

Глобализација и корупција

Globalization and corruption

Бранко Балъ*

Универзитет у Новом Саду, Економски факултет у Суботици

Сажетак: Глобализација у виду неолибералне глобализације постала је начином злоупотребе искуствене науке, родно место економског и теоријског фундаментализма које под своје ноге подастире свако морално, политичко и правно делање. Тај дух времена, владајући од седамдесетих година XX века до данас, постао је претња опстанку било ког облика другости и произвео је огромна средства претње у распону од глобалне економске кризе до неслућеног социјалног раскола у светским размерама. Једно од средстава тог духа времена, чија мера је профит и само профит, испоставио је и плодносно поље индустрије корупције чији дискурс се може деконструисати само превредновањем самог духа неолибералне глобализације. Позивати се на палу људску природу представља промашај у почетку.

Кључне речи: Глобализација, неолиберална глобализација, тржишни фундаментализам, заробљавање државе, корупција, индустрија корупције.

Abstract: Globalization in the form of neo-liberal globalization has become a way of the empirical science misuse and the birthplace of economic and theoretical fundamentalism that subordinate every moral, political and legal action. The spirit of the times that governs since the 1970s has become a threat to the survival of any form of otherness and it produced huge amounts of threats ranging from the global economic crisis to the unimagined social schism on global scale. One of the means of that spirit of the times, of which only measure is the profit, is the emerging of the industry of corruption, whose discourse can be deconstructed only by the reevaluation of the spirit of neo-liberal globalization. To refer to the concept of human nature in that context is a failure from the start.

Keywords: Globalization, Neoliberal Globalization, Market Fundamentalism, Corruption, Corruption Industry.

Увод

Само време данашње сведочи да здраворазумска, обична, свакодневна свест глорификује два појма: глобализацију и глобални свет. Тој глорификацији придружује се посебно научна свест, нарочито када је математизирана, било да се ради о социолошкој, политиколошкој или пак економској, и то у смислу да је време прагматичног људског мишљења-деловања неизоставно обавезујуће, те да у том светском тренду станује спасоносно како за свет тако и за све унутарсветско догађање. Тој и таквој глорификацији, у смислу извођења радова, прикључују се и спроводе је у живот владе оних земаља које се налазе у транзицији или посттранзиционом времену, као и владе економски најразвијенијих земаља. Међутим, иза ове лажнопозитивне похвале глобализације стоје моћне мултинационалне корпорације са својим прецизно утврђеним профитним интересима, који су представљени као светиња овога света.

* ✉ baljb@ef.uns.ac.rs

Међутим, глобализација представља процесуалност, пре свега, нововековне науке која је радикално отворила питање односа философије с једне стране и науке с друге стране, а тиме и пренапрегнутост односа науке и религије, уметности, књижевности и језика. Такво радикално отварање питања у XX веку, а поготову у другој половини XX века усмерило је знање (науку) ка стази неолибералне глобализације која у профитноносним темељима економије захтева потпуну послушност етике, политике и права. Фундаментализам неолибералне глобализације почива на мантри: приватизуј, либерализуј, дерегуларизуј и стандардизуј економско-политички живот са чиме се испостављају темељи света као битно несигурни у сваком погледу. По мом мишљењу ту станује и основни узрок индустрије корупције, те се она може битно довести у питање само и ако се само доведу у питање неолиберални темељи саме производње живота. Корупција је производ, не само лоше стране људске природе, него, пре свега, неолибералног духа времена.

Та квазипозитивна похвала глобализације представља похвалу праксе глобализације која подастире, у свом процесу перпетуирања, само онај и онакав теоријски разговор који доприноси легитимности такве праксе. С друге стране, остаје онај облик теоријског разговора који критички пропитује тај и такав концептуално-практични образац света и живота, и који увиђа куда води таква пракса глобализације.

Теоријско-критичком разговору стало је до пуног раскривања амбивалентности праксе глобализације, а његово полазиште представља мишљење отвореног јединства односа глобалног и локалног, једног и мноштва, целине и плуралитета. Свакодневној свести запречава се, од саме себе увид у сву близину становања глобалног и локалног из простог разлога што глобалног нема без локалног и локалног нема без глобалног. Унутар светског догађања глобалног немогуће би било без локалног, јер како би глобално бивало да га не прима локално и да локално не уздиже привлачећи га у своје кретање, као и обрнуто, локално, само за себе, остајући умртвљено без додира и прожимања са глобалним осуђује се на пут потпуне измештености.

