

Arne Overrein

## BEMERKNINGER OM KULTUR OG GLOBALISERING

### Historias globale slutt eller krig mellom kulturene?

Ingen herskende klasse i trygg maktposisjon vil eller kan akseptere tanken på at verden vil forandres radikalt og dens egne maktposisjoner tapes. Man postulerer følgelig at historia er kommet til sin lykkelige slutt. Intet radikalt nytt kan skje. Man er allerede i den beste av alle mulige verdener. Slik tenkte de sjøltilfredse overklassene i Victoria-tidas England i slutten av forrige århundre. Og slik tenker USAs establishment i slutten av dette århundret. I 1989 fremsatte amerikaneren Francis Fukuyama tesen om at historia hadde nådd sin slutt i og med Sovjetunionens sammenbrudd. Hans tese vakte oppsikt på begynnelsen av 90-tallet som et halvoffisielt uttrykk for USAs syn på verdenssituasjonen. Det var en optimistisk tese om den nyliberale globalismens totale seier.<sup>1</sup>

Victoria-tidas establishment var imidlertid splittet. Det fantes en fløy av liberale «optimister» som mente at kapitalismen og imperialismen ville nøytralisere trusselen fra arbeiderklassen og kolonifolkene gjennom en viss heving av deres levestandard. På den andre siden var det en fløy av konservative «pessimister» som betvilte dette og så nødvendigheten av et mer aggressivt forsvar for det bestående og utelukkelse av store deler av menneskeheten fra «sivilisasjonen». Også i dagens amerikanske establishment finnes en tilsvarende intern konflikt. Den mest kjente på den «pessimistiske» fløy er Samuel Huntington med sin tese om at den kommende epoken risikerer å bli en epoke av sivilisasjonskriger («clash of civilizations»)<sup>2</sup>.

Ifølge Huntington vil det 21. århundre bli mer preget av det som splitter enn det som samler menneskeheten. Og det som splitter er de kulturelle skillelinjene: religion, etnisitet, nasjonalisme, språk og tradisjon. Huntington ser konflikter av denne typen i Bosnia, i Israel/Palestina, i Tadsjikistan, på Filippinene osv. Hovedmotstandere er særlig den islamske og den kristne/-amerikansk/europeiske kulturen. Islamsk fundamentalisme framstilles sjølsagt som prototypen på det onde. I og med at Huntington ser verden ut fra standpunktet til USAs maktelite, blir hans råd til USA å ikke vike unna denne «kampen mellom kulturene» og ikke innta en nøytral, «flerkulturell» holdning. (USA er jo sjøl et fleretnisk samfunn og vil i økende grad bli preget av ikke-hvite grupper: afro- og spansk-amerikanere og asiater.<sup>3</sup>) USA må søke allierte blant land som de står kulturelt nært, USA skal fortsette å spre

sine «verdier» til resten av verden, men ikke forlite seg på at verden vil ta imot disse verdiene uten konflikter.

Som vi ser er dette noe ganske annet enn Fukuyamas optimisme. I prinsippet er Huntingtons perspektiv ikke et globaliseringsperspektiv, men et perspektiv for innkapsling og forsvar av den kapitalistisk-kristne hvite kultur mot det flertall av jordas befolkning som lever utafor denne kulturen og som viser klare tendenser til anti-vestlig motmobilisering.<sup>4</sup>

At verden består av ulike kulturer eller sivilisasjoner er det enighet om. Spørsmålet blir hvor autonome vi anser dem å være. Dersom de er sjølstendige størrelser med særegne kulturelle, politiske og økonomiske systemer, da finnes det grenser for globaliseringa. Den mister sitt grunnlag som politisk prosjekt. Gjennom de siste 500 år har den vestlige kulturen vært på offensiven og ødelagt eller integrert i seg talløse svake lokale kulturer og i tillegg satt de store ikke-vestlige kulturene under hardt press. Kulturelt sett har denne prosessen fortsatt med uforminsket styrke i vårt århundre, sjøl om tidligere tiders brutale metoder ikke kan anvendes i dag. De fleste vil mene at denne prosessen har passert sitt toppunkt. Vi er nå inne i en fase som er mindre vestlig dominert – den kulturelle vitaliseringa vi har sett over hele verden både når det gjelder storkulturer og minoritetskulturer – er et uttrykk for dette. Kulturalistene vil i tillegg argumentere med at de etablerte storkulturene – som er langt eldre enn den vestlige kapitalismen (islam, hinduisme, konfusianisme, buddhisme for å nevne de viktigste) – ikke vil bli ødelagt av den kapitalistiske utviklinga. Den kommende verden vil derfor ikke bli en vestliggjort verden, men vil være preget av disse storkulturene som vil danne kjernen i ulike regioner. Enten vil vi ha kulturell sameksistens eller vi vil ha konflikter mellom disse kulturene. Verden vil ikke utvikle seg mot en felles, global kultur.

