

**ELIZA URWANOWICZ-ROJECKA**

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI (DOKTORANTKA)

EMAIL: EURWANOWICZ@GMAIL.COM

## **GLOBALIZACJA JAKO ORGANIZACJA RÓŻNORODNOŚCI. KULTUROWA KONCEPCJA GLOBALIZACJI ULFA HANNERZA A POLSKA RZECZYWISTOŚĆ SPOŁECZNO-KULTUROWA**

### **Uwagi wstępne**

Obecnie globalizacja jest jednym z najczęściej omawianych problemów w nauce. Wraz ze wzrostem popularności tego fenomenu widoczne są jednak pewne niepokojące tendencje.

Po pierwsze, akademicki dyskurs nad globalizacją wciąż zbyt małą wagę przywiązuje do analizy kultury. Istnieją wprawdzie koncepcje, które podejmują ten problem [Appadurai 2005; Robertson 1990, 1992, 2011, 2012], ale często jednak „cierpią” na europocentryczność [Giddens 2001] lub zwracają jedynie uwagę na jednokierunkowość relacji centrum-peryferie [Wallerstein 1990], bądź też koncentrują się wyłącznie na problemie instytucjonalnym w dyfuzji kulturowej [Meyer 2000, Meyer, Boli, Thomas, Ramirez 2001]. W dyskursie nad globalizacją, poza wyjątkami, wciąż za mało jest kulturowych koncepcji globalizacji, które w całościowy sposób ujmują złożoność problemu.

Po drugie, debatom nad globalizacją bardzo często brakuje ustrukturyzowania. Rozumiem przez to brak wyraźnie przyjętego, dookreślonego poziomu analizy (na przykład makro, mikro-), a także określonego punktu widzenia (na przykład system, aktor), czy założeń metodologicznych (na przykład analiza sieciowa).

Ostatnim mankamentem rozważań nad globalizacją jest chaos pojęciowy. Często trudno jest rozróżnić, w jaki sposób traktowany jest problem globalizacji – jako proces, ideologia, rzeczywistość społeczna czy jako dyskurs? [Gilarek 1999-2000].

Ulf Hannerz proponuje kulturową koncepcję globalizacji opartą na wieloletnich, prowadzonych na czterech kontynentach, antropologicznych badaniach terenowych, inspirowaną również teorią socjologiczną, zwłaszcza socjologią wiedzy i jej nurtem interakcyjno-fenomenologicznym [Zemło 2003].

Celem artykułu jest ocena, czy koncepcja ta w kompleksowy sposób analizuje współczesną rzeczywistość społeczną, jak również próba odpowiedzi na pytanie, czy niweluje niedociągnięcia debaty nad globalizacją? Interesuje mnie także czy oferuje ona „narzędzia do diagnozy rzeczywistości” społeczno-kulturowej [Zybertowicz 2012]. Czy podejmując kwestie różnorodności kulturowej może stać się użyteczną do analizy lokalnych warunków polskiej rzeczywistości w badaniach nad kwestiami różnicy i różnorodności?

Hannerz [2002], jako narzędzie na potrzeby badań nad globalizacją kultury adaptuje analizę sieciową. Umożliwia ona badanie kultury przekraczającej terytorium, tworzonej zaś przez sieci relacji społecznych organizowanych poprzez powiązania między lokalnością a globalnością. Jednocześnie optuje za tym, by antropologia zajęła się w analizie nad globalizacją kultury nie tylko poziomem mikro, lecz by włączyła również do badań optykę makro.

Podstawowymi pojęciami koncepcji globalizacji kultury U. Hannerza są globalna ekumena, powiązania transnarodowe oraz kreolizacja świata. Zagadnienia te są od siebie zależne, a także ściśle wiążą się z problemem kultury. Kultura, oraz możliwe sposoby jej definiowania, a także wpływ dyskursów nad nią na rzeczywistość społeczną, zajmuje sporo miejsca w dorobku naukowym U. Hannerza. Zarysuję zatem wyjściową definicję kultury autora, która pozwoli nam na lepsze zrozumienie kolejnych elementów tej koncepcji.