Дијалектика глобално/локално представља путовање питајућој свести о могућем продуктивном дијалогу теорије/праксе глобализације, под утицајем информатичке технологије, и локалног, као обичајно-моралног обрасца живота. Тај продуктивни дијалог требало би да исходи темељном критиком праксе глобализације.

Дакако, људско и индивидуално и групно деловање произведено је од самог мишљења-ума. Зато се и ум поставља као проблем у распону од наде до његовог „помрачења". (М. Норгхеимер). Имајући то у виду, потребно је поставити неколико критичких питања у намери да пропитамо:

а) однос прагматичног разума – деловања и практичног ума – деловања на његовом трагу;

- b) однос унутарсветског и светског као проблема критичке рефлексije;
 - c) однос глобализације као резултата нововековног филозофског разговора и могућа критика истога;
 - d) модерно и постмодерно виђење глобализације из перспективе ума, њену тајну и разрешење.
- a) Термин **прагматично** у својој историјској димензији, како на то с правом указује Adorno (1986), није увек садржавао оно што се под њим данас подразумева, а то је да рећи прагматично-значи корисно.

У том смислу, прагматично деловање за сврху има остварење користи, па се и сама корист јавља као мера истине и истинског живота и у гносеолошком и у вредносном смислу. Једноставно речено: да би се остварио неки корисни циљ, потребно је изабрати она средства која служе као инструменти којима се обезбеђује остварење циља. Прагматично мишљење – деловање налази се у самопродуктивном разговору са сцијентизмом, који своју филозофију низом посредовања могу да мисле са Декартовим хтењем и мишљењем математизираних физике. Управо на тај начин прагматизам приступа науци као средству за реализацију својих циљева. То нововековно прагматично мишљење-деловање заслужује да буде предметом критике практичног ума, оног практичног ума који није изразито субјективно одређен у смислу инструментално-субјективног ума, из више разлога. Наиме, у Платоновој подели наука на теоријску и практичну станује Аристотелово критичко полазиште за поделу наука на: теоријску (метафизика, физика и математика), практичну (етика, политика, економија и право) и поетичку (техне, реторика и поетика). Та подела наука била је важећа и у нововековној филозофији, а у смислу практичног ума она је представљала критичку рефлексiju веза и прелаза као и принципа обједињавања између етике, политике, економије и права. Код Аристотела је видљиво не само строго појмовно диференцирање унутар практичног ума, тј. практичне филозофије, него и напор мишљења да се дође до једне стварне целовитости (целине) у којој је етичко-политичко мишљење/деловање старије у односу на економско-правно. Та отворена целовитост етичко-политичког мишљења/деловања није тотализујућа за економско-правно људско деловање, него је више инструментално-регулативна. Управо истина инструментално-регулативног као темељног људског деловања изведена је уз помоћ критичке рефлексije реалног живота у полису и оикосу са сврхом да се живот у заједници учини праведнијим, добрим, кориснијим и законитијим него што он заиста и јесте. Будући да све оно што је људско може да буде и боље и горе, Аристотел указује на то да је човекова жудња за богатством, моћи и угледом (славом) често погубна за многе полисе и грађане тог полиса.

Од Аристотеловог времена до данашњег дана човек, вођен искључиво инструментално-антрополошким начином мишљења/деловања, „напредовао“ је у смислу освајања природе посредством прелаза из техне у технику и ове у технологију, чија је мера израчунљивост, прегледност, егзактност, планљивост и

калкулативност. Човек, водећи практичан живот, свој смисао исцрпљује, како би Heidegger рекао, у приступу (односу) дрвету само као сировини дрвнопрерађивачке индустрије, што га води освајању и поробљавању, односно ширењу простора беззавичајности. Међутим, нужно је и истаћи да тај инструментално – калкулативно – прагматички ум не представља, свакако, задњу реч ума, али заслужује не глорификацију него критику од стране практичног ума и његове потребе за грађењем отвореног јединства веза и прелаза између етике-политике-економије и права. Разлог управо лежи у томе што се између практичног и прагматичног бивствовања не може заувек ставити знак једнакости. А нада станује, не као метаприча, у човеку као умном бићу чији хоризонт догађања у суштинском смислу станује у могућности – делатности надилажења прагматично – економског као користоносног догађања.