I dette standpunktet ligger det ofte et bøl. Verden bør ikke globaliseres fordi det vil innebære fortsatt ødeleggelse av både lokale kulturer og angrep mot store kulturer (som islam) og dermed skape konflikter av hittil ukjent rekkevidde. I stedet bør man tilstrebe en flerkulturell verden hvor retten til kulturell integritet og gjensidig respekt mellom kulturer er instituert som en internasjonal rettsorden. Heller ikke dette standpunkt er uproblematisk for det betyr jo i det minste at visse internasjonale rettsnormer og dermed internasjonale institusjoner skal etableres som et globalt system. Men skal slike rettsnormer – internasjonalt anerkjente menneskeretter – ha realitet, kan ikke en kultur ansees som absolutt sjølstendig. Grunnen til dette er at slike rettsordninger betyr adgang til å regulere de indre forholdene i en kultur. En kultur kan ikke sies å ha rettigheter – rett til å bli bevart, rett til å være annerledes osv. – på samme måte som vi vil si at et individ har rettigheter. Kulturelt mangfold må sikres ved å sikre *individene* rett til å uttrykke sin kulturelle identitet, men ikke ved å garantere kulturenes bevaring i den form de i et gitt historisk øyeblikk eksisterer.<sup>5</sup> På den politiske venstresida er

tanken om en flerkulturell verden i fredelig sameksistens utbredt. Den kombineres da med det syn at økonomisk utjevning og rettferdighet først må etableres globalt før en slik sameksistens vil være mulig. Og dermed er vi igjen tilbake til diskusjonen om kapitalismens globalisering.

### **Levi-Strauss, fremskrittet og globaliseringa**

Det mer gjennomtenkte kulturalistiske standpunktet, innser at det er vanskelig å forene dette standpunktet med en ide om generelt fremskritt eller evolusjon for hele menneskeheten. Etnologen Claude Levi Strauss er en av de store anti-evolusjonistene og anti-historistene i vårt århundre. Han forsøker å tenke konsekvent relativistisk, dvs. ikke anerkjenne noen annen målestokk for bedømming av en kultur enn den som er utviklet innen kulturen sjøl. I det hele tatt anerkjenner han ingen felles, global målestokk på kulturelt fremskritt. (Med andre ord: rettigheter knytta til en internasjonal rettsorden kan aldri utgjøre en slik målestokk.) Hans analyser representerer utvilsomt en viktig utfordring, især for alle globaliseringsteorier. Likevel synes det som han får store problemer med sin egen relativisme, fordi han – med støtte i feltstudier av noen av de siste gjenværende «ville» samfunn på kloden – antyder at han kan finne en «urokkelig basis» for menneskesamfunnet og derigjennom «avdekke de prinsippene for sosialt liv som det vil være mulig for oss å anvende for å reformere våre egne skikker.»<sup>6</sup> Men da er han på vei mot en teori om det «normale» og «gode» menneskesamfunn.

Huntington synes å ha en naiv korsfarertro på riktigheten av sin egen kulturs verdier. Levi Strauss forstår derimot at det kan være sterke indre konflikter i en kultur og at enhver kultur nødvendigvis stadig endrer seg og i verste fall går til grunne gjennom disse konfliktene. Levi Strauss innser også at kulturer endrer seg gjennom påvirkning fra andre kulturer, og at dette er normaltstanden så å si. Det skjer en diffusjonsprosess mellom kulturene. Den kultur overlever best som har en høy lærekapasitet. Enhver kultur har både tendensen til å opprettholde seg ved å verne om sin identitet og en tendens i retning av kontakt og konvergens med andre samfunn. Blir alle kulturer helt like betyr det stagnasjon. Isolerer det enkelte samfunn seg fra omverdenen (etnosentrisme) betyr også det stagnasjon. Det er «menneskehetens hellige plikt» å styre unna disse to ytterlighetene.<sup>7</sup>

Lærekapasitet er et like karakteristisk og sikkert like positivt trekk ved den europeiske kulturen som dens evne til ekspansjon og påvirkning av fremmede kulturer. Blant annet var Europa på viktige tidspunkter i stand til å motta en vitenskapelig lærdomstradisjon fra araberne, oppfinnelsene av papir, krutt og kompasset fra kineserne og potet, kautsjuk, tobakk og kokaplanten fra indianerkulturene i Amerika, bare for å nevne noe. Det finnes ikke bare en, men flere typer «kumulativ historie» – indianerne var plantekjennere og planteforedlere på et høyere nivå enn europeerne. Det finnes ikke kun ett

fremskrittsbegrep – «menneskeheten utvikler seg ikke i en retning» (Levi Strauss). Problemet er imidlertid at Europa i kraft av sin lærekapasitet og sin militære og teknisk-økonomiske ekspansjon også påtvinger resten av verden sitt fremskrittsbegrep og at fremskritt reduseres til økonomisk, teknisk og kulturell *ekspansjon*. Elitene i de andre kulturene opplever at de er tvunget til å ta etter Vesten og konsentrere kreftene på disse områdene eller risikere å forsvinne eller forvandles under trykket fra en sterkere kultur. Både disse elitene og de vestlige eliter vil ikke anerkjenne noen andre former for fremskritt enn det som er tilknyttet det kapitalistiske og industrielle systemet. I internasjonale fora – påpeker Levi Strauss – blir ikke Vesten anklaget for imperialism og «vestliggjøring», men derimot bedt om å hjelpe til for en raskere vestliggjøring. Og da blir det meningsløst om en etnolog fra Vesten skal forsvare de andre kulturenes sjølstendighet imot dem sjøl.