## Definicja kultury

Za szczególnie interesujące uważam rozważania Hannerza nad kulturą i jej współczesnym dyskursem. Autor twierdzi, iż koncepcje kultury mają różne zastosowanie we współczesnym dyskursie publicznym [Hannerz 1999]. Bardzo często kultura jest umieszczana jedynie w kontekście konfliktu, a także fundamentalizmu kulturowego, łączonego z ksenofobią. Hannerz krytykuje między innymi koncepcję zderzenia cywilizacji Samuela Huntingtona, twierdząc, że jest to przykład fundamentalizmu kulturowego. Tego typu koncepcje, popularne w dyskursie publicznym, mają siłę samospełniającego się proroctwa. Z drugiej zaś strony, skupianie się jedynie na ekspresywności czy kwestiach estetycznych w procesie kulturowym, pomija skomplikowane kwestie współczesnego

stanu różnorodności kulturowej. Zamiast tego typu „mowy kulturowej”, proponuje „procesualną wizję kultury”, jako punkt odniesienia dla współczesnej formy obywatelstwa.

Kultura, według uczonego, „jest czymś, czego uczymy się lub też czymś, co nabywamy w życiu społecznym. kultura to znaczenia i formy znaczące, które kształtujemy i nabywamy w życiu społecznym” [Hannerz 2006: 20-21]. Między naszym uposażeniem genetycznym a sprawnym funkcjonowaniem w środowisku społecznym istnieje „luka informacyjna, którą wypełniamy kulturą” [ibidem: 58]. Odbywa się to poprzez uczestnictwo w życiu społecznym, przy czym dopełnienie następuje przez różnego rodzaju formy kultury. Uczony podkreśla jednocześnie, że należy zwrócić szczególną uwagę na to, „w jaki sposób [...] nabyte tryby myślenia i działania stają się społecznie zorganizowane” [ibidem: 59], a więc jaki wpływ na daną jednostkę ma na przykład podział pracy, w którym zostały uwzględnione: państwo, lokalizacja, w jakiej aktualnie się znajduje, możliwość mobilności, wpływ rynku na dokonywane wybory, a także charakter indywidualnego rozwoju intelektualnego?

Takie rozumienie kultury – po pierwsze – zwraca uwagę na to, że nie istnieje jedna uniwersalna kultura, lecz wiele jej zróżnicowanych form. Po drugie, kultury te nie są odrębnymi, zamkniętymi całościami, pozbawionymi wzajemnych wpływów. Po trzecie zaś, podkreślany jest tu nie tylko sposób społecznej organizacji kultury i jej wpływu na nabywanie znaczeń, ale także rola jednostki oraz jej działań, doświadczeń w „wypełnianiu luki” między tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie.

Taka definicja kultury potrzebuje jednak dookreślenia. W pełniejszej wersji definicji kultury Hannerz [1992] podkreśla fakt, że proces kulturowy odbywa się poprzez interakcje między ogólnie obowiązującymi znaczeniami, a ich interpretacjami oraz eksternalizacjami dokonywanymi przez jednostki. Jest to, jak przyznaje uczony, wizja kultury zbliżona do tej, którą zaproponowali P.L. Berger i T. Luckmann w *Społecznym tworzeniu rzeczywistości*. Kulturę w związku z tym dzieli na trzy wymiary: idee i sposoby myślenia, znaczenia, formy eksternalizacji – formy znaczące oraz społeczną dystrybucję – społeczną organizację i sposoby rozprzestrzeniania znaczeń i form znaczących.

Idee i sposoby myślenia to „cały szereg pojęć, twierdzeń, wartości i tym podobnych, które ludzie w pewnym społecznym kontekście wspólnie podzielają, jak również różne sposoby zarządzania pojęciami poprzez charakterystyczne rodzaje działalności umysłowej” [ibidem: 7]. Formy znaczące autor definiuje, jako „różne sposoby, dzięki którym znaczenie staje się dostępne dla zmysłów, zostaje upublicznione” [ibidem: 7]. Zdecydowanie jednak trzecia domena kul-

tury wydaje się być centralna dla zainteresowań badawczych uczonego. Może być jednak analizowana tylko w powiązaniu z dwoma pozostałymi wymiarami.