б) При употреби термина **глобализација** и **глобални свет** често се превиђа, од стране употребљивача, дистинкција између процесуалности и пенетративности тог термина и термина којим се означава стање света, при свему томе ни на крај памети им не пада потреба да поставе проблем у смислу односа и питања између унутарсветског бивствујућег и света, као и постављање питања о сингуларном и плуралном мишљењу света, него глобализацију хоће да предоче као науку о свету, не знајући да наука о свету није могућа у смислу посебне науке, него да је могуће питање света тек поставити као филозофско питање и проблем.

А још је Платон употребљавао термин глобалног приликом разматрања четири могућа односа између једног и мноштва. Тако он у **Софисту** говори о пенетративном, глобалном, констелативном и сепаративном односу једног и мноштва. Управо тиме се указује на дијалектички прелаз и близину једног и мноштва.

Глобалисти и мондијалисти стоје на становишту да је глобализација нужен и природан процес унутарсветског бивања по глобално утврђеном динамичком процесу, као и стазама и путевима, и то тако да се шири и испуњава светско. Тај процес је телеолошки и треба да резултира стањем у коме ће све посебности бити потрпе и сваки плуралитет биће сувишан, а човек ће доспети до светског грађанства остављајући иза себе обичај, културу, народ, нацију, властити карактер и језик.

У вези с оваквим мишљењем/деловањем намећу се као нужна неколика карактеристична питања:

1. Шта за њих значи нужност и природност? Зар у људским деловањима искључиво важи деловање природних закона, па самим тим и закон јачег? Зар то не води рату свих против свих (на шта је још указивао Платон у **Законима**, пре Хобса). Није ли опет актуелан Хобсов **Левијатан** и његово схватање практичног ума?

2. Зар унутарсветско може да испуни светско? Какво је то схватање где регионално људско деловање хоће да буде концепт и образац за сва друга

регионална деловања и где регионално хоће да се наметне као светско/глобално? Какво је то мишљење простора света? Зар се свет мисли као празан простор, зар он сам није „простирући простор“ или, како би то Еуген Финк рекао: „Он (свет, прим.Б.Б.) је изнад свега, и изван најдаљег Тамо и у оном најближем Овде. Он се такорећи њише између Овде, штавише, онога Овде мог тела и замисливог најспољашњијег Тамо отворене бескрајности, али тако да Овде и Тамо настају полазећи од његовог хоризонта... Простор света не треба поимати по моделу *res extensa*, јер је он чисти *extensio*, простирући простор ... оно није кретање које би ми икада могли да искусимо: него је оно прапретпоставка која омогућује све наше искуство“ (Eugen, 1989, str. 169). Ако унутарсветско бивање тежи светском бивању у смислу дијалектике прелаза, а не доминације и тоталитаризма, онда је то могуће управо тиме што је омогућено од светског бивања, које је као такво априорно плурално и тиме омогућује плуралитет унутарсветског као практичног, тј. као прелаза између моралног, политичког, економског и правног људског деловања. Тек на тај начин при унутарсветском станује у његовој близини светско. У противном, свако унутарсветско бивање, уколико хоће да се наметне као светско, јесте једнодимензионално, односно тоталитарно, а, с друге стране, свако светско без унутарсветског као плуралног представља наметање метаприча са разним исказима којима припада и глобализам. Отуда је сан о једној држави, једном друштву, једној култури, једном језику, једној технологији сан погубног идеолошког дискурса владања унутар кога се варирао XX век, означен као век развоја. Закс ће рећи: „Резултат је огроман губитак разноликости“ (Zaks, 2001, str. 83). Међутим, право питање гласи: када је отпочео губитак разноликости?

Губитак разноликости за резултат има губитак Другог не само по питању језика као најтоплије просторије човекове куће (Gadamer, 1978, 1999, 2000), него уопште културног идентитета (традиције, вере, језика, народа), па ако „при опасности станује спасоносно“ (Хелдерлин) онда нада станује у потпуном признању разноликости, а то јесте битан захтев и изазов владајућем духу времена.

ц) Глобализација и глобализам као процес и као стање, по мишљењу постструктуралиста, постисторичара и постмодерниста, а као најрепрезентативније истичем: Фукоа, Бодријара, Дерида и Лиотара, - свој врхунац досегнуће са духом модерне, који не заслужује ништа друго него досегнуће са духом модерне, који не заслужује ништа друго него деконструкцију, деструкцију, напуштање и дефинитиван раскол, из простог разлога јер ништа ново и обећавајуће не постоји на трагу мишљења о метапричама које су резултат ума. Сви ови дискурси, а чија се релевантност не огледа у дијагнози стања унутарсветског догађања, мање-више почивају на реинтерпретацији Ничеа, и ближе, Хајдегеровог мисаоног напора за превладавање класичне историје метафизичког начина мишљења, које је запоставило од Платона и Аристотела па надаље, питање-проблем смисла бивства бића, које треба експлицитирати у времену, а не испоручивати га антрополошко-инструменталном односу.