Levi Strauss benytter ikke ordet globalisering men ordet verdenssivilisasjon. Han konstaterer (1952) at vi lever i en verdenssivilisasjon. Han er likevel skeptisk både til karakteren og varigheten ved denne verdenssivilisasjonen. Tre muligheter står åpne: enten en total vestliggjøring av hele verden. Eller en ny blandings-sivilisasjon, med elementer av islam og asiatiske kulturer ved siden av det vestlige. Eller den vestlige verdenssivilisasjon når sitt høydepunkt og trekker seg tilbake igjen som følge av konflikter som er uforenelige med sivilisasjonens eksistens.<sup>8</sup> Levi Strauss nevner ikke hva dette kan være, men ut fra det vi i dag vet kan det for eksempel være økologiske grenser for økonomisk og teknologisk ekspansjon, sterke klassekonflikter mellom vinnere og tapere i den globale kapitalismen eller at spredningen av det individuelle profittbegjæret til alle sosiale sjikt ødelegger og stopper dannelsen av en solidaritetsmoral som trengs for å holde systemet sammen. Det kan tenkes at en slik prosess av Vestens tilbaketrekning til seg sjøl begynner som en forsiktig økonomisk og politisk-kulturell regionalisering, slik vi mot slutten av dette århundre ser konturene av.

### **Kultur som politisk instrument**

Nasjonalstaten er en politisk institusjon som i etnologiens tidsperspektiv hører den aller siste tid til. Etnologene har en tendens til å betrakte kun de lokale kulturene som «virkelige» samfunn. Dermed risikerer de å miste av syne at kultur og politikk, kultur og statsbygging i dagens verden er vevd inn i hverandre. Kultur har både politiske implikasjoner og brukes i dag bevisst i politiske strategier. I allfall siden nasjonalstatens oppkomst har kultur vært et politisk redskap. Kultur er definitivt ikke et område som er nøytralt i forhold til interesse- og klassekonflikter. Individualiseringa fører til at kulturene blir mer porøse og flytende. Menneskene får et mer velgende forhold til kultur – det er ikke noe de kun er født inn i og som gir dem en bestemt gruppe-

identitet. Reformasjonen i Europa var et gjennombrudd i retning av en slik velgende holdning: religionen ble etter hvert noe som individene valgte og ikke autoritene bestemte. Den ble en privatsak, og dermed ikke lenger avgjørende for kulturell og nasjonal identitet. I en moderne verden blir den kulturelle identiteten mer usikker, samtidig som staten har behov for en stabil og homogen kultur. Globaliseringa fremskynder denne prosessen og setter de ulike kulturene under press. En moderne kultur på et sekulært grunnlag vil eksistere videre. Mer usikkert er det med religioner, tradisjoner, språk og litteratur som ikke er knytta til det moderne samfunnets behov.

Et generelt forsvar for all «kultur» er i seg sjøl ikke noe progressivt. Elitene – særlig i den tredje verden – henviser i økende grad til den felles kulturen for å dempe interessekonfliktene i samfunnet. Slik fungerer også de nasjonalistiske ideologiene i Vesten, med USA som det tydeligste eksemplet.

### **Asiatiske verdier og andre myter om fellesskap**

Teorien om at det er en kulturell egenart som preger hvert samfunn og som bestemmer konfliktene mellom samfunn, slik Huntington hevder, blir ofte bevisst fremmet og propagandert. Teorier om kulturell egenart bidrar til den nasjonalstatlige mobilisering og identitetsdannelse. Således er henvisninga til «asiatiske verdier» – orden fremfor individualisme, respekt for autoriteter, lojalitet osv. – nesten blitt et fast inventar i den dominerende politiske retorikken i Asia.<sup>9</sup> I Japan har det, ifølge Karel van Wolferen, i de siste tiåra vært en klar tendens til å forsterke kollektivet og samholdet i samfunnet og bedriftene, sammenlignet med de første etterkrigsåra da USAs innflytelse var større. Man distanserer seg fra «individualismen» og «materialismen» og den tilhørende åpne interessekampen i arbeidslivet som preger de vestlige samfunn. Man betrakter den japanske nasjon som en evig verdi og verner om den etniske renhet ved å forby immigrasjon.<sup>10</sup> Revitaliseringa av ikke-vestlig kultur i de siste tiåra, må også sees i dette perspektivet. Ja, i virkeligheten har argumentasjonen mot vestlig materialisme og individualisme – og dermed svært ofte imot demokrati og individuelle rettigheter – gått i de samme baner i hele dette århundret, hva enten det er islam eller konfusianisme (f.eks. Singapores tidligere statsminister Lee Kuan Yew<sup>11</sup>) som er det kulturelle utgangspunktet. Men dette idealistiske standpunktet om at orden og harmoni vil bli gjenopprettet dersom man bare igjen går tilbake til visse kulturelle verdier – de kristne fundamentalistene i Vesten, ja endog Bondeviks Krf i Norge hevder det samme – kan ikke bli et standpunkt venstresida identifiserer seg med. Vi må alltid når det blir snakk om fellesskap spørre: hva slag fellesskap, hva slags grunnleggende rettigheter preger dette fellesskapet, hva slags sosial struktur? osv. Sosialismen deler i virkeligheten de borgerlige moderniseringsteoriens premiss om at et fellesskap bør ha plass for individuell frihet og mangfold.