Gdyby tak rozumiana kultura została poddana analizie w wymiarze lokalnym, zadanie badawcze nie wydawałoby się trudne do zrealizowania. Autor *Transnarodowych powiązań* za swój obiekt badawczy obrał jednak kulturę światową. Twierdzi, iż „wszystko co kulturowe może się przemieszczać skądkolwiek gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego [...] owa mobilność rzeczy kulturowych może w niektórych wypadkach być rzadka, utrudniona za sprawą różnorodnych przeszkód i niezupełnie pożądana” [Hannerz 2006: 79]. Jest w tak sformułowanej definicji założenie, które przyświeca całej koncepcji uczonego – wykazania symetrii i asymetrii przepływów kulturowych. Hannerz, badając kształtowanie się rzeczywistości społeczno-kulturowej w relacji lokalne-globalne, miejscowe–importowane, centrum–peryferie, nie wystawia jednoznacznych ocen globalizacji kultury. Uczony zdając sobie sprawę z istniejących nierówności w ramach tych relacji, zauważa istotne wpływy peryferii na kulturę centrum. Jako przykład podaje światowe miasta, na przykład: Nowy York, Londyn czy Paryż, które, dzięki migracji, w pewnym sensie są przedłużeniem społeczeństw Trzeciego Świata i ich kultury muzycznej czy kultury jedzenia. Co ważne, uczony zauważa, również, że dzisiejsze centrum, może w przyszłości się stać peryferiami.

Proponując takie rozumienie kultury uczoney neguje tym samym koncepcje „świata mozaiki” oraz „globalnej wioski”. Oznacza to, w pierwszym przypadku, koniec traktowania kultur, jako mających jedynie terytorialny charakter. W drugim zaś przypadku, jest to obalanie mitu kultury światowej, jako sieci współzależności, które dzięki mediom prowadzą do pewnej wspólnotowości i poczucia ogólnoświatowych więzi.

Rozwijając wspomniany wątek kulturowego rozliczania globalizacji, uczony twierdzi także, że lokalność musi zostać „odczarowana”. Adaptując weberowską metaforę, Hannerz zwraca uwagę, że coraz częściej lokalne prądy, znaczenia, symbole muszą ujawnić się światu, a tym samym stają się podatne na zmianę, czyli jak wymienia, autor: „na ryzyko reinterpretacji, reorganizacji a nawet odrzucenia” [ibidem: 46].

Trudno jednak nie wspomnieć o funkcjonujących asymetriach w przepływach kulturowych z centrum na peryferie. Walka z tego typu asymetrią może przyjmować na peryferiach różne środki. Opór może się przejawiać, według Hannerza, między innymi w postaci opozycji wobec centrum i kampanii na rzecz autentyczności, często także objawia się wrogością wobec tych, którzy ulegli wpływom innej kultury.

Podsumowując, powiązania transnarodowe i przepływy kulturowe mogą nieść ze sobą tak różnorodność, jak i zagrożenie homogenizacją. Interesujące jest także położenie przez uczonego akcentu nie tylko na nierównościach, będących następstwem powiązań transnarodowych i przepływów kulturowych, lecz także na fakcie, iż współcześnie znacznie intensywniej oraz na szerszą skalę, doświadczamy różnorodności kultury.

## Globalna ekumena

Z problemem różnorodności jest związana kolejna kluczowa dla koncepcji Hannerza kategoria – globalna ekumena. Współcześnie mamy, według uczonego, możliwość doświadczania tego, co dalekie, jako bliskie. Żyjemy w czasach globalnej ekumeny, a więc zamieszkujemy cały świat. Sądzę, że warto w tym miejscu przytoczyć pełną definicję globalnej ekumeny, która wydaje się być obecnie nośną metaforą współczesnego świata. Jak pisał Hannerz: „[...] Kroeber rozważał pojęcie «ekumeny» (oikouménē) starożytnych Greków [...] Ekumena, czyli cały zamieszkały świat w rozumieniu Greków, w tym czasie rozciągała się od Gibraltaru do Indii i niejasno pojmowanych Chin. W naszych czasach, odpowiednik starogreckiej ekumeny jest zarówno większy, w znaczeniu obejmowania większej całości, jak i mniejszy, w bardziej metaforycznym znaczeniu związków i większej dostępności. [...] Globalna ekumena to termin, który ja – a wraz ze mną kilka innych osób – wybieram, nawiązując do współzależności w świecie, za sprawą interakcji, wymiany i związanego z nimi rozwoju, wpływającej zwłaszcza na organizację kultury” [Hannerz 2006: 19]. Metafora ta ma na celu zwrócenie uwagi na intensyfikację procesów interakcji, wymiany, współzależności we współczesnym świecie, które mają z kolei wpływ na organizację kultury. Współzależność jest spowodowana zintensyfikowanymi przepływami ludzi – mobilnością – jak również wzmocnionym, za sprawą mediów, przepływem znaczeń i form znaczących. Aspekt mediów jest ważny w analizach uczonego nie tylko ze względu na to, że umożliwiają one wzmoczone przepływy, ale wpływają także na zintensyfikowanie odbioru. Ze względu na ułatwiony charakter przekazu, jakim jest obraz, nie są już medium tak skomplikowanym w przekazie czy wymagającym aż tak złożonych umiejętności odbioru jak to było w przypadku języka. Obraz może być, także w odbiorze, przekazem bardziej uniwersalnym.

Mobilność i działanie mediów zachwiały jednoznacznym pojęciem kultury i jej związkami z terytorium. Są one wspierane, poza wspomnianymi

technologiami komunikacyjno-informacyjnymi, przez takie nośniki jak światowe miasta – z najważniejszymi dla nich kategoriami społecznymi takimi jak profesjonaliści, migranci, artyści, turyści – a także poszczególne grupy zawodowe – osoby odpowiedzialne za zarządzanie znaczeniem, np.: naukowcy i dziennikarze. Według uczonego, współcześnie mamy do czynienia z kulturami transnarodowymi. Państwo narodowe nie jest już głównym punktem odniesienia. To powiązania składają się na środowisko kulturowe podmiotu.

Globalna ekumena analizowana jest na poziomie mikro i makro. Pierwszy poziom obejmuje zróżnicowanie działania jednostkowego w społecznej organizacji znaczenia. Według uczonego, w sytuacji zróżnicowania kulturowego, perspektywa jednostki i jej sposoby społecznego zorganizowania znaczenia są produktem osobistego doświadczenia sieciowego. Gdy nie istnieją zinstytucjonalizowane, gotowe rozwiązania dla zarządzania zintensyfikowanym i zróżnicowanym przepływem znaczeń, to jednostka musi sama wypracować perspektywę kulturową, a także znaleźć sposób interpretowania perspektywy Innego. Kultura, jako zbiorowość, jest siecią tego typu perspektyw. Istnieją wewnątrz niej trzy tendencje: „hermetyzacja” (jednostki pozostające wewnątrz sieci tych samych bądź ściśle powiązanych znaczeń i form znaczących, próbują utrzymać taki stan rzeczy), „segregacja” (stykanie się z różnymi kulturami, powiązanie z nimi, ale jednocześnie segregowanie ich treści) oraz „integracja” (akceptacja zawartości kulturowej), [Hannerz 2002].

Poziom makro-analizy obejmuje różnorodność powiązań kulturowych oraz organizację kultury poprzez zintensyfikowaną sieć relacji. Na tym poziomie uczonego analizuje różnorodność przepływów kulturowych oraz warunki, w których kultura jest rekonstruowana, renegocjowana oraz transmitowana (na przykład: powiązania kultur narodowych z miastami globalnymi, rola mediów, utowarowienie kultury, rola systemu edukacji, rola mobilności).