Међутим, проблем глобализације не припада само врховима модерне, јер, зар он није био примерен империјалном хтењу Атине - Атинском савезу, па потом Филиповом и Александровом освајању, Римском царству и ширењу хришћанства, у његовим радикалним варијантама до потпуног раскола, па означавању и прагматском деловању велике Западне и Источне индијске компаније за трговину, а које данас врхуне, са глобализмом САД, или пак са хтењем уједињене Европе. Ти претходни процеси глобализације, као саепохални процеси, а у сагласности са развојем техноа (заната и вештина) носили су иста амбивалентна чињења која су скончавала у освајању, пљачкању, поробљавању других народа и њихових обичајно-културних форми живљења. Платон и Аристотел, а да не кажемо антички историчари, на својеврстан начин сведоче о томе, а касније посебно Хегел, иако је управо Хегел постао предметом жестоке критике многих постмодерних мислилаца. По њима, Хегелово мишљење кретања духа субјективног, објективног и апсолутног, уз иманентно посредовање, представља пут ка апсолуту, ка целини, а његов филозофски систем, који врхуни са тоталитетом, у суштини је тоталитаран. Зато Кјеркегор, Шопенхауер, Ниче, Хајдегер, а потом и Адорно, а за њима постструктуралисти, постисторичари и постмодернисти стоје на становишту да је пут од Хегеловог одређења филозофије „као мислима обухваћеног времена“ пут ка прелазу филозофије у идеологију, а да је свака идеологија тоталитарна, те да се као таква претвара у негативну утопију. Исто тако Хегелово одређење истине као целине, односно тоталитета, јесте трасирање пута за прелаз тоталитета ка тоталитаризму. Хегел је отуда виђен и предочен као тоталитарни мислилац. Али критичари Хегелови, готово да су заборавили на два суштинска проблема о којима нас Хегел извештава и опомиње, а то су:

1. Хегел истиче: „Број је беспојмован однос.“ Хегел управо тиме раскрива да филозофија није исто што и здраворазумска свест, нити је исто што и математика.¹ У односу на ту свест, филозофија је „изокренута свест“. Таквом здраворазумском и математском начину мишљења, који хоће све да измери, изброји, испланира, припадно је време узајамног потирања интереса, односно интересни рат свих против свих.² Хегел, иако хвали Декартово „Мислим, дакле, постојим“, окреће се против његовог метода мишљења и свој методски пут излаже кроз кретање духа, а не броја, калкула.
2. Управо тим кретањем духа, а посебно мишљењем објективног духа, тј. практичног ума – духа Хегел веома јасно излаже нововековни проблем колонизације, тј. универзализације логоса капитала, или хоризонта грађанског света, који је у свом ходу испоставио више форми или ликова тог

¹ Max Horkheimer ће 135 година после Хегелове смрти изнети исти суд, којим карактерише време друге половине XX века следећим речима: „За тип свијести која се све више пробија у просвијећеном свијету постоји само један ауторитет: знаност која се исцрпљује у чињеницама и бројевима, а поставка да су правда и слобода по себи боље него неправда и тлачење не може се верификовати категоријама такве знаности“. (Horkheimer, 1988)

² Hegel (1974, стр. 218-225) тај проблем износи у Феноменологији духа под називом: Закон срца и безумље таштине.

света. Ликови тог света варирају се од индустријализма, потом постиндустријализма, како многи социолози називају стање грађанског света, потом техничке слике света, па све до лика глобализма као самог врха грађанског света. Управо из тог разлога што Хегелова анализа момената практичног ума – духа у прелазима: апстрактног права, моралитета, грађанског друштва и грађанске државе – испоручује појмовни кључ за разумевањем глобализације која је данас на делу; без Хегела се модеран свет не може ни појмити. Посебну пажњу заслужује анализа функционисања растргнутог битка грађанског друштва дата у **Феноменологији духа** (одељак: Закон срдаца), а посебно у **Филозофији права и Енциклопедији филозофских наука**. По Хегелу, тајна разрешења проблема присутних у појединачним грађанским друштвима лежи у ходу тих друштава ка друштвима пре грађанског рационалитета, са сврхом да се тамо извезу средства и оруђа рада (техника и технологија) и да се за своје производе пронађу „нова потрошачка уста“. У том и таквом империјалном ходу и његовим амбивалентностима одвија се процес универзализације грађанског друштва који грађанска држава посредује, те да се не би од себе уништило властитим противречјима. Имајући то на уму, Хегел је мишљења да практичан ум није довољан сам себи и он чини прелаз ка апсолутном духу и његовим моментима: уметности, религији и филозофији.

