно, политичког извршиоца оног историјски неизбежног – стварања бескласног друштва.

Ипак, да би пролетаријат, као „изабрана“ друштвена класа, реализовао циљеве материјалистичке филозофије историје, неопходно је да се организује као партија која ће спровести диктатуру пролетаријата – неопходну фазу између капиталистичког/класног и комунистичког/бескласног друштва. Материјална база овог међупериода артикулисала би се кроз укидање приватне својине и формирање заједничког власништва. Тиме би се избегле негативне импликације приватне својине – неправда, егоизам и себичност, опседнутост материјалним богатством... Агресиван однос према приватној својини карактеристика је свих социјалистичких влада – од бољшевичке власти, која је одмах по завршетку револуције извршила потпуну национализацију, свих осталих социјалистичко/комунистичких влада у источној Европи и Азији, па до Атлијеве лабуристичке владе у Великој Британији, која је у периоду од 1945. до 1951. године такође национализовала индустрију угља, челика, електричне енергије и гаса. Временом је, међу европским парламентарним социјалистичким партијама, ентузијазам према државној својини постепено опадао будући да је постало очигледно да социјалистичка привреда заостаје за привредама базираним на приватној својини.

Социјалистичка идеологија је, као што смо видели, захватала широк опсег различитих варијација. Овакво екстензивирање једне доктрине неминовно је водило успостављању конкурентских (под)идеологија унутар самог социјализма. Основно питање везано је за коначни исход, коначну визију друштва, односно, за саморазумевање утопијског момента, као и делања путем којег се реализује

могућност еманципованог друштва. У том смислу су се у оквиру социјализма развиле две конкурентске оријентације – комунизам и социјалдемократија. Мада их је могуће посматрати и као засебне идеологије, у овом раду ћемо их, ипак, третирати као две различите оријентације унутар једне, социјалистичке идеологије.

Комунизам је крајњи циљ социјализма. Реализација истинског бескласног и еманципованог, комунистичког друштва могућа је само путем револуционарне диктатуре пролетаријата организоване у оквиру социјалистичке државе. Но, улога пролетерске државе је ограничена одбраном од буржоаске контрареволуције – кад та опасност буде уклоњена, сама држава ће се показати сувишном и „одумрети“. Дакле, у овом Марковом сценарију, комунизам је дефинисан као крајњи циљ историје, као друштво у којем је слободан развој сваке индивидуе услов слободног развитка свих. Ипак, почетком двадесетог века, придев „комунистички“ додале су многе партије револуционарно-социјалистичког усмерења. Бољшевичка револуција у Русији 1917. године и организовање совјетске државе, као и прихватање назива „Комунистичка партија“, пресудно су утицали на остале револуционарне покрете. Две године касније, 1919. основана је *Комунистичка интернационала – Коминтерна*. Комунистичке партије у другим земљама спремно су прихватиле совјетско лидерство, а совјетски комунизам постаје обавезујући модел.

Међутим, превођење еманципаторског потенцијала у реалност, прво у Русији, а после Другог светског рата и у многим другим државама, постаје пракса у којој се у великој мери је одступило од изворних Маркових и Енгелсових пројекција. Комунистичке партије нису освојиле власт у индустријски развијеним земљама, већ супротно – у претежно аграрним друштвима. Без урбаног пролетаријата и са масом необразованог и неписменог становништва (осим ретких изузетака), комунистичка власт се брзо трансформисала у власт комунистичких елита које су, под претњом контрареволуције или, касније, хладног рата, своју владавину базирале на агресивном тоталитаризму. Такође, комунистичке партије су, под утицајем Лењина и Стаљина, велику пажњу придавале идеји о сопственој авангардној улози у „ослобођеним“ друштвима и потреби да се нови режими по сваку цену заштите од непријатеља – било унутрашњих, било спољашњих.

Све то је утицало на стварање суморне слике о комунизму у двадесетом веку – слике ригидних, тоталитарних партија чија се руководства нису либила да



зарад „виших“ циљева спроводе врло бруталне репресалије над сопственим становништвом. Тоталитарна диктатура коју је завео Стаљин, гулази и масовне ликвидације “идеолошких непријатеља“, дубоко ће обележити перцепцију комунизма као несумњиво тоталитарне идеологије.

На другој страни социјалистичке оријентације градио се други правац – социјалдемократија. Првобитне верзије социјалдемократије настале су релативно рано (тако је, на пример, немачка Социјалдемократска партија, основана већ 1875. године) као покушај да се на миран и парламентаран начин артикулишу неизбежне политичке промене. После совјетске револуције и формирања *Коминтерне* долази до дубоког расцепа између социјалдемократских партија које заступају идеју демократског, парламентарног социјализма и партија револуционарног социјализма, које постају „комунистичке“.

Значајан еволутивни скок у формирању социјалдемократске оријентације догодио се после Другог светског рата, када се у оквиру западњачких социјалдемократских партија развила нова стратегија у оквиру које више није испостављан захтев за укидање капитализма, већ за његову реформу. У социјалдемократској перспективи, капитализам се и даље посматра као морално дефицитан систем који структурно производи сиромаштво и нејенакост, али, истовремено, и као једини систем који може да успешно производи нове вредности. Самим тим, негативне стране капитализма морају бити ублажене и исправљене кроз економски и друштвени инжењеринг који би био у ингеренцији државе, а те промене се могу извести мирним политичким средствима у оквиру уставног поретка. Националној држави је, тако, приписана улога главног регулатора економског и друштвеног живота и чувара општег интереса.

Социјалдемократија је свој процват доживела у периоду од завршетка Другог светског рата па до краја седамдесетих година. Концепт државе благостања, лишен идеолошких мистификација, омогућио је побољшање животног стандарда социјално најрањивијих слојева друштва. Прагматично прихватање тржишних принципа, уз инсистирање на друштвеној правди, учинило је социјалдемократију врло пожељним моделом у многим западноевропским друштвима.

Ипак, социјалдемократски модел се показао као сувише скуп и неефикасан у времену нарастајуће економске рецесије. Није тешко претпоставити да се

социјалдемократија у амбијенту економске кризе нашла у суштинској дилеми – да ли у таквим околностим акценат ставити на безусловни раст економије или покушати да се социјално заштите радници и сиромашни слојеви. Осамдесете године двадесетог века донеће „реганизам“ и „тачеризам“, ново-десничарско отрежњење које ће маргинализовати социјалдемократску концепцију државе благостања, а у центар политичке праксе вратити ниске порезе, смањити обим здравствене и социјалне заштите и сл. Серија парламентарних пораза<sup>21</sup> приморала је заступнике социјалдемократских идеја да реконципирају своја идеолошка начела како би се успешније изборили са све комплекснијим изазовима.

Коначно, падом Берлинског зида и жестоким одбацивањем модела државног социјализма од стране некадашњих совјетских источно-европских сателита, задат је још један снажан ударац социјалдемократској идеологији. То је приморало већину социјалдемократских партија да покрену процес сопствених реформи. Различити називи ових реформских подухвата додатно сведоче о конфузији у њиховим редовима: „трећи пут“, „радикални центар“, „нова средина“, и сл. Повезивање са Клинтоновим „новим“ демократама и „новим“ лабуристима Тонија Блера, није превише помогло идеолошкој артикулацији у кризном периоду. Ипак, у тим различитим покушајима могуће је детектовати средишњу идеју – дефинисање прихватљиве и одрживе алтернативе и капитализму и социјализму<sup>22</sup>. Програмска идеја „трећег пута“ почивала је на претпоставци да је класичан државни социјализам потпуно превазиђен и да тржишна економија нема алтернативу. Глобализацијски процеси и настанак информатичког друштва само су интензивирали уверење да је за ново време неопходна нова политика, политика која не би негирала неолибералну експанзију, већ би почивала на њој. Међутим, идеолози „трећег пута“ и даље инсистирају на важној улози заједнице и на постојању моралне одговорности. Ово наслеђе класичног социјализма има значајно место у политици „трећег пута“, и у том смислу чини немогућим успостављање консензуса са либералним индивидуализмом. Коначно, и улога државе је другачија

---

<sup>21</sup> „Британска лабуристичка партија је између 1979. и 1992. године четири пута узастопно изгубила опште изборе; а СПД у Немачкој од 1982. до 1998. године није била на власти; француска Социјалистичка партија је претрпела катастрофалне поразе, посебно 1993. и 2002. године, када социјалистички кандидат Лионел Жоспен није успео да уђе у други круг председничких избора.“ (Хејвуд, 2005: 154)

<sup>22</sup> Идеја „трећег пута“, пута између капитализма и социјализма, заправо и није посебно нова – први су је, како наводи Хејвуд, употребили италијански фашисти. (Хејвуд, 2005: 155)

од оне коју претпостављају либерализам и социјалдемократија – држава би требало да се концентрише на обликовање ставова, културних вредности и радне етике становништва. У сваком случају, идеологија „трећег пута“, без обзира на оптужбе да се ради о двосмисленој и некохерентној политици, представља покушај редифинисања социјализма у новом времену и новим околностима, односно, потврду да социјализам поседује капацитет за сопствене промене и прилагођавање.

### *Национализам*

Појам „национализам“ политичку конотацију добија у време Француске револуције. Свештеник Огистен Баријел, противник јакобинаца, сматра се правим аутором овог термина (Хејвуд, 2005: 162), који ће, у следећих две стотине година бити један од доминантних „изама“ у политичким догађајима. Процес конституисања категорија нације, национализма и националне државе је, на први поглед, очигледан: територијализација политике удружена са принципом грађанства и осећајем припадности нацији. Са Француском револуцијом, нација постаје извор суверенитета. Према Хобсбауму: „Једначина нација = држава = народ, а посебно суверени народ, без сумње је везала нацију за територију, пошто структура и дефиниција државе постају сада у бити територијалне. Као што стоји у француској Декларацији о правима човека: *Сваки народ је независан и суверен, ма колики да је број појединаца који га чине и величина територије коју заузима. Ова сувереност је неотуђива*“. (Хобсбаум, 1996: 26) Потпуни суверенитет у доношењу одлука, дакле, припада само онима који настањују одређену, јасно омеђену територију и – никоме више. Мада предмодерни системи такође подразумевају контролу над територијом, природа те контроле заснивала се, пре свега, на персоналној лојалности поданика (који су живели на тој територији) према владару. Милан Подунавац сматра да: „Основу лојалности ове политичке формације чини политичка посесија, *longus tempus* и формула божанског утемељења власти“ (Подунавац, 2007:83). Дакле, становници одређене територије били су поданици, а њихов политички идентитет базирао се на оданости владару или владајућој династији, а не на припадности неком облику заједнице. Током Француске

револуције народ постаје категорија изнад свих других. Хана Арент сматра да је обожење народа у Француској револуцији неизбежна консеквенца настојања да се извршна и законодавна власт изведу из истог извора – из Русоове концепције опште воље (Арент, 1991: 160). А Русо је, као што је познато, под општом вољом сматрао нацију као једно тело којим управља једна воља. Ово „свето уједињење“ грађана у једну нацију било је од изузетне користи вођама Француске револуције, јер се показало као ингениозан начин да мноштво обједини у – једно.

Али не само у Француској. Наполеонови ратови и освајање европских територија произвели су свест о националном јединству у покореним државама. У Немачкој и Италији, које су биле подељене на више малих држава, рађала се идеја о националном уједињењу. Талас национализма захватио је Латинску Америку где је Симон Боливар предводио националне револуције против шпанске колонијалне владавине. Европу је 1848. године потресао низ националних револуција. Деветнаести век ће постати век растућег национализма – заставе, химне, национални језици, патриотска књижевност, „откривање“ нових/стarih националних идентитета... У том процесу мењала се и природа национализма. Првобитна концепција, из времена Француске револуције, која је подразумевала нацију као оквир за изражавање грађанске суверености, уступила је место конзервативним оријентацијама које су величале историју, (често измишљену) традицију, изузетност сопствене нације, подозрење и одбојност према свему што је различито.

Крај Првог светског рата и принцип националног самоопредељења који је, на Париској конференцији, промовисао Вудроу Вилсон додатно је охрабрио националистичке покрете. Некадашње европске империје се урушавају, а на њиховим остацима ничу нове државе. Национализам се шири и у Африци и Азији, где почињу да бујају антиколонијални отпори, који ће кулминирати после Другог светског рата. Светски колонијални империјализам се распао, а на светску сцену ступају нове државе широм тзв. „трећег света“. Антиколонијални покрети спајају у чудну политичку легуру национализам, марксизам, племенске традиције, ислам, итд. У свим тим бурним догађајима национализам се стално појављује као уверење са изузетно мобилизаторским потенцијалом. Свој потенцијал национализам показује и крајем двадесетог века – не само што се Југославија распала у крвавим

националистичким сукобима, већ су дестабилизоване и државе за које се сматрало да су стабилне – ирски, шкотски и велшки националистички покрети су врло активни у оквиру Велике Британије, као и сепаратистички покрет у канадској провинцији Квебек.

Упркос планетарном ширењу, све време постоји извештан степен конфузије у покушајима да се национализам третира као целовита идеологија. Док „класична“ идеологија, као што је социјализам, подразумева сложени низ међусобно повезаних идеја и ставова, национализам се углавном своди на нацију као природни политички облик. Национализам, такође, прати и снажан психолошки, емоционални набој. Љубав према сопственој нацији и одбојност (често и мржња) према другим нацијама не захтевају било какав сложени категоријални апарат. Коначно, национализам се показао као врло флексибилна доктрина која се лако комбинује са готово свим другим идеологијама – социјализмом, фашизмом, конзервативизмом, па и либерализмом. Као и у случају других идеологија, Хејвуд сматра да и национализам почива на неколико кључних категорија – нацији, органској заједници, политици идентитета и идеји самоопредељења (Хејвуд, 2005: 166).

При томе се одмах сусрећемо са проблемом како дефинисати објективни, универзални критеријум за одређивање нације. „Покушаји стварања објективних критеријума за одређивање нације“, упозорава Ерик Хобсбаум, „или за објашњење зашто су извесне групе постале „нације“ а друге нису, често се заснива на једном једином критеријуму као што је језик, или етницитет, или на комбинацији критеријума као што су: језик, заједничка територија, заједничка историја, културна заоставштина, или већ нешто друго“. (Хобсбаум, 1996: 12) Сви покушаји да се дође до објективних дефиниција нације нису успели јер би се увек дошло до великог броја изузетака – ентитета који су несумњиво нације, али се не уклапају у предложену дефиницију, или одговарају свим критеријумима, али нису нације. Немачка нација, на пример, уједињена је на основу културног јединства, односно, заједничког немачког језика. Истовремено, постоје случајеви кад исти језик не представља никакву основу за осећај јединства (Американци, Аустралијанци или Новозеланђани се, сасвим сигурно, не осећају као Енглези). С друге стране,

Швајцарци имају осећај националне припадности упркос троструком језичком идентитету.

Насупрот томе стоје покушаји да се нација одреди на субјективан начин – било на колективном нивоу (нација као питање „дневног плебисцита“), било на индивидуалном нивоу (где је питање националности питање личног опредељења). У сваком случају, идеју нације није могуће свести на једну димензију – политичку, културну или неку другу, нити је *a priori* обухватити једном дефиницијом. Због тога нам се чини упутним да прихватимо Хобсбаумову „радну перспективу“ по којој ће се „свако довољно велико тело чији се чланови сматрају члановима „нације“ сматрати нацијом“ . (Хобсбаум, 1996: 15) Без обзира на примедбе да је овакав приступ у суштини таутолошки и да пружа само *a posteriori* одређење шта је нација, сматрамо да је адекватан, јер у демократским друштвима као асоцијацијама слободних и једнаких грађана – припадност нацији се мора заснивати на начелу добровољности.

Оно што је, међутим, неспорно то је да се сви националисти слажу око једног – нацију доживљавају као органску заједницу. Нације су, у том смислу, природни и аутентични оквири људског постојања. Из тога произилази „оправдан“ захтев према којем се нацији дугује виши степен лојалности него ма ком другом колективитету (на пример класи или религији). Повезаност заједничким језиком и културним наслеђем за све националисте представља кључни аргумент тезе да нације представљају дубоко укорене заједнице које додатно бивају артикулисане државношћу. У суштини, ради се о двоструком процесу – нација, као органска заједница, осваја државу тиме што култивисани и уједначени („народни“) језик постаје званични језик, тиме што национална култура постаје званична култура, национални празници постају званични празници – укратко, у питању је процес у којем се историјско, органско наслеђе трансформише у „традицију“ државе.

Ипак, чињеница да национализам није био посебно развијен пре деветнаестог века не иде у прилог заступницима примордијалистичког приступа нацији. Према заговорницима конструктивистичког схватања нације, успостављање свести о органском карактеру нације имало је функцију надградње пуког административног јединства заједничким политичким и културним идентитетом. Очигледно, елементарна функција националитета јесте уједињавање политичке

заједнице (истовремено и оправдање централног ауторитета државе над предмодерним облицима аутономије – локалним, црквеним, сталешким). То је, истовремено, и одговор на питање шта је основа уједињења секуларизованих политичких заједница. Јер ако је природа власти секуларна и ако су сви људи једнаки – на чему ће почивати лојалност грађана држави на чијој територији живе? Захваљујући којој врсти групног идентитета ће чланови једне заједнице ту заједницу сматрати „својом“ и бити спремни да се, у крајњем случају, због ње жртвују?

Базу овог идентитета чини, дакле, национализам. Ентони Гиденс закључује да су модерни политички и економски развој имали снажан дезинтегративни утицај на постојеће традиционалне културе, те да се тако створила потреба за новим обликом групног симболизма који би имао интегративну функцију. За Гиденса, управо је национализам најснажнији облик интеграције, јер: „Национализам не само да нуди базу групног идентитета, он то чини у контексту који показује да је овај идентитет резултат посебних и специфичних достигнућа. Национализам ојачава дух солидарности и колективне повезаности која се нарочито мобилизира у околностима културног застоја“ (Гиденс, 1985: 215, према: Подунавац, 2001: 66). Национализам, као специфични феномен културне интеграције, представља облик колективне свести у оквиру којег се одвија рефлексивно присвајање културних традиција. Овако конструисана традиција, пречишћена помоћу историографије, шири се путем медија и постаје заједничка, колективна свест политичке заједнице.

У сваком случају, функција национализма је унификујућа, али процес унификације није утемељен у моралним, већ у психолошким оквирима, базираним на традицији. Гиденс скреће пажњу на то: „У таквим околностима онтолошка сигурност је психолошки утемељена и зависи искључиво од рутине која нема морално значење и којом се штитимо од низа догађаја и искустава која би могла да је наруше“ (Гиденс, 1985: 218, према. Подунавац, 2001: 68). Дакле, уместо моралног значења, које бива склоњено на маргине јавног живота, заједништво базирано на националним симболима (укључујући и заједнички језик, као најснажнији облик колективног искуства) учвршћује механизме којима се ствара осећај сигурности међу припадницима једне заједнице и развија патриотизам, афективна, психолошка приврженост сопственој нацији.

Манифестација национализма је, међутим, двострука – с једне стране, ради се о снажној енергији која је одиграла значајну улогу као подршка остварењу идеала демократске просвећености, али је, с друге стране, национализам генерисао бројне облике националне искључивости и агресивности. Национализам садржи снажан егалитарни набој, који уобличава припадност одређеној политичкој заједници, формирајући заједнички идентитет својих чланова и трансформишући популацију у нацију, односно национално грађанство (сви смо једнаки, имамо иста права и дружности, слободу и одговорност – само у оквиру исте нације), али, исто тако, производи изразиту ми-они перспективу у односу на све друге, који не припадају истој нацији).

Самим тим, национализам није само модел обликовања идентитета у једној политичкој заједници, већ и начин присвајања политичких добара, односно, обезбеђивања припадницима исте нације политичке предности у односу на оне који јој не припадају. Крајња интенција национализма је самоопредељење, односно, стварање национално хомогене државе. Чак и у случају етнички мешовитих популација, логика национализма усмерена је против националних мањина, то јест, води ка стању у којем се ове заједнице идентификују као посебне и потенцијално конфликтне, док се из угла мањинских заједница тај конфликт разрешава само ако се издвоје као независне националне државе<sup>23</sup>. Ко што је већ поменуто, једна од дугорочних консеквенци Француске револуције јесте претпоставка да је нација извор државног суверенитета, те да је свакој успостављеној нацији загарантовано право на политичко самоодређење и самоопредељење. Тај принцип ће, све до данас, континуирано производити умножавање националних држава.

Сопствена територија је, дакле, националистички идеал, али истовремено и најосетљивија тачка. Идеал базиран на концепцији колективног права на територију, солидарност утемељена на поседовању земље, „али не било које земље, већ“, како примећује Гиденс, „историјске земље, земље прошлих генерација“ (Гиденс, 1985: 218, према: Подунавац, 2001:68). Суверенитет и територијални интегритет као искључива власт коју једна нација има над својом територијом, као моћ да одржи ред унутар граница и да те исте границе одбрани од спољне

---

<sup>23</sup> У деветнаестом веку често је принцип националности изједначаван са принципом револуције.



опасности, да се на међународном плану представи као равноправни такмац, били су у деветнаестом и двадесетом веку критеријум успеха за сваки национализам.

### *Фашизам*

Вероватно не постоји политички појам који се тако широко (и често непрецизно) користио у политичкој пракси, али и теорији, као што је то случај са фашизмом<sup>24</sup>. Етикета фашисте олако је дељена свакоме ко је спроводио нетолеранцију и репресију. Очигледно да је фашизам ову застрашујућу репутацију заслужио својом изненађујућом и агресивном појавом на светскоисторијској позорници прве половине двадесетог века и милионским жртвама као страшним резултатом његове владавине. За разлику од либерализма, конзервативизма и социјализма, идеологија које су произашле из Француске револуције и профилисале се током деветнаестог века, фашизам је, несумњиво, производ двадесетог века. Специфично формирање фашистичке идеологије је, заправо, артикулисано потпуним оспоравањем просветитељских вредности и политичких идеја које су из њих произашле. „Укида се година 1789.“, „Веруј, слушај и бори се!“, или „Поредак, ауторитет, правда“, само су неки од фашистичких слогана, који не остављају сумњу о природи и интенцијама фашизма.

Фашизам се појављује у конфузном амбијенту непосредно по завршетку Првог светског рата. Друштвена и политичка превирања, ширење идеја Октобарске револуције, економска нестабилност, фрустрације изазване Првим светским ратом, крхке демократије, другим речима – дубока друштвена криза у којој се појављују претпоставке за реализацију фашистичког политичког пројекта.

Први је шансу искористио Мусолини, некадашњи социјалиста, формирајући, 1919. године Фашистичку партију, не превише чврсто структурисану организацију, ослоњену на чудну збрку прерађених националних митова, паганизма, култа снаге, храбрости, непрестане борбе, јединства... Три године касније, 1922. Мусолини постаје премијер, да би 1926. године Италија, и званично, постала једнопартијска држава. Била је то логична консеквенца става да је држава универзална етичка воља која је надређена свакој индивидуалној егзистенцији.

---

<sup>24</sup> У том смислу, и у овом раду ће се појам фашизам користити у његовом ширем значењу, да значи не само италијански фашизам већ и немачки националсоцијализам.

Обожаване државе је достигало хистеричне размере, гурајући грађане у позицију апсолутне послушности и оданости. Ђентилеов поклич: „Све за државу; ништа против државе, ништа изван државе“ (Хејвуд, 2005: 238) прецизна је илустрација екстремног колективизма чији је циљ био стварање фашистичког „новог човека“, човека потпуно посвећеног заједници, у којој не постоји никаква граница између јавног и приватног. Такође, концепт апсолутног вође подразумевао је што непосреднији однос са политизованим масама, без превеликог значаја политичких институција.

Другу, бруталнију, верзију фашизма представља немачки нацизам. Националсоцијалистичка немачка радничка партија, познатија као Нацистичка партија, на челу са Адолфом Хитлером основана је такође 1919. године. Хитлеров пут до власти трајао је дуже од Мусолинијевог, тако да је тек 1933. године изабран за немачког канцелара. Ипак, за годину дана успоставио је потпуну диктатуру, а Немачку претворио у милитантну и агресивну супер-силу која ће отпочети Други светски рат. За разлику од италијанског фашизма, немачки нацизам је много снажније био ослоњен на култ вође него на култ државе. Такође, био је мање прожет филозофским утицајима од италијанског узора, а више окренут пословичној немачкој ефикасности и беспрекорној организованости. Примитивно једноставне поруке о надмоћној раси, животном простору, крви и тлу, радости смрти, јеврејима, и др., дубоко су прожели грађане Немачке. Непријатељски оријентисани према свим постојећим идеологијама и религијама, нацисти су се окренули стварању чисте аријевске нације надљуди способних да апсолутно завладају светом.

У међувремену, талас фашизма захватио је Европу – крхке демократије се урушавају, а успостављају се тоталитарне, десничарске диктатуре. У годинама непосредно пред Други светски рат фашизам се појављује као респектабилна политичка снага у готово свим европским земљама – у неким је потпуно доминантан (Италија, Немачка, Шпанија, Португал), док је у другим државама озбиљно претио постојећем политичком устројству или, захваљујући немачкој окупацију, успевао да у одређеном периоду дође до политичке власти. Фашизам је, очигледно, био врло прилагодљива идеологија, упркос, или можда управо због тога, што сами протагонисти фашизам и нису видели као идеологију – Хитлер је, уз дубоки презир према класичним идеологијама, нацизам пре свега схватао као

„поглед на свет“. Ипак, ова кратка анализа фашизма неизбежно нас доводи до категоријалног минимума за одређење фашизма у којем свакако морамо идентификовати следеће: антирационализам, култ борбе, култ вође и ултранационализам.

Европа, истина на различите начине, током читавог деветнаестог века мисли Француску револуцију. У Немачкој, Фихте и Хегел су под драматичним, непосредним утиском Француске револуције. Маркс и Енгелс, под утицајем Хегела, сањају о долазећој револуцији као нужном разрешењу историјске логике. Вера у напредак и еманципацију човечанства развија се у затвореном универзуму просветитељске филозофије. У том смислу, политички мислити значило је рационално мислити. Ипак, појављује се Ниче, не само као визионар револуције која ће бити дело натчовека, већ и као филозоф који истражује границе рационалног духа, дајући предност емоцијама и вољи, вољи за моћ. Популарност стиче и Анри Бергсон са идејом да је сврха људске егзистенције реализовање „животне силе“ и да би, у складу са тим, требало избегавати ограничења здравог разума и хладне калкулације. Међутим, било би претерано закључити како је антирационализам директно произвео фашизам. Оно што је несумњиво, фашизам јесте црпео енергију из надилажења, како су они сматрали, сувог и беживотног рационализма. Рачунајући само на оне „теорије“ које могу да пробуде узаврела емоционална стања маса и политички активизам, фашизам се обраћа души, вољи, емоцијама и инстинктима. Антифилозофски, антилибералан, антиконзервативан, антибуржоаски, антикомунистички – фашизам се јавља као потпуна револуција ниҳилизма, поништавајући или обесмишљавајући практично сво дотадашње политичко наслеђе. Хејвуд примећује како је у тим појмовним обратима „слобода почела да значи беспоговорно потчињавање, демократија је изједначена с апсолутном диктатуром, а прогрес је подразумевао сталну борбу и рат“. (Хејвуд, 2005: 230)

Борба за опстанак, идеја врста које се развијају кроз процес природне селекције, те сновне поставке дарвинизма имале су значајног утицаја и на друштвене и политичке идеје (либерални социолог Хербер Спенсер је, на пример, такође заступао дарвинистичку идеју сматрајући да се кроз конкуренцију долази до опстанка оних најспособнијих). Фашизам је прихватио дарвинистичку тезу, с тим

шти су субјекти у овој перманентној борби нације и расе, а не само појединци. Самим тим, рат постаје ултимативни тест који најбоље показује ко поседује изворну животну снагу и ко заслужује опстанак. Ако су хуманистичке и религијске вредности градиле дотадашњи свет на идејама саосећања и бриге за другог, слабијег, фашизам нам је показао другу, демонску страну – слаби су достојни не само презира, већ заслужују да буду потпуно уништени. Коначно, и у самом поразу нацистичке Немачке, Хитлер показује застрашујућу доследност: будући да је изгубио рат, немачки народ и не заслужује даљи опстанак, а он, као фирер, даје лични пример и – извршава самоубиство.

У свом радикалном одбацивању идеје једнакости, фашизам, а пре свега немачки нацизам, глорификовао је и апсолутизовао идеју вође. Вођство је било, наравно, дефинисан ван било каквих уставних и законских одређења – оно је почивало на чињеници да су масе „препознале“ харизматска својства вође и признале му неограничени ауторитет. Принцип харизматског вођства почивао је на претпоставци да је вођа свакако оваплоћење идеала натчовека, обдареног натпросечном мудрошћу и способношћу да, иначе, инертне масе трансформише у моћну, уједињену снагу која може да прегази све што јој стане на пут. Само у уском простору између вође и масе функционисао је и слој елитних припадника нацистичке партије, оних који се одликују изузетним хероизмом, оданошћу, спремношћу на саможртвовање. Ипак, улога вође је незаменљива и подразумева месијанску фанатичност и апсолутни контакт са следбеницима - најширим народним масама, уз сталну организацију масовних скупова и плебисцита, како би се без сувишних институционалних компликација (парламент, влада) реализовало ово сједињавање вође и нације.

Јер, нације су основни ентитети у непрекидној борби за превласт. При томе, фашизам нацију не дефинише политички, већ као расу, одређену, пре свега, биолошки и генетски. За разлику од нације, чији припадник можете постати без обзира, у крајњој линији, на стварно порекло, припадност одређеној раси је, просто, непроменљива – боја коже, боја косе, црте лица. Зато фашистичко схватање нације полази од расног идеала, а да би се дошло до њега, неопходно је расно „филтрирање“ саме нације (највећа иронија је, свакако, била у томе што сам Адолф Хитлер није одговарао „расном стандарду“). У сваком случају, идеја чисте,

супериорне расе, предодређене да загосподари светом успешно је покренула популистички ултранационализам. Слика нације, утемељене у крви и тлу, која се диже из пепела и, освајајући нови животни простор, успоставља Трећи, хиљадугодишњи, рајх, морала је просечном Немцу да изгледа сасвим привлачно. С друге стране, просечни Немац као грађанин потпуно је апсорбован заједницом, која је перманентно у стању хистеричне политизације. Екстремни колективизам и потпуно укидање разлика између приватне и јавне егзистенције поставило је интерес нације изнад сваког појединачног интереса. Перманентно изазивање ванредног стања, непрекидно произвођење спољашњих и унутрашњих непријатеља, нацизму је служило као механизам за трајну дестабилизацију и за потпуно суспендовање појединца/грађанина, било каквих аутономних друштвених група, као и грађанског друштва у целини.

Насилно рођен и насилно нестао (Бобио, 1997: 41), фашизам је, у времену колико је трајао, произвео светски рат, незамисливе ужасе и милионе жртава - представљао је застрашујући врхунац „плиме пророчанстава“ (Попер), насталих у окриљу ирационалистичког мишљења које је било супротстављено просветитељској вери у људски разум. Презревши сво интелектуално и политичко наслеђе просветитељства, фашизам је показао огроман мобилизаторски потенцијал. Фигура фирера и милона хистеричних следбеника биће трајна опомена да ирационалне колективистичке идеологије могу да произведу катастрофе неслућених размера и да озбиљно пољуљају веру у могућност да се друштвени и политички процеси ставе под контролу људског разума.

### *Анархизам*

Постоје озбиљне дилеме да ли анархизам уопште треба укључити у било какав реални идеолошки спектар. Анархизам никада и нигде није освојио власт. Ниједна држава није обликована по анархистичким принципима, не постоје организоване партије, анархисти се не кандидују на изборима... То, међутим, није чудно, с обзиром да анархисти управо и инсистирају на рушењу државе, укидању сваке врсте политичког ауторитета и било ког облика организованог политичког активизма. „Политичка теорија и покрет анархизма – доследно антиауторитаран –

одбацивао је сваки ауторитет. За њега је сваки ауторитет ознака за неслободу, неједнакост и ирационалност“ (Чупић, 2001: 198). Ипак, анархизам се и даље третира као значајна идеологија из најмање два разлога: анархизам је у различитим периодима вршио озбиљан утицај на друге идеологије (либерализам и социјализам) и постоје озбиљни разлози за претпоставку да ће значај анархизма у будућности бити све већи.

У свакодневној употреби анархизам је био (а често је то и сада) синоним за неред и хаос (у неким случајевима и за тероризам). Лош глас анархизам прати од Француске револуције, а та негативна слава пратила је и многе револуционарне агитаторе, нарочито у Русији у другој половини деветнаестог века (тако је, на пример, Кропоткин важио за најславнијег анархисту на свету). Тек са Прудоном, који је 1840. године, свом делу *Шта је својина*, самоуверено изјавио „Ја сам анархиста!“, анархизам почиње да се доживљава као систематизовано политичко уверење. Неколико година касније, 1848. Прудон покреће први анархистички часопис *Le Representant du Peuple*, чији је први број продат у 40.000 примерака. Због тог подухвата, као и оштре критике Луја Наполеона, Прудон бива осуђен на три године затвора. Анархисти, пре свега Прудонове следбеници учествовали су, заједно са Марксом и социјалистима, у формирању *Међународног радничког удружења*, односно, *Прве интернационале*. Великим делом због немогућности сарадње анархиста (касније предвођених Бакуњином) и марксиста, *Прва интернационала* је расформирана 70-их година деветнаестог века.

Након тога, анархисти фокус свог деловања пребацују на синдикалне организације, нарочито у Француској и Шпанији. Анархо-синдикалистички покрет имао је знатног успеха и у Латинској Америци. Међутим, успон ауторитарних режима (победа большевика у Русији, устоличење Франка у Шпанији) довео је до прогона анархиста и њиховог нестајања из синдикалних институција.

Већ само овако краткотрајно и маргинално појављивање у организованим структурама политичких и синдикалних покрета био би довољан разлог да анархизам престане да буде значајна идеолошка чињеница. Међутим, упркос нереалним и, практично, немогућим циљевима, анархизам је задржао јаку моралну привлачност, посебно међу млађом популацијом (антиглобалистички протести су најбољи пример неочекиваног оживљавања анархистичких идеала). Упоришне

тачке анархизма – антиетатизам, природни поредак, изразити антиклерикализам и инсистирање на економским слободама, очигледно имају потенцијал да пробуде затомљене моралне инстинкте и у савременом друштву.

Није потребно посебно помињати да анархизам, као негација ауторитета, своју оштрицу пре свега управља према држави и њеним структурама моћи. Разлог је једноставан: ауторитет је у својој суштини супротан слободи и једнакости. Прве реченице Русоовог *Друштвеног уговора*: „Човек је рођен слободан, а ипак је свуда у ланцима“, биће трајна инспирација анархистичког утопизма. Дакле, према анархистичком схватању, људи су неограничено слободни и апсолутно једнаки. Спровођење било каквог ауторитета неприхватљиво је и погубно како за оне којима се управља, тако и за оне који управљају. Упозорење лорда Актона да „свака власт квари, а апсолутна власт квари апсолутно“, анархисти радикализују сматрајући да свака власт квари – апсолутно. Доминација и покорност, засновани на односима моћи, неминовно у друштву стварају атмосферу страха и неповерења. Одбацујући чак и либерална схватања државе, анархисти инсистирају да је државни апарат увек и без изузетка репресиван, будући да се своди на, како је то Ема Голдман закључила, „батине, пиштољ, лисице или затвор“. (према: Хејвуд, 2005: 201)

Ипак, политички песимизам анархиста у потпуној је супротности са њиховим антрополошким оптимизмом. Насупрот теоријама друштвеног уговора, које почивају на претпоставкама о природном стању као стању „рата свих против свију“, у којем држава нужно обезбеђује минимум поретка, анархизам полази од супротног становишта – природно стање је стање међусобне хармоније<sup>25</sup>, а политичке институције не доприносе решавању, већ стварању проблема. Природни друштвени поредак настаје спонтано, људи су, у својој суштини, разумни и солидарни и не постоји никаква потреба за успостављањем било каквог система ауторитета и неједнакости.