Globalna ekumena jest, według uczonego, organizacją różnorodności. Jednocześnie jednak także charakteryzuje ją „różnorodność w organizacji” [Hannerz 1992]. Za organizację przepływów kulturowych, na poziomie lokalnym i globalnym, odpowiedzialne są ramy odniesienia: forma życia, państwo, rynek oraz ruchy społeczne.

Forma życia to, według autora „charakterystyczny rodzaj obiegu znaczenia w domach, miejscach pracy, dzielnicach i tak dalej; często zamienia się w rutynę, ponieważ jest wynikiem praktycznego przystosowania się do trwałych okoliczności. Nie jest to jednak rama obejmująca jedynie najbardziej intymne, osobiste związki, ale również te mniej lub bardziej regularne spotkania ze znajomymi i obcymi ludźmi, niekoniecznie podobnymi do nas” [Hannerz 2006: 106]. Zwykle jest ona postrzegana jako charakterystyczna dla społeczeństw tra-

dycyjnych. Przepływ znaczeń wewnątrz tej ramy charakteryzuje dwukierunkowość: możemy być jednocześnie odbiorcami – konsumentami i nadawcami – producentami znaczeń oraz nie do końca zamierzone efekty działań. Związane jest to z faktem, że w ramach formy życia nie istnieją podmioty odpowiedzialne za produkcję i dystrybucję znaczeń. Proces kulturowy nie jest tu zawsze prowadzony w sposób intencjonalny, nie jest poparty żadną polityką kulturową czy marketingową, nie ma także jasno określonych zamierzeń, celów. Proces kulturowy, w ramach formy życia, przebiega w sposób stabilny. Jego wpływ na jednostkę ma charakter trwały i znaczący. Rama ta obejmuje nasze najwcześniejsze doświadczenia, a jednocześnie pozostaje istotna w trakcie całego życia kulturowego jednostki. Przebieg procesu kulturowego najczęściej odbywa się na ograniczonym terytorium (na przykład wspólnota sąsiedzka, dom rodzinny). Jednak mobilność w znacznym stopniu rozszerza to terytorium. Podobne zjawisko obserwujemy dzięki mediom.

Rama państwa obejmuje „przepływ znaczenia pomiędzy aparatem państwowym a ludźmi zdefiniowanymi, jako obywatele” [Hannerz 2006: 107]. Rodzaje przepływów kulturowych w ramach państwa są efektem zamierzonym. Cechuje je asymetryczność praktyk i instytucji, polegająca na jednokierunkowym przepływie znaczeń ze strony instytucji państwa w kierunku obywateli. Hannerz zauważa cztery podstawowe tendencje w organizacji przepływów kulturowych w ramach państwa. Środkiem do ich realizacji jest najczęściej edukacja. Tendencja homogenizująca – poprzez kształtowanie obywateli, jako członków danego narodu. Tego typu proces kulturowy, państwo zwykle opiera na stabilności znaczenia – na sile historii i tradycji. Tendencja różnicująca, opierająca się na założeniu podziału wiedzy i idącym za tym podziałem pracy oraz działalność państwa, jako „transnarodowego mediatora kulturowego” [ibidem: 109]. W tym przypadku, edukacja może prowadzić do kompetencji kulturowych, czyli umiejętności interpretacji znaczeń bądź zmiany ich struktury oraz poszerzania horyzontów. W drugim i trzecim przypadku edukacja funkcjonuje jako proces wytwarzający pewne hierarchie. Dzieje się tak poprzez udział państwa w „porządkowaniu populacji według poszczególnych kategorii o różnych horyzontach kulturowych, gdzie ci silniej zorientowani na globalne i narodowe centra otrzymują większą władzę i prestiż, a także ponadprzeciętne środki materialne”, a także traktowanie edukacji, jako „waluty kulturowej” [ibidem: 109]. Ostatnią opisywaną przez Hannerza tendencją jest zapewnienie „kulturowego dobrobytu” [Hannerz 1992: 49], czyli odpowiedniego poziomu intelektualno–estetycznego kultury.