En appell til fellesskapet oppstår gjerne når de eksisterende fellesskap er i ferd med å oppløses. Innen den politiske filosofien har den såkalte kommunitarisme/liberalisme-debatten bakgrunn i reaksjonen mot oppløsningstendenser i de vestlige samfunn. Men appellen til fellesskap er i seg sjøl ikke progressiv. Både «moderne», fremmedgjort individualisme og «romantisk» lengsel etter sosialt fellesskap er kompletterende sider ved en ideologisk motsigelse. Ifølge Marx vil den forfølge kapitalismen til dens «salige slutt».<sup>12</sup> For så vidt er det å være i samfunnet og det å være distansert og fremmedgjort fra samfunnet og de sosiale bånd, to sider av det å være menneske. Det er ikke fremmedgjøringa i seg sjøl som skal eller kan avskaffes ved politiske midler. Det er heller de sosialt uakseptable følgene som økt fremmedgjøring *kan* ha i et samfunn, som må forhindres. Det ligger altså ikke noe fruktbart politisk prosjekt i det å bekjempe vestlig individualisme ved hjelp av østlig inspirasjon og asiatiske verdier – like lite som å gjøre det motsatte. Begge er rent ideologiske og retoriske posisjoner.

De lettvinde kulturteoriene benekter de indre motsigelsene i enhver kultur og ser kun på motsigelsene mellom kulturer. Konfliktene i verden blir *verdikonflikter* – deres sosiale og politiske karakter forsvinner. Kulturen oppfattes som en ubrytelig enhet. Dette feilaktige perspektivet deles i realiteten av både tilhengerne av sameksistens og toleranse mellom ulike kulturer og tilhengerne av kulturell krigføring. Vi mener i stedet at det i alle samfunn i dag finnes sosiale konflikter og en dyp kulturell usikkerhet. Dette er også tilfellet i land som tilsynelatende er dominert av en kultur og ikke av kulturell pluralisme. Som eksempel vil jeg nevne Pakistan, et dypt fattig islamsk land med 145 millioner innbyggere. En omfattende spørreundersøkelse foran valget i 1997 viste ikke bare at politikerne, byråkratene og generalene ble ansett som fullstendig korruperte, men også følgende: 72% mente at «religiøse partier har vært til skade for Pakistan», 47% tror at Jinnah (Pakistans «landsfader» i 1947) mente at landet skulle være et demokrati, 52% tror derimot han mente det skulle være en religiøs stat. Kun 70% tror Pakistan vil overleve de neste 15 år.<sup>13</sup> Disse tallene vitner om en splittet kulturell identitet.

Svært ofte er det kun eliter som appellerer til tradisjonell kultur enten som reaksjon mot en truende modernisering (særlig tydelig innen islam) eller som ledd i en politisk maktstrategi (the American way, japanisme, asiatiske verdier). Den kulturelle reaksjonen kommer ofte nettopp fordi breie folkemasser orienterer seg mer mot moderne livsformer og «materielle» verdier. Vestlig livsstil og konsumstandard blir ansett som etterstrebbelsesverdig i forhold til den fattigdom de lever under. Globaliserings-trykket har derfor ikke kun den internasjonale kapitalismen som drivkraft, men også behov for materiell velferd og trygghet i folkemassene. Et samfunn eller en kultur kan ikke forstås fullt ut dersom vi ser bort fra det globale trykket samfunnet er utsatt for. Immanuel Wallerstein har gått svært langt i denne retning og sagt

at de enkelte land i dagens verden bare kan forstås som elementer av det samme kapitalistiske verdenssystem, dvs. bare kan forstås globalt. Hans konkrete eksempel er at dagens Kina og dagens Brasil har mer til felles enn dagens Kina og Han-epokens Kina. Den sivilisatoriske kontinuitet er etter Wallersteins mening en kulturell myte, mens Kina og Brasil i dag er to store underutviklede nasjoner i det samme verdenssystemet. Om kineserne i dag tror på denne myten, hevder Wallerstein, betyr ikke det at samfunnsvitenskapen skal velge det samme perspektivet som analyseperspektiv.<sup>14</sup>

