

# KULTURA: VELIK PROBLEM ZA DRUŽBOSLOVJE

*Dandanes je kultura bolj priljubljena kot kdaj prej. Vsi uporabljajo ta termin in ga očitno razumejo. V družboslovju pa kulturna antropologija izgublja svoj primat v razpravah o kulturi in se srečuje z novo akademsko disciplino, s »kulturnimi študijami«. Avtorica se v svojem članku sprašuje o absolutnem položaju kulture v antropološki vedi in drugih družboslovnih disciplinah. Kritično analizira sodobno postmodernistično paradigmo kulture, še posebno z vidika politizacije kulture.*

## Uvod

Ideološko pogojene analize družbe se spreminjajo glede na nova dognanja v družboslovnih vedah. Z leti se je spremenilo tudi epistemološko ovrednotenje vloge dveh neodvisnih spremenljivk, kulture in narave, ki oblikujeta človeško misel in vedenje. Na prehodu iz drugega v tretje tisočletje kaže, da ena od spremenljivk, to je kultura, prevladuje ne samo v razpravah o družboslovju, ampak tudi v človeški družbi.

Literarni sociolog Raymond Williams v svoji knjigi *Keywords* (1976) pravi, da je izraz kultura ena od dveh ali treh najbolj zapletenih besed v angleškem jeziku. Koncept kulture je kompleksen in se glede na najrazličnejše rabe lahko tako razlikuje, da je samo ena oznaka preprosto nemogoča. O konceptu kulture razglabljajo znanstveniki različnih družbenih ved že stoletja. Ko se odzovejo na neke družbene zahteve, se spremeni tudi njihov pogled na kulturo. To

se zgodi vselej, ko neka kulturna teorija preneha biti koristna in v novih razmerah ni več uporabna. Trdovratni poskusi, da bi ta koncept kulture vendarle opredelili, očitno izražajo večno človeško hrepenenje, da bi pojasnili svoje bivanje na zemlji in z opisom resničnosti v svoje življenje vnesli red. Tako bi dobili zagotovilo, da imajo človeška dejanja neki pomen. Vendar pa kljub močnemu verovanju v obstoj resničnosti in njene organizacije končne teorije ali sinteze ni ali je celo ne more biti. V sodobnem svetu ne more obstajati nobena splošna teorija o kulturi. Dokončna resnica ni ne posamezen vidik znanja ne katerikoli koncept kulture (Lawless 1996, 7). Ker neko dokončno preverjanje preprosto ni mogoče, lahko obstajajo različne neodvisne oblike razmišljanja, ki pa lahko po drugi strani zagotavljajo pluralističen pogled na svet. Misel, da ne bo nihče nikoli poznal resničnosti ali resnice, je zelo neprijetna, zato bodo ljudje še vedno iskali odgovore na vprašanja, ki so si jih zastavljali že od začetka svojega obstoja.

Sodobno naraščanje zanimanja za kulturo na različnih ravneh družbenega življenja je v skladu s poskusi družboslovcev, da ustvarijo nov konceptualni pogled na kulturo.

Članek želi kritično ovrednotiti nekatere od zadnjih smeri in polemik o kulturi. Če je pojem kulture povezan z razvojem misli, bom poskušala ovrednotiti nekatere od zdajšnjih filozofskih in antropoloških konceptov o kulturi ter tako ugotoviti dinamiko v njihovem razvoju in možnosti, želje, zadrege in morebitne nevarnosti, ki jih lahko vsebujejo.

Izhodiščna točka te teoretične razprave o kulturi in njeni vlogi v družbi bosta knjigi svetovno znanega češko-britanskega filozofa in socialnega antropologa Ernesta Gellnerja *Reason and Culture* (1992) in *Nationalism* (1997). Pri analizi vnovičnega rojstva kulture v postmoderni dobi se bom pomudila pri idejah Adama Kuperja, so-

dobnega britanskega socialnega antropologa, ki so še posebno poudarjene v njegovem delu *Culture: The Anthropologists' Account* (1999).

## Ernest Gellner in kultura

Gellner je odkril socialno antropologijo na London School of Economics v petdesetih letih 20. stoletja. Po zaslugi Bronislawa Malinowskega je ta ustanova postala rojstni kraj te vede. Ko je bil tam Gellner, se je funkcionalizem Malinowskega že umikal strukturalističnemu funkcionalizmu Radcliffea - Browna. Britanski antropologi so se še posebej posvečali preučevanju socialnih odnosov (tako družbenim organizacijam kot strukturi), zato je bila kultura zanje manj pomembna. Tako dvojnost, ki je postavila kulturo nasproti strukturi, družbi in družbeni organizaciji, so pozneje grajali mnogi britanski socialni antropologi. Zadnjih nekaj desetletij je bilo med njimi in ameriško kulturno antropologijo precejšnje razhajanje.

Gellner je to dvojnost vzel kot podlago, na kateri je grajal filozofski relativizem in iz katere je sčasoma izšla njegova vplivna teorija nacionalizma.