А један од најважнијих извора ауторитета и неједнакости, поред државе, је свакако црква. Антиклерикализам је међу анархистима био посебно изражен током деветнаестог века. За Прудона и Бакуњина није било никакве дилеме око тога да је

---

<sup>25</sup> Полемишући са дарвинистичком теоријом о опстанку врста, Кропоткин, на основу својих истраживања за време сибирског изгнанства, износи тврдњу да је природно одабирање није засновано на међусобној конкуренцији и борби, већ на инстинкту узајамне помоћи у суочавању са егзистенцијалним изазовима и тешкоћама. (Ћинђић, 2013: 295)

црква у савезништву са државом и да је њихово укидање суштински услов друштвене и индивидуалне еманципације. Хришћанско инсистирање на поштовању државе (Богу – божје, цару – царево), као и религиозно легитимисање краљева, били су главни докази анархизму да су црква и држава неодвојиви саучесници. Ипак, анархисти (посебно савремени) не одбацују религиозност у потпуности. Заступајући тезу о неограниченом потенцијалу људског саморазвоја, посебну привлачност задобиће, крајем двадесетог века, таоизам и будизам са својим уважавањем личног увида, толеранције и хармоније са природом.

Други стуб, друга важна тачка ослонца државе је – економија. На самом почетку, анархисти су били концентрисани на активизам у оквиру радничког и синдикалног покрета, сматрајући да у име експлоатисаних маса реализују друштвену револуцију којом ће бити збрисан слој експлоататора и угњетача. У самом анархистичком покрету, међутим, није било сагласности око тога да ли је неопходно потпуно укидање приватне својине или је могућа праведна економија утемељена на индивидуалном власништву.

Без обзира на чињеницу да практично није реализован у стварном друштвеном животу, не би требало одбацити необичну виталност анархизма. Готово утопијско инсистирање на слободи, самоорганизовању, укидању политичког посредништва, међусобној солидарности, развијању људских потенцијала и хармонији, биће, по свему судећи, инспирација и у непосредној будућности.

### *Феминизам*

*Одбрана права жена*, текст Мери Вулстонкрафт, који се сматра почетком модерног феминизма, писан је, 1792. године, у узбудљивој атмосфери Француске револуције и почивао је на просветитељском уверењу у моћ разума, као и на радикалном инсистирању на идеји једнакости. Вулстонкрафтова је, тематизујући права на једнакост жена у образовању али и у „приватној сфери“, сфери домаћинства, свакако поставила темеље будућег феминизма. Идеја да су жене у друштвено неповољнијем положају од мушкараца, као и идеја да се тај положај



друштвеним и политичким активизмом може и мора променити оставиће значајан траг у друштву и политици у другој половини деветнаестог и током двадесетог века.

Природно, први талас покрета за женска права<sup>26</sup> је највише био фокусиран на борбу за добијање права гласа за жене. Право гласа је схватано као централна категорија политичке једнакости, којом би се анулирали сви остали облици полне дискриминације. У Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама, крајем шездесетих година деветнаестог века, оснивају се прва удружења посвећена освајању права гласа за жене. Ипак, држава у којој су жене, 1893. године, први пут добиле једнако право да гласају била је – Нови Зеланд. У Сједињеним Америчким Државама право на гласање за жене је уведено 1920. Године, а у Великој Британији су једнака гласачка права у пуној мери реализована 1928. године. Освајањем овог права, практично се завршава прва фаза борбе за женску политичку еманципацију.

На други талас феминизма требало је чекати готово пола столећа. Шездесетих година двадесетог века сазрева уверење да је пуким признавањем права гласа остварена само минимална база елементарних права, али да се није суштински решило женско питање у свој његовој комплексности и да је потребна дубља и радикалнија промена друштва. Било је, дакле, неопходно континуирано подстицање друштвене саморефлексије у вези са тим питањем. У складу са тим циљевима, „феминизам се“, како примећује Хејвуд, „развио у особену и етаблирану идеологију чије идеје и вредности оспоравају већину основних претпоставки конвенционалне политичке мисли. Феминизам је успео да род и перспективе рода успостави као важне теме у у низу академских дисциплина и да подигне свест о питањима рода у јавном животу уопште“ (Хејвуд, 2005: 255).

Тиме је започела фаза радикализованог феминизма, у којем се иде корак даље: бинарне полне категоризације схватају се као настојање да се прикрију стварни циљеви самог „апарата производње, чиме се *пол* постулира као *узрок* сексуалног искуства, понашања и жеље“, како закључује Џудит Батлер и, ослањајући се на Фукоа, показује да је тај „тобожњи *узрок* заправо *учинак*, производња датог режима сексуалности који настоји да регулише сексуално искуство умећући засебне категорије пола као утемељујуће и каузалне функције

---

<sup>26</sup> Феминизам, као термин релативно новијег датума, и покрет за права жена се, у модерној употреби, третирају као повезани феномени.

сваког дискурзивног приказа сексуалности“ (Батлер, 2010: 86). Успостављање директне корелације између репродукције бинарне полне категоризације и репродукције друштвеног и политичког система постаје лајтмотив теоријске и политичке акције радикалног феминизма. Тиме се феминизам изборио да буде признат као једна од видљивијих идеологија у другој половини двадесетог века. Без обзира на различита варирања идеје феминизма, ову идеологију можемо сагледати кроз неколико кључних тема: пол и род, однос јавне и приватне сфере, патријархални цивилизацијски образац, проблем једнакости и различитости.

Стереотип о „природним“ разликама полова, односно, став да мушкарци и жене само испуњавају своје „природне“ улоге, полазна је тачка феминистичке борбе. „Идеју по којој је биологија судбина, феминисткиње традиционално оспоравају повлачењем оштре разлике између пола и рода“ (Хејвуд, 2005: 260). При томе, пол би заиста подразумевао биолошке разлике мушкараца и жена, док би категорија рода обухватала културолошке разлике које су им друштвено приписане. Другим речима, полне, биолошке разлике су мање важне у односу на, друштвеним посредовањем успостављене, родне разлике. Одвајањем биолошких и друштвених разлика, створена је кључна феминистичка платформа за деловање у политичкој сфери.

„Лично је политичко!“ – есенцијална порука новог таласа радикалног феминизма, проблематизовала је уобичајено схватање политике као јавне сфере живота. Пројектујући односе моћи (као политичке категорије) и на породицу, феминизам је отворио дебату о границама политичког, сматрајући и да је искључење из јавне политичке сфере такође - политичко. Наглашавање потребе да се подела на јавну и приватну сферу сматра извором женске дискриминације, феминизам нас уводи у политику свакодневног живота, као простор у којем ће се, заправо, догодити суштинска еманципација жена.

Патријархат, као породични образац, истовремено је модел репродукције мушке доминације и у осталим областима друштвеног живота. Према Каstelсу: „Патријархалност је основна структура свих сувремених друштава. Одликује се институцијски наметнутим ауторитетом мушкараца изнад жена и њихове дјеце у обитељској јединици. Да би се тај ауторитет могао примјенити, патријархалност мора прожимати цијелокупну организацију друштва, од производње и потрошње до

политике, права и културе“ (Castells, 2001: 140). Зато се у феминизму патријархат посматра као цивилизацијски образац, којим се стално репродукују различити облици угњетавања и подређености. Мада у оквиру феминизма не постоји јединствен поглед на овај проблем, ипак се концепт патријархата третира као један од најзначајнијих препрека у трансформацији положаја жена у многим друштвима.

Коначно, питање једнакости и различитости, такође доноси различите погледе унутар феминизма. У својим почетним стадијумима, феминизам је био утемељен на захтеву за једнаким правима, пре свега у постизању политичке једнакости у односу на мушкарце. У том смислу, једнакост је значила исте могућности у приступу јавној сфери живота (право гласа, економска моћ), али и једнакост у приватној области породичних односа. Дакле, постизање једнакости је значило брисање различитости. С друге стране, формирано је становиште да у овој тежњи за једнакошћу не би требало занемарити и заборавити да су мушкарци и жене различити и да те полне разлике морају имати и своју артикулацију у политици. У том смислу, бити једнак а истовремено бити различит представља ултимативну формулу модерног феминизма.

Иако у последњим фазама феминизам постаје теоријски исто колико и политички, свакако се мора приметити да је умногоме осветлио простор полних деискриминација у јавној и приватној сфери. Освајање права гласа за жене, до којег долази изненађујуће касно, остаће забележено као један од најзначајнијих корака у процесу демократизације. Такође, тематизујући питање идентитета, не као питање кохерентности или континуитета личности, већ као друштвено установљених и одржаваних нормативних идеала, феминизам је отворио простор за преиспитивање и других простора класних и расних привилегија.

### *Екологизам*

„Екологизам“, примећује Хејвуд, „представља нови стил политике. Он не полази од концепције човечанства или људских потреба, већ од једне визије природе као мреже драгоцених, али крхких односа између живих врста – укључујући и људску врсту – и природне средине“ (Хејвуд, 2005: 282). Екологизам

је, заправо први организован друштвено-политички покрет који нема фигуру човека у центру своје идеологије. Такође, ради се о врло дифузном покрету који није једноставно каналисати – у њему су укључена различита уверења: научна, економска, политичка, религиозна... Интегришући све ове различите приступе, екологизам се појављује као идеологија квалитативно другачија од осталих.

Убрзани индустријски развој и загађење животне средине свакако су били окидачи за буђење свести о значају заштите природног окружења. Ово буђење еколошке свести било је, разумљиво, најинтензивније у индустријски најразвијеним друштвима. Та друштва су прва била суочена са ефектима неравнотеже проузроковане коришћењем пестицида, прекомерном количином издувних гасова, претераним коришћењем фосилних горива, „киселим кишама“. Међутим, еколошки проблеми су по својој природи глобални – глобално загревање погађа све, нема изузетих, тако да су практично сва друштва укључена, на овај или онај начин, у нарастајући страх од еколошке катастрофе. То пружа и могуће објашњење за релативно брз успон екологизма крајем шездесетих и почетком седамдесетих година двадесетог века, када почињу да се формирају нуклеуси различитих покрета за очување животне средине.

Ипак, пуну политичку артикулацију екологизам добија оснивање „зелених“ странака. Држећи се на дистанци и од левице и од деснице, зелени успевају да проблем угрожавања животне средине претворе у важно питање свакодневне политике. Поред тога, промовишући нову политичку парадигму, зелени скрећу пажњу и на друге теме – на потребу за разоружавањем, на економска и социјална питања, и сл. Без обзира на укључивања тема из других области, екологизам као идеологија почива на неколико суштинских тачака: екологији, холизму, принципу одрживости и етици заштите животне средине.

Развој научне екологије истовремено је значио и промену уобичајеног погледа на однос човека и његовог природног окружења. Основна теза екологије је да се човечанство суочава са могућом еколошком катастрофом због слепог и једностраног „освајања“ природе, због неконтролисане експлоатације одређених природних ресурса што је резултирало дубоким поремећајима целокупног еко-система. Екологија је помогла да се креира нов поглед на свет, нова моралност, која се не тиче само других људских бића већ целокупног природног окружења.

А тај нови поглед на свет је – холизам<sup>27</sup>, идеја да се свеукупни живи свет може (и мора) схватити једино као недељива целина. Насупрот владајућој научној парадигми која подразумева дељивост целине, односно, тезу да се целина може схватити само кроз проучавање њених саставних делова, холизам заступа став да је неопходно сагледати принципе организације у оквиру целокупног система. На успостављање холистичког светоназора утицали су и аутори попут Џејмса Лавлока и Фритјофа Капре. Лавлок је кроз „Геа хипотезу“ промовисао идеју о Земљи као живом, саморегулишућем, организму који се налази у хомеостази – сопственој динамичкој равнотежи. Чак и мале промене у, рецимо, просечној температури могле би бити фаталне за целокупни живи свет. С друге стране, Фритјоф Капра је указивао на механицистички модел нашег доживљаја света, утемељен у картезијанско-њутновској научној парадигми, која и природу сагледава као механизам из којег се могу издвојити поједини делови. Промовишући и популаризујући, у свом делу *Тао физике*, квантну теорију, Капра је настојао да најактуелнија открића квантне физике доведе у везу са таоизмом, будизмом и хиндуизмом, као духовним дисциплинама у којима је снажно заступљена идеја целине свеколиког физичког и духовног света.

Идеја одрживости такође је имала кључни значај у формирању екологизма. Схватање да живимо у свету ограничених могућности и да постоје природна богатства која су необновљива утицало је и на другачије разумевање граница до којих се може ићи у експлоатацији природних ресурса. Посебно је била популарна метафора о „Земљи као космичком броду“, као ограниченем простору са ограниченим капацитетима. Концепт одрживости умногоме је заслужан за интензивно трагање за обновљивим изворима енергије, али и за потребу да се и у другим областима размишља на „одрживи“ начин.

Екологија, холизам и одрживост нужно резултирају еколошком етиком – другачијем систему вредности који би требало да буде оквир другачијег понашања. Свест о томе да оно што радимо данас може имати погубне последице за будуће генерације, као да оно што радимо овде може утицати на људе који живе на другој страни планете, свакако представља једну од важнијих промена у нашем доживљају

---

<sup>27</sup> Хејвуд подсећа да је термин „холизам“ први пут, 1926. године, употребио Јан Сматс, бурски генерал и касније два пута премијер Јужне Африке (Хејвуд, 2005:286).

света. Овакво схватање временске и просторне димензије неизбежно мења и нашу представу о добром и пожељном понашању.

Критикујући темељне претпоставке класичних политичких оријентација, екологизам је заиста понуди радикално другачије поимање човека и света. Екологизам је, и кроз деловање различитих покрета и зелених странака, заслужан за многе промене у свакодневном понашању али и за глобално важне политичке одлуке (*Кјото протокол*, и сл.). Својим инсистирањем на новој научној, друштвеној и политичкој парадигми, екологизам трасира сопствени, самосвојни пут, прецизно сумиран у слогану немачке Зелене странке. „Ни лево, ни десно, већ право!“

.....

Анализа осам идеологија у овом одељку свакако не претендује да буде исцрпан приказ свих могућих политичких оријентација. Ради се о идеално-типским конструкцијама, које садрже основне вредносне контуре неопходне за међусобну дистинкцију. Исцртавање „геометрије политичких страсти“ (Жижек) има, пре свега, методолошку функцију, неопходну како би се у доктринарној конфузији одредедио минимални скуп идејних оријентира.

Јер, у два века идеологизоване политичке историје, било је тешко, ако не и немогуће, детектовати неку од идеологија у потпуно чистом и конзистентном облику. Свака од издвојених идеологија комбиновала је елементе из других, често супротних, оријентација. Тако је фашизам користио елементе социјализма, национализма и конзервативизма<sup>28</sup>, социјализам је био у једном периоду под снажним упливом анархизма, а у неким каснијим случајевима либерализма, национализам је садржао у себи и конзервативне идеје, итд. Постоје бројне верзије либерализама, социјализама и национализама, у зависности од географских, историјских и културних карактеристика појединих друштава. Ствари би се

---

<sup>28</sup> Норберто Бобио нас подсећа: „Хитлер је лично себе описао у једном чланку у *Volkische Beobachter* од 6. јуна 1936. као *најконзервативнијег револуционара света*“ (Бобио, 1997: 36)

додатно компликовале када би одређена идеологија дошла на власт, јер су тада доктринарне позиције биле на још већим искушењима.

Популарне поделе, од којих је најчувенија подела, у основи бинарна, на „левицу“ и „десницу“ (касније им је прикључен и „центар“) несумњиво су олакшавале сналажење у политичком простору, али су исто тако биле углавном неадекватне да до краја објасне политичко поље. Разлози за то су бројни, али углавном се крећу између примедби о сувише упрошћеним поларизацијама, до оних по којима се политички простор непрестано мења (нови актери, нови изазови, нове теме), тако да нове појаве не могу да се сместе у старе класификацијске обрасце. Ово, такође, важи и за другу поделу која се усталила у политичком језику – прогресивци *vs* традиционалисти, као и за пролетери *vs* капиталисти, итд.

Без обзира на бројна (и оправдана) оспоравања бинарног шематизма у перцепцијама политичких идеологија, постоје и теоретичари који сматрају да је оваква подела природна последица политичких избора где се одлуке доносе принципом већине (ово је, наравно, посебно изражено у већинским изборним системима) и да, заправо, неће никада бити превазиђена. Један од њих, Норберто Бобио, заступајући оправданост бинарних подела у политици сматра да:

„То што су код осовинског виђења политике две осовине добиле име „десница“ и „левица“ последица је чистог случаја. Као што је добро познато, коришћење те две речи почело је у Француској револуцији, бар кад је у питању унутрашња политика. Реч је о једној најбаналнијој просторној метафори чије је порекло сасвим успутно и чија је функција само у томе да, већ два века, назове именом постојану, а постојану зато што је суштинска, дихотомску композицију политичког света. Име се може променити. Структура политичког света која је суштински и пореклом дихотомска, остаје“. (Бобио, 1997: 52)

По свему судећи, изгледа да је у самом појму идеологије садржана препрека која онемогућава успостављање било какве општеважеће класификације. Идеологије су, као што знамо, могуће само у политичким заједницама, односно, заједницама чија је реалност производ рефлексije, а не у било каквој „природној“ хомогености (као што је то случај код етничких заједница) или у оностраном мишљењу (као у случају средњовековних заједница). Политичке заједнице утемељене су, дакле, у рефлексiji, тако да је легитимност поретка крајњи резултат, а не услов, усаглашавања различитих перспектива. У случају органских заједница,

нема потребе за идеологијама јер је постојећи поредак унапред дефинисао односе између општег и појединачног.

Идеологије су, дакле, могуће тамо где је могућ плурализам перспектива у односу на реалне структурално-функционалне напетости. Међутим, будући да су и структурално-функционалне напетости (као што су, на пример, однос између капитала и рада, или централизације и децентрализације) променљиве, самим тим су променљиви и приступи који се оријентишу према њима. Због тога није могуће једним моделом, на доследан начин одговорити на захтеве за класификовањем идеолошких структура. Један од могућих покушаја изласка из овог проблема води у правцу који смо већ поменули на почетку овог поглавља, а односи се на дихотомију индивидуализам/колективизам. Оно заједничко, практично свим идеолошким оријентацијама, јесте однос индивидуе и политичке заједнице, што је, уосталом, централна тема теорија друштвеног уговора. Већ смо утврдили да два правца у којем су се ове теорије гранале, Локов и Русоов, као идеолошке, али и емпиријске консеквенце имају либерализам и колективизам (у различитим варијантама). У првој варијанти, индивидуална права су призната као права непреносива на било који облик заједнице. У другој варијанти, заједница је унапред успостављена, а индивидуална права се накнадно изводе из успостављене општости, те су самим тим инфериорна у односу на примат заједнице. Та граница стоји између политичких идеологија и система који допуштају или не допуштају индивидуама право на побуну. Коначно, Други светски рат можемо интерпретирати као титанску борбу два супротстављена света. Ратно савезништво либералног света са Совјетским Савезом, било је само то, тако да је Хладни рат био, у суштини, наставак идеолошких борби. Либерализам је однео коначну победу и отворио питања о томе да ли је двовековна конкуренција међу идеологијама завршена.



### III Крај века, крај идеологије?

#### Бел: Крај идеологије

Почетком друге половине двадесетог века почеле су да се појављују другачије перспективе у анализама преовлађујућих идеолошких образаца. Искуства Другог светског рата, концентрациони логори, Хладни рат који је почињао, успон нове бирократске класе („беле крагне“), ослобађање некадашњих колонија и стварање нових држава у Азији и Африци – били су то јасни знаци озбиљних политичких промена, који су, такође, указивали и на неадекватност постојећих друштвених теорија у покушајима да се сагледају сви релевантни аспекти нових друштвених и политичких структура. Свест о новим околностима, о „привилегованом“ историјском тренутку, утиче, дакле, и на теоријске артикулације политичких феномена. Док је пре Другог светског рата политичка анализа била фокусирана на унутрашње проблеме, после рата, друштвена питања су у много већој мери под утицајем међународних односа. Ова промена перспективе утицала је и на политичке теоретичаре који су нову ситуацију морали да сагледају кроз нове визуре.

Међу првима је био Данијел Бел. Већ 1960. године, у своме делу *Крај идеологије*, констатовао је како су класичне, деветнаестовековне идеологије исцрпљене и да је неопходна нова теоријска парадигма. При томе, Бел себе одмах дефинише: „Перспектива коју сам заузео је анти-идеолошка, али није конзервативна“. (Bell, 1960:16) Схватајући себе као настављача теоријске традиције која се више ослања на дескрипцију и објашњавање идеја, а мање на квантитативну социологију, базирану на параметрима, варијаблама и мултиваријантним анализама, Бел је, у сваком случају, са *Крајем идеологије* инспирисао праву поплаву „ендизама“.

Белова полазна позиција је недвосмислена: за њега је идеологија једноставно – „путоказ за акцију“ (Bell, 1960: 393), али, крајем пете деценије двадесетог века, резултати дотадашњих политичких акција изгледају прилично

суморно. Период од 1930. до 1950. године не само да је био изузетно драматичан, већ је суштински довео у питање светле наде у перманентни прогрес човечанства:

„...за само две деценије имали смо, вероватно, најинтензивнији период у нашој писаној историји: светску економску депресију и оштре класне борбе; успон фашизма и расизма у земљи која се до тада поносила својом културом; трагично жртвовање читаве генерације у име највиших људских идеала; бирократски организована масовна убиства у концентрационим логорима... За радикалног интелектуалца, који је обликован револуционарним импулсима током последњих 150 година, све ово је изгледало као крај било какве наде, крај миленаризма – и крај идеологије“.  
(Bell, 1960: 393)

А почетак идеологије Бел ситуира, без обзира што се формално појавила у време Француске револуције, у круг левих хегелијанаца – Фојербаха и Маркса. Желећи да расветли услове настанка идеологије, Бел, као централну тачку у тој реконструкцији, дефинише однос филозофије и историјске епохе. Функција филозофије је критика, критика која садашњост мора да ослободи од терета прошлости. Уосталом, историја мишљења је историја прогресивног губљења илузија. У том смислу, Фојербах је најрадикалнији и за њега је демитологизација религије услов човекове еманципације. Фојербахов антрополошки фундаментализам, у којем је на место Бога поставио Човека, Бел описује као покушај да се унесе „бесконечно у коначно“ (Bell, 1960: 394). Међутим, ако је Фојербахов Човек сишао у свет, Марксов је покушао да га промени. По Марксовом мишљењу, људи се разликују у односу на своју класну припадност, а класна раздвојеност захтева разрешење искључиво кроз политичку акцију. За њега, теорија и филозофија, а поготово идеологија, немају сопствену историју, будући да су као моменти друштвене свести само израз постојећих начина производње. Самим тим питања друштвене свести нису питања истине или лажи. Истине и лажи, у овом случају, нису категорије сазнања и не могу се кориговати никаквим гносеолошким инструментаријем. Лажна свест може, у суштини, бити истинита и да прецизно приказује друштвену праксу, али она је у крајњој инстанци лажна јер је друштвена пракса – лажна. Због тога, Бел у Марксу види чистог идеолога, неког ко жели искључиво друштвену промену, а ту промену путем политичке акције инспирисане „револуционарном теоријом“ (идеологијом) уграђује у миленаристичку визију.

Идеологија је, дакле, претварање идеја у друштвене полуге. Али идеологија значи и посвећеност ономе што идеје могу да произведу. Оно што идеологијама даје снагу је управо та страст, та посвећеност. Насупрот апстрактним филозофским истраживања, која увек настоје да елиминишу страст, идеологија управо користи емоционалну енергију. Слично религији, примећује Бел, која емоционалну енергију уноси у литургије, свете тајне, велелепну црквену архитектуру и уметност, идеологија емоције каналише у политику. Идеологија је, заправо, у великој мери преузела улогу религије, која је, ипак, много успешније каналисала (управо због тога што су инсистирале на религиозној трансформацији личности) повремене провале фанатизма, насиља и окрутности.

Деветнаестовековне идеологије су се, међутим, показале као веома комплексан феномен. Комбинујући страст и идеју о „неизбежном“, могле су да конкуришу религијама. Поред тога, идеја „необходног напретка“ повезивала је идеологије са науком, али, што је још важније, повезивала их је и са растућом класом интелектуалаца који су тражили своје место у друштву. Бел посебно подвлачи улогу интелектуалаца, разликујући их од научника. Научници су омеђени границама сазнања, научном традицијом и у много мањој мери пројектују „себе“ у оно што проучавају. Насупрот томе, интелектуалци почињу од „себе“, од свог искуства и суде о свету кроз сопствени сензибилитет (Bell, 1960: 396). Будући да су напустили свет економије, интелектуалци су прешли у свет политике. Идеологије деветнаестог века бивале су снажно подстицане од интелектуалаца, који су, олако, вероватноћу проглашавали извесношћу.

Међутим, таквим идеологијама дошао је, по Беловом уверењу, крај. За њега је сасвим очигледно да су поједностављена, рационалистичка уверења и јасне слике света – исцрпљени. Све политичке појаве указују да старе интерпретације више не важе, да су изгубиле моћ да буду координатни систем реалних процеса. Свет политичког живота постао је много комплекснији од идеолошких конструкција.

То се пре свега односи на свет капитализма, који је кроз различите модификације трансформисан у државу благостања, претварајући политику у технологију управљања. Осим пар класичних либерала, који још увек мисле да држава не би требало да се меша у економију, сви остали су лако постигли консензус око главних политичких питања западног света – држава благостања је

прихватљива, децентрализација моћи такође, а политика постаје механизам за усклађивање односа. У смислу оштрих идолошки дистинкција, педесете године двадесетог века изгледале су као период лишен фундаменталне проблематичности.

С друге стране, успон држава Азије и Африке одвијао се на потпуно другачијим претпоставкама. Поруке које су мобилисале њихово становништво биле су поруке индустријализације, модернизације, пан-арабизма... Док су класичне идеологије биле универзалистичке, хуманистичке и обликоване од стране интелектуалаца, масовне идеологије<sup>29</sup> Азије и Африке су локалистичке, инструменталистичке и креиране од политичких лидера. Старе идеологије су се базирале на идејама слободе и друштвене једнакости, нове идеологије на економском развоју и националној моћи. У том смислу, случајеви Совјетског Савеза и Кине су парадигматични: „Фасцинација које ове државе изазивају“, каже Бел, „не темељи се на старим идејама слободног друштва, већ на новим идејама економског раста. Чак и ако то подразумева масовне принуде и репресије над становништвом. Без репресија привредни раст у таквим друштвима не би био могућ. Овакав став постаје прихватљив чак и за неке либерале на Западу“. (Bell, 1960: 398)

Тешко је оспоравати идеју брзог економског раста и модернизације, као што је тешко оспоравати захтеве за једнакошћу и слободом. Међутим, оформљено је мишљење да је за пуну реализацију демократских принципа неопходан одређени степен економског развоја. У том смислу, за државе у успону проблем није био везан за декларативно опредељивање између демократије и економског развоја, већ за проблем практичне политике која је у таквим друштвима могућа. Другим речима, да ли су та друштва могла да имају раст путем изградње демократије (уз ризик неуспеха) или је било једино могуће да нове елите, тврдоглаве и моћне, успоставе тоталитарне системе и тако ефикасно економски трансформишу та друштва, а да питања демократизације буду одложена за касније. Оваква релативизација некада врло чврстих идеолошких уверења значила је само да је економија однела (дефинитивну?) победу над класичним идеологијама.

---

<sup>29</sup> Белова теоријска позиција код одређења идеологије је често непрецизна – кад говори о крају идеологије он, заправо, мисли на идеологије деветнаестог века, а не на „нове“ идеологије које се јављају изван тзв. Западног света.

„Тако смо се“, каже Бел, „крајем педесетих нашли у незгодном процепу. Међу интелектуалцима, на Западу, стара страст је потрошена. Нове генерације, које не памте старе политичке дебате, нашле су се у друштву које је одбацило старе визије и реагују на то са скоро патетичним бесом“ (Bell, 1960: 399). Али, иронија је у томе што је радничка класа, класа чије је незадовољство некад давало енергију за социјалне промене, данас задовољнија од (далеко мањег броја) радикалних интелектуалаца. Идеје „средњег пута“ су за младе интелектуалце пут без страсти. Идеологија, која природно игра на све-или-ништа потпуно је девитализована. Емоционална енергија у друштву још увек постоји, али не у политичком пољу и питање је како се изван њега и може каналисати. Широке друштвене реформе не поседују онај емоционални набој који би млађим генерацијама могао бити занимљив. Ентузијазам пламти на Истоку, а у новој екстази економских утопија, будућност је једино на шта се рачуна.

.....

Крај идеологије није, или бар не би требало да буде, и крај утопија. Старе идеологије су биле снажно симплификујуће – једноставно, само је требало укључити идеолошку машину и добијали сте већ припремљене формуле. Ако бисте то испунили апокалиптичним жаром, онда су те формуле постајале оружје са страшним ефектима. Међутим, Бел, правећи (не превише јасну) дистинкцију између идеологије и утопије, задржава умерени оптимизам:

„Данас, више него икада, постоји потреба за утопијом, она је људима потребна, као што им је одувек била потребна и визија. Јер, степенице ка Рају не морају да буду само степенице вере, већ емпиријске и реалне: утопија мора да дефинише где се жели отићи, како ћемо тамо стићи, колико ће коштати реализација таквог подухвата и – ко ће то на крају да плати.“(Bell, 1960: 400)

Књига о крају идеологије затвара епоху коју су карактерисале једноставне формуле за друштвене промене. Те једноставне формуле садржане у „реторици револуције“ дозвољавале су њеним заступницима да у име исте те револуције, актуелне или пројектоване у далекој будућности, са запањујућом лакоћом,

оправдавају сва кршења људских права и сво сузбијање било какве опозиције. Али, „затворити књигу“ о идеологији не значи и одустати од темељних идеја и вредности. Проблеми са којима се сусрећемо, сматра Данијел Бел, постали су отпорни на старе појмове као што су левица и десница. Међутим, ако је идеологија неповратно обесмишљена реч, ако су старе дебате изгубиле смисао, фундаменталне вредности нису – а то су вредности слободе говора, слободе штампе, права на побуну, право да захтевамо бољи живот сада и овде. „Јер, ако нас је историја било чему научила“, каже Бел на крају своје књиге, „то је да не заборавимо најважнију ствар, сажету у мудрој реченици Томаса Џеферсона да - *садашњост припада живима!*“ (Bell, 1960: 401).

### **Фукујама: Крај историје**

Ако је Данијел Бел прогласио крај идеологије, Френсис Фукујама је отишао корак даље објавивши – крај историје. Текст *Крај историје*, у којем Фукујама констатује „да се сагласност о легитимности либералне демократије као система владавине изузетно проширила светом током неколико последњих година, када је ова идеја победила противничке идеологије као што су наследна монархија, фашизам и, недавно, комунизам“ (Фукујама, 1997: 19), појавио се у часопису *National Interest* средином 1989. године, неколико месеци пре епохалног догађаја – пада Берлинског зида. Случајно или не, тек Фукујамин текст се показао као правовремена антиципација слома социјализма, слома који, заправо, многи међу политичарима и теоретичарима нису уопште предвидели<sup>30</sup>. Дуги низ година трајност социјализма практично није довођена у питање. Државе социјалистичког блока доживљаване су као врло стабилне, а многи лево оријентисани интелектуалци на Западу нису доводили у питање њихову легитимност. Постојало је уверење да је тоталитарни социјализам/комунизам нека врста „природног“ режима за Совјетски Савез, Кину, Кубу, Вијетнам и остале земље Трећег света,

---

<sup>30</sup> Хенри Кисинџер, 1977. године у тексту *The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union*, упозорава да се „данас, први пут у нашој историји, суочавамо са јасном стварношћу да је (комунистички) изазов бескрајан...“ (Фукујама, 1997: 37)

поготово ако се на тај начин решавају основни проблеми тих друштава (економска неразвијеност, здравствена заштиту, подизање нивоа писмености). Претпостављало се да су вође ових режима са својим народима склопили неку врсту „друштвеног уговора“ и да су имали одређен степен сагласности, што је давало утисак темељне стабилности<sup>31</sup>.

Међутим, падом Берлинског зида, на две стоту годишњицу избијања Француске револуције, пада Бастиље и ратификације Устава Сједињених Америчких Држава, највећи ривал либерално-демократског блока – социјализам – почео је да се неповратно урушава. Источни блок се распао, а у државама које су га чиниле успостављају се демократски режими. Падају комунистичке владе у Пољској, Чехословачкој, Источној Немачкој, Мађарској и Румунији. Организују се демократски избори у Бугарској. Совјетски Савез се, после неуспелог покушаја војног удара којим је конзервативна струја покушала да заустави реформе, 25. децембра 1991. године распада, а на његовим темељима настаје петнаест независних држава у којима (у мањој или већој мери), такође, почињу процеси демократизације.

Ипак, криза тоталитарних режима почела је петнаест година раније - 1974. године падом десничарске диктатуре Салазаровог наследника Марсела Каетана у Португалу. Исте године у Грчкој се повлачи војна хунта, која је владала земљом претходних седам година, уступајући власт политичкој гарнитурџи која је победила на изборима. Годину дана касније, у Шпанији умире генерал Франко, што је отворило пут успостављању демократије. Сличан процес текао је и у Латинској Америци. Након дванаест година војне диктатуре, 1980. године, обновљена је демократска власт у Перуу. Пораз у Фокландском рату убрзао је пад војне хунте у Аргентини. Повлаче се и војни режими у Уругвају и Бразилу. Демократски изабране владе ступају на политичку сцену и у Парагвају и Чилеу, а чак је и сандинистичка влада организовала 1990. године слободне изборе (и изгубила на њима). Десничарске диктатуре су се урушиле и у Азији. На Филипинима је 1986. године пао Маркосов режим, наредне године, у Јужној Кореји, генерал Чан се повукао са лидерске позиције, а озбиљно је демократски реформисан и политички

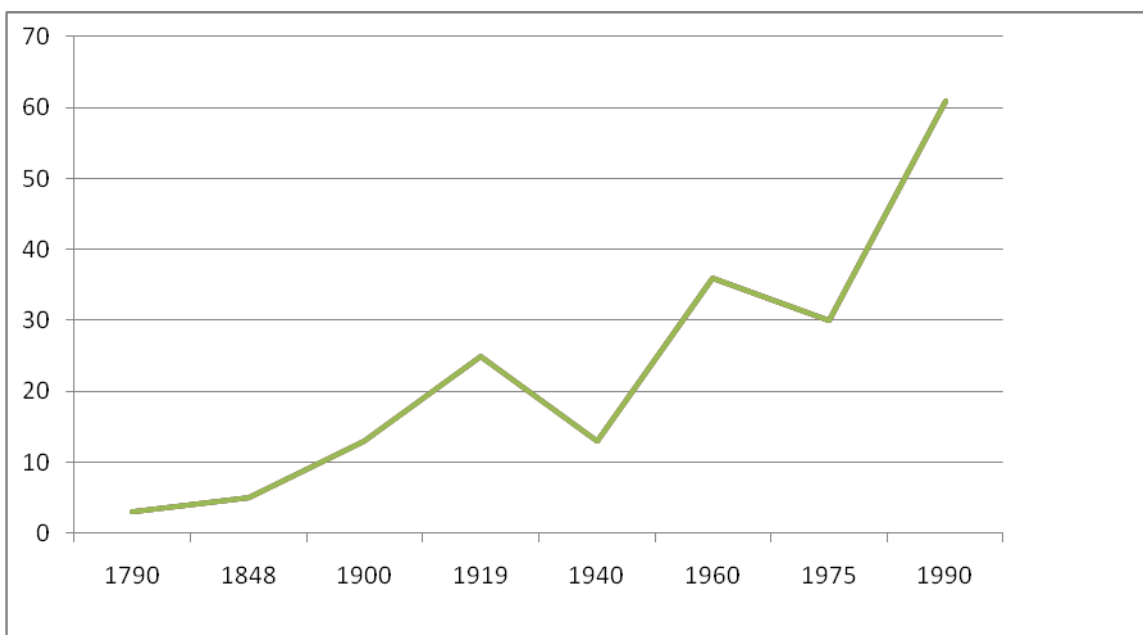
---

<sup>31</sup> Фукујама наводи Џејмса МекАдамса, који је 1987. године, тврдио да „ако сада упоредимо (државе Источне Европе) са многим земљама у свету – на пример са бројним латиноамерички м случајевима – оне би изгледале као савршен пример стабилности“. (Фукујама, 1997: 40)

систем на Тајвану. Коначно, 1990. године, јужноафрички председник де Клерк ослобађа Нелсона Менделу и почиње преговоре о организовању демократских избора.