### **Toynbees kulturkritikk**

Levi Strauss' kulturteori er en vitenskapelig teori som ikke er særlig nyttig når vestlige interesser skal forsvares. Det samme gjelder kultur- og sivilisasjonsteorien som Arnold Toynbee utviklet for over femti år siden. Han argumenterer for at det er de store kulturene som må være analyseenheten når vi skal forstå verdenshistoria. Det finnes til tross for Vestens globalisering av sitt økonomiske og politiske system, fire gjenlevende ikke-vestlige kulturer: ortodoks kristendom (Øst-Europa), islam, hinduismen, konfusianismen. Han analyserer de indre motsigelsene i hver kultur og kommer frem til at de alle vil gjennomgå fire faser: opprinnelse, vekst, sammenbrudd og oppløsning. Oppløsningsprosessen er preget av at «barbarene» utafør kulturen ikke lenger lar seg integrere inn i kulturens livssyn, men gjør motstand og blir et «ytre proletariat». Oppløsningsprosessen er også preget av en overgang fra differensiering og mangfold til standardisering og enhetliggjøring. Toynbee spør hvor Vesten befinner seg i denne sammenhengen. Han finner at et aspekt som hører til oppløsningsfasen mangler: dannelsen av et universalrike. Heller ikke et halvt hundre år etter Toynbee ser vi antydning til noe nytt imperium eller universalrike.<sup>15</sup> Verken USA eller Kina ser ut til å kunne bli det. Toynbee – som på sine eldre dager opptrådte som kritiker av USAs Vietnamkrig – ender opp med å spørre om vår vestlige kultur står foran en *sin* oppløsningsfase. Denne teorien forener kulturanalysen med globale perspektiver. Men det globale perspektivet er uvisst og skeptisk – han tror ikke det ligger noen lysende modernisering eller evig fremskritt i forlengelsen av det vestlige hegemoniet.

### **Max Weber som modernitetsteoretiker**

Mens Toynbee er blitt glemt og avskrevet som en spekulativ historiefilosof, har sosiologen Max Weber hatt enorm innflytelse, ikke minst på amerikansk samfunnsvitenskap. I sin berømte bok *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, inntok Weber et standpunkt i tråd med det vi her har kalt kulturalisme. Ved siden av Durkheim var Weber en av de første som gjennomførte et alvorlig studium av den ikke-vestlige verden på et tidspunkt

da denne ikke-vestlige verden var i ferd med å bli et akutt problem. Hans problem var å finne egenarten til den moderne kapitalismen, som han mente hadde en spesifikk rasjonell karakter med vekt på bedriftsmessig effektivitet, korrekt regnskapsførsel og i det hele tatt en rasjonell mål-middel-atferd. I oppfatninga av kapitalismen som system var han langt på vei enig i Marx' analyse i *Kapitalen*. Når det gjaldt kapitalismens genese, fokuserte Marx og Weber på forskjellige sider. Marx tegnet et lite idyllisk bilde av den såkalte opprinnelige akkumulasjon, dvs. det terroristiske regime som ble utøvd over de lavere klasser for å gjøre dem «tilpasset» til kapitalistiske forhold. Heller ikke for Weber hadde kapitalismen særlig idylliske trekk. Likevel blir Webers kapitalismebilde et heltepos for det europeiske borgerskapet og en hyllest av det Weber anså som de borgerlige dyder: askese, rasjonalitet og moralsk strenghet. Kapitalismes genese lå i den spesifikke religiøsitet som hadde behersket det tidlig-moderne Europa, nemlig protestantismen i sine ulike varianter. Denne hadde utviklet en asketisk og rasjonell mennesketype som var drivkrafta bak den kapitalistiske akkumulasjon. Også utafor Vesten fantes det kapitalisme, men dette var en «før-rasjonell», «eventyr- og røverkapitalisme» orientert mot å utnytte politiske forbindelser. Bare i Vesten fantes et borgerskap som kunne gjennomføre en rasjonell arbeidsorganisering.<sup>16</sup>

Det særegne ved det vestlige samfunn lå altså ifølge Weber på det kulturelle området, i den spesifikke rasjonelle mennesketype som her var utviklet. Særlig de asiatiske religionene hadde ikke maktet å utvikle en økonomisk etikk som i seg sjøl ga grobunn for et sjølstendig borgerskap. I de asiatiske samfunn var religionens holdning til verden preget av passiv tilpasning og verdensflukt. I den kristne tradisjon av verdensbeherskelse, og dermed også aktiv utryddelse av den tradisjonelle magiske forestillingsverden som behersket folkemassene og som var et hinder for en rasjonell kapitalisme. (Jfr. protestantismens magi- og ritualfiendskap og også hekseprosessene.) Ifølge Weber var det altså kulturelle skranker for kapitalismens utbredelse, iallfall for den moderne, rasjonelle kapitalismen. Fordi han ikke trodde på noen fortsatt dynamisk kapitalisme, men derimot en byråkratisk stagnasjon, utviklet han ikke noen tanker i retning av hvordan de kulturelle skrankene i den ikke-europeiske verden kunne brytes ned. Han var først og fremst nasjonalist, ikke globalist. Spørsmålet om hva staten og politikken kunne gjøre for å stimulere den økonomiske veksten var jo dessuten et ikke-tema i Webers levetid (han døde i 1920).

