

ТМ	Г. XXXIII	Бр. 3	Стр. 979 - 991	Ниш	јул - септембар	2009.
----	-----------	-------	----------------	-----	-----------------	-------

UDK 316.32 : 14 316.32 : 316.72

Стручни рад

Примљено: 4.11.2008.

Лорна Штрбац

Факултет политичких наука

Београд

СВЕТСКО ДРУШТВО И ЊЕГОВА ФИЛОЗОФСКА ПАРАДИГМА

Резиме

Појам “светско друштво” последњих деценија је присутан не само у гео-политичкој литератури, него и у конкретним и свакодневним дневно политичким изјавама разних званичника. Овај рад показује да овај појам није настао у блиској прошлости, него је скован и употребљаван од стране европских интелектуалаца још у 18. веку. У његовој основи се налази универзалистичка позиција у филозофији. Многи филозофи у 18. веку сматрали су да ће будућност водити ка некој врсти политичке унификације света, то јест ка стварању светског друштва. Са друге стране, док њихов универзализам, који полази од тврдње да постоје универзалне вредности својствене човеку као таквом ма где он живео, може бити парадигма политичких пројеката који би имали за циљ да наметну исте политичке, правне, културне, религијске обрасце различитим друштвима, дотле као реакција на универзализам настао је културни релативизам који ову могућност унификације негира. Културни релативизам одриче могућност политичких пројеката који би се позивали на исте и заједничке вредности. За културне релативисте такве вредности не постоје.

Кључне речи: универзализам, империјализам, политичка унификација, светско друштво, културни релативизам

Иако се сматра да је настанак појма светско друштво историјски близак, ипак размишљања о унификацији света, стварању политички-правно уједињеног светског друштва срећемо у филозофској литератури у XVIII. веку. Европа у новом веку доживљава низ значајних трансформација, мисли се пре свега на политичке револуције које су широм Европе делегитимисале монархијско уређење, али се исто тако мисли и на индустријске револуције које су условиле енор-

мни економски напредак северноевропских, углавном протестантских земаља, повећале војни потенцијал и тиме вероватноћу побеђивања у ратовима као и освајања делова света који ће касније постати британске, француске, холоадске колоније. Освајање и колонизовање америчког континента, Африке и Азије одразило се на специфичан начин у филозофији и социологији у облику стварања идеје о светском друштву у којем би сви народи делили исте, универзалне вредности.

У књизи „Ми и други“, *Цветан Тодоров* бави се испитивањем универзалистичке и релативистичке идеологије настале у француској хуманистичкој мисли у 18. и 19. веку. Универзализам као теорија или идеологија у филозофији, социологији и теорији културе креће од позиције постојања вредности које су универзалне, опште, својствене човеку као таквом без обзира у којој социо-културној средини живео. По мишљењу *Цветана Тодорова*, универзализам се појављује у два облика, у облику етноцентризма и у облику сцијентизма.

“Етноцентриста заслужује да се истакне као први, будући да је од свих најзаступљенији. Поменути термин означаваће неоправдано настојање да се вредности својствене друштву којем припадамо уздигну на ниво универзалних вредности. Етноцентриста је, могло би се рећи, природна карикатура универзалисте, тежећи ка општем, он полази од посебног, које се затим труди да уопшти, међутим, то посебно неизбежно мора бити њему блиско, то јест практично постојати у његовој култури.”¹

Овим ставом, *Цветан Тодоров* упозорава да универзалиста не престано симулира позицију универзализма, јер се иза ње у стварности крије национални, партикуларни нарцизам који се тежи уопштити и универзализовати на остале партикуларитете. Остали, другачији партикуларитети у визији универзалисте представљају објекат којег је неопходно трансформисати и подврћи пројектима промене. Други облик у којем се појављује универзализам јесте сцијентизам. Сцијентизам је кохерентни мисаони систем који науку постулира као основну вредност, којој треба да буде подређено све остало; уметност, морал, политика, религија итд. Као пример сцијентисте *Цветан Тодоров* спомиње *Кондорсеа*.

“*Кондорсе* полази од две поставке. Прво, људска природа свуда је иста, а како је наша способност разумног расуђивања њен саставни део и она је исто тако универзална. Друго, једино је разум способан да разликује праведно од неправедног, према томе, универзални разум дужан је да формулише начела правде, која ће вредети свуда и за све људе. Тако природно право постаје за *Конодорсеа* разум-

¹ Цветан Тодоров, *Ми и други*, Библиотека 20 век, Београд, 1994. стр. 19.

ско право, које ипак осатје онолико универзално колико и право које му је претходило. Пошто је то констатовао, *Кондорсе* иде корак даље; како су начела правде свуда иста, неопходно је да и закони буда свуда исти. Другим речима, закони не треба да буду нешто што произилази из природног права и физичких, друштвених и историјских услова у којима живи једна нација, као што је то *Монтескије* захтевао, они треба да проистичу из начела правде.”² Пошто су истина, разум, правда, људска права, важност својине, слободе и безбедности свуда исти, не видимо зашто покрајине у некој држави или чак све државе не би имале исто кривично право, исто грађанско право, исто трговинско право. Добар закон треба да буде добар за све људе, онако као што је истинит суд истинит за све људе. Поред уједињавања на нивоу закона, постепено ширење просвећености подстицаће народе да се зближавају, народи ће постати све сличнији једни другима. Они ће појачати размене свих врста, трговинске али и духовне било усвајајући језик најпросвећенијих народа било стварајући на чисто логичким основама, један општи језик.

Интелектуална заоставштина *Кондорсеа* и његове идеје о стварању и могућностима и начинима стварања светске државе доживеће свој процват код социјалног утописте *Анрија де Сен Симон*. У делу: *Реорганизација европског друштва* које је 1818. године написао са *Огистом Тијеријем*, *Сен Симон* предлаже уједињење европских народа и стварање заједничког европског устава. *Сен Симон* сматра да је могуће пронаћи устав који би по самој својој природи био добар, утемељен на поузданим, универзалним, од одређених времена и места независним начелима. Тај би устав био вечан, и универзалан јер би проистицао из природе ствари строге логичности силогизма. “Пошто усвоје тај устав, европски народи лако ће се удружити у конфедерацију, која ће створити заједничке установе, једнообразно образовање и један једини морални законик. Тако би се остварио онај католички сан о уједињеној Европи, који се није могао остварити у средњем веку због недовољне просвећености, тако би уместо рата владао мир”³

Огист Конт је такође припадао кругу *Сен Симонових* присталица, иако је себе сматрао пре свега наследником *Кондорсеа*. Он у тадашњем друштву открива неколико карактеристика које ће у будућности преовладати свуда у свету. “На првом месту ту је у питању индустријски живот, па према томе и извесна организација рада; на другом месту, уједначавање осећања за лепо и на трећем месту међународна сгласност о садржини и методама науке; на четвртом месту

² Исто, стр. 39.

³ Исто, стр. 40.

је претпостављање једног облика политичког устројства, то јест демократске републике и на крају; на петом месту, морал који више није утемељен на било каквој теологији него је заснован на религији човечанства, коју *Конт* препоручује.”⁴ *Огист Конт* предлаже акциони програм стварања заједничке државе. По том програму акција ће почети у језгру човечанства, у Француској, у земљи средишњег народа. “У току прве фазе, француско решење биће примењено и на област коју Конт назива Западом, то јест на Италију, Шпанију, Енглеску и Немачку. Тако ће се поштовати исти редослед еволуције као и у Француској а избећи ће се да се почне од репа: духовно уједињење ће претходити световном, а васпитање стварању установа.”⁵ По овом програму националне особености неће бити одстрањене из светске државе, него ће та светска држава бити јединство националних специфичности и разлика. Западњачки образац у чије средишту се налази пре свега француски образац и француска култура, шириће се даље на Исток и Запад. Оно што је Француска била за Запад, Запад ће постати и бити за Исток. Западњаштво је само последња припрема за право човечанство. Светска држава ће бити подељена на мање целине, величина тих целина не би требала бити већа од величине неке покрајине попут Тоскане, читаво човечанство ће бити распоређено у седамдесет република од по триста хиљада породица, а свака породица имаће по седам чланова.

Наводећи пример *Огиста Конта* и његових пројекција будућности Француске али и друштва уопште, *Цветан Тодоров* нам је пружио типичан пример универзалисте који иза свог универзализма (надовезујући се на сцијентистички универзализам и учење Кондорсеа) крије национално-културолошки нарцизам, то јест иза идеје о европском и светском уједињењу крије се тежња за универзализовањем једне партикуларне, то јест француске културе. Посебне вредности – вредности француске културе, уздигнуте су на ниво општих вредности. Речено савременим вокабуларом, *Огист Конт* је типични националиста, који је, да би дошао до закључка о супериорности француске културе, претходно морао да компарира француску са осталим националним културама, то јест са немачком, енглеском, и руском, и да све њих подреди француској. У 21. веку се мишљење о супериорности своје националне културе, односно националне културе којој ми припадамо код неких политичко-идеолошких кругова сматра политички некоректним. Данас би од стране тих интелектуалних кругова, *Огист Конт* био проскрибован као друштвено штетни националиста који прибегава говору мржње.

⁴ Исто, стр. 42.

⁵ Исто, стр. 43.

Идеја о брисању националних граница, уједињавању нација и држава Европе и света се јавља и у немачкој интелектуалној мисли. *Имануел Кант* је био један од немачких филозофа који се залагао за стварање нове светске државе. По *Кантовом* мишљењу унутрашње уређење државе и унутрашње државне прилике зависе од спољашњих. Ако је слобода угрожена понашањем других нација и држава, право у једној политичкој заједници не може да превлада. “Право може да надвлада само ако се владавина права одржава у свим државама као и у међународним односима, *Кант* се залагао за стварање космополитског права, као допуну постојећем међународном праву и као средству претварања међународног права у јавно право човечанства. Космополитско право би превазилазило партикуларне захтеве нација и држава и проширило би се на све припаднике универзалне заједнице. “Оно означава право и дужности које морају да се прихвате ако људи желе да се науче међусобној толеранцији и мирном суживоту.”⁶ Према *Кантовом* становишту, успостављање космополитске заједнице зависи од стварања савеза мира или уније, то јест уговора између све већег броја држава које су спремне на трајну забрану рата.

Федерација мира би се разликовала од уговора о миру тиме што ова друга форма укида један одређени рат док први облик тежи да оконча све ратове за добро човечанства. Федерација не смера ка томе да задобије моћ као што је има држава, већ једноставно жели да одржи и осигура слободу сваке поједине државе, као и слободу других држава у савезу. Унија државе ће осигурати слободу сваке државе у складу са схватањем међународног права, и она ће се ширити све више и више док не обухвати целину човечанства.

Кант прави разлику између савеза мира утемељеног на федералној или, пак, на конфедералној структури. Кант је стајао на позицији конфедерализма у међународним односима, сматрајући да је стварање јединствене државе свих народа – државе нација или међународне државе – непрактичан и потенцијално опасан циљ због могућности тираније коју садржи стварање јединствене, централизоване државе. Кант се залаже за уговорну конфедерацију свих држава које се противе рату, као реалном и исправном решењу.”⁷

“Идеја универзалне цивилизације уопштено имплицира културно заједништво човечанства и све веће прихватање заједничких вредности, веровања, оријентација, институција од стране људи ши-

⁶ Дејвид Хелд, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997. стр. 265.

⁷ Дејвид Хелд, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997. стр. 266, 267.

ром света.”⁸ Семјуел Хантингтон, у делу „Сукоб цивилизација – преобликовање светског поретка“, указује да је могуће пронаћи неколико значења појма универзална цивилизација. Појам универзалне цивилизације може означавати оно што је цивилизованим друштвима заједничко, као што су градови и писменост, а што их разликује од примитивних и варварских друштава. То је значење појма универзалне цивилизације у 18. веку. Цивилизација се у овом смислу, ширила кроз људску историју и њено ширење у једнини компатибилно је са постојањем цивилизације у множини. Појам универзалне цивилизације такође се може односити на вредности и учења којих се држе многи народи у западној цивилизацији и неки у другим цивилизацијама. Ова заједничка култура постоји само на нивоу малобројне елите, то је култура Давоса, у многим друштвима њени корени су плитки. Следеће могуће значење појма универзалне цивилизације јесте идеја да ширење западних потрошачких образаца и популарне културе ствара универзалну цивилизацију. Семјуел Хантингтон има критичку дистанцу у односу на појам универзалне цивилизације. Универсализам сматра идеологијом Запада која је створена с циљем конфронтације са незападним културама. Незапад види као западно оно што Запад види као универзално.⁹

Данас на универсализам можемо гледати као на снажну идеологију која се делимично развила као последица одређених искустава, искустава разлике које су западњаци имали са незападњацима, а делимично као последица потребе за легитимацијом империјалистичке политике и империјалистичких пројеката. За време колонијалних освајања, културе освојених народа, попут Инка, Маја, Астека, и других радикално су се разликовале од европске културе. Западно-европске земље у новом веку су пролазиле кроз фазу експанзивног економског, културног, политичког и војног успона.” Крајем 15. века посматрач светске сцене није могао наслутити велики слом равнотеже и претварање Европе у господара света, њену троструку доминацију глобалном ареном: територијалну експанзију, потпуну економско-технолошку и војну супериорност... Године 1800. под доминацијом Европе се налазило 35% светске површине, 1870. се тај проценат попео на 65%, а 1914 године на 85% света.”¹⁰ Територијална и економска експанзија темељиле су се на невиђеном напретку науке и технологије, чији симболи су парна машина и машина радилица. Освајање света значило је истовремено и суочавање са обичајима, тра-

⁸ Семјуел Хантингтон, *Сукоб цивилизација – преобликовање светског поретка*, ЦИД, Подгорица, 1998. стр. 61.

⁹ Ibid.

¹⁰ Мирослав Печујлић, *Глобализација – два лика света*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2002.

дицијом, начином живота колонизованих народа, дуочавање које је изазвало културни шок и покренуло међу европским интелектуалцима расправе о јединству и разликама унутар људског рода, а саме расправе су се гранале у смеру универзализма или у смеру релативизма. С друге стране, постојала је потреба за легитимацијом империјалистичке политике. Ако би се освајање објашњавало самом жељом за освајањем, пљачкањем, или експлоатацијом, било би то директно признање да је Запад, то јест свака од колонијалних земаља понаособ отеловљење људске и друштвене суровости. То би интелектуалну француску, немачку и британску мисао довело у контрадикцију са својим сопственим идеолошким постулатима из теорије прогреса, која говори не само о технолошком и економском прогресу, него и о моралном, културном прогресу, прогресу људске свести, моралности, племенитости и уљудности. Империјализам се, по речима *Цветана Тодорова*, послужио универзализмом као својим оправдањем. По његовом мишљењу не би требали прихватити становиште по којем је универзалистичка идеологија одговорна за најмрачније догађаје у европској истосрији, тј. за колонијална освајања. Универзалистичка идеологија је представљала само једно од свих могућих средстава којима се колонијалистички пројекат могао послужити. Он дословно каже: "Колонијална политика је спремна да се користи свим средствима, па се служи, не правећи разлику и сваком идеологијом која јој се нађе при руци, универзализмом као и релативизмом, хришћанством као и антиклерикализмом, национализмом као и расизмом, идеологије нам на том плану не пружају побуде за деловање већ оправдања која се додају а posteriori, приче чија је сврха да себи обезбеди легитимитет и које не треба схватити буквално."¹¹

Ако сада пажњу усмеримо на другу страну расправе о јединству и разликама људске врсте, то јест о симиляритетима и дисимиляритетима између култура, народа, цивилизација, наилазимо на културни релативизам. Релативистичка идеологија, мишљење и пројекат једнако су значајни као и универзалистичка мисао. Као што универзалистичка идеологија може бити парадигма политичких пројеката, таква ствар је и са културним релативизмом. Културни релативизам повезан је са појавом појма културе у множини. По културним релативистима не постоји једна култура, него многобројне културе које су једнако вредне, међу којима је не могуће правити компарацију ради њихове касније хијерархизације од оних које су инфериорне до оних супериорних. За културне релативисте све културе су једнако вредне, без обзира на њихове ендogene специфичности.

¹¹ Цветан Тодоров, *Ми и други*, Библиотека 20 век, Београд, 1994, стр. 371.

Током 18. и 19. века, појам културе и цивилизације коришћен је у једнини. Култура и цивилизација у једнини, одражавали су универзалистичку перспективу чији је оквир оријентације човечанство, а не поједина нација или раса. “У то време су појмови култура и цивилизација још увек блиски и у извесној мери комплементарни – изражавају историјски оптимизам и уверење у могућности развоја Човека и Човечанства... Почетком 19. века јавља се употреба речи цивилизације, дакле у множини: тако *Франсоа Гизо* држи на Сорбони курсеве о *Европској цивилизацији и Француској цивилизацији*. У свом капиталном делу: *Опита историја европске цивилизације*, он у потпуности развија идеју о постојању више цивилизација и да сваки народ има своју цивилизацију, али их међусобно не супроставља, већ претпоставља њихов заједнички циљ.”¹² Слично мишљење се појављује у немачкој филозофији. *Хердер* је седамдесетих година 18. века увео добор познат појам *Дух народа*. Под утицајем *Монтескијеа*, *Хердер* сматра да сваки народ поседује један аутентичан и јединствен дух који је настао под утицајем разних детерминистичких чињеница: климе, географије, историје, облика владавине итд. *Монтескијеово* дело *О духу закона*, настало 1784. године, тридесет година после *Персијских писам*, за свој предмет има проучавање разноврсности закона свих земаља, народа и свих времена. Природно право, природа, природа владавине и физички и морални узроци разлози су бескрајне разноврсности закона. Под физичким и моралним узроцима *Монтескије* подразумева утицаје климе, географије, морала, обичаја итд. Ови “ физички и морални узроци “ образују општи дух једног народа који се одликује пре свега својом кохерентном структуром. Општи дух једног народа је свеприсутан, он оставља траг на свакој чињеници и трпи њен повратни утицај. Промене тог духа су увек споре и било какав покушај брзе и насилне трансформације може довести до поразног резултата. Но, иако *Монтескије* схвата значај околности у којем један народ живи, то јест значај одлика физичке средине, климатских услова, обичаја, морала, он ипак, није до краја релативиста, опредељује се за слободу као универзално добро – дакле, универзалну вредност и истиче важност опште дихотомије слобода-деспотизам, по којој је слобода добро, а деспотизам најсрамније зло. Ова путања од релативизма до универзализма била је својствена и *Монтењу*, тако у његовом делу *Есеји*, *Монтењ* истиче значај обичаја, предрасуда односно културе уопште. Наш дух не може да изолује обичај као објекат свог расуђивања, пошто му управо он одређује правила понашања и расуђивања. Разум је само слуга

¹² Бранимир Стојковић, *Европски културни идентитет*, Просвета, Ниш, 1993, стр. 51.

обичаја разум не само да није у стању да одвоји оно што је обичај од онога што није, него има задатак да оправда разне обичаје, то јест да моју културу прерушава у другу природу. Постојање разума изван обичаја је доведено у сумњу. Природни разум не може изронити из обичајног јер природа у тој материји не постоји, не може се ослободити онога чега нема. Човек је у потпуности у власти навике и интереса и неспособан је да се уздигне изнад таквог положаја. По мишљењу *Монтења*, све је обичај, односно култура, не постоји таква политика која би се могла позивати на неке принципе као апсолутније или исправније, истинитије од осталих. У огледу: *О канибалима*, *Монтењ* пише о обичајима америчких Индијанаца и настоји да потврди своје поштовање културне разноврсности *Монтењ*, описујући америчке Индијанце, оправдава њихов канибализам наводећи да канибализам Индијанаца није бестијалност него део њихових ритуала. Но покушавајући да оправда значај културни разлика и право на достојанство сваке културе ма каква она била *Монтењ* се позива на античку филозофију и вредност европског друштва, односно толеранцију. Због тога га *Цветан Тодоров* сматра несвесним универзалистом. Но, иако *Монтењ* завршава на позицијама које припадају универзалистичком дискурсу, ипак код њега постоје значајни елементи културног релативизма који ће се касније још више развити. За разлику од универзализма који трага за универзалним вредностима и истиче могућност повезивања народа на основу усвајања истих вредности, културни релативизам наглашава разлике међу народима, племенима, цивилизацијама, као и значај који култура има за укупно функционисање друштва и човека. Културни релативизам представља неку врсту бране цивилизацијском униформизму и противтежу у односу на могуће империјалистичке пројекте. Теорија културног релативизма има одређене консеквенце по политичке идеје. Уколико су све културе подједнако вредне, ниједан народ, нација или група народа и нација немају супериорну културну позицију у односу на друге, па тиме ни легитимацију за наметање својих културних садржаја, вредности или политичких идеја и концепција другима који су дефинисани као припадници инфериорних култура. Сваки народ, следећи позиције културног релативизма има право да задржи своју културу и да негује свој начин живота ма шта други мислили о тој култури и том начину живота.

Уколико међу народима постоје велике културне разлике и следствено томе културно неразумевање, уколико сваки народ има своје обичаје, веровања, поглед на свет, вредносни систем, идеале и схватање врлина, онда је немогуће очекивати политичко повезивање тих народа, то јест уједињавање и стварање заједничког политичког и економског система и друштва. Релативизам негира и онемогућује политику која би се позивала на заједништво, заједничке вредности

и заједничке идеале, јер би разлике и неједнакости међу народима однеле превагу у односу на хипотетичко заједништво.

Средином 20. тог века, културни релативизам у социологији културе добија све значајније место. Он долази до изражаја у пост-структурализму, као и у постмодерној филозофији. Постмодерниста *Жан Франсоа Лиотар*¹³ сматра да такозвано постмодерно доба карактерише пре свега распадање метанартива модерног доба. Апсолутне истине и вредности у постмодерном добу више не постоје, дошло је до плурализације наратива и истина, друштво се фрагментисало на више неповезаних језичких игара. У теорији дискурса коју су развили *Фуко* и *Лаклау*, антиепистемологија изражава суштину релативистичког става. Истина је доведена у питање истицањем чињенице да је и она, као и све остало дискурзивно произведена. С обзиром на бројне перспективе из којих се друштвени живот посматра (и оправдано може посматрати) не постоје универзалне вредности и истине за које се сви припадници друштва опредељују. “По *Лиотару*, савремени друштвени живот карактерише губитак вере у модерни метанаратив о прогресивном кретању мисли у правцу бољег друштва. Пренаглашени значај који се модернизму даје у име просветитељских вредности научне истине и либерализације друштва сада се схвата само као мит или прича са претензијама да обухвати целокупно људско искуство.”¹⁴ Савремени друштвени живот се своди искључиво на приче са локалном димензијом. Претензија пројеката просвећивања у правцу универзалних моралних вредности, које су потковане констатацијама универзалне истине модерне науке, треба једноставно сматрати причама, као и све остале приче, више немају моћ да остале приче маргинализују и одузму им легитимитет у име своје наводне универзалности.

Са друге стране, културном релативизму се све учесталије супроставља културни универзализам којег препознајемо у специфичним антиципацијама будућности, попут *Фукујамине* антиципације будуће политичке констелације света¹⁵, али и у геополитичким пројектима у којима је све мање разумевања за културне специфичности и културне идентитете савремених нација, а све више долази до изражаја идеја о стварању светског друштва.

У литератури која се бави проучавањем неразвијених друштава, често се култура сматра примарном детерминантом привредне неразвијености, ниског стандарда живота, друштвене дезорганизаци-

¹³ Жан Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање*, Братство и јединство, Нови Сад, 1998.

¹⁴ Кејт Неш, *Савремена политичка социологија – глобализација, политика и моћ*, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 49.

¹⁵ Френсис Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, Романов, Бања Лука, 2002.

је итд. Консеквентно том гледишту, настаје теоријски став, по којем народи који желе достићи западне стандарде живота, стабилну привредну и политичку структуру, морају из темеља да редифинишу своју културу, хијерархију вредности, поглед на свет, обрасце мишљења и понашања. Добро познатим поделама модерно-традиционално, прогресивно-регресивно, рационално-ирационално, додате су нове поделе култура на оне које су напредне и склоне прогресу и оне које су назадне и представљају препреку прогресу. Тако на пример *Лоренс Харисон* издваја десет вредности, ставова и склопова мишљења по којима је разлику прогресивне од статичних култура.

1. “Временска оријентација: прогресивне културе наглашавају будућност, статичне културе наглашавају садашњост или прошлост. Оријентација на будућност подразумева прогресиван поглед на свет-утицај над сопственом судбином, награду за врлину у овом животу, економију позитивног исхода.

2. Рад је од кључног значаја за добар живот у прогресивним културама, а у статичним културама представља терет. У првим рад представља окосницу свакодневног живота, марљивост, креативност и успех награђују се не само финансијски већ и задовољством и самопоштовањем.

3. Штедљивост је мајка улагања и финансијске сигурности у прогресивним културама, а претња је егалитарном статусу у статичним културама које често имају поглед на свет заснован на игри нултог исхода.

4. Образовање је битно за остваривање прогреса у прогресивним културама, док је од маргиналног значаја осим за елиту у статичним културама.