Овим позивањем и подсећањем на Хегела хтели смо само да укажемо на то да је глобализација само један лик грађанског света, којом се, уз много шта ваљаног, ширила и пустиња освајања. Грађански свет се, истина, у многим аспектима усавршио у другој половини XX века.

Према томе, глобализација је појмовно, па ако хоћете и духовно, појмљена још са Хегеловом нововековном филозофијом, а модерна ју је још савременије појмовно издиференцирала и као такву предочила је као предмет критике постмодерне, мада је њена критика заснована већ самим појмовним разјашњењем.

Мишљење модерне припремљено је и обликовано од стране представника прве и друге генерације критичке теорије друштва, а не треба сметнути с ума ни Лукача, а ни Блоха, па ни Хусерла, као ни филозофе егзистенцијалисте. Поред различитости проблема и методолошких приступа, могло би се рећи да се заједнички предмет критике огледа у критици савременог индустријског друштва, као једнодимензионалног друштва које захтева једнодимензионалног човека. На тај начин човек је упућен на пут инструменталне употребе ума са сврхом апсолутног овладавања природом и свођењем свега људског на ресурс; уједно, тиме је припремљен и плодан терен за критички разговор о проблему глобализације. Иначе, како другачије разумети Адорнову и Хоркхајмерову **Дијалектику просветитељства**, Адорнову **Негативну дијалектику**, Маркузеовог **Човека једне димензије**, Фромово **Имати или бити**, Хоркхајмерову **Критику инструменталног ума**, Хабермасову **Науку и технику**

као идеологију, **Филозофски дискурс модерне**. Ови критички разговори сведоче о томе да таква производња унутарсветског збивања, предочена као глобално догађање, мора постати предметом критичког умског увида помоћу кога човек и треба и мора да нађе излаз из „пустиње којом блуди“ (М. Heidegger), под претпоставком да превреднује подастирање науке и технике инструменталном уму и окрене се ка „комуникативном деловању“ и уму, (J. Habermas). Тиме се изричито каже да није проблем присутан на страни науке и технике, јер ништа демонско у њима не станује, него проблем станује у прагматично-инструменталној употреби истих као форми рационалног овладавања природом и човеком самим, народима, државама и културама које (форме владања) прете „ужасом објективног“ (E. Bloch).

Постструктуралисти, постиисторичари и постмодернисти сматрају да је све већ догођено и да присуствујемо „крају историје“ или симулацији симулације, тј. симболичкој размени и смрти (Baudrillard) коју производи и проноси освајачка тежња белог човека, тј. Бела митологија (Derrida) са сврхом доласка до Прозирности зла. Зато ће Франсоа Лиотар да, у свом **Расколу** каже: „Смрт целини, активирајмо расколе“. Није ли управо оновремена неолиберална целина омогућила да је и политика и право као и етика сведена и мерена говором новца, односно хрематистичке економије чија је сврха профит, односно неодмерено згртање богатства које отпочиње „заробљавањем државе“ те се тиме, наводно, све покрива „легалитетом“?! Међутим, да ли сви ти судови стоје као релевантни/истинити и да ли је све то баш тако? Да ли се може тако радикално критиковати управо оно што у битном смислу припада човеку: а то је ум као родно место његово, као његово бивство бића? Па шта је човек ако није умно биће? Зар он својим умом није произвео један реалан свет који је постао виртуелан, али који сведочи да његово унутарсветско и сувише одише постварењем, као сублимним изразом отуђења, али је, с друге стране, човек својим умним увидом, а у потрази за смислом властитог бивствовања, раскрио у самим врховима модерног и постмодерног мишљења сву бесмисленост једнодимензионалне глобализације, било да се ради о *pax americana* или пак о хтењу да Европа постане, такорећи, једна држава. На делу су обе опције, нарочито после урушавања партијско-бирокуратског социјализма, који је неминовно запречио могућност демократског социјализма, као продуктивну антитезу глобализму, који проносе и производе мултинационалне корпорације, чија је сврха убирање профита (види Berg i Mihnjenko, 2012). При томе је споредно да ли тај профит потиче из производње хране или трговине оружјем, битно је само једно: да он потиче у што већим количинама.