Derimot fikk Weber stor betydning – og det er interessant i vår sammenheng – da han seinere ble resipert av amerikansk samfunnsvitenskap, særlig av Talcott Parsons, og ble en inspirasjon for de såkalte moderniserings-teoriene etter andre verdenskrig. Moderniseringsteorien var aktuell blant annet i forbindelse med at samfunnsforskerne kastet seg over problemet hvordan de frigjorte koloniene skulle få i gang en økonomisk vekst som



kunne bringe dem ut av fattigdommen. En lignende problemstilling var også oppstått ved avslutninga av andre verdenskrig. Spørsmålet som da reiste seg var hvordan okkupasjonsmaktene gjennom institusjonelle endringer kunne modernisere og demokratisere de fascistiske land, Tyskland og Japan. Samfunnsforskerene ble trukket inn i disse diskusjonene.<sup>17</sup>

Fra tidlig i 50-åra ble søkelyset satt på problemet omkring modernisering og økonomisk vekst, mens de ikke-europeiske kulturene før dette tidspunktet først og fremst hadde vært gjenstand for antropologisk forskning (blant andre av Levi Strauss). Moderniseringsteorien la vekt på at den tredje verden måtte bryte med sine tradisjonelle kulturelle hindre for økonomisk vekst. (Et av hovedverkene i denne tradisjonen er W.W. Rostows *The Stages of Economic Growth*, publisert i 1960.) Man antok at det var viktig å skape en elite av entreprenører psykologisk preget av aktivitet og kreativitet, ikke av fatalisme. Denne entreprenør-eliten skulle så iverksette et økonomisk «take off» som ble antatt å være irreversibelt. Weber var viktig for moderniseringsteorien fordi han representerte et alternativ til Marx; han fokuserte på hovedpersonen i særlig den amerikanske kapitalisme-forståelsen, nemlig entreprenøren og hans karakteregenskaper. At Weber sjøl mente at disse asketiske karakteregenskapene forlenget hadde veket plassen for en rent sekulær økonomisk-egoistisk holdning, ble i denne sammenhengen oversett.<sup>18</sup> Også på et annet viktig punkt var det en klar motsetning mellom moderniseringsteorien og Weber, nemlig i spørsmålet om sammenhengen mellom kapitalistisk utvikling og utviklinga av demokrati og frihet. Weber var her realistisk, for ikke å si pessimistisk. Det 20 århundres kapitalisme ville ifølge han føre til større ufrihet. Om dette skrev han i 1906, altså før den russiske revolusjon: «Det er høyst latterlig å tilskrive vår tids høykapitalisme, slik den nå blir importert til Russland og slik den består i Amerika, ... slektskap med ‘demokrati’ eller endog med ‘frihet’».<sup>19</sup> Moderniseringsteorien såvel som nyliberalismen påsto derimot en ubrytelig sammenheng mellom markedsfrihet og politisk frihet.

Webers vektlegging av indre kulturelle hindre for økonomisk vekst og tilsvarende mindre vekt på det internasjonale økonomiske systems innvirkning og statens betydning, passet også inn med de herskende holdninger på femtitallet. Dette kommer til uttrykk når Weber analyserer utviklinga av kapitalismen i Japan. Her manglet de kulturelle betingelsene for en kapitalistisk økonomisk etikk, og her manglet egentlig en kapitalistklasse. Han nøyer seg med å si at kapitalismen ble innført på kunstig måte, altså ikke var resultat av en indre utvikling. Hva han ikke går inn på, var den japanske statens enorme rolle (siden Meiji-reformene på 1860-tallet). Heller ikke bemerker han det forhold at Japan var et av meget få ikke-vestlige land som aldri ble kolonisert eller okkupert av imperialistiske makter. Uansett var det i den japanske utviklinga svært lite å se til den sjølstendige og innovative entreprenøren. Delvis eide staten sjøl bedriftene, delvis ble kapitaleierne –

som Paul Baran sier – bestukket og på andre måter presset til å kanalisere sine investeringer i produktiv retning.<sup>20</sup> Japan – ved siden av Sovjetunionen – representerte derfor i virkelighetene andre industrialiseringsmodeller, men disse modellene passet dårlig inn i moderniseringsideologien på 1950-tallet.

Ironisk nok finnes det i Japan sjøl en lære om at årsaken til den japanske arbeidsmoral er å finne i at japanerne betrakter arbeidet som en asketisk praksis til Buddhas ære. Et vanlig syn i Japan er at denne læra ikke har noe med maktforhold og politisk interesse av streng arbeidsdisiplin å gjøre. Den er et ubesmittet kulturelt uttrykk for Japans særegenhet. Japanologen Herman Ooms har påvist at de japanske makthaverne siden slutten av 1700-tallet aktivt støttet en slik lære og gjennom tilsvarende lovgivning skapte en autoritær arbeidsdisiplin på landsbygda (som er kilden til den opprinnelige akkumulasjon i Japan) og i bedriftene. Men dette er sjølsagt noe som ikke passer inn i den japanske sjølbevisstheten.<sup>21</sup>

Vi bør ikke overse at det er en kjerne av riktighet i moderniseringsteorien, nemlig forsøket på å forstå oppbruddet fra tradisjonelle samfunnsformer overalt i verden. Likevel ble moderniseringsteorien altfor lett bundet opp i snevre politiske og kulturelle verdier knytta særlig til USA som en eviggyldig modell for modernisering. Moderniseringsteorien var på en og samme tid en teori om global endring og en teori som forsvarer Vestens kultur som grunnlaget for modernisering. Som sådan må den kritiseres. Den ble både en teori som legitimerte kapitalisme og spredning av vestlige kulturverdier. Moderniseringsteoriens implisitte sluttmaal var det amerikanske samfunnet. USA i de første tiåra etter krigen var moderniseringas «realiserte utopi», som Hans Ulrich Wehler har bemerket.<sup>22</sup> Tradisjonalsmen var historias begynnelse – moderniseringa var historias slutt. Og denne slutten var det «rasjonelle» vestlige, nytte- og profittmaksimerende individ. Slik sett er det en slående kontinuitet mellom det amerikanske establishments tanker på 1950-tallet om seg sjøl som menneskehetens «normaltilstand» og Fukuyamas visjon om historias slutt på 90-tallet.