Izraz kultura je uporabljal tako edninsko kot množinsko. Kadar je hotel poudariti, kako se ljudje razlikujejo od drugih vrst, je uporabljal ednino. Množina, torej kulture, pa je pomenila kulturne enote, ki se med skupnostmi razlikujejo, različne pa so lahko tudi v eni sami skupnosti. Gellnerjev kulturni pluralizem spominja na Geertzov diferencirani svet, čeprav oba znanstvenika stojita na nasprotnih straneh barikad. Za Gellnerja je kulturni pluralizem, prav tako kot defetističacija ozemlja, edina pot za doseg ravnotežja v sodobnem svetu. Ker je skrajna rešitev etnično čiščenje, zveni njegov poziv h kulturnem pluralizmu zelo humano.

Gellner kot modernist upošteva kulturno nepretrganost in prekinitev. Tudi če je kul-



tura »stara toliko kot človeštvo«, je politična uporaba kulturne identifikacije in diferenciacije razmeroma nov pojav. Očitno je, da kulture vztrajajo in se spreminjajo obenem. Kar imamo za tradicijo, je pogosto izmišljeno ali pa potrjeno v politične, povsem profane namene.

Gellner je preučeval vlogo kulture v dobi poljedelstva, ko so bile lokalne kulture sicer podrejene političnim enotam, a z njimi drugače niso bile pomembne povezane. V industrijski dobi pa se je družba revolucionarno spremenila. Zaradi poroke med državo in kulturo se je pojavila potreba po visoki kulturi. To je določalo pravila igre v družbi. Kdor bi se znašel zunaj visoke kulture, bo izločen iz družbe. Na srečo ima visoka kultura zelo učinkovito sredstvo, ki človeku omogoča, da je preplavljen z njo že od malega: javno šolstvo in nekoliko tudi mediji.

Gellner je sicer racionalist, s svojim modelom homogenizacije visoke kulture – kulturna politika zagotavlja prepletenost kultur in stik z njimi – pa spodbija svojo teorijo. Kaže, da je odvisen od svoje predstave o kulturi, in njegov poziv h »kulturnemu pluralizmu« spominja na Geertzov »različni svet.« Tako niha med univerzalističnim in relativističnim konceptom, čeprav po pravih zanj ne bi smelo biti večjih sovražnikov, kot sta Geertzov relativizem ali Wittgensteinova hermenevtika.

Čeprav je Gellner preučeval vprašanja kulture in moči, kulture in misli ter kulture in družbene organizacije, ni nikoli poskušal izoblikovati teoretičnega koncepta kulture. Do koristi takega koncepta je bil vedno precej skeptičen. Spraševal se je, ali ga je antropologija sploh kdaj potrebovala, ali – če sploh – ga je mogoče posplošiti in koliko. Vendar pa je življenje zdaj drugačno in sodobne razprave kulturo sklanjajo v vseh sklonih. Poleg tega postaja vse bolj modna in ne prevladuje zgolj v kulturni antropologiji, ampak se kot nadvse pomembna tema pojavlja tudi v drugih družboslovnih vedah, denimo v kulturologiji ali kulturnih študijah zadnjih let. Gellner je ob sledenju tem smericam vedno menil, da človek zaradi poudarjanja kulture zanemarja raziskave o povezanosti med strukturalnimi in kulturnimi dejavniki. Zanj kultura ni cilj, ampak izhodišče za razlage in pojasnila.

Gellner je umrl leta 1995. Če bi še živel, bi morda prav on postavil bistveno vprašanje, ali so socialni in kulturni antropologi še vedno zmožni obvladovati kulturo in ali je sploh še smiselno nadaljevati akademske razprave o njej. Ker mnogi, ki so prepričani o tem, da bi pojem kulture moral

postati glavno izhodišče pri oblikovanju politike, iščejo podporo za svoje politično prepričanje v znanstveni literaturi, je to tehnen argument, ki take razprave vsekakor upravičuje.

## Razum in kultura v Gellnerjevem razmišljanju

Gellner v svoji knjigi *Reason and Culture: Historical Role of Rationality and Rationalism* (Razum in kultura: zgodovinska vloga razumnosti in racionalizma) obravnava temeljno preoblikovanje evropske misli in racionalizma, medtem ko raziskuje spopad med razumom in naravo od Descartesa do sedanjosti. Renéja Descartesa ima za duhovnega očeta racionalizma, za sinova tega racionalizma, ki sta kodificirala kognitivne oblike novega evropskega družbenega in kulturnega sveta, pa Davida Huma in Adama Smitha.

Descartes je imel kot ustanovitelj filozofskega nauka po imenu kartezijanstvo, grajenega na podlagi dualizma in racionalizma, misel za nekaj najvišjega. Veroval je v neomejeno zmožnost človeške pameti, po njegovem znanja ni bilo mogoče pridobiti z izkušnjo ali njenim posploševanjem. Zato je bil skeptičen do kulture, ki je zanj pomenila družbeni nesporazum. Težnja, da se človek otrese navad in zgledov, je tako postavil v središče svojega racionalizma. Odrešitev pa je po drugi strani izviral iz uma vsakega posameznika (Gellner 1999, 13).

