

*Besedilo obravnava neuspeh postsocialističnih družb, da bi se transformirale v uspešne kapitalistične družbe. Predstavljeno je nekaj najpomembnejših antropoloških ugotovitev in odkritij, ki kažejo, da so problemi postsocialističnih družb povezani z dejstvom, da v svojem prehodu v kapitalistične družbe niso prakticirale t. i. indigenizirane modernizacije. To je tudi razlog, zakaj prav rešitve, ki so uspešne v zahodnih kapitalističnih družbah, v postsocialističnih družbah ustvarjajo probleme, celo krizo.*

*Ključne besede: modernizacija, modernost, indigenizacija modernizacije, indigenizacija modernosti, antropološka analiza postsocializma.*

*The article discusses the failure of post-socialist societies to transform themselves into successful, modern capitalist societies from an anthropological point of view. It introduces a selection of relevant anthropological facts and arguments to show that the problems of post-socialist societies are connected with the fact that post-socialist societies did not practice the indigenization of modernization. For this reason, solutions that are successful in Western capitalist societies produce problems in post-socialist societies, even at times, crisis.*

*Keywords: modernization, modernity, indigenization of modernization, indigenization of modernity, anthropological analysis of post-socialism.*

## KJE SMO? PRVIČ

Po propadu socializma je bil eden bistvenih ciljev, ki so si ga postavile postsocialistične družbe, lastna transformacija iz socialističnih v uspešne kapitalistične družbe zahodnega tipa. V imenu tega preoblikovanja so vse ekonomske, politične in socialne značilnosti zahodnih kapitalističnih družb postale – kolikor do tedaj že niso bile – zaželeno dimenzije in značilnosti lastnega družbenega življenja in lastne družbe.<sup>1</sup> »Zahodnoflija« ni bila zgolj modna muha, temveč politični ukrep. Postala je metodološki in socialni napotek, ki naj bi propadajoče socialistične družbe pripeljal na »raven zgodovine«, oziroma iz napačnega razvojnega ovinka na pravo pot. Prava pot je bila, v najboljšem slogu socialnega evolucionizma morganovskega tipa (Harris 1972; Voget 1975; prim. Godina 1998), razumljena kot ponovitev poti zahodnih kapitalističnih družb. Ta je kot predpogoj, spet v duhu najstrožjega morganovskega socialnega evolucionizma, zahtevala ne le ponovitev tako želenega re-

---

<sup>1</sup> Treba je seveda poudariti, da je zaželenost vsaj nekaterih vidikov zahodnega življenja in zahodnih družb obstajala že bistveno pred propadom socialističnih družb, in to ne samo med kritiki in nasprotniki socializma, temveč med širšim prebivalstvom. Državlani nekdanjih socialističnih držav si morda v resnici niso želeli toliko demokracije, kolikor so si želeli zahodnih oblačil in pralnih praškov, kar sicer ni v skladu z na Zahodu in v postsocialističnih elitah pripoznanimi razlogi za propad socializma, predstavlja pa prvovrstni etnografski in antropološki problem, ki ga bo še treba ustrezno in podrobno analizirati. Še več, ta zaželenost je bila eden trajnih dejavnikov frustriranosti državljanov socialističnih družb in držav in eden pomembnih, če ne celo glavnih dejavnikov propada socializma.

zultata, temveč tudi ponovitev konkretnih ukrepov, konkretnih ekonomskih, socialnih in političnih rešitev zahodnih kapitalističnih družb, ob pričakovanju, da bodo prav ponovitve zahodnih vzorov zagotovile zaželeni rezultat. Delovala je torej klasična socialnoevolucionistična podmena o univerzalnosti in enosmernosti družbenega razvoja. Ne samo, da obstaja le en model zgodovinskega družbenega razvoja, ki postsocialističnim družbam zagotavlja prehod v družbe razvitega kapitalizma, ampak skladno z enosmerno logiko modela, po kateri »iz istega vedno nastane isto«, uvajanje in zatorej prevzemanje ekonomskih, socialnih in političnih rešitev zahodnih kapitalističnih družb zagotavlja enake učinke in rešitve, kakor so se uveljavili na Zahodu. Prevzemanje ekonomskih, socialnih in političnih praks in institucij zahodnih družb se razume kot zgodovinska nuja, kot udejanjanje objektivnih zgodovinskih zakonitosti, katerim so se nekdanje socialistične družbe v obdobju socializma pomotoma in v lastno škodo izognile. Pot naprej je bila torej v prav posebnem smislu hkrati tudi pot nazaj – nazaj v polje že preverjenih objektivnih zgodovinskih nujnosti in kavzalnosti, ki, spet že preverjeno, vodijo v predvidljiva in zakonita družbena stanja.