Крај века је, несумњиво, припао либералној демократији. Двадесети век био је поприште титанске борбе великих супарника. „Либералну демократију оспориле су две главне супарничке идеологије – фашизам и комунизам – које су понудиле радикално другачије верзије доброг друштва“.(Фукујама, 1997: 37) Из тих великих битака либерална демократија је изашла као потпуни победник. Идеја „јаке државе“ поражена је од идеје „слабе државе“. Чињеница је да крајем двадесетог века либерална демократија има планетарну доминацију. Квантитативни израз те доминације изражен је у чињеници да данас две трећине држава у свету има демократски систем.

Табела 5: Број држава са демократски изабраним владама



(Извор: Фукујама, 1997: 74)

Поред номиналног раста демократских режима, посебно је важна чињеница да је демократски модел прихваћен у друштвима које са Западом не деле исту политичку, религиозну и културну традицију. Оно што је победничко у свему томе није само либерално демократска пракса (која у различитим државама има различите облике), већ опште прихватање либерално демократске идеје (осим,



наравно, Кине, Северне Кореје, Ирана и неких арапских држава). „И на комунистичкој левици и на ауторитарној десници догодило се банкротство озбиљних идеја које су у стању да подрже унутрашњу политичку кохезију јаким влада, било да су засноване на „монолитним“ партијама, војним хунтама, било на личним диктатурама“ (Фукујама, 1997: 65). Данас, чак и несумњиво недемократски лидери покушавају да својој владавини обезбеде демократски легитимитет. То примећује и амерички публициста Фарид Закарија: „Кад и непријатељи демократије декламују њену реторику и подржавају њене ритуале, знате да је она добила рат“. (Закарија, 2004: 13)

Ипак, није само временска конциденција привукла необичну пажњу на Фукујамину тезу. Тврдња да „либерална демократија може да конституише *крај идеолошке еволуције човечанства и крајњи облик човекове владавине* и, као таква, *крај историје*“. (Фукујама, 1997: 97), изазвала је мноштво контроверзних коментара. Полазећи од Кантовог става да историја има крај, односно, да је циљ историје „довршено грађанско друштво“ и да „друштво у коме је слобода, под спољашњим законима, у највишем степену повезана са неодољивом силом, то јест, савршено праведан грађански устав, представља највећи проблем који природа поставља пред људску расу“ (Кант, 1974: 19, 33), Фукујама сматра да би „остварење таквог праведног грађанског устава и његова универзализација широм света био критеријум помоћу којег може да се разуме прогрес у историји“. (Фукујама, 1997: 82) Другим речима, досадашње историјско искуство намеће закључак да се политички развој човечанства несумњиво креће у правцу републиканске владавине, односно, оног што се данас подразумева као либерална демократија.

Нема никакве сумње да је Фукујама својом тезом поново оживео историцистичку теорију. Идеја о универзалној историји човечанства није нова и почива на идеји да је могуће пронаћи смисао у свеукупном историјском кретању. Хришћанством се утемељује схватање да сви људи учествују у заједничкој судбини човечанства, остварењу божијег плана на земљи. У хришћанској концепцији историја је коначна – почиње божјим стварањем човека, а завршава се његовим коначним спасењем. Сви појединачни догађаји, све различите нације, само су део достизања ширег и коначног циља. Међутим, тиме што је теологија конституисана као својеврсна црквена историја, историја догми, она је морала да у сопствени

простор прихвати историјски метод, који се полако одвајао и осамостаљивао, отварајући тако пут просветитељским идејама. Идеја прогреса у историји човечанства појављује се, дакле, на просветитељском хоризонту као непрекидни развој човекове рационалности, образовања и слободе. Мада је у романтизму формирано мишљење да је осамнаести век био потпуно неисторијски, чињеница је, сматра Касирер, да је:

„осамнаести век био тај који је и у тој области поставио истински филозофско питање. Он пита о „условима могућности историје“ као што пита о условима могућности сазнања природе. И он, наравно само у првом и претходном обрису, настоји да те услове утврди: он се труди око *смисла* историјскога на тај начин што и у односу на њ тежи за јасним и разветним појмом, што хоће да утврди однос између општега и посебнога, између идеје и стварности, између закона и чињеница, и да између њих поуздано повуче границе“. (Касирер, 2003: 247)

За представнике просветитељства напредовање у сазнавању нужно доводи и до новог поретка света, нове оријентације политичке и друштвене историје. Претпоставка је да ће спознаја принципа и покретачких енергија историје нужно утврдити могућност њеног свесног обликовања.

Историцистичку перспективу заузели су и филозофи немачког идеализма. Имануел Кант је у свом невеликом, али изузетно важном и значајном есеју *Идеја опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка* систематизовао своје виђење историје:

„Историја, која се бави приповедањем тих појава, ма како дубоко да у скривени њихови узроци, ипак пружа наду да ће, посматрајући игру слободе људске воље у целини, моћи да открије правилност у њеном току и да ће се на тај начин оно што код појединих субјеката запажамо као замршено и нерегулисано, код целе врсте ипак моћи препознати као трајан мада спор развитак онога чему је првобитно била намењена. Људи појединци, па чак и читави народи ретко мисле о томе да они, следећи властиту сврху по свом нахођењу и често један против другога, неопажено, као вођени неком црвеном нити, следе намеру природе и раде на њеном унапређењу, премда је она њима самима непозната, а чак и да им је позната не би им било баш много стало до ње.“ (Кант, 1974: 29)

У том смислу, највећи изазов за човечанство, за људску врсту уопште јесте да „оствари грађанско друштво којим ће се управљати према општем праву“ (Кант, 1974 : 33). Напомињући како је то ултимативни задатак човечанства, Кант је уверен да је историја људске врсте у суштини „извршење једног скривеног плана природе

за остварење државног пројекта савреног са унутрашње а, у ту сврху, и са спољашње стране, као јединог стања у коме ће она моћи у човечанству потпуно да развије све своје замисли“ (Кант, 1974: 36). Социјални механизам који би омогућио овакав развој историје не почива на разуму, већ компетитивности људских сујета, човековој „недруштвеној друштвености“. При томе, Кантов емпиријски индивидуум не тежи свесно изградњи грађанског друштва. Историјски актер није компетентан да оствари увид у историјску суштину. Он је, истина стекао аутономију, али је суштину те аутономије његов сопствени егоизам, а не свесна тежња за моралношћу. Уколико грађанин задобија моралност, то није резултат његове намере, већ резултат несвесног егоистичног делања у објективном испуњавању крајњег циља историје – довршеног грађанског друштва, самоорганизованог механизма у којем грађани сами доносе законе којима се покуравају.

Кантова филозофско-историјска позиција почива на идеји о сврховитости природе која омогућава да се посебни емпиријски догађаји повежу у систем. Да би се постигла таква синтеза, неопходно је поредак света посматрати као да проистиче из једног највишег ума. Телеолошки склоп, дакле, представља логику историјског кретања која почива на тензији појединачног и општег. Другим речима, и када индивидуе верују да раде искључиво у свом интересу, оне, несвесно реализују смисао целине.

На овој се дијагнози заснива и Хегелова филозофија историје у којој је напредовање свести о слободи видео искључиво кроз не-свесно међудејство егоистичних страсти. Хегелова конструкција историје је процес без субјекта а сам циљ историје, уздицање до потпуне рационалности и самосвести израженим у либералној владавини, није доступан актерима у пољу историјске праксе. Маркс, са друге стране, великим делом преузима Хегелову филозофску матрицу, осим у једном – привилеговани носилац историјског смисла постоји и то је – пролетаријат<sup>32</sup>.

Двадесети век донео је другачије погледе на питања о току и крајњем исходу историје. Очигледан је био одклон од прогресивног универзалистичког модела који су заступали Кант, Хегел и, на свој начин, Маркс. Освалд Шпенглер и

---

<sup>32</sup> Хегела и Маркса смо детаљније анализирали у једном од претходних поглавља, тако да се овде нећемо бавити подробнијим приказом њихових схватања историје.

Арнолд Тојнби, два најупечатљивија аутора овог периода, окренули су се цикличним обрасцима, карактеристичним за античку филозофију. Шпенглеров и Тојнбијев историјски песимизам добио је реалну потврду у трагедијама Другог светског рата и у комунистичким диктатурама. И оставио отвореним многа питања и недоумице. Јер, није ли Хегел објавио „крај историје“ још са појавом Наполеона? Како је могуће да су комунистичке идеје победиле у неразвијеним, руралним друштвима а не, како је Маркс подразумевао, у развијеним индустријским друштвима? Како је уопште био могућ холокауст у једној од културно и привредно најразвијенијих земаља? Већ су само ова питања идеју о прогресивном карактеру историје позиционирала на маргину савремених интелектуалних дебата.

На крају двадесетог века, међутим, Фукујама на Кантово питање да ли је могуће написати Универзалну историју одговара – „да“. Ипак, поставља питање: „Како знамо да очигледан недостатак „противречности“ у очигледно победоносном друштвеном систему – овде, либералној демократији – није илузоран и да време неће открити нове противречности које захтевају даљи ступањ човекове историјске еволуције?“ (Фукујама, 1997: 157) И одмах одговара да алтернативни приступ у констатовању да ли смо достигли крај историје може да буде само *трансисторијски*, односно, приступ заснован на концепту људске природе. То значи да адекватност актуелних либералних демократија не оцењујемо само на основу емпиријских манифестација задовољства/незадовољства грађана у реалним друштвима, већ и на основу разумевања природе људских потреба – а најважнија људска потреба, ту Фукујама (неочекивано) уводи Хегела, је потреба за признањем. Схватање историје као борбе за признање за Фукујаму је користан инструмент за разумевање савременог света. При томе, борба за признањем не само да је свуда око нас, већ се ради о концепту старом колико и политичка филозофија. Мада је порицао концепцију „природног стања“, Хегел је на почетку процеса историјског самоостваривања ситуирао ситуацију „првог човека“ који је, у сусрету са другим „првим човеком“, спреман да ризикује сопствени живот како би остварио своју вољу:

„И једино стављање живота на коцку јесте оно чиме се осведочава слобода, чиме се осведочава да суштина самосвести није биће, није непосредни начин на који се она појављује... Дакако, онај индивидуум који није стављао живот на коцку може да се призна као личност; али такав

индивидуум није постигао истинитост те признатости као једне самосвести“ (Хегел, 1974: 115)

Овај „први сусрет“ код Хегела не резултира друштвеним уговором, као код Хобса или Лока, већ односом неједнакости – односом господара и роба. Ради се, несумњиво, о „ратничком етосу“ у којем се предност даје борби за престиж, а не пуком преживљавању или обезбеђивању материјалних добара. Оваква позиција је потпуно, дакле, супротна од класичних либералних становишта о природним правима (које је Џеферсон сумирао као право на живот, слободу и трагање за срећом), тако да је крајње необично да Фукујама своју аргументацију о тријумфу либералне демократије заснива на Хегеловом „првом човеку“, у суштини, фигури аристократског господара. Свестан тога, Фукујама даје своју верзију овог ексцентричног избора:

„Жеља за признањем звучи као чудан и на неки начин вештачки концепт, утолико више уколико и када се за њега каже да је примарни покретач људске историје. Концепт који лежи у темељу концепта „борбе за признањем“ није изумео Хегел. Он је стар колико и западна филозофија сама и односи се на чисто интимни део људске личности. Током једног миленијума није постојала конзистентна употреба речи да би се означио психолошки феномен жеље за признањем: Платон је помињао тхимос, односно говорио је о вољном делу душе, Макијавели о човековој жудњи за славом, Хобс о човековом поносу, односно таштини, Русо о самољубљу, Александар Хамилтон о љубави према угледу, Џејмс Медисон амбицији, Хегел о признању, а ниче о човеку као звери ужарених образа“ (Фукујама, 1997: 181)

Жеља за признањем тако постаје најзначајнији политички део људске личности – исти онај део који се појављује и у Кантовој „недруштвеној друштвености“, међусобној конкуренцији егоистичних индивидуума. Веза између жеље за признањем, за потврдом самовредновања и осећајем правде постаје покретач промена. На осећању достајанства који постоји у сваком појединцу, на категорији жеље за признањем Фукујама гради и своје разумевање либерализма, будући да се такмичарски дух међу индивидуама не заснива на задовољавању природних потреба већ се повезује са тхимотичким потврђивањем. Оно што је уобичајено тумачено као економска мотивација заправо је много више – жеља за потврђивањем сопственог дигнитета. Уосталом, још је Адам Смит, у *Теорији моралних осећања*, указивао на ту димензију социјалних односа тврдећи да:

„Бити примећен, привући пажњу, изазвати симпатије, љубазност и одобравање, све су то ствари из којих настојимо да извучемо предност (у односу на другога). Таштина, а не угодност и задовољство, јесте оно што нас интересује“ (према: Фукујама, 1997: 191).

Неразумевање ових важних психолошких компоненти доводи и до погрешних интерпретација узрока политичких догађаја. Револуције се не дижу због сиромаштва, сматра Фукујама. Период пре избијања Француске револуције био је период економског раста, а француски сељаци су живели далеко боље од, на пример, немачких. „Они су“, каже Фукујама, „постали „запаљиви материјал“ револуције зато што им је либерализација политичког живота, која је била на делу при крају XVIII века, омогућила да осете своју релативну ускраћеност много акутније него било ко у Пруској и да изразе свој гнев поводом тога“ (Фукујама, 1997: 192). Потпуно сиромаштво (као и неизмерно богатство) у суштини блокирају политичке промене. Међутим, између ових екстрема налази се динамични простор растућих очекивања, у којем људи непрестано траже потврду сопственог самовредновања. Политичке одлуке у том процесу нису рационалне. Јер да јесу, биле би немогуће ситуације у којима људи ратују због једног амандмана, или због свог виђења слободе, или због укидања ропства, или због свог уверења (ма какво оно било)... Када људи излазе на улице да би демонстрирали, излажући се озбиљним ризицима, они то не чине да би побољшали животни стандард за неколико процената, већ зато што је у њима бесни тхимотички гнев нагомилаван деценијама живота у циничним системима. Ова моћ немоћних, представља извор сваког отпора тиранији и разлог за коначни избор либералне демократије.

Тоталитарни режими су се, према Фукујамином мишљењу, урушили не зато што нису испунили обећање материјалног благостања, већ зато што су дубоко повредили морални интегритет својих грађана. Свака тоталитарна држава почива на игнорисању достојанства сопствених грађана јер индивидуама претпоставља колективитет (било да је у питању нација, класа или раса). У тоталитарним друштвима грађани немају аутономију индивидуалног и друштвеног делања, већ представљају само пуки материјал за пројекцију унапред дефинисаног, пожељног идентитета.

Насупрот томе, у либералним друштвима не постоји никакв претходна „сагласност“ око типа идентитета који би требало да буде прихваћен/наметнут. Либерална држава је је индиферентна према процесу конституисања идентитета – ови процеси се дешавају у отвореној и неспутаној комуникацији у којој грађани реално испољавају сопствене интересе, а држава не интерпретира и не санкционише такве процесе (све док не ограничавају исте такве аспирације других актера), већ је сведена на (ноћног) чувара закона и институција. Тиме либерално-демократска држава постаје „универзална и хомогена држава“ (Фукујама, 1997: 220) која се појављује на крају историје јер обезбеђује услове за реализацију трансисторијске, универзалне стране људске природе – потребу за признањем и уважавањем достојанства сваког члана политичке заједнице.

.....

У својој анализи, Фукујама идентификује две линије тумачења либералне демократије – англосаксонску, оличену у Хобсу и Локу, у којој је примат дат праву на живот и праву да се следи властита срећа, а друштво је резултат реципрочног „споразума“ о томе да се грађани не мешају једни другима у живот и својину, и Хегелову интерпретацију<sup>33</sup> по којој је либерално друштво реализација принципа једнакости и слободе, односно, друштво у коме је испостављено признање дигнитета сваког грађанина. Фукујама чак тврди, следећи Кожева, да англосаксонске либералне демократије, без обзира што су утемељене на локовским принципима, у ствари функционишу хегеловским језиком. У сваком случају, либерална демократија представља, по Фукујамином мишљењу, најбољи од свих могућих режима (мада би Черчил рекао да је најмање лош) јер најпотпуније задовољава темељну и универзалну људску тежњу – тежњу са признањем достојанства сваког појединца. Ипак, додаје да је „реч о нормативном, а не емпиријском ставу, али о нормативном ставу који је на кључни начин заснован на емпиријској евиденцији“ (Фукујама, 1997: 351). У складу са тим, и став о

---

<sup>33</sup> Између осталих, и ова теза је изазвала бројне контроверзне реакције у англо-саксонској теоријској заједници у којој се Хегел доживљава као један од родоначелника тоталитаризма. С друге стране, ортодоксни хегелијанци сматрају да овако „антропологизовано“ тумачење Хегела заправо и није Хегел. У Француској су Фукујама назвали „последњим маоистом“, алудирајући на његово линеарно схватање историје.

либералној демократији као крају историје је нормативни став, који не зависи од емпиријског стања либералне демократије, већ је то став о релацији према принципима слободе и једнакости, темељним принципима Америчке и Француске револуције, односно, став да су ови принципи завршна тачка дугог пута идеолошке еволуције човечанства и да не постоји било каква рационална алтернатива којом би били делотворно замењени.

### Лиотар: Крај метанариција

Из потпуно различитих разлога Данијел Бел и Френсис Фукујама су објавили своје тезе да је идеологији дошао крај – Бел зато што је био уверен да су све идеологије деветнаестог века изгубиле своју виталност и важност, а Фукујама зато што је сматрао да је једна од њих, либерализам, однела апсолутну победу и успоставила универзалну, планетарну доминацију. Међутим, у оба случаја идеологије и даље, на неки начин, живе – Бел, уместо идеологија деветнаестог века, најављује „нове идеологије“, док код Фукујама нема нових идеологија зато што „стара идеологија“, либерализам, наставља да победнички живи.

Француски филозоф, Жан-Франсоа Лиотар објављује 1978. године *Постмодерно стање* и, суштински, најрадикалније доводи у питање укупни идеолошки дискурс. Најављујући свој текст<sup>34</sup> као својеврсни извештај о стању знања у најразвијенијим друштвима, Лиотар то стање дефинише као постмодерно, односно, као стање културе после преображаја који су утицали на правила игре у науци, књижевности и другим уметностима. При томе, под „*постмодерним*“ се сматра неповерење према метанарацијама. То неповерење је без сумње последица научног напретка; али и тај напредак га, са своје стране, претпоставља. Наративна функција губи своје *функторе* (чиниоце), велике јунаке, велике опасности, велике перипетије и велики циљ“ (Лиотар, 1988: 6).

---

<sup>34</sup> Књига *Постмодерно стање* настала је на основу реферата о знању (науци) у најразвијенијим друштвима који је Лиотар поднео Сенату Универзитета при влади Квебека (Канада). И ово дело су пратиле бројне полемике и коментари, пре свега око самог појма постмодерне, односно, око тезе да је постмодерно доба суштински различито од епохе модерне.



Дакле, више се не формирају стабилне језичке/идејне конфигурације, већ се пре ради о „облацима наративних елемената“ (Лиотар, 1988: 6), а сваки од њих, сам по себи, поседује сопствену прагматичку вредност. Та дисхронија у великој мери минимизира перспективу могуће сагласности око темељних тема, као што је то био случај у просветитељству у којем „јунак знања делује у добром етичко-политичком циљу универзалног мира“ (Лиотар, 1988: 5). Метанарације више нису у стању да овладавају разноликошћу живота, док истовремено измичу било каквом центрирању, ослањању на неки принцип или стремљењу према одређеном циљу. На то указује и Кејт Неш: „У постмодерном добу, друштво се расплињује у плуралитету наратива у коме наука заузима место као један од осталих наратива, тако да над њима више нема предност као стедиште истине и вредности“ (Неш, 2006: 270). Тоталитет је замењен сепаратним елементима и дифузионисаним микронарацијама које не могу имати претензија на интерпретацију целине. На делу су, уместо универзалних мета-прича о слободи, једнакости или правди, микро-пројекти, временски и просторно локализовани, који, нужно, некадашње хомегено трансцедентално средиште из кога се производи историја, претварају у хетерогено поље несамерљивих, сублегитимацијских пројеката. Нагласак је на перспективи из којег се анализира одређени предмет, а не на некој стабилној, „објективној“ методи или „историјској логици“.

За Лиотара, све су ово консеквенце четрдесетогодишње усмерености врхунске науке и технике на област језика – на проблем комуникације, кибернетике, информатике, компјутерских језика, компатибилности машинских језика, на проблем компјутерске меморије и интелигентних терминала, итд. „Утицај тих технолошких преображаја“, каже Лиотар, „на знање мора, изгледа, бити знатан. С правом се може закључити да умножавање информатичких машина делује, и да ће деловати, на оптицај знања онако као што је то учинио најпре развој саобраћајних средстава за људе, а затим пренос звукова и слика путем медија. У том општем преображају мења се и природа знања“ (Лиотар, 1988: 10). Знање (информација) се екстериоризује у односу на сопственог „аутора“. Оно се екстериоризује и у односу на националну државу као привилеговану, релевантну заједницу у оквиру које се производи и шири знање (информација). Дестабилизовање националне државе, започето новим облицима кретања капитала,

оличеним у мултинационалним компанијама, биће много драстичније настављено са информационим технологијама. Национална држава постаје застарела. Настала на идеји контролисане територије, сад се суочава са протоком информација које се не могу у потпуности контролисати. Уместо контролора информација, национална држава постаје њихов корисник. У контексту нових технологија, национална држава је принуђена да ревидира сопствену позицију.

„Сценарио информатизације најразвијенијих друштава“, сматра Лиотар, „дозвољава да се потпуно расветле, чак и уз опасност да се јако увеличају, извесни аспекти преображаја знања и његових ефеката на јавну власт и цивилне институције, ефеката који би се једва приметили у другим перспективама“ (Лиотар, 1988: 15). Јер, следећи Витгенштајнову пропозицију да сваку категорију исказа дефинишу одређена правила која, истовремено, дефинишу и њихову употребу, Лиотар налази да се друштвене везе састоје од језичких (комуникативних) потеза, односно, да се са наративима преносе и скупови прагматичних правила која творе друштвену везу. Самим тим, промене у структури прагматичних правила наратива нужно ће произвести промене у структури друштвених веза.

Лиотарова аргументација базирана је на два основна модела схватања друштва, два основна дискурса о друштву – Парсонсовом и Марксовом. Идеја друштва као органске целине, настала током деветнаестог века, у Парсонсовој верзији претвара се у идеју друштва као ауторегулисаног система. Уместо живог организма, на делу је кибернетички модел, у којем је основни циљ оптимални однос укупног инпута и аутпута. Чак и када се у оквирима система мењају правила, када долази до спонтаних иновација, или дестабилизација (политичке револуције, економске кризе, штрајкови), систем није фундаментално доведен у питање већ се, заправо, ради о процесима којима се он побољшава. Сваки део система, дакле, је инструмент за оптимизацију његових перформанси. Насупрот томе, Марксов критички модел Лиотар сагледава као оштри дуализам који не претпоставља никакву синтезу или помирење унутар система. У критичком моделу, знање није функционални елемент друштва, нема интегративни карактер, већ је увек укључено у процесе раздвајања, у класну борбу. Међутим, Лиотар надилази ову дихотомију сматрајући да је она престала да важи у постмодерној ситуацији. За њега је „друштвено седиште принципа поделе, класна борба, будући да је избледела до те

мере да је изгубила сваку радикалност, коначно била изложена опасности да изгуби своју теоријску равнотежу и да се сведе на неку „утопију“, неку „наду“, неки протест изражен у име части човека, или разума, стваралаштва, или неке друштвене категорије којој су *in extremis* додељене сад већ немогуће улоге критичког субјекта, као што је то трећи свет или студентска омладина“ (Лиотар, 1988: 26). Стари стожери, формирано око идеологија, националних држава, партија – немају више било какву привлачност. Време политичких хероја је прошло. И неће бити обновљено.

У свеопштем распаду великих нарација (идеологија) грађанин-појединац је препуштен сам себи. Али, тај привидни распад друштвених веза не значи да је друштво трансформисано у масу атомизираних појединаца. Лиотар задржава оптимизам:

„Сам човек је мало, али он није изолован, он је обухваћен једним више но икад сложеним и мобилним сплетом односа. Било да је млад или стар, мушкарац или жена, богат или сиромашан, он је увек постављен на „чворове“ комуникационих кола, ма колико они били ситни. Пре би требало рећи: постављен на места кроз која пролазе разноврсне поруке. И никада није, чак и када је најједнији, лишен утицаја на те поруке које кроз њега пролазе, смештајући га било на место пошиљаоца, било примаоца, било референтног предмета“ (Лиотар, 1988: 29)

У тој комуникацијској игри „атомизованих“ индивидуа стварају се еластичне комуникационе мреже које доживљавају померања са сваком новом информацијом и поруком. Ове мреже нису омеђене скупом правила и процедура карактеристичним за институционал(изова)ну комуникацију. У том смислу, не постоји никакав метајезик према којем се сви остали морају прилагођавати или вредновати. Потпуна идентификација са неком метанарацијом практично није могућа, а самим тим, није могућ ни терор над другима у име те метанарације. За разлику од Хабермаса, Лиотар сматра да ни општи консензус није могућ (осим у варијанти локалног консензуса, где локални актуелни актери успостављају и поништавају правила комуникацијске игре). Ова хетероморфност суштински је корак ка онемогућавању терора (идеолошког и сваког другог) који је иманентан изоморфности (једнообразности). Због тога Лиотар одбија могућност било каквог повлашћеног историјског субјекта, који би у име неке метанарације (идеологије) партикуларне циљеве легитимисао као универзалне. Лиотаров оптимизам (књига је

објављена 1979. године!) везан је за информатичку револуцију – иако постоји ризик да информациона технологија постане инструмент контроле и регулације, далеко је реалнија ситуација у којој ће информациона технологија (осим у случају да се ускрати приступ комуникацијским мрежама) бити од изузетне користи за учеснике у комуникацији, снабдевајући их неускрпним количинама информација. А то, по његовом мишљењу, обећава успостављање политике „у којој ће бити једнако поштоване тежње за правдом и тежња за непознатим“ (Лиотар, 1988: 110).

.....

У складу са Хегеловом констатацијом да је „филозофија њено време изражено у мислима“, Лиотар је прихватио нимало лак изазов писања извештаја-остању времена у којем живимо. То је, у сваком случају, било неизбежно, будући да се питање о постмодерни са маргина главних идејних токова западне културе, седамдесетих година двадесетог века, полако померало ка њеном средишту. Одговарајући на ту интензивiranу потребу за продубљеном саморефлексијом савременог доба, Лиотар је са *Постмодерним стањем* покренуо и лавину реакција, којом се дискурс о постмодерни наметнуо као незаобилазно место рецентног филозофирања. Тиме је, без обзира на добре или лоше реакције, освојио и историјски релевантну позицију у процесу појмовног самоуспостављања постмодерне. Основна тачка дебате била је дистинкција између модерне и постмодерне, односно, уверење да модерна упркос склоности ка тотализујућим стратегијама, метанарацијама, укључујући и идеологије које почивају на фантазму апсолутног разрешења, није успела да разреши основне противречности, већ да се све завршавало у хиперпродукцији напетости и насиља. Тај неуспех у (само)наметнутом задатку разрешавања противречности путем метанарација умногоме је делегитимисао модерну, односно, створио неповерење у погледу метанарација.

Напоредо са анализом операционалне ефикасности метанаративних стратегија модерне, Лиотар испитује и конституционалне услове савремености,

проблематизујући резултате великих промена у технологијама комуникација. Закључујући како хегемонија „информатике“ намеће и специфичну логику, Лиотар у кризи метанарација (идеологија) гради алтернативно виђење позиције индивидуума, који ће у будућим временима бити много компетентнији и информисанији актер друштвених процеса. Ова нова позиција индивидуума, детерминисана технолошким напретком средстава за комуникацију, масовним приступом „чворовима“ комуникационих мрежа, најављује нову епоху у којој ћемо бити принуђени да на другачији начин сагледавамо услове и процесе конституисања друштвених и политичких феномена.

#### **IV Време преокрета**

##### **Технологија и друштво: консеквенце информатичке револуције**

На почетку књиге *Познавање општила – човекових продужетака* Маршал Меклуан, на њему својствен начин (што заслужује дужи цитат), сумира технолошку историју човечанства:

„Након три хиљаде година експлозије, посредством фрагментарних и механичких технологија, западни свет имплодира. Током тих механичких столећа продужили смо своја тела у простору. А данас, после више од једног века електричне технологије, продужили смо и сами свој централни живчани систем у једном обухвату светских размера, укидајући и простор и време у односу на нашу планету. Брзо се примичемо последњој фази човекових продужетака – технолошком подражавању свести, када ће се стваралачки процес сазнања пренети колективно и корпоративно на читаво људско друштво, отприлике као што смо помоћу разних општила продужили своја чула и живце“. (Меклуан, 1971: 37)

И заиста, историја откривања и примене различитих техничких оруђа и јесте историја екстензивирања човекових природних моћи. Луис Мамфорд сматра да се „у позадини развоја алата и машина налази покушај да се околина модификује на такав начин да се ојача и подржи људски организам“ (Мамфорд, 2009: 24),

односно, да се на тај начин људско тело учини ефикаснијим у односу на околину. Историја човечанства је, истовремено, историја непрестаног техничког усавршавања човекових продужетака. Због тога су се развили и различити теоријски приступи у покушајима да се разуме однос између друштва и технологије. Без амбиције да прикажемо детаљан преглед ових теорија, сумираћемо их у два екстремна становишта. На једној страни су уверења техно-детерминиста да технологија одређује друштво, а на супротној друштвених конструктивиста, да друштво утире пут технолошким променама. Кастелс разрешава ову дихотомију сматрајући да се ради о лажном проблему, јер „технологија јест друштво, а друштво се не може схватити нити приказати без својих технолошких алата“ (Castells, 2000: 41). Ради се о комплексном скупу фактора (индивидуална инвентивност, развој науке, друштвени, религиозни и културни чиниоци, однос државне структуре, међудржавна комуникација) који међусобно утичу једни на друге, тако да коначни резултат зависи од тих сложених образаца интеракције.

Оно што је неоспорно, јесте све бржи и иреверзибилни развој технологије који је у двадесетом веку почео да поприма карактеристике експоненцијалног раста. Такође, приметан је и тренд све брже примене техничких открића у свакодневном животу. Било је, на пример, потребно пет векова да барут, који је био откривен у Кини у деветом веку, почне да се употребљава у Европи током четрнаестог века. Међутим, временски распон између открића и свеопште примене постаје све краћи. Данијел Бел је указао да је време потребно да нека технолошка иновација заживи, крајем деветнаестог века, било тридесет година, у првој половини двадесетог века – шеснаест година, а у другој половини – девет година (Фукујама, 1997: 115) Самим тим, интеракција технолошких изума и друштвених промена постаје све интензивнија.

То се посебно односи на технолошки развој средстава за комуникацију. На ову повезаност упућују Бард и Содерквист доводећи у везу цивилизацију и начин дистрибуције информација: „То значи да сваки технолошки напредак који значајно мења предуслове за деловање и начин ширења информација такође имплицира и темељно превредновање старих и добро утемељених образаца мисли“ (Bard&Soderquist, 2003: 37). Технолошке револуције у начину преношења информација нужно су као консеквенце имале и друштвене и политичке промене,

али су и промене у друштвеној и политичкој сфери утицале на развој или стагнацију технолошких промена (као што је то случај са хришћанским потискивањем античке цивилизације).

Усмена комуникација, на пример, је комуникација племена, ограничена физичком територијом коју су могли да неометено и континуирано досежу гласници. Када Меклуан каже како је у племенским културама искуство уређено према преовлађујућем „слушном животу чула“ (Меклуан, 1971: 121), те да је неопходна стална акција и реакција, он упућује на подразумевљивост сталне физичке присутности, искључујући „приватност“ и дистанцираност. Заједнице са усменом културом су увек окренуте уназад, ка очувању и преношењу информација, пре свега у облику „традиције“. Усмена култура лежи, дакле, у самој основи трибалне организације.

Појава писма – пиктографског, хијероглифског, а затим фонетског - раскинула је везу између простора и времена, карактеристичну за претходну, усмену културу. Створени су услови за успешно „складиштење“ информација. Створене су претпоставке за сложене, линеарне и строго хијерархизоване друштвене организације. Меклуан посебно истиче фонетско писмо које, за разлику од пиктографског и хијероглифског, није служило само сопственој култури, већ је омогућило да се, практично, било који језик преведе на једну те исту ликовну шифру. „Цивилизација почива на писмености зато што писменост представља једнообразну обраду неке културе помоћу чула вида које је писмом продужено у времену и простору. Фонетска култура подарује људима средства да при суделовању у акцији потисну осећања и емоције“ (Меклуан, 1971: 128). Фонетско писмо, као систем повезаних линијских следова, пресудно је утицало и на облике психичког и друштвеног организовања. „Разбијање искуства сваке врсте на једнообразне јединице да би се остварило брже деловање и мењање облика (примењено знање) представља тајну западњачке моћи како над човеком тако и над природом“, сматра Меклуан, закључујући како фонетско писмо прожима и уобличава технику управљања посредством уношења једнообразности и непрекидности у све ситуације (Меклуан, 1971: 128).

Гутенбергов проналазак штампарске пресе је ту једнообразност и непрекидност издигао до неслућених висина. Технологија штампе превазишла је

ограничења рукописних књига (споро преписивање, мали број копија) и од штампања књига направила прву масовну производњу. Умноживост, идентичност, преносивост, поновљивост – особине су којима штампарска технологија најављује ново доба. „Јер“, упућује нас Меклуан, „ако се посматра као складиште обавештења, или пак као ново средство брзог повраћаја знања – типографија је учинила крај паланаштву и племенству, психички и друштвено, и у простору и у времену. Штампана књига, продужетак ликовне моћи, оснажила је у психичком погледу, перспективу и утврђену тачку гледишта. У друштвеном погледу, типографски продужетак човека донео је национализам, индустријализам, масовна тржишта и свеопшту писменост и образовање“ (Меклуан, 1971: 222). Поред тога, типографска једнообразност је повратно утицала и на уједначавање говора и писања, односно, на стандардизацију и учвршћивање националних језика. Прожимање говорног језика једнообразним својствима писмености уједначило је и стандардизовало говор у толикој мери да је постао акустички еквивалент једнообразном и непрекидном моделу штампе.

Телевизија је, с друге стране, унела нову врсту промена. Мозаичка форма телевизије била је потпуна различита у односу на штампу, која је подразумевала високу стандардизацију. Телевизија је произвела нову психичку структуру гледаоца, захтевајући дубинско учешће и тренутност. Попут античких мозаика, синестетичка телевизијска слика је представљала радикални раскид са линеарном структуром штампе. „Све то означава сабијну имплозију – повратак неспецијализованим формама (...) једном речју – иконичност“ (Меклуан, 1971: 397). И поновно „уплемењивање“ друштва. Са телевизијом, пут ка глобалном селу био је трасиран. Међутим, када је 10. маја 1962. године у земљину орбиту лансиран први комерцијални телекомуникациони сателит *Телстар*, процес стварања глобалног села је ушао у своју завршну фазу. *Телстар* је, наравно, у односу на данашње критеријуме био сателит са веома скромним перформансама. Ипак, његово лансирање је без сумње епохални догађај. Његове последице ће бити тако далекосежне да ће обухватити све сфере живота, од колективног деловања до интимне сфере грађана. Успостављањем сателитске комуникације дефинитивно је прекинута веза између информације и тла, територије. Ово раздвајање створиће претпоставке за нове облике социјалног и политичког искуства. Физичка



територија друштва/државе до тада је била и потенцијална граница комуникације. Међутим, након *Телстара*, простор више није препрека. Границе, природне или вештачке, више нису проблем. Ентони Гиденс нам скреће пажњу на изузетан значај ове технолошке револуције у области комуникација: „Једном кад успоставите мрежу комуникација преко сателита, то значи да са било ког дела Земље можете успоставити комуникацију с другим делом, чиме је, бар у принципу омогућена тренутна глобална комуникација. По мени, ово је у огромној мери изменило светско друштво, а и у наше личне животе унело многе промене“ (Гиденс, 2003: 148). Телевизија, удружена са сателитским комуникацијама, дефинитивно је изменила и многе аспекте суверенитета и политике.