Descartesov izrek »Mislim, torej sem« je pomenil odločilno vodilo človeku v svetu, v katerem se je bilo treba osvoboditi od nečesa tako nezanesljivega ali naključnega, kot je kultura. Descartes se je otesel kulture, ne da bi jo celo poimenoval z imenom, kot skupka idej in navad, ki si ga deli določena skupnost. Svet je želel spoznati neodvisno od kulture. Ugotovil je, da poseduje tako samega sebe kot svet, oba pa se prilagata drug drugemu, se medsebojno ohranjata in potrjujeta (Gellner 1999, 22). Gellner meni, da je taka zmaga po svoje Pirova zmaga, saj prav kulture svojim članom zagotavljajo tako zadovoljstvo. Čeprav si je Descartes prizadeval oblikovati koncept sveta neodvisno od kulture, ga je po drugi strani opremil z atributi, ki jih lahko zagotovi samo kultura. V svojem poskusu, da se izogne kulturi in doseže čisti razum, je pripomogel h kodifikaciji kulture kot temelja civilizacije. Vprašanje je, ali je možno imeti obe stvari naenkrat. Gellner je dvomil, da bi lahko spoznali svet brez njegovih korenin v kulturi, obenem pa si

prizadevali za njeno potrditev. Ti cilji so videti nezdržljivi in človeštvo se bo moralo sprijazniti z dejstvom, da je mogoče imeti občutek ustaljene varnosti ali pa rastočega znanja.

Descartes in pozneje Kant sta oblikovala človeško identiteto in moralnost na podlagi razuma, razsvetljski strokovnjaki na čelu z Davidom Humom, ki je bil v 18. stoletju vodilna osebnost, pa so koncepte kot temelj znanja nadomestili z zaznavami (Gellner 1999, 18). Znanje je bilo rezervirano za občutke, temelj človekove moralnosti je izviral iz dejstva, da je človek čustveno bitje. Kant je poskušal nadomestiti veljavnost tega sveta, ki je bila prej zunaj, tako, da jo je prenesel neposredno v človekov um.

Humov in Kantov svet je bil povsem drugačen od Descartesovega, ki ga je bilo mogoče spoznati, ki je bil zanesljiv in urejen. Čeprav je bila razsvetljska etika individualistična, univerzalistična in egalitarna, takega sveta ni bilo mogoče dokazati, zaradi česar je kartezijanski program propadel. Prvič v zgodovini se je razum izkazal za nekaj problematičnega.

Ne glede na to, ali je vir naše identitete razum ali občutki, kaže, da je razsvetljska filozofska misel našla popoln ideološki dežnik za človeško univerzalnost. Vendar pa težnja po kulturni homogenosti še ni oblikovala neke univerzalne kulture, prav nasprotno: obstaja omejeno število na znotraj standardiziranih in na zunaj različnih »nacionalnih« kultur (Gellner 1997).

Prvi odgovori na racionalizem razsvetljskega obdobja so se pojavili v delih literarnih romantikov. Vendar pa romantične ideje niso bile omejene le na literaturo ali osebno življenje, ampak so se počasi začele pojavljati tudi v znanosti in politiki. Herder je menil, da človeštvo ni sestavljeno zgolj iz posameznikov, ampak iz narodov in kultur, katerih bogastvo je prav v njihovi posebnosti. Medtem ko je doba razsvetljsstva poudarjala razum in človeško univerzalnost, je romantika slavila čustva in različnost, še posebno kulturno različnost. To obdobje je vdahnilo nacionalizmu njegove posebnosti in slog. Izraz *Gleichschaltung* te dni zveni zaničevalno, čeprav je bil zgodnji herderjanski kult občestvene diferenciacije in ljudske kulture skromno usmerjen proti temu, da bi človeštvo omejili na en sam splošni model.

V tradicionalnih družbah je o človeku odločal njegov status. Razsvetljenstvo je po drugi strani zagovarjalo mnenje, da je za človeka odločilen razum. Romantika pa je učila, da ljudi oblikujejo njihove korenine, njihova kultura. V kulturno homogenem na-



rodu ali državi je bil izvor tisti, ki je posameznika umestil v družbo. Podlaga za identiteto vsakega posameznika so bile njegove korenine. Izkoreninjenje je tako logično pomenilo največjo tragedijo.

Spopad med razumom in naravo je rodil ne samo Kantov dualizem, ampak tudi najrazličnejše teorije o iracionalnosti. Schopenhauer je zavračal idejo o napredku in se posvetil kontemplaciji. Naravo je omejil na slepo poželenje in agresijo, ki jo je imenoval volja. Nietzsche je njegovo metafizično voljo povzdignil v voljo moči. V freudovski debati sta bili pamet in razumnost videti izumetničeno. Človekova prava identiteta je zakrita, lahko pa pride na površje z uporabo posebne terapevtske metode, psihoanalizo. Ta recept za odrešitev našega duha je Freudu zagotovil trden položaj med največjimi misleci 20. stoletja. Kot je ugotovil Gellner, razlog za to leži v nenehni želji človeštva, da išče osrednjo, avtoritativno in jasno vizijo sveta. To željo sproža sodobni, nestabilni, individualistični, mobilni in na atome razbiti svet, ki ustvarja razmere za tako odrešitev. Gellner je neracionalna dokazovanja Schopenhauerja, Nietzscheja in Freuda povzel v trditve: če naše vedenje in način razmišljanja res obvladuje neka temna sila, se torej ni mogoče vesti razumno. V nasprotju s prejšnjim kritiziranjem razuma sodobna iracionalnost ne propagira neke transcendentalne avtoritete, kot je bila religija, ampak drugačno silo tega sveta ali narave, na primer raso, stan, občestvo ali od nedavnega kulturo. Potem ko je razum ustvaril naravo, je postal njen del in tako izgubil prvotno avtoriteto. Gellner je to poimenoval degradacijo razuma, ki ustvarja najsplošnejšo obliko moderne nerazsodnosti. Nemogoče je dokazati racionalnost, kartezijansko hrepenenje po samoodkritju se je izjalovilo in naslednji povsem logični korak je zatekanje k iracionalizmu.