Takšno razumevanje zgodovine in njenih zakonitosti je torej eksplicitno vključevalo predpostavko, da bo ob sprejetju zahodnih ekonomskih, socialnih in političnih institucij ter rešitev v postsocialističnih družbah prišlo do njihovega preoblikovanja v uspešne kapitalistične družbe zahodnega tipa. Ob tej domnevi se je v pričakovanju učinkov prevzemanje tudi navdušeno prakticiralo, vendar predvidenih dosežkov ni bilo. Po dveh desetletjih poskusov je postalo jasno, da se načrtovana transformacija ni posrečila, da se postsocialističnim družbam kljub prakticiranju zahodnih ekonomskih, političnih in socialnih rešitev ter kljub navdušenemu sprejemanju nasvetov tujih zahodnih svetovalcev ni posrečilo iz zgodovinskega ovinka preusmeriti na »pravo pot«. V postsocialističnih družbah so se namesto uspešnih kapitalističnih družb zahodnega tipa uresničile družbene ureditve, za katere so značilni nesluteno podkupovanje, neučinkovita in nezakonita ekonomija, neučinkovit in nezakonito delujoč socialni sistem ter monopolizacija politične moči v rokah političnih elit, ki demokracijo zlorabljajo za verbalno in stvarno opravičevanje lastnih privatizacijskih praks na najrazličnejših ravneh družbenega življenja, od ekonomije do univerze. Po dveh desetletjih je mogoče reči, da je posnemanje zahodnih rešitev spodletelo.

Neuspeha vrnitve na »pravo pot« se praviloma ne pripisuje zmotnosti samega socialnoevolucionističnega teoretskega okvira, s katerim je bil razumljen zlom socializma in v katerem se je zdelo, da se ve, kaj se bo zgodilo v prihodnosti postsocialističnih družb. Prav tako se za vzrok ne navaja dejstva, da so bile zahodne rešitve fantazmatska poenostavitev in poenotenje pluralnih in različnih družbenih realnosti Zahoda. Nasprotno, sam model poteka zgodovine, enako kot fantazmatska predstava o »zahodni družbi«, ni bila kritično preprašana. Predmet spraševanja so postale konkretne prakse postsocialističnih družb in njihovi odmiki od zahodnih vzorov in vzorcev. Prepraševane so torej postsocialistične prakse, v katerih uvožene socialne, ekonomske in politične rešitve in institucije niso bile uresničene dovolj dosledno, torej na dovolj »zahoden«

način.<sup>2</sup> Odmiki od modela so torej videni in razumljeni kot vzrok težav; če jih ne bi bilo, bi se želeni rezultati uresničili.<sup>3</sup>

Logika, po kateri so odmiki od zahodnih vzorov vir problemov, je povezana tudi s prav posebno logiko ukinjanja teh problemov, namreč z logiko odkrivanja in odpravljanja vzrokov za moteče odmike. Kot enega najpomembnejših vzrokov so tovrstna iskanja odkrila dejstvo, da se postsocialističnim družbam ni posrečilo izkoreniniti v socializmu uveljavljenih značilnosti ekonomskega, socialnega in političnega življenja. »Ostanki socializma« na najrazličnejših področjih so torej razkriti in analizirani kot razlog za neuspešen prehod v družbe zahodnega tipa. Med »ostanki socializma« so se znašli tudi posamezniki, ki niso bili dovolj uspešni pri hitri, temeljiti in učinkoviti transformaciji v posameznike zahodnega tipa. Ohranjali so namreč času neustrezne nazore, vrednote, norme in socialne prakse.

Takoj, ko so bili razkriti vzrok oz. vzroki, je postalo jasno tudi, kaj je treba storiti. