

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Andrej Horvat**

**Globalna družba: »talilni lonec« ali kulturna heterogenost?**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2009**

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Andrej Horvat**

**Mentor: red. prof. dr. Ivan Bernik**

**Globalna družba: »talilni lonec« ali kulturna heterogenost?**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2009**

## **Globalna družba: »talilni lonec« ali kulturna heterogenost?**

V času, ko je proces globalizacije na vseh družbenih ravneh postal imanenten del vsakdanjega življenja, postaja vse bolj aktualen pojem globalne družbe. S tem, ko je globalizacija povzročila, da družbenih odnosov ne določuje v celoti le lokalni kontekst, ampak se le-ti raztezajo tudi v nedoločeni horizont časa in prostora, postajajo družbeni odnosi vseh vrst vedno bolj globalni. Na globalni ravni se tako oblikujejo transnacionalne kulture, ki sicer ustvarjajo tendence h kulturni homogenosti in univerzalnosti, vendar se nasproti postavlja kontekst partikularnosti, ki ni pasiven, ko gre za dodelitev pomenov eksternim kulturnim formam. V okviru globalne družbe se tako vzpostavi dialektično razmerje med lokalnim in globalnim. Posledica delovanja globalizacijskih procesov je ta, da se družbenim akterjem v posameznih družbah razširi horizont njihovih izkušenj. S tem se spremeni dinamika znotraj družbenih odnosov posameznih družb, ki ne zagotavljajo določenega »kulturnega reda« v tolikšni meri, kot je to idealno-tipsko gledano v primeru majhnih tradicionalnih družb.

**Ključne besede:** globalizacija, globalna kultura, individualizacija, kulturna identiteta.

## **Global Society: »Melting Pot« or Cultural Heterogeneity?**

In the time when the process of globalisation on all social levels has become the immanent part of everyday life, the term of global society is becoming more and more relevant. In the context of globalisation the social relationships are not solely determined by the local context but extend themselves into the undetermined horizon of time and space, and with that the social relationships of all kinds are becoming more global. Thus on the global level transnational cultures are formed, which do create tendencies for cultural homogeneity and universality, but a counterposition appears in the form of the particularity context that is not passive when it comes to the assignation of meanings to external cultural forms. Within the framework of the global society a dialectic relation between local and global is reestablished. The consequence of active globalisation processes is the widening of the horizons of the social actors' experiences in particular societies. With that the dynamics within the social relationships of individual societies (who do not assure a certain »cultural order« in such a level, as it is ideally-typically viewed in the examples of small traditional societies) changes.

**Key words:** globalisation, global culture, individualisation, cultural identity.

# KAZALO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1 UVOD</b> .....   | <b>5</b>  |
| 1.1 <i>POTEK NALOGE</i> .....   | 7         |
| 1.2 <i>METODE</i> .....   | 7         |
| <b>2 OSNOVNI KONCEPTI</b> .....   | <b>8</b>  |
| <b>2.1 GLOBALIZACIJA IN GLOBALNA DRUŽBA</b> .....   | <b>8</b>  |
| 2.2 <i>TALILNI LONEC – KULTURNA HOMOGENIZACIJA IN MODERNOST</i> .....                             | 12        |
| 2.3 <i>KULTURNA HETEROGENIZACIJA – KRITIKA MODERNOSTI</i> .....                                   | 15        |
| <b>3 RAZREŠITEV DILEME – ALI (KULTURNA) GLOBALIZACIJA POVZROČA<br/>KULTURNO HOMOGENOST?</b> ..... | <b>18</b> |
| 3.1 <i>PARTIKULARIZEM IN UNIVERZALIZEM</i> .....  | 18        |
| 3.2 <i>KULTURNA GLOBALIZACIJA</i> .....   | 21        |
| 3.3 <i>DRUŽBENA KONSTRUKCIJA REALNOSTI</i> .....  | 28        |
| 3.4 <i>INDIVIDUACIJA IN INDIVIDUALIZACIJA</i> .....   | 32        |
| 3.5 <i>KULTURNA IDENTITETA</i> .....  | 36        |
| 3.6 <i>GLOBALNA KULTURA V GLOBALNI DRUŽBI</i> .....   | 44        |
| 3.6.1 <i>KOZMOPOLITANIZEM IN TRANSNACIONALNE KULTURE</i> .....                                    | 51        |
| <b>4 ZAKLJUČEK</b> .....  | <b>56</b> |
| <b>5 LITERATURA</b> .....   | <b>59</b> |

# 1 UVOD

Govor o globalni družbi v družboslovju in v laičnem vsakdanjem življenju je postal aktualen s tem, ko so se kot posledica delovanja globalizacijskih procesov na svetovni ravni pojavile globalna ekonomija (kapitalizem, industrializem), globalni politični sistem (demokracija) ter razvoj masovnih medijev, ki s pomočjo novih informacijskih tehnologij širijo kulturne vsebine v vsak predel sveta. Vendar je dinamika družbenega dogajanja tako na globalni ravni, kakor tudi znotraj posameznih družb dosti bolj kompleksna, kot se zdi na prvi pogled. Sam se bom osredotočil predvsem na kulturno dinamiko v sodobnih družbah ter na kontradikcije kulturne globalizacije, ki se kažejo v dialektičnem razmerju med globalizacijskimi tendencami ter lokalnimi odzivi nanj.

Zastavljen problem izhaja iz razmišljanj o treh teorijah, na podlagi katerih bom oblikoval hipoteze. Te tri teorije so: Wallersteinova teorija o svetovnem sistemu, Huntingtonova teorija o spopadu civilizacij ter Fukuyamova teorija o koncu zgodovine. Moj namen ni podajanje detajlne analize ter kritike teh teorij, saj so za mojo nalogo pomembne le v smislu lažje opredelitve zastavljenega problema, zato se jih bom dotaknil zgolj površinsko.

Wallerstein meni, da danes živimo v modernem svetovnem sistemu, ki ga določata pojma svetovna ekonomija in kapitalizem, ki se raztezata v sleherno vas globalnega sveta. Svetovno ekonomijo označi kot veliko zemljepisno območje, v katerem obstajajo delitev dela, menjava blaga ter pretoki kapitala in dela, medtem ko je karakteristika kapitalizma neskončna akumulacija kapitala. Oba pojma povezana skupaj tvorita kapitalistično svetovno ekonomijo. »Ker svetovne ekonomije nimajo vseobsežne politične strukture ali homogene kulture, ki bi jih povezovale, jih skupaj drži učinkovita delitev dela. Ta učinkovitost je funkcija nenehnega večanja bogastva, ki ga kapitalistični sistem zagotavlja« (Wallerstein 2006).

Teorija o koncu zgodovine predpostavlja, da je prišlo po propadu avtoritativnih diktatorskih režimov v Evropi v začetku 90-ih let prejšnjega stoletja v vseh teh družbah do prevlade prosperitetne in stabilne liberalne demokracije. Demokracija je namreč postala edini legitimni vir avtoritete v modernem svetu. Z uresničitvijo posameznikove svobode, enakosti pred zakonom ter participacije v političnih odločitvah predstavlja liberalna demokracija zadnjo fazo v družbeni evoluciji. Ker vse družbe stremijo k zagotovitvi teh standardov, lahko

govorimo o univerzalni zgodovini, ki si prizadeva najti ustrezen vzorec celotnega razvoja vseh družb na svetu (Fukuyama 1992).

Do nasprotnih zaključkov pride Huntington v svoji teoriji, ki jo lahko označim kot politološko paradigmo, v kateri izpostavi tezo, da v času po koncu hladne vojne konflikti med narodi in civilizacijami niso več ideološki, politični in ekonomski, temveč kulturni. Ljudje se namreč vse bolj poistovetijo s skupinami, ki so jim skupni vera, jezik, zgodovina, vrednote, običaji ter institucije. Revitalizacija in strnitev kulturnih identitet sta rezultat nasprotovanja univerzalni kulturi, ki jih večina družb dojema kot zahodni imperializem. S širitvijo univerzalne kulture se je v 19. stoletju upravičevala politična in gospodarska prevlada Zahoda nad ostalim svetom. Kultura zahodnega sveta je tako postala imanenten del procesa modernizacije (industrializacija, urbanizacija, porast pismenosti, znanstveno-tehnično znanje), ki je prevladal po vsem svetu (Huntington 1996/1998).

Če domnevam, da na globalni ravni prevladujeta univerzalen kapitalistični sistem ter liberalna demokracija, se moram vprašati, ali obstaja na kulturnem področju podobna entiteta s podobnimi učinki na ves svet.

Prvo zastavljeno vprašanje se torej glasi: ali obstaja globalna kultura, ki povzroča kulturno homogenost na globalni ravni. Pri tem mi izraz »talilni lonec« sluzi kot metafora za kulturno homogenost, saj se le-ta lahko kaže kot zlitje večih kultur v enotno svetovno kulturo, ali pa gre za adaptiranje teh kultur univerzalni kulturi, v mojem primeru globalni kulturi.

Glede na domnevo, da lokalni družbeni akterji niso pasivni naspram družbenim in kulturnim tokovom, ki jih obdajajo, se mi zastavljata povsem nasprotni vprašanji: ali morda kulturna globalizacija le pospešuje kulturno diferenciacijo in kulturno heterogenost tako na globalni ravni, kakor tudi znotraj posameznih družb in skupin, kar bi v skrajnem primeru posledično vodilo k stanju kulturnega relativizma na globalni ravni. In ali revitalizacija kulturnih identitet, po Huntingtonu, pomeni dejansko tudi kulturni pluralizem v smislu, da družbeni akterji prakticirajo različne specifične kulturne vsebine. Dodatno podvprašanje pa se glasi: ali pluralnost identitet sloni na objektivnih oziroma dejanskih kulturnih razlikah, ali pa so kolektivne identitete stvar družbene konstrukcije.

Pomembno je omeniti, da obe možni posledici kulturne globalizacije omenjeni v samem naslovu naloge, predstavljata le idealno tipsko stanje. Ti nasprotujoči stanji mi služita kot analitično sredstvo, s katerim bom lažje analiziral dejansko družbeno-kulturno realnost. Nerealno se mi namreč zdi, da bi na globalni ravni prevladovala kulturna homogenost v tolikšni meri, da bi prišlo do popolnega izginotja posameznih partikularnih kultur. Na drugi strani pa se mi zdi, da kulturna heterogenost ne more kulminirati do skrajne točke kulturnega relativizma, saj potem ne bi bilo možno govoriti vsaj o minimalnem družbenem redu in miru na globalni ravni.

### **1.1 POTEK NALOGE**

Naloga je razdeljena na dva dela. V prvem delu najprej na splošno definiram pojem globalizacije, saj le-ta v zadnjih letih predstavlja poglavitno silo družbenih sprememb. Nato se bom dotaknil družboslovnih okvirov (teorij), v katerih so se oblikovale ideje o globalni družbi, kulturni homogenosti oziroma o globalnem »talilnem loncu« in kulturni heterogenosti.

V drugem delu naloge bo beseda najprej tekla o procesih partikularizacije in univerzalizacije, ki predstavljajo pomembno karakteristiko kulturne globalizacije, o kateri bo beseda tekla v naslednjem poglavju. Potem bom govoril o konstrukciji družbene realnosti. Tu bom poskušal ugotoviti, kako vplivi izkustev, ki prihajajo od zunaj vsakdanjega življenja, učinkujejo na družbene strukture, ki opredeljujejo kulturno življenje posameznikov. Proces individualizacije bo tema naslednjega poglavja, saj po mojem mnenju obstaja medsebojna vzročna povezanost med procesi individualizacije in kulturne globalizacije. Nato bom govoril o kulturnih identitetah, kjer bom poskušal pojasniti povezavo med kulturnimi identitetami in kulturno različnostjo. V zadnjem poglavju pa bom definiriral koncept globalne kulture ter poskušal ugotoviti, kako ta koncept vpliva na moj osrednji problem, ki sem si ga zastavil že v naslovu.

### **1.2 METODE**

Glede na to, da sem se pri analizi zastavljenega problema omejil na razmišljanja in teoretska razglabljanja različnih avtorjev na dano problematiko, sem pri svoji diplomski nalogi uporabil zgolj sekundarne vire.

## 2 OSNOVNI KONCEPTI

### 2.1 GLOBALIZACIJA IN GLOBALNA DRUŽBA

Globalizaciji se v današnjem času ne moremo izogniti, saj so njeni učinki postali del našega vsakdanjega življenja. Globalizacijski učinki predstavljajo predpogoj globalne družbe, saj globalizacija družbenim akterjem omogoča, da prihajajo v stik z idejami ter kulturnimi vsebinami, ki izhajajo izven njihovih lokalnih prostorov. Globalizacija v sedanji formaciji se je formirala v času modernosti, ko je prišlo do transformacije časa in prostora. Za ponazoritev te transformacije Giddens (1992) primerja časovno-prostorske odnose v pred-modernih ter modernih družbah.

V pred-modernih družbah je bil čas vezan na prostor (place), v smislu, da se je koledarski način štetja časa navezoval na značilnosti različnih agrarnih stanj. V časih pred izumom mehanske ure je bilo praktično nemogoče določiti čas dneva, ne da bi se sklicevali na kontekst lokalnega in še posebej naravnih časovno-prostorskih karakteristik. Izum mehanske ure pa je pomembno vplival na ločitev časa in prostora. Ura je od tedaj naprej izražala uniformno dimenzijo »praznega« časa. Uniformna abstraktna narava časa, ki je merjena z mehansko uro (prazen čas), je osvobodila čas in koordinacijo družbenih aktivnosti od partikularnosti prostora (place). To je ponazorjeno z razlikovanjem terminov »space« in »place«, ki se ju v slovenskem jeziku ne da tako nazorno pojasniti, zato ju bom uporabil kar v angleškem jeziku. V pred-modernih družbah ni bilo moč zaznati te ločitve do take mere, saj sta termina sovpadala. Celotna prostorska dimenzija družbenega življenja se je takrat navezovala zgolj na »prisotnost« lokalnih aktivnosti oziroma na fizično uokvirjanje družbenih aktivnosti. Merjenje časa pa je bilo odvisno od prostorske (place) navezanosti. S prihodom modernosti se je termin »space« odtrgal od termina »place« z vzpostavljanjem odnosov med odsotnimi drugimi. Termin »place« na ta način postane fantazmagoričen, to pomeni, da so se vidne forme lokalnega oblikovale pod družbenimi vplivi, ki ne izhajajo iz lokalnega prostora. Z nastankom tako imenovanega »praznega prostora«, lokalno več ne predstavlja referenčne točke reprezentacije termina »space« (Giddens 1992).

Z ločitvijo časa in prostora se je prekinila povezava med družbenimi aktivnostmi in njihovo vtkanostjo v partikularnost kontekstov prisotnosti. Enostavneje povedano, družbeni odnosi



niso več v celoti določeni z lokalnim kontekstom, ampak se raztezajo v nedoločen horizont časa in prostora. To karakteristiko Giddens (1992, 21-22) poimenuje v angleškem jeziku kot »disembedding«, sam bom ta termin v slovenščino prevedel kot iztrganost družbenih delovanj.

Castells (2000) v tem kontekstu govori o prostoru (space) tokov, ki se nanaša na tehnološke in organizacijske možnosti simultano urejevati družbene prakse brez geografske vtkanosti. Castells meni, da je večina poglobitvenih funkcij (finančni trg, transnacionalna produkcijska omrežja, medijski sistemi, družbena gibanja, osebna interakcijska omrežja ...) v sodobnih družbah organiziranih v okviru prostora tokov, ki ne vključujejo teritorialne dimenzije, temveč tehnološko infrastrukturo, ki omogoča, da je z določene lokacije možno povezovati funkcije in ljudi iz različnih specifičnih prostorov. Z uporabo novih informacijskih tehnologij se družbene prakse vse bolj odvijajo v tako imenovanih informacijskih omrežjih, ki se od prejšnjih (tradicionalnih) oblik družbenih omrežij ločujejo po tem, da:

- niso vezana na specifičnost prostora;
- so decentralizirana pri dajanju odločitev, delujejo na podlagi binarne logike inkluzivnost/ekskluzivnost, vse kar se nahaja v omrežju je pomembno za obstoj omrežja; vse kar je zunaj omrežja s perspektive omrežja ne obstaja;
- so fleksibilna ter prilagodljiva oblika družbene organizacije, kjer gre za koordinacijo in upravljanje kompleksnosti v interaktivnem sistemu s feedback učinki in komunikacijo, ki vključuje vse dele omrežja;
- so vrednostno nevtralna, omrežja so programirana za doseganje ciljev, vsi cilji, ki niso v skladu s programiranimi cilji so ovrženi.

Zaradi časovno-prostorske zgostitve v smislu zmanjševanja oddaljenosti skozi redukcijo časa, je globalizacija postala empirični pogoj modernega sveta, in sicer v obliki kompleksne povezanosti. To pomeni, da se globalizacija nanaša na vse gostejše omrežje medsebojnih povezav in medsebojne odvisnosti, preko povečanega pretoka blaga, kapitala, informacij, ljudi in praks po vsem svetu (Tomlinson 1999, 2).

Hkrati, ko je globalizacija opredelila strukturni odnos med povečano zgoščenostjo na globalni ravni ter manj omreženo oziroma zmanjšano zgoščenostjo na lokalni ravni, je na globalni ravni prišlo do liberalizacije svetovnega trgovanja in kapitalistične produkcije,

globaliziranega potrošništva ter zmanjševanja transportnih in komunikacijskih stroškov (Urry 2003, 4).

Globalizacija na ta način razteguje osnovne okvire družbenih sprememb na raven sveta kot celote. Globalizacija tako generira:

- ekspanzijo dominacije in odvisnosti; svetovnega sistema ne določuje samo medsebojna odvisnost in uravnoteženost delov sistema, temveč tudi odnosi dominacije in podreditve, ki se na svetovni ravni kažejo kot odnosi med centrom in periferijo; le-ti se uravnavajo po logiki »zero sum game«;
- homogenizacijo sveta v smislu, da teritorialne enote niso več ekskluzivne, saj vanje prodira uniformna infrastruktura pretoka materialnega blaga, ljudi in idej;
- različnost znotraj teritorialnih skupnosti; teritorialne enote postajajo odprte in dojemljive za različnosti, ki se porajajo na svetovni ravni (Mlinar 1992, 19-22).

Friedman (1994, 199-206) meni, da je proces globalizacije mogoč le v določenem globalnem okviru, ta okvir pojmuje kot globalno areno oziroma globalni sistem, ki predstavlja predpogoj same globalizacije. Notranja organizacija globalnega sistema ima trans-državni karakter, ki ga sestavljajo razna zaveznitva (politična, militarna), kulturne organizacije, mediji, diplomacije ... ter razne multinacionalne ekonomske organizacije, globalna investiranja itn. Globalna arena je produkt določenega niza formacij struktur, ki se oblikujejo na relaciji center/periferija in njihove razširjenosti, fragmentacije in preoblikovanja skozi različne cikle premikajoče se hegemonije. Znotraj te globalne arene se odvija globalizacija, ki se nanaša na številne kulturne procese, ki so v funkciji pripisovanja pomenov, ki imajo globalno naravo. V tem kontekstu se globalizacija nanaša na ureditev globalnih institucionalnih struktur, ki organizirajo že obstoječe globalno polje ter na globalne kulturne oblike, ki so proizvedene in transformirane v globalno dosegljive objekte in reprezentacije. Zato pri razumevanju posameznih družbenih ali kulturnih fenomenov, ki dosegajo globalne razsežnosti, ne moremo govoriti, da so stvar procesa globalizacije, ampak jih moramo smatrati kot fenomene globalnega sistema. Friedman pravi, da nastanek države ni globalizacija, zagotovo pa lahko govorimo o državi kot globalnem fenomenu. Proces globalizacije je odvisen od njenega globalnega zavedanja, ki se vzpostavi s stopnjujočo se komunikacijo, ki povzroči, da postane globalno sestavni del vsakdanjega zavedanja. Friedman smatra, da je predpogoj za močno globalizacijo homogenizacija lokalnega konteksta, kar pomeni, da subjekti iz različnih pozicij v sistemu dodeljujejo enake pomene globaliziranim objektom, podobam, reprezentacijam itn.