Drugo tako iracionalno teorijo o neenakosti kultur je predstavil Ludwig Wittgenstein, eden najvplivnejših filozofov 20. stoletja. Kulturna raznolikost je postala glavni element njegovega dela. Kot je kritično ocenil Gellner, je bila izhodiščna točka Wittgensteinovega nauka hipoteza, da je racionalistična težnja, da bi dokazali veljavnost sveta, spodletela. To je ugotovil z raziskovanjem univerzalistično liberalnega modela jezika, ki ga je pozneje zavrgel kot neverodostojnega. Edina alternativa je bila vizija družbe, ki se ovija v teorijo jezika kot *Gemeinschaft*, kot konceptualno suvereno, dokončno in samozadostno občestvo. Le s šegami in zgledi lahko upravičimo naš

postanek na tem svetu. Kulture so za racionalizacijo ali pojasnjevanje nepotrebne, lahko jih samo opišemo. Gellner je menil, da wittgensteinovska romantičnost temelji na suverenosti kultur (Gellner 1999, 118).

Kultura kot skupek idej, navad in praks presega racionalistične ideale. Jasna in razumljiva pravila ne obstajajo. Prav nasprotno, če je kdo zunaj neke kulture in želi postati del nje, je to izredno težko izvedljivo, za tujca celo nevarno, kajti tu ne obstaja noben sistem. Najbolj učinkovito družbeno vez pomenijo kontinuiteta, šege in zgledi, ki pa ne temeljijo na racionalnosti. Po Gellnerju ostaja kultura imuna za racionalnost industrijske družbe in nerazumnost se je še bolj trmasto ugneznila v kulturi. Po svoje je iracionalizacija kulture v popolnem nasprotju s korenito racionalizacijo znanja (Gellner 1999, 141).

Gellner zagovarja filozofski in življenjski racionalizem, ki ga ima sam za poskus pobega pred relativnostjo kulture. Kot antropolog prav tako tudi priznava dejstvo, da se kulture ne moremo otresti, čeprav usoda človeštva leži v racionalnosti. Gellner poskuša ugotoviti sodobne grožnje razumu in njegove pomanjkljivosti, ki jih označi kot krizo racionalnosti v zahodnem svetu. Meni, da je v sodobnem svetu racionalnost ogrožena ne samo zaradi rastočega vpliva iracionalnih miselnih teorij. Nagle spremembe v družbi, velika mobilnost, spremembe v družbenem redu in silovita rast človeškega znanja posegajo v našo samozavest in identiteto (Musil 1999, 188).

Sodobna družba, katere glavna značilnost je kognitivna in gospodarska rast, se pravi nestabilnost in spreminjanje, ne more uporabiti resničnega kognitivnega prepričanja kot podlago za družbeni red. Kje torej lahko iščemo svojo identiteto? Ne glede na možne pomisleke nam Gellner svetuje, naj jo poiščemo na področju razuma, v načinu našega mišljenja. Pehanje za »kozmičnim izgnanstvom« je hkrati absurdno in neogibno, saj ni nobene možnosti, da bomo kdaj dosegli izpolnitev. Nismo zunaj kulture, temveč je »narava naše kulture v njeni vraščenosti v naša razumska prizadevanja« (Musil 1999, 181).

### *Postmodernizem o kulturi*

Kaže, da je simptom sodobnega življenja čedalje večje soočanje s svetom »tistih drugih«. Prav tako je videti pomemben boj za ohranitev narodne identitete in kulturnega pluralizma. Že leta 1993 je Samuel Huntington napovedal, da najpomembnejši svetovni konflikt ne bo gospodarske ali

ideološke narave, ampak kulturne. Pričakuje titanski boj civilizacij, ki bo posledica tega, da bo želela vsaka zaščititi svojo – kot meni Huntington – prvobitno kulturno identiteto. Kulturo in kulturno identiteto je prišel k tistim dejavnikom, ki bodo v prihodnosti določali vzorce kohezivnosti v družbah. Po koncu hladne vojne bo kosaenje med dvema velesilama nadomestil spopad civilizacij – spopad med Civilizacijo in Barbarstvom (Kuper 1999, 229). Čeprav je znanstvena relevantnost te teorije doživela veliko kritik in so jo v akademskih krogih skoraj pozabili, so septembrski dogodki v ZDA leta 2001 sprožili novo serijo razprav o vlogi kulture v sodobnem svetu.

Zaradi različnih protivojnih ali osvobodilnih gibanj po drugi svetovni vojni se je pojavila prva omembe vredna kritika zahodnega establišmenta. Antropologija je bila obtožena sodelovanja s kolonialnimi silami in koncept kulture je v ZDA postal zmagovalna tema kulturne antropologije. Stara nesoglasja med subjektivističnimi in objektivističnimi teorijami kulture niso izgini-la, spremenil pa se je ton razprave. Privrženci evolucionizma poudarjajo prilagajanje kulture biološkim potrebam in pritiskom okolja. Humanisti gledajo na kulturo kot na obliko življenja, ki je ne poganjajo geni, temveč ideje.