Глобализам мултинационалних корпорација, као досегнути лик хоризонта грађанског света, произвео је глобалне проблеме, које или не признаје, или покушава освојити као „програмске тачке“ (Oskar Negt) или полазне станице за убирање нових профита. Управо приступајући из тог инструменталног угла и употребљавајући инструментални ум крајње прагматично, глобализација нема одговоре на следећих неколико питања/проблема које је сама произвела:

- Глобални еколошки проблем, очигледно присутан у ширењу озонских рупа услед загревања земље;
- Глобални проблем сиромаштва, и „при преобиљу богатства" (Hegel) остаје трајно нерешив;
- Глобални проблем мањина, затим „малих" народа и „малих" култура и језика о чему сведочи елементаран недостатак слуха за потребу и проблем идеје плуралитета, јер свет је плуралан, и то не у смислу регионалног мишљења света, него, доиста, он јесте плуралан и само као такав може да се догађа;
- Глобална производња савременог технолошког и биотехнолошког оружја, као и нехтења или немогућност контроле истог;
- Глобални тероризам и перманентни ратови, вођени после II светског рата, под доктрином „ограничених ратова", а што је последица неадекватног мишљења људских слобода и права. Иако су проблеми критички рефлектовани, глобализација коју проносе мултинационалне корпорације, а које у први план истурају владе економски најразвијенијих земаља Запада, као и владе оних земаља које се налазе у транзицијском и посттранзицијском времену – гази својим беспризорним ходом принуђавајући народе и културе да прихвате само један облик рационалитета у следећем смислу:
 - Техничко-технолошком;
 - Језичком;
 - Менаџерско-конзументском смислу, као симулацију за културу; и
 - У политичком смислу: јер је на делу свођење демократије на процедуру иза које стоји пука материјална размена као оличење економске моћи, која се испоставља као дистрибутивна моћ селективне „правде".

Сви ти процеси који воде империјалној моћи не врхуне ли у својим средствима: лобирању, наводно као легалном средству, и корупцији, као нелегалном средству која квари укупно друштвено-државно биће? Када заробите једно друштво на начин заробљавања државе, онда државно-друштвене темеље доводите у питање: културу, образовање, социјалну и здравствену заштиту, војску, полицију и правосуђе, једном речју, када људе који раде у јавном сектору учините невидљивим не производи ли се на тај начин индустрија корупције (Darraough, 1999; Svejn, Mihnjenko i Frenc, 2012) са свим њеним модалитетима. Дискурс неолибералне глобализације почива на парадигми да једино мера ствари огледа се у мантри да је „држава чувар тржишта" а што управо значи да државу треба свести на најмању могућу меру и сво људско делање препустити тржишту. Тај дискурс се данас налази у деконструктивном процесу и настаје код многих

економских теоретичара као плод гриже свести како је рекао Пол Кругман, а исто тако и родоначелник чикашке школе, непосредно пред смрт, Милтон Фридман, а и Џозеф Штиглиц у студији Противречност глобализације.

Наиме, ако се информатичка технологија предочава као заповест, онда је енглески језик замена за 4.500 живих језика, посредством којих се одвија комуникација међу људима и културама на кугли земаљској, и као такав је, такође, заповест. Одатле следи да је менаџерско-конзументска култура, као потрошачка култура, заповедни концепт културе. Друге културе као да не постоје, или се пак третирају као културе завичајно-обичајног, да не кажемо митолошког типа, и као такве су ванвременске, тј. архаичне и анахроне, а одржавају се у сврху резерватско-туристичких атракција.

Дакако, ови увиди нису априорно усмерени ни против техничко-технолошког концепта, ни против енглеског језика, или потрошачке културе, као ни против демократије. Они само констатују људску-епохалну потребу, ако човек хоће да опстане у овом свету, за оживотворењем идеје плуралитета, односно за поштовањем различитости. Поштовање различитости не може се мерити резерватском културом туристичке атракције, него правом на пуноћу живота различитих образаца и форми живота (Gadamer, 1999).