Коначно, појавом Интернета, извршен је дефинитивни прекид са линеарним устројством наше цивилизације. Иако је било потребно више од двадесет година како би се прва војна верзија Интернета (АРПАНЕТ) трансформисала у, свима доступни, *web*, било је очигледно да присуствујемо, уз комуникационе сателите, највећем информационо-технолошком скоку у досадашњој историји човечанства. „Откриће хипертерекстуалне везе (*www*) Тима Барнерс-Лија 1990. године омогућиће да се у једној *непрекидној пловидби* повежу у мрежу текстови постављени на разне рачунаре. Обједињујући циркулацију по мору децентрализованих докумената, навигатор (*browser*) створиће кориснику утисак да је пред њим један хомоген, светски и бесконачан објекат, *web* (Кардон, 2013: 15). Интернет није обичан медиј и не допушта сврставање у традиционална схватања о средствима масовне комуникације. У ствари, Интернет у себи садржи све остале медије. Али, направили бисмо грешку ако бисмо ову нову врсту форме посматрали као (само) нову комбинацију познатих медија. Јер, Интернет поседује сопствену филозофију. Док су „класични“, *broadcast* медији организовани по моделу *један-свима*, Интернет је организован по принципу *сви-свима*. Тиме је конфигурација комуникације неповратно измењена – сада је све центар и све је, истовремено, периферија. То је неизбежна последице саме архитектуре Интернета. Императивни принцип је био - лакше повезивање и перманентна екстензија мреже. Доминик Кардон, у књизи *Интернет демократија*, указује на значај саме архитектуре мреже: „Зато је интелигенција била распоређена у *крајеве* Интернета, а не у његово средиште. Последице оваквог избора архитектуре је постављање потенцијалних

иновација на границе мреже, у софтвер и рачунаре који се на њу повезују. То обезбеђује сваком кориснику моћ да унапреди, да учини видљивим своја унапређења и да их преноси свима онима који их сматрају погодним“ (Кардон, 2013: 17). Због тога је, између осталог, контрола Интернета тежак задатак јер он нема никакав центар. Више је налик рибарској, него пауковој мрежи. Интернет је неутрална платформа и не може се монополизovati од стране било које организације у жељи да наметне одређени садржај на штету других. Овај својеврсни „информатички републиканизам“ непосредно подстиче културу размене и радње међу једнакима, избегавајући централизовање, хијерархију и селекцију. Интернет, као бесконачна „територија“, креира виртуелни јавни простор апсорбујући истовремено и друштвеност, али и приватни живот појединаца. „Чак и ако су границе тих светова далеко од тога да нестану“, сматра Доминик Кардон, „размак између јавног и приватног света се чини мање очигледним. На овај начин, политичко друштво добија могућност излажења из орбите представничке политике, постајући постепено нека врста „дигиталног полиса“.

Ипак, ради се само о могућности. Међутим, ако бисмо желели да направимо минималну евиденцију друштвених промена које су настале информационо-технолошком револуцијом (или су је пратиле), суочили бисмо се са озбиљним изазовима. Уколико се сложимо са Маршалом Меклуаном да је садржај неког новог медија заправо онај претходни (као што је садржај писма - говор), сусрешћемо се, у случају Интернета, са чињеницом да садржи, као што смо већ утврдили, све претходне медије. Самим тим, друштвени резултат Интернета, као актуелног врхунца у еволуцији комуникацијске технологије, не можемо анализирати на једнозначан и праволинијски начин. Због тога ефекат Интернета у, феноменолошки речено, свету живота изгледа парадоксалан, конфузан и често збуњујући. И поред тога, можемо издвојити неколико значајних процеса који постају видљиви у актуелној друштвено-технолошкој интеракцији: имплозија (сажимање, компресија), флуидност и нови талас индивидуализма.

Већ смо констатовали како је говор, усмена комуникација, суштински везана за трибалну културу. У том друштвено/културном обрасцу, људи су непрестано у односу акције и реакције. Да бисте били укључени, морали сте просто да будете на одређеном месту, у одређено време. Појединцу је немогуће да буде (осим у случају

изгнанства) изван племенске мреже. Време и простор су, дакле, у усменој култури у потпуности спојени. Насупрот томе, појава писма, а посебно појава штампарске технике, раздвојила је временско-просторни образац. Информација није више везана за тренутак, већ може да се „складишти“ и на тај начин ослободи појединце обавезе да буду непрестано присутни, како би били информисани. Ово ослобађање од контекста, имало је изузетан утицај на друштвену експанзију, на скуп појава које ће се означити као „модерност“. Али је омогућила и индивидуалну перспективу, грађанина са „сопственом“ тачком гледишта, као и појаву класичних идеологија. Линеарна структура писма подстакла је успостављање рационалних друштвених, привредних и политичких организација.

За разлику од експлозивне природе штампаног медија, електронски медији су несумњиво произвели имплозију, сажимање. „Повећавање брзине од механичких до тренутних електричних форми преокреће експлозију у имплозију. Електрицитет не централизује, него децентрализује. Ова разлика слична је оној између једног железничког система и једног система електричне мреже: први изискује полазне и крајње тачке на прузи и велике градске центре. Електрична енергија којом подједнако располажу сељачка кућа и извршнички апартман, омогућује да свако место буде центар, и не изискује велике заједнице“ (Меклуан, 1971: 73). Као у некаквом селу, али овог пута глобалном, људи су поново укључени у ток збивања. Само, за разлику од Меклуановог времена, сада се то не своди само на приступ „електричним мрежама“, већ, пре свега, на приступ сложеним информационим структурама. Тиме је омогућено да појединац буде „у току“ са догађајима на било ком делу планете и то у, практично, реалном времену. Време и простор, као и акција и реакција, су поново, мада виртуелно, спојени. То је, несумњиво, створило „свет међуповезаности и међузависности“ (Орловић, 2010: 243).

Али, имплозија не обухвата само време и простор. Линеарну једнообразност штампе, која је омогућавала бескрајна класирања, сада замењује импловивни образац, произведен електронским медијима, који надилази границе у различитим сферама. „У условима електричне брзине“, каже Меклуан, „сувереност катедри нестала је исто тако брзо као и сувереност нација“ (Меклуан, 1971: 74). Сажимање је очигледно и у области техничких помагала – уређаји постају све мањи уз, истовремено, интегрисање све више функција, а такав тренд ће се, без сумње,

наставити. Доминација принципа имплозије је, дакле, једна од најснажнијих консеквенци технолошке, пре свега, сателитске и интернет револуције.

Друга важна последица јесте флуидност. Флуидност савремених друштава (Бауман) је постала очигледна. Зато и не можемо противречити Алену Бадјуу када, у *Логици светова*, каже да живимо у комплексном, „атоналном свету“, којем недостаје стожер, односно, некакав универзални принцип који би ствари повезивао у стабилан тоталитет. Указујући на актуелну суспензију *главног означитеља*, Гиденс је употребио метафору „вожње змајевом кочијом“ (Гиденс, 1998: 145). По његовом мишљењу, модерни друштвени свет не може бити стабилно окружење, управо због тога што нова знања и информације константно (и све брже) мењају његову природу, упућујући га стално у неким новим правцима.

Један од најзначајнијих аспеката флуидности представља искорењивање, детериторијализација. За Гиденса, искорењивање је „издизање друштвених односа из локалних контекста интеракције и њихово реструктурисање у оквиру неодређеног протезања времена-простора“ (Гиденс, 1998: 30). Процеси искорењивања нису, наравно, ексклузивно везани за савременост, они су постојали и раније, али оно што актуелни феномен искорењавања/детериторијализације чини новим, поред интензитета, јесте чињеница да је, поред тога што обухвата све аспекте живљења, истовремено и виртуелан.

У том смислу, није неопходно физички напустити место, да бисте се осећали искорењено у односу на простор или културу у којима живите. “Неки од нас не морају ни да изађу да би путовали: можемо хитати, јурити, летети кроз Интернет мрежу, хватајући и комбинујући поруке на компјутерском екрану које су настале на супротним странама планете. Већина нас је у покрету чак и када смо физички, телесно непомицни (Бауман, 2003: 251). Простор је све мање препрека, а све више изазов који тежи да буде савладан. То, такође важи и за моменат „седишта“ предузећа, институција или организација. Место, територија, све мање бива конститутивним елементом друштвености. Ово негирање надлежности било каквог „места“ или „центра“ неминовно производи повишену мобилност и номадизам, који се преносе у све области свакодневног живота – од мобилности у економији и пословању, преко теоријског и културног номадизма, па до нових таласа

имиграната. Флуидност је, дакле, друга важна консеквенца комуникацијско-технолошког напретка.

У флуидном свету, у којем тражење политичких одговора нема одређеног актера, а ни одређени локус – ни тренд нове индивидуализације не представља изненађење. Према Улриху Беку, основни разлог новог помака у индивидуализацији је тај што: „Суочен са неизвесношћу глобалног света, појединац мора да доноси сопствене одлуке. Овај нови облик индивидуализације резултат је неуспеха стручњака у управљању ризицима. Ни наука, ни владајућа политика, ни масмедији, ни економија, ни правни систем, чак ни војска, нису у стању да на рационалан начин дефинишу или контролишу ризике. Услед тога, људи се окрећу себи самима...“ (Бек, 2011: 82). И покушавају да постану бољи и – конкурентнији (због тога не би требало да нас чуди масовна опсесија само-учењем, фитнесом, јогом, естетском хирургијом, модом, генерално, свим облицима самоусавршавања).

Међутим, оријентација-ка-себи реалних, емпиријских индивидуума сада није праћена само теоријским концептом субјективизма, већ је подржана моћном технолошко-комуникационом апаратуром. Бивајући делом планетарне мреже<sup>35</sup>, појединци су у позицији да, не само неспутано примају и шаљу поруке, већ истовремено врше и сасвим специфичну селекцију смисла. Резултат ове (неочекивано) стечене позиције јесте, с једне стране, експлозија „друштвености“, стварање мноштва изабраних веза, а, с друге стране, дефицит самотематизације, одсуство везе између тема о којима се „говори“ и самотематизовања „друштва“, односно, конституције смисла у оквиру овако умрежене комуникацијске „заједнице“. Уместо конституције општег, учесници у мрежи посежу за само-репрезентовањем<sup>36</sup>. Тиме оно лично укида општост и само се успоставља као „општост“. Јер, у ситуацији када појединац укључен у мрежу може да буде „све“, и

---

<sup>35</sup> Процењује се да у овом тренутку (2014. година) око 2,5 милијарди људи у свету користи Интернет. У просеку, сваки трећи становник планете је укључен у мрежу.

<sup>36</sup> У популарним студијама техноскептични аутори ову појаву често називају интернет парадоксом, указујући на чињеницу да коришћење Интернета уместо подстицања друштвености, има заправо супротан ефекат – корисници мреже бивају, реално, све изолованији. С друге стране, Шери Теркл, као пример својеврсне интернет-шизофреније, присутне пре свега у *причаоницама*, наводи следеће: „Када су *online*, обични људи су се представљали као гламурозни, стари као млади, млади као стари“, или „На друштвеним мрежама попут Фејсбука мислимо да ћемо представљати себе, али наш профил на крају је профил друге особе – углавном фантазија о особи каква желимо да будемо“ (према: Петровић, 2013: 79).

када му као примаоцу и, истовремено креатору информација и порука (другим речима, смисла) за то више није потребно сложено посредовање различитих друштвених или државних институција, стварају се услови за успостављање сопства као система диференцираног у односу на околину.

На то упућује Никлас Луман: „Аутопојесис свести је, дакле, фактичка основа индивидуалности психичких система. Она лежи изван свих друштвених система – што не спречава да додамо да њена самореференција има изгледа да успе једино у друштвеној околини. Самоописивање је процес који сам себе може да артикулише и модификује и који за то развија семантику са којом систем може свесно да оперише“ (Луман, 2001: 363). У тој операцији индивидуум користи различите формуле, означавања и разликовања на основу којих затим добија или не добија друштвену резонанцу. Али, у овој самостилизацији, остаје отворено питање у којој мери (и да ли) се индивидуум још увек открива у општем, или то значи, како слуги Луман „да је успон индивидуума био силазак и да је чудно очекивање од индивидуума да опише самог себе као индивидуума водило у бесмисао?“ (Луман, 2001: 366)

У сваком случају, тренд индивидуализације је очигледан и упућује на претпоставку да се можда примиче крају „колективна ортодоксност политичког деловања“ (Бек, 2003: 137), односно, да овај тренд има као последицу опадање колективне самосвести (у до сада доминантним облицима) и слабљење капацитета друштва за политичко деловање. „Другим речима“, каже Бек, „како је друштвено-морални миље постепено ишчезавао, у свету су се развијали темељи *космополитског републиканизма* који почива на слободи појединца“ (Бек, 2003: 137).

.....

Без жеље да заступамо било какав априорни техно-детерминизам морамо приметити да историја усавршавања медија истовремено одсликава и тачке у процесу у којем су појединци све више могли да своју индивидуалност уграђују у темељ свог самопрезентовања. Вртоглав развој електронских медија на крају двадесетог и почетком двадесет првог века је то свакако потврдио, изазивајући

истовремено дубинске процесе у друштвеној структури. Овде смо издвојили три, по нашем мишљењу, најважнија – имплозију, флуидност и нови талас индивидуализације. Разматрали смо их одвојено, али у суштини они су повезани, проистичу један из другог и креирају нову глобалну позорницу у којој све више учесника „узима реч“.

Ђани Ватимо примећује како би „масовни медији, који теоријски омогућују информацију у „реалном времену“ о свему што се у свијету догађа, могли доиста изгледати као нека врста реализације Хегеловог Апсолутног Духа, тј. савршене самосвијести цијелога човјечанства, подударања оног што се догађа, повијести, и човјекове свијести“ (Vattimo, 2008: 17). Но, ослобађање бројних актера и исто тако бројних „слика света“ у планетарној комуникацији доводи у питање и наше досадашње разумевање колективног делања.

Наиме, остаје питање у којој мери „комуникацијске заједнице“ на Интернету због свог аутентичног плурализма могу бити монолитно репрезентоване. Да ли комплексност новог таласа индивидуализма, иманентног Интернету, значи да различита друштвена и индивидуална искуста нису телеолошки повезана, да их је тешко груписати око заједничких вредности, ауторитета или идеологија? Ово повезивање, као што знамо, претпоставља суспензију партикуларног у односу на „заједничке циљеве“. Колико ће актери нових комуникацијских форми бити на располагању захтевима за старим и новим идеолошким обликовањима размотрићемо касније. Пре тога би било упутно размотрити какве се структурне напетости, какви се изазови помаљају на хоризонту глобално умреженог света...

### **Глобални изазови**

Глобална комуникација, дакле, рађа глобално друштво. А у глобалном друштву неизбежно настају глобални проблеми. Ови проблеми су снажно утицали и на место и улогу савремене државе. „Немогућност националних држава у решавању глобалних проблема, представља основни покретачки механизам глобалног управљања“ (Орловић, 2010: 279). Самим тим, границе националних држава не представљају више апсолутну границу између унутрашњих и спољних

односа и веза. Стари интернационални систем у којем је национална држава представљала основни оквир за решавање проблема суочен је са озбиљним изазовима. Националне државе нису више у стању да буду доминантни контролори друштвених односа, нити да „заштите“ своје грађане од ланчаних ефеката процеса који се одвијају ван њихових граница. Модерне комуникацијске мреже и нове информацијске технологије омогућиле су ширење друштвених односа на глобалном нивоу надилазећи досадашње административне, правне, технолошке и организационе границе.

„Национална држава“, сматра Улрих Бек, „је територијална држава: то јест, њена моћ је заснована на привезаности за одређено место (на контролисању чланства, актуелном законодавству, заштити граница, итд.). Светско друштво које је по узору на глобализацију примило облик у многим (не само економским) димензијама, поткопава значај националне државе зато што се границама националне државе сада супротставља мноштво друштвених кругова, комуникацијских мрежа, тржишних односа и животних стилова, и ниједно није својствено неком посебном локалитету. Ово је очигледно у сваком од стубова: убирању пореза, полицијским одговорностима, спољној политици и војној сигурности“ (Бек, 2003: 133). Идеја затворених друштава је постала илузорна, јер се ниједна друштвена група или идеја не може искључити од утицаја других. Различите економске, културне и политичке форме конкуришу једна другој, тако да ништа више није подразумевљиво. Нови глобални изазови захтевају одговоре другачије од оних који су могле да пруже „старе“ државе. На то указује и Јирген Хабермас, сматрајући да је измењена историјска констелација у којој су држава, друштво и привреда коегзистирали унутар граница националне државе:

„Интернационални систем привреде, у којем држава поставља границу између унутрашњег привређивања и спољних трговачких веза, са глобализацијом тржишта преображава се у транснационалну привреду. За то су релевантни, пре свега, убрзавање циркулације капитала широм света и, путем глобално умрежених финансијских тржишта, чврсто детерминисање вредности националних економија. Ове чињенице објашњавају зашто државни актери више нису чворови који глобалној мрежи разменских односа дају структуру међудржавних, односно, интернационалних односа“ (Хабермас, 2002: 141)

Ефекат надилажења граница прати и обухвата и остале области – климатске промене, екологију, економске токове, социјалну неједнакост,



безбедност, културу... Све ово дотиче егзистенцијалне претпоставке старог система држава. Иако тај систем и даље постоји, постнационална констелација у великој мери слаби ову везу између политике и правног система и привредних циклуса и националне традиције унутар граница државне територије. Хабермас сматра и да трендови означени појмом глобализације не представљају претњу само унутар националних држава. За њега је од кључног значаја околност да држава, која је све више уплетена у систем међузависности светске привреде и светског друштва, у суштини губи на аутономији и сувереној моћи, као и на демократској супстанци.

Упркос томе што многи теоретичари и даље сматрају да је национална држава задржала виталност (другим речима, није нестала), у суочавању са глобал(изова)ним проблемима та виталност се претвара у озбиљно заостајање. Позицију да је савремена држава суочена са озбиљним изазовима заступа и Вукашин Павловић када каже како су „многе класичне концепције везане за државу озбиљно доведене у питање под дејством процеса глобализације“ (Павловић, Стојиљковић, 2010: 23). То се пре свега односи на класичну идеју суверености државе, која је у ери глобализације не само озбиљно умањена, већ и квалитативно измењена.

Разлог овоме лежи у промени везе тема/проблема и граница. Да би систем друштвене интеракције био одржан у зацртаним границама (другим речима, да би задржао сопствени смисао) морају се перманентно искључивати одређене теме за које дати систем једноставно више није компетентан. Систем националне државе се, на тај начин, постепено оглашава ненадлежним, континуирано самоограничавајући сопствену оперативност. Ово редуковање комплексности је (очајнички?) покушај да се одржи принцип диференције. Али, диференција једног система (националне државе) и његове околине (скупа других националних држава) постаје све мање важна јер све више тема/проблема постаје заједничко (глобално), лишено било какве ексклузивности, односно, лишено потенцијала за диференцију. Тиме границе задобијају више симболично значење, будући да територијалност постаје сасвим нетипичан принцип, егзотични моменат ограничавања нечега што је сопственом динамиком измештено на друге нивое реалне егзистенције.

Ова редукација тема/проблема путем којих се систем националне државе репродуковао, указивала је на наступајућу потребу за другачијим типом

организовања како би се артикулисало новонастало стање. Свест о неопходности да се компетенције које су биле иманентне националној држави изместе на неке друге нивое, практично је синтетизована у помало нејасној синтагми „нови светски поредак“ коју је промовисао амерички председник Џорџ Буш, током операције *Пустињска олуја*, односно, у захтеву за новом стратегијом, за снажнијом координацијом на нивоу изнад националних држава<sup>37</sup>. Била је то реакција на све веће напетости између, пре свега, примене међународног права и суверенитета појединачних националних држава, али и нова слика света и указивање на потребу за проналажењем нове глобалне равнотеже. А једна од најзначајнијих области које на глобалном нивоу производе снажна померања и потребу за новом равнотежом је, свакако, економија. Мада се за најинтензивнији период у економским односима сматра раздобље између 1870. и 1914. године, тај период је неупоредив са актуелним стањем глобалне економске размене. Мануел Кастелс сматра да је „глобална економија нешто различито: то је економија која има способност да ради као јединица стварног времена на планетарној разини“ (Castells, 2000: 125). То је, пре свега, било омогућено новом информационом инфраструктуром – први пут је било могуће даноноћно управљање трансакцијама у реалном времену. Осим тога, на динамични економског развој утицали су и други фактори, између осталих и одустајање од концепта државе благостања, увођење дерегулације, распад социјалистичког блока и укључивање пост-социјалистичких земаља у глобалне економске токове и рушење других баријера.

Ово заокруживање глобалне економске сфере пратило је неколико важних процеса. У првом реду, промена структуре економских односа – сада сви конкуришу свима, у свему. Капитал, сировине, партнери, купци, добављачи, дистрибутивни системи, стручњаци – све је то у глобалној конкурентској утакмици. Затим, промењена је дотадашња хијерархија економске моћи – традиционални центри као што су Сједињене Америчке Државе, Европа и Јапан, бивају изазвани од стране компанија из некадашњих земаља у развоју које постављају нова правила игре. Такође, мењају се и начини управљања и организовања – принцип децентрализације и флексибилност постају доминантни.

---

<sup>37</sup> Требало би, ипак, напоменути да је теорија ограниченог суверенитета примењивана у Варшавском пакту (тзв. „Брежњевљева доктрина“) и њом се оправдавала војна интервенција у Чехословачкој 1968. године.

На овако створеној глобалној економској позорници, највећи раст остварују, поред азијских тигрова, земље *БРИК* групе: Кина, Индија, Бразил и Русија. „Тешко је наћи период у историји светске привреде“, примећује Светлана Адамовић, „када је једна група земаља могла да изврши тако снажан прогрес у сопственом развоју, а тиме и да пружи допринос глобалном економском развоју као што је случај са групом *БРИК* и групом земаља у успону. Учешће ових земаља у светском извозу повећало се са 20% у 1970. на 43% у 2005. години. Ова група земаља троши преко половине светске енергије и располаже са 70% светских девизних резерви“ (Адамовић, 2008: 358).

Укључивање држава-цинова (становништво земаља *БРИК-а* износи близу три милијарде) у глобалне економске токове значило је и драстичне промене на тржишту радне снаге, што је имало индиректан утицај на кретање цене рада, каматних стопа, инфлације, профита, куповне моћи и у развијеним земљама. Земље *БРИК-а* тако постају активни субјекти на међународној економској сцени. Истовремено, са својим огромним становништвом, ове земље, бивајући саставним делом глобалног економског система, постају и веома осетљиве у односу на глобалне рецесије и кризе. Ни све државе *БРИК-а* нису биле у истој ситуацији – „увођење тржишне економије у Русији није донело добре резултате“, примећује Џозеф Стиглиц и додаје да „контраст између транзиције у Русији, како је она замишљена и изведена од стране међународних економских институција, и оне у Кини, осмишљене и спроведене домаћим снагама, није могао бити већи: док је у 1990. години бруто домаћи производ (БДП) Кине износио 60% од онога у Русији, до краја исте деценије те вредности су се преокренуле. Русија је у том периоду искусила пораст сиромаштва без преседана, а Кина је доживела невиђени пад сиромаштва“ (Стиглиц, 2004: 20).

Али, нису само земље у развоју осетљиве на глобална економска превирања, већ су у неким аспектима погођене и развијене земље. Грађани Сједињених Америчких Држава, на пример, морали су да плаћају више цене производа, односно, да као порески обвезници финансирају велике субвенције, пре свега у пољопривреди. С друге стране, неразвијене земље су биле принуђене не само да се повинују ограничењима развијених земаља (које су прописивале своје

увозне квоте), већ и да се одрекну могућности да субвенционису сопствену производњу.

У сваком случају, економија представља несумњиво један од најснажнијих генератора глобалних изазова који системски потресају свет. Без обзира на покушаје да се државним интервенцијама обуздају рецесије, очигледно је да нико није заштићен и да је данашња економија, у правом смислу речи, глобални феномен који дотиче све. То се пре свега односи на промене у концепцији социјалне сигурности. Напуштањем идеје државе благостања, с једне стране, и урушавањем социјалистичких држава, с друге стране, односно, заменом редистрибутивне политике дерегулацијом и приватизацијом, отворен је простор дубоке социјалне рањивости.

Улрих Бек социјалну рањивост дефинише као „збирни појам који обухвата средства и могућности којима располажу појединци, заједнице или читаве популације, како би могли (или не би могли) да се носе с ризицима – „непознатим непознатим“ – и (социјалним) несигурностима у својим животима“ (Бек, 2011: 242). Мада су ефекти економске либерализације различити у свакој држави<sup>38</sup>, и мада око тога не постоји сагласност економских стручњака, неоспорна је веза између глобализације, економског раста, неједнакости и сиромаштва. Узроци осиромашења пре свега су проблем односа једног друштвено-економског амбијента са другим, при чему се мреже узрока распростиру преко географских и државних граница погођене популације. Социјална рањивост се не може, ни просторно ни временски<sup>39</sup>, прецизно лоцирати – за њено сагледавање нужна је глобална перспектива.

Због тога је, сматра Ана Чекеревац, неопходно промислити нове парадигме људског развоја: „У том погледу, ново значење људске сигурности почива на капацитету света да поднесе четири револуционарне промене: револуција у концепту развоја у коме кључно питање није раст *per se* већ његов карактер и

---

<sup>38</sup> Многи аутори тврде да глобализација, генерално, смањује сиромаштво. У студији *Trade, Growth and Poverty*, аутори Dollar и Крауу показују да је на узорку од 80 земаља уочена једнакост између просечног раста БДП-а по становнику и раста дохотка најсиромашнијих. Међутим, присутне су велике регионалне разлике – глобално смањивање сиромаштва највећим делом је резултат напретка у јужној и југоисточној Азији и Кини, док је ситуација у Африци обрнута – тамо се бележи раст сиромаштва.

<sup>39</sup> У многим случајевима тешки облици сиромаштва великим делом су резултат историјског наслеђа - колонијалне прошлости, а глобализацијски процеси су само још више интензивирали проблем.

дистрибуција; револуција у партнерству између Севера и Југа, које је базирано на правди а не на милосрђу; револуција у глобалној влади која мора бити изграђена на новим глобалним институцијама; и револуција глобалног, цивилног друштва које ће пренети моћ развоја на акције становништва.“ (Чекеревац, 2007: 381). У темељу овог амбициозног захтева лежи потреба за изградњом адекватних механизма којима би се регулисала конфликтна стања у сфери социјалне сигурности. Неједнакост и сиромаштво не јављају се само у старим обрасцима социјалних сукоба (сиромашни-богати, север-југ, центар-периферија), садашње констелације добијају нове форме, тако да је од изузетне важности подићи ниво јавног опажања социјалне несигурности и рањивости како би се креирали механизми мултилатералног усаглашавања различитих интереса и потреба.

На сличан начин се одвија ситуација и у еколошком пољу. Глобализација угрожавања животне средине резултат је „незадрживих победа линеарне индустријализације која је несвесна својих последица и која изједа сопствене природне и културне основе“ (Бек, 2011: 218). На непостојање свести о угрожавању околине највише је утицало својеврсно раздвајање места и времена доношења одлука од места и времена потенцијалне опасности. Другим речима, одсуство социјалне одговорности пропорционално је расло са просторном и временском удаљеношћу могућег ризика. Глобално загревање, уништавање прашума, одлагање опасног отпада, оштећења озонског омотача – све су то опасности које, за доносиоце одлука, имају и временски и просторно одложено дејство. То је, у првом таласу, формирало географску поделу на регионе-произвођаче ризика и регионе у којима се ти ризици реално догађају.

Међутим, природа проблема је глобална јер нико заиста није заштићен. Комплексне интеракције еколошких проблема нису биле видљиве на нивоу регулативних процедура националних држава. Због тога је један од најважнијих циљева еколошких акција подразумевао успостављање јасне свести о ризику, односно, свест глобалној угрожености и глобалној одговорности. Елементарни услов за то је успостављање космополитске перспективе, тематизовање заједничких интереса и ризика.

Велику улогу у процесу тематизације еколошких проблема имала су темељна начела тзв. "дубинске екологије" које су дефинисали Арне Наес и Георгеу

Сесионсу. Према овим ауторима, добробит и процват целокупног живота на Земљи су вредности саме по себи. Неприхватљиво је било какво смањивање богатства и разноликости свеукупног живота, осим у циљу задовољавања виталних потреба. Неопходно је хитно редуковати степен уплетености људи у природне процесе, односно, заменити концепт животног стандарда концептом квалитета живота. (према: Castells, 2002: 123). Овакви и слични ставови учинили су да довољно рано и довољно интензивно питања заштите човекове околине постану свеprisутна, али и да задобију масовну подршку грађана<sup>40</sup>. На тај начин је „озелењавање“ програма постало императивно за већину политичких заједница. Али, не само њих – питања заштите околине део су дневног реда како великих корпорација тако и опскурних контракултурних група. Несумњиво да ће еколошки ризици и у будућности бити једна од најважних глобалних тема.

Коначно, питања културног идентитета представљају још једну неуралгичну тачку глобализацијских промена. Упркос очекивањима глобализацијских скептика, свет није американизован/вестернизован. Управо супротно - уместо најављиване униполарности, завладала је мултиполарност, а уместо пуне реализације западњачког универзализма, на глобалној сцени су све видљивије „мале културе“. Комуникацијска инфраструктура омогућила је да, по први пут у историји, „мале културе“ утичу на „велике“. То је постало очигледно у различитим областима – од уметности до кулинарства. Савремени свет због перманентне рефлексивности је поприште на којем се одвијају врло бурни процеси који мењају и наше поимање припадности. С једне стране, дешава се конвергенција различитих култура, стварање хибридне, космополитске културе, а с друге стране појављују се или оживљавају локални и регионални културни идентитети, као и поједини религиозни фундаментализми.

Оно што је несумњиво, то је да националне државе више нису ексклузивни контролори процеса произвођења културних идентитета. Овај губитак монопола, односно, структурна немогућност да обезбеди сагласност о пожељном типу идентитета, утицао је на различите одговоре националних држава. Ипак, већина држава је покушала да кроз политику мултикултурализма хармонизује новонасталу ситуацију. Мултикултурализам се показао релативно успешним у усаглашавању

---

<sup>40</sup> „У деведесетима се 80 посто Американаца и преко двије трећине Еуропљана држи припадницима покрета за заштиту околиша“ (Castells, 2002: 117)

захтева мањинских култура које већ живе у оквиру граница националних држава (на пример у Канади, која је, заправо, родоначелник политике мултикултурализма).

Међутим, када је реч о имигрантским групама ствари су далеко компликованије. Развијене земље су суочене са поплавом имиграната са свих страна света. Имигранти, осим свог сиромаштва, са собом носе и своју културу, али и захтеве да та култура буде призната у њиховом новом окружењу<sup>41</sup>. Они, дакле, не траже само економски или политички азил, већ слободну и достојанствену егзистенцију, која укључује и право на религиозне слободе, односно, право на сопствену културу. При томе, остаје отворено питање којој заједници би имигранти требало да изразе лојалност и припадност. До које мере су права имиграната на сопствену културу ограничена политичким правима заједнице да заштити сопствени начин живота? То ће, у сваком случају, и у будућности бити извор културних и политичких напетости.

Посебан проблем, међутим, представљаће процеси у којима је глобална политика почела да се формира дуж културних граница. „У овом новом свету најважнији и најопаснији сукоби неће бити сукоби између друштвених класа, богатих и сиромашних или других економских одређених група“, сматра Семјуел Хантингтон, „већ између људи који припадају различитим културним ентитетима. Оживљавање религије широм света појачава ове културне разлике“ (Хантингтон, 1998: 28, 29). Уместо некадашњег, хладноратовског, идеолошког сврставања наступа период сврставања у односу на културне сличности или разлике. „Питање, *на којој сте страни?*“ замењено је много фундаменталнијим питањем - *ко сте ви?*“ (Хантингтон, 1998: 139). Културна идентификација по значају надилази све друге типове идентитета. У тим процесима религије се у многоме поистовећују са културама – релативно јасни колективни идентитети флексибилних граница. Ипак, у оквиру религијског ауторизовања колективног идентитета посебну улогу играју фундаменталистичке интерпретације.

Под фундаментализмом подразумевамо религиозне покрете се залажу за свеобухватно спровођење религиозних правила, односно, за искључиву религиозну идентификацију колективитета. Претензије на универзално вежење почивају на

---

<sup>41</sup> Један од таквих случајева је и захтев заједнице Сика у Великој Британији да, због обавезног ношења турбана, буду ослобођени законског прописа о ношењу кациге приликом вођење мотоцикла.

нормама које се интерпретирају као норме Божјег закона, посредоване непогрешивим ауторитетом верске заједнице. Божји закони се успостављају као хоризонт изван којег ни један индивидуум не може да проблематизује било шта, а да истовремено не изазове санкције колектива. Двострука агресивност фундаменталистичких система (према члановима заједнице који се усуде да прекрше норме и према онима који нису обухваћени заједницом, према „другима“) чини их крајње ризичним актерима и на глобалној сцени. Кастелс сматра да је фундаментализам постао „најважнији извор изградње идентитета у умреженом друштву“ (Castells, 2001: 22). У том смислу изузетно трусно подручје представља муслимански свет. Неуспешни покушаји да се у муслиманским друштвима успоставе стабилни демократски системи додатно ће јачати исламски фундаментализам. Међутим, не расте само исламски фундаментализам. У далеко мањем опсегу буди се и хришћански фундаментализам (пре свега амерички, мада су видљиви слични покрети и у православним друштвима). Дубоко антимодернизацијски, хришћански фундаментализам у глобализацијским процесима види дело антихриста, а у кодирању и чиповању - „знак звери“ који објављује крај времена. Религиозни фундаментализми су, у сваком случају, реактивирали расправу о сакралном у десакрализованом свету. У западној цивилизацији која је била убеђена да је од просветитељства раскрстила са црквом, на овај начин се покреће питање о месту и улози религије у човековој егзистенцији. Као и исламски, и хришћански фундаментализам не представља рационализовање било каквих класних интереса или територијално-националне припадности, већ се базира на обнови и одбрани моралних и религиозних вредности.

И један и други случај, по свему судећи, дају за право Хантингтоновој пројекцији, по којој је „вероватније да се удруживање догоди између држава које припадају истој цивилизацији или деле културне сличности, него између држава којима недостаје било каква културна сличност“ (Хантингтон, 1998: 258). Култура, у најширем смислу речи, тако постаје (неочекивано?) једна од најнеуралгичнијих тачака и најозбиљнијих изазова у процесу глобализације.

.....



Економија, социјална неједнакост, екологија и култура, по нашем мишљењу, појављују се као области у којима се дешавају најозбиљнији структурни поремећаји, области у којима се догађају најозбиљнији друштвени расцепи који, самим тим, утичу и на креирање различитих одговора у политичком пољу. Заједничка карактеристика им је да у свом деловању надилазе границе националних држава као релевантних јединица у којима су се, до сада, регулисали сви битнији друштвени процеси. Ово негирање граница указује на дубоку структурну промену, односно, на ново динамизовање светског поретка. Као што смо већ приметили, флуидни карактер ових феномена чини их тешко ухватљивим од стране постојећих политичких структура. Суочавање са изазовима се не одвија фронтално, већ готово тродимензионално. Принцип територијалности, као некадашња тачка ослоња, дубоко је релативизиран а тачке смисаоних оријентација појављују се на различитим нивоима. Непосредна последица је све већа фрустрираност националних држава и стрмоглаво опадање регулационих капацитета. Упоредо са тим процесом, растао је притисак на друге, могуће нивое регулисања противречности. Политичка немоћ националних држава да у оквиру сопствених граница стабилизују проблематичне процесе неизбежно је водила до „растеређивања“ нормативних центара, односно сагласног или несагласног делегирања конфликта. Међутим, проблем се не разрешава, јер наднационални ниво на који се делегирају конфликти, не поседује властити политички поредак, већ је састављен од фрагментизованих организација, режима и неформалних асоцијација и група. Тај ниво „настајују“ – транснационални актери..