S Cliffordom Geertzem se je pojavila nova generacija antropologov. Njegovo zagovarjanje literarne teorije je v ameriški antropologiji povzročilo nov preobrat k skrajnemu relativizmu in kulturalizmu. Manifest te »nove dobe« je prišel leta 1986 s knjigo *Writing Culture*. To delo, katerega avtorja sta James Clifford in George Marcus, je pomenilo začetek postmodernistične antropologije. Zavrnilo je do takrat veljaven koncept prevladujoče kulturne skupine in ga nadomestilo z odločitvijo, da je manjšinskim kulturam treba pomagati k večjemu uveljavljanju. Začeti bi se morala nova zgodovinska doba, v kateri bi zatirani morali zavreči način, na kakršnega so bili do zdaj predstavljeni, in aktivno sodelovati pri oblikovanju pristne podobe svoje družbe. Kultura in identiteta se spreminjata, zato prvotna etnografija nima več smisla. Pomembno je znova oblikovati teoretično podlago za moderen koncept kulture, ki je pluralistična in relativistična. Kultura ne sme biti več privilegirana last elite, ampak si jo morajo deliti vsi pripadniki družbe. Tradicionalni koncepti kulture niso več smiselni v svetu, v katerem so vse kulture hibridi in kjer so vse kulturne pregrade porušene. Drobljenje sodobnega sveta ne omogoča nikakršne kulturne integritete.



Po Cliffordu ima kulturna raznolikost moralno in politično vrednost, zato jo moramo gojiti. V tem postmodernem svetu gospodarska centralizacija in kulturna homogenizacija delujeta uničevalno. Ljudje so izkoreninjeni, medtem pa zaradi razbijanja iluzije o kulturni skladnosti izgubljajo svojo kulturno identiteto. Treba se je upirati globalizaciji v katerikoli preobleki – vesternizaciji ali modernizaciji. Naloga antropologov je, da kritizirajo Zahod tako, da razkrivajo pravo bistvo njegove vladajoče ideologije v umetnosti, literaturi, znanosti, medijih in tako naprej. Oblikovanje objektivne analize »drugih« ni več mogoče. Gojenje kulturne »drugačnosti« je moralna obveza, še posebno, če jo izpodjedajo globalni pritiski.

Kaj je novega v tej postmodernistični teoriji? Če se povrnemo k znanemu sporu med prosvetlenci in romantiki – sub sole nihil novum (nič ni novega pod soncem) –, lahko trdimo, da je po eni strani to že znani odpor proti vseobčim vrednotam in civilizacijski integriteti, po drugi pa favoriziranje lokalnih kultur. Gellner vidi korenine konfrontacije med postmodernisti in njihovimi nasprotniki v zopet pogretem sporu med klasicisti in romantiki. V nasprotju z germanskim romanticizmom pa so zdaj v privilegiranem položaju manjšine, in ne kulture. Splošno je znano, kakšne implikacije imajo taka priporočila za elito in nacionalne države, ki so bile ustanovljene v soglasju politične enote z nacionalno. Konflikti, ki iz tega izhajajo, se dovolj pogosto pojavljajo v medijih, in navadno je tako velikokrat preleteti moderni svet tisti, ki izdatno pomaga pri reševanju takih sporov.

Pozitivizem kot ideološko orodje kapitalizma je očitno zatajil in danes ga imajo za znamenje kolonialne nadvlade. Kaže, da subjektivizem zanesljivo rojeva medkulturno nepristranskost in spoštovanje. Gellner ugovarja mnenju, da se je svet spremenil v postmodernega. Če se je, bi morali o tem imeti objektivne dokaze. Če upoštevamo, da je tak dokaz le boj proti vesternizaciji, globalizaciji ali modernizaciji, na podlagi katerega objektivnega načela potem govorimo o spopadu civilizacij ali kultur? Ne glede na posledice, o katerih so postmodernisti prepričani, da bodo blage, so izbrali kulturni pluralizem. Vendar pa nekateri deli postkolonialnega sveta prav hlepijo po zahodnih vrednotah in tehnoloških novostih. Prav tako so v preteklosti kulturno »drugačnost« pogosto zlorabljali. Naj za ponazoritev navedem južnoafriški apartheid kot ideologijo segregacije, ki ni bila zasnovana na biološkem konceptu rase, marveč na ve-

rovanju v ločenost kultur, ki se morata razvijati vsaka posebej.