Kolejną ramą społecznej organizacji różnorodności jest rynek, który „obejmuje utowarowioną kulturę, tę która przepływa między kupującym a sprze-

„dawcą”, jak również – „utowarawia kulturę, jak i czyni towary bardziej kulturowymi” [Hannerz 2006: 107]. Produkcję i dystrybucję kultury cechuje w ramach rynku celowość, asymetryczne zorganizowanie, ekspansywność, transnarodowy charakter działania. Bardzo często rynek postrzega się w kategoriach homogenizacji. Poza tego typu tendencjami – spowodowanymi ekspansywnością rynku i próbami dotarcia do jak najszerzej liczby odbiorców – istnieją również procesy segmentacji rynku, polegające na docieraniu do nisz rynkowych z wyspecjalizowanymi produktami. Dużą rolę w tym procesie odgrywa innowacja kulturowa.

Ostatnią ramę odniesienia – ruchy (społeczne), charakteryzuje zdecentralizowany charakter działań, dobrowolne uczestnictwo oraz niestabilność procesu kulturowego (ze względu na nastawienie na zmianę, bądź jej zapobieganie). Bardzo często, według Hannerza [1992: 39], pomimo tego, że są nazywane ruchami społecznymi, są tak naprawdę ruchami w kulturze, podnoszącymi świadomość oraz próbującymi zmieniać obowiązujące systemy znaczeń.

Zaproponowane ramy odniesienia, jak przyznaje uczoney, nie wyczerpują wprawdzie problemu sposobów organizacji różnorodności, jednak ukazują najważniejsze jej tendencje. Zdarza się także, że niektóre z wymienionych skłonności w poszczególnych ramach są na przykład silniejsze na peryferiach niż w centrach.

## Kreolizacja

Kolejną kluczową dla koncepcji Hannerza kategorią jest proces kreolizacji. Nazwa wywodzi się z lingwistyki – bądź szerzej – socjolingwistyki. To tę proveniencję i znaczenie terminu kreolizacja Hannerz uznaje za stosowne zaadaptować na potrzeby szerszej kategorii współczesnych zmian zachodzących w obrębie kultury światowej. Uczony podkreśla niejednorodność kontaktów (wpływow) kulturowych – przypomina między innymi, że należy pamiętać, iż odmienne tradycje stykające się w ramach kreolizacji, nie były nigdy zupełnie odrębnymi całościami: „[...] istnieje w świecie wiele języków kreolskich opartych na języku angielskim, ale przecież nikt nie byłby skłonny twierdzić z całą powagą, iż angielski jest językiem czystym historycznie. Wzajemne powiązania zazwyczaj przybierają postać względnie ciągłego spektrum oddziałujących na siebie znaczeń i form znaczących, w którym różne historyczne źródła kultury wchodzące w jego skład są widoczne i aktywne w różny sposób” [Hannerz 2006: 104]. Ponownie w nawiązaniu do lingwistyki kreolskiej, autor twier-



dzi, że współcześnie mamy do czynienia z pewnym kulturowym kontinuum, od centrum („standard” – „superstat” – w lingwistyce kreolskiej) do peryferii. Relacje między nimi nie są jednak naznaczone jedynie asymetrias i jednokierunkowością: „lokalna kultura jest wystarczająco silna na swoim terytorium (posługując się tymi antagonistycznymi pojęciami), aby zmusić ekspansywną kulturę centrum do kompromisu, a na tym właśnie polega kreolizacja” [ibidem: 118]. Aby lepiej sobie wyobrazić skomplikowanie i potencjał procesów kreolizacji, można przywołać przyznawanie literackich nagród Nobla autorom z peryferii. Często są to osoby wykształcone, bądź mieszkające na Zachodzie. Importowane towary kulturowe z peryferii do centrum, nigdy nie są czystymi tworam, zawsze są efektem wypośrodkowania. Sylwetka Johna M. Coetzee, laureata literackiej nagrody Nobla z 2003 roku, mogłaby być dobrym przykładem na potwierdzenie argumentu Hannerza.