Šibko globalizacijo pa na drugi strani označuje lokalna asimilacija globalnega v njihovo lastno področje prakticirajočih pomenov. Kljub temu, da je pripisovanje pomenov stvar lokalnih strategij, so te globalno generirane. Obstaja torej dialektika med lokalnim in globalnim, ki transformira meje globalnega procesa, hkrati pa na drugi strani konstituira lokalne strukture.

Teza, ki jo izpostavi Friedman, in sicer da je stvar globalizacije njeno zavedanje s strani družbenih akterjev ter njihovo pripisovanje pomenov globalnim fenomenom, se mi zdi pomembna v smislu, da zavedanje o dogodkih in dogajanju izven konteksta vsakdanjega življenja in lokalnih prostorov predstavlja osnovni temelj obstoja globalne družbe.

Koncept globalne družbe oziroma zavest o tem, da živimo v istem svetu, ki ga doleteva enaka usoda, je v družboslovnem diskurzu in pri ljudeh po vsem svetu postala naraščajoče prisotna po drugi svetovni vojni. Katastrofalne posledice te vojne so prisile svet v medsebojno odvisnost oziroma sodelovanje med narodi, ki bi na globalni ravni vodilo k zavzemanju za kolektivni razvoj, posameznikovo blagostanje in enakost ter mednarodno kooperacijo. Globalizacija v tem primeru ustvarja pritiske in možnosti, da se nacionalne in lokalne družbe ravnaajo po svetovnem modelu in standardih družbe (Meyer 2007).

Globalizacija tako rekonstituira svet kot en prostor, kjer transnacionalni odnosi, omrežja, aktivnosti ter medsebojna povezovanja vseh vrst presegajo nacionalne okvire. S tem se pozornost sociološkega projekta preusmeri stran od družbe in nacionalne države k ideji o nastajajoči svetovni družbi, ki je okarakterizirana kot univerzalni način urejevanja družbenih zadev (McGrew 1992, 63).

Beck izpostavi tezo, da globalizacija postavlja pod vprašaj »metodološki nacionalizem«, ki si družbo zamišlja v okviru nacionalne države. »Globalnost pomeni, da se je enost nacionalne države in nacionalne družbe razlomila; da se oblikujejo nove vrste razmerij moči in konkurence, konflikti in presečišča med nacionalno državnimi enotami in njihovimi akterji na eni strani ter transnacionalnimi akterji, identitetami, socialnimi prostori, položaji in procesi na drugi« (Beck 1985/2003).

Perspektiva družbe v okviru nacionalnih meja predstavlja monološko nacionalno imaginacijo, ki po mnenju Becka zavrača drugačnost drugih, v tem smislu je zahodna modernost

predpostavljena kot univerzalna formacija oziroma kot idealiziran model v odnosu, do katerega ocenjujemo in razumemo ne-zahodne družbe (Beck 2002, 18–22).

Becku se zato zdi ustrežnejše družbeno realnost raziskovati v okviru metodološkega koncepta, ki ga poimenuje kot kozmpolitanizem, katerega karakteristika je dialoška imaginacija. »Dialoška imaginacija se ujema s sobivanjem nasprotujočih načinov življenja in individualnih izkušenj, s čimer se ustvari možnost primerjave, refleksije, kritike, razumevanja in kombiniranja kontradiktornih gotovostih« (Beck 2002, 18). Globalizacija je v tem primeru predstavljena kot ne-linearen in dialektičen proces, kjer sta pojma globalno in lokalno medsebojno kombinirana in prepletena. To pomeni, da ti procesi transformirajo kvaliteto družbenega in političnega znotraj družb v okviru nacionalnih držav. Iz tega sledi definicija kozmpolitanizacije kot interne globalizacije oziroma kot globalizacije znotraj nacionalnih družb, ki pomembno transformira zavest ter identiteto ljudi (Beck 2002, 17).

## **2.2 TALILNI LONCA – KULTURNA HOMOGENIZACIJA IN MODERNOST**

Globalna družba ter proces globalizacije, ki jo generira, predstavljata pogostokrat pri ljudeh občutek, da si ljudje po vsem svetu postajajo po načinu življenja podobni. Koncept »talilnega lonca« mi služi kot metafora tega. S to metaforo označujem učinek globalizacijskega procesa na kulturni ravni, in sicer učinek kulturne homogenosti v globalni družbi.

Ideja »talilnega lonca« se je izoblikovala v času množičnega priseljevanja, predvsem evropskih imigrantov v ZDA. Izraz »talilni lonca« je predstavljal politični simbol liberalne Amerike, s katerim se je legitimirala ideologija Amerike kot dežele nešteti priložnosti, kjer različne rase, religije in narodi niso ovirali ljudi pri družbeni mobilnosti. Druga interpretacija »talilnega lonca« pa sloni na ideji »amerikanizacije«, kjer gre bolj za proces prilagajanja ameriškemu načinu življenja kot pa za dejansko spojitve različnih kultur (Hirschman 1983, 397–398).

Metafora »talilnega lonca« je v okviru moje analize globalne družbe uporabna zaradi tega, ker predstavlja eno izmed strategij procesa akulturacije. Berry (2008, 328–332) meni, da o akulturaciji govorimo takrat, ko medsebojni stik različnih skupin in posameznikov z različnimi kulturnimi ozadji povzroči kulturne in psihološke spremembe na obeh vpletenih straneh. Z globalizacijo, ki generira številne kontakte različnih kultur, skupin in

posameznikov, procesi akulturacije dosežejo globalno raven. Ena izmed posledic akulturacije (asimilacija – talilni lonec) vodi k homogenizaciji svetovnih kultur, predvsem v primeru, ko ne-dominantne kulture postajajo konvergentne z dominantnimi kulturami.

Ideje in težnje k univerzalni svetovni kulturi so se pojavile z modernostjo oziroma s teorijami modernizacije, ki so govorile o uni-linearnem evolucijskem razvoju vseh družb na svetu.

Poudarek zgodnje-modernega diskurza je bil na časovni dimenziji, kjer se je odražala napetost v odnosu med preteklostjo in sedanostjo. Moderna ideja se je tako v duhu rasvetljenstva nanašala na ciklični koncept zgodovine, kjer je vračanje v preteklost smiselno le, če se jo preseže (Delanty 2000, 9).

V okviru napetosti med sedanostjo in preteklostjo se ustvari dihotomija med modernimi in tradicionalnimi družbami, kjer se procesi legitimacije pomenov (ki slonijo na racionalnih kalkulacijah in institucijah ter na zakonski pogodbi in individualni volji) značilni za moderne družbe kažejo kot nasprotje preteklemu času običajev, religij in skupnostim (Featherstone 2006, 459).

Modernost v tem oziru predstavlja pojem, ki označuje določeno epoho oziroma obdobje v zgodovinskem času ali pa izraža določeno zavedanje časa. Modernost torej predstavlja idejo – kulturni impuls (zavedanje časa) ali pa zgodovinski dogodek in družbeno stanje v zgodovini (Delanty 2000, 10–11).

Modernost kot zgodovinsko obdobje je svojo dokončno formulacijo dosegla v 18. stoletju, v okviru diskurzov razsvetljenstva. Konstituirana je bila v sklopu številnih različnih zgodovinskih procesov, ki so se odvijali v edinstvenih zgodovinskih okoliščinah. Ti procesi so bili politični (nastanek sekularne države), ekonomski (globalna kapitalistična ekonomija), družbeni (formiranje družbenih razredov in družbena delitev dela) in kulturni (tranzicija od religijskih do sekularnih kultur). Na podlagi teh procesov so se izoblikovale ključne institucije, in sicer: nacionalna država ter mednarodni sistem držav, kapitalistična ekonomija, industrializem, birokratski sistem družbene organizacije in formalna ločitev zasebnega in javnega (Hall, Held, McLennan 1994 in Delanty 2002).

Modernost kot kulturni impulz pa sloni na uveljavljanju univerzalnih temeljnih idej in vrednot (sekularne, materialistične, racionalistične in individualistične kulturne vrednote), ki se nanašajo na primarnost avtonomnega posameznika, ki se postavi iznad partikularne kulturne skupnosti ter na avtoriteto univerzalnega ljudskega razuma nad kulturno specifičnimi kodi in verovanji (Mesić 2006 in Hall, Held, McLennan 1994).

Poudariti moram, da univerzalne ideje in vrednote modernosti ne opredeljujejo do potankosti posameznikovega življenja. Friedman (1994, 213–214) je mnenja, da modernost ni stvar specifične kulture, ampak gre bolj za samo strukturo pojava. Modernost je »... lokalni produkt komercialnega globalnega sistema in predstavlja formo identificiranja oziroma habitus, ki se vzpostavi ob določenih lokalnih transformacijah pogojev eksistence« (Friedman 1994, 213). Modernost je torej neke vrste situacija, okvir posameznikove eksistence, znotraj katere je generirana vrsta specifičnih reprezentacijskih skupkov, ki se pogosto nanašajo na kulturne forme modernosti. Modernost ne predstavlja kulture v substantivnem smislu, saj je ne moremo reducirati na kolekcijo diferenc, s katerimi so bile opisovane tradicionalne družbe, predvsem zato, ker v sodobnih družbah prevladuje princip nestalnosti, kar pomeni, da so vse specifične oblike in prakse stvar arbitrarnosti in temporalnosti. Modernost je samonanašajoč termin, s katerim označujemo določeno zgodovinsko obdobje ter predstavlja kulturno formo oziroma obliko življenja brez fiksne vsebine.

Moderna kultura torej predstavlja določen eksistencialen vakuum, ki se lahko napolni le z vračanjem k specifičnim oblikam kolektivnih identitet. Zato tu ne gre za neko trans-kulturno unifikacijo, temveč gre za globalno širjenje pogojev, ki omogočajo afirmacijo kulturne različnosti (Mesić 2006, 49).

Friedman (1994, 225-226) smatra, da glavni razlog za nastanek modernosti kot oblike kulturne produkcije leži v individualnem subjektu in njegovi težnji postati avtonomen subjekt, ki reprezentira sebe kot samoorganizirajoče ter samomotivirajoče bitje. Odkar se je ekonomska sfera z intervencijo abstraktnega kapitala ločila od družbenih oblik, ki slonijo na družinskih in religijskih strukturah; predstavljajo komercialni, poblagovljeni odnosi glavno sredstvo za reproduciranje posameznika. Družbeni odnosi znotraj ekonomske sfere postajajo samozadostni in kot taki avtonomizirajo in definirajo ekonomsko sfero kot ločeno od drugih sfer (političnih, družbenih, religijskih). Kot posledica tega se individualizirajo posameznikove težnje. »Ti procesi generirajo cel niz samo-zaznavanj in zaznavanj okolja, ki so dovolj

konsistentni, da tvorijo temelj za elaboriranje kulturnih form, ki so značilni za modernost« (Friedman 1994, 226).

Če povzamem zgoraj omenjene trditve, potem vidim, da modernost predstavlja zgodovinsko obdobje, kjer so se skoraj po vsem svetu zgodile družbene spremembe, ki so vodile k industrializaciji, demokraciji ter sprejemanju določenih univerzalnih vrednot, zaradi česar postajajo družbe med seboj uniformne. Vendar modernost ne sloni na specifičnih idejah in kulturnih vsebinah, ampak predstavlja formo, znotraj katere se oblikujejo specifične vsebine kultur in različne identitete. Modernost torej predstavlja družbeni okvir oziroma pogoje, kjer lahko prihaja tako do kulturne heterogenosti, kakor do učinka »talilnega lonca« (globalna kultura, kulturni imperializem), vse to pa je odvisno od družbene-kulturne dinamike znotraj posameznih družb in med družbami na globalni ravni. Več o tem v nadaljevanju naloge.

### **2.3 KULTURNA HETEROGENIZACIJA – KRITIKA MODERNOSTI**

Vprašanje kulturne heterogenosti v globalni družbi se nanaša na dva aspekta kulturne različnosti. Prvi aspekt se navezuje na zavračanje modernosti, oziroma njenih univerzalnih vrednot in podajanje alternativ; drugi aspekt različnosti pa je odraz različnih specifičnih individualnih in partikularnih kulturnih vsebin. O kulturni heterogenosti zato ne moremo govoriti samo v okviru globalne družbe, temveč tudi v prostorsko ter politično omejenih lokalnih skupnostih in družbah.

Ideja kulturne heterogenosti in s tem povezane ideje kulturnega pluralizma ter kulturnega relativizma so v socioloških teorijah predvsem prisotne v teorijah, ki se navezujejo na kritiko modernističnega projekta. Tu verjetno prevladuje teorija postmodernosti, ki med drugim govori o postmodernem kulturnem trendu (Friedman 1994, 187) v sodobnih družbah, in sicer pojavu religijskega fundamentalizma, mednarodnih religijskih gibanj ter etničnih in nacionalističnih gibanj.

Že sama predpona »post« besede postmoderno sugerira na družbeno stanje, ki prihaja za modernostjo ter hkrati postavlja pod vprašaj njeno veljavnost (Featherstone 2006, 462). Lyotard (1979/2002) opiše postmoderno obdobje kot stanje, v katerem prevladuje nezaupanje v velike pripovedi, ki so v času modernosti legitimirale znanost ter institucije, ki nadzorujejo družbene vezi. »Velika pripoved je izgubila svojo verodostojnost, ne oziraje se na način

poenotenja, ki ji je pripisan: spekulativna pripoved, pripoved emancipacije« (Lyotard 1979/2002, 66).

Skupina terminov v družboslovju, ki se navezujejo na postmoderno, je dobila spodbudo v terminu postmodernizem, ki je predstavljal reakcijo na umetniški modernizem. Teoretiki postmodernizma namreč zagovarjajo idejo o propadu hierarhične ločitve med visoko in množično kulturo ter o izginotju meje med umetnostjo in vsakdanjim življenjem. Te predpostavke odražajo pozitivno vrednotenje potrošniške kulture ter zavračanje osrednjih (visokih) kulturnih vrednot modernosti (Featherstone 2006, 462).

Kljub temu da je termin postmodernizem deležen številnih interpretacij, ki konec koncev onemogočajo podajanje precizne definicije termina, obstajajo osnovne karakteristike postmodernih teorij: skepticizem o velikih pripovedih, opustitev idej o zagotavljanju kakršnekoli gotovosti, zavračanje univerzalnih standardov, igriva retorika, subverzivni pristop ter poudarjanje iracionalnosti (Ritzer in Goodman 2001, 152).

Predpostavka o modernosti kot »neuspelem« projektu je prisotna tudi v teoriji o multiplih modernosti. Neuspeh modernosti se kaže v tem, ker njene hegemonске in homogenizirajoče tendence niso privedle k konvergentnosti industrijskih družb po vsem svetu, oziroma modernost ni proizvedla enotnega institucionalnega vzorca, ki bi bil aplikativen v vseh družbah ali civilizacijah, ampak jih je le spodbudila, da se v njih, ob ohranitvi temeljnih karakteristik modernosti, razvijejo različne ideološke in institucionalne dinamike. Poglavitna teza te teorije tako opisuje obstoj kulturno specifičnih oblik modernosti, formiranih v okviru različnih kulturnih tradicij in družbeno-političnih pogojev. Kljub temu da pri nekaterih nacionalističnih gibanjih v modernizirajočih družbah prevladuje njihov izrazito anti-moderen značaj, je njihova institucionalna formacija povsem moderna. Njihov edinstven način interpretacije modernizacije je v tem primeru odvisen od njihove lastne in samosvoje kulturne dinamike in ne od popolnega zanikanja modernih institucij. Pojma modernost in »westernizacija« v tem primeru nista identična, saj na zahodu vznikla modernizacija ne proizvaja homogenizacije svetovnih kultur (Eisenstadt, Riedel in Sachsenmaier 2002).

Menim, da se teorija o multiplih modernosti navezuje na Giddensovo trditev, da je treba moderni družbeni razvoj interpretirati v kontekstu diskontinuitete. Giddens (Giddens 1992) namreč meni, da družbeni evolucionizem ni upošteval diskontinuitetnega karakterja modernih



družb. Z dekonstrukcijo evolucijske naracije in z izginotjem grandioznih naracij se zgodovina ne predpostavlja kot enotnost njenih principov organizacije in transformacije. Ta diskontinuiteta je posledica tega, da so moderne družbe za razliko od tradicionalnih bolj dinamične, eksistirajo namreč pod nenehno spreminjajočimi se pogoji. Te spreminjajoče se pogoje Giddens pojasnjuje na podlagi dejavnikov, ki se kažejo kot gonilna sila dinamike modernih družb. To so: ločitev časa in prostora, disembedding (iztrganost) in reflektivnost. Ti dejavniki niso dodatni tipi institucij, ampak predstavljajo pogoje pospešene zgodovinske tranzicije, brez katerih se moderni družbeni red ne bi nikoli tako radikalno razlikoval od tradicionalnih načinov urejanja družb.

Kritiki modernosti in njenega projekta so nakazali, da modernizacija in njen inherenten proces globalizacije ne predstavljata determinističnih sil, ki bi partikularnim družbam vsilile univerzalen tok družbeno-kulturnega dogajanja, kateri bi generiral kulturno homogenost na globalni ravni. Partikularni družbeni akterji, tako kolektivni kot individualni, imajo namreč to moč, da v okviru svoje lastne kulturne dinamike interpretirajo svet okrog sebe.

### **3 RAZREŠITEV DILEME – ALI (KULTURNA) GLOBALIZACIJA POVZROČA KULTURNO HOMOGENOST?**

#### **3.1 PARTIKULARIZEM IN UNIVERZALIZEM**

V tem poglavju bom izpostavil tezo, ki govori o tem, da globalni procesi ne zaobjemajo samo procesov univerzalizacije, temveč tudi partikularna družbena dogajanja, ki lahko dosežejo globalno raven.

»Za moderne družbe ni najbolj karakteristična njihova struktura ali pa nekaj, kar jim je skupno, temveč dejstvo njihovih vključevanj v proces univerzalizacije v smislu iskanja univerzalnih referenc « (Bourricaud v Robertson 1997, 69).

Roland Robertson (1997, 73–77) je namreč mnenja, da smo ob koncu dvajsetega stoletja priča in hkrati udeleženci množičnega, dvodelnega procesa, ki vključuje interpenetracijo univerzalizacije partikularizma in partikularizacije univerzalizma. Ta proces implicira združitev dveh družboslovnih teoretskih perspektiv, in sicer relativizma, kjer gre za anti-totalistično razumevanje pluralnih oblik družbenega in individualnega življenja, kjer ni moč priti do nekih splošnih in univerzalnih ugotovitev; ter na drugi strani »worldisma«, kjer se ravno nasprotno smatra, da je priporočljivo analitično zajeti svet kot celoto. Z drugimi besedami povedano, gre za združitev partikularnosti in različnosti na eni ter univerzalnosti in homogenosti na drugi strani. Na primeru kapitalizma vidimo, kako se je le-ta dobro prilagodil temu zgodovinskemu dejstvu (univerzalistična proizvodnja in lokalno, partikularno povpraševanje, kjer se proizvodnja prilagaja specializiranim trgov, gre za mikro-trženje).

Robertson globalizacijo razume v najširšem smislu kot obliko prej omenjenega dvo-delnega procesa, kjer partikularizacija univerzalizma pomeni, da se univerzalno kaže v globalno-človeški stvarnosti, medtem ko se proces univerzalizacije partikularizma nanaša na idejo, da dejansko ne obstaja nobena ovira k vzpostavljanju partikularnosti, edinstvenosti, različnosti in drugačnosti. S procesom globalizacije se na ta način konstituira globalna-kulturna forma, ki predstavlja poglavitno os pri strukturaciji sveta kot celote. Robertson tu navaja novo inačico konceptov »Gemeinschaft« in »Gesellschaft«, katere medsebojna prepletenost ustvarja diskurz

globalnosti, v smislu odnosov med partikularnostjo in skupnostjo na eni strani ter univerzalnostjo in ne-osebnostjo na drugi strani. Glavna elementa partikularizma sta tako posameznik in družba, medtem ko koncept univerzalizma zaobjema sistem družb in širši pojem človeštva. S interpenetrirajočim procesom podružbljanja, individualizacije ter konsolidacije mednarodnega sistema družb in konkretizacije zavedanja obstoja človeštva se je na globalni ravni odnos partikularizacije in univerzalizacije institucionaliziral. Globalnost je postala odsev dualnosti objektivnega in subjektivnega procesa, saj se globalizacija nanaša na kompresijo sveta oziroma globalne med-odvisnosti na eni strani ter zavedanja te odvisnosti in sveta kot celote na drugi strani. Kljub temu da s procesom globalizacije svet postaja enoten, Robertson meni, da mi ne postajamo identični drug drugemu. Prav nasprotno: interpenetrajoči proces univerzalizacije partikularizma (primer nastanek nacionalnih držav) in partikularizacije univerzalizma (prilagoditev univerzalnega v lokalnem kontekstu, primer nacionaliziranega modernizma) povzroča, da lokalno postaja globalni produkt, kjer partikularno predstavlja aspekt globalizacije. Lokalni fenomeni in strategije kot so etničnost, nacionalizem in razna gibanja so namreč inherentno globalni (Robertson 1997).