5. Заслуга има пресудан значај за напредовање у прогресивним културама, везе и породица су оно што се рачуна у статичним културама.

6. Заједница: у прогресивним културама радијус поверења и препознавања шири се изван породице на шире друштво. У статичним културама, породични круг описује границе заједнице. Друштва са малим радијусом препознавања и поверења склонија су корупцији, утаји пореза и непотизму и мање су склона добротворним активностима.

7. Етички код је обично строжији у прогресивним културама. Свака развијенија демократија (осим Белгије, Тајвана, Италије и Јужне Кореје) налази се међу првих двадесет и пет на листи најмање корумпираних земаља коју прави Транспаренси Интернешенела на основу индекса перцепције и корупције. Чиле и Боцвана су једине земље Трећег света које се појављују међу двадесет и пет најмање корумпираних држава.

8. Правда и правичност су део универзалних имперсоналних очекивања у прогресивним културама. У статичним културама, правда на плану личног напредовања често зависи од тога ко се познаје и колико може да се плати.

9. Ауторитет показује тенденцију ка дисперзији и хоризонталном ширењу у прогресивним културама, а у статичним ка концентracији и вертикалним односима.

10. Секуларизам: Утицај религиозних институција на грађански живот мали је у прогресивним културама, тај утицај је често знатан у статичним културама. Хетеродоксија и другачији назори се подржавају у првим, а ортодоксија и сагласност у другим.”¹⁶

Друштва, која по Харисоновој класификацији, карактерише статична култура, уколико теже модернизацији и инкорпорирању у светске економске и политичке процесе, требала би, по заговорницима ових подела, да своје културе подвргну пројектима дубоких промена како би их приближили моделу прогресивних, односно западноевропских култура. Идеја о културној редефиницији неразвијених друштава у сврху постизања економског просперитета крије у себи елементе културног универзализма. Западноевропске вредности су проглашене не само функционалним јер чине прогрес могућим, него и универзалним вредностима које би требале бити прихваћене од стране свих.

Литература

- Бжежински, Збигњев, *Велика шаховска табла*, Романов, Бања Лука, 2001.
 Видојевић, Зоран, *Куда води глобализација*, Филип Вишњић, Београд, 2005.
 Ђорђевић, Јелена, *Контроверзе расизма*, *Култура* бр. 103, Завод за проучавање културног развика, Београд, 1999.
 Ленидс, Дејвид, *Богатство и сиромаштво нација*, Библиотека 20 век, Београд, 2004.
 Лиотар, Франсоа-Жан, *Постмодерно стање*, Братство и јединство, Нови Сад, 1988.
 Печујлић, Мирослав, *Глобализација – два лика света*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2002.
 Стојковић, Бранимир, *Европски културни идентитет*, Просвета, Ниш, 1993.
 Тодоров, Цветан, *Ми и други*, Библиотека 20. век, Београд, 1994.
 Фукујама, Френсис, *Крај историје и последњи човек*, Романов, Бања Лука, 2002.
 Хантингтон, Семјуел, *Сукоб цивилизација – преобликовање светског поретка*, Романов, Бања Лука, 1998.
 Харисон, Лоренс и Хантингтон, Семјуел, *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004.
 Хелд, Дејвид, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997.

¹⁶ Лоренс Харисон: Подстицање прогресивне промене, у књизи: Лоренс Харисон и Семјуел Хантингтон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр. 463-464.

Lorna Štrbac, Belgrade

WORLD SOCIETY AND IT'S PHILOSOPHICAL FOUNDATION

Summary

The notion “world society” that is present in the last decade not only in geopolitical literature but also in daily statements of different political persons. This text shows that this notion was not made in the nearly past, it was made and used from the European intellectualists in the 18th century. In its base is universalistic position in philosophy. Many philosophers in the 18th century thought that the future will lead toward some kind of political unification of the world, toward making world society. On the other hand, while their universalism that comes from the position that universal values are inherent to the human being, could be the base of the political project that for purpose could have imposed the same political, economical and cultural, religious patterns to the different societies, cultural relativism began as a reaction on universalism, cultural relativism denies the possibility of the political project that would be based on the same and common values. For the cultural relativists that kind of values don't exist.

Key Words: Universalism, Imperialism, Political Unification, World Society, Cultural Relativism