### **Транснационални актери**

Транснационалне организације су и последица глобализације, али и узрок и замајак даљег јачања и динамизовања глобалног повезивања. Напетост на релацији националне државе – транснационалне организације појачава се утолико што наднационалне организације (Уједињене Нације, Светска Трговинска Организација, Европска Унија, Међународни Монетарни Фонд) континуирано „...шире своја

овлашћења тако што утврђују универзалне стандарде за готово све области живота“ (Мишчевић, 2007: 343). Јачање овог тренда примећује и Славиша Орловић, сматрајући да „Ако су некада међународне организације биле креиране од стране држава (чланица) оне данас креирају и саме државе. Данас државе мење доносе правила игре, а више их поштују“ (Орловић, 2010: 268). Другим речима, уместо принципа да легитимност државе почива на чињеници делотворног поседовања јавне власти, на сцену ступа принцип по којем државни легитимитет зависи од уважавања демократских стандарда и придржавања одређених заједничких вредности.

Кључна улога у креирању позиција које наднационалне организације имају припада *Уједињеним Нацијама*. Након периода од три стотине година, у којем је на сцени била вестфалска концепција међународног поретка<sup>42</sup>, базирана на потпуном суверенитету националних држава које не признају било какву вишу власт, и после два светска рата, сазрело је схватање о неопходности промене природе међународне координације. То се, пре свега, односи на оспоравање доктрине по којој је међународно право искључиво право између суверених држава. Дејвид Хелд запажа да: „Појединци и групе постају субјекти међународног права“ (Хелд, 1997: 105). Томе су допринели значајни међународни документи, као што су статuti *Нирнбершког* и *Токијског суда за ратне злочине*, *Универзална декларација о људским правима усвојена 1948. године*, *Европска конвенција о људским правима* из 1950. године и *Пакт о грађанским правима* донет 1966. године.

Поред тога, застарелим се показало и схватање да се међународно право бави само стратешким, политичким и државним стварима. Потреба да се све више усклађују привредна, социјална и еколошка област довела је до неопходности ширења домашаја међународног права. Ово проширење опсега међународног права

---

<sup>42</sup> Дејвид Хелд је модел међународних односа настао *Вестфалским миром* сумирао у седам тачака: „1. свет је подељен на суверене државе које не признају било какву вишу власт; 2. процеси доношења закона, решавања спорова и спровођење закона су највећим делом у рукама индивидуалних држава; 3. међународно право је усмерено на установљавање минималних правила коегзистенције, стварање трајних односа међу државама јесте циљ, али само ако не ограничава остварење циљева националне политике; 4. одговорност за прекршаје на границама је „приватна ствар“ која се тиче само оних који сносе последице; 5. све државе се сматрају једнаке пред законом: законски прописи не узимају у обзир асиметрију моћи; 6. разлике међу државама се у крајњем исходу решавају силом; принцип делотворне силе остаје непољуљан: готово ниједна правна препрека не постоји која би могла да заузда приклањање сили; међународни правни стандарди пружају минималну заштиту; 7. минимално ограничавање слободе држава је колективни приоритет“ (Хелд, 1997: 99).

у први план је ставило идеју о глобалном општем добру, потискујући суверенитет националне државе у други план.

Логична последица претходних промена била је и промена схватања по којем је сагласност суверених држава, изричита или прећутна, представљала једини легитимни оквир међународног права. Ове промене су резултирале, 1945. године, оснивањем *Уједињених нација*, са циљем да се превазиђу слабости претходног покушаја – *Лиге Народа*. Модел *Повеље Уједињених Нација* је, по Дејвиду Хелду, обухватао следеће принципе:

1. светска заједница се састоји од суверених држав, повезаних посредством густе мреже *ad hoc* институционализованих односа, истовремено, појединци и групе сматрају се легитимним актерима у међународним односима (иако са ограниченим улогама);
2. народима који су угњетавани од стране колонијалних сила, расистичких режима или страних окупатора додељује се право на независност, односно, право на изражавање своје будућности и интереса;
3. постепено се прихватају стандарди и вредности који доводе у питање принцип делотворне силе; у складу стим, крупно кршење међународних прописа сматраће се нелегитимним; ограничава се, такође, свако прибегивање сили, укључујући и неоправдану употребу економске силе;
4. стварају се нова правила, процедуре и установе које би требало да олакшају доношење закона и његову примену у међународним односима;
5. усвајају се правни принципи који ограничавају деловање свих чланова међународне заједнице и доносе смернице које одређују карактер међународних прописа;
6. у први план се стављају и права индивидуа и ствара се корпус међународних правила којима се приморавају државе да поштују одређене стандарде у односу према грађанима;
7. очување мира, унапређење људских права и успостављање веће социјалне правде дефинишу се као колективни приоритети; јавни послови обухватају читаву међународну заједницу; у односу на вредности као што су мир или забрана геноцида – међународна правила сад предвиђају личну одговорност државних функционера и одговорност за кривична дела;

8. успостављају се нова правила и нови појам – „заједничко наслеђе човечанства“ – како би се омогућило управљање расподелом, присвајањем и експлоатацијом територија, својине и природних ресурса (Хелд, 1997: 109).

Мада је архитектура *Уједињених Нација* уважавала реалну снагу великих сила (право на вето сталних чланица *Савета Безбедности*) и мада организација у извесној мери зависи од финансијских средстава које обезбеђују њене чланице, немогуће је не уважити њен изразито иновативан утицај на светски међународни поредак. Уједињене Нације су створиле релевантан међународни амбијент за земље у развоју и државе које су се ослободиле или су се ослобађале колонијалног статуса. Створена је значајна визија светског поретка утемељеног на сарадњи држава, али је створена и могућност да транснационални актери добију значајну улогу у међународној политици – посебно у домену људских права. Оснивањем *Уједињених Нација* и потоњим развојем међународног права отворена је могућност да на сцену ступе транснационалне организације и конвенције. Суштински је измењена слика како међународне политике, тако и политике која се одиграва унутар државних граница.

Конвенције о поштовању аутономије индивидуа и чињеница да су грађани субјекти међународног права у потпуности су довеле у питање принцип по којем је међународни поредак – поредак суверених држава. За Дејвида Хелда је та ситуација, у којој се права сваке индивидуе могу потврдити на светској политичкој позорници изнад и насупрот праву државе којој та особа припада и ако се обавезе такве особе могу прогласити независно од њеног положаја као поданика или грађанина државе, несумњиви знак да је „позиција државе, као сувереног тела које има право да захтева послушност сојих грађана, доведена у питање, а структура друштва суверених држава – угрожена“ (Хелд, 1997: 111). Најрадикалнију правну новину у том правцу доноси *Европска конвенција за заштиту људских права и темељних слобода*, усвојена 1950. године, која прецизира могућност да грађанин покрене поступак против сопствене владе, ускраћујући тиме држави слободу да према својим грађанима поступа изван међународних стандарда.

Рedefинисана је и правна основа експлоатације природних ресурса, кроз поменути категорију „заједничког наслеђа човечанства“, уграђену у *Конвенцију о*

*Месецу и другим небеским телима* из 1979. године и *Конвенцију о праву на море* из 1982. године. Концепција „заједничког наслеђа човечанства“ подразумева потпуно искључивање права присвајања и дефинише обавезу експлоатације извора у интересу човечанства, обавезу истраживања и коришћења искључиво у мирољубиве сврхе, обавезу уважавања научних истраживања и обавезу заштите околине. Ова концепција је садржана и у *Декларацији из Рија*, којом се предвиђа стварање новог и равноправног глобалног партнерства у циљу очувања и обнављања земљиног екосистема, односно, предузимање мера за решавање глобалних еколошких проблема који надилазе границе националних држава, као и у *Агенди 21*, којом се прецизирају одрживи развој и ефикаснија и равноправнија светска привреда као приоритетни циљеви међународне заједнице.

Неопходност да се пронађу нови начини сарадње и регулативе условила је стварање великог броја међународних режима<sup>43</sup> и организација који су установљени како би се на тај начин управљало различитим подручјима међународних активности и како би се ефикасније решавали заједнички проблеми. У овакве, нове форме мултилатералне и мултинационалне политике, односно, у нове облике колективног доношења одлука, укључене су владе, међународне владине организације (*МВО*), групе за притисак и међународне невладине организације (*МНО*). У ову групу организација убрајају се и *Светска Банка*, *Међународни Монетарни Фонд*, *УНЕСКО*, и, наравно, саме *Уједињене Нације*.

Концентрисане на управљање ресурсима и доношење међународних прописа, ове организације све чешће улазе у контроверзне ситуације. *ММФ* и *Светска Банка* давање финансијске помоћи националним економијама условљавају одређеним потезима као што су смањење јавне потрошње, ограничавање плата и запошљавања у јавном сектору, а све више се постављају услови као што су „добра владавина“, поштовање људских права, делотворна јавна администрација, либерално-демократски механизми политичке одговорности, итд. Главне оптужбе оваквој верзији финансијске политике односе се на кршење суверених права држава и наметање политичких стандарда друштвима у развоју без уважавања специфичних услова. Такође, овој групи би требало додати и полуформалне и

---

<sup>43</sup> Под режимима се овде подразумевају „имплицитни или експлицитни принципи, норме, правила и процедуре одлучивања око којих, у одређеној области међународних односа, конвергирају очекивања актера“ (према: Хелд, 997: 133)

неформалне „мреже“ које својим деловањем изазивају опречне реакције – *Група 7*, *Билдербег Група*, и др.

Европска Унија представља, с друге стране, једину супранационалну организацију јер има права да доноси уредбе које су државе чланице у обавези да примењују. Уредбе (које, практично, имају снагу закона) и директиве су моћни правни инструменти којима се ствара и спроводи политика *Европске Уније*, а нејасноће око тумачења аката разрешава *Европски суд правде*, који врши усклађивање права у оквиру *Уније*. Кључна ствар је начин гласања у *Савету министара*, где је првобитни принцип једногласности замењен, 1986. године, квалификованом већином која се примењује у значајном броју одлука. Иако је и сама одлука о томе у којим ће се све случајевима примењивати већинско гласање морала да се донесе једногласно, овај корак је створио могућност да се креира политика са којом се не слажу увек све државе-чланице. Државе-чланице Европске Уније, дакле, нису једини центри власти унутар својих територија. Оне су, наравно, неке аспекте сопственог суверенитета добровољно пренеле заједничким институцијама, али Европска Унија представља један од најбољих показатеља драме суверенитета на крају двадесетог и почетку двадесет првог века.

Ограничавање суверенитета је, међутим, постало очигледно и нешто раније – у доба стварања војних блокова, после Другог светског рата. Припадност једном од војних блокова, *Варшавском* или *НАТО* пакту, свакако је представљала и озбиљно ограничење државама у спољној политици, и избору између различитих варијанти војне технологије и система наоружања, али и у унутрашњој политици. Интервенције снага Варшавског пакта у Мађарској и Чехословачкој спречиле су политичке промене у тим земљама. Коначно, промена стратегије *Варшавског пакта* крајем осамдесетих година имала је утицаја на урушавање комунистичких режима у Источној Европи.

И након окончања хладног рата и биполарног устројства света, *НАТО* и даље, сматра Дејвид Хелд, представља главну транснационалну организацију у оквиру које се расправљају и координирају безбедносне активности Запада. У ствари, после нестанка *Варшавског пакта*, *НАТО* је предузео нове иницијативе – успостављен је *Северно-атлантски савет за сарадњу (НАСС)* и *Партнерство за мир*. *НАСС* је форум на коме руководећа тела Савеза, војни и дипломатски

представници нових источноевропских режима расправљају и поновно промишљају европску безбедносну политику. *Партнерство за мир*, између осталог, настоји да охрабри државе чланице бившег *Варшавског пакта* да омогуће већи увид јавности и да успоставе сарадњу у области међународне безбедности (Хелд, 1997: 143).

Постблоковска ситуација, међутим, свет није учинила ништа једноставнијим. Безбедност је до сада углавном била ствар појединачних држава, односно, сматрало се да безбедност зависи од балансирања војном моћи између конфронтираних националних држава или различитих савеза држава. Међутим, појава нових облика тероризма (који такође постаје глобалан) свакако поставља нове изазове. Транснационални тероризам (Ал-Каида, на пример) није ни државно ни територијално концентрисан, заправо је детериторијализован. Транснационални терористи се не боре за своју државу, не боре се ни за свој живот, тако да старе методе застрашивања и одвраћања више не функционишу (уосталом, како бомбашима-самоубицама претити смрћу?). „Коришћење државне моћи претпоставља контролу над територијом или освајање територије. Овај тип тероризма не контролише ниједну територију и није попут државе укореван у њој, дакле, није везан ни за једну државу и стога је свугде и нигде – а то је лоше полазиште за војно застрашивање и војне интервенције“ (Бек, 2011: 204). После терористичких напада на Њујорк, идеја да се због глобалног ризика од тероризма мора водити „светска унутрашња политика“, односно, идеја о „светским полицијским снагама“ постала је све присутнија. Ризик глобалног, транснационалног тероризма је врло озбиљно отворио нова питања не само о логици безбедности изграђеној на темељу суверених држава већ и у погледу ограничавања одређених права самих грађана.

Транснационални актери су, такође, и имигранти из сиромашних држава Другог и Трећег света који у великом броју налазе уточиште у развијеним земљама Запада, захваљујући ширењу хоризонталне мобилности глобалног тржишта. С друге стране, имигранти несумњиво интензивирају мултикултурну комплексност друштава „домаћина“. То је већ више него очигледно у светским метрополама, које су постале светови у малом. То неминовно доводи до тензија различитих националних и културних *background-a*, али и до тензија када је у питању грађански

статус имиграната. „Чланство у политичкој заједници“, примећује Хабермас, „налаже специјалне дужности, иза којих стоји патриотски идентитет“ (Хабермас, 2002: 475).

Тензија настаје између права имиграната на самопотврду свог начина живота и праве политичке заједнице да заштити сопствени интегритет. Због тога се имигранти сусрећу са различитим захтевима политичке акултурације (познавање језика друштва-домаћина, културе, познавање друштвених институција путем којих се репродукује грађанство у заједници), уз истовремену тежњу да очувају свој партикуларни идентитет и избегну једнострану асимилацију.

„Легитимне рестрикције имигрантских права“, сматра Хабермас, „могле би да се онда размотрити из перспективе конкурентских становишта, као што су она која траже да се избегне претерана количина захтева, друштвених конфликта и издатака која би могла озбиљно угрозити јавни поредак и економску репродукцију друштва. На основу критеријума о етничком пореклу, језику и образовању – тј. на основу изјашњавања о припадању културној заједници земље у коју се имигрирало не би се могле установљавати привилегије у процесу имиграције и натурализације“ (Хабермас, 2002: 474). Демократско право на самоодређење укључује, наравно, право на заштиту сопствене културе (која укључује конкретни контекст грађанских права) али она не имплицира, нужно, заштиту привилеговане културне форме. Једино унутар уставног оквира демократског правног система могу различити начини живота коегзистирати као једнаки Имигранти, као транснационални актери, свакако представљају изазов универзалистичким принципима уставних демократија.

Развој информационе технологије утицао је на појаву још једне врсте транснационалних актера – мултинационалних компанија. Описујући актуелно стање у глобализованој економији, Хелд указује да: „Највећи број мултинационалних компанија организује производњу, маркетинг и дистрибуцију на регионалној или глобалној основи. Чак и када компаније имају јасну националну базу, њихове активности су пре свега усмерене ка увећању њихове међународне конкурентске позиције и профитабилности, а национални огранци делају у оквиру свеукупне стратегије корпорације (Хелд, 1997: 154). Самим тим, одлуке о



инвестицијама и производњи не морају да изражавају нити локалне, нити националне услове.

Захваљујући глобалном карактеру информација које су им доступне, мултинационалне компаније су способне да надгледају међународне финансијско-пословне токове и да готово истог тренутка реагују на њих, без обзира где се дешавају - у Лондону, Токију или Њујорку. Комуникацијске технологије и рад представништва компанија у различитим временским зонама омогућавају да економско и финансијско тржиште функционишу 24 часа дневно<sup>44</sup>. Енормна финансијска моћ мултинационалних компанија ставља у инфериоран положај многе владе, чинећи веома ограниченом њихову способност да спроводе сопствене економске стратегије. Данас је значајнија вест ко је постављен за председника управног одбора велике мултинационалне компаније, него вест ко је изабран за председника владе у већини држава.

Глобализација економије озбиљно је довела у питање примену уобичајених инструмената економске политике. Хелд указује на све јаснија ограничења националних економија, односно, све снажнији утицај који на њих имају механизми који преносе инфлацију и рецесију, променљиви услови светске трговине, као и велики изазови које доноси експанзија индустријског капитала на „периферији“ (Јужна Кореја, Тајван, Сингапур). „Све већу међузависност светске економије много су спремније прихватиле оне владе које су стремиле томе да тржиште учине ако не јединим оно једним од водећих мерила рационалног одлучивања“ (Хелд, 1997: 159). Интернационализација производње и финансија и изузетно јачање мултинационалних компанија значајно су умањиле капацитете националних држава да контролишу своју економску будућност, учинивши их изузетно осетљивим према мрежи глобалних економских сила.

.....

Транснационални актери у сфери политике, права, безбедности, социјалне сигурности и економије убедљиви су доказ постојања светског поретка у којем националне државе све мање бивају субјекти, а све више објекти унутар

---

<sup>44</sup> Неко је, духовито парафразирајући Фукујаму, ову ситуацију назвао – „дефинитивним крајем географије“

глобализацијских процеса. Такође, транснационални актери су индикатор чињенице да светско друштво заправо нема сопствени политички поредак, тако да сви ови актери лебде у једном специфичном, необичном простору, лишеном конзистентне нормативне утемељености. Одсуство нормативне утемељености нужно производи ситуацију у којој деловање транснационалних организација (као највидљивијег дела глобале сцене) мање изгледа као изражавање и репродуковање било каквог поретка, а више као спровођење акционих програма. Другим речима, поменути тип деловања није смештен у унапред познате нормативне оквире, већ готово искључиво почива на одређеним вредностима за које се актери залажу. Због тога и не чуди што се овакав тип репрезентовања различитих интереса од опонената интерпретира као идеолошки. Али, то нас и даље не лишава питања - „ко одлучује?“, односно, питања где је сублимирана политичка димензија различитих акција на глобалном нивоу. Суспензија институционалне димензије догађања у глобалном простору нужно производи структурне напетости које не могу бити прикривене некаквим полу-спонтаним еквилибријем између националних држава и глобалних актера. Због тога не треба потцењивати фрустрације које се јављају као одговор на деловање из овог аморфног глобалног простора. Фрустрације су реакција грађана различитих друштава затечених у политичким системима који више, објективно, нису функционални јер је њихова суштинска политичка димензија добрим делом измештена у простор не-државне суверености.

## **V Идеолошке димензије глобализације**

### **Глобализам**

Али, шта, или боље рећи ко, се налази са друге стране поменутих фрустрација, било да он долази са уличних барикада или из џамија? Да ли су то највиши званичници најразвијенијих држава окупљених на Г7, Г8 или Г20 самитима? Да ли је то НАТО? Да ли су то чиновници Међународног Монетарног Фонда или Светске Банке, који учествују у глобалном управљању и одлучују о

различитим финансијским аранжманима? Или су то, можда, председници управних одбора мултинационалних компанија, чији избор изазива више медијске пажње него избор председника многих влада? Или припадници нове економске глобалне елите који „имају индијски пасош, замак у Шкотској,  *pied-a-terre* (мањи стан) у Њујорку и карипско острво у приватном власништву“ (Жижек, 2011: 340)? Или богаташи у Сао Паолу који, да би се изоловали од ризичног мешања са обичним становницима мегалополиса, уместо аутомобила радије користе хеликоптере<sup>45</sup>?

Одговор није једноставан. Насупрот антиглобалистичких демонстраната тешко је, осим полиције, учити било кога. Нема застава ни транспарената. Нико не демонстрира у корист глобализације. Не постоји никакав „манифест глобализма“. Такође, не постоје, бар не значајније, ни политичке партије које у свом називу или програму имају било какво глобалистичку програмску оријентацију. За Ноама Чомског реч је, несумњиво, о пропагандном трику:

„Преовладавајући модел пропаганде присвојио је термин „глобализација“ да би њиме означили специфичан облик међународних економских интеграција који се базира на правима инвеститора, док су интереси обичних људи споредни (...) Сходно томе, заговорници других форми глобализације су названи „антиглобалистима“, док неки, на жалост, чак и прихватају овај термин, иако се ради о пропагандном термину који би требало да буде одбачен са подсмехом. Ниједан нормалан човек се не противи глобализацији, то јест, међународним интеграцијама. То сигурно не раде левица и раднички покрети, који су основани на принципима међународне солидарности - то јест у облику који обухвата права људи, а не приватних система моћи (*The Croatian Feral Tribune*, 27. април 2002.)

Али, не ради се само о називу неког политичког феномена, мада ни то није неважно. У настојању да идентификујемо главне идеолошке улоге на глобалној сцени, морамо се вратити на, већ помињану, дебату о природи глобализације и њеним теоријском интерпретацијама. Да подсетимо: једна од страна у тој дебати, тзв. *скептици*, сматрају да се не ради о било каквом новом феномену, већ да је глобализација само друго име за настојања да се успостави *Imperium Americana* – нови светски поредак у којем ће Сједињене Америчке Државе имати доминантну улогу, односно, да се ради о смишљеном и контролисаном пројекту тајних центара моћи инспирисаним америчким месијанизмом. Другу страну заступају

---

<sup>45</sup> Жижек наводи податак да само у ужем језгру Сао Паола постоји око 250 хелидрома, хеликоптери непрестано лете, тако да сам град личи на неки од футуристичкох мегаполиса из филмова као што су *Блејд ранер* или *Пети елемент* (Жижек, 2011: 340).

*хиперглобалисти* који су уверени да глобализација представља спонтани процес, чији је резултат тријумф индивидуалних слобода и тржишне економије. Између ова два крајња тумачења глобализације су – *трансформационисти*, односно, заговорници *средњег пута* – схватања које представља покушај да се на уравнотежен и неутралан начин интерпретира несумњиво радикална промена света у којем живимо.

Претпоставка *скептика* да је глобализација диригован пројекат је тешко одржива. Не само да је тешко доказати да било која група или појединац има потпуну контролу над глобалним процесима, већ се нико и не прихвата улоге ауторизовања глобалног „пројекта“. Овде, наравно, не говоримо о чињеници да постоји функционална потреба за координисањем активности на глобалном нивоу (транснационални актери), што се врло често представља као крајњи аргумент тезе о глобалној завери. Једном речју, немогуће је идентификовати историјског субјекта који у контексту практичног деловања показује да управља глобалном ситуацијом на основу неког идеолошког плана.

С друге стране, идеја глобализације као спонтаног и ненамераваног процеса такође није превише убедљива, будући да је већ површном евиденцијом могуће идентификовати одређене обрасце и правилности који се понављају у структури глобалних догађаја. При томе, одсуство ауторизације не би требало да нас збуњује. Као што Хегел у својој филозофији историје показује, емпиријски индивидууми објективно немају потенцијал да делују у име светског духа, али то, истовремено, не значи да у позадини дешавања не делују објективни закони историје, тако се и глобални процеси не одвијају у идејном и идеолошком вакууму, без обзира да ли су емпиријски актери свесни или не сопственог односа са светско-историјском мисијом. Дакле, уколико се сложимо са Хегелом (а добрим делом и са Марксом), глобализацијски актери би били објективни носиоци одређене светско-историјске мисије, чак и када ниједан емпиријски актер тога не би био свестан.

У том смислу, иако веза глобализације и идеологије није увек очигледна, преостаје нам да одговоримо на питање - у каквом идејно и идеолошком склопу делују (свесно или не) глобализацијски субјекти? Према нашем мишљењу, минимална евиденција компоненти тог склопа, који смо одредили као глобализам, морала би да обухвати три елемента: либерализам, модернизацију и

космополитизам. Либерализам смо анализирали у једном од претходних поглавља, тако да сматрамо да нема потребе за понављањем. Ипак, подсетимо се: либерализам је једна од идеологија деветнаестог века (уз конзервативизам, национализам и социјализам), насталих као резултат политичких промена насталих после *Француске револуције*. Прва, постреволуционарна, линија расцепа раздвајала је конзервативизам, као реакционарну идеологију која тежи повратку на стање пре револуције и либерализам, као идеологију новог доба, идеологију која се базира на индивидуалним слободама (укључујући и право на побуну), рационализму, конкуренцији и владавини права.

Конзервативизам су прихватили сви они који су били највише погођени револуционарним променама и који су себи поставили циљ да потпуно преокрену политичку ситуацију и врате *стари режим*. Либерализам је из тог кратког сукоба изашао као победник. Мада су се конзервативне снаге у Француској вратиле на власт 1815. године, „рестаурација“ заправо никада није била изведена у потпуности, јер је Луј XVIII признао *Повељу* (у ствари, једну врсту либералног устава), и тако ограничио сопствену владавину.

Након тога, главни супарник либерализму, као „идеолошком цементу светске капиталистичке економије“ (Волерштајн, 2005: 83), постаје социјализам. Сукоб се интензивира после 1848. године, а социјалисти тада почињу да следе Марксове идеје. Линија расцепа се формира у односу на економска питања, али је то истовремено сукоб индивидуализма и колективизма. Двадесети век доноси још једну верзију екстремног колективизма – фашизам. Други светски рат се може сагледати и као епохална битка либерализма и социјализма, с једне стране, и фашизма, са друге. Фашизам је поражен и уништен, али је, затим, током вишедеценијског хладног рата либерализам био сукобљен са социјализмом. Коначно, падом Берлинског зида и распадом Совјетског Савеза, либерализам, крајем двадесетог века, остаје као апсолутни победник у двовековној борби идеологија.

Тријумфални поход либерализма кроз различите верзије идеолошких антагонизама свакако су инспирисале теорије о крају идеологије, односно, крају историје. Нема сумње да је доминација либерализма глобална. Чини се да је оно што је Хегел најављивао као незадрживо напредовање индивидуалности, сада на

добром путу да се реализује. Осим Кине, Северне Кореје, Кубе као декларисаних комунистичких система и исламског фундаментализма, већина прихвата и покушава да следи либералне принципе. То је донекле и разумљиво – либерализам је од свог почетка претендовао на универзално важење, либерали су се увек обраћали целокупном човечанству. Индивидуалне слободе, људска права, рационализам, постали су универзалне категорије. Али то се није догађало спонтано, прогрес је морао бити потпомогнут борбом против супарничких конзервативних и колективистичких идеологија. Уосталом, фигура слободног индивидуума увереног у моћ разума, насупротив „гвозденог кавеза колективизма“ (Вебер, 1976), централна је тема двовековног, крајње заостреног, политичког конфликта.

Друга значајна компонента глобализма – теорија модернизације, као специфична теоријска саморефлексија друге половине двадесетог века<sup>46</sup>, формирана је на основама системске теорије друштвеног развоја. Основна оријентација почива на претпоставци да су друштвене промене резултат неизбежног еволутивног процеса диференцијације друштвене структуре, односно, развоја функционалне специјализације друштвеног система. Развој и диференцирање различитих друштвених (под)система, даље, нужно производи прогресивну трансформацију једне друштвене структуре у другу, развијенију и модернију. Поред ослањања на Диркема, Тениеса и Вебера, теорија модернизације је варијирала и Марксову тезу о неумитном прогресивном развоју, према којој се: „Ради (...) о самим тим законима, о тим тенденцијама које делују и остварују се гвозденом нужношћу. Земља која је индустријски развијенија показује мање развијеној земљи само слику сопствене будућности“ (Маркс, 1978: 14). Друштвени развој, дакле, нужно следи непроменљиви, универзални модел раста, резултирајући увек истим друштвеним и политичким структурама, без обзира на постојеће (различите) традиције.

У том смислу, теорија модернизације је „последња значајна Универзална Историја“ (Фукујама, 1997: 91), креирана током педесетих и шездесетих година

---

<sup>46</sup> Мада не постоји посебан текст или аутор који би ауторизовао теорију модернизације, ипак можемо поменути неколико аутора који се везују, у мањој или већој мери, за овај теоријски правац: Талкот Парсонс, Данијел Лернер, Едвард Шилдс, Симор Мартин Липсет, и др. Велики број теоријских радова овог усмерења био је подржан од *Америчког савета за истраживање у друштвеним наукама*.

двадесетог века у склопу настојања да друштвене науке помогну, пре свега администрацији Сједињених Америчких Држава, у креирању политике према новим државама, тек ослобођеним колонијалног статуса, у процесу друштвеног и политичког развоја. Амерички председник Франклин Д. Рузвелт иницирао је, крајем Другог светског рата, ново сагледавање међународних односа, односно, проблематизовао је статус дотадашњих европских колонија. Сматрајући да је време да колонијални систем сиђе са историјске сцене, најавио је и почетак нове епохе у којој ће Сједињене Америчке Државе преузети улогу праведнијег лидера који ће овим друштвима обезбедити цивилизацијски напредак.

У складу са тим, Рузвелтов наследник, Хари С. Труман, на почетку свог другог мандата, 1949, године, покреће *Програм техничке помоћи земљама у развоју*, заправо стратешки план америчке спољне политике у освит хладноратовског конфликта са Совјетским Савезом. *Програм* је подразумевао пружање војне, политичке, економске и техничко-технолошке помоћи земљама савезницама, као и земљама у развоју које су се нашле у процепу између великих сила, и био је великим делом идејно и идеолошки базиран на теорији модернизације. Уз овај основни програм помоћи снажно су охрабриване и институционалне реформе образовних, правних и политичких система.

Али, упоредо са успешном реализацијом модернизације, растао је и ниво оспоравања. Оно је, као што смо видели, прво дошло из исламског дела света. Поред тог, директног конфронтирања, економских успех „азијских тигрова“, постигнут упркос чињеници да се радило о специфично недемократским политичким системима (модернизација-без-модерне), додатно је релативизовао модернизацијски образац. Нису ни изостале критике упућене на рачун окциденталистичког и етноцентричног карактера модернизацијског модела. Оптужбе да је модернизација поистовећена са позападњачењем западних друштава, „то јест да је западноевропско и северноамеричко развојно искуство уздигла на ниво универзалне истине, не признајући сопствена културна ограничења“ (Фукујама, 1997: 92), постаће, нешто касније, основна теза свих оних који глобализацију виде као пројекат западне политичке хегемоније.

Основно полазиште било је, ипак, универзалистичко: економски напредак и либерално-демократски политички модел сматрани су нормативним идеалом

који би (неразвијени) остатак човечанства нужно требало да следи како би се трансформисао у „модерна друштва“. При томе, из перспективе универзалног друштвеног напретка традиционалне друштвене структуре у неразвијеним земљама сагледаване су као недвосмислена препрека коју би требало неутралисати и превазићи како би се та друштва кретала напред. Политичком операционализацијом модернизацијске теоријске парадигме требало је коначно решити сукоб на релацији традиционално-модерно. Резултат: чињеница је да су у великој мери прихваћени основни параметри модернизације – висок степен индустријализације, привредни раст, слободно тржиште, урбанизација, образовање, парламентарна демократија... Модернизацијска парадигма је, у сваком случају, постала неодвојиви део глобал(изова)не слике света.

Међутим, та слика света била би немогућа без идеје космополитизма, идеје да су сви људи пре свега грађани света, а тек затим припадници неког ужег колективитета. Појам космополитизма дугујемо хеленској антици – Зенонова (333. – 264. година пре нове ере) стоичка школа развила је идеју по којој је људска природа део космоса, тако да би целокупни људски живот требало усагласити са космичким принципима. У том смислу, ограничавање и идентификовање грађана искључиво са полисом у којем су живели, за стоике је постало недовољно и етички неприхватљиво. Космополитске идеје своју политичку артикулацију делимично добијају у контексту освајања Александра Македонског и, касније, успостављањем Римског царства.

Две хиљаде година касније, идеја космополитизма оживљава у три Кантова есеја – у *Идеји опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка*, *Одговору на питање: шта је просвећеност* и у *Вечитом миру: филозофском нацрту*. У њима је Кант поставио идеју космополитске перспективе човечанства као начина да се превазиђе напетост између партикуларних и универзалних погледа на свет. Превазилажење ове напетости води једном, коначном циљу – довршеном грађанском друштву. Историјска динамика којом се остварује тај циљ неумољива је и – противречна. Напредком људског рода управља лукавство ума, путем антагонизације индивидуа и комбиновањем различитих парцијалних интереса.



Јер, не заборавимо, основна особеност Кантове историјске сврховитости и јесте њена независност од воље и намере самих актера. Да би се историјска сврховитост реализовала није неопходно да субјекти то препознају као властити циљ. Напротив, антагонизам актера се показује, заправо, као основни инструмент напретка. У том смислу, сврховитост представља реалну снагу у историји, а не нечија идеја или конструкт о томе у ком правцу би историја требало да се развија. Ипак, Кант нам у есеју *Идеја опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка*<sup>47</sup> у девет теза излаже предлог путем којег би се просветитељска тежња за миром претворила у теорију универзалног светског грађанског друштва. По његовом мишљењу: „Највећи проблем за људску врсту, на чије решење је природа нагони, јесте да оствари грађанско друштво којим ће се управљати по општем праву“ (Кант, 1974: 33). У том настојању, принципе грађанства нужно је применити и на међусобне односе појединачних држава, јер „проблем устројства савршеног грађанског поретка зависан је од проблема законитог односа међу државама, и без њега се не може решити“ (Кант, 1974: 34).

Међутим, Кант се такође и пита да ли вреди изграђивати један грађански поредак, тј. устројство једне политичке заједнице, ако ће иста она недруштвеност која је људе терала на удруживање, опет бити узрок неограничене слободе коју има једна политичка заједница у односу на друге, па, у складу са тим, свака мора од оне друге очекивати исте оне проблеме који су притискали појединачне људе и натерати их да ступе у законити грађански поредак. „Природа је, дакле, нетрпељивост људи, па чак и великих друштава и држава те врсте створења, опет употребила као средство да у неизбежном антагонизму између себе пронађе стање мира и безбедности; односно, ратовима, претераним припремама за њих које никада не попуштају, недаћама које на крају свака држава мора осећати у себи чак и у стању потпуног мира, природа тера људе да у почетку чине несавршене покушаје, да би на крају, пшосле много пустошења, падова, па чак и општег унутрашњег исцрпљивања својих снага, учинили оно што им је ум и без толико жалосних искустава могао рећи: да изиђу из стања безакоња и да ступе у савез народа“ (Кант, 1974: 34).

---

<sup>47</sup> Улрих Бек овај есеј сматра „тајним утемељивачким текстом данашњице“.

При томе, Кант сматра да „грађански устав у свакој држави треба да буде републикански“ (Кант, 1974: 137), међународно право, други услов за остварење вечног мира, требало би да се заснива на „федерализму слободних држава“ (Кант, 1974: 146), стим што би „савез народа“ у почетку морао бити комбинација федералног и конфедералног система, имајући у виду да државе жестоко бране свој суверенитет. Али, то би се временом претворило у јединствено светско грађанско друштво, светску грађанску структуру, у којој би све, па и најамње, државе биле сигурне захваљујући уједињеној моћи базираној на заједничким законима.

За разлику од филозофског и нормативног космополитизма, Улрих Бек сматра да савремени космополитизам просто – неизбежан. По његовом мишљењу, динамика „светског ризичног друштва – супротно секуларним апокалиптичном тумачењу израженом у друштвеним наукама – ослобађа један *космополитски момент*“ (Бек, 2011: 75). Искуство проистекло из суочавања са глобалним ризицима је потпуно нов феномен у историји целокупног човечанства и нико га није предвидео. Стање глобалног антрополошког шока у суочавању са планетарним ризицима рађа космополитску свест. „Принудни космополитизам значи да глобални ризици активирају и повезују актере преко граница, који иначе не би желели да имају било какве везе једни са другима“ (Бек, 2011: 91). За разлику од Кантовог времена када је питање космополитизма представљало елитистичко-идеалистички задатак уређења света, савремени космополитизам постаје нужни резултат глобализацијских процеса и – саставни део глобалне слике света.

.....

Када говоримо о глобализму, говоримо о специфичном идеолошком профилу који се не манифестује увек експлицитно. Да бисмо разумели унутрашњи поредак идеолошког поља у којем фигурирају глобални актери, није довољно бавити се само субјективним ставовима и намерама самих тих актера, већ је неопходно поставити питање о одређеним идејним склоповима и вредносним формацијама који управљају језиком, перцепцијом, техникама и хијерархијама друштвене и политичке праксе. Због тога је било нужно преиспитавање ширег

идејно-идеолошког залеђа у оквиру којег је било могуће лоцирање вредносно-практичног склопа који смо означили као глобализам.