V nasprotju z Robertsonom, ki govori o standardizaciji lokalnega, je Friedman (1994, 196–199) mnenja, da je partikularizacija produkt globalnega sistema v posameznih fazah njenega razvoja in ne predstavlja generalne karakteristike globalnega polja. Globalizacija je namreč proces pripisovanja pomenov, ki imajo globalno naravo in tega dejstva po Friedmanovem mnenju ne bi smeli mešati z globalnimi procesi, ki se tičejo lokalnega pripisovanja pomenov (nacionalizem, etničnost ...). V slednjem primeru gre namreč za lokalizacijo in ne za globalizacijo. Friedman navaja primer kulturno-političnih gibanj iz »četrtga sveta«, ki si prizadevajo za doseg določene stopnje kulturne in politične avtonomnosti. Spremembe v identifikaciji domorodnih skupin, ki se dogajajo sočasno z zatonom modernistične identitete oziroma hegemonije centra, Friedman označuje kot proces lokalizacije in ne globalizacije. Mnenja je, da so stvar globalizacije hollywoodski filmi, ki reprezentirajo oziroma prikazujejo »četrti svet« vsak na svoj način.

Če je Robertson mnenja, da obstaja globalna institucionalizacija odnosa partikularizma in univerzalizma, Arjun Appadurai (1990, 296-305) trdi, da se glavni problem današnjih globalnih interakcij kaže v napetosti med kulturno homogenizacijo in kulturno heterogenizacijo. Ta napetost se izraža v nezdržljivosti med različnimi dimenzijami globalnih tokov. Te dimenzije Appadurai označi kot:

- »*ethnoscape*«, kjer mobilnost ljudi (turisti, imigranti, begunci, sezonski delavci itn.) predstavlja bistveno značilnost sodobnega sveta, saj ti ljudje pomagajo konstituirati svet, v katerem bivajo;
- »*technoscape*«, kjer gre za razširjenost sodobnih mehanskih kakor tudi informacijskih tehnologij, ki prodirajo čez meje, ki so bile še do nedavnega neprepustne;
- »*finanscape*«, kjer gre za vesplošni pretok globalnega kapitala;
- »*mediascape*«, kjer gre za proizvodnjo in razširjenost informacij preko časopisov, televizijskih postaj, filmskih in glasbenih studiov itn.; ti »*mediascape-i*« proizvajajo velik in kompleksen repertoar podob in naracij, ki so razširjene po celem svetu;
- »*ideoscape*«, kjer gre za spojitev raznih podob, ki se pogosto direktno navezujejo na ideologije držav in raznih gibanj, katerim je interes doseganje moči; ideologija razsvetljenstva je tako spojila termine in podobe, ki so vključevali pojme kot so: svoboda, blaginja, suverenost in demokracija.

Za primer bom navedel le nekatere oblike nezdržljivosti med dimenzijami globalnih tokov:

- med »*ideoscapes*« in »*mediascapes*«; življenjski stili prikazani v različnih medijih spodbujajo retoriko nacionalnih politik;
- med »*ideoscapes*« in »*technoscapes*«; kjer majhnim in revnim državam primanjkuje novih tehnologij in s tem povezanih informacij;
- med »*ideoscapes*« in »*finanscapes*«; kjer internacionalni kapital vpliva na oblikovanje nacionalnih politik itn.

Sam sem strinjam s Friedmanovo in Appaduraijevo kritiko Robertsona, in sicer da odnos partikularizacije in univerzalizacije ni venomer standardiziran in institucionaliziran. Določene kulturne vsebine iz lokalnih prostorov lahko postanejo na standardiziran način del globalne pop kulture, vendar pa lokalni družbeni akterji dodeljujejo tem kulturnim vsebinam pomene na ne-standardiziran način, kar pomeni, da se na podlagi reakcij (lokalizacije) zoper univerzalne globalne kulturne vsebine ustvarja kulturna heterogenost.

### **3.2 KULTURNA GLOBALIZACIJA**

Kulturna globalizacija predstavlja sklop globalizacijskega procesa, ki je glede na posledice, ki jih proizvaja, zelo kontradiktoren. Ta kontradiktornost izhaja iz dejstva, da se kulturno življenje družbenih akterjev v sodobnih družbah vsebolj odvija v okviru dialektičnega razmerja med globalnim in lokalnim.

To dialektično razmerje se vzpostavi s tem, ko »konceptualni okvir časovno-prostorskega distanciranja usmerja našo pozornost na kompleksen odnos med lokalnim vključevanjem (okoliščine so-prisotnosti) in interakcijo na razdaljo (povezava prisotnosti in odsotnosti). V moderni eri stopnja časovno-prostorskega distanciranja ni bila nikoli večja, medtem ko se odnosi med lokalnimi in oddaljenimi družbenimi oblikami in dogodki vse bolj skladno raztezajo« (Giddens 1992, 64). To pomeni, da z globalizacijo prihaja do povezovanja različnih družbenih kontekstov in regij v globalno omrežje kot celoto, na način, da na lokalne aktivnosti vplivajo dogodki od koderkoli. Dialektično razmerje med lokalnim in globalnim pa pomeni, da lahko lokalni dogodki prav tako inverzno zaznamujejo zelo oddaljene odnose (Giddens 1992).

Dialektika med globalnim in lokalnim torej izhaja iz predpostavke, da ne obstaja samo enostranski tok globalizacije. Robertson v tem smislu govori o »glokalizaciji« (Richard Giulianotti in Roland Robertson 2006 in Beck 1985/2003), skovanki, ki bi naj orisovala temeljne karakteristike kulturne globalizacije in to z razlogom, da se presežejo določene ideje, ki se povezujejo s kulturno globalizacijo.

Pojem kulturna globalizacija je namreč pogostokrat povezan s tezo o konvergentnosti globalne kulture. Ta teza predpostavlja, da gospodarsko globalizacijo spremljajo valovi kulturne preobrazbe. Sinonim tako razumljene kulturne globalizacije pa je »macdonaldizacija«, ki implicira uveljavljanje univerzalizacije v smislu poenotenja življenjskih stilov, kulturnih simbolov in transnacionalnih načinov vedenja (Beck 1985/2003). Teorija o kulturnem imperializmu tako govori o globalni kulturi kot hegemonski kulturi. To pomeni, da ima kulturni imperializem hierarhično naravo, saj obstaja hegemonija določenih partikularnih kultur, tu je predvsem mišljena ameriška kultura (Friedman 1994, 195). Tomlinson meni, da ta teorija zaobjema več diskurzov dominacije, in sicer »... Amerike nad Evropo, Zahoda nad vsemi ostalimi, centra nad periferijo, modernega sveta nad izginjajočim

tradicionalnim ter kapitalizma nad praktično vsemi« (Tomlinson 1999, 80). Ta dominacija sovпада z dominacijo globalnega kapitalizma, to pomeni, da transnacionalni kapitalizem distribuira kulturne dobrine po vsem svetu ter s tem distribuira kapitalistično monokulturo, podprto z etiko in vrednotami kapitalizma, ki ustvarjajo kulturno totalnost oziroma kulturo kot način življenja (Tomlinson 1999).

Implicitna podlaga teoriji kulturnega imperializma je logika »igre z ničelno vsoto«, kar pomeni, kolikor eden pridobi, toliko drugi izgubi. Mlinar meni, da z vse intenzivnejšim vertikalnim in horizontalnim povezovanjem v vse širšem prostoru ta logika ne zadane bistva družbenega delovanja na globalni ravni. Ko z intenzivnejšim povezovanjem postaja vse večjemu številu posameznikov vse več skupnega, to ne pomeni izgubo za druge. »Čim več imajo lokalni akterji skupnega z drugimi, v nacionalnih in transnacionalnih okvirih, bolj se lahko razlikujejo od drugih, ne da bi s tem oslabili njihovo medsebojno povezanost« (Mlinar 2001, 767). V tem smislu lokalno in globalno ne pojmujejo več kot ločeni kategoriji, temveč kot kategoriji, ki se med seboj zaradi časovno-prostorskega zgoščevanja vse bolj prežemata. Globalnost sedaj predstavlja možnost afirmacije lokalnega, uresničitev te možnosti pa je povsem odvisna od aktivne vloge lokalnih akterjev (Mlinar 2001).

Če s kulturno homogenostjo predpostavljam, da družbeni akterji in lokalne kulture pasivno absorbirajo in reproducirajo kulturne produkte in prakse velikih korporacij ter narodov, se pojem glokalizacije nanaša na ravno nasprotno v smislu, da lokalne kulture posedujejo kreativno vitalnost v obliki refleksivnosti. Glokalizacija se torej v nasprotju z imperialističnimi tendencami globalizacije nanaša na konstrukcijo različnih kulturnih praks, institucij in identitet. Tudi drugače povedano, proces glokalizacije vključuje »izumljanje« kultur, tradicij in namišljenih skupnosti oziroma kakršnihkoli oblik partikularnosti, ki se v skrajni meri v kulturno-političnem terminu izražajo v obliki »globokega partikularizma« ali fundamentalizma, kjer se lokalne identitete oblikujejo na temelju zgodovinskih pomenov. Pri glokalizaciji ne gre venomer za slučajno proizvajanje kulturne heterogenosti. Lokalno je namreč tudi globalno institucionalizirano, to pomeni, da so različne lokalnosti standardizirane, imajo podobno strukturo, referenčne točke in simbolne vsebine (nacionalne identitete) (Richard Giulianotti in Roland Robertson 2006).

Ne glede na to, kateri učinek kulturne globalizacije prevladuje, so lokalne kulture vsebolj podvržene procesu deteritorializacije. S pomočjo množične uporabe komunikacijskih

tehnologij in medijev, ki posredujejo ljudem najrazličnejša izkustva od vsepovsod, so se formirale družbene interakcije, ki ne zahtevajo brezpogojne neposrednosti. To ljudem omogoča, da razširijo svoj horizont relevant v vsakdanjih rutinskih izkustvih, kar posledično spreminja njihovo splošno kulturno zavedanje ter hkrati onemogoča ohranjanje trdnega občutka lokalne kulturne identitete. Proces posameznikovega planiranja življenja tako ni več omejen na kontekst, ki bi bil fizično in politično natančno definiran teritorij. Deteritorializirana kultura ni ekskluzivna entiteta, ki bi bila na podlagi ekonomske in politične moči omejena zgolj na Zahodni svet. Ker je deteritorializacija nastala kot rezultat globalne modernosti, skoraj nobena populacija (razen določenih delov Afrike in južne Azije) ni več imuna pred njo. Tomlinson je celo mnenja, da so nekatere populacije Tretjega sveta zaradi svojega neenakopravnega položaja v svetovnem sistemu še bolj dovzetne za učinke deteritorializacije. Trgovec v angleškem super-marketu lahko nima niti najmanjšega pojma, od kod izvirajo izdelki na njihovih policah v prodajalni, medtem ko kmeta v Zimbabveju še kako zanimajo globalni pogoji produkcije in trženja njegovih pridelkov. Deteritorializacija implicira, da posameznik lahko poseduje širok spekter perspektiv, ki mu omogoča, da vzpostavi določeno distanco do lokalnih, nacionalnih pogledov na svet oziroma na dogodke, ki presegajo »domačo kulturo«, posledica tega je izguba kulturne gotovosti, ki jo je prej zagotavljala »nedotaknjena« lokalna perspektiva. Vendar Tomlinson ne smatra deteritorializacije kot nekaj prevratnega, v smislu, da ne obstaja več naravni odnos kulture z geografskimi in družbenimi teritoriji. Kljub temu da gre za temeljito transformacijo kulturnih izkustev, so le-ta asimilirana na način, da se vsakdanje življenje posameznikov ohranja v stanju normalnosti. Lokalne posebnosti (navade, običaji, dialekti, religija ...) namreč še vedno predstavljajo pomemben del njihovega življenja (Tomlinson 1999).

Zgornjo misel bi povezal s Friedmanovo tezo, ki pravi, da je potrebno ločevati med interno in eksterno logiko kulture. Friedman (2006) vidi kulturo v najbolj splošnem pomenu kot diferencialni koncept v smislu, da družbe na različen način delajo iste stvari, vzpostavijo različen odnos do sveta, na različen način organizirajo svojo družbeno reprodukcijo itn. Te difference se vzpostavijo znotraj interne logike kulturnega, kar pomeni, da različne kulture oblikujejo svoje svetove, v katerih se konstituirajo neposredni in ne-refleksivni pomeni delovanj. Te interne logike delovanja pa ne smemo mešati z eksternim opazovanjem tekstov, objektov ali substanc. »Poskus razumevanja, kaj ljudje delajo v življenju, ne more nikdar sloneti na eksterni interpretaciji produktov njihovih aktivnosti« (Friedman 2006, 404). To pomeni, da se diskurz kulturne globalizacije nanaša na objektivizacijo kulture, ta

objektifikacija predstavlja instrumentalni aspekt globalizacije, ki reducira prakse diferenc in pomenov na raven produktov, tekstov in substanc, ki se v taki obliki »pretakajo« preko vseh mogočih meja.

Iz zgoraj navedenega sklepam, da interakcije, ki potekajo skozi čas in prostor, niso apriori destruktivne zoper resničnim prostorom oziroma antropološkim prostorom, kjer poteka vsakodnevno ponavljanje »organskih« družbenih interakcij, ki so v funkciji zagotavljanja kulturne identitete posameznikov ter povezovanja posameznikov z zgodovino lokalnega.

Povečan promet med kulturami iz različnih delov sveta ter ločitev kulture od lokalnega prostora sta povzročila, da kulture zaradi »disembedded« kulturnih praks producirajo povsem novo, kompleksno, hibridno obliko kulture (Tomlinson 1999, 141). Koncepta hibridizacije in kreolizacije označujeta medsebojno »oplajanje« dveh ali več stikajočih se kultur, kjer pa po mnenju Hannerza (1992) ne gre za proizvodnjo uniformnosti teh kultur.

Koncept kreolizacije izhaja iz lingvistike, kjer gre za vključevanje dveh jezikov v en jezik, ki pridobi status prvotnega (Friedman 1994, 209). Kreolne kulture Hannerz definira kot stičišče dveh ali več ločenih zgodovinskih tokov, med katerimi poteka interakcija v odnosih na relaciji center/periferija. Vendar tu ne gre za enosmeren kulturni tok v smeri center-periferija. Znotraj svetovnega kulturnega procesa je organizacija različnosti bolj komplicirana, kot pa to ponazarja delitev družbene strukture na center in periferijo. Obstaja namreč tudi asimetrija v drugačni smeri, in sicer ko se kulturni transfer izvaja od periferije k centru, saj ni nujno, da se politična in ekonomska dominacija odraža na kulturno. Mnogo kulturnih zvrsti, predvsem v popularni kulturi, kot so jamajška reaggae glasba, latinsko-ameriške soap-opere itn., so postale sestavni del sodobne globalne pop-kulture. Vendar za razliko od prejšnjih, predvsem kolonialnih kulturnih stikov, kjer je šlo za tako imenovani akademski imperializem, ko so bili določeni materialni objekti umetnosti, obredov lokalnih kultur eksportirani v Zahodne muzeje, v sodobnem času izvozna kultura ne pustoši lokalne kulture. (Hannerz 1992).

Friedman (1994 in 2006) je mnenja, da je ustvarjanje in ohranjanje kreolne identitete stvar družbenega delovanja in ne kulturnega dejstva (o tem več v poglavju kulturne identitete). Diskurzi kreolnosti so diskurzi identitete. Friedman to pojasnjuje na primeru špagetov, ki jih je Marco Polo pripeljal v Italijo iz Kitajske. Ta kulturni stik je zanimiv le v kontekstu delovanja lokalnih identitet. Kljub dejstvu, da špageti izvirajo iz Kitajske, je to za



proizvajanje in ohranjanje italijanske družbene identitete postalo povsem irelevantno. Če so korenine določene entitete ohranjene ali pa zavržene, je to stvar praks identitete.

Sodeč po zgoraj navedenih razmišljanjih lahko izpostavim bistveni element kulturne globalizacije, ki se kaže v tem, da horizont družbenih interakcij zaradi procesov deteritorializacije ter »iztrganih« kulturnih praks postaja vedno širši. Spremenila pa se je tudi organizacija kulturnih tokov in interakcij ter načini, kako te interakcije potekajo. Te spremembe so razvidne toliko bolj, če primerjamo sedanje stanje s stanjem interakcij in kulturnega toka v majhnih, relativno izoliranih družbah, kjer se znotraj omejenega teritorija (vasi) vršijo neposredni odnosi »iz oči v oči«.

Hannerz (1992, 42–43) meni, da v majhnih družbah zaradi minimalne družbene distance obstaja zelo malo naravnih ovir, ki bi prekinjale medsebojno komunikacijo, s pomočjo katere si družbe v pogojih minimalne delitve dela in ponavljajočih se dogodkov ustvarjajo določen nabor načinov, kako delovati v okolju. Posameznik interpretira delovanja drugih znotraj družbe v kontekstu njihovega celotnega življenja, kar pomeni, da drugih ne spoznava preko posameznih vrst njihovih aktivnosti. Aktivnosti drugih se v večji meri skladajo z njegovimi lastnimi aktivnostmi, ki jih posameznik razume kot integralne dele svojega življenja. Posamezne izkušnje različnih posameznikov potemtakem sovpadajo z izkustvi drugih. Zaradi takšnega konvergentnega medsebojnega razumevanja majhne družbe ohranjajo kulturno uniformnost. Značilnost kulturnega procesa v majhnih družbah je torej po Hannerzovem mnenju ta, da so akcija in kontekst ter del in celota medsebojno predvidljivi, posameznikova izkustva pa niso kontradiktorna z »zahtevami« družbe, kar posledično povzroča enakost med ljudmi ter ponavljajoč tok dogodkov. Treba je omeniti, da gre pri vsem zgoraj navedenem le za idealen tip majhnih družb, saj Hannerz meni, da nobena družbena struktura ne more v tolikšni meri zagotoviti uniformnosti izkustev. Niti v najmanjših družbah ne moremo govoriti o intimnosti v kategorijah univerzalnega in totalnega, saj je komunikacijski pretok zaradi različnosti ljudi (po starosti, fizični moči, spolu ...) lahko venomer prekinjen.

V kompleksnih sodobnih družbah pa je zaradi delitve dela (in s tem posledično tudi delitve znanja) komunikacija dosti bolj nestanovitna in fragmentirana. V medsebojnih odnosih, vzpostavljenih na večji distanci, posameznik spoznava druge zgolj površinsko, dostopen mu je le določen segment njihovih aktivnosti. Kulturni kontekst v kompleksnih družbah je zato manj transparenten kot v manjših družbah. Ljudje, ki se poslužujejo določenih kulturnih oblik,

lahko dajejo tem oblikam drugačne pomene, kot se to zdi na prvi pogled s strani zunanjih opazovalcev. Zaradi neštetihih kulturnih oblik, proizvedenih v neštetihih medsebojnih družbenih odnosih, posameznik s svojim razpoložljivim intelektualnim »orodjem« ni sposoben absorbirati celotne kulturne zaloge. Tu potem stopijo na sceno tako imenovani specialisti, ki se ukvarjajo s področji realnosti, ki niso na enak način dostopna vsem posameznikom v družbi (Hannerz 1992, 44–45).

Na podlagi navideznega kulturnega »kaosa«, ki ga povzročajo neštetihi medsebojni družbeni odnosi, Hannerz ločuje štiri organizacijske okvire, vsebovane v večini kulturnih procesov v sodobnem času:

- oblika življenja (form of life)
  - ta okvir ima največ skupnega s kulturnim procesom v majhnih družbah, vendar v kompleksnih družbah zaobjema le del celotnega kulturnega procesa;
  - zaobjema vsakdanje prakse produkcije in reprodukcije ter aktivnosti, ki se odvijajo na delovnem prostoru, gospodinjstvu, v najbližji okolici itn.;
  - prakse v okviru tega kulturnega procesa so ponavljajoče se, preidejo v rutino vsakdanjega življenja, ta rutina je prisotna tudi pri drugih ljudeh;
  - prakse v okviru tega kulturnega procesa so najpogosteje prilagojene materialnim okoliščinam, zato ni potrebe po spremembah v kulturi tako dolgo, dokler se ne začnejo spreminjati same okoliščine;
  - okvir »oblike življenja« ustvarja stabilnost v kulturnem procesu;
  - znotraj tega okvira kulturnega procesa je prisoten svoboden in recipročen kulturni pretok, ni potrebe po specialistih, ki proizvajajo in razširjajo pomene;
  - kulturni proces znotraj tega okvira je razpršen oziroma decentraliziran;
  - ta okvir kulturnega procesa je vseprisoten, to pomeni, da se ga posameznik nikoli ne more znebiti;
- tržni okvir
  - znotraj tega okvira je kultura proizvedena s strani specialistov v zameno za materialno kompenzacijo;
  - kultura je kot potrošniško blago postavljena na trg;
  - kulturni proizvodi nosijo v sebi preko različnih vsebin (informacijskih, intelektualnih, estetičnih, emocionalnih) različne pomene;

- obstoj konkurence med specialisti zahteva inovativnost v kulturni proizvodnji, ki vzpodbuja nova povpraševanja;
  - nestabilnost kulturnega procesa znotraj tržnega okvira;
- država
- predstavlja organizacijsko obliko, ki do neke mere izvaja kontrolo nad aktivnostmi na določenem teritoriju na podlagi koncentrirane in javno priznane moči;
  - na različne načine (tudi s fizično silo) upravlja s pomeni, ki ji zagotavljajo legitimno avtoriteto;
  - zagovarja idejo, ki enači državo z narodom ter ta narod kulturno konstruira kot državljanke;
  - cilj takega kulturnega inženiringa je doseg določene stopnje homogenizacije;
  - različnost posameznikov je znotraj tega okvira prisotna le, v kolikor se kategorija posameznikov vključuje v delovanje struktur produkcije in reprodukcije;
  - tok pomenov izhaja iz centra navzven;
  - namen države je zagotoviti stabilnost pomenov s pomočjo konceptov zgodovine in tradicije,
- gibanja
- kljub temu, da jih pogosto označujemo kot družbena gibanja, v bistvu gre za kulturna gibanja, ki s pomočjo moči in materialnih resursov delujejo kot organizacije, ki poskušajo ozavestiti ljudi ter transformirati pomene;
  - kulturni pretok je manj centraliziran kot v okvirih države in trga;
  - nanašajo se bolj na prostovoljna prizadevanja;
  - usmerjajo se bolj k specifičnim spremembam, ko te spremembe postanejo rutina, ne moremo več govoriti o gibanjih v pravem pomenu besede, saj postanejo inherenten del kulturnega procesa v okviru življenja.

Poglavitne razlike med temi štirimi okviri kulturnega procesa se kažejo v njihovih centralizacijskih in decentralizacijskih tendencah kulturnega pretoka, v načinih, kako njihova moč vpliva na kulturni proces in nenazadnje v njihovi ekonomiji kulture. Celotna sodobna družbena organizacija pomenov je torej odvisna od kombinacije prej omenjenih teženj. V zgodovini sodobnih družb smo bili priča, kako lahko določen okvir kulturnega procesa prevlada nad drugim. V socializmu tako ni bilo prostora za okvir trga in gibanj pri organizaciji kulture. Da ti okviri ne delujejo v izolaciji, je razvidno iz primerov, ko se nacionalistična gibanja transformirajo v državo, ko nekatera gibanja ustvarjajo posamezne

blagovne proizvode, relevantne za njihove privrženice, ko imamo na razpolago na knjižnem trgu kopico priročnikov, kako delovati v vsakdanjem življenju (kako gospodinjiti, ohranjati dobre partnerske odnose, vzgajati otroke, postati uspešen na delovnem mestu itn.) (Hannerz 1992, 46–51).

Kulturna globalizacija je torej povzročila, da so se kulturni tokovi v sodobnih družbah razširili v tej meri, da so se oblikovali različni organizacijski okvirji, ki pri proizvodjanju in distribuiranju kulturnih vsebin in pomenov konkurirajo med seboj. Od različnih družbenih situacij v posameznih družbah je odvisno, kateri organizacijski okvir prevladuje pri tem. V totalitarnejših družbah se država postavlja kot poglaviten nosilec prej omenjenih funkcij. V družbah, kjer prevladujejo vrednote individualnosti, pa je to verjetno precej težje oceniti, saj noben od prej omenjenih okvirov ne poseduje »kulturnega monopola«, s katerim bi se lahko posameznikom omejil kulturni pretok zgolj na eno raven. Dialektično razmerje med lokalnim in globalnim ter procesi glokalizacije kažejo na to, da so družbeni akterji relativno svobodni pri izbiri organizacijskih okvirov iz katerih črpajo svojo zalogo pomenov v vsakdanjem življenju. To pa v končni fazi posledično pomeni, da se družbena struktura oddaljuje od kulturnih praks družbenih akterjev. V naslednjem poglavju bo beseda tekla o tem, kako si posamezniki konstruirajo realnost vsakdanjega življenja ter kako se lahko družbena struktura de-institucionalizira.

### **3.3 DRUŽBENA KONSTRUKCIJA REALNOSTI**

Peter Berger in Thomas Luckmann (1966/1988) sta v svoji knjigi »Družbena konstrukcija realnosti« postavila tezo, da predstavlja dialektičen odnos med posameznikom in družbo bistvo posameznikove realnosti vsakdanjega življenja. Vsakdanje življenje se posamezniku prikazuje kot »... realnost, ki jo ljudje različno interpretirajo in ima zanje subjektiven pomen kohezivnega sveta« (Berger in Luckmann 1966/1988, 27). Svet sestavljajo mnogotere realnosti, posameznik se namreč giblje skozi različna področja realnosti, vendar se mu le ena prikazuje kot realnost par excellence, torej gre za realnost, ki ima privilegiran položaj in nosi naziv najvišje realnosti. To je realnost vsakdanjega življenja. Njeni imperativni prisotnosti se ni moč izogniti, saj je neodvisna od posameznikovega pojmovanja in mu je na nek način vsiljena. Realnost posameznikovega življenja je organizirana okrog njegovega telesa in zdaj njegove sedanosti. Posamezniku se prikazuje kot že objektivizirana, to pomeni, da je sestavljena iz niza objektov, ki so bili opredeljeni kot objekti še pred njegovim seznanjanjem s

to realnostjo, je torej samoumevna in ne zahteva dodatnega preverjanja. Posameznik v tej realnosti deluje pragmatično. Kljub temu da obstaja možnost dvoma v to realnost, posameznik vanjo ne podvomi, saj ga (dvom) zaradi rutinske eksistence v vsakdanjem življenju mora potlačiti.

To objektivizacijo posamezniku zagotavlja jezik, ki se uporablja v vsakdanjem življenju in ki z določanjem pomenov vzpostavlja red ter smiselnost. Druge realnosti zaznamuje odvrčanje od realnosti vsakdanjega življenja, vendar se le-te venomer vračajo k njej. Z uporabo skupnega jezika posameznik izkrivlja realnost teh področij, saj nevsakdanja izkustva prevaja nazaj v najvišjo realnost. Mejo, ki ločuje realnost vsakdanjega življenja od ostalih realnosti, določuje intersubjektivnost oziroma intersubjektivni svet, ki ga posameznik deli z drugimi. Znotraj realnosti vsakdanjega življenja se odvijajo odnosi med posamezniki s pomočjo neposrednega stika oziroma odnosa »iz oči v oči«, ki je prototip družbene interakcije. Subjektivnost drugega se posamezniku kaže v neposredni sedanosti, razume pa jo s pomočjo tipizacijskih shem, ki se kažejo kot vzorci delovanja. Kljub temu, da je vsakdanje življenje vzorčno urejeno, pa Berger in Luckmann menita, da je neposrednim odnosom, ki se odvijajo v rutinah vsakdanjega življenja, težko vsiliti zares stroge vzorce. Z oddaljevanjem od neposrednih stikov postaja tipizacija v vsakdanjem življenju naraščajoče anonimna, to pomeni, da posameznik subjektivnost oddaljenega drugega spoznava na podlagi anonimnih abstrakcij, ki že po svoji naravi niso dosegljive v neposrednem stiku. Skupna vsota tipizacij in ponavljajočih se vzorcev medsebojnih odnosov predstavlja družbeno strukturo in kot taka predstavlja bistven element realnosti vsakdanjega življenja. Ko vzajemne tipizacije dejanj prehajajo v navado, v smislu, da se neko delovanje, ki ga pogosto ponavljamo, izgubi v vzorcu, ta vzorec pa se pojavlja tudi v prihodnosti, potem govorimo o institucionalizaciji. Te tipizacije, ki sestavljajo institucije, so dosegljive vsem članom določene družbene skupine in kot take se oblikujejo v skupni zgodovini in nikakor ne morejo nastati trenutno. Institucije torej predpostavljajo zgodovinskost, kar pomeni, da se iz generacije v generacijo tipizacije ponavljajo in se na ta način izboljšujejo oziroma pridobivajo novo kvaliteto, ki jo avtorja imenujeta objektivnost. Objektivnost družbenega sveta se kaže posamezniku kot nekaj zunanjega, v končni fazi lahko ta objektivnost pride do stopnje reifikacije, pri čemer so človeške pojave pojmovane kot stvari ali kot naravna, dehumanizirana dejstva. Institucije pa predpostavljajo še nekaj drugega, »trditev, da je bil delež človeške dejavnosti institucionaliziran, pomeni, da je bil podvržen družbenemu nadzoru« (Berger in Luckmann

1966/1988, 58). Iz tega lahko sklepamo, da z objektivnostjo tipizacij oziroma z njihovimi izboljšavami narašča družbeni nadzor.

Za pojasnjevanje v pričujočem delu zastavljenega problema je pomembno dodati, da v neposrednih odnosih ta objektivnost ostaja šibka in spremenljiva, posamezniki imajo celo možnost njene ukinitve, medtem ko se s prenosom na nove in nove generacije objektivnost institucionalnega sveta utrjuje. Ne glede na to, da se objektivnost institucionaliziranega posamezniku kaže v trdni podobi, je človeško proizvedena in zgrajena, torej ločena od človeške dejavnosti, ki jo je proizvedla, zato ne pridobi ontološkega statusa. Tu se kaže dialektičen odnos med posameznikom in družbo. Berger in Luckmann navajata tri dialektične momente v družbeni realnosti, ki so bistveni za analizo družbenega sveta, to so: družba je človeški produkt, družba je objektivna realnost, človek je družbeni produkt. Družba in družbeni red sta tako človeški proizvod, ljudje s svojimi delovanji ustvarjajo svoje okolje z njegovimi družbeno-kulturnimi in psihološkimi formacijami vred.

Področje institucionalizacije je odvisno od splošnosti relevantnih struktur v neki družbi, če so te strukture na splošno skupne, je področje institucionalizacije široko in obratno. V slednjem primeru bi to pomenilo, da določene relevantne strukture predstavljajo samo en del celotne družbe. Idealno-tipsko gledano se moderne družbe, predvsem zaradi posledic družbene diferenciacije, približujejo slednjemu načinu vzpostavljanja institucionalnega reda, kar pomeni, da obstaja možnost, da bo le-ta zelo razdrobljen. To pomeni, da se lahko področje institucionalizacije zožuje, na nekaterih področjih družbenega življenja pa lahko govorimo celo o deinstitucionalizaciji. Kot primer Berger in Luckmann navajata privatno sfero, ki se je v primerjavi z javno precej deinstitucionalizirala.

Posledica institucionalne segmentacije je pojav družbeno pomenskih podsvetov, ki narašča z naraščajočo delitvijo dela in ekonomskega presežka. Ti pomenski svetovi se družbeno strukturirajo glede na različna družbena merila kot so starost, poklic, spol itd. Vendar so tudi pomenski podsvetovi institucionalizirani, saj »kot vse družbene pomenske zgradbe mora tudi podsvetove »nositi« določena skupnost, t.j. skupina, ki nenehno proizvaja omenjene pomene in v kateri imajo ti pomeni objektivno realnost«, kljub temu da sklop znanja razmeroma avtonomnega pomenskega podsveta povratno deluje na skupnost, iz katere je zrasel. S pluralnostjo perspektiv družbe, ki ji vsaka dodeljuje različne pomene, se namreč pojavijo problemi, ki otežujejo legitimizacijo institucionalnega reda ter posameznih institucij in

podsvetov. Gre torej za dialektično zvezo med znanjem in družbeno podlago znanja, pri čemer je znanje družbeni proizvod in dejavnik družbene spremembe. »Legitimizacija 'razlaga' institucionalni red tako, da pripiše njegovim objektiviziranim pomenom spoznavno veljavnost, 'opravičuje' pa ga s tem, da daje praktičnim zapovedim institucionalnega reda normativno dostojanstvo« (Berger in Luckmann 1966/1988, 89–90). Legitimizacijski proces se v opravljanju svoje funkcije opira na tradicijo. Preko nje posreduje znanje, ki posamezniku ne podaja samo nekakšnih vrednotnih imperativov, temveč mu tudi pripoveduje, zakaj so stvari takšne, kakršne so. To znanje je le del človeškega izkustva, ki se ohrani v zavesti na način, da se to izkustvo sedimentira ter se oblikuje v zbirko spoznavnih in zapomljivih bitnosti. Posameznik iz te zaloge znanja črpa svoj smisel življenja. Ko si različni posamezniki delijo izkustva skupnega življenja, pride do intersubjektivne sedimentacije, ki pa je resnično družbena, če se poslužuje znakovnega sistema, ki omogoča stalno objektivizacijo skupnih izkustev.

Svoj smisel si posameznik gradi na temeljih simbolnih svetov, ki jih avtorja razumeta kot »... matrico vseh družbeno objektiviziranih in subjektiviziranih realnih pomenov: vso zgodovinsko družbo in celotno posameznikovo življenje vidimo kot dogajanje znotraj omenjenega sveta« (Berger in Luckmann 1966/1988, 92). Pomembno je povedati, da so del simbolnega sveta tudi realnosti, ki niso del vsakdanje družbene eksistence, zato ima posameznik, kljub temu da se simbolni svet oblikuje s pomočjo družbenih objektivizacij, možnost ustvarjati pomene, ki presegajo družbeno življenje, saj ti nastajajo v procesih subjektivne refleksije. Drugače povedano, simbolni svetovi lahko opredeljujejo tudi posameznikova intimna izkustva. Kot sem že prej omenil, so te mejne realnosti vključene v najvišjo realnost, s tem se zagotovi samoumevna in rutinska družbena eksistenca. Simbolni svetovi imajo torej sposobnost integrirati različna območja vsakdanjega življenja in tako razglašajo vso realnost za človeka smiselno. Ker pa je simbolni svet razumljen kot družbena konstrukcija, lahko postane ta problematičen. Zato ni mogoče nobene družbe razumeti na docela samoumeven način. Socializacija kot proces prenosa simbolnega sveta iz generacije v generacijo ni pravzaprav nikoli docela uspešna. Med posamezniki vedno obstajajo možnosti različnega interpretiranja sveta, predvsem zato, ker simbolnega sveta ni mogoče tako neposredno izkusiti, kot je to v primeru vsakdanjega življenja.

Za razrešitev zastavljene dileme v nalogi, bi rad izpostavil Berger-Luckmannovo tezo, ki pravi, da se z družbeno diferenciacijo področje institucionalizacije v vsakdanjem življenju

zožuje, kar posledično pomeni, da se ustvarja družbena pluralizacija pomenskih svetov. Sam sem mnenja, da do institucionalne segmentacije v veliki meri prihaja zaradi vplivov kulturne globalizacije. Kulturne vsebine, ki od zunaj prodirajo v vsakdanjo posameznikovo realnost, lahko v določenem primeru ohromijo legitimnost objektivnosti institucij. Vendar kot smo že v prejšnjem poglavju omenili, ti kulturni stiki od zunaj ne puščajo za sabo destruktivnih posledic v vsakdanjem življenju, saj posamezniki dodajo tem kulturnim vsebinam subjektivne pomene, ki jih nato nazaj prevajajo v najvišjo realnost, kar pomeni, da postanejo te vsebine del samoumevnega vsakdanjega življenja. Od »čvrstosti« institucij in legitimacijskih procesov na eni strani ter posameznikovih prizadevanj na drugi je odvisno, v kolikšni meri družbene strukture ostajajo nespremenjene ter v kolikšni meri le-te »obvarujejo« posameznikov vsakdan pred vplivi od zunaj. Dialektično razmerje med posameznikom in družbo v bistvu implicira na dejstvo, da je posameznik v sodobnih družbah, predvsem v Zahodnem svetu, relativno avtonomen agent pri oblikovanju svojega življenja, to pomeni, da ni v celoti determiniran z družbeno strukturo. Ta avtonomnost pa se je izoblikovala skozi proces individualizacije.

### **3.4 INDIVIDUACIJA IN INDIVIDUALIZACIJA**

Ker predstavljata procesa individualizacije ter (kulturne) globalizacije inherenten del modernizacijskega projekta, sem mnenja, da sta oba procesa medsebojno vzročno povezana. Individualizacija verjetno ne bi bila možna, če ne bi obstajal izkustveni horizont, ki bi presegal meje kakršnihkoli oblik lokalnosti (tradicionalne skupnosti). In obratno, kulturna globalizacija verjetno ne bi bila tako vseobsegajoča, če ne bi obstajal interes posameznikov ali »free agentov«, katerim bi zunanje kulturne vsebine omogočale, da se osvobodijo iz okovja tradicionalnih skupnosti.

Obsežni globalizacijski procesi vseh vrst v sodobnem času tako temeljijo na posamezniku kot temeljni enoti družbene organizacije, kar posledično ustvarja močne individuacijske učinke (Boli in Elliot 2008, 543).

V kontekstu zagovarjanja individualističnih kulturnih vrednot, je modernost pred posameznika naložila nove pogoje, zahteve in omejitve njegovega delovanja. Te nove oblike življenja postajajo prisotne tam, kjer stare oblike (religija, tradicija, država) zaradi procesov individualizacije izgubljajo pretekli pomen in moč.



Peter Berger (2002, 9) govori o individuaciji kot družbenem in psihološkem procesu, ki se empirično manifestira v človekovem delovanju in zavesti. Proces individuacije, ne glede na ideje, na katere se nanaša, vzpostavlja neodvisnost posameznika zoper tradicijo in kolektivnost.

Individuacija je proces, ki povečuje avtonomnost in različnost tako individualnih, kakor tudi kolektivnih akterjev. Proces individuacije se vrši na različnih družbenih dimenzijah:

- individuacija zmanjšuje predeterminiranost posameznika na podlagi njegovega izvora;
- zaradi nizke stopnje med-generacijske (teritorialne in družbene) mobilnosti karakteristike posameznikovih prednikov vse manj opredeljujejo njegovo delovanje;
- individuacija zmanjšuje determiniranost posameznika na podlagi teritorija, posamezniki so tako vse bolj odvisni od velikega števila akterjev v širšem okolju;
- individuacija povečuje kontrolo nad vplivi iz eksternega okolja, vsak družbeni akter na podlagi lastnega edinstvenega selekcijskega kriterija vzpostavi odnos z okoljem;
- individuacija ne pomeni izolacije, temveč selekcijo, selekcija služi kot varnostni mehanizem, ki družbenega akterja oziroma njegovo identiteto varuje pred številnimi vdori iz zunanosti;
- individuacija povečuje avtentičnost identitet, bolj ko je identiteta ustvarjena preko določenih posrednikov, manjša je verjetnost njene avtentičnosti in obratno, bolj ko se identiteta razlikuje od okolja, manjša je verjetnost njene reprezentacije (Mlinar 1992, 15–19).

Če gre pri pojmu individuacija za institucionalizacijo ločene osebnosti, potem gre pri individualizaciji za oblikovanje kompletne samo-usmerjevalne osebnosti. Posameznik je postal v modernem času avtonomen subjekt, ki se navzven kaže kot samo-organizirajoče in samo-motivirajoče bitje. Ta posameznikova avtonomnost je nastala kot posledica njegove ločitve od prejšnjih vseobsegajočih, hierarhičnih in holističnih struktur (Friedman 1994, 213).

Značilnost individualizma kot ideologije, ki zagovarja proces individualizacije, je torej ta, da se nanaša na osebo ali na »self«, ki ne more biti subjekt nadaljnje razčlenitve. Posameznik stoji v tem kontekstu nasproti skupine in to v smislu, da kot racionalen subjekt deluje v korist njegove dispozicije in njegovih želja. Posameznik je torej »free agent«, ki se bori za politične in družbene svoboščine (Edgar 2002, 192).

Vendar proces individualizacije ne predpostavlja absolutne svobode posameznika. Individualizacija predstavlja družbeno stanje, ki ni doseženo s posameznikovo svobodno voljo. Individualizacija na ta način predstavlja prisilo, kar pomeni, da so posamezniki obsojeni na individualizacijo. Individualizacija zato ne predstavlja sinonima za posameznikovo emancipacijo. Proces individualizacije se namreč odvija v okvirnih pogojih podružbljanja, kar pomeni, da se posameznik loči od tradicionalnih vezi, vendar le-te nadomestijo prisile trga dela in potrošne eksistence. Ta situacija zahteva od posameznika aktivno sodelovanje v družbenem življenju v smislu, da se mora konstantno prilagajati obstoječim družbenim razmeram (trg, izobraževalni sistem, državne institucije itn.). Posameznik tu ni več integriran v družbo kot celostna osebnost, ampak je le delno vključen v okviru različnih funkcionalnih svetov. S tem, ko se posameznik loči od vezi iz preteklosti, se njegov časovni horizont zaznavanja skrči na sedanost in se vrti okoli osi lastnega življenja. Individualizacija se tako zreducira na samorefleksivno opisovanje lastne biografije, ki si jo vsak posameznik mora sestaviti sam. Sodoben človek tako postaja človek nešteti možnosti (homo-optionis), kar posledično pomeni izginotje fiksne podobe modernega človeka. Stanje tradicionalne gotovosti se je spremenilo v življenje fragmentiranih opcij, kjer se je potrebno o vsaki stvari odločati (Beck in Beck-Gernsheim 2001/2006).

Bellah in soavtorji (1985/2008) trdijo, da v ameriški kulturi vse bolj prevladujeta utilitarni in ekspresivni individualizem, ki sta se oblikovala v času, ko je v ZDA proces ekspanzivne modernizacije začel temeljito spreminjati strukturo in ekonomijo lokalnih skupnosti. S tem posledično je z vseobsežno družbeno diferencijo prišlo do ločitve javnega in privatnega. Utilitarni individualizem se je izoblikoval v domeni javnega, v katero spadata ekonomska in poklicna sfera, kjer se je posameznikovo življenje omejilo na doseganje lastnih materialnih interesov. Ekspresivni individualizem pa je v domeni privatnega življenja, kjer si posamezniki prizadevajo izraziti se na samosvoj, edinstven način. Oba tipa individualizma na splošno zavračata stare ideje in moralni red lokalnih skupnosti ter v ospredje postavljata avtonomnega posameznika, ki je sam sposoben izbirate vloge, ki jih bo igral in to ne na podlagi višjih resnic, ampak glede kriterijev življenjske učinkovitosti, ki si jih posameznik sam določi. Družbene vezi avtonomnih in samo-nanašajočih posameznikov se tkejo zunaj moralnih skupnosti, in sicer v enklavah življenjskih stilov. Življenjski stili predstavljajo izraz privatnega življenja, ki je bolj ali manj povezan s prostim časom ter potrošništvom in je ponavadi ločen od poklicne sfere. Te enklave povezujejo ljudi, ki so si družbeno, ekonomsko

in kulturno blizu oziroma ljudi, ki si delijo določen življenjski stil. Značilnost teh enklav je ta, da so segmentarne na dva načina, in sicer:

- vključujejo samo en segment posameznikovega življenja in to je privatno življenje (prosti čas, potrošnja);
- družbena segmentacija pa se nanaša na vključenost v enklave samo tistih, ki jim je skupen določen življenjski stil.

Svoboda pri oblikovanju in izbiri življenjskih stilov v privatnem življenju je postala mogoča s tem, ko družbeni status in družbeni razred postajata vse bolj odvisna od nacionalnega poklicnega sistema in vse manj od lokalnih skupnosti (tradicionalno etničnih in religijskih) (Bellah in drugi 1985/2008).

Odmik od podedovanih, tradicionalnih avtoritet pomeni, da so posameznikovi osebni projekti pri svojem oblikovanju in ohranjanju odvisni od notranjih virov. S pomanjkanjem družbeno osnovane trdnosti se ti projekti oddaljujejo od kozmoloških temeljev. Posledica tega je, da so ti projekti v stanju konstantne transformacije, kar v končni fazi pripelje do tega, da je posameznikov projekt samemu sebi namen (Friedman 1994, 172).

Ker osebni življenjski projekti nimajo več določenih zunanjih imperativov, po katerih bi se uravnavali, je prišlo do zatona velikih naracij. Bauman meni, da je za sodobno družbo značilen zaton zgodnje – moderne iluzije, to je: »vere, da ima cesta, po kateri hodimo, svoj konec, dosegljivi telos zgodovinske spremembe, stanje popolnosti, ki ga bomo dosegli jutri, v naslednjem letu ali naslednjem tisočletju – nekakšna dobra družba, pravična družba in družba brez konfliktov v vseh njenih številnih postuliranih vidikih ali nekaterih od njih« (Bauman 2000/2002, 39). Izgubo teleološkosti Bauman pojasnjuje z dereguliranjem in privatiziranjem modernizirajočih nalog in dolžnosti. Etični in politični diskurz sta se s tem premestila iz okvira »pravične družbe« v okvir »človekovih pravic« oziroma pravic posameznikov, s čimer si posamezniki določajo lastne modele sreče in življenjskih slogov (Bauman 2002, 39-40).

Individualizacija na ta način močno spodkopava zamisli o kulturni homogenosti, saj je relativno gledano posameznik sam svoj kreator lastnega življenja. Gellner (1983/2006) meni, da se je v obdobju modernosti posameznik znašel v povsem novi situaciji, kjer posameznika družbena struktura ne definira več v tolikšni meri. Vloge in pozicije, ki se izvajajo znotraj družbenih struktur več niso fiksne, temveč se nenehno spreminjajo, posameznik se tako svobodno giblje med različnimi pozicijami in vlogami, kar posledično pomeni, da se

posameznik ne identificira v celoti z vlogami, ki jih zavzema v življenju. Zato so identitete v industrijskih družbah za razliko od pred-industrijskih družb, postale bolj stvar kulture.

Če posameznik ni več v celoti determiniran z družbenimi strukturami, potem ima v času ekspanzivne kulturne globalizacije možnost, da si ustvari subjektivne pomene kulturnih vsebin in praks, ki so mu dostopni v okviru že prej omenjenih kulturnih tokov.

Posameznik kot »free agent« v tem kontekstu poseduje moč, da si sam zavestno konstruira svojo edinstveno kulturno identiteto, ki se postavlja nad vsemi oblikami kolektivnih kulturnih identitet, oblikovanih v preteklosti (Boli in Elliot 2008).

### **3.5 KULTURNA IDENTITETA**

Problem identitet je za moj koncept naloge zanimiv predvsem iz dveh razlogov. Prvič zaradi tega, ker smo v sodobnem času priča, kot meni Friedman (2006), propadu modernističnih struktur identitet ter fragmentaciji modernističnega sveta v kulturne specifičnosti, ki se kaže v želji po odkrivanju korenin oziroma v zahtevi družbenih akterjev po pravicah, ki temeljijo na kulturi. Ta transformacija je vzpodbudila številne kulturne re-identifikacije, ki se izražajo v indigenizaciji, regionalnih in imigrantskih identitetah ter transformaciji nacionalne identitete, katere temelj ne predstavlja več državljanstvo, temveč kulturna pripadnost.

Drugič pa zaradi tega, ker identitete ne odsevajo nujno kulturne realnosti. Na podlagi tega si lahko postavim vprašanje, in sicer: ali številne različne kulturne identite, ki slonijo na revitalizaciji nekih preteklih sedimentov, dejansko kažejo na to, da postaja sodoben svet kulturno zelo raznolik.

Pojmu identitete in njenemu razumevanju se približamo, če opredelimo odnos med posameznikom in družbo. Identiteta je odraz odnosa, ki ga človek vzpostavi do samega sebe in do skupine, v kateri živi (Hacin-Lukšič 1999, 35). Stuart Hall (1997, 22) meni, da se identiteta kot proces identifikacije ali kot diskurz vedno vzpostavi v odnosu z »drugim«. Vendar to ne pomeni, da so nosilci identitet med seboj po videzu in mišljenju identični, in da se kot taki povsem razlikujejo od »drugih«. Če se navežemo na Bergerjevo in Luckmannovo teorijo družbene konstrukcije realnosti, potem ugotovimo, da se identiteta izoblikuje v vzajemnem odnosu med posameznikom in kulturo/družbo. »Identiteta je seveda element

subjektivne realnosti in je tako kot celotna subjektivna realnost v dialektičnem razmerju z družbo» (Berger in Luckmann 1966/1988, 160). To pomeni, da družbene procese oblikovanja in vzdrževanja identitete določa družbena struktura na eni strani, medtem ko obratno identitete vzdržujejo, spreminjajo in preoblikujejo družbeno strukturo na drugi strani. Kljub temu pa je identiteta relativno stabilen element objektivne družbene realnosti, saj zgodovinske družbene strukture ustvarjajo identitetne tipe, ki jih je moč prepoznati kjerkoli in kadarkoli, stabilnost teh tipov pa je družbeno definirana. Če je družbeno-kulturni kontekst v funkciji posredovanja pomenov, potem lahko sklepamo, da so nam posredovani tudi identitetni tipi. Američana in Francoza tako prepoznavamo na podlagi njunih različnih identitet, ki sta del objektivne družbene realnosti, ki nam je na nek način vsiljena. Ker pa se identitete oblikujejo v vsakdanjem življenju, je mogoče že z običajnimi primeri ugotoviti, ali ti tipi dejansko opisujejo resnično identiteto posameznikov (Berger in Luckmann 1966/1988, 160–161).

Ko govorimo o identitetah, moramo ločevati med osebno identiteto ter kolektivno oziroma družbeno identiteto. Vsak posameznik si namreč ustvarja svojo lastno identiteto, vendar pa se proces oblikovanja identitete odvija v okviru družbenega. Posameznik je tako okarakteriziran s psihološkim kakor tudi s sociološkim polom. Osebna identiteta je definirana kot edinstvena kombinacija značilnosti, ki posameznika razlikujejo od ostalih posameznikov. Posameznik se torej na podlagi svoje identitete nasproti drugim kaže kot edinstven in specifičen individuum. Družbena identiteta pa se navezuje na posameznikovo pripadnost določeni družbeni skupini, ta pripadnost ima zanj emocionalen in vrednostni pomen. Posameznikova družbena identiteta, ki je ustvarjena na podlagi njegove pripadnosti različnim družbenim skupinam, določuje njegov specifičen položaj v družbi. Če se osebna identiteta oblikuje v smislu diferenciacije znotraj skupine, se družbena identiteta oblikuje na podlagi diferenciacije med skupinami. Posameznik si v okviru teh dveh diferenciacij gradi svojo pozitivno samopodobo. Če si le-te ne zagotovi v okviru medosebnih odnosov oziroma znotraj določene skupine, potem si jo poskuša zagotoviti v okviru družbene konkurence med skupinami (Deschamps in Devos 1998, 2–6).

Anthony D. Smith govori o modernističnem oziroma o instrumentalnem pristopu h kolektivnim identitetam. Ta pristop predpostavlja, da vsak posameznik živi in deluje v številnih različnih skupinah, rezultat česar je, da ljudje posedujejo raznovrsten zbir kolektivnih identitet, ki so oblikovane na podlagi družinske, spolne, razredne in etnične pripadnosti. Te identitete so situacijske v smislu, da jih posameznik izbira na podlagi

situacije, v kateri se nahaja (Smith 1995, 30). Smith meni, da so za kolektivne kulturne identitete značilne tri komponente skupnih izkustev, to so občutek kontinuitete, skupna zgodovina ter skupna usoda (Smith 1990, 179).

S procesom individualizacije pride do vzpostavljanja individualizirane identitete, ki jo določujeta ponotranjenje norm, ki so po svojem izvoru kulturne/družbene, ter avtentičnost, ki jo lahko razumemo kot težnjo biti originalen, izviren. Z drugimi besedami povedano, pojem identitete določujeta tako individualna raven, ki se veže na gensko neponovljivega posameznika, ki se dokončno udejanji v procesu inkulturacije oziroma socializacije ter skupinska raven, ki je povezana z neizogibno potrebo posameznika po pripadnosti neki skupini. S procesom kulturne/družbene diferenciacije se posameznik lahko istoveti z različnimi skupinami in v njih zavzema različne položaje ter igra različne vloge, s tem se pojavijo številne alternativne skupinske identifikacije (Lukšič-Hacin 1999). Južnič (v Lukšič-Hacin 1999) meni, da so v sodobnih družbah identitete fluktuirajoče oziroma premikajoče in nestanovitne, kar pomeni, da se z družbenimi spremembami in položajem posameznika spreminja tudi njegova identiteta. Zato ne moremo govoriti o določeni enotni in esencialistični identiteti. Berger in Luckmann (1966/1988, 160) sta celo mnenja, da se je glede na kontekst dialektičnega razmerja med posameznikom in družbo bolje izogniti predstavi o kolektivnih identitetah.

Boli in Elliot (2008) trdita, da individualizem spodkopava t.i. korporacijske (kolektivne) identitete ter jih transformira v kategorične skupine (identitete). Korporacijske identite vsebujejo neodvisno ontološko substanco, ki se postavlja nad posameznika v smislu, da so bolj resnične, kakor posamezniki, ki jo sestavljajo. V okviru korporacijskih identitet so posamezniki v celoti podrejeni skupini. Kolektivnost tu ni definirana kot vsota posameznikov, temveč je kulturno konstruirana, njenim pripadnikom pa se zdi družbena eksistenca možna le znotraj nje. Ta pripadnost se izraža na način, da interesi skupine povsem prevladajo nad interesi posameznikov. Kategorične skupine pa se na drugi strani ostro razlikujejo po tem, da so njene meje dosti bolj ohlapne in prepustne, njenim pripadnikom pa se ne vsiljujejo neka stroga pravila članstva. Tu gre bolj za skupek posameznikov, ki si delijo oziroma jim je skupno nekaj, kar ne predstavlja holistične identitete. Posamezniki se lahko na svoboden način odločajo, kdaj in kako bodo aktivirali ali odvrgli določeno kategorično identiteto, kar posledično pomeni, da se posamezniki na podlagi teh identitet le bežno ali na specifičen način razlikujejo od ostalih. Če so v preteklosti korporacijske identitete predstavljale pomemben

temelj kulturnega razlikovanja (med plemeni, narodi itn.), v sodobnem času ekspanzivnega individualizma le-te izgubljajo na pomebnosti. To še ne pomeni, da so izginile iz obličja družbenega sveta, ampak pomeni, da ne zaobjemajo posameznika v celoti, posameznik lahko v želji po izražanju kulturne različnosti »voluntersko« izbira med različnimi kolektivnimi identitetami.

Do podobnega zaključka pride tudi Stuart Hall (1997, 43–45), ki meni, da vpliv kolektivnih identitet sicer ostaja prisoten, vendar za raličo od preteklih kolektivnih identitet te niso enako homogene. Tako imenovana stara logika identitet je v preteklosti služila posameznikom in kolektivnim subjektom kot podlaga oziroma temelj za njihovo delovanje in jim dajala znotraj psihološkega diskurza jaza občutek kontinuitete, samozadostnosti in napredovanja oziroma občutek gotovosti znotraj številnih diskontinuitet in prevratov zgodovinskega procesa, zato je: »... glavna funkcija tega koncepta ta, da nam omogoča miren spanec.« (Hall 1997, 43). To logiko identitet so poseblejale velike kolektivne družbene identitete, ki so se navzven kazale kot vse-obsegajoče, homogene in združene kolektivne identitete, ki so posameznika pozicionirale in stabilizirale v družbi ter mu predpisovale njegove imperitive. V sodobnem času pa znotraj njih lahko opazimo notranje kontradikcije, segmentacije in fragmentacije. Ne kažejo se nam več kot vseprisotne totalitete, ki bi kulturnim in individualnim identitetam zagotavljale stabilnost. Ta trditev implicira, da identitete niso nikoli dovršene in nikoli dokončane, kar pomeni, da so nenehno v procesu oblikovanja. Če torej predpostavimo, da kolektivne družbene identitete ne zagotavljajo homogenosti, potem smo po Hallovem mnenju priča družbeni različnosti in pluralnosti. Kolektivne kulturne identitete bom poskušal analizirati na primeru etničnih in nacionalnih identitet.

Idealno-tipska definicija etničnih skupin se navezuje na populacijo, ki:

- se v veliki meri biološko ohranja;
- ima skupne osnovne kulturne vrednosti, ki se kažejo v manifestno edinstvenih kulturnih oblikah;
- predstavlja prostor komunikacije in interakcije;
- tvori zbir članov, ki sebe identificirajo, v očeh drugih pa so identificirani, kot kategorija, ki jo je moč razlikovati od ostalih kategorij istega reda (Barth 1969/1995, 216).

Barth je mnenja, da ta definicija ni primerna za razumevanje fenomena etničnih skupin in njihovega položaja v kulturi in družbi, saj predpostavlja, da etnične skupine bivajo v popolni izolaciji. Osnovna karakteristika, ki se nanaša na trditev, da si etnične skupine delijo isto kulturo, po Barthovem mnenju predstavlja prej implikacijo oziroma rezultat delovanja etničnih skupin kot pa osnovno karakteristiko definicije. Etnične skupine so namreč oblika družbene organizacije, ki se kaže v kategorialnem pripisovanju, kjer se določeno osebo razvršča v skladu z njeno osnovno identiteto, za katero se predpostavlja, da je determinirana s poreklom in okolico dotične osebe. Kljub temu da se etnične skupine nanašajo na kulturne razlike, ne moremo iz tega izpeljati enoznačnega odnosa med etničnimi identitetami ter kulturnimi razlikami in podobnostmi. Etničnost namreč ne temelji na zbiru »objektivnih« razlik, temveč na razlikah, ki jih sami akterji izpostavijo kot pomembne za formiranje njihove etnične identitete. Te razlike se kažejo na dveh ravneh, in sicer v obliki manifestnih signalov (nošnja, jezik, stil življenja) ter v obliki osnovnih vrednosnih orientacij (moralnost). To pomeni, da se etnične meje vzpostavljajo na podlagi družbenega delovanja in ne na objektivnih kulturnih razlikah. To tezo Barth podkrepi z mnenjem, da se v situaciji medsebojnih kontaktov med različnimi etnijami kulturne razlike zmanjšujejo, saj medsebojne interakcije zahtevajo določeno soglasnost glede kodov in vrednosti oziroma določeno kulturno podobnost in povezovanje (Barth 1969/1995).

Če stvar kolektivnih identitet ni »objektivna« kultura, potem lahko izpeljem tezo, da nosilci teh identitet izumljajo, konstruirajo kulturne identitete na način, da si kulturni repertoar iztrgajo iz določenega preteklega družbenega konteksta ter si ga nato prilagodijo lastnim potrebam. Gans (1994) tako govori o pojavu rekonstrukcije identitet pri imigrantskih etničnih skupinah kasnejših generacij v ZDA in jih označi kot simbolne identitete. Te se nanašajo na potrošnjo in na druge načine uporabe etničnih simbolov, njihov namen je vzbuditi občutek pripadnosti določeni etničnosti brez dejanske udeležbe v obstoječi etnični organizaciji ter brez prakticiranja njene kulture. Pri ohranjanju teh identitet se postavlja vprašanje, ali lahko sploh obstaja katerakoli aktivnost brez družbene podlage, predvsem kulturne in organizacijske. Gans meni, da dokler bo obstajalo povpraševanje po etničnih simbolih, tako dolgo bo strukturna podpora prihajala s strani ustvarjalcev simbolov ter njenih potrošnikov (družina, prijatelji ...). Vendar je pri imigrantih kasnejših generacij opazno, da so vse manj zainteresirani za etnično kulturo in organizacijo (sakralno in sekularno) njihovih prednikov, na drugi strani pa si močno prizadevajo ohraniti etnično identiteto. Identitete v tem kontekstu razumemo kot družbeno-psihološke elemente, ki spremljajo posameznikovo vedenje pri



opravljanju vlog. Etnične vloge v sodobnem času postajajo vse manj pripisane ter vse bolj volonterske, kar pomeni, da je od samih etnij odvisno, kdaj in na kak način bodo te vloge odigrane. S tem ko etnične kulture in organizacije izgubljajo svoj pomen, se povečuje stopnja, do katere si ljudje svobodno definirajo vloge. Židi v ZDA tako lahko izražajo svojo identiteto kot člani sinagoge ali kot člani židovske liberalne in socialistične kulture, ali pa se identificirajo kot kolektivne žrtve zgodovinskih dogodkov. Instrumentalno funkcijo etničnosti je tako nadomestila ekspresivna funkcija, ki se vse bolj umešča v prosto-časovne aktivnosti posameznikovega življenja, kar pomeni, da te identite izgubljajo pomembnost, ki so jo nekoč imele. Ekspresivno vedenje se torej navezuje na uporabo simbolov in vse manj na mite.

Novo nastale kulturne identitete so posledica osnovnega problema moderne, in sicer odtujitve oziroma ločitve subjekta od kakršnekoli fiksne identitete. Arbitrarna moderna identiteta pa ne zagotavlja polnopomenske konstrukcije osebnosti. Danes smo tako priča obstoju številnih družbenih gibanj, ki ponujajo posameznikom identiteto, ki jim omogoča lažje obvladovanje bivanja v pogojih njihovih lastnih eksistenc (Friedman 1994, 219). Ena takih kolektivnih identitet je sodobni nacionalizem.

Sodobni nacionalizem ter oživitve etno-nacionalnih kulturnih identitet sloni na kulturni politizaciji in purifikaciji. To pomeni, da določena etnična ali nacionalna elita dodeli določenim simbolom, dogodkom in herojem iz preteklosti oziroma etnične ali nacionalne zgodovine nov nacionalni pomen. Povedano drugače, s politizacijo velikega dela preteklosti in s transformacijo pomenov v obliki »retrospektivnega nacionalizma« ter očiščenjem kulturnih tujkov (besed, navad, umetniških del ...) iz bodisi etnične bodisi nacionalne skupnosti nastajajo v sodobnem času nove oblike nacionalizmov (Smith 1998, 68-69). Nacionalna identiteta, ki jo ustvarja nacionalizem, ne predstavlja naravno dane substance. Narod se v tem kontekstu kaže kot zamišljena politična skupnost, ki je notranje omejena in suverena. Narod je zamišljen v smislu, da noben pripadnik ne sreča, niti ne pozna vseh svojih sočlanov, vendar kljub temu vsak izmed njih v mislih nosi predstavo o povezanosti v skupnost (Anderson 1983/1998, 14–15).

Če povežem poglavitne izsledke zgoraj omenjenih trditev s procesi (kulturne) globalizacije, potem lahko izpeljem tezo, da je zgostitev časa in prostora ter globalna medsebojna odvisnost močno oslabila trdne kulturne identitete iz preteklosti. V sodobnem času smo namreč priča fragmentaciji kulturnih kodov (Hall 1992), kar posledično pomeni, da smo danes v stanju

globalne post-moderne, ki daje poudarek razlikam in kulturnemu pluralizmu. Nacionalne in etnične kulture v tem kontekstu težko ohranjajo kulturne identitete nedotaknjene, saj se težko »zaščitijo« pred zunanjim kulturnimi vplivi. Globalno trženje stilov ter podob s pomočjo globalnih komunikacijskih in medijskih sistemov povzroča ločitev oziroma »iztrganost« identitet od specifičnega časa, prostora, zgodovine in tradicije. Koncept kulturne homogenizacije v tem pogledu ne pomeni, da v skrajni meri vse kulture postajajo identične med seboj, temveč da se vse kulturne razlike, na podlagi katerih se definirajo specifične identitete, lahko zreducirajo ter prevajajo v okvir globalnih tokov. Drugače povedano, lokalne kulturne partikularnosti postajajo sestavni del globalizacijskih procesov na način, da se razmerje med lokalnim in globalnim na novo artikulira. Globalizacija na ta način ne uničuje »starih« nacionalnih identitet, temveč simultano producira nove globalne ter nove lokalne načine identifikacij.

Mlinar (1992, 3) v tem smislu meni, da je za sodobni čas značilna tranzicija identitete kot »otoka« k identiteti kot »križišču«. Prvi tip identitete, ki ga določa teritorialna baza, izraža svojo posebnost in razločnost na podlagi ločitve od ostalega sveta, medtem ko tipu identitete kot »križišča« distinktivnost določuje selektivno združevanje, kar posledično pomeni, da smo danes priča trendu obstoja bolj fleksibilnih, individualiziranih in rekonstruiranih teritorialnih identitet. Ker ta tip identitete ni več apriori vezan na teritorij, govorimo o deterritorialni identiteti, saj ji teritorialni kontekst ne služi več kot podlaga za diferenciacijo in kontinuiteto. Kar posledično pomeni, da ta identiteta ni pre-determirana, ampak je oblikovana s strani posameznika in kolektivnih akterjev.

V modernih družbenih sistemih je torej kulturna identiteta partikularistična in nima nikakršne institucionalne vloge. Za razliko od tradicionalnih sistemov, kjer identiteto določuje družbena struktura, je v modernih družbah kulturna identiteta ločena od družbenih institucij družb. Družbeni položaj v modernih družbah namreč ni kulturno pripisan, ampak ekonomsko in politično pridobljen. Kulturna identiteta potemtakem sloni na posamezniku in na skupni substanci, ki si jo deli določena skupina ljudi. Friedman na podlagi tega ločuje dva tipa kulturnih identitet, ki se med seboj prekrivata. Prvega določuje življenjski stil, ki se nanaša na prakticanje kulturno specifičnih shem, ki ne potrebujejo zgodovinskih legitimacij, kar pomeni, da si jih individualni subjekti svobodno izbirajo. Drugi tip identitete pa določuje etničnost, ki se kaže v obliki substantivne identitete, ki jo lahko razumemo kot skupno

tradicijo, zgodovino, kot skupne prednike in raso. Posameznik je v tem pogledu definiran s pomočjo kulturne specifičnosti, ki mu je pripisana že ob njegovem rojstvu (Friedman 1994).

Vendar, če smo za nemoderne družbene sisteme rekli, da je kulturna identiteta odvisna od pozicije, ki jo subjekt zaseda znotraj družbene strukture, potem za moderne družbe velja, da kulturna identiteta ni tako jasno določena. Friedman (1994, 91–95) trdi, da se kulturne identitete oblikujejo znotraj strukture modernega identitetnega prostora, ki je prisoten v vseh komercialnih civilizacijah in ki ga sestavljajo štirje poli:

- *modernizem*, ki ga Friedman definira kot kontinuirani proces akumulacije »jaza« v obliki bogatstva, znanja in izkušenj; posameznik mora biti tako v svojem prizadevanju preživetja v nenehnem gibanju, kar pomeni, da je njegova identiteta, razen njegove sposobnosti razvijati se, brez fiksne vsebine;
- *tradicionalizem* oziroma *neo-tradicionalizem*, ki se vzpostavi kot specifična reakcija na modernistični pol znotraj istega pomenskega univerzuma; tradicionalizem se v celoti nanaša na koncept kulture, ki je v tem kontekstu definiran kot sistem pravil, ki zaobjema celotno kozmologijo in ki zagotavlja pomene posameznikovih delovanj in celotne njegove eksistence; tradicija v tem smislu zaobjema strukturo legitimne avtoritete in verovanj ter sistem konkretnih vrednot, ki se navezujejo na svet osebnih odnosov;
- *primitivizem*, ki se nanaša na naravo oziroma na zadovoljevanje človekovih notranjih naravnih potreb (libida);
- *postmodernizem*, ki se navezuje tako na koncept narave, kakor tudi na koncept kulture; primitivno se tu kaže kot oblika osvobajanja od modernistične kontrole vsega naravnega in od družbene eksistence, ki temelji na družbeni distanci; postmodernizem nasprotuje modernističnemu vplivu na kulturo, s tem ko zagovarja absoluten relativizem, kar pomeni priznavanje vrednot vseh kultur in vsega naravnega.

Posameznik si lahko znotraj strukture modernega identitetnega prostora svobodno izbira in oblikuje kulturno identiteto, kombinira lahko med številnimi aspekti različnih polov. To pomeni, da ni integriran v širšo mrežo, ki bi mu pripisovala osebno identiteto. Friedman tako meni, da je lahko nekdo modernističen glede izobraževanja, medtem ko je hkrati lahko zelo tradicionalen glede vzgoje svojega sina.

### **3.6 GLOBALNA KULTURA V GLOBALNI DRUŽBI**

Živimo v vse bolj medsebojno povezanem globalnem redu oziroma sistemu, ki je integriran preko kompleksnih vzorcev izmenjave, hierarhije in solidarnosti med globalnimi akterji, ki posedujejo te sposobnosti, da lahko delujejo v kompleksnih omrežjih na globalni ravni. To predstavlja pomemben pogoj za nastanek globalne družbe, vendar kot meni Martinelly to ni zadosten pogoj, saj je svetovni sistem še vedno sestavljen iz številnih sistemov družb in kultur (Martinelly 2005).

Če koncept kulturne homogenosti povežem s konceptom družbenega konsenza osnovanega v Luhmannovi sistemski teoriji, potem lahko sklepam, da v modernih družbenih sistemih ne obstajajo kulturne vsebine, o katerih bi veljal konsenz na globalni ravni glede njenih pomenov. Luhmann (1991) smatra komunikacijo kot temeljno operacijo, ki proizvaja družbeni sistem. Družbeni sistem je torej sistem vseh komunikacij, ki se producira avtopoetično, v smislu, da v rekurzivni mreži komunikacij proizvaja vedno nove komunikacije. Pri komunikaciji ne gre enostavno za transfer informacij iz ene na drugo stran, temveč moramo ločevati med informacijo, sporočanjem in razumevanjem. Komunikacija pa je dovršena komaj takrat, kadar je mogoče te tri vidike sintetizirati oziroma takrat, kadar pride do njenega razumevanja. Zaradi pomanjkanja informacij znotraj sistema prihaja do težav pri opisovanju in razumevanju njihovega okolja, drugače povedano, zaradi notranje omejenosti elementov sistema ni mogoče kadarkoli povezati katerikoli element s katerimkoli drugim elementom. Ta omejenost implicira, da so družbeni sistemi kompleksni. V stanju kompleksnosti so elementi v želji po redukciji kompleksnosti prisiljeni k selekciji odnosov z ostalimi elementi. Proces selekcije se izvršuje skozi komunikacijo, ki jo opredeljuje tri-delni proces selekcije in sicer selekcija pošiljanja in sprejemanja informacij ter selekcija same informacije, ki predstavlja repertoar nešteti možnosti. Proces selekcije implicira, da se na podlagi selektivnosti elementov sistema lahko oblikuje mnogo različnih vrst sistemov izmed sabo zelo podobnih enot (Luhmann 1995, 24–25), saj se komunikacija kot operacija sistema vrši znotraj partikularnega diskurza. Ni namreč eksterne pozicije ali pa je ta postala kontingentna, s katere bi bilo možno družbeno opazovanje. Enotnost sistema je torej možna le v imaginarnih okvirih. Moderne družbe namreč niso sposobne zagotoviti enotnosti oziroma kakršnekoli oblike kolektivnih identitet, ker znotraj teh družb odnosi temeljijo na diferenci in drugačnosti ter na notranji zaprtosti ter izključevanju (Luhmann v Delanty 2000, 81-82). Konsenz znotraj družbenega sistema tako ni mogoč, saj komunikacija kot osnovna operacija

družbenega sistema proizvaja četrti tip selektivnosti, in sicer sprejemanje oziroma zavrnitev specifičnih pomenov, ki izhajajo iz komunikacije. Kljub temu da družbena komunikacija v svoji naravi predpostavlja družbeno povezanost ter izogibanje konfliktom, je komunikacija »... popolnoma neodvisna, avtonomna, samo-referenčno zaprta oblika procesa selektivnosti, /.../ ki nenehno spreminja oblike pomenskega materiala, /.../ ki preoblikuje svobodo v svobodo pod spreminjajočimi se pogoji« (Luhmann 1995, 149).

Glede na moje razumevanje te abstraktne teorije družbenih sistemov trdim, da je komunikacija med različnimi oblikami družbenih partikularnostmi (družbeni pod-sistemi) ter globalno družbo oziroma globalno kulturo (globalni družbeni sistem) precej arbitrarna, kar posledično pomeni, kot meni Martin Shaw, da je za globalno družbo značilna predvsem sistemska integracija in dejstvo, da so pripadniki različnih družb dejansko med seboj povezani v družbene odnose bodisi preko družbeno-ekonomskih odnosov bodisi preko razvoja kulturnih in političnih institucij. Problematičen pa se mu zdi razvoj družbene oziroma normativne integracije. Kljub temu da obstaja določen niz skupnih norm in idej, ki so relevantne za delovanje globalnega trga, globalne koordinacije komunikacij ter globalne politike, globalna družba do sedaj ni razvila centralnega sistema verovanj in vrednot ter centralnih institucij, ki bi posebjale, vzdrževale in uveljavljale ta skupna verovanja in vrednote na globalni ravni. Shaw poudari, da globalna družba ne poseduje in nikdar ne bo posedovala skupnih verovanj in vrednot ter skupnih institucij, kot na primer manjšine in nacionalne ali plemenske družbe. Vzrok temu leži v dejstvu, da svetovna družba ob vse bolj naraščajoči globalni integraciji ostaja razdeljena med visoko diferenciranimi segmenti, saj globalizacija le še dodatno zaostreje obstoječe difference (Shaw 1994, 10–12).

Vendar še to ne pomeni, da se v okviru delovanja kulturne globalizacije ni razvila oblika kulture, ki bi bila prisotna po vsem svetu. Boli (2005) namreč meni, da obstajajo svetovno-kulturni elementi, ki so generalno aplikativni in pomenljivi vsepovsod po svetu. V tem smislu predstavlja globalna oziroma svetovna kultura stopnjo družbene realnosti, ki je grajena na temelju koncepta sveta kot enotnega in skupnega prostora. Značilnost globalne kulture je ta, da postaja s časoma vsebolj:

- organizirana predvsem preko mednarodnih ne-vladnih organizacij, vsebolj pa tudi preko mednarodnih vladnih, državnih, transnacionalnih ter lokalnih organizacij;
- racionalizirana s pomočjo dovršenih produkcijskih tehnologij, znanosti in finančnih instrumentov;

- ubikvitarna v smislu, da družbena delovanja na vseh ravneh po vsem svetu vključujejo svetovno-kulturne principe, se navezujejo na globalni sistem in svetovno-kulturno znanje ter reflektirajo svetovno-kulturne koncepcije akterjev (posamezniki, organizacije, države). Svetovna kultura v tem primeru prispeva k homogenizaciji sveta, na način, da se razširja kultura, ki se navezuje na tako širok spekter – kot so moralna vprašanja človekovih pravic, okolja in revščine pa vse do tako banalnih tem kot so nogometna pravila, soap oper itn. – vendar so njeni učinki omejeni predvsem zaradi delovanja lokalnih sil ter zgodovinskih tradicij.

Kljub temu da so določene kulturne vsebine vidno prisotne po vsem svetu in zaradi tega govorimo o Amerikanizaciji, McDonaldizaciji, Disneyfikaciji sveta, so se v določenih regijah sveta pojavile kulturne vsebine, ki sicer uporabljajo formo kulturnih tem Zahodne popularne kulture, vendar le-te izvirajo iz specifičnosti prostora, v katerem so nastale (Japonska popularna kultura ...). Zato globalna kultura predstavlja polje, v katerem se različne kulturne forme pojavljajo, akumulirajo ter v medsebojnem stiku tudi nasprotujejo. Globalna kultura v tem oziru ni ekvivalent kulturi nacionalnih držav, saj so se nacionalne kulture aktivno formirale v konkurenčnem sistemu nacionalnih držav, globalna kultura pa ne more zagotavljati tovrstne integracije, ker ni vezana na nekaj kar je zunaj nje in kar bi posledično učinkovalo kot nekaj, kar bi vezalo ljudi skupaj (Featherstone 2006, 390).

Anthony D. Smith (1990, 171) tako meni, da o globalni kulturi ne moremo govoriti v ednini. Če definiramo kulturo kot kolektivno obliko življenja oziroma kot repertoar verovanj, vrednot, simbolov, potem lahko na podlagi obstoja različnih oblik in repertoarjev govorimo samo o kulturi v množini.

Nastavki koncepta globalne kulture so povezani s pojavitvijo transnacionalnih kultur, ki so se oblikovale po letu 1945 kot posledica kulturnega imperializma Sovjetskega bloka in ZDA, kjer je nacionalna kultura podrejena določeni politični ali ideološki skupnosti. V prvem primeru gre za kreacijo novega sovjetskega človeka, ki je ideološko lojalni novi politični skupnosti. Ta ideja predpostavlja, da bodo vse etnične skupnosti in republike po času rastoče kooperacije skupaj tvorile resnično sovjetsko kulturo. Medtem ko ameriški kulturni imperializem sloni na ideji »talilnega lonca«, ki dovoljuje simbolično navezanost partikularnim etničnim skupnostim, le če so te podrejene politični skupnosti oziroma njenim mitom, spominom in simbolom (Smith 1990, 173).

Za razliko od kulturnega imperializma, ki se vzpostavlja kot podaljšek etničnih in nacionalnih sentimentov, novi kulturni imperializem presega državo, je torej nad-državni podprt s tehnološko infrastrukturo, ki ima kozmopolitski značaj, v smislu da sodobne telekomunikacije brišejo kulturne razlike in s tem ustvarjajo globalno kulturo. Globalna kultura je v tem kontekstu definirana kot brezčasovna in dekontekstualizirana, kar pomeni, da ne vsebuje osnovnih komponent skupnih izkustev, ki jih zagotavljajo etnične in nacionalne skupnosti, in sicer:

- občutka kontinuitete izkustev, ki se prenašajo iz generacije v generacijo;
- skupnih spominov specifičnih dogodkov in osebnosti, ki so značilni za kolektivno zgodovino;
- občutka skupne usode (Smith 1990, 177-179).

Globalna kultura je torej okarakterizirana kot:

- univerzalna - ne izhaja iz specifičnosti določenega časa in prostora;
- tehnična - s pomočjo masovnega komunikacijskega sistema, lokalne partikularnosti (etnične in nacionalne elementa) preoblikuje na povsem nevtralen način v standardiziran, tehničen in pogosto kvantitativen diskurz;
- brezčasovna - brez konteksta oziroma nima zgodovinskega ozadja (Smith 1995, 20–21).

Ker je globalna kultura po mnenju Smitha (1990, 176) standardizirana na način, da svojo vsebino črpa iz tradicionalnih in nacionalnih motivov, ki so izvzeti iz njihovih originalnih kontekstov, govorimo o globalni kulturi kot o hibridnem konstrukt, ki ne zagotavlja specifične kolektivne identitete.