Волфганг Велш у својој студији **Наша постмодерна модерна** (Welsch, 2001) залаже се за искушавање идеје „трансверзалног ума“ као моста између модерне и постмодерне, као умног људског догађања коме је стало до прелаза између различитих облика рационалности (поља људског мишљења/деловања), као уму коме није стало до целине по сваку цену, коме онда није ни припадна идеја свеприсутног тоталитета – тоталитаризма. Велшова идеја је неоспорно актуелна и из тог разлога што буди наду да доиста није све већ догођено.

Међутим, оно што нама преостаје јесте да скренемо пажњу на следеће.

Грађански хоризонт света са својим ликом: беспризорном и беспримерном праксом глобализације – испоставио је економију као једини облик рационалитета, односно практичног (не)ума који сва другапрактична људска мишљења/деловања подастире властитој калкулативној игри са сврхом освајања природе и економског поробљавања човека уопше. Људи од мишљења у античкој епохи супротстављали су се огољеном реалитету на тај начин што су под ужим појмом практичне филозофије мислили везу – прелаз етике и политике која је настојала да посредује економију и право. Средњовековна епоха, са својим мисаоним представницима, дала је примате теологији над филозофијом и хришћанским врлинама – вери, нади и љубави – над моралним врлинама и на тај начин су покушали да посредују реалност синтезе црквене и економско-политичке моћи. Нововековна и модерна епоха, са својим представницима, изнедрила је синтезу науке (математизирана физика) и економије,³ која себи

³ С правом Liotar (1991, стр. 148-149) констатује да „капитал даје политичку хегемонију економском говору“ и да је под тим претпоставкама ваљана његова констатација „политика не може за циљ имати добро, већ најмање зло“ јер „у

подастире политику (јер је од Макијавелија до данас озбиљно разграђена веза између морала и политике), сведену на технику владања, посредством новца, тј. формализовану демократију (Hobsbaum, 2008). Тако епохално кретање пред етику поставља крајње редуктивистички задатак, који се огледа у захтеву за пословну етику, мишљење као прихватљив кодекс понашања пословних (бизнис) партнера, а од права се захтева да се посебно осветли проблем радног и својинског (приватног) законодавства.

Стављање знака једнакости између економије и практичност ума филозофски се може критички опсервирати као свођење практичног ума на субјективни, тј. инструментално-прагматични ум, који мисли и дела на релацији обезбеђења ефикасних средстава за остварење пројектовано-пожељног циља, при чему циљ и његово остварење оправдавају сва употребљена средства. Потврда оваквом деловању станује и у терминологији, односно језику, јер се природа и људи исказују у терминима: природни и људски ресурси, над којима се успоставља апсолутна владавина са сврхом убирања профита, омогућена глобалном информатичком контролом. Једном речју, теорија и пракса глобализације има интенцију једне једине рационалне форме ума која на тотализујући начин настоји да повеже различите форма ума, или различите облике рационалности. Управо из тог разлога (тотализација је глобализација), и у теоријској и практичној и поетичкој форми ума, намеће се као принцип, као обједињавајуће начело, које не само да повезује различите форма ума него их посредује и опосредује, пре свега и изнад свега, калкулативном логиком властитог развоја којој је сврха производња универзалног обрасца живота, без обзира на сву различитост између цивилизацијских обичајно-моралних и културних образаца или форми живота. Према томе, ако ум није застарела прича/идеја, у њему нешто треба радикално да се превреднује. Постмодернисти напуштају стару филозофску идеју ума,⁴ док Макс Хоркхајмер критикује субјективни (формални) ум, коме је стало до примене средстава на циљ, а излаз тражи у објективном уму као антитези инструменталном (помраченом) уму. Хоркхајмер саопштава: „Субјективни, формални ум, којему све постаје средство, јест ум човјека који се напросто налази насупрот другима и природи будући да се помирење не може догодити без пролаза кроз раздвајање укидањем раздвајања, међутим, није једино теоријски процес. Истина, када буде однос човјека спрема човјека, па тиме и однос човјека спрема природе, обликован другачије него у раздобљу владавине и опосебљења, расстроит ће се расцеп субјективног и објективног ума у јединству. Стварање друштвеног стања у којему један другоме не постају средство, уједно је испуњење појма ума који сада прети да се

политици је реч ... о врсти говора на основу којег се расколи формулишу као спорови и онда се „поравнавају“.