Ekstremalnymi przypadkami relacji między centrum a peryferiami są kategorie prowincjonalizmu otwarcia i zamknięcia. Pierwszy to bezkrytyczne przyjmowanie wpływów kulturowych centrum, drugi zaś to całkowite zamknięcie się na jego wpływy.

Podsumowując, poprzez kreolizację Hannerz [1992: 261-262] rozumie między innymi zróżnicowany stopień autonomii bądź zamknięcia kultur, ograniczony przez często asymetryczne relacje centrum – peryferie, charakter dystrybucji kulturowej w świecie; interakcje między już istniejącymi znaczeniami danych kultur a znaczeniami napływowymi; wewnętrzne zróżnicowanie transnarodowych przepływów; nie synonimiczność pojęć lokalności i terytorialności, nieoczywistość homogenizacji jako skutku powiązań transnarodowych mieszczących się w ramach dychotomicznej relacji centrum – peryferie.

### Uwagi końcowe

Koncepcja globalizacji Ulfa Hannerza nie analizuje rzeczywistości społecznej w kompleksowy sposób, gdyż zajmuje się jedynie wymiarem kultury. Jest jednak spójną koncepcją globalizacji kultury.

Uważam, że przedstawiona kulturowa koncepcja globalizacji niweluje niedociągnięcia w debacie nad globalizacją poprzez umieszczenie rozważań teoretycznych w analizie sieciowej, próbach makroanalizy oraz mikroanalizy, jak również wyraźnie definiując globalizację jako rzeczywistość społeczno-kulturową: koncept globalnej ekumeny, proces: kreolizacja, a także dyskurs: problem

różnorodności kulturowej. Pozbawiona jest zatem generalizacji oraz chaosu pojęciowego, cechuje ją zaś ustrukturyzowanie.

Za najważniejszy atut koncepcji uważam fakt, iż autor oferuje narzędzia diagnostyczne do analizy rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kategorie oporu, hermetyzacji, segregacji oraz integracji, prowincjonalizmu otwartości i zamknięcia, odczarowania lokalności mogą z łatwością zostać przeniesione na bardziej lokalny poziom analizy. Za przykład mogą posłużyć ostatnie, niechlubne wydarzenia związane z podpaleniami mieszkań migrantów i uchodźców w Białymstoku. Stanowiły one rodzaj oporu i przykład hermetyzacji. Pełna nadużyć interpretacja symbolu swastyki przez, byłego już, prokuratora w Białymstoku, ilustruje brak kompetencji kulturowych, których być może nie zapewnia nam w wystarczającym stopniu państwo, chociażby poprzez szeroko zakrojoną edukację globalną. Przykłady, także te pozytywne, wymieniając tylko festiwal „Inny Wymiar/Wschód Kultury” jako „odczarowanie lokalności” można by mnożyć. Zwłaszcza istotnymi jednak w warunkach polskich wydaje się być rola państwa w organizowaniu różnorodności. Uważam, że jest to kwestia zbyt rzadko podejmowana zarówno w debatach, jak i w badaniach socjologicznych. Próby odpowiedzi na pytania na ile państwo wykazuje w swej polityce kulturowej tendencje homogenizujące, na ile zaś różnicujące oraz czy pełni rolę transnarodowego mediatora kulturowego, powinny zostać podjęte na nowo, jeżeli chcemy poważnie podejść do kwestii dyskryminacji i wykluczenia. Istotnym poznawczo są też pytania, w jakim wymiarze Polska jest centrum, w jakim zaś stanowi peryferie? Czy będąc dla kogoś peryferiami dla kogoś innego stanowimy centrum? Kolejnym elementem wartym zastanowienia jest sposób prowadzenia dyskursu o kulturze. Czy niektóre wątki debaty publicznej, zwłaszcza te dotyczące kultury narodowej nie ocierają się o kategorię fundamentalizmu kulturowego? Czy poprzez tego typu debaty, rzeczywistość nie radykalizuje się zbyt intensywnie?