Če se navežem na Castellsov koncept informacijskih omrežij, ki je bil opisan v 2. poglavju, potem obstaja določena analogija globalne kulture s konceptom t.i. hiperteksta.

S transformacijo časa in prostora ter pojavom informacijskih omrežij se je v informacijski dobi transformirala družbena struktura (transformacija proizvodnje/potrošnje, moči in izkustev), ki je posledično privedla do transformacije kulture. »S tem, ko je čas uničen in s tem, ko prostor postaja prostor tokov in kjer vsi simboli sobivajo brez nanašanja na izkustva, kultura postaja kultura resnične virtualnosti« (Castells 1999, 21). Ta virtualnost zavzema obliko interaktivnega omrežja, kjer je kultura spojena v elektronski hipertekst, ki je interpretiran individualno, kar pomeni, da je kultura konstruirana s strani akterja in je zato

samo-producirana ter samo-konzumirana. V tem smislu obstaja zelo malo skupnih kodov, kar povzroča sistemsko nerazumevanje na globalni ravni. Kljub temu da hipertekst predstavlja gonilo komunikacij v informacijskih omrežjih ter zagotavlja skupne kulturne kode, ti kodi niso formalni oziroma nimajo specifičnega pomena. Komunikacijska moč informacijskih omrežij se torej kaže v prejemnikovi oziroma interaktorjevi možnosti dajanja nešteti možnih alternativnih pomenov kulturnim kodom, ta kulturna fragmentacija pa vodi k individualizaciji kulturnih pomenov v komunikacijskih omrežjih (Castells 1999).

Ker ta komunikacijska omrežja niso vezana na specifičen prostor, so se po mnenju Delantyja (2003/2004) v globalni družbi oblikovale t.i. kozmopolitanske skupnosti. Te so v nasprotju s klasičnim sociološkim pojmovanjem skupnosti (Gemeinschaft) deterritorializirane ter niso omejene s koncepti časa in prostora. Oblikovane so kot mešanica lokalnega in globalnega, njihova karakteristika pa je, da se notranje povezujejo s komunikacijskimi in transnacionalnimi procesi. Delanty tako ločuje svetovno skupnost (world-community) in transnacionalno skupnost. Aspiracije svetovne skupnosti segajo na globalno raven v smislu, da delujejo v okviru enega sveta ter univerzalnega človeštva. Te skupnosti na ta način negirajo skupnosti, ki temeljijo na neposrednih (iz oči v oči) interakcijah v skupnem habitusu in teritoriju. Svetovne skupnosti se ne oblikujejo kot simbolne strukture in niso zreducirane na specifične agente in institucije, temveč so diskurzivno konstruirane s pomočjo komunikacijskih tokov, kar povedano drugače pomeni, da se z medsebojno komunikacijo formirajo kulturni diskurzi, na podlagi katerih potem nastaja globalna civilna družba v obliki ekoloških in humanitarnih gibanj ter gibanjih za človekove pravice itn. Transnacionalne skupnosti pa na drugi strani ne temeljijo toliko na univerzalnih temah in problemih človeštva, ampak izhajajo iz konteksta lokalnega ter prepoznavajo globalni svet kot priložnost za doseg svojih aspiracij. Te skupnosti so nastale kozmopolitanske kot posledica številnih množičnih migracij po vsem svetu in za razliko od globalne civilne družbe njihova značilnost ni konvergentnost v diskurzih. V večini primerov transnacionalne skupnosti zaobjemajo identiteto upora v oblikah nacionalizmov in religijskih fundamentalizmov, ki se kažejo kot reakcija na globalizacijske procese ter v tem kontekstu nasprotujejo individualizaciji, ki je v njihovih ozirih ohromila družbene institucije, ki omogočajo kontinuiteto življenjskega sveta.

Sodobne skupnosti, ki so se oblikovale v kontekstu deterritorializacije in globalizacije, moramo razumeti v okviru novih diskurzov in ti se razlikujejo od pojmovanj skupnosti klasičnih sociologov (Toennies, Durkheim). Sodobne skupnosti so namreč de-centrirane ter so



zato vselej odprte za nove interpretacije, njihov poglavitni namen je ustvarjanje novih kulturnih imaginarijev, ki zagotavljajo kulturne simbole za ustvarjanje identitet in ideologij. Zato ideje skupnosti penetrirajo v mnoge identitetne politike raznih družbenih gibanj, vendar so te ideje za razliko od preteklih skupnostih, ki so temeljile na tradiciji in navadah, oblikovane na temeljih globalnih procesov tehnologije, znanja in podob, ki ne izhajajo iz fiksnega prostora ter neposrednih (iz oči v oči) komunikacij. Na ta način so te skupnosti visoko fragmentirane ter ne predstavljajo holističnih kolektivitet. Iz česar sledi, da ne predstavljajo nekega kulturnega konsenza oziroma moralnega glasu temveč se vzpostavljajo kot reakcija na nezdržljivost kulture in družbe, saj družbene institucije ne zagotavljajo nekega kulturno vrednotnega sistema, ki bi opravljale funkcije tradicionalnih skupnosti (Delanty 2000, 116-127).

To v končni fazi pomeni, da težko tudi katerakoli manjša družbena skupina ali družbeni razred ob vse večji družbeni diferenciaciji poseduje monopol nad kulturo. Težko je namreč pripadniku nekega nižjega družbenega sloja prepričati, da se ne bi zanimal za kulturne vsebine, ki po definiciji družbene strukture sodijo v okvir višjih družbenih slojev (Gans 1999/1974).

Na podlagi tega sklepam, da se bistvena posledica delovanja (kulturne) globalizacije kaže v tem, da je v kontekstu posamezne družbe vse težje ohranjati skladen odnos med strukturo in kulturo; in če to velja za relativno majhne družbene skupine in razrede, potem še toliko bolj velja za globalno družbo.

Vendar je potrebno tu omeniti, kot meni Luckmann (2007), da predstavlja ločevanje med »družbenim« in »kulturnim« zgolj analitično kategorijo, pri čemer se pojem kulture nanaša na smiselno v človeških družbah, medtem ko družbena struktura na kvaziobjektivno organizacijo družbenega. Človeškega družbenega delovanja namreč ni mogoče razumeti drugače kot smiselno, » to kar teorija razstavlja na kulturo in družbeno strukturo, je v subjektivnem izkustvu konkretna celota, ki z vsemi svojimi problemi in samoumevnostmi tvori vsakdanje delovanje in življenje« (Luckmann 2007, 247). To pomeni, da je pogoj za kulturo urejena (produkcija in reprodukcija ljudi) družbena struktura in obratno, institucionalizacija kolektivnega delovanja so kot pravila same po sebi sestavine zaloge pomenov v kulturi. O ločevanju med družbeno strukturo in kulturo torej govorimo takrat, ko se ta dva pojma ne

spreminjata z isto dinamiko oziroma takrat, ko postajajo po družbenih funkcijah specializirane ustanove nezdržljive z monopolom proizvodnje širitve smisla in vrednot.

Ker družbena struktura ne more zaobjeti vseh eksterno oblikovanih kulturnih pomenov, prihaja do napetosti med družbeno strukturo in kulturo. To napetost posamezniki rešujejo z »načrti«, ki implicirajo, da posamezniki niso v vlogi pasivnih sprejemalcev pomenov, temveč so, kot meni Hannerz intelektualno in emocionalno aktivni, saj s pomočjo improvizacije in inovacije preoblikujejo eksterne pomene v skladu s svojimi izkustvi in načrti, s svojim vključevanjem v odnose z drugimi ljudmi ter nenazadnje s svojimi materialnimi potrebami in interesi. »Načrt«, ki posamezniku organizira interpretacijo in produkcijo eksternih pomenov, Hannerz pojmuje s terminom »perspektive«. »Perspektive se nahajajo v zoni, kjer obstaja napetost med kulturo in družbeno strukturo, v smislu da ni zagotovljene kongruence med situacijskimi izkustvi in zahtevami posameznikov na eni strani ter uporabnimi in že oblikovanimi pomeni na drugi strani« (Hannerz 1992, 65). V manjših družbah z nediferencirano družbeno strukturo ter z inkluzivnejšim kulturnim pretokom je teh napetosti neprimerno manj. V kompleksnih družbah pa so perspektive tiste, ki posamezniku služijo na nek način kot sredstva, katerih se poslužuje pri spopadanju z nastalimi napetostmi. Hannerz to pojasnjuje s pomočjo teorije vlog. Če gledamo na družbo kot na niz določenih situacij, potem lahko na vloge gledamo kot na karakteristično udejstvovanje v teh situacijah. Ker se ti nizi situacij od družbe do družbe razlikujejo, se posledično razlikujejo tudi vloge. V manjših družbah je teh vlog manj. V kompleksnih družbah pa posameznik (na podlagi spola, let, etničnosti, vere ...) zavzema hkrati več vlog naenkrat. Ta skupek vlog je lahko med seboj povezan in kot tak tvori posameznikov repertoar vlog. Vsaka situacija, v kateri se nahaja posameznik in vsaka vloga prispevata k posameznikovi perspektivi. Perspektive v tem kontekstu reflektirajo posameznikov celoten repertoar vlog in ker reflektirajo tudi posameznikova pretekla udejstvovanja in izkustva v danih situacijah, lahko rečemo, da so kumulativne narave oziroma drugače povedano, so posameznikova biografska struktura. Perspektive akumulirajo in organizirajo izkustva tako, da jih generalizirajo, te generalizacije nadalje postanejo posameznikova paradigma pri soočenju z novo nastalimi situacijami. Ker je od vsakega posameznika odvisno, v kolikšni meri je vključen v dano situacijo, prežeto z eksternimi kulturnimi tokovi, in ker v kompleksnih družbah repertoarji vlog varirajo, potem posledično perspektivizacija pomenov implicira manjšo uniformnost. Perspektivizacija pomenov je torej po Hannerzovem mnenju mehanizem, ki ustvarja kulturno različnost (Hannerz 1992, 65–68).

### **3.6.1 KOZMOPOLITANIZEM IN TRANSNACIONALNE KULTURE**

Če sem se v prejšnjem poglavju ukvarjal s samo definicijo globalne kulture in njenimi učinki, bom v tem poglavju predstavil različne oblike globalne kulture, ki jih nekateri avtorji povezujejo s t.i. transnacionalnimi kulturami, ki so tesno povezane s samim konceptom kozmopolitanizma.

Pomen besede kozmopolitan izhaja iz grških besed kosmos (svet) in polis (mesto), iz česar izhaja najsplošnejša definicija kozmopolitana kot državljana sveta. Značilnosti kozmopolitanizma so:

- prostrana mobilnost, kjer imajo posamezniki možnost »potovati« fizično, imaginativno in virtualno;
- odprtost do drugih ljudi in kultur ter želja po spoznavanju drugih družb in kultur znotraj konteksta njihove lastne zgodovine in geografije;
- semiotična sposobnost interpretiranja in vrednotenja podobe drugih ljudi in družb;
- obstoj globalnih standardov, po katerih se presoja obstoj drugih prostorov, ljudi in kultur; mnogo teh standardov podpirajo in promovirajo Združeni narodi (Urry 2003).

Urry meni, da je kozmopolitanizem nastal na podlagi transformacije odnosov globalno – lokalno. Kjer je kot smo že prej omenili prišlo do tako imenovane »glokalizacije«, zato lahko govorimo o »glokaliziranem kozmopolitanizmu«, ki predpostavlja, da je zunanji svet sestavni del posameznikovih vsakdanjih odločitev glede načina življenja. Na primer, posameznik pri svojem načrtovanju življenja upošteva oddaljene politično-ekonomske procese (Urry 2003).

Friedman in Hannerz postavljata pojem kozmopolitanizem v kontekst trans-kulturne oziroma transnacionalne identitete in kulture. S pojavom sodobnih oblik mobilnosti se je posledično izoblikovala posebna vrsta entitet, ki jih Hannerz označi kot transnacionalne kulture, za katere so značilne strukture pomenov, s katerimi opravljajo družbene skupine, ki niso v celoti vpete v noben posamezen teritorij. Vendar transnacionalne kulture niso inherenten del posameznikovih izkustev. Posameznikom, ki so pogosto v stiku z drugimi kulturami izven njegovega horizonta lokalnosti, torej kozmopolitanom, transnacionalna kultura služi kot kompetenca (Hannerz 1992, 249) oziroma kot kulturno sredstvo (Tomlinson 1999, 184), s katerim si je moč zagotoviti vstop v druge teritorialne kulture.

Kozmopolitan participira v mnogih svetovih, ne da bi hkrati bil del teh svetov. Ohranja določeno distanco do lokalnih območij, njegova participacija v teh realnostih je zgolj površinska (Friedman 1994, 204). Urry (2003, 137) meni, da ima kozmopolitan sposobnost živeti simultano v globalnem in lokalnem ter univerzalnem in partikularnem.

»Transnacionalna kultura kozmopolitana ne poseduje, kozmopolitan poseduje njo« (Hannerz 1992, 253). S tem nam Hannerz hoče povedati, da se je lahko posameznik znebi, kadarkoli se mu zahoče. Kar pomeni, da kozmopolitan ohranja svojo vezanost na teritorij bazirano kulturo, transnacionalne kulture torej posameznikovega vsakdanjega življenja ne zaobjamejo v celoti. Transnacionalne kulture se pogosto nanašajo na ozko definirano polje pomenov. Peter Berger (2002, 4–16) tako ločuje štiri različne procese kulturne globalizacije oziroma štiri vrste transnacionalnih kultur, ki v medsebojnem prepletanju vzpostavljajo interakcijo z lokalnimi kulturami. To so:

- »davos« kultura oziroma mednarodna poslovna kultura;
- »McWorld« kultura oziroma globalna popularna kultura;
- »faculty club« oziroma svetovna intelektualna kultura;
- nova družbena (religiozna) gibanja.

V luči neomarksističnih teorij, ki globalni svetovni sistem opredeljujejo v okvirih odnosov med centrom in periferijo, lahko »davos« in »faculty club« kulture štejemo med elitne kulture z metropolitanskimi centri, ki vplivajo na »periferijo« (Berger 2002, 5). Vendar Hannerz trdi, da je kljub temu da večina transnacionalnih kultur izvira iz zahodnega sveta in gre pri vsem tem za nek podaljšek oziroma transformacijo zahodnih kultur, kulturni pretok v kontekstu transnacionalne poslovne kulture simetričen. Ljudje iz različnih centrov in periferij sodelujejo bodisi kot producenti, bodisi kot potrošniki v konstrukciji pomenov in kulturnih oblik (Hannerz 1992, 249). Predvsem v mednarodnem poslovnem svetu so se izoblikovali novi gospodarski in finančni centri kot so Bombay, Tokyo, Hong Kong, Singapore, Shanghai, kar posledično pomeni nastanek decentralizacijskega oblikovanja transnacionalne, »davos« kulture. Na Kitajskem je tako nastal poseben tip poslovanja, »confucian merchant«, ki je skladen s kitajsko nacionalno in kulturno tradicijo. Poslovneži, ki poslujejo na tak način, kljub temu, da govorijo, se oblačijo in obnašajo podobno kot poslovneži iz celega sveta, hkrati ohranjajo in poudarjajo bistvene elemente tradicionalne kulture (konfucijanske norme kot so radodarnost, pravičnost, razumnost, iskrenost ...) v svoje delovanje (Yan 2002, 23). Kot smo že prej omenili, homogenost transnacionalnih kultur ne more zajeti celotne posameznikove

eksistence, zato so ti primorani kombinirati med globalno poslovno kulturo in osebnim življenjem, ki ga določujejo različne kulturne teme (Berger 2002, 4).

V kontekstu globalne inteligence oziroma »faculty cluba« pa je kulturni pretok bistveno bolj asimetričen, teorija kulturnega imperializma prihaja tu bolj do izraza (Berger 2002, 10). Center globalne inteligence namreč ostaja ekskluziven Zahodu. Razni koncepti, misli, ideje (človekove pravice, svoboda tiska in veroizpovedi, vladavina zakona, feminizem ...) ter ideologije, ki izvirajo iz zahoda, so praktično prisotne po vsem svetu. Na Kitajskem hegemonija marksistične ideologije in planske ekonomije tako še vedno ostaja poglobitni temelj legitimnosti komunistične partije (Yan 2002, 25). Centralizacija »faculty cluba« se ohranja predvsem iz naslednjih razlogov (Berger 2002):

- večina izobraževalnih centrov bazira na Zahodu;
- določene ideje in koncepti »faculty cluba« so kompatibilni s kapitalističnim sistemom ter modernizacijo nasploh;
- določene ideje in koncepti se prekrivajo s tradicionalnimi (primer Japonske).

Najvidnejšo manifestacijo nastanka globalne kulture pa predstavlja popularna kultura. Kljub temu da jo producira in propagira poslovna elita, je pop kultura zajela široke mase ljudi po vsem svetu. Berger meni, da je konzumiranje popularne kulture površinsko, kar pomeni, da le-ta ne vpliva bistveno na posameznikovo mišljenje, vrednote in obnašanje. Zato je težko ali skoraj nemogoče podati splošno oceno o učinkovanju popularne kulture. Njen učinek je odvisen od specifičnih stanj družb, vezanih na določen prostor. Lokalne kulture pripisujejo zato zelo različne pomene kulturi, ki kontinuirano prodira v lokalni prostor. Berger ločuje med »sakramentalnim« in »ne-sakramentalnim« konzumiranjem popularne kulture. Pojem sakramenta prevzame iz anglikanske teologije, ki definira sakrament kot viden znak nevidne božje milosti. Nekje lahko McDonald predstavlja zgolj eno izmed mnogih restavracij na nekem prostoru (ne-sakramentalen učinek), medtem ko drugje ljudje ne gredo v McDonald zgolj zaradi hrane, temveč zaradi občutka participacije v ameriški različici modernosti (sakramentalen učinek) (Berger 2002, 7).

Družbena gibanja, predvsem religiozna in ideološka, lahko po Bergerjevem mnenju pustijo globlji in dolgotrajnejši vpliv na lokalne kulture. Nekatera gibanja (feministična, okoljevarstvena ...) so tesno povezana s »faculty clubom«, kar pomeni, da izhajajo iz idej in konceptov, nastalih v metropolah Zahodnega sveta. Učinek evangeličanskega protestantizma

(pentekostalna verzija protestantizma, ki je nastala v ZDA nekje okrog začetka 20. stoletja) na čileansko družbo je na nek način podoben učinku »protestantske etike«, ki je posameznika opremila z moralo, ki je močno vplivala na njegovo participacijo ter razvoj v modernem kapitalizmu (Berger 2002, 8).

Podoben učinek imajo tudi družbena gibanja, ki ne izvirajo iz zahodnega sveta, vendar ta, za razliko od zgoraj navedenih gibanj, s svojim kulturnim ozadjem posledično ustvarjajo fenomen alternativne globalizacije in modernizacije.

V Turčiji je kulturna globalizacija ustvarila primerno platformo za revitalizacijo tradicije, ne samo v kontekstu ekonomskih in političnih gibanj, temveč tudi v kontekstu kulturnih gibanj s svojimi akterji in diskurzi. Kulturna globalizacija raznim civilno-družbenim organizacijam predstavlja obliko politike oziroma politični jezik, ki ni povezan ekskluzivno s politiko države. V tem kontekstu nastal kulturni kapital ima vlogo ustvarjanja in mobilizacije različnih identitet, ki ne zavračajo globalizacije, ampak nasprotno, spodbujajo nastanek islamskih identitet, ki delujejo skladno z globalno ekonomijo ter s potrošništvom. Islamska identiteta je s svojim lastnim kulturnim kapitalom (moda, glasba, umetnost, turizem) postala del potrošniške kulture in pri tem ne zaostaja za sekularnimi identitetami (Ozbudun in Keyman 2002, 297–301).