### **Sluttbemerkning**

Av de tre hovedområdene økonomi, politikk og kultur er det innen området kultur vi finner de klareste uttrykkene for tradisjonelle makt- og livsformer. Alle mennesker har del i en kultur, alle er kulturpreget. Politikk og økonomisk virksomhet er noe vi har mulighet til å forme og omforme, iallfall under demokratiske vilkår, mens kultur er noe vi overtar fra tidligere generasjoner. Vi sosialiseres og oppdras inn i kultur før vi er i stand til å ha noe kritisk og velgende forhold til den. Kultur er menneskenes umiddelbare livsverden. Vi lærer språk og finner vår identitet som medlemmer av en kultur. Disse tingene – språkinnlæring, oppdragelse osv hører med til det som spontant gjetas fra generasjon til generasjon. De har derved en konservativ

karakter. De forandres ikke gjennom vedtak og avstemninger. En kultur verken kan eller bør forandres gjennom tvang. Men den kan heller ikke bevares gjennom ganske enkelt å vedta at den skal bevares. Globalisering betyr en økende sammenligning mellom og refleksjon over kulturer. Vi vil få en relativisering av kultur. Det blir vanlig å se på fremmede kulturer som like «verdifulle» som ens egen. Dermed vil kulturen miste sin absolutte betydning i menneskenes liv. Den vil bli noe «interessant» på det private plan som vi «dyrker», slik som man i moderne samfunn leser romaner eller går på kino uten å ha noe forpliktende forhold til det vi opplever. Det er ikke noe kollektivt forpliktende i den moderne kulturen, den er fragmentert og ulike mennesker velger ulike fragmenter. Våre politiske rettigheter og sikring av vår tilvante konsumstandard betyr langt mer for oss. Alle land som moderniseres, vil oppleve dette problematiske forholdet til den tradisjonelle kulturen – slik også Europa opplevde det til fulle under religionskriger og hekseprosesser og i den seinere sekularisering.

Når det derimot gjelder økonomi og stat, så stiller det seg annerledes. Økonomi og stat er i seg sjøl moderne fenomener. Kapitalismen og nasjonalstaten er de viktigste drivkreftene bak globalisering og modernisering. Kulturen kan bli «porøs» og miste sin absolutte betydning. Økonomisk effektivitet og politisk orden er derimot absolutte betingelser for et moderne samfunn. Dessuten er en moderne stat en langt viktigere betingelse enn kapitalisme og privat eiendomsrett. Vi kan tenke oss vesentlige endringer av det økonomiske systemet. Men det er vanskelig å tenke bort staten noenlunde i den form den har i dag, med sentral makt- og styringskapasitet som blant annet sikrer økonomiens kontinuitet, med demokratiske og sosiale retter som er forutsetninga for individuell frihet. Staten kan sjølsagt delegere makt til internasjonale organer. Men staten vil ikke oppheve seg sjøl til fordel for en global regjering eller ingen regjering i det hele tatt. Det vil møte motstand. Og det er dessuten mildt sagt lite tenkelig at de politiske elitene i Kina, Japan, USA – for å nevne tre viktige land – vil avskaffe sitt eget maktgrunnlag til fordel for deltakelse i en slags verdensregjering.

Striden mellom kapitalistiske og sosialistiske prinsipper i økonomien er en strid innafør ramma av det moderne samfunnet, det er en strid om hva økonomisk effektivitet egentlig er og hva denne effektiviteten skal tjene. På det politiske området er det en strid mellom de som mener at nasjonalstaten har utspilt sin rolle og de som ikke er enige i dette. Men denne striden er også en strid innafør ramma av det moderne samfunn (til tross for at norske EU-tilhengere i siste EU-strid anklaget norske EU-motstandere for å være førmoderne nasjonalister). At det er en strid innafør ramma av det moderne samfunnet kan blant annet avleses ved at striden dreier seg om hva slags statstype som ivaretar demokratiet og menneskerettene på den beste måten.