⁴ Habermas (1988, стр. 56) би рекао: „У дискурсу модерне тужитељи стављају приговор који, се у супстанцији није промијено од Хегела и Маркса до Ничеа и Хајдегера, од Бателеа и Лакана до Фукоа и Дерида. Оптужба је окренута против ума који се темељи у принципу субјективности, и гласи да овај ум све неклиширане форме потчињавања и изабљивања, понижења и отуђења денунцира и поткопава само зато да би на њихово мјесто поставио неприкосновену владавину рационалности саме“.

изгуби у расцјепу објективне истине и функционалног мишљења" (Horkheimer, 1988, стр. 292-293).

То радикално превредновање, по том мишљењу, треба да се огледа у светлу неминовног новог реконструисања односа теоријског, практичног и поетичког ума, који ће сведочити о потребним новим прелазима којима је стало до подједнаке важности и дела и целина, целовитости и разлике, без принудног наметања. Тај проблем је тим пречи унутар момената практичног ума, тј. веза – односа – прелаза између моралног, политичког, економског и правног мишљења/деловања уз избегавање наметања и издвајања било ког људског практичног мишљења/деловања, јер ако је то на делу, тада станује опасност од једностране метафизике било: етике, политике, економије или права, чиме се утире својеврстан пут било редуције моралног на моралисање (што је Хегелова примедба Канту), било политичком тоталитаризму, што је опробано са стаљинизмом и осталим измима, било глобализму или економском тоталитаризму, што модеран свет живи данас, било правној инсуфицијенцији, што је опробало Римско царство. Без градње отвореног јединства момената практичног ума и његових прелаза ка теоријском и поетичком, као и обратно, пракса глобализације заиста може довести и до фактичког краја историје, јер радикалне супротности тако близу станују: тако при разумној и свеprisутној контроли, у њеној близини, станује неконтролисани хаос, јер његово трајање не само да утире пут ка кибер-друштву него и могућем кибер-рату, који би се по својим могућностима суштински разликовао од свих досад виђених и доживљених ратних трагедија (Virilio, 1998).

Референце

- Adorno, T. (1986). Филозофска терминологија, Свјетлост, Сарајево.
- Berč, K. i Mihnjenko, V. (2012). Успон и пад неолиберализма, Завод за издавање уџбеника, Београд.
- Welsch, W. (2001). Наша постмодерна модерна КЗ З.Стојановића, Нови Сад.
- Virilio, P. (1988). Информатичка бомба, Светови, Нови Сад.
- Gadamer, H. G. (1999). Истина и метода, В. Маслеша: Сарајево.
- Gadamer, H. G. (2000). Европско наслеђе, Плато, Београд.
- Gadamer, H. G. (2000). Ум у доба науке, Плато, Београд.
- Darrouhg, M.N. (1999.) Privatization and Corruption: Patronage vs. Spoils, International Public Managent Journal, Vol. 121.
- Lyotard, F. (1991). Раскол, ИЗ З. Стојановић, Нови Сад.
- Svejn, A., Mihnjenko, V. (2012). Успон и пад неолиберализма, Завод за издавање уџбеника, Београд.
- Fink, E. (1989). Увод у филозофију, Нолит, Београд.
- Habermas, J. (1988). Филозофски дискурс модерне, Глобус, Загреб.
- Hegel, G.V.F. (1974). Феноменологија духа, БИГЗ, Београд.
- Hobsbaum, E. (2008). Глобализација, демократија и тероризам, Архипелаг, Београд.
- Horkheimer, M. (1988). Критика инструменталног ума, Глобус, Загреб.

Resume

Globalization in the form of neo-liberal globalization has become a way of the empirical science misuse and the birthplace of economic and theoretical fundamentalism that subordinate every moral, political and legal action. The spirit of the times that governs since the 1970s has become a threat to the survival of any form of otherness and it produced huge amounts of threats ranging from the global economic crisis to the unimagined social schism on global scale. One of the means of that spirit of the times, of which only measure is the profit, is the emerging of the industry of corruption, whose discourse can be deconstructed only by the reevaluation of the spirit of neo-liberal globalization. To refer to the concept of human nature in that context is a failure from the start. Fallen human nature, or, what would Immanuel Kant say - radical evil can not be abolished, is something that resides in the free human will. All this indicates that the insistence on morality is too short and insufficient and joining morality law is necessary, but again, not sufficient. Insufficient synthesis of morality and law is evident from the fact capturing state by neoliberal economic and political elites that are responsible for producing the spirit of corruption, is happening. The exit, in the author's judgment, is in deconstruction and overcoming of neo-liberal paradigm: privatization, liberalization, deregulation and standardization.