Kulturna globalizacija tako spreminja kontekst konstrukcije in interpretacije pomenov ter na ta način ponuja alternativne načine vsakdanjega življenja – posameznikom, bivajočim v lokalnem prostoru. Te spremembe se odražajo tako v vsakdanjih rutinah življenja (sprememba načina prehranjevanja) kot tudi v samem interpretiranju smisla življenja. Vendar kulturna globalizacija ne pomeni masovne homogenizacije, v kateri sile globalizacije za seboj puščajo posledice, ki bi ustvarjale neko globalno podobnost. Globalizacija namreč vzpodbuja lokalno različnost, nastanek te lokalne heterogenosti pa je posledica različnih oblik lokalnega odziva na globalizacijske procese. Berger (v Hsiao 2002, 49–50) formulira tipologijo štirih možnih posledic vplivanja sil globalizacije na lokalne kulture:

- globalizirana kultura nadomesti lokalno kulturo
  - \* poslovna elita v Tajvanu se oblači, obnaša in govori podobno kot poslovne elite iz drugih delov sveta; uporaba angleškega jezika in dodajanje angleških imen je postalo skorajda nujna praksa (Hsiao 2002, 51);
- sobivanje globalnih in lokalnih kultur brez pomembnega medsebojnega oplajanja

- \* lokalni majhni podjetniki v Tajvanu, ki se ukvarjajo s tradicionalnimi poslovnimi aktivnostmi, se pri svojem uspešnem poslovanju ne poslužujejo kulturnih in organizacijskih vzorcev poslovne elite, saj potrebne vzorce pridobijo v vsakdanjem življenju znotraj lokalnih kultur; družina v Tajvanu in na Kitajskem še vedno predstavlja poglavitno referenco, kako naj bo poslovanje vodeno in organizirano (Hsiao 2002, 53);
- sinteza globalne univerzalne kulture s posamezno lokalno kulturo
  - \* japonska družba ne samo, da je prevzela način prehranjevanja, ki ga promovirajo McDonald restavracije, ampak je sočasno na Japonskem nastal še proces »fast-foodizacije« njihove tradicionalne hrane (Aoki 2002, 72);
- zavrnitev globalne kulture kot posledica lokalnih odzivov
  - \* močno nasprotovanje fundamentalnih hindujskih gibanj v Indiji krščanskim misionarjem iz Amerike in Evrope (Srinivas 2002, 92).

Na podlagi zgoraj navedenega besedila menim, da predstavlja pomembno stvar pri razumevanju globalne kulture to, da se le-ta navezuje na dvodelni proces univerzalizacije partikularnega in partikularizacije univerzalnega, kjer pa je pomembno dodati, da proces partikularizacije (lokalizacije) ni standardiziran in institucionaliziran. Globalna kultura sicer črpa kulturno »surovino« iz lokalnega prostora ter jo nato zapakira v univerzalno vsebino dostopno po vsem svetu, vendar lokalni kontekst tu ni pasiven sprejemalec teh vsebin. Po mojem mnenju se tu kaže glavna kontradikcija kulturne globalizacije. Na eni strani kulturna globalizacija generira globalno kulturo, ki je po svoji naravi univerzalna. Po drugi strani pa tem procesom ne uspeva doseči določeno relativno stopnjo kulturne homogenosti po vsem svetu, ker se na podlagi njenega učinkovanja razkrajajo čvrste družbene strukture (na katere bi se lahko oprli), ki so idealno tipsko gledano, v tradicionalnih družbah zagotavljale homogenost kulturnega življenja. To pa posledično pomeni, da znotraj določenega družbenega prostora, različni lokalni družbeni akterji pripisujejo različne pomene eksterno oblikovanim kulturnim vsebinam, to pa ustvarja šibko globalizacijo ter kulturno heterogenost.

## 4 ZAKLJUČEK

Ne glede na to, kako označujemo sedanjo družbeno obdobje (moderna, post-moderna, radikalno moderna, tekoča moderna itn.), je razvidno, da je proces globalizacije spremenil dinamiko kulturnega in družbenega življenja po vsem svetu. Strinjam se s Friedmanovim (2006) mišljenjem, da je s fragmentacijo modernističnega sveta prišlo predvsem na Zahodu do zgodovinske transformacije, ki se kaže v tem, da vse bolj prevladuje kulturalističen diskurz. Poudarjanja kulturnih specifičnosti in zahtev po kulturnih pravicah so spodbudila številne re-identifikacije etničnih in imigrantskih skupin, nacionalne identitete pa ne slonijo več toliko na vprašanjih državljanstva, ampak se vse bolj naslanjajo na kulturno pripadnost. Vse to se dogaja v času, ko proces kulturne globalizacije ni bil v zgodovini nikdar tako intenziven ter tako podprt s tehnološko infrastrukturo, kot je to danes. Iz te perspektive gledano se zdi, da svet ni bil nikdar bližje uresničitvi ideje o globalnem »talilnem loncu« oziroma o kulturno homogeni globalni družbi. Vendar je dinamika globalizacijskih vplivov in lokalnih odzivov mnogo kompleksnejša, kot se to zdi na prvi pogled.

Govor o globalni družbi je postal mogoč, ko so se kot posledica globalizacijskih procesov družbeni odnosi po vsem svetu v določenem indirektnem smislu povezali med seboj bodisi v obliki globalnih omrežij bodisi v kozmopolitanskih skupnostih. Vendar, kot meni Shaw (1994, 5), globalna družba ne vsebuje tiste kulturne komponente, ki bi ji zagotavljala relativno homogen pomenski in vrednotni globalni sistem. Globalni družbeni odnosi se namreč odvijajo v areni, kjer na določeni ravni sicer obstajajo univerzalne splošne vrednote (človekove pravice, svoboda posameznika ...), vendar le-te ne predstavljajo kulture v substantivnem smislu, temveč habitus, v katerem se generira vrsta različnih specifičnih kulturnih form, ki so vpete v medsebojno penetrirajoče se odnose med globalnim in lokalnim oziroma med univerzalnim in partikularnim. Ideja o kulturni homogenosti se v tem kontekstu navezuje na koncept globalne kulture, ki predstavlja kulturno formo, ki presega partikularne prostore ter dosega globalno raven. Vendar njena vseprisotnost in univerzalnost ne zagotavlja relativne normativne in vrednotne integracije na globalni ravni, saj je brez-časovna in de-kontekstualizirana ter ne vsebuje osnovnih komponent skupnih izkustev vseh ljudi po svetu. Transnacionalne kulture (skupek različnih transnacionalnih kultur označujemo s pojmom globalna kultura) črpajo svojo vsebino iz številnih partikularnih motivov, ki so izvzeti iz originalnih kontekstov, vendar so vse te partikularnosti obravnavane in po potrebi preoblikovane na nevtralen in standardiziran način. Globalna kultura je torej hibriden



konstrukt, ki družbenim akterjem ne predstavlja imanentnega dela njihovih eksistenc, saj lahko posamezni družbeni akterji do različnih transnacionalnih kulturnih vsebin vzpostavijo zelo pragmatičen odnos. Znebijo se jih lahko, kadarkoli jim to ustreza.

Ta predpostavka kaže, da obstaja dialektično razmerje med lokalnim in globalnim, ki implicira, da lokalni kontekst ni pasiven pri ustvarjanju pomenov. Kot reakcija na tendence k kulturni homogenosti so se na ravni družbene lokalnosti in partikularnosti oblikovala nekatera novo nastala družbena gibanja in skupnosti (etnična, religijska ...), ki pripisujejo zunaj njihovega konteksta nastalim kulturnim pomenom svoje lastne pomene in si tako na podlagi partikularnega pomenskega sveta oblikujejo lastne kulturne forme in identitete. Te skupnosti se sicer lahko navzven kažejo kot kulturno homogene ter notranje minimalno diferencirane, vendar njihova skupna kultura ne zaobjema posameznikove celotne ekzistence, temveč le tiste kulturne pomene in simbole, ki jih skupnosti izpostavijo kot pomembne za formiranje njihovih kolektivnih kulturnih identitet. Tu se strinjam z avtorji, ki trdijo, da novo nastale kolektivne kulturne identitete (etničnost, nacionalizem ...) ne odražajo »objektivne« kulturne različnosti, na katerih slonijo te identitete, saj so le-te družbeno konstruirane, v določenih primerih lahko govorimo celo o politizaciji kulturne specifičnosti v namen ustvarjanja kolektivnih kulturnih identitet.

Če zgoraj omenjene skupnosti delujejo v lokalnem kontekstu, ki ga določuje določen geografski ali politični (država) okvir, potem menim, da je kulturna globalizacija močno spremenila dinamiko družbeno-kulturnega dogajanja znotraj posameznih lokalnih družb. Vplivi kulturne globalizacije ter zavedanje globalnega sveta so namreč postali sestavni del vsakdanjega življenja vseh družbenih akterjev v lokalnem prostoru. To pomeni, da je kulturna globalizacija fragmentirala njihova izkustva, zaradi česar prihaja do ločitve akcije in konteksta oziroma do relativne ločitve kulture in družbene strukture. Do te ločitve pride, ker ob naraščajoči delitvi dela družbene strukture posameznih družb in skupin v sodobnem času niso zmožne zajeti številnih različnih kulturnih form in pomenov, ki se proizvajajo in distribuirajo v organizacijskih okvirih (mišljeni so Hannerzovi koncepti, in sicer: oblika življenja, tržni okvir, država ter razna kulturna gibanja). V tem smislu si tudi najmanjše lokalne družbene skupine ali skupnosti težko ustvarijo kulturni monopol. Tradicionalne in kolektivne družbene entitete na ta način ne determinirajo posameznika v tolikšni meri, saj leta s procesi individualizacije postaja avtonomen in samomotivirajoč subjekt pri oblikovanju lastnega (kulturnega) življenja ter lastne osebne kulturne identitete, ki predstavlja kolaž

številnih kolektivnih in drugih identitet, ki ga obdajajo. Predvsem od notranje družbene diferenciacije je odvisno, katera identiteta (kolektivna ali individualna) prevladuje pri posameznikih znotraj posamezne družbe. V družbah, ki se naslanjajo na tradicionalne oblike skupnosti in kjer proces individualizacije ni prišel toliko do izraza, je verjetneje, da bo pri posameznikih prevladovala kolektivna kulturna identiteta in obratno.

Moja sklepna misel se glede na obravnavano temo glasi, da je kulturna dinamika v posameznih sodobnih družbah, kakor tudi na ravni globalne družbe taka, da obe tendenci, omenjeni v naslovu naloge, odražata realnost kulturnega življenja v globalni družbi. Idejo o »talilnem loncu« v nalogi povezujem na globalni ravni s konceptom univerzalne globalne kulture, na ravni posameznih družb pa z družbenim stanjem, ko določene družbene entitete (skupine, skupnosti, država itn.) posedujejo kulturni monopol. Ko je lokalni družbeni kontekst vsaj na teoretični ravni relativno kulturno homogen na način, da prevladujejo lokalne kulturne vsebine in pomeni (tradicija), ki legitimirajo čvrste družbene strukture, potem ta kontekst spodkopava idejo o kulturni homogenosti v globalni družbi. In obratno, s tem ko vplivi kulturne globalizacije širijo horizont izkustev v lokalnem kontekstu, je težko govoriti o kulturno homogenih lokalnih družbah. Kulturni pomeni in vsebine, ki prodirajo v lokalni kontekst, krhajo do tedaj čvrste družbene strukture, kar posledično pomeni, da se določena področja družbene realnosti de-institucionalizirajo, družbeni akterji pa se lahko na ta način osvobodijo iz primeža lokalnih družb in si na svoj način oblikujejo kulturno življenje. V tem primeru pa je težko govoriti, da obstaja kulturna homogenost tako na globalni, kakor tudi na lokalni ravni, saj se kulturna dinamika družbenih akterjev odvija v kontekstu dialektičnega razmerja lokalno-globalno, kjer to razmerje zaradi partikularnosti lokalnega zaobsega nešteto možnih različic.

## 5 LITERATURA

- Anderson, Benedict. 1983/1998. *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Aoki, Tamotsu. 2002. Aspects of Globalization in Contemporary Japan. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 68-89. Oxford: University Press.
- Appadurai, Arjun. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Culture economy. V *Global Culture*, ur. Mike Featherstone, 295-311. London: Sage.
- Barth, Fredrik. 1969/1997. Etničke grupe i njihove granice. V *Teorija o etnicitetu*, ur. Poutignat in Streiff-Fenart, 213-259. Beograd: Biblioteke XX VEK.
- Bauman, Zygmunt. 2000/2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba/ cf.
- Beck, Ulrich. 2002. The Cosmopolitan Society and Its Enemies. *Theory Culture & Society* 19(1-2): 17-44. Dostopno prek: <http://tcs.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/content/abstract/19/1-2/17> (10. februar 2009).
- Beck, Ulrich in Elisabetha Beck-Gernsheim. 2001/2006. *Individualization*. London: SAGE Publications.
- Beck, Ulrich. 1985/2003. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Bellah, Robert N. in drugi. 1985/2006. *Habits of the Heart*. Los Angeles: University of California Press.
- Berger, Peter. 2002. The Cultural Dynamics of Globalisation. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 1-17. Oxford: University Press.
- Berger, Peter in Thomas Luckmann. 1966/1988. *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Berry, J.W.. 2008. Globalization and Acculturation. *International Journal of Intercultural Relations* 32: 328-336. Dostopno prek: <http://dx.doi.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/10.1016/j.ijintrel.2008.04.001> (10.februar 2009).

Boli, John. 2005. Contemporary Developments in World Culture. *International Journal of Comparative Sociology* 46 (5-6): 383-404. Dostopno prek: <http://cos.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/si/cqi/content/abstract/46/5-6/383> (10.februar 2009).

Boli, John in Michael A.Elliot. 2008. Facade Diversity: The Individualization of Cultural Difference. *International Sociology* 23 (4): 540-560. Dostopno prek: <http://iss.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/content/abstract/23/4/540> (3. marec 2009).

Castells, Manuel. 1999. Materials For an Exploratory Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology* 51(1): 5-24. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/detail?vid=1&hid=9&sid=120d22be-f98d-4006-b90d-b8e2c30d5327%40sessionmgr8&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=sih&AN=2767324> (31.januar.2009).

Delanty, Gerard. 2003/2004. *Community*. London: Routledge.

Delanty, Gerard. 2000. *Modernity and Postmodernity*. London: Sage.

Deschamps, Jean-Claude in Thierry Devos. 1998. *Social Identity*. London: Sage.

Edgar, Andrew in Peter Sedgwick. 1999. *Cultural Theory - The Key Concepts*. London, New York: Routledge.

Eisenstadt, Shmuel N., Jens Riedel in Dominic Sachsenmaier (2002). Intruduction. V *Reflections on Multiple Modernities*, ur. J. Riedel, D. Sachsenmaier in S.Eisenstadt, 1-27. Leiden, Boston, Koln: Brill.

Featherstone, Mike. 2006. Genealogies of the Global. *Theory Culture & Society* 23(2-3): 387-393. Dostopno prek: <http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/23/2-3/387> (11. februar 2009).

Friedman, Jonathan. 2006. Culture and Global Systems. *Theory Culture & Society* 23(2-3): 404-406. Dostopno prek: <http://tcs.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/23/2-3/404> (10.februar 2009).

Friedman, Jonathan.1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Gans, Herbert J.. 1994. Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity. *Ethnic and Racial Studies* 17(4): 577-592. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/detail?vid=1&hid=3&sid=caca673e-a947-43f8-a17b-cf0c73a9272c%40sessionmgr9&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=sih&AN=9411172440> (31.januar 2009).

Gans, Herbert J.. 1974/1999. *Popular Culture and High Culture*. New York: Basic Book.

Gellner, Ernest. 1983/2006. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishing.

Giddens, Anthony. 1992. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Hall, Stuart. 1992/1994. Question of Cultural Identity. V *Modernity and It's Futures*, ur. Stuart Hall, David Held in Tony MacGrew, 273-327. Cambridge, Oxford: Polity Press.

Hall, Stuart, David Held in Gregor McLennan. 1994. Introduction. V *Modernity and It's Futures*, ur. Stuart Hall, David Held in Tony MacGrew, 1-13. Cambridge, Oxford: Polity Press. The Open University.

Hall, Stuart. 1997. Old and New Identities, Old and New Ethnicities. V *Culture, Globalization and the World-System*, ur. Anthony King, 41-69. Minneapolis: University of Minnesota.

Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity – Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hirschman, Charles. 1983. America's Melting Pot Reconsidered. *Annual Review of Sociology* 9: 397-423. Dostopno prek: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/2946072> (31.januar 2009).

Hsiao, Hsin-Huang Michael. 2002. Cultural Globalization and Localization in Contemporary Taiwan. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 48-68. Oxford: University Press.

Huntington, Samuel P.. 1996/1998. *Sukob civilizacija*. Zagreb: Izvori.

Luckmann, Thomas. 2006/2007. Oblikovanje in posredovanje smisla v pogojih pluralizma modernih družb. V *Thomas Luckmann – Družba, komunikacija, smisel, transcedenca*, ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec, 259-269. Ljubljana: Študentska založba.

Luhmann, Niklas. 1991. Pojem družbe. *Teorija in praksa*. 28 (10-11): 1175-1185.

Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Stanford Ca.: Stanford University Press.

Lukšič-Hacin, Marina. 1999. *Multikulturalizem in migracije*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Lyotard, Jean-Francois. 1979/2002. *Postmoderno stanje*. Ljubljana: Analecta.

Martinelli, Alberto. 2005. From World System to World Society. *Journal of World System Research* 11(1): 241-260. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/detail?vid=1&hid=5&sid=e171c4e5-ccf0-47c5-8671-639b8912e17b%40sessionmgr7&bdata=JnNpdGU9ZWWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=sih&AN=19299782> (3.marec 2009).

McGrew, Anthony. 1994. A Global Society? V *Modernity and It's Futures*, ur. Stuart Hall, David Held in Tony MacGrew, 61-117. Cambridge, Oxford: Polity Press.

Meyer, John W.. 2007. Globalization: Theory and Trends. *International Journal of Comparative Sociology* 48(4): 261-273. Dostopno prek: [http://cos.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/content/abstract/48/4/261\\_](http://cos.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/content/abstract/48/4/261_) (3.marec 2009).

- Mesić, Milan. 2006. *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Mlinar, Zdravko. 1992. *Globalization and Territorial Identities*. Avebury: Aldershot.
- Mlinar, Zdravko. 2001. Krepitev in slabitev lokalnih akterjev ter nastajanje in izginjanje lokalnih posebnosti v procesu globalizacije. *Teorija in praksa*: 38 (5): 765-785.
- Ozбудun, Ergun in E. Fuat Keyman. 2002. Cultural Globalization in Turkey. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 296-321. Oxford: University Press.
- Ritzer, George in Douglas Goodman. 2001. Postmodern Social Theory. V *Handbook of Sociological Theory*, ur. Jonathan Turner, 151-169. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers. Dostopno prek: <http://content.epnet.com/ContentServer.asp?T=P&P=AN&K=18732469&EbscoContent=dGJyMMv17ESep7M4yOvsOLCmrlGeprdSsKu4S7SWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGssEuwrK5KuePfgeyx%2BEu3q64A&D=sih> (3.marec 2009).
- Robertson, Roland. 1997. Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality. V *Culture, Globalization and the World-System*, ur. Anthony King, 69-91. Minneapolis: University of Minnesota.
- Robertson, R. in Richard Giulianotti. 2006. Glocalization, Globalization and Migration: The Case of Scottish Football Supporters in North America. *International Sociology* 21 (2): 171-198. Dostopno prek: <http://iss.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/21/2/171> (10. februar 2009).
- Shaw, Martin. 1994. *Global Society and International Relations*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, Anthony. 1990. Towards a Global Culture. V *Global Culture*, ur. Mike Featherstone, 171-193. London: Sage.
- Smith, Anthony. 1995. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.
- Srinivas, Tulasi. 2002. The Indian Case of Globalization. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 89-117. Oxford: University Press.

Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.

Urry, John. 2003. *Global Complexity*. Oxford: Polity.

Wallerstein, Immanuel. 2005/2006. *Uvod v analizo svetovnih–sistemov*. Ljubljana: Založba/ cf.

Yan, Yunxiang. 2002. State Power and Cultural Transition in China. V *Many Globalizations*, ur. Peter Berger in Samuel Huntington, 19-48. Oxford: University Press.