## NOTER

- 1) Jfr. Francis Fukuyama: «The End of History?», *The National Interest*, vol. 16, Summer 1989, s. 3-18. Fukuyama videreutviklet sin tese i boka *The End of History and the Last Man*, New York 1992.
- 2) Jfr. Huntingtons artikkel «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, nr. 3, 1993, s. 22-49.
- 3) Sammenligner man de «hvite» med disse tre nevnte gruppene, vil ifølge en prognose de hvites andel i USA gå ned fra 80% i 1980 til 53% i 2050. Se *New York Times*, 14.02.1996.
- 4) Samuel Huntington uttrykte tidlig skepsis til påstanden om at de nye stater i den tredje verden ville utvikle politiske systemer som var beslektet med de vestlige og især med det amerikanske, som han tegner et idealisert bilde av i boka *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Conn., 1968. Huntington var senere et sentralt medlem av Den trilaterale kommisjon.
- 5) Jfr den kritiske kommentaren mot flerkulturalisme av Pierre Birnbaum: «From Multiculturalism to Nationalism», *Political Theory* Vol 26, februar 1996, s. 33ff. Dersom flerkulturalisme innebærer en ubegrenset rett til ikke-innblanding i sin kulturelle identitet, så vil de fleste si at dette er fornuftig når det gjelder en rekke undertrykte minoritetskulturer. Men mer problematisk blir det dersom det samme prinsipp brukes til å legitimere slagord som «Frankrike for franskmenn» og «Norge for nordmenn». Retten til å være seg sjøl, til å være «annerledes» kan altså ikke bety rett til å ekskludere «fremmede» eller rett til å undertrykke andre, «mindreverdige» kulturer. Heller ikke retten til å undertrykke individer innen kulturen som «avvikler» fra den etablerte kulturelle identiteten. (Jeg har utviklet dette resonnementet nærmere i en upublisert stensil: *Om flerkulturalisme, demokrati og moralsk fornuft*, Filosofisk Institutt, Universitetet i Tromsø, 1996)
- 6) Claude Levi-Strauss: *Tropisk elegi*, Oslo 1973 s. 338 og 340. Se også den interessante polemikken mot J. P. Sartre i Levi Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt M., 1968.
- 7) Claude Levi Strauss: *Rasse und Geschichte*, Frankfurt M.1972, s. 79. Denne boka ble skrevet for UNESCO i 1952.
- 8) Ibid, s. 48ff.
- 9) I en spørreundersøkelse blant toppsjefer i det private næringsliv i ni østasiatiske land og Australia, svarer i gjennomsnitt 64% at Asias økonomiske vekst ikke hadde vært så høy uten «asiatiske verdier». Høyest er troen på asiatiske verdier i Malaysias business-elite. Den er også høy i Japan, 67%. Den er lavest i Australia, men dog 40%. Se *Far Eastern Economic Review*, 19.02.1998.
- 10) Se van Wolferen: *The Enigma of Japanese Power*, New York 1990, s. 290ff., og kap. 10: «Power in the Guise of Culture».
- 11) Se «Culture is Destiny. A Conversation with Lee Kuan Yew.» *Foreign Affairs*, Mars-april 1994. Her argumenterer Lee så svakt og retorisk at det for den amerikanske intervjueren (i et etterord) blir svært enkelt å imøtegå han med et innlysende og kritisk spørsmål: dersom konfusianismen er årsaken til Øst-Asias og Singapores økonomiske suksess, må den da ikke også være forklaringa på Asias århundrelange stagnasjon?
- 12) K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Øst-Berlin 1953, s. 80.
- 13) *Klassekampen* 21.02.97.

- 14) Immanuel Wallerstein: «Hold the Tiller Firm» i: St. K. Sanderson (ed.): *Civilizations and World Systems. Studying World-Historical Change*, Walnut Creek 1995, s 246. Wallerstein er den fremste eksponenten for den såkalte verdenssystem-analysen på den internasjonale venstresida. Den første presentasjonen av teorien ble gitt i *The Modern World System*, 1974.
- 15) Arnold Toynbee: *Historien i nytt lys*, Oslo 1949. Om analyseenheten, s. 1ff; om Vestens «ytre proletariat» s. 365ff.
- 16) Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, s 826; og *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd I*, Tübingen 1986, s. 10.
- 17) Se særlig Talcott Parson: «The Problem of Controlled Institutional Change» og «Population and Social Structure of Japan». Begge i *Essays in Sociological Theory*, New York. 1964, s. 238-297. For Japan anbefaler Parsons økt integrering i verdenshandelen, økt kulturell utveksling, bekjempelse av de mektige kapitalistgruppene - «Zaibatsu-familiene – og deres nære bånd til staten. Men metodene som benyttes må ikke være «too abruptly revolutionary». (s. 291 og 295.)
- 18) Jfr. Max Weber: *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin 1981, s. 314-15, og avslutninga av *Den protestantiske etikk*. Weber ender her opp med å analysere det kulturelle forfallet i den moderne kapitalismen.
- 19) Max Weber: «Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland», *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1971, s. 63-64.
- 20) Weber om Japan, se *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, Tübingen 1978, s. 296ff . Paul Baran: *The Political Economy of Growth*, New York 1968 s. 151ff. (om Japan). Van Wolferens nyere analyse (op.cit., s. 375ff.) er i tråd med Baran. De nyere erfaringene fra tigerlandene svekker heller ikke tesen om statens betydning for den økonomiske utviklinga.
- 21) H. Ooms: «Ideology and Cultural Arguments of Japans Distinctivness: The Case of Japan's Work Ethic.» i: *Rethinking Japan* Vol. II, Sandgate 1990, s. 312-18.
- 22) Hans-Ulrich Wehler: *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975, s. 18.