Piotr Sztompka podkreśla, iż socjologia w obliczu globalizacji i zagrożenia uniformizacją, powinna szukać raczej unikalności pośród uniformizacji, wychodząc zdecydowanie od badań lokalnych [Sztompka 1990]. Zgadzam się z tym stwierdzeniem i uważam, że należy szukać pośród wielu istniejących koncepcji, tych które umożliwiają tego typu badania, dostarczając po temu odpowiednich tez, dyrektyw metodologicznych bądź kategorii analitycznych. Kulturowa koncepcja globalizacji Ulfa Hannerza, podejmując kwestie różnorodności kulturowej, może stać się użyteczną do analizy lokalnych warunków polskiej rzeczywistości w badaniach nad kwestiami różnicy i różnorodności.

## Bibliografia

- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa
- Gilarek K. (1999-2000), *Proces, dyskurs czy teoria? Rzecz o naturze globalizacji*, „Transformacje” nr 1-4: 19-22, 23-26
- Hannerz, U. (1992), *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York
- Hannerz U. (1999), *Reflections on Varieties of Culturespeak*, „European Journal of Cultural Studies” nr 2(393): 393-407
- Hannerz U. (2002), *The Global Ecumene as a Network of Networks*, [w:] A. Kuper (red.), *Conceptualizing Society*, London-New York
- Hannerz U. (2006), *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków
- Meyer J. W. (2000), *Globalization. Sources and Effects on National states and Societies*, „International Sociology” nr 15(2): 233-234
- Meyer J.W., Boli J., Thomas G.M., Ramirez F.O. (2001), *World Society and the Nation-State*, [w:] F. J. Lechner, J. Boli (red.), *The Globalization Reader*, Malden-Oxford
- Robertson R. (1990), *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, „Theory, Culture & Society” nr 7: 15-30
- Robertson R. (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London – Thousand Oaks – New Delhi
- Robertson R. (2011), *Globalization, Culture and.*, [w:] G. Ritzer, J.M. Ryan (red.) *The Concise Encyclopedia of Sociology*, Chichester – Oxford
- Robertson R. (2012), *European Cosmopolitanism and the Global Field*, [w:] R. Robertson, A. S. Krossa (red.) *European Cosmopolitanism in Question*, Basingstoke
- Sztompka P. (1990), *Conceptual Frameworks in Comparative Inquiry: Divergent or Convergent?*, [w:] M. Albrow, E. King (red.), *Globalization, Knowledge and Society*, London – Thousand Oaks – New Delhi
- Wallerstein I. (1990), *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, „Theory, Culture & Society” nr 7(2-3): 31-55
- Zemło M. (2003), *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin
- Zybertowicz A. (2012), *Trójkąt bermudzki III RP: instytucjonalizacja nieodpowiedzialności, diagnoza-bez-konsekwencji a wiedza ekskluzywna*, Ogólnopolska konferencja naukowa „Wiedza a instytucjonalizacja nieodpowiedzialności”, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

**SUMMARY****Globalization as an Organization of Diversity.****Ulf Hannerz Cultural Theory of Globalization and Polish Social Reality**

The popularity of globalization problem within academic discourses is not free from some alarming tendencies. Firstly, it does not place too much emphasis on culture. Secondly, part of discussion on the issue lacks structure – it is usually unknown if particular theory focuses on micro-, or macro analysis. Thirdly, it is rarely clearly stated by scholars if globalization is understood as a process, a social reality or as a discourse. Ulf Hannerz in his cultural theory focuses on globalization problem understood as an organization of diversity. He highlights the intensification of interaction and connectivity within globalized social reality. The scholar is also interested in global – local, centre – periphery relations. Therefore, he concentrates on the diversity issue as well as on chances, challenges and dangers connected with that phenomenon. The aim of this article is verification whether Ulf Hannerz cultural theory of globalization avoids shortcomings of globalization debate. In the paper I also examine if that theory might be a useful tool for contemporary Polish social reality analysis. Is it useful for cultural and social differences and diversity research?

**Keywords:**

creolization, diversity, globalization, global ecumene