У том смислу смо издвојили три компоненте које, по нашем мишљењу, пресудно утичу на креирање глобалистичке парадигме: либерализам, теорију модернизације и космополитизам. Заједничко место им је претензија на универзално важење и просветитељско порекло: индивидуализам (и индивидуална људска права), идеја сталног и закономерног напретка (одређен степен економског развоја нужно производи демократију) и идеја глобалног друштва (што имплицитно подразумева глобалну владу). За разлику од класичних идеологија, које у крајњој инстанци претварају појединце у поданике (система или идеје), механизам глобализма је вредносно неуталан, јер почива на претпоставци да функционисање оваквог механизма аутоматски генерише одеђени политички поредак. Међутим, и оваква глобалистичка парадигматска констелација отворила је линију расцепа - на другој страни су колективистичке традиције и партикуларизми свих врста. Није неочекивано што је универзализам испровоцирао побуну партикуларног. Партикуларно је вредносно неутрално у истој мери у као и универзално, односно, може се појавити у безброј варијација, држећи питање о статусу идеологија у глобализованом свету – и даље отвореним.

### **Антиглобализам**

Емпиријски израз сумње у „крај идеолошке еволуције човечанства“ (Фукујама, 1997) неочекивано се појављује крајем двадесетог и почетком прве деценије двадесет првог века, када на историјску сцену, у тренутку несумњивог тријумфа либерално-демократског концепта, ступа антиглобалистички покрет. Серија масовних протеста усмерених против институција и симбола глобализације – *Светске Банке, Међународног Монетарног Фонда, Г7 и Г8, НАТО-а*, отвара нова питања везана за стање савременог света. Иако се ови догађаји генерално називају антиглобалистичким покретом, њихова хетерогеност је очигледна: од карневалски шарених и креативних протеста-перформанса, запоседања простора и објеката (*Take the Square, Occupy Wall Street*), уништавања имовине корпорација, отворених

сукоба са полицијом, контра-самита у Давосу, Сиетлу, Мелбурну, Ници, Барселони, Ђенови, Вашингтону, Бриселу, па до организовања озбиљних конференција (Светски оцијални форум у Порто Алегреу) и радова друштвених теоретичара као што су Имануел Волерстин, Наоми Клајн и Ноам Чомски. Постоје и други називи којима се означава овај политички феномен: анти-корпоративни покрет, покрет против америчког империјализма, покрет против нео-либерализма, глобални покрет правде, култура глобалне солидарности, покрет социјалне правде, и др., што само додатно сведочи о његовој конфузној природи.

Терминолошка збрка, дакле, није случајна – ради се о широкој и врло дифузној мрежи различитих актера. Идеолошки, потпуно су неухватљиви – надилазе традиционалну лево-десно поделу, али су крајње флексибилни у склапању савезништва у различитим (понекад неочекиваним) правцима. Организационо, ради се о флуидној мрежи покрета, неструктурираних и нехијерархијских, у коју су укључени и „стари“ и „нови“ покрети, повезани захтевима за фундаменталном слободом и правдом. Територијално, покрет се шири – Шпанија, Велика Британија, Белгија, Немачка, Италија, Португалија, Француска, Грчка, Ирска, Бразил, САД, Хонг Конг (овде не убрајамо арапске земље у којима се догодило „арапско пролеће“). Стилски, то је „естетско-карневалска манифестација анархичног демоса“ (Жижек), својеврсни мелтинг пот *new age* иконографије, анархизма, екологизма, фундаментализма, анархо-панка и сл., што нас упућује на компликован задатак дешифровања ових догађаја који су (ипак) уздрмали свет.

Јер, поред несумњиве хетерогености, антиглобализам је често и контрадикторан: већ класичну илустрацију ове контрадикторности представља фотографија демонстранта који, током једног од протеста, каменом гађа излог *Најки* спортске опреме, док истовремено и сам носи *Најки* патике. Недоследност покрета уочио је и Ги Ферхафштат 2002. године (у то време премијер Белгије), који у отвореном писму поводом насилних демонстрација у Ђенови, организованих као реакција на самит Г7, примећује: „Још једна конструкција крије се у чињеници да се, упркос противљењу глобализацији, свесрдно залажете за толеранцију према најразличитијим начинима живота. Биће да чињеницу што живимо у мултикултурном и толерантном друштву дугујемо – глобализацији“ (Данас, 26, септембар, 2001). Констатујући да је „носталгија за скученим друштвом наших

предака резервисана само за конзервативце који глорификују прошлост и екстремне десничаре“, Ферхафштат упозорава да „антиглобалистички протести и без свесне намере опасно скрећу према популистичким десничарским ставовима“ (Данас, 26. септембар, 2001).

Својеврсна, парадоксална еклектичност антиглобализма, коју је уочио и премијер Белгији, сугерише да језик старих идеолошких појава више није адекватан. Антиглобализам измиче традиционалним идеолошким разврставањима. Уосталом, довољно је само анализирати садржај прокламација, на пример, *Другог Светског Социјалног Форума* у Порто Алегреу да би се стекао утисак о ширини захвата када је реч о политичким циљевима. Осим што садрже јасне ставове против неолиберализма, рата, милитаризма уопште, сексизма, расизма, против економских модела који изазивају рецесије, против сиромаштва, против економских блокада, против трговине женама, против мултинационалних корпорација, против безочне експлоатације земаља у развоју, против диктатура, против уништавања основних социјалних, економских, културних и еколошких права, у прокламацијама је снажно изражено залагање за мир, општу сигурност и друштвену правду, друштвену солидарност, за достојанство живота, за људска права и политичке слободе, за различитост, за јединство, за народ Палестине и његову борбу за самоопредељење, за легалан статус свих имиграната, за безуслован отпис свих дугова, за накнаду историјских, социјалних и еколошких дугова Севера насталих искоришћавањем природних и друштвених ресурса Југа, за очување биодиверзитета, за очување воде, земље, шума, за поштовање права и слобода, за демократију, за право на информације, за право на бесплатно образовање, итд.

Мада доминирају ставови који би се, на први поглед, могли окарактерисати као левичарски (а присутне су и анархистичке, екологистичке, феминистичке оријентације, уз понеки конзервативистички детаљ), антиглобализам није могуће доследно сврстати у било коју идеолошку одредницу. О томе сведочи и Наоми Клајн, ауторка бестселера *No Logo* и практично гласноговорница антиглобализма када, реагујући на комплексну мешавину тема и оријентација, каже како су „...масовне демонстрације показале да смо отишли даље од својих могућности. Сада је време да се стане и предузме нешто на плану комуникације и теоријског рада, што не значи направити манифест са којим би свако требало да се сложи, већ

да се препозна и дефинише група питања, која су део заједничког уверења широм света и да се онда организујемо на бази тога“ (Данас, 4-5. август, 2001).

Апел Наоми Клајн за више организације и јаснијим циљевима протеста чини се оправдан. Анализирајући талас антиглобалистичких протеста, започет покретом *los Indignados* у Мадриду да би се касније излио на улице 951 града у 90 држава, Зигмунд Бауман указује да: „Ниједан од тих покрета нема лидера, сви црпе своје одушевљене присталице из најразноразнијих типова живота, раса, религија и политичких поља, и уједињује их само одбијање да се остави да ствари и даље иду као и до сада. Сваки од њих има у глави неку баријеру или зид који треба срушити“ (Бауман, 2012: 9). Конкретни циљеви ових покрета су различити од земље до земље, али су им, свакако, заједничка стремљења према бољем облику друштва, много хуманијем, а мање толерантном према бруталним правилима тржишта.

Тако, на пример, организатори акције *Окупирајмо Волстрит* упутили су писмо Леху Валенси у којем подвлаче како су снажно инспирисани некадашњим покретом *Солидарност* и како су људи окупљени у акцији различитог порекла и различитих политичких идеја, али да их уједињује само жеља за „враћањем америчкој економији њене моралне чистоће“ (Бауман, 2012: 10). Протести нису остали непримећени, па је реаговао и амерички председник, Барак Обама, дајући прилично јасну слику суштине ових окупљања: „Разумијем фрустрације које изражавају ти протести. Мислим да људи, било они са левице или деснице, осјећају да су далеко од властите владе. Осјећају да институције не воде бригу о њима“ (Бауман, 2012: 10).

Упкос одсуству политичке кохерентности унутар покрета, фрустрације о којим говори Обама већином потичу из области које су под снажним утицајем транснационалних актера. Заједнички извор свих тих протеста је понижавајући осећај да је угрожено самопоштовање и дигнитет грађанина у либерално-демократском поретку. Односно, да је угрожена идеја „самозаконодавства, по којој су адресати закона истовремено и његови аутори, (идеја) друштва које утиче на само себе“ (Хабермас, 2002: 140). Истовремено, како примећује Бауман, „стари опробани начини да се суочимо са изазовима живота више не функционирају, док се на хоризонту не виде, или су срамно оскудни, нови начини, који би били ефикасни. Моћ и политика живе и постоје одвојене једна од друге и њихов развод

чека иза угла. С једне стране моћ скита као вагабунд по глобалним просторима, по ничијој земљи, без икакве политичке контроле и с пуном слободом да селекционира властити таргет; с друге стране је политика ријешена и разријешена све или скоро све своје моћи, својих мишица и својих зубију“ (Бауман, 2012: 9). За Баумана, основна криза нашег доба је криза ефикасних инструмената акције. Отуда потиче интензиван осећај да смо остали сами пред заједничким опасностима. Пошто је изгубљена нада у парламенте и у остале владине установе, у потрази за алтернативним инструментима, људи су поново изашли на улице.

Парола „Они које смо изабрали немају моћ, а они који имају моћ нисмо изабрали“, која се управо појавила на улици и коју је на свом транспаренту исписао један од демонстраната, прецизније од свих анализа и декларација лоцира проблем у којем су се нашли грађани савремених националних држава у глобалном добу. Јер, ако је демократију данас немогуће одвојити од оквира националне државе, онда је десуверенизација националне државе у експлицитној вези са обесмишљавањем демократских процедура унутар сваке појединачне државе. Другим речима, важност и број тема које се трансферишу у поље међудржавног преговарања обрнуто је пропорционалан степену легитимацијског утемељења у оквиру националне државе.

Измештање политичког одлучивања изван националних граница нужно производи структурне дефиците и у пољу легалности (стална потреба за хармонизацијом националних закона са међународним споразумима, режимима, уредбама) и у пољу легитимности. Према мишљењу Јиргена Хабермаса, проблем са легитимношћу настаје услед измештања процеса доношења одлука из постојећих националних институционалних оквира. Демократској легитимацији изузетно штети када се, због несумњиве потребе за координацијом међу државама, али без пожљиво разрађених процедура, одлучивање препушта уском кругу људи, чак и ако су они демократски изабрани у својим земљама. „Институционално смештање националне државе у мрежу транснационалних споразума и режима ствара, додуше, на неким политичким пољима еквиваленте за компетенције које су изгубљене на националној равни. Али, што су бројније и важније материје које се уређују међудржавним преговорима, утолико више политичке одлуке измичу демократском образовању мишљења и воље, које је везано само за националне

арене“ (Хабермас, 2002: 142). Упечатљив пример пружа потпуно бирократизован процес одлучивања бриселских експерата у Европској Унији. Према Хабермасовом мишљењу, премештање одлучивања са националног нивоа на ниво међудржавних комисија у Бриселу, у којим седе представници влада, свакако садржи упадљив дефицит легитимности.

Трансформација политике, која је постала више него очигледна, доводи у питање све оно што је идеју савремене државе чинило тако привлачном – а то је, пре свега, обећање заједнице која почива на праведном поретку, односно, доводи у питање однос државе и демократије. Једнакост пред законом и заштита грађана од самовољне власти чини суштину модерне државе. С друге стране, идеја модерне демократије је идеја самоодређења, аутономије, идеја да грађани слободно бирају услове у којима ће живети. При томе, аутономију грађана можемо дефинисати као „низ права које људи могу да уживају као резултат свог статуса слободних и равноправних припадника заједнице“ (Хелд, 1997: 178). Личну аутономију, путем избора, грађани трансферишу колективитету, у зависности од тога у којој мери су успели да принцип аутономије пренесу у политичко удруживање. Индивидуална и колективна аутономија је, за Дејвида Хелда, саставни део либерално-демократске културе: „Начело аутономије је у средишту либералног демократског пројекта који је заокупљен могућношћу појединаца да одреде и оправдају властито делање, њиховом способношћу да бирају између алтернативних политичких програма, и нужношћу увођења правила на основу којих ће се ограничити демократски процес“ (Хелд, 1997: 178)

Уосталом, темељ либерализма, почевши од Лока, је становиште да су грађани у стању да одреде своје делање и да преузму одговорност у односу на обавезе које су прихватили. Приврженост принципу аутономије у либералној демократији резултирала је и повећаном осетљивошћу јавности на ситуације у којима се чини да постоји озбиљан јаз између друштва и државе, на ситуације у којима су доведени у питање контрола и домашај демократске владавине.

Због тога би на антиглобалистичке протесте требало гледати као на извештај о стању демократије на почетку двадесет и првог века. Антиглобалистички протести, ма колико били „разбарушени“ у својим манифестацијама, повукли су јасну линију у моменту када је либерална демократија себе схватила као „крај



историје“ и, у суштини, указали на два аспекта стања у којим се налазе либерална демократија и национална држава суочени са изазовима глобализације. Један аспект свакако обухвата узнемиравајући осећај опадања моћи гласачких листића, осећај грађана да су искључени из важних политичких процеса, да неко други доноси одлуке у њихово име, губитак поверења у демократску праксу, односно, осећај да не постоји јасна веза између политике за коју гласају на националном нивоу и политике која се реализује на наднационалној равни. Други аспект обухвата објективну чињеницу да је свет промењен, да више не функционише на нивоу националних држава и да је тај процес иреверзибилан. .

.....

Ипак, остаје основно питање: да ли антиглобализам уопште можемо сматрати идеологијом? У којој мери антиглобализам може да положи тест Хејвудовог одређења идеологије који смо усвојили као оперативну дефиницију у овом раду? Дакле, да ли у случају антиглобалистичког покрета можемо говорити о „мање-више кохерентном скупу идеја које пружају основу за организовано политичко деловање“, односно, да ли можемо говорити да покрет а) нуди приказ постојећег поретка; б) презентује модел жељене будућности; и в) објашњава на који начин би требало остварити то будуће стање?

Одсуство сагласности око идеолошког профила антиглобализма само на први поглед може бити неочекивано. Већ смо констатовали да је комуникацијска технологија дубоко изменила и обрасце друштвеног произвођења комуникације. Комуникацијска поља су децентрирана и детериторијализована, па је самим тим отежано и централизовано произвођење друштвених идентитета. То, даље, утиче на релативно ниски интегративни капацитет нових политичких покрета какав је, између осталих, и антиглобалистички. И сама „организација“ антиглобалистичког покрета следи сличну логику, јер делује „превасходно неформално, дисконтинуирано и *ad hoc*, ослањајући се на масовну мобилизацију и не користећи традиционалне канале утицаја на државу, потпуно одбацује формалне и бирократске организовања и преферира лабаве, флексибилне модусе који укључују обичне чланове (*grassroots*)“ (Крстић, 2002:).

Проблем је у томе, што овакви покрети, поред тога што је неопходно да буду масовни, морају имати механизам дугорочног одржавања енергије. Социјални покрети „налик су банкама беса. Они од људи сакупљају улоге беса и обећавају им освету великих размера, поновно успостављање глобалне правде“ (Жижек, 2011: 316). Али, будући да је антиглобализам у свом обухвату – глобалан, протагонисти ових дешавања потичу из различитих друштава и самим тим пројектују различита виђења најважнијих проблема, што у крајњој линији резултира различитима интензитетом и различитим циљевима према којима је фокусиран социјални капитал беса. Да би се тај бес одржао, антиглобализму недостаје још један битан идеолошки састојак – а то је алтернативна позитивна визија.

Оно што се у различитим манифестацијама антиглобализма провлачи као заједничка нит свакако је идеја да глобализација представља резултат конструисаног пројекта политичких, војних и финансијских центара моћи, са циљем успостављања потпуне доминације неолибералне концепције на планетарном нивоу. Финансијска олигархија, преко Међународног Монетарног Фонда и Светске Банке, спроводећи *There is No Alternative* логику глобализације (Крстић, 2002), намећу мање развијеним државама улоге који неминовно воде у дужничко (а тиме и политичко) ропство. Ова империјалистичка експанзија социјално неодговорног мегакапитала, праћена теоријом о крају историје, представља за антиглобалисте саморазумљиву ситуацију и више него основан разлог за протесте.

Што се тиче друге компоненте коју свака идеологија мора имати – модела жељене будућности, односно, визију доброг друштва – ту ствари не стоје баш најбоље. Више „против“, а мање „за“, антиглобализам углавном остаје у оквирима реакције на постојеће стање, остаје у домену корекције, поправљања датог система. У том смислу, како закључује Славиша Орловић: „За решење питања која постављају антиглобалисти потребно је више а не мање глобализације“ (Орловић, 2010: 258). Истина, Светски социјални форум у Порто Алегреу је истакао слоган *Another World is Possible*, што је свему дало несумњиви утопијски набој, али осим тврдње да је „другачији свет могућ“, није јасно како би тај другачији свет требало заиста да изгледа.

Још мање је јасан начин на који би требало да се изведе политичка промена: базирајући структуру на малим, аутономним групама, одсуству хијерархије и одлучивању путем консензуса, антиглобалистички покрет је себе унапред осудио на неефикасност. Стратешка дилема лежи и у питањима да ли да се на глобализацију одговори локално (*No Global*) или да се покуша са новим, алтернативним обликом глобалног одговора (*New Global*), као и да ли се чврсто држати ненасилних метода или применити радикалније и агресивније облике протеста. У сваком случају, антиглобализму драматично недостаје јасна визија *како* да се свет неолибералне доминације капитала претвори у свет економске демократије и социјалне правде.

Дакле, одговор на питање да ли је антиглобализам идеологија не може бити једнозначан. У поређењу са класичним идеологијама, антиглобализам (мада у многим аспектима близак анархизму) не испуњава идеолошке стандарде – ради се о, очигледно, „недовршеном пројекту“ у којем доминира критичка компонента, али је упадљиво одсуство позитивних визија пројекције будућег бољег друштва, па самим тим и одсуство идеје како да се то оствари. С друге стране, масовни протести показују да идеја пружања отпора политичким праксама које карактерише дефицит легитимности свакако има свој мобилизаторски потенцијал и да је не би требало потпуно отписати као извор будућих очекивања неког, ипак, другачијег света.

### **Исламски фундаментализам**

Други, значајнији облик глобалног беса налазимо у исламу. Тачније, у исламском фундаментализму. Ову врсту дистинкције заступао је, својевремено, и бивши амерички председник Бил Клинтон, тврдећи да Запад нема проблема са исламом, већ са исламским екстремистима (Хантингтон, 1998: 231). Историја, али и само устројство ислама говоре, међутим, нешто друго.

Однос хришћанског и исламског света прожети су готово хиљадугодишњим конфликтима. Ако занемаримо први период хришћанско-исламског раздвајања током седмог и осмог века, када су муслимани освојили северну Африку, део Иберијског полуострва и Средњи исток, те следећа два века

релативне стабилности, крсташки ратови покренути 1095. године означиле дуг период константног непријатељства. Прва половина тог дугог периода припада исламу: од 1291. када су освојили последње хришћанско упориште на Блиском истоку, град Акру, па до друге опсаде Беча, опстанак Запада је најмање два пута био угрожен од стране исламске цивилизације.

Од петнаестог века почиње хришћански контра-удар, у којем ислам постепено губи контролу над освојеним територијама, тако да 1920. године само четири муслиманске државе – Турска, Иран, Саудијска Арабија и Авганистан, остају независне. Коначно, ослобађање од колонијалног статуса које је уследило након Другог светског рата и, касније, распад Совјетског Савеза, окончавају овај процес. Резултат: педесет пет независних држава са већинским муслиманским становништвом, али и са бројним верским разликама унутар самог ислама издељеног таквим, у многим случајевима, произвољним и неодговарајућим границама.

Завршетак хладног рата, идеолошког сукоба либерализма и комунизма, интензивирао је напетост у односима Запада и ислама. Постколонијалне владе у новоствореним муслиманским државама биле су, углавном, политички и економски посвећене модернизацији. Међутим, процес модернизације исламских друштава је током следећих неколико деценија несумњиво опадао. Најснажнији импулс том процесу дат је рушењем прозападног режима шаха Резе Пахлавија у Ирану и успостављањем Исламске републике Иран са Хомеинијем на челу, 1979. године. Након тога, једна за другом, владе муслиманских држава које су биле посвећене модернизацији (укључујући и модернизацију у верзији арапског социјализма) уступале су место владама које су, у мањој или већој мери, усвајале про-исламску оријентацију.

Америчка, уопште западна, подршка Израелу константно је иритирала арапски свет, док су Заливски рат од 1990. до 1991. године, терористички напад на Њујорк 2001. године, за који је оптужена Ал Каида и узвратне акције против талибана у Авганистану, ликвидација Осаме Бин Ладена и појава ISIS-а, заокружили слику перманентног сукоба између Запада и ислама. Хантингтон нас подсећа на изјаве званичника у којима „обе стране признају да је овај сукоб рат. Хомеини је раније, сасвим тачно, тврдио да је Иран стварно у сукобу са Америком.

Западне политичке вође, укључујући немачког канцелара и француског председника владе, изразиле су сличну забринутост, 1995. Генерални секретар НАТО-а тврдио је да је исламски фундаментализам исто тако опасан као и комунизам, а члан Клинтонове администрације је указао на ислам као на глобалног супарника Запада“ (Хантингтон, 1998: 238, 239). Нема, дакле, никакве сумње у то на који начин једна страна доживљава другу. Ипак, сукоб није прерастао у фронтални рат. Ради се о „квазирату“ (Хантингтон, 1998: 239) који се води различитим и ограниченим средствима – тероризам насупрот ваздушних акција, дисконтинуиран и са променљивим локацијама и савезницима.

Али, и „квазират“ је рат, и акумулира све више озлојеђености, мржње и беса у исламском свету. Упадљиво одсуство осуда терористичких акција у муслиманским државама (чак и када су у пријатељским односима са Западом) говоре о изразито комплексној ситуацији. С друге стране, такође је видљиво одсуство значајнијих грађанских протеста у западним друштвима у вези војних акција њихових влада против „леgitимних циљева“ у муслиманским државама. Хантингтон сматра да су то докази који говоре о цивилизацијском сукобу: „Основни проблем за Запад није исламски фундаментализам. То је ислам, различита цивилизација чији је народ уверен у супериорност своје културе и који је опседнут инфериорношћу своје моћи. Противник за ислам није ЦИА или Министарство одбране Сједињених држава. То је Запад, различита цивилизација чији је народ уверен у универзалност своје културе и верује да му његова супериорна, иако опадајућа, моћ намеће обавезу да ту културу прошири широм света“ (Хантингтон, 1998: 240).

Динамична историјска позадина односа ова два света била је, наравно, подстицана обостраним предрасудама (ислам као „јеретичка религија“, муслимани као „освајачи хришћанске Европе“, муслимани као „терористи“, или, хришћани као „освајачи и колонијални господари“, „агресори“), али она почива и у природама две религије. Оне су у многоме сличне: обе религије су, не само монотеистичке, већ деле исто Аврамовско порекло; обе су универзалистичке – и једна и друга сматрају да су истинска вера којој би требало да припадају сви људи на свету; обе су прозелитистичке – и једна и друга настоје да придобију „невернике“ и преобрате их у „праву“ веру; обе телеолошки схватају историју, за разлику од цикличних или

статичних разумевања историје присутних у другим цивилизацијама. Ипак, за разлику од хришћанства, где су црква и држава биле одвојене, у исламу, а то ће се показати као важна разлика, религија прожима све облике друштвеног и политичког живота.

Међутим, сукоб крајем двадесетог века није превасходно био на релацији ислам – хришћанство, већ на релацији ислам – секуларизовани Запад, који је виђен као безбожнички, материјалистички, корумпиран, арогантан, неморалан и декадентан. Самим тим, прихватање западних вредности доживљава се као претња и угрожавање исламске религије и цивилизације. И док су се азијске државе оријентисале ка економском развоју, модернизацији и постепеној демократизацији својих политичких система, муслимани су се све више окретали исламу као извору сопственог идентитета, смисла и наде. Радикално одбацивање западњачких друштвених и политичких институција постало је главна тенденција, а не тек понеки изолован случај. Осим Турске и Египта, у којима су војне елите суштински носиоци модернизације, остале муслиманске државе су биле необично попустљиве према фундаменталистичким тенденцијама. Разлог лежи у прилично флексибилном односу између религије и државе. На то указује Мануел Каstellс:

„Али, што је исламски фундаментализам? Ислам на арапском значи стање покорности, а муслиман је онај који се покорио Алаху. Стога, према дефиницији фундаментализма коју сам горе изнио, чинило би се да је сав ислам фундаменталистички: друштва и њихове државне институције морају се организовати око неоспораваних религијских начела. Међутим, бројни угледни знанственици тврде да, иако је давање првенства религијским начелима формулираним у Курану заједничко цијелом исламу, исламска друштва и институције такођер се темеље на вишегласју тумачења. Доиста, шеријат (Божји закон, који чине Куран и хадит) у класичном арапском језику повезан је с глаголом *шер'а*, који значи ићи према извору. Стога за већину муслимана, *шери'а* није непромјенљива, крута заповијед већ упута за пут према Богу, с прилагодбама које су потребне у сваком повијесном и друштвеном контексту. Супротно овој отворености ислама, исламски фундаментализам подразумијева стапање *шери'а* с *фикх*, или тумачење и примјену од стране правника и власти, под апсолутном превлашћу *шери'а*. Наравно да стварни смисао овиси о процесу тумачења и ономе тко тумачи“ (Castells, 2002: 24).

Тиме је могуће објаснити широк распон различитих варијанти ислама, али и релативно слаб отпор који исламска друштва пружају приликом агресивнијих притисака фундаменталистичких струја. Буђење ислама, током последње четвртине

двадесетог века, иницирано из уских кругова верских ауторитета (поменутих тумача *шери'а*), захватило је све аспекте друштвеног живота у муслиманским државама. Све већа пажња посвећивана је верској пракси – одлажењу у џамије, молитвама, постовима, ревитализацији суфизма, наглашавању исламског кодекса понашања и одевања, отварању верских школа и универзитета, обнављању традиције мучеништва... Другим речима, реконструисана је комплетна исламска цивилизација као потпуна супротност секуларној цивилизацији Запада.

При томе, исламски фундаменталисти се посебно фокусирају на политичке институције увезене са Запада. Принцип индивидуализма, као специфична карактеристика западне културе, за исламске фундаменталисте не само да је потпуно стран, већ представља јерес. Јер, само у *умми*, заједници верника, појединац може имати истински идентитет. Због тога је *умма вахида*, светска заједница муслимана, легитимни циљ исламског фундаментализма. У складу са тим, сви муслимани чине једну нацију, тако да модел националне државе, према којем су издељене некадашње колоније у муслиманском свету, за њих представља само површно наслеђе једног, суштински, туђег система. „Да би се човјечанство обновило, исламизација се најпре мора догодити у исламским друштвима која су се секуларизирала и удаљила од строге покорности Божјем закону, а затим у цијеломе свијету“ (Castells, 2002: 24). Како би се преобразила друштва која су још увек у стању „непознавања Бога“, деловање муслимана мора бити организовано кроз *ишад*, свети рат, а жртве на том путу су нужан израз Божјег позива. Или, како је то поручио Хасан ал Бана<sup>48</sup>, оснивач *Муслиманског братства*: „Куран је наш устав, Пророк је наш вођа; смрт у славу Алаха је наша тежња“ (према: Castells, 2002: 25).

Амбициозно замишљени пројекти модернизације исламских друштава, најчешће у виду арапског социјализма и обично подупрти више или мање способним армијама, нису били успешни и нису захватили дубље структуре муслиманских друштава. Мада су деценијама успешно одолевали секуларним,

---

<sup>48</sup> Хасан ал Бана (1906 – 1949), оснивач *Муслиманског братства*. *Братство* је основано у Египту, 1928. године, са циљем да египатско друштво врати на прави пут ислама и да исламизује политику. *Муслиманско братство* је захтевало оснивање исламске владе која би била алтернатива и капитализму и социјализму. Идеја Братства била је коначно ослобођење и јединство свих муслимана. Гамал Абдел Насер је забранио рад ове организације, али је она опстала и, заправо, бивала све популарнија у исламском свету. Муслиманско братство је 1981. године организовало атентат на Анвара ел Садата. Коначно, на првим слободним изборима у Египту 2012. године побеђује припадник *Братства* Мухамед Мурси. Међутим, убрзо бива свргнут и ухапшен, а рад *Муслиманског братства* поново забрањен.

демократским опозиционим иницијативама, показали су се немоћним пред таласом исламског фундаментализма. Обарање недемократских режима током Арапског пролећа (Либија, Алжир, Египат) није значило освајање већег степена демократије, већ отварање ширег простора за фундаменталистичке струје. Масе револуционарног ислама регрутоване из свих друштвених сегмената – од студената, интелектуалаца, средње класе, трговаца, занатлија до осиромашених урбаних миграната, ступиле су на политичку и друштвену сцену. Огроман број сиромашних становника нагло израслих градова, искорењених модернизацијом, потлачених и обесправљених, тражио је и добио у исламском фундаментализму достојанство и идентитет. Ако тим масама додамо и муслиманске мањине у немуслиманским друштвима<sup>49</sup>, које су такође захваћене исламским буђењем, онда ће бити јаснија слика озбиљног изазова са којим се суочава савремени свет.

.....

Иран је био први случај одустајања позападњачења и, истовремено, најаву новог буђења исламског фундаментализма: у следећих тридесетак година озбиљно ће бити доведене у питање модернизаторске концепције у већини муслиманских држава. Исламски фундаментализам, као политички пројекат који је у потпуној опозицији са капитализмом, социјализмом и национализмом, расте у популацији од преко милијарду и три стотине милиона људи свакако представља један од најкомплекснијих изазова на глобалном нивоу. Наравно, снага фундаментализма не лежи само у броју следбеника. Идеја ислама као уједињене религиозно-политичке заједнице, посвећене практиковању фундаменталне религиозности, изградњи новог идентитета који не почива само на традицији, већ проистиче из рада на материјалу традиције али у савременим околностима, представља снажан магнет за милионе муслимана који имају потребу за конституисањем смисла у глобалном свету.

---

<sup>49</sup> Према статистичким подацима из 2005. године, у оквиру ЕУ, највише муслимана живи у Француској – 6 милиона (10% укупног становништва), следи Немачка са 3,06 милиона (3,78%), Велика Британија са 1,6 милиона (2,6%), Италија са 1,37 милиона (2,4%), Шпанија са 1 милион (2,3%), Холандија са 870.000 (5,4%), Белгија са 370.000 (3,6%), Аустрија са 339.000 (4,1%), Шведска са 280.000 (3,1%) и Данска са 160.000 (3%). Извор: *Нова присутност* 7 (2009) 2, 207 – 220, КРАК, Загреб.



Исламски фундаментализам, суштински, испуњава све критеријуме идеологије. Радикално одбацавање политичких и културних вредности западне секуларне цивилизације, пројекција изграђивања *умма вахиде* као „заједничког неба за истинске вјернике“ (Castells, 2002: 30), спремност и на саможртвовање како би се стигло до тог циља чине овај религиозни фундаментализам – комплетно идеолошким. Легура религије и друштва је ту пресудна – групе и појединци интерпретацију свог циља не црпе из рационалне аргументације и усаглашавања ставова (као што је то случај у западним друштвима), већ из унапред претпостављене сагласности, обнављане формама сталне ритуалне презентације. Социолошким језиком говорећи, овде је у питању сукоб концепције (западњачког) друштва и концепције (исламске) заједнице. И не само то. Улог је вишестуко подигнут. Тешко је одговорити ако на другој страни имате фанатичне (и потенцијално врло бројне) следбенике једне идеје који су спремни да дају сопствени живот како би та идеја тријумфовала.

У сваком случају, исламски фундаментализам је Западу, који је у име просветитељства пре нешто више од два века раскрстио са религијом, наметнуо питања о месту и улози вере у савременом свету, односно, питања о вредностима утемељеним на трансцедентним принципима. Ислам, дакле, поново оживљава тему сакралног у претежно десакрализованом свету, отварајући на тај начин питања о изворима конституисања идентитета и у другим цивилизацијама.

### **Друга страна глобализације: религијски ревивализам<sup>50</sup>**

У ери која себе доживљава постидеолошком, није увек једноставно одредити идеолошке координате духа времена. „Лако је ругати се“, каже Жижек, „Фукујамином појму краја историје, али данас људи већином јесу фукујамисти. Либералнодемократски капитализам прихваћен је као коначна формула најбољег могућег друштва и све што може да се уради јесте да се он учини праведнијим, толерантнијим итд.“ (Жижек, 2011: 335). У таласу доктрина које су констатовале

---

<sup>50</sup> Појам „религијски ревивализам“ односи се на поновно оживљавање религија у другој половини двадесетог века.

крај различитих политичких феномена (крај идеологије, крај историје, крај метанарација) изгубио се и уобичајени профил политичких партија. Деидеологизоване и лишене емоционалне везе са својим гласачима, политичке странке су се полако претварале у пуке маркетиншке организације са релативно малим међусобним разликама. То примећује и Славиша Орловић:

„Политика је данас све мање битка око великих водећих уверења и идеологија, а све више око конкретних политика (питања, *issue*) и вредности. Другим речима, политика је данас више практична и прагматична него идеолошка. У том смислу *дошло је до извесне деидеологизације странака*. Крај хладног рата и колапс комунизма смањио је, до тада, оштре идеолошке разлике какве су, на пример, постојале 60-их година XX века. Класична идеолошка дистанца између левице и деснице данас више није иста. Све више се говори о релацији левог центра и десног центра“ (Орловић, 2010: 121)

Несумњиво да почетак двадесет и првог века пружа једну сасвим другачију идеолошку слику глобализованог света. Класичне колективистичке идеологије више не располажу средствима за мобилисање друштвене енергије. Социјализам, национализам и фашизам неће у потпуности нестати са политичке сцене, али ће свакако њихов значај бити много мањи. Идеје о томе да би нека посебна друштвена група, класа, нација или раса требало да „ослободи“ друштво или чак читаво човечанство поражене су током двадесетог века. Иако нису искључене могућности да се различите модификације ових идеологија појаве у појединим друштвима, њихов реална моћ је далеко мања.

„Социјализам је мртав“, каже Хејвуд, “и некролози су већ написани“ (Хејвуд, 2005: 159). Пад Берлинског зида и слом Совјетског Савеза заиста су ставили тачку на политичке субјекте који су свој идентитет формирали на проучавању *Комунистичког манифеста*. Или, прецизније речено, који су политичка упутства марксистичке литературе покушали да претворе у организовану државу. Идеја комунистичке партије, каква је створена у Совјетском Савезу двадесетих година прошлог века (а затим су по том узору настајале и друге комунистичке партије), и која је замишљена као функционална политичка организација за имплементацију одређене логике историје у простор друштвеног живота, доживела је потпуни неуспех. Наде у продужени живот социјализма, парадоксално, леже пре свега у чињеници да социјализам, „ослобођен“ од државе,

може да одигра корективну улогу у односу на иманентну несавршеност либералног капитализма.

Фашизам, као антимодернизацијски феномен, доживео је војни пораз и потпуну стигматизацију. Осим крајње маргиналних група, нико не покушава да своју политичку активност легитимише фашистичком идеологијом. Извесни профашистички елементи се могу запазити код појединих политичких странака (као што су, на пример, *Национални фронт* у Француској или *Странка слободе* у Аустрији) али друштвене и политичке околности на почетку двадесет и првог века делују, ипак, као моћна препрека идеји о било чијој расној супериорности.