Je privilegirana vloga kulture v današnjem svetu upravičljiva ali pa obstajajo tudi druge alternative, ki bi lahko pojasnile nezadovoljivi razvoj človeštva k blaginji? Je smiselno nadaljevati akademska razpravljanja o kulturi, ko pa jo očitno vsak dobro razume? Nova paradigma v obliki kulturne renesanse, ki bo odrešila človeštvo, je očitno realnost. Koncept kulture pa je padel v novo epistemološko past. Ameriška kulturna antropologija je na primer povsem ujeta v kulturno razlago etničnosti ali identitete in antropologe preganja mora izgubljenih kultur. Kultura polagoma postaja mit in izmišljotina številnih kulturnih agentov. Posebno antropologi se zavedajo dejstva, da je tako imenovano izročilo kot ikona neke kulture pogosto izmišljeno, da se izrablja za vnovično pridobitev izgubljenega ozemlja ali pa za to, da se na novo napiše zgodovina prej koloniziranega naroda. Z drugimi besedami: to, čemur danes pravimo kultura ali izročilo, je strateško prilagojeno povsem pragmatičnim razmeram, ki ustrezajo interesu prilagojene elite. Domo-rodec z Nove Gvineje je pred nedavnim dejal: »Če ne bi imeli *kastom* (šeg), bi bili prav taki kot Belci.« Presenetljivo je, da si prav vsi želijo kulture, in celo tisti, ki so bili vrsto desetletij tihi, zdaj trdijo, da je njihova kultura nekaj posebnega, in zahtevajo prostor v sodobnem svetu. Svoje zahteve navadno podpirajo z značilnim izročilom in šegami, ki se močno razlikujejo od zahodnih kulturnih vrednot. Vendar pa je očitno, da ta kolektivna popačenost resničnosti ustreza interesom neke skupine ljudi v družbi. Na splošno je opazen premik k moralnosti in politiki, ki se pojavljata v javnih razpravah. Antropološka anamneza, ki se kaže kot izguba etnografskega spomina, hodi z roko v roki s to težnjo.

V tako imenovanih postraziskavah, kot so postmodernizem, poststrukturalizem ali postkolonializem, je razlika med normami in prakso, ideali in resničnostjo, kulturnimi vzorci in dejanskim vedenjem zabrisana, celo odstranjena. Le kako so lahko kulture tako enovite? Saj vendar znotraj njih obstajajo številne variante in protislovja. Poleg tega je bilo zdajšnje »posttarnanje« o kulturnem neskladju med ženskami in moškimi ali med bogatimi in revnimi slišati tudi že v preteklosti, v – kot to ironično imenuje Sahlins – antropološkem srednjem veku. To ponazorijo z navajanjem Herskovitsa iz leta 1938: »Če na določeno kulturo mislimo kot na en sam vzorec, s tem potvarjamo resničnost ... kajti nobena kultura ni

tako preprosta, da ne bi vsebovala različnih vzorcev. Nanje je moč gledati kot na sosledje prepletajočega se vedenja, miselnih in vrednostnih sistemov, od katerih so eni celo v nasprotju z drugimi. Vzorci osnovnih vrednot v neki družbi ... bodo vidni v vsej skupini, vendar pa bodo vidni tudi podvzorci, s pomočjo katerih moški urejajo svoje življenje drugače kot ženske, mladi in ljudje v srednjih letih drugače kot starejši, pripadniki nižjega socialnoekonomskega razreda drugače kot višjega ... Vse to je potrebno upoštevati, ko si zastavimo za cilj analizo kulturnih mutacij v spreminjajoči se kulturi.« (Sahlins 1999, 405)

### Kritika postmodernizma

Gellner govori o privlačnosti kultur. V modernem industrijskem svetu postane kulturna homogenost verjetna politična ločnica. Rezultat je visoka kultura z javnim sistemom izobraževanja za vsakogar, ki postane član neke družbe. Stranski proizvod visoke kulture je nacionalizem. Pri uresničevanju načel nacionalizma in etničnosti elita sodeluje s socialnimi in kulturnimi konstrukti, ki so pogosto videti nespametno ali absurdno.<sup>1</sup>

Oznake, kot je kulturna/etnična skupina ali spopad, imajo lahko daljnosežne posledice. To so sodobne magične formule, ki naj bi zacelile vse rane v družbi, ki jih je težko pojasniti ali jih preprosto ni mogoče pojasniti preprosto. Nedvoumna narava etničnih oznak omogoča politično in ekonomsko manipulacijo. V kritičnih družbenih razmerah etnična retorika ali poziv k pristni kulturni identiteti očitno ne ponuja rešitev. Vendar pa bi bilo narobe, če bi podcenjevali te varljive podobe in naivno mislili, da nimajo dovolj moči, da bi vplivale na človeška dejanja in ravnanje – v njihovem ozadju so *resnične* krivice in ponižanja (primerjaj Skalnik 2001). Naloga družboslovcev in intelektualcev je »mobiliziranje« ideje, da cenena raba etnično-kulturnih oznak ni prava pot. Poleg tega bi morali izdelati resnične analize na področju politike, ekonomije in ideologije ter tako ločiti dejstva od vtisov in iluzij.

### Kuperjeva kritika multikulturalizma in kulturnih študij

Poudarjanje in zlorabljanje kulture in kulturne identitete spominjata na razpravljanje o rasi, ki je že prišlo na slab glas. Ta dva



pojma sta neodvisni spremenljivki. Tako kot rase so različne kulture pravzaprav – in na srečo – hibridi: čeprav vtkana v splošno mentaliteto, se vsaka kultura spreminja. Radcliffe – Brown je prepoznal nevarnost umetnih kulturnih pregrad, Adam Kuper pa je nedavno od tega omenjal to vprašanje v svoji knjigi *Culture*. Skalník meni, da Kuperjev skepticizem glede kulture korenini v njegovi (deloma osebni) izkušnji pri izrabljanju kulturne teorije v Južni Afriki. Teorije o kulturi so politično naravnane, zato moramo biti pazljivi. Kuper trdi, da je skupna človeška kultura stvar idej in vrednot, skupek umov in simbolični sistem. To, kar je kulturno spremenljivo, ne sme preseči tega, kar je splošno (Skalník 2000, 78).

Logična posledica Kuperjevega doslednega pogleda na kulturo je njegova kritika razprav, ki prevladujejo v sodobnih kulturnih študijah. Njihova glavna misel je, da je kultura v službi moči in podvržena tekmovanju. Za kulturne produkte med preverjanjem velja eno samo merilo – ali so nameñjeni za zatiranje ali osvobajanje. Pri tem je glavno merilo politična pravilnost. Kuper meni, da jedro kulture za kulturne študije ustvarja tako imenovana pop kultura, ki je mešanica folklore, proletarske kulture in športa, obenem pa je uradna elitna kultura sumljiva in jo povezujejo s privilegirano manjšino. Enako velja za množično kulturo, ki jo obsojajo kot »ersatz« (nadomestek) in jo imajo za pokvarjeno. Po Kuperju so te oblike kulture različno ovrednotene. Njegov glavni dokaz je, da je elitna kultura znamenje statusa in eden od elementov, ki opredeljujejo družbo. Fetišizacija elitne kulture večino utiša in jo napravi nemočno (Kuper 1999). Kuper brani elitno kulturo pred zagovorniki kulturalizma. Popularno kulturo, ki je bila sprva žarišče in vroč predmet debate v kulturnih študijah, je treba ne samo podpirati, ampak se lahko z njo tudi upremo hegemoniji – kulturnemu in političnemu kritiziranju v študijah o filmu, televiziji, športu in tako naprej.

Kuper multikulturalizem enači s kritiko ideologije establišmenta: »talilni lonec« je treba nadomestiti z ideologijo antiasimilacije. Treba je izkoreniniti hegemonično kulturo, pa naj bo bela, moška, malomeščanska, heteroseksualna ... (Skalník 2000, 76). Multikulturalisti ne dopuščajo možnosti, da bi se izseljenec želel stopiti z večinskim narodom. Zanikajo celo obstoj uradnega, prevladujočega toka v ameriški družbi. Za multikulturaliste je Amerika kulturno razdrobljena, a zanje to ne pomeni kake posebne težave. Multikulturalisti so tu zato, da po-

magajo tistim, ki se ne znajo zavzeti za svoje pravice, priznavajo jim pravico, da so »tisti drugi«, in to zagovarjanje identitete prenašajo v svoj politični program. Kulturna politika zahteva enakopravnost pri zaposlovalni politiki in podobno mišljenje – izredno pomembno je žrtvovati individualnost za že etablirano kulturno identiteto. Menim, da te zahteve zvenijo absurdno, še posebno v ZDA, kjer je individualizem eden od temeljev ameriške družbe.

V svoji osnovni aplikaciji vidi multikulturalizem manjšino kot kulturno skupino, ki svojo identiteto udejanja samo s sodelovanjem v kulturi. Vendar pa identiteta ni nekaj prvobitnega. Preveliko poudarjanje kulturne raznolikosti ali »drugačnosti« samo krepi javno mnenje, da so razlike nekaj naravnega in je podlaga kulturne identitete biološka identiteta. Kulturo pogosto izrabljajo za politično dopusten evfemizem za raso. Moderni koncept kulture po Bennu Michaelu ni kritika rasizma, ampak sodobna in prevladujoča oblika rasizma (Kuper 1999, 229). Največja dvoličnost teh sodobnih razpravljanj pa je v dejstvu, da je govorjenje o rasi dandanes tabu, razprave o kulturnih razlikah pa so politično korektno.

## Sklep

Namesto zaželene integracije različnih kultur je rezultat prevelikega poudarjanja »drugačnosti« pogosto getoizacija. Koncept kulture, ki rešuje samo sebe, je problematičen. V raziskave je treba vključiti še druge družbeno-gospodarske in politične dejavnike, kot so jezik, religija, družbene ustanove, znanje, politične ideologije, obredi in tako naprej. Kulturna identiteta ni edini priročnik za življenje, saj je vsak posameznik povezan tudi s kolektivno obliko identitete (nacionalno, etnično, družbeno, razredno, politično, religiozno). Poziv k dekonstrukciji in demitologizaciji kulture spodbuja vse, ki izkoriščajo to sodobno magično formulo. To so lahko univerzalisti, ki so iskali poti, kako zmanjšati ali odpraviti razlike, ali pa so zanikali, da kakršnekoli večje razlike sploh obstajajo, in trdili, da je drugačnost le iluzija. Lahko so zagovorniki razvoja, ki razumejo srečanje različnih kultur kot civilizacijski proces ter s sodobnimi razpravami o univerzalnih človekovih pravicah in univerzalni uporabnosti demokratičnih ustanov znova oživljajo »breme belega modra«, ki naj bi povzdignil druge iz nevednosti (Smelser 2001, 3156). Vprašanja o korektnosti kulturnega koncepta se lotevajo tudi kulturni pluralisti, ki se bojujejo proti kulturnemu imperializmu in globalizaciji,

obenem pa obujajo koncept nacionalnega, se pravi kulturne identitete.

Družboslovci bi morali analizirati konceptualno prožnost razprav o kulturi. Pri tem bi jih lahko navdahnile Gellnerjeve in Kuperjeve misli. Oba imata podoben pogled na idealizem in relativizem sodobne teorije o kulturi. Oba se strinjata, da pomeni kultura problem za družboslovce. Po svoje sta oba spodbudila dragocena kritična razmišljanja o kulturi. Ker je nanju vplival Radcliffe – Brown s strukturalizmom in funkcionalizmom, v katerih so bile vse razprave o kulturi malce sumljive, se zdi njuna zahteva, naj se kultura vključi v širši politični in ekonomski kontekst, povsem logična. Danes se zdi še toliko bolj nujna, saj se po »kulturnem preobratu« kultura uporablja kot motivacija za politične ukrepe. Gellnerjev globoki vpogled v nacionalizem in Kuperjeve izkušnje z apartheidom v Južni Afriki so neposredno vplivali na njuno trdno prepričanje, da je politika, ki gradi na kulturnih razlikah, pogosto recept za katastrofo. Današnje številne razprave o kulturi, ki politizirajo kulturo in identiteto, ne upoštevajo kompleksnosti človeštva. Vendar pa je poskus, da bi razkrili pravi obraz kulture, obenem pa se izognili pastem kulturalizma, zelo zapleten. In v tem procesu bi dejstvo, da neki splošni model družboslovne analize ne obstaja, utegnilo zveneti kot slabost. Na srečo nas obstoj najrazličnejših šol mišljenja varuje pred dogmatizmom in shematizmom, obenem pa pomeni bogat virelec domišljije, ki je pri intelektualnem delu ključnega pomena.

## Literatura

CLIFFORD, James in Goerge E. Marcus 1986: *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

DRIEDGER, Leo 1996: *Multi-Ethnic Canada: Identities & Inequalities*. London, Oxford University Press.

EDGAR, Andrew in Peter Sedgwick (ur.) 1999: *Key Concepts in Cultural Theory*. London, Routledge.

GEERTZ, Clifford 2000: *Interpretace kulture*. Praha, Slon.

GELLNER, Ernest 1993: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hřibal.

- - 1997: *Nationalism*. London, Weidenfeld & Nicolson.

1 Tako kot na primer trud, da bi odkrili etnične značilnosti v narodovem značaju, jeziku, pokrajini, športu in tako naprej.



-- 1999: Rozum a kultura. Brno, CDK.

**GIDDENS, Anthony** 1999: Sociologie. Praha, Argo.

**HANN, Chris** 2000: Teach Yourself Social Anthropology. London, Hodder & Stoughton.

-- 2001: Gellner's Structural-Culturalism. V: Sociologický časopis let. 9, št. 2, 173-181.

**HARRISON, Lawrence** in **Samuel P. Huntington** 2000: Culture Matters: How Values Shape Human Progress. New York, Basic Books.

**HENDRY, Joy** 1999: An Introduction to Social Anthropology: Other People's Worlds. London, MacMillan Press.

**HUNTINGTON, Samuel P.** 2001: Sřet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu. Praha, Rybka Publishers.

**JENKS, Chris** 1995: Culture: Key Ideas. London, Routledge.

**KLIMEŠ, Lumír** (ur.) 1981: Slovník cizích slov. Praha, SPN.

**KOTTAK, Conrad Phillip** 1996: Anthropology: The exploration of Human Diversity. New York, McGraw-Hill, Inc.

**KROEBER, Alfred L.** in **Clyde Kluckhohn** 1952: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of Peabody Museum št. 47. Cambridge, Mass, Harvard University.

**KUPER, Adam** 1999: Culture: The Anthropologists' Account. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

**LAWLESS, Robert** 1996: Co je to kultura. Olomouc, Votobia.

**LEVINSON, D.** in **M. Ember** (ur.) 1996: Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York, Henry Holt & Company.

**MURPHY, Robert F.** 1999: Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha, Slon. **MUSIL, Jiří** 1999: Setkání s autorem. Dotslov. V: Rozum a kultura. Brno, CDK, 178-188.

**NOVOTNÁ, Hana** 2001: Jaké jsou šance nové jihoafrické kultury? V: Literární noviny XII, št. 22, 7.

**POSPÍŠIL, Leopold** 1993: Kultura. V: Český lid 80 (dodatek), 355-387.

**SAHLINS, Marshall** 1999: Two or three things that I know about culture. V: Journal of the Royal Anthropological Institute 5, 399-421.

**SCHEFFEL, David Z.** 2000: The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession. V: Anthropologica XIII, 175-187.

**SKALNÍK, Petr** 2000: Dvojrecenze: Adam Kuper: Culture: The Anthropologists Account. Václav Soukup: Přehled antropologických teorií kultur. V: Cargo 1, 70-80.

-- 2001: What is behind the ethnic label, in southeast Europe as elsewhere? V: Dušan

Šimko in **Heiko Haumann** (ur.), Peace Perspectives for Southeast Europe. Prague, Academia, 97-103.

**SMELSER, Neil J.** in **Paul B. Baltes** (ur.) 2001: Culture: Contemporary Views. V: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam, Elsevier, 3151-3158.

**SOUKUP, Václav** 2000: Přehled antropologických teorií kultur. Praha, Portál.

**WILLIAMS, Raymond** 1976: Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London, Croom Helm.

**WILLIAMS, Brett** (ur.) 1991: The Politics of Culture. Washington, The Smithsonian Institution Press.