Национализам, идеологија која је практично два века била мобилизацијски елемент у многим друштвима и била врло прилагодљива у садејству са другим идеологијама, такође је у дефанзиви. Националне државе као институционално остварење националистичких претензија, суочене су, и у спољној и у унутрашњој политици, са драстичном редукацијом суверенитета. Национална држава, као „свећа која гори са оба краја“ (Ђинђић, 2010: 293), није више тако убедљив аргумент у профилисању политика колективног деловања. Ипак, национализам не би требало потцењивати. Национализам ће задржати извесну релевантност, пре свега за различите регионалне, етнички засноване политике.

Конзервативизам у епохи радикалних и све бржих промена свакако представља пример губитничке идеологије. Без обзира што се етикета конзерватизма олако додаје другим оријентацијама (на пример, „конзервативна крила“ политичких партија), конзервативни поглед на свет делује као неадекватан одговор на плим модернизације. Улога традиције<sup>51</sup>, као резервоара сигурних и проверених решења у процесу конституисања политичког смисла, у великој мери је изгубила на значају. Друштва која циљано тематизују сопствену прошлост показала су се као дисфункционална и немоћна у конкуренцији са модерн(изован)им социјалним системима. Једноставно, у свету у којем се несумњиво негује култ *новог, старо* нема великих изгледа да успе.

Мада је као озбиљнији политички покрет постојао само почетком двадесетог века, анархизам бива поново ревитализован. Најпре у широком контракултурном покрету који је, средином шездесетих, захватио Сједињене

---

<sup>51</sup> Различите религијске фундаментализме који се такође, великим делом, позивају на традицију не поистовећујемо са конзервативизмом.

Америчке Државе, а затим и друга друштва, а потом идеје и естетику анархизма налазимо у анти-глобалистичким протестима. Лично испуњење и еманципација, народни протести и директна акција – несумњива обележја анархизма, очигледно да налазе своје месту и у актуелној друштвеној и политичкој ситуацији. Анархизам је данас отпор свим покушајима да се успостави тотална организација, апсолутни позитивитет, апсолутна хомогеност. Неуротични индивидуализам анархизма се не може удруживати у заједничке политичке акције, али се сигурно може додавати другим, етаблираним политичким оријентацијама. Аргументација да ће анархизам у будућности бити ирелевантан јер не може да обезбеди масовност, говори о неразумевању друштвених и политичких промена. Инсистирањем на индивидуализму, партиципацији, децентрализацији и једнакости, анархизам себе кандидује и за двадесет и први век.

Феминизам се, с друге стране, суочава са специфичнијим изазовима. Доживевши врфунац током шездесетих и седамдесетих година двадесетог века, феминизам улази у фазу постфеминизма. Другим речима, остварење кључних циљева класичног феминизма утицало је на фрагментираност и инкохерентност каснијих феминистичких ставова и акција. Такође, ширење области и тема за које се феминсткиње интересују, додатно је, по неким мишљењима, отупео оштрицу феминистичке борбе. Ипак, појава и јачање фундаментализма свакако говори о томе да се борба за женска права није окончала и да и даље постоје изазови на које би требало реаговати.

Коначно, екологизам, као најмлађа идеологија, задржаће своју атрактивност и у двадесет првом веку. Питања заштите животне околине биће релевантна и у будућим временима. При томе, ограничени успеси зелених партија свакако не одражавају реални значај екологизма у савременом друштву. На делу је, заправо, парадоксални ефекат – основне тезе екологизма постају до те мере „саморазумљиве“ и уткане у „општи“ поглед на свет да је конкретним организацијама већ постало тешко да ову идеологију представе као сопствено, ексклузивно стајалиште. Међутим, природа глобализације, односно, глобални еколошки проблеми захтеваће и у будућности екологистичко размишљање и акцију.

Дакле, какав је коначни биланс ове минималне анализе? Како дефинисати идеолошке димензије глобализације? „Перспективе за будућност које дају највише наде“, каже Кејт Неш, „огледају се у појави глобалног грађанског друштва“ (Неш, 2006: 290). И заиста, либерална демократија је очигледно победила своје највеће ривале, који су исцрпели (на различите начине) сопствене потенцијале. Идеја индивидуализма се показала моћнијом од различитих идеја колективизма. Колективистичке идеологије, као системи унапред селектованог идентитета који би требало да се „достигне“ показале су, парадоксално, ниске интегративне потенцијале на дужи рок, док су либерално демократски системи омогућавали континуирано самотематизовање, односно, креирање политичког амбијента кроз друштвено учење и ауто-кориговање. Другим речима, чињеница да су либерална демократија и либерални капитализам стално подстицали непрестану промену, да су се стално само-револуционисали, унапред је дисквалификовала револуционарне идеје са супротне стране. Тако је либерална демократија престала да буде само једна од страна, већ се универзализовала, претворила у глобални контекст. У таквом контексту, чини се да данас, унутар уобичајеног идеолошког спектра, није могуће уочити озбиљну негацију либералне демократије, која би истовремено стварала нову афирмацију, која би стварала нешто ново. Деловање опозиционих политичких партија изгубило је снагу потпуне негације и свело се на оно што Данијел Бел назива „консензусом“, на успостављање сагласности око главних политичких питања. Странацка политика тако постаје само механизам за корекцију власти. У том смислу, доба класичних идеологија и јесте дошла до свог краја.

Али, било би наивно очекивати да су завршени и идеолошки конфликти јер друштвени бес није нестао. Поред излива мање или више бесмисленог насиља и чисте деструкције у светским метрополама, или анти-глобалистичких протеста који се (по сопственом признању) завршавају само на примарном нивоу негације, без визије суштински алтернативног поретка, где се ствара тај нови простор, та нова димензија политичког, то ново надилажење?

Примерен одговор је – у простору религије. Већ смо анализирали исламски фундаментализам као, тренутно, најозбиљнији тип негације и надилажења

модернизацијског универзализма. И остали фундаментализми<sup>52</sup> су у суштини слични. Увек се ради о претензији на тотално важење партикуларног, на укидање разлике између приватног и јавног, уз позивање на Божју вољу. Ради се о два суштински различита погледа на друштво. Раздвојеност духовног и световног ауторитета, то тако значајно достигнуће Запада, у фундаменталистичком светоназору - не постоји. „Кроз историју Запада“, каже Хантингтон, „прво је Црква, а онда су многе цркве постојале одвојено од државе. Бог и цезар, Црква и држава, духовни и световни ауторитет били су преовлађујући дуализам у западној култури. Само су у хинду цивилизацији религија и политика, такође били посебно одвојени. У исламу, Бог је цезар, у Кини и Јапану, цезар је Бог; у православљу, Бог је цезаров млађи партнер. Одвајање и стални сукоби између Цркве и државе који симболишу западну цивилизацију нису постојали ни у једној другој цивилизацији“ (Хантингтон, 1998: 76).

И као што је идеологија својевремено преузела структурне елементе религије – страст, посвећеност, ритуале, идеју неизбежног<sup>53</sup>, тако се сада фундаментализам (исламски, пре свих) враћа у секуларизовани, дезидеологизовани и умногоме обесмишљени, свет политике преузимајући, у многим аспектима, улогу некадашњих идеологија. У том свом повратку, религијски фундаментализам је несумњиво агресиван, колективистички, тоталитаран и изнад свега - антипросветитељски. И не сукобљава се само са Западом. Прва линија фронта је, у ствари, у муслиманским (и свим другим) земљама које су на путу секуларне модернизације. И то ће, вероватно, бити велики сукоб на почетку двадесет и првог века.

Међутим, религиозни фундаментализми су само врх леденог брега. Много ширу базу представља обнова и оживљавање религија на светском нивоу. Упоредо са глобализацијом одвија се процес „глобалне ревивализације религије“ (Хантингтон, 1998: 105). Упркос довековној суспензији, религије постају све присутније, константно појачавајући своје дејство у јавној сфери. Средином

---

<sup>52</sup> Под фундаментализмом подразумевамо „самовољни политички покрет који, као стална супротност модерном процесу општег отварања у размишљању, делању, начину живота и друштву, треба да поврати апсолутну сигурност, чврсто упориште, поуздану заштиту и јасну оријентацију путем ирационалне осуде свих алтернатива“ (Кинцлер, 2002: 9).

<sup>53</sup> Сајмон Кричли подсећа на став Карла Шмита, изнет у његовој *Политичкој теологији*, по којем: „Сви значајни концепти модерне теорије државе представљају у ствари секуларизоване теолошке концепте“ (Critchley, 2009: 273)

седамдесетих година двадесетог века, процес секуларизације и модернизације у многим незападним друштвима добио је другачији смер – уместо модернизације традиције, процес је преокренут у смеру традиционализације модерности. Религија је, такође, своју релевантност потврдила и у друштвима која су се ослобађала од комунизма:

„Испуњавајући вакуум који је оставио колапс идеологије, религијски ревивализми захватили су ове земље од Албаније до Вијетнама. У Русији се догодило значајно ускрснуће православља. Године 1994, 30% Руса испод 25 година рекло је да је од атеизма прешло на веру у Бога. Број активних цркава у области Москве нарастао је од 50 у 1988. на 250 у 1993. Политичке вође почеле су да поштују религију, а влада да је подржава. (...) Истовремено с ревивализмом православља у словенским републикама, исламски ревивализам захватио је централну Азију. Ту је 1989. Постојало 160 џамија и једна *медреса* (исламска богословија); почетком 1993. Било је око 10.000 џамија и десет *медреса*“ (Хантингтон, 1998: 106).

Уколико традиционална религија на одређеном подручју не реагује на новонастале потребе, њено место ће заузети - друга религија. Тако је у Јужној Кореји крајем осамдесетих година нагло порастао број хришћана (углавном католика и презбетеријанаца). Занимљиве промене дешавају се и у Латинској Америци – тамо је 1960. године било око 7 милиона протестаната, а до 1990. године тај број је нарастао на око 50 милиона (Хантингтон, 1998: 108).

У оквиру религијској ревивализма, требало би поменути и нов, хибридни феномен, покрет *Новог доба* (*New Age*), чији је основни циљ припрема човечанства за надлазеће доба Водолије, доба у којем ће доминирати мир, свеопшта духовност и хармонија. Покрет *Новог доба* је инспирисан и надахнут религиозним традицијама, мистицизмом, источњачким филозофијама, али, истовремено, и научним знањима и праксама, стварајући јединствено и алтернативно поимање света. На врхунцу рационалистичке и техничке западне цивилизације, у њеном средишту, почео је средином шездесетих година прошлог века да се формира самосвојни контракултурни покрет који је оспорио све модернизацијске постулате. Окренувши се истоку, психоделичним искуствима и вери у природу, протагонисти новог доба креирали су снажан, мада не превише конзистентан, поглед на свет.

Тридесет година касније, крајем двадесетог века, талас ентузијазма није нестао. Само што су уместо хипи маргиналаца и бунтовника, поклоници новог доба постали грађани са солидном куповном моћи – лекари, професори, менаџери и др.

Различити програми усмерени ka личном развоју и усавршавању, доживљавању нових психичких димензија, трансценденталној медитацији, екологији, атомској физици, новим начинима исхране, астрологији – врло убедљиво говоре о преокрету којим се најављује *Доба водолије*. Поред тога, за припаднике *Новог доба* интернет револуција није ништа друго до коначна потврда идеја Пјера Тејара де Шардена који је пророчки предвидео стварање *ноосфере* - својеврсног нервнег система планете Земље, који ће чинити целокупно, електронском мрежом повезано, човечанство. У таквом, умреженом човечанству емпиријски индивидууми ће, располажући техникама састављеним од древних кинеских метода и достигнућа кибернетике, бити у могућности да несметано раде на сопственом развоју. Уосталом, „остварите своје ја“, „користите своју стваралачку моћ“, „проширите сопствену свест“, „ослободите снагу сопствене маште“, „појединац без граница“ – само су неке од карактеристичних порука *Новог доба*<sup>54</sup>.

На први поглед, *Ново доба* као да нема политичку димензију. Али, то што не поседује експлицитну политичку димензију не значи да не производи политичке последице. Заправо, те последице су тако далекосежне да иде(ологи)ју *Новог доба* заиста квалификују за будућност. Холизам – врховни принцип новог доба, заправо, никада није био актуелнији. Глобални изазови у потпуности потврђују потребу да проблеме света морамо доживљавати у њиховој целовитости. С друге стране, инсистирање на слободи, развијању људских потенцијала, хармонији и индивидуализму, *Ново доба* чини компатибилним са идејама анархизма. Индивидуално повлачење и надилажење из друштвене реалности, потпомогнуто глобалним средствима комуникације, ствара ситуацију о којој су анархисти са почетка двадесетог века могли само да – сањају.

Без обзира на различите облике у којима се манифестује, немогуће је не уочити ово глобално оживљавање религије у последњој четвртини двадесетог и почетком двадесет и првог века. Уколико изузмемо, на тренутак, идеологију *Новог доба* која је карактеристична за западна друштва и, својом софистицираношћу, више личи на оно Хегелово „фино ткање духа“, религијски ревивализам се

---

<sup>54</sup> Већина ових начела потиче из Института Есален, центра за психолошка и психијатријска испитивања, основаном 1961. године, у околино Сан Франциска. Институт је окупљао значајне личности – Алана Вотса, Пола Тилича, Карлоса Кастанеду, Абрахама Маслоуа и др. Основни циљ рада овог Института био је да се комбинацијом западњачких хуманистичких наука и оријенталних филозофија подстакне развој људске личности.



најбурније манифестује у незападним друштвима. Узрок томе, највећим делом, лежи у парадоксалном ефекту модернизације којем су изложена ова друштва. Процеси убрзаног привредног развоја, искорењивање, нагла урбанизација и разарање традиционалних заједница и односа, створили су ново поље несигурности у овом друштвима. Припадницима тих друштава су постали неопходни нови извори идентитета и нови облици моралности како би могли да се оријентишу у новим околностима. Ову ситуацију је, можда најсажетије, описао Ли Кван Ју, бивши, вишедеценијски (1959 – 1990.), премијер Сингапура:

„Ми смо пољопривредна друштва која су се индустријализовала током једне или две генерације. Оно што се на Западу догодило токо 200 или више година, овде се догађа током 50 или мање година. Све је збијено и стегнуто у тесан временски оквир, тако да су поремећаји и неисправности неизбежни. Ако погледате земље које брзо расту – Кореју, Тајланд, Хонгконг и Сингапур – видећете један упадљив феномен: успон религије... Стари обичаји и религије – обожавање предака, шаманизам – више не задовољавају потпуно. Постоји трагање за неким вишим објашњењима о човековој сврси, о томе зашто смо овде. Оно је повезано са периодима великог стреса у друштву.“ (према: Хантингтон, 1998: 106).

Ли Кван Ју је у праву: у многим незападним друштвима масе људи су просто били неприпремљени за дубоке промене које им је донела модернизација. На то указује и Славој Жижек: „Због тога „деструисане масе, сиромашне и лишене свега, смештене у непролетаризованом урбаном окружју, сачињавају један од главних хоризоната политике будућности. Ове масе су, стога, веома важан фактор у феномену глобализације“ (Жижек, 2011: 345). А на њихова питања о идентитету, припадности, потреби за сигурношћу и извесношћу, најбржи одговор, за сада, су дале религије. Не само као одређен скуп веровања, већ као облик друштвеног поретка, дисциплине, узајемне помоћи и солидарности. Социјални аспекти религијског деловања укључују многе аспекте социјалног живота које недовољно јаке државне структуре не могу да испуне: пружање здравствених услуга, брига о деци, образовање, брига старима, помоћ у случају природних или економских катастрофа. У овим случајевима, религије нису, како је то приметио Режи Дебре, „опијум народа, него витамин слабих“ (према: Хантингтон, 1998: 110). Религије, у овим друштвима, дејствују *a priori*, као синтетизујућа моћ која унапред обећава осећај сигурности и заштићености.

Међутим, религије нису (само) социјалне установе. Као што смо већ поменули, свака религија, у суштини, има претензију на тоталитет, на свеукупност индивидуалног и друштвеног живота, на јединство приватне и јавне сфере. Дакле, на јединство онога што је на Западу давно раздвојено, пре свега кроз законе о раздвајању државе и цркве. И тако долазимо до средишта проблема. Стари антагонизам се поново појављује. Индивидуализација, као централна категорија модерне (па самим тим и модернизације), и овде се сукобљава са традиционалним, конфесионалним колективизмом заједница које ту категорију не (пре)познају.

При томе, сукоб није фронталан, не постоје јасне границе раздвајања. Конфликти се јављају у незападним државама које имају модерне, секуларне уставе и политичка уређења, али и у државама запада у којима живе бројне имигрантске заједнице. Овај антагонизам драматично искушава саме темеље либералне демократије. Типични изазови су случајеви везани за ношење хиџаба и бурки у школама и другим јавним установама – с једне стране ради, се о неутуђивом индивидуалном праву на сопствени „дрес код“, а с друге стране, то право је у супротности са законима који почивају на западњачком разумевањем религије (па самим тим хиџаба или бурки као религиозних обележја) као приватне сфере, одвојене од државе. Далеко озбиљнији примери су они везани за право на слободу мисли и изражавања и схватања о недодирљивости религиозних светиња. Исходи оваквих ситуацију су, у сваком случају, фрустрирајући – суспензија испољавања сопственог идентитета неминовно рађа осећај искључености, маргинализовања, неправичности и беса. Ради се, дакле, о дубоким цивилизацијским разликама које су, захваљујући механизму глобализацијских процеса, дошле у исту раван. А то је плодно тле и за политичку конфронтацију.

Тако је религијски ревивализам створио други пол у идеолошким демензијама глобализације. С једне стране је, дакле, глобализам (либерализам, модернизација и космополитизам) а с друге стране фундаментализам (најагресивнији је свакако исламски). Реч је о два супротна разумевања света: глобализму као, да парафразирамо Лењина, највишем стадијуму просветитељства у политици, и религијском фундаментализму, као потпуној негацији свеукупног просветитељског наслеђа. Иако на супротној страни глобализацијског идеолошког спектра, глобализам заправо храни фундаментализам, постајући претпоставка

његових могућности – отвореност западних друштава за имигранте из муслиманских земаља и развој и доступност комуникационих технологија<sup>55</sup>, омогућавају дубинско деловање фундаменталистичких екстремиста. С друге стране, свака демократизација режима у муслиманским државама на власт доводи исламске фундаменталисте<sup>56</sup>, или групације које су им идеолошки блиске.

У сваком случају, црпећи енергију религијског ревивализма и апсорбујући (селективно) неке елементе прошлих тоталитарних идеологија, исламски фундаментализам се и на почетку двадесет првог века презентује као најснажнија тачка идеолошког (али и милитантног) сукобљавања са глобализмом. Између та два најудаљенија пола глобализацијске идеолошке сцене, мало ко има снаге за идеолошко мапирање простора у оквиру којег би могла да се покрене/догоди нека друга, радикална политичка промена. У том међупростору, политички циљеви се углавном схватају као прагматични компромиси, координација интереса и коегзистенција различитих начина живота. Све у свему – недовољно да би се конкурисало острашћеној жестини фундаменталиста.

.....

У свом тексту под насловом *Беда историцизма*, Карл Попер је навео неколико разлога због којих нисмо у могућности да предвидимо историјски развој. Пре свега: „историјска кретања су под великим утицајем раста људског знања. Рационалним или научним методима не можемо предвидети будући раст нашег научног знања. Према томе, не можемо предвидети будућа историјска кретања. Не може да постоји никаква теорија историјског развоја која би служила као основа историјског предвиђања“ (Попер, 1988: 146). Уколико се сложимо са овим Поперовим ставовима, онда свако упирање погледа у будућност представља озбиљан ризик. Међутим, без намере да износимо било какве пророчке пројекције,

---

<sup>55</sup> „...Верски фундаменталисти спадају међу најватреније компјутерске хаkere (...) увек склони томе да своју религију комбинују са најновијим научним достигнућима“ (Жижек, 2011: 69).

<sup>56</sup> Парадигматичан је случај Мухамеда Морсија: докторирао је на Универзитету Јужне Калифорније, где је неколико година био предавач; 1985. Године враћа се у Египат, где постаје водећа личност Муслиманског братства; 2012. побеђује на првим слободним изборима за председника Египта; одмах је почео са иницијативама за приомину шеријата, што га доводи у сукоб са војном елитом, тако да је 2013. године смењен, а затим и ухапшен.

сматрамо да је неопходно анализирати ситуацију у којој је после рушења једног зида (берлинског) дошло (и долазиће) до подизања нових зидова (видљивих или невидљивих).

Наиме, 9. новембар 1989. године, тренутак рушења берлинског зида, означио је моменат остварења Фукојаминог сна о крају историје и коначној победи индивидуалистичког либерализма над комунизмом, као последњом верзијом колективизма. Последња препрека је срушена, потрага је завршена, „ултрахоливудски хепиенд“ (Жижек, 2011: 339) се догодио. Међутим, дванаест година касније, 11. септембра 2001. године, у Њујорку су, у терористичком нападу срушене куле близнакиње, означавајући суштински крај Клинтонових срећних деведесетих. Да то ни издалека није коначни биланс показује атентат на десет новинара и два полицајца у редакцији париског сатиричног листа *Шарли ебдо*, 7. јануара 2015. године, због карикатура на којима је приказан лик Пророка Мухамеда. Уз то, Ал Каида, Исламска држава, Боко Харам – постали су дефинитивни синоними нихилистичког, бруталног насиља, убедљиво актуелизујући својевремено Бодријарово упозорење: „С нападом на Њујорк и Светски трговински центар имали смо посла са апсолутним догађајем, „мајком“ догађаја. Читава игра историје и моћи је преокренута, али и услови анализе. Треба реаговати у прави час“ (Бодријар, 2007: 7).

Али, шта би та реакција-у-прави час, требало да значи? На чему би требало да почива? Пре свега, на анализи актуелног друштвеног поретка, као ултимативног простора у којем, индивидууми проналазе своју супстанцијалну потврду, односно, сопствену актуелизацију. Већ смо довољно детаљно описали карактеристике данашњег, преовлађујућег модерн(изован)ог/глобалног поретка. У њему, нема сумње, доминира либерално демократски модел. Остале идеологије су или збрисане, или претворене у пуке коректоре система. Стара подела на левицу и десницу просто више није актуелна. Другим речима, на делу је управо то Бодријарово „преокретање“, неко ново идеолошко мапирање, које надилази „стару парадигму“.

Зато је неопходно обратити пажњу на другу страну глобализације, на наличје тог процеса, у којем многи не остварују сопствену супстанцијалну актуелизацију. Они постају оно ирационално у, иначе, рационалном глобалном

поретку. А овај ирационални моменат глобалног тоталитета постаје извориште друштвеног беса, који тражи сопствено смисаоно каналисање. Због тога не треба да чуди што се религије, као произвођачи метафизичког али и социјалног смисла, враћају на упражњено место пропалих колективистичких идеологија. Религија поново задобија несумњиву привлачност за припаднике оних друштава која су прошла недовољно успешну модернизацију. Религија, у својој фундаменталистичкој верзији, се појављује као снага која успева да integriше антимодернистичке импулсе настале у структури/култури тих друштава и артикулише их у иде(ологи)ју апсолутне заједнице, као тоталне негације иде(ологи)је модерне политике. Због тога ће се линија идеолошког диференцирања у следећој историјској етапи, највероватније, формирати између, несумњиво већинског, индивидуалног либерално демократског модела и, несумњиво нарастајућег, религиозног фундаменталистичког колективизма. У сваком случају, одговор на питање на чијој је страни логика историје биће још неко време – одложен...

## Закључак

У овом раду анализирали смо идеолошке димензије глобализације, односно, настојали смо да одговоримо на питање да ли је глобализација идеолошки неутралан процес. Потреба да се тематизује ово питање произашла је, с једне стране, из изузетног значаја које су идеологије имале у претходна два века као својеврсни смисаоно-вредносни конструкти који су инспирисали и мобилисали велики број људи у борби за остварење одређених политичких циљева и, с друге стране, из очигледне неадекватности теоријских интерпретација глобализације у односу на реалне идеолошке структуре које се појављују као произвођачи/производи процеса глобализације. Наиме, концентрација немалог теоријског апарата, током претходних неколико деценија, око идеје „краја“ („крај идеологије“, „крај модерне“, „крај историје“) налазила се у нескладу са реалним светом живота који није показивао знаке идеолошке окончаности. Очигледно да се сам појам „краја“ показао као не сасвим адекватан за описивање стања у којем се свет нашао крајем двадесетог века. С друге стране, интензитет и дубина друштвених и политичких утицаја које идеологије имају свакако сугеришу обавезу да се актуелизује идеолошко мапирање процеса глобализације.

Наша основна претпоставка, дакле, била је да глобализацијски процеси нису идеолошки неутрални, да идеологије нису „мртве“, али да језик старих идеолошких подела више није одговарајући и да је нужно идеолошке димензије глобализације сагледати у другачијем светлу. Разлог за то лежи, по нашем мишљењу, у следећем: а) конституисање и функционисање идеологија нужно је везано за феномен просветитељства, односно, стварање модерних политичких друштава/националних држава у чијим оквирима није успостављана било каква априорна хомогеност, већ конкуренција различитих идејних/идеолошких оријентација; б) из те, двовековне, конкуренције као потпуни победник излази либерална демократија, што је утицало на појаву теорија о смрти идеологија; в) није дошло до краја идеологија, већ су процеси глобализације проузроковали појаву нових, глобалних изазова на које „старе“ идеологије нису могле да одговоре г) самим тим, долази до формирања специфичне идеолошке димензије

глобализације оличене, пре свега, у глобализму, као највишем политичком изразу просветитељства, анти-глобализму, као скупу мање или више повезаних оспоравања глобализације у оквиру најразвијенијих друштава и насупрот томе, исламском фундаментализму, као потпуно анти-просветитељском пројекту.

У процесу доказивања ових претпоставки пошли смо од анализе два темељна појма - идеологије и глобализације.

У већем делу своје историје, идеологија је коришћена као етикета којом је требало дисквалификовати политичког противника. За Маркса и марксисте, идеологија је увек била лажна свест буржоазије. Маркс је допуштао чак и да та свест не буде нетачна, али то суштински није битно мењало ствар, јер је, у сваком случају, друштвено биће капитализма било – лажно. На другој страни, теоретичари као што су Карл Попер и Хана Арент, такође нису имали никакве дилеме - идеолошким су сматрали искључиво колективистичке системе – комунизам и фашизам. Очигледна је била потреба да се појам идеологије „пацификује“, како би могао да нам послужи као аналитички инструмент у даљем разматрању

У сваком случају, појам идеологије подразумева синтезу два кључна аспекта мишљења и деловања. Мишљење обухвата широк спектар ставова позиционираних између онога што јесте и онога што би требало да буде. Другачије речено, идеологија јесте интелектуални (мисаони) оквир, поглед на свет, али и сазнајни процес самог друштва (класе, друштвене или политичке групе) о самом себи, који путем комуникације структурира и обликује разумевање друштвене и политичке „реалности“ у којој се, затим, утемељује политичко деловање. Али, ово утемељење је увек прожето, као што смо видели, емоционалним/афективним елементима – тим окидачима мотивационог потенцијала идеологије. Самим тим, идеолошки дискурс никада није (и не може бити) неутралан. Одсуство објективне позиције је континуирани ефекат идеологије: путем идеологије се одбацује „идеолошки“ карактер сопствене идеологије. Због тога је од пресудне важности било да у нашој радној перспективи користимо Хејвудову дефиницију која је у потпуности индиферентна према политичким циљевима и актерима, јер ставља одлучни акценат на склоп дијагнозе времена и пројектованог решења, обезбеђујући неопходну аналитичку компетенцију за анализу типа деловања конкретних актера.

Иста намера била је у покушају да се дође до неутралне анализе између различитих поимања феномена глобализације. Бројност аутора и текстова је практично непрегледна и даје дебати о глобализацији изузетно екстензиван карактер. Али, суштински склоп проблема концентрисан је око питања надлежности, односно, суверенитета националне државе у важним областима. Чињеница је да свет живота више није уоквирен искључиво националном државом. Глобализацијски ефекат је јасан: свет живота постао је – живот света. Друго важно питање дебате – „ко управља глобализацијом?“, такође изазива поделе међу теоретичарима глобализације: с једне стране су они који глобализацију схватају као спонтани процес, с друге стране они који глобализацију доживљавају као смишљени пројекат вођен из тајних центара моћи. Дакле, одговор на омиљено питање свих љубитеља теорије завере, у нашем случају је негативан – нико, у смислу диригованог пројекта, не управља светом. Не ради се овде о недостатку амбиција појединачних играча да управљају светским збивањима (оне су несумњиве, коначно, није ли то и основни мотив свих историјских актера), већ, овакво јединствено управљање напосто није могуће. Крајњи циљ историје, подсетимо се Канта, и није познат емпиријским субјектима/актерима. На њима је само да истрајавају у максимизацији сопствених интереса – све остало је у домену Лукавства Ума. Зато смо се определили да се у раду ослањамо на Гиденсово одређење појма глобализације које указује на интензивирање друштвених/комуникацијских односа и на релативизовање просторних релација, сматрајући да ћемо на тај начин избећи ризике екстремних тумачења овог феномена.

а) Ипак, вратимо се генеалогiji идеологије. Политичке идеологије су феномен просветитељства. Због тога смо нешто већу пажњу посветили реконструкцији основних концепција везаних за просветитељство, не из амбиције да анализирамо само везу идеологије и једног историјског периода, већ да бисмо анализирали контекст у којем се ствара простор за филозофску и политичку револуцију, односно, координате за разумевање идејне и политичке архитектуре „новог века“. Јер, урушавањем средњевековног хришћанског поретка, неповратно



је урушен и свет у којем је религија била основ синтезе. Филозофија се вратила у живот. *Sapere aude!* - "лозинка просвећености" (Кант) и шифра „новог века“, у којем *ratio*, научно знање дефинише хоризонт разумевања света. У том свету развија се апсолутизација позиције субјекта, способног да се еманципује тиме што присваја самог себе, ослобађа се религиозних окова и гради „објективну“ слику света, историје и правде, као истинских основа људског бивствовања. Управо то постаје идејни оквир из којег су проистекле Француска револуција, као и *Декларација о правима човека и грађанина* – феномени са, несумњиво, светско-историјским важењем.

Међутим, револуција није само уклонила један поредак чије је време свакако истекло, већ је довела и до разарања базичних механизма социјалне интеграције. Фундаментална промена донела је са собом и тешко бреме победе – субјективност се, разрешена религиозних оквира, појавила у свом радикално анархичном издању. Метеж и хаос револуције убрзо су на дневни ред историје ставили нови проблем – питање друштвене и политичке синтезе и стабилности. Одговор на овај проблем дошао је из два правца – теорије друштвеног уговора и Хегелове филозофије историје.

Однос индивидуе и политичке заједнице налазимо у средишту свих теорија друштвеног уговора. Хобс, Лок и Русо, свако на свој начин, дефинишу однос индивидуа и политичке заједнице. Слажу се у базичној позицији - заједница бива могућа само као резултат нужности индивидуа да, мимо своје природе, вољно-рационалним одлукама конституишу заједницу. У том смислу, склапањем друштвеног уговора, индивидууми се одричу природне слободе ради друштвене сигурности. Склапањем друштвеног уговора појединци се, дакле, потчињавају општој вољи. Разликују се у једном – док Лок допушта право на побуну, у случају неправедне и штетне владавине, у Русоовој визији политичке заједнице посебна воља, односно, право на побуну – једноставно не постоји.

С друге стране, Хегел, напуштајући позицију филозофа као незаинтересованог посматрача и настојећи да наизглед хаотичним, постреволуционарним, збивањима одреди смисао и сврху, сучељава спекулативну филозофију са историјском епохом. Из ове конвергенције настаје филозофија историје као теорија епохалне синтезе, али и као филозофска основа

практичног/политичког делања. Хегел нуди и појмовни апарат будућим идеологијама: правду, историјску нужност, пројектовање будућности, прогрес... Уз то, идеја да се разумевањем прошлости, може интервенисати у садашњости и, сходно томе, уобличити будућност – биће прихваћена као основни механизам свих потоњих идеологија. Због тога, без Хегелове филозофије историје, као обједињавања филозофије, историје и политике, односно, као настојања да се дефинише сврха и смисао историјског кретања, практично није могуће разумети феномен идеологије.

Раскидом са религијским типом легитимације створена је, дакле, празнина коју су испунили различити претенденти на упражњено место интерпретатора историје. Инспирисани теоријом друштвеног уговора и Хегеловом филозофијом историје, ови произвођачи социјалног смисла су, наравно, сви одреда тврдили да су искључиво они ексклузивни заступници логике историје, да су једино они ексклузивни носиоци метафизичких овлашћења. Нововековна политичка заједница почиње да се утемељује у рефлексiji, а легитимност њеног поретка резултат је конкуренције различитих идеолошких перспектива. Евиденција тих идеолошких перспектива је позната: либерализам, конзервативизам, социјализам, национализам, фашизам...

Врло брзо се идеологије групишу у антагонистичке табора: прва подела је на „левицу“ и „десницу“, настала је у време Француске револуције и односила се на просторни распоред седења супротстављених страна током заседања Скупштине сталеза - на левој страни су седели радикални припадници трећег сталеза, док су на десној седеле присталице монархије. Ова просторна метафора ће имати веома дуг живот у идеолошким (само)идентификацијама, мада се њен изворни значај релативно брзо изгубио. Уследиле су и друге поделе – дух јакобинског наслеђа наставио је да живи у социјализму, док се идеја слободе везала за либерализам. Бинарни схематизам ће остати континуирани модел у перцепцији супротстављених идеолошких формација, као реакција у односу на реалне друштвене структурално-функционалне напетости. Међутим, будући да су и структурално-функционалне напетости променљиве, самим тим су се мењале и идеолошке оријентације. Ипак, оно што се може уочити у, практично, свим идеолошким дихотомијама јесте сукоб индивидуализма и (различитих верзија) колективизма. С једне стране

индивидуалистички либерализам, с друге стране колективистички социјализам и национализам (у двадесетом веку ће им се придружити и фашизам).

Разлика није безначајна: ради се о два различита механизма/типа социјалне интеграције - либерални индивидуализам произилази из везе Џона Лока и Томаса Хобса са мислиоцима и актерима који су, по Фукујамином мишљењу, артикулисали политичка стремљења из којих је произашла Америчка револуција. Принципи који су у темељима америчке демократије, кодификовани у Декларацији независности и Уставу, а налазе се у списима Џеферсона, Медисона, Хамилтона и других отаца-оснивача, директно су изведени из либералне традиције Томаса Хобса и Џона Лока. У овом моделу, колективитет је интерпретиран као накнадни резултат сагласности индивидуалних воља, а ова сагласност није безусловна, јер индивидуе све време задржавају право на не-сагласност, право на побуну.

С друге стране практичне последице Русоовог учења Хана Арент не налази само у Француској револуцији, већ и у свим револуцијама које су уследиле. У свима њима се појединачни интерес појављује као нека врста заједничког непријатеља. Све теорије терора од Робеспјера, до Лењина и Стаљина (и Хитлера) полазе од тога да је заједнички интерес у сталном непријатељству према појединачном, приватном интересу грађанина. У овом типу, колективитет почива на унапред претпостављеној општости из које се накнадно изводи сингуларност индивидуума. Свака појава или најава различитости, плурализма и било какве комплексности сагледава се као штетна и опасна по заједницу и изазива реакцију како би се „штетни“ елементи у потпуности редуковали. Овде имамо образац који је, у суштини, постао база за све врсте колективизама.

Експлицитна дихотомија индивидуализам/колективизам представљаће и крајње тачке на једном континууму дуж којег ће се одвијати жестоки политички и оружани сукоби. Двадесети век ће бити век беспштедне борбе ова два типа супротстављених идеологија. У Другом светском рату поражен је фашизам, а затим у Хладном рату комунизам. Крајем двадесетог века, либерална демократија дефинитивно односи победу над супарничким, колективистичким идеологијама.

б) То је, наравно, проузроковалу појаву различитих „теорија краја“: Данијел Бел је прогласио крај идеологија, Френсис Фукујама крај историје, а

Франсоа Лиотар - крај метанарација. Данијел Бел је уочио да почетком друге половине двадесетог века почињу да доминирају другачији идеолошки обрасци. Искуства Другог светског рата, бирократски организована масовна убиства у концентрационим логорима, Хладни рат који је почињао, успон нове бирократске класе, ослобађање некадашњих колонија и стварање нових држава у Азији и Африци – све су то били јасни знаци на основу којих Бел констатује како је класичним, деветнаестовековним идеологијама дошао крај. За њега су поједностављена, рационалистичка уверења и јасне слике света – исцрпљене, јер је свет политичког живота постао много комплекснији од идеолошких конструкција. Класичне идеологије, које играју на „све или ништа“ су девитализоване, а западна друштва су полако улазила у епоху консензуса, средњег пута, пута без некадашњих политичких страсти. Ипак, Бел није песимиста – ако је идеологија постала неповратно обесмишљена реч, фундаменталне вредности нису. А те вредности су слобода говора, право да захтевамо бољи живот, право на побуну, које остају као трајна основа која је људима и даље неопходна у трагању за визијама бољег друштва. Данијел Бел је констатовао крај идеологије, али је Френсис Фукујама отишао корак даље прогласивши – крај историје, будући да је либерална демократија тријумфовала у борби са својим конкурентима - наследним монархијама, фашизмом и комунизмом. Оно што је у свему томе било победничко није само опште прихватање либерално демократске праксе, већ недвосмислено усвајање либерално демократске идеје. Оживљавајући историцистичку перспективу Канта и Хегела, Фукујама сматра да либерална демократија представља врхунац (и крај) идеолошке еволуције човечанства јер суштински даје одговор на најдубљу, универзалну људску потребу – потребу сваког човека за поштовањем и достојанством. Жеља за признањем, а не пуки материјални интереси или трагање за угодношћу и задовољством, суштински је покретач политичких промена. Због тога политичке одлуке на можемо сагледавати као рационалне, јер да јесу, биле би немогуће ситуацију у којим људи ризикују сопствене животе због неког амандмана или неког свог уверења. Тоталитарни режими су се урушили не зато што нису испунили обећање материјалног благостања, већ зато што су брутално и дуго повређивали самопоштовање својих грађана. У складу са тим, Фукујама закључује како принципи слободе и једнакости, утеловљени у либералној демократији,

представљају завршну тачку дугог пута идеолошког развоја и да не постоји било која друга рационална алтернатива која би их делотворно заменила.

Међутим, најрадикалнију позицију заузео је француски филозоф Франсоа Лиотар, доводећи у питање укупни идеолошки дискурс. Пишући *Постмодерно стање*, пре свега, као извештај о стању знања у најразвијенијим друштвима, Лиотар констатује настанак неповерења према метанарацијама (идеологијама), пре свега као последицу научног напретка. Више се не формирају стабилне језичке, односно, идејне конфигурације, већ се пре ради о „облацима“ наративних елемената, који, сваки за себе, поседују сопствену прагматичну вредност. Тиме се радикално смањује могућност сагласности око основних тема. Штавише, метанаративни обрасци заостају за (новоствореном) разноликошћу живота и нису више у стању да се организују и стреме према одређеном циљу. Одсуство тоталитета бива компензовано дифузним микронарацијама, које, природно, не могу имати претензије на интерпретацију целине. Дакле, ради се о структурној немогућности успостављања јасних и стабилних слика света, тако карактеристичних за деветнаести и већи део двадесетог века. Некадашња хомогена средишта из којих се производила историја, претварају се у мноштво сублегитимацијских, међусобно несамерљивих, микро-пројеката. Уместо „историјске логике“ (основе сваке велике идеологије) сада су на делу хетерогене, децентриране перспективе. Нема више простора за било каквог (самопроглашеног) историјског субјекта који би у име сопствене метанарације/идеологије партикуларне циљеве легитимисао као универзалне. Идеја друштва као органске целине, уступа место кибернетичком моделу друштва као ауторегулисаног система, чији је основни циљ оптимизација односа инпута и аутпута. У таквом моделу, чак ни озбиљни друштвени потреси (економске кризе, штрајкови) не доводе систем у питање, већ га, заправо, побољшавају. Дакле, време великих идеологија и политичких хероја је заувек прошло.

г) Према Лиотаровом мишљењу, то је последица научних и технолошких промена и то пре свега у области комуникације, информатике, кибернетике, компјутерских језика и сл. Процес информатизације најразвијенијих друштава обухватао је и преображај јавне сфере. Следећи Витгенштајна и његову тезу да

сваку категорију исказа дефинишу одређена правила која, такође, дефинишу и њихову употребу, Лиотар закључује да ће, будући да се са наротивима преносе и скупови прагматичних правила, промене у структури прагматичних правила нужно резултирати променама у структури наратива. Другим речима, промене у начину произвођења комуникације резултирају променама самог друштва. Самим тим, технолошке иновације којима се значајно мењају услови ширења информација у експлицитној су вези са друштвеним и политичким променама.

У том смислу, лансирање првог комерцијалног комуникационог сателита *Телстара*, 1962. године, представља несумњиво епохалан догађај. Успостављањем сателитске комуникације дефинитивно је прекинута веза између информације и територије. Свет је, у комуникацијском смислу, имплодирао. Границе, природне или вештачке, више нису представљале стварну препреку. Овом екстери(то)оризацијом, овим раздвајањем, створене су претпоставке за нове облике социјалног и политичког искуства. Створене су могућности за тренутну, глобалну комуникацију.

Други епохални догађај свакако представља појава Интернета, који је значао и дефинитивни прекид са линеарним устројством наше цивилизације. Организован по моделу сви-свима, Интернет је дубоко изменио конфигурацију протока информација – укинувши поделу на центар и периферију. Сама архитектура Интернета, без било каквог центра, више налик рибарској него пауковој мрежи, олакшавала је максимални приступ информацијама и, истовремено, минимализовала могућност контроле или блокаде. Тиме се формирала специфична информацијска демократија – виртуелни јавни простор, безгранична „територија“ у чијем „оквиру“ се подстиче комуникација међу једнакима, без централизовања, хијерархије и доминације.

Сама природа ових технолошко комуникацијских система подразумева промене у релацији индивидуум - заједница. У условима Мреже потпуна идентификација са неком (мета)нарацијом, практично, није могућа, па самим тим, ни појава неког повлашћеног историјског субјекта који би у име неке метанарације (идеологије), односно, колективитета спроводио терор над индивидуама. Дакле, ветар технолошких промена дува у једра даље индивидуализације: оснажен моћном технолошко-комуникационом апаратуром, појединац бива све јачим, будући да је,

без обзира на социјални статус и без нужног посредовања различитих друштвених институција, у сталном контакту са „чворовима“ комуникација и никада није лишен могућности да утиче на њих.

Ово негирање надлежности „места“ или „центра“ неминовно производи повишену флуидност у савременом свету. Простор више није обавезујући конститутивни елемент у произвођењу друштвености. То, истовремено, значи да националне државе бивају све слабије. Стари интернационални систем у којем су националне државе биле релевантни оквир за све значајније друштвене процесе суочио се са озбиљним изазовима. Националне државе нису више у стању да буду искључиви контролори друштвених односа. Комуникација је надишла границе националне државе и постала је глобална. Глобална комуникације нужно производи глобално друштво. А у глобалном друштву неизбежно настају глобални проблеми: глобалне економске кризе, глобални еколошки проблеми, проблеми културног идентитета...

Новонастали глобални изазови нужно су произвели појаву транснационалних актера – међународних организација и споразума установљених како би се ефикасније решавали проблеми који су надилазили националне државе: Уједињене Нације, Светска Банка, међународни Монетарни Фонд, УНЕСКО, НАТО, Европска Унија, и др. Међутим, транснационални актери су, истовремено, индикатор чињенице да светско друштво заправо нема сопствени политички поредак, тако да сви ови актери лебде у једном специфичном, необичном простору, лишеном конзистентне нормативне утемељености. Одсуство нормативне утемељености неизбежно резултира ситуацијом у којој активности транснационалних организација мање изгледају као изражавање и репродуковање било каквог поретка, а више као спровођење акционих програма који почивају на одређеним вредностима. Због тога и не чуди што овакав тип репрезентовања различитих интереса опоненти интерпретирају као идеолошки.

При томе, намеће се питање – којих идеологија, односно, питање у којим идеолошким формама је сублимирана политичка димензија структурално-функционалних напетости на глобалном нивоу. Дисфункционалност старих идеологија у новоствореним ситуацијама је очигледна и већ су је констатовали Данијел Бел, Френсис Фукујама и Франсоа Лиотар. Поред фашизма који је војно

поражен, очигледно је одсуство било какве сигнификантности конзервативизма, социјализма, национализма, док су многи елементи феминизма и екологазма у тој мери апсорбовани политичким окружењем да им је веома тешко да се презентују као посебне идеологије. Међутим, ако су наведене идеологије изгубиле сопствену виталност или су сведене на пуне корективе система, не значи да живимо у деидеологизованом свету. Друштвене фрустрације и друштвени бес нису нестали са глобалне политичке сцене.

д) Глобализација, дакле, као засебна политичка сфера садржи и засебну идеолошку димензију, а минимална евиденција би морала да констатује елементарну диференцијацију на три типа идејно-нормативне хомогености: глобализам, анти-глобализам и исламски фундаментализам. Глобализам не представља „класичну“ идеологију, са острашћеним актерима, развијеним заставама и партијски организованим следбеницима. Нико не демонстрира у корист глобализације. Не постоји ни било какав званични „манифест“ глобализма. А ипак, глобализација није процес који се одвија у идејном (и идеолошком) вакууму, чак и када емпиријски актери и нису свесни сопственог односа са светско-историјском мисијом, односно сопственог идеолошког склопа. У том смислу, глобализам смо дефинисали као склоп три компоненте – либерализма, теорије модернизације и космополитизма. Тријумфални поход либерализма у двовековној борби са, како је то Вебер назвао „гвозденим кавезом колективизма“ је познат. Глобална доминација либерализма свакако је резултат и чињенице да је елементарним либералним вредностима - индивидуалним слободама, људским правима, рационализму – иманентно универзално важење. Другу битну компоненту глобализма чини теорија модернизације – специфична теоријска саморефлексија друге половине двадесетог века. Теорија модернизације настала је у оквиру америчке академске заједнице у склопу настојања да се пружи помоћ администрацији Сједињених Америчких Држава у креирању политике према новим државама, тек ослобођеним од колонијалног статуса. Основна теза била је следећа: економски развој (висок степен индустријализације, привредни раст, слободно тржиште) и либерална демократија сматрани су нормативним идеалом који би остатак човечанства требало да следи. Модернизацијска парадигма прихваћена је



од практично свих држава у развоју, чак и по цену снажних унутрашњих конфликта са традиционалним структурама тих друштава. Коначно, космополитизам, као трећи елемент глобализма, бивао је све присутнији, не само као филозофски идеал, већ и као одговор на појаву планетарних ризика. Свест о томе да су људи пре свега грађани света, а тек затим припадници неког ужег колектива, постала је саставни део глобал(изова)не слике света.

Међутим, у тренуцима неоспорног тријумфа глобализма, масовне демонстрације у великим светским метрополама организоване против симбола глобализма (ММФ-а, Светске Банке) указале су на озбиљне пукотине у овом победничком моделу. Демонстрације озлојеђених и фрустрираних грађана и различите акције типа *Take the Square*, *Occupy Wall Street*, отворили су нова питања везана за стање савременог света. Оно што је најочљивије је изразита хетерогеност ових појава. Мада доминирају ставови који се могли окарактерисати као левичарски, антиглобализам није могуће доследно класификовати у било коју идеологију. Нападајући глобализацију као дириговани пројекат капиталистичких центара моћи, ови пројекти ипак остају на нивоу базичне негације, без јасне визије како би бољи и другачији свет требало заиста да изгледа и на који начин би све то требало да се изведе. Без обзира на ове значајне недостатке који антиглобализам дисквалификују као класичну идеологију и свде га на коректора постојећег система, чињеница да у њему постоји немали мобилизаторски потенцијал чини овај покрет значајним актером глобалне политичке сцене.

Суштинско оспоравање глобализма долази, међутим, из другог правца – исламског фундаментализма. За исламске фундаменталисте противник је јасан: секуларизовани, безбожнички, материјалистички, арогантни, неморални и декадентни Запад. Али и сви они, укључујући и муслиманска друштва, који прихватају западне вредности. Успон исламског фундаментализма представља најозбиљнији идеолошки и безбедносни изазов савременог света. Радикално одбацивање политичких и културних вредности западне секуларне цивилизације, пројекција изградње *умма вахиде* као јединствене, светске заједнице исламских верника, спремност на саможртвовање и жртвовање других у „светом рату“ – неизбежно резултира непомирљивим сукобом са свима који се не уклапају у прокламовану визију. Али, то није фронтални сукоб – не постоји линија било

каког фронта (напади, као што смо видели, могу бити изведени у Њујорку, Паризу, или било којем другом месту), нити постоји чврста организација фундаменталиста (то може бити Ал Каида, „Исламска држава“, Боко Харам, или било која друга организација). Исламски фундаментализам, као дифузни екстремистички покрет, инспирисан радикалним тумачењима Курана, и склон незамисливом насиљу, расте у популацији од милијарду и три стотине милиона муслимана, убедљиво доказујући да време конфликта није завршено.

Јер, фундаментализам (исламски, али и сваки други) представља само врх широког таласа религијског ревивализма који се одвија на глобалном нивоу. И након довековне суспензије, религије постају све видљивије у многим друштвима. Поред ислама који нараста у државама које су имале неуспео експеримент са тзв. „арапским социјализмом“, али и у бившим совјетским републикама у централној Азији, или оживљавања хришћанства у некадашњим социјалистичким државама, треба поменути и хибридне верзије, као што је *Ново доба*, које су карактеристичне за најразвијенија друштва. Међутим, без обзира на различите облике у којима се појављује немогуће је не констатовати да се овај свеопшти повратак религије најбурније манифестује у западним друштвима. Узрок лежи у парадоксалном ефекту глобализације којем су ова друштва изложена. Убрзани привредни развој, искорењивање, нагла урбанизација и разарање традиционалних заједница утицали су на стварање осећаја несигурности у овим друштвима. Процеси који су се у развијеним друштвима одвијали две стотине година, у овим случајевима су трајали много краће – две или три генерације. Неприпремљени за брзе и дубоке промене, припадници тих друштава су се суочили са питањима идентитета, припадности, сигурности. А на та питања, у амбијенту слабих и неефикасних држава, најбржи одговор дају религије, обезбеђујући низ социјалних услуга које су људима потребне - од здравствене заштите, бриге о деци, до помоћи у случају елементарних непогода, до осећаја припадности.

Међутим, религије немају (само) социјално- заштитну функцију. Религијама је иманентна претензија на тоталитет, на интегрисање приватног и јавног живота. На јединство онога што је западна, модерна политика, инспирисана просветитељством, одлучно раздвојила. И то је кључна тачка сукоба. Конфликт је неизбежан: амбиција за управљањем друштвом у његовој целини, религије дубоко

конфронтира са модерним појмом политике и државе као аутономним сферама. Јер, религиозни интегрализам не претпоставља легитимитет као резултат рационалне конкуренције различитих ставова, већ као резултат унапред претпостављене сагласности, учвршћиване ритуализованим процедурама. Таквим, потпуним негирањем темељних постулата на којима је почивала модерна политика, улажењем у сферу државе и политике, религијски ревивализам се не појављује као једна од „страна“ глобализацијског процеса, већ као апсолутно друга(чија) страна, као наличје глобализације. Као враћање на предмодерне форме „интеграције“. Као потпуно „преокретање“, на које је својевремено упозорио Бодријар. Као криза глобализације која је, парадоксално, произашла из њене победе.

. Из свега што је речено, јасно је да идеологије нису нестале. То што се тоталитарна, колективистичка, идеологија актуелно јавља у облику фундаменталистичких покрета, можда и не би требало да нас изненади. Однос индивидуума и заједнице јесте, очигледно, стални изазов људског бивствовања. У нешто више од два века (модерне) историје идеолошких борби доказана је супериорност политичког концепта који је део просветитељског наслеђа, али и његово континуирано оспоравање. Међутим, проблем односа индивидуума и заједнице остаје актуелан и на почетку (глобализованог) двадесет и првог века. Кантово пророчко завештање по којем је крајњи циљ развоја човечанства реализовање довршеног грађанског друштва - имаће, очигледно, и у будућности врло комплексну динамику.

## Литература

- Адамовић, Светлана (2008), *Економска глобализација и криза*, у: *Годишњак 2008*, Факултет политичких наука, Београд
- Alić, Sead (2009), *McLuhan: Najava filozofije medija*, Centar za filozofiju medija i mediološka istraživanja, Zagreb
- Алтисер, Луј (2009), *Идеологија и државни идеолошки апарати*, Карпос, Лозница
- Антић, Чедомир (2003), *Глобализација и историја*, у *Аспекти глобализације*, БОШ, Београд
- Арент, Хана (1991), *О револуцији*, Филип Вишњић, Београд
- Аристотел (1975), *Политика*, БИГЗ, Београд
- Аристотел (1997), *Устав атински*, Плато, Београд
- Аспекти глобализације* (2003), група аутора, Београдска отворена школа, Београд
- Аугустин, Аурелије (2004), *Држава божја*, ЦИД, Подгорица
- Балибар, Етјен (2003), *Ми, грађани Европе?*, Београдски круг, Београд
- Bard, Alexander & Soderquist, Jan (2003), *Netokracija: nova elita moći i život posle kapitalizma*, Differo, Zagreb
- Батлер, Џудит (2010), *Невоља с родом*, Карпос, Лозница
- Бауман, Зигмунд, *Баук побуне*, разговор са Ђулијаном Батистоном, <http://noviplamen.net/2012/04/12/intervju-sa-zygmundom-baumanom-bauk-pobune/>
- Бауман, Зигмунт (2003), *Туристи и вагабунди*, у: *Глобализација – Мит или стварност*, Социолошка хрестоматија, (приредио Вулетић Владимир), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- Бауман, Зигмунт (2009), *Флуидни живот*, Mediteran publishing, Нови Сад
- Бек, Улрих (2001), *Ризично друштво*, Филип Вишњић, Београд
- Бек, Улрих (2011), *Светско ризично друштво – у потрази за изгубљеном сигурношћу*, Академска књига, Нови Сад
- Бек, Улрих (2003), *Виртуелни порески обвезници*, у: *Глобализација – Мит или стварност*, Социолошка хрестоматија, (приредио Вулетић Владимир), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- Bell, Daniel (1960), *The End of Ideology*, Collier Books, New York

- Бобио, Норберто (1990), *Будућност демократије*, Филип Вишњић, Београд
- Бобио, Норберто (1997), *Десница и левица*, Народна књига/ЦИД,  
Београд/Подгорица
- Бобио, Норберто (1995), *Либерализам и демократија*, Завод за уџбенике и наставна  
средства, Београд
- Бодријар, Жан (2007), *Дух тероризма*, Архипелаг, Београд
- Бжежински, Збигњев (2004), *Амерички избор: глобална доминација или глобално  
водство*, Политичка култура/ ЦИД, Загреб/Подгорица
- Бжежински, Збигњев (1999), *Велика шаховска табла*, ЦИД, Подгорица
- Vattimo, Gianni (2008), *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb
- Вебер, Макс (1976), *Привреда и друштво I и II*, Просвета, Београд
- Винер, Норберт (1973), *Кибернетика и друштво*, Нолит, Београд
- Винклер, Хајнрих (2003), *Амерички месижанизам: ослобађање света од зла, у Ка  
царству добра или апокалипси*, Филип Вишњић, Београд
- Волерстин, Имануел (2004), *Опадање америчке моћи*, ЦИД, Подгорица
- Волерстин, Имануел (2003), *Орао сломљених крила, у Ка царству добра или  
апокалипси*, Филип Вишњић, Београд
- Волерштајн, Имануел (2005), *После либерализма*, Службени гласник, Београд
- Враницки, Предраг (1978), *Хисторија марксизма I, II и III*, Напријед, Загреб
- Giddens, Anthony (1985), *The Nation State and Violence*, Polity Press, Cambridge
- Гиденс, Ентони (2009), *Европа у глобалном добу*, Слио, Београд
- Гиденс, Ентони (2005), *Одбегли свет*, Стубови културе, Београд
- Гиденс, Ентони (1998), *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд
- Гиденс, Ентони (2003), *Свет који нам измиче: прво предавање, у: Глобализација –  
мит или стварност* (приредио Владимир Вулетић), Завод  
за уџбенике и наставна средства, Београд
- Гоше, Марсел (2004), *Демократија против саме себе*, Филип Вишњић, Београд
- Дал, Роберт (1999), *Демократија и њени критичари*, ЦИД, Подгорица
- Дал, Роберт (1994), *Дилеме плуралистичке демократије*, БИГЗ, Београд
- Дарендорф, Ралф (2003), *Од произвољности до тираније – само корак, у: Ка  
царству добра или апокалипси?*, Филип Вишњић, Београд
- Дидро, Дени (1958), *О религији*, Свјетлост, Сарајево

- Дин, Мичел (2005), *Питања просвећивања, у Мишел Фуко 1926-1984-2004*  
*Хрестоматија*, Војвођанска социолошка асоцијација, Нови Сад
- Dollar, D. And Kraay, A. (2001), *Trade, Growth and Poverty*, The World Bank,  
 Washington
- Ђинђић, Зоран (1996) *Демократија и ауторитарни системи у Филозофија и*  
*друштво*, IX-X, Београд
- Ђинђић, Зоран (2003), *Субјективност и насиље*, Дневник – Новине и часописи,  
 Нови Сад
- Ђинђић, Зоран (2013), *Филозофски списи*, Народна библиотека Србије/Фондација  
 др Зоран Ђинђић, Београд
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, Verso, London –New York
- Еш, Тимоти Гартон (2006), *Слободан свет: Америка, Европа и изненађујућа*  
*будућност Запада*, Самиздат Б92, Београд
- Жижек, Славој (2011), *У одбрану изгубљених ствари*, „Академска књига“, Нови Сад
- Закарија, Фарид (2004), *Будућност слободе*, Дан граф, Београд, 2004
- Закарија, Фарид, (2009), *Постамерички свет*, Хеликс, Смедерево
- Канингам, Френк (2003), *Теорије демократије*, Филип Вишњић, Београд
- Кант, Иммануел (2004), *Критика практичног ума*, Плато, Београд
- Кант, Иммануел (1974), *Ум и слобода*, Идеје, Београд
- Кардон, Доминик (2013), *Интернет демократија*, Фабрика књига, Београд
- Касирер, Ернст (2003), *Филозофија просветитељства*, Гутенбергова галаксија,  
 Београд
- Кинцлер, Клаус (2002), *Верски фундаментализам*, Слио, Београд
- Крстић, Предраг (2003), *Мисли глобално – делуј антиглобалистички у Нова српска*  
*политичка мисао* вол VII, но. 3-4, Београд
- Купер, Роберт (2007), *Распад нација*, Филип Вишњић, Београд
- Лиотар, Жан-Франсоа (1988), *Постмодерно стање*, Братство-јединство, Нови Сад
- Luhman, Niklas (1997), *Globalization of World Society: How to conceive of modern*  
*society*, International Review of Sociology, March, 1997, Vol. 7  
 Issue 1, p. 67, UK
- Луман, Никлас (2001), *Друштвени системи*, Издавачка књижарница Зорана  
 Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад

- Луман, Никлас (1998), *Теорија система*, Плато, Београд
- Манхајм, Карл (1978), *Идеологија и утопија*, Нолит, Београд
- Мандер, Цери и Голдсмит, Едвард (2003), *Глобализације*, СЛЮ, Београд
- Мамфорд, Луис, *Техника и цивилизација (2009)*, Mediteran publishing, Нови Сад
- Маркс, Карл (1978), *Капитал I*, Просвета, Београд
- Маркс, Карл (1972), *О јеврејском питању*, Култура, Београд
- Маркс, Карл (1969), *Прилог критици политичке економије*, Култура, Београд
- Маркс, Карл и Енгелс, Фридрих (1979), *Манифест комунистичке партије*, БИГЗ, Београд
- Маркс, Карл и Енгелс, Фридрих (1974), *Немачка идеологија*, Дела 6, Просвета, Београд
- Маркс, Енгелс, Лењин (1963), *Изабрана дјела*, Напријед, Загреб
- Меклуан, Маршал (1971), *Познавање општила – човекових продужетака*, Београд
- Мил, Џон Стјуарт (2007), *О слободи*, Правни факултет Универзитета у Београду
- Миленковић, Иван (2012), *Опита воља као теоријско-политичка фикција: Русо и појам суверености*, Филозофија и друштво XXIII (3), Универзитет у Београду, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд
- Мишчевић, Тања (2007), *Нови теоријски правци у изучавању међународних организација*, Годишњак ФПН 2007, Факултет политичких наука, Београд
- Негропонт, Николас (1998), *Бити дигиталан*, СЛЮ, Београд
- Неш, Кејт (2006), *Савремена политичка социологија*, Службени гласник, Београд
- Ohmae, Kenichi (1989), *Managing in a Borderless World*, Harvard Business Review, <http://hbr.org/1989/05/managing-in-a-borderless-world>
- Орловић, Славиша (2010), *Политиколошки огледи*, Службени гласник, Београд
- Parsons, Talcott, *Evolutionary Universals in Society*, American Sociological Review, Vol. 29, No. 3 (Jun., 1964), pp. 339-357, <http://www.jstor.org/stable/2091479>
- Парсонс, Талкот (2009), *Друштвени систем*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад
- Павловић, Вукашин (2007), *Макијавели: републиканизам и технологија власти*,

- Годишњак 2007, Факултет политичких наука, Београд
- Павловић, Вукашин; Стојиљковић, Зоран (2010), *Савремена држава – структура и социјалне функције*, Конрад Аденауер Стифтунг/Факултет политичких наука, Београд
- Пејн, Томас (1987), *Права човека*, Филип Вишњић, Београд
- Петровић, Далибор (2013), *Друштвеност у доба Интернета*, Академска књига, Нови Сад
- Печујлић, Мирослав (2002), *Глобализација – два лика света*, Гутенбергова галаксија, Београд
- Платон (1976), *Држава*, БИГЗ, Београд
- Платон, *Критон* (1976), БИГЗ, Београд
- Подунавац, Милан (2007), *Изградња модерне државе и нације*, у: *Годишњак 2007*, Факултет политичких наука, Београд
- Подунавац, Милан (2001), *Принцип грађанства и поредак политике*, Факултет политичких наука и Чигоја штампа, Београд
- Попер, Карл (1988), *Беда историцизма*, у *Критика колективизма*, Филип Вишњић, Београд
- Попер, Карл (1993), *Отворено друштво и његови непријатељи I и II*, БИГЗ, Београд
- Resee-Schafer, Валтер, Јирген (2004) *Habermas i deliberativna demokracija*, *Politička misao*, vol XLI, br 4, Zagreb
- Рисман, Дејвид (1965), *Усамљена гомила*, Нолит, Београд
- Русо, Жан-Жак (1993), *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд
- Русо, Жан-Жак (1925), *Емил*, Издање књижарнице Рајковића и Ђукића, Београд
- Сартори, Ђовани (2001), *Демократија – шта је то?* ЦИД, Подгорица
- Сасен, Саскиа (2004), *Губитак контроле? Суверенитет у доба глобализације*, Београдски круг, Београд
- Стиглиц, Џозеф (2004), *Противречности глобализације*, СВМ-х, Београд
- Темељи модерне демократије* (2011), Завод за уџбенике, Београд
- Тод, Еммануел (2004), *Крај империја*, Масмедиа, Загреб, 2004.
- Тојнби, Арнолд (2002), *Проучавање историје*, Службени лист СРЈ/ЦИД,



Београд/Подгорица

Токвил, Алексис (2002), *О демократији у Америци*, Издавачка књижарница, Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 2002.

Токвил, Алексис (2002а), *Стари режим и револуција*, Издавачка књижарница, Зорана Стојановића, Сремски Карловци

Тркуља, Јовица (2003), *Глобализација као потчињавање или шанса, у Аспекти глобализације*, БОШ, Београд, 2003.

Турен, Ален (1983), *Социологија друштвених покрета*, Радничка штампа, Београд

Фридман, Томас (2007), *Свет је раван*, Дан Граф, Београд

Фукујама, Френсис (2007), *Грађење државе*, Филип Вишњић, Београд

Фукујама, Френсис (1997), *Крај историје и последњи човек*, „ЦИД“, Подгорица

Хабермас, Јирген (2002), *Европска национална држава под притиском глобализације*, у: *Нова српска политичка мисао*, Вол. ВИИ, но. 3-4, Београд

Хабермас, Јирген (2002а), *Грађанство и национални идентитет: нека размишљања о будућности Европе*, у *Нација, култура и грађанство*, Службени лист СРЈ, Београд

Хабермас, Јирген, *Учинимо Европу демократичнијом*,  
<http://noviplamen.net/2011/12/14/ucinimo-evropu-demokratsicnijom/>

Хамилтон, Александер; Медисон, Џејмс; Џеј, Џон, (1981) *Федералистички списи*, Радничка штампа, Београд,

Хантингтон, Семјуел (1998), *Сукоб цивилизација*, „ЦИД“, Подгорица

Хантингтон, Семјуел (2004), *Трећи талас*, Стубови културе, Београд

Харисон, Рос (2004), *Демократија*, Цлио, Београд

Хегел, Ф.В.Ф. (1974), *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд

Хегел, Г.В.Ф. (2006), *Филозофија историје*, Федон, Београд

Хегел, Г.В.Ф. (1989), *Основне црте филозофије права*, Веселин Маслеша – Свјетлост, Сарајево

Хејвуд, Ендру (2005), *Политичке идеологије*, „Завод за иџбенике и наставна средства“, Београд

Хелд, Дејвид (2003), *Дебате о глобализацији*, у: *Глобализација – Мит или стварност*,

- Социолошка хрестоматија (приредио Вулетић Владимир),  
Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003.
- Хелд, Дејвид, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997.
- Hawkes, David (2003), *Ideology*, Routledge, London-New York
- Хобс, Томас (1961), *Левијатан*, Култура, Београд
- Хобс, Томас (2006), *О грађанину у: Човек и грађанин*, Хедоне, Београд
- Хобсбаум, Ерик (1996), *Нације и национализам од 1780*, Филип Вишњић, Београд
- Сапра, Fritjof (1989), *Тао физике*, Опус, Београд
- Castells, Manuel (2002), *Informacijsko doba: ekonomija, društvo i kultura; svezak II, Moć identiteta*; Golden marketing, Zagreb
- Castells, Manuel (1998), *The information age: economy, society and culture; Volume 1, The rise of network society*, Blackwel Publisher, Oxford, England
- Castells, Manuel (2000), *The information age: economy, society and culture; Volume 3, The end Of millenium*, Blackwel Publisher, Oxford, England
- Critchley, Simon (2009), *Mystical Anarchism*, u *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 10(2), August 2009, 272 - 306
- Чавошки, Коста (1974), *Политичка филозофија Цона Лока*, Филозофске студије, Београд
- Чупић, Чедомир (2000), *Језик и дело манипулативне политике*, поговор у *Изманипулисана реч*, аутор: Бретон, Филип, Слио, Београд
- Чупић, Чедомир (2001), *Политика и зло*, Чигој штампа, Београд
- Шумпетер, Јожеф (1960), *Капитализам, социјализам и демократија*, Култура, Београд
- Шушњић, Ђуро (1971), *Отпори критичком мишљењу*, Вук Караџић, Београд

## **Биографија:**

Рођен 01.04.1960. у Избишту, општина Вршац

Образовање:

1986. дипломирао на Филозофском факултету у Београду, група за социологију

2005. - уписане последипломске студије на Факултету политичких наука у Београду, смер Политичка социологија

2013. Магистрирао на Факултету политичких наука са темом „Глобализацијски изазови демократији“, ментор Проф. др Славиша Орловић

Радно искуство:

1991. – 1994. Запослен у Центру за социјални рад Вршац;

1993. – 2001. Главни и одговорни уредник магазина Кошава;

1994. – 1997. Члан Извршног већа Скупштине општине Вршац, задужен за културу, образовање и спорт;

1997. – 2001. Руководилац Отвореног клуба Вршац у оквиру пројекта Фонда за отворено друштво;

1998.- 2000. Професионално ангажован у Демократској странци, Секретар Извршног одбора;

2000. – 2003. Посланик у Већу грађана Скупштине СР Југославије;

2000. – 2004. Председник Скупштине општине Вршац;

2004. – 2008. Секретар за информације у Влади АП Војводине;

2008. – 2011. Секретар за културу у Влади АП Војводине;

2009. – 2012. Председник Међудржавне мешовите комисије за питања националних мањина Србије и Румуније;

2011. -2012. Секретар за културу и јавно информисање у Влади АП Војводине;

2012. – Заменик Секретара за културу и јавно информисање у Влади АП Војводине

Остала искуства:

- 1993. – 1996. Креативни директор агенције „Профессо“;
- 1997. – 2000. Председник управног одбора Удружења грађана „Урбана Радионица“;
- 1998. – 2000. Потпредседник Покрајинског одбора Демократске странке;
- 1998. – 2000. Секретар Извршног одбора Демократске странке;
- 1999. – 2010. Председник Општинског одбора Демократске странке у Вршцу;
- 2004. – 2012. Члан Председништва Демократске странке;

Награде:

- 2009. „Мир, вера, напредак“ – европска награда асоцијације А.Н.М.И.Л. , под покровитељством председника Италије, за промоцију мира, једнакости и толеранције у Европи и свету:

Списак објављених радова:

1. *Кад тамо постане овде: комуникација у глобалном контексту*, Актуелности, часопис Удружења неуролога Србије, Volume XXI, број 3-4, 2013, Нови Сад
2. *Ideological Dimensions of Anti-Globalism*, Interkulturalnost, Zavod za kulturu Vojvodine, 2013.
3. *Социјалистичка књижевност – (не)моћ идеолошког дискурса*, коауторски рад са др Драганом В. Тодоресков, излаган на међународној научној конференцији *Идеја социјализма* у Сарајеву, 31.10.2014.; рад прихваћен и биће штампан у часопису за филозофију Филозофског факултета у Сарајеву, *Theoria*, година 2, број 2 (ISSN +2303-5862)
4. *Комуникација и култура: глобализацијски изазов културализму*, рад излаган на међународној научној конференцији *Комуникација, култура, стваралаштво: нове научне парадигме*, одражаној 3.-5. октобра у Новом Саду, прихваћен је биће објављен у Зборнику радова конференције ISBN 978-86-87879-14-0

5. *Идеологије у деидеологизованом свету: могући извештај о стању*, рад прихваћен и биће објављен у часопису *Интеркултуралност*, број 9, март 2015. године (ISSN 2217-4893), Завод за културу Војводине

Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани: Милорад Ђурић

број уписа: 994

### Изјављујем

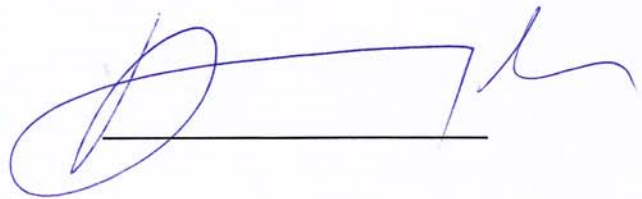
да је докторска дисертација под насловом:

«Идеолошке димензије глобализације»

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 3.04.2015.



Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Милорад Ђурић

Број уписа: 994

Студијски програм: Политиколошко-социолошке студије

Наслов рада: „Идеолошке димензије глобализације“

Ментор: проф др Славиша Орловић

Потписани: Милорад Ђурић

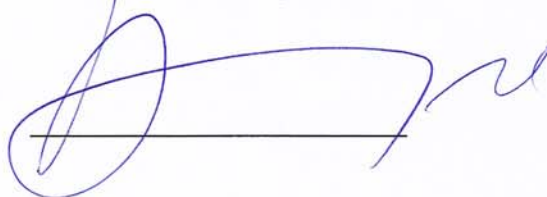
изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 03.04.2015.

Потпис докторанда

A handwritten signature in blue ink, consisting of a large, stylized initial 'M' followed by a series of loops and a final flourish.

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Идеолошке димензије глобализације“

која је моје ауторско дело.

---

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

---

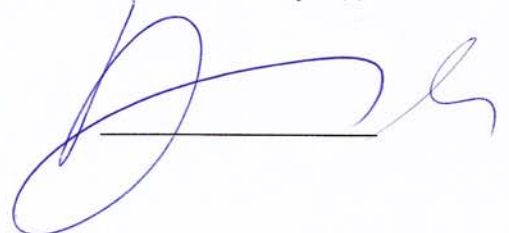
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 03.04.2015.

Потпис докторанда





1. Ауторство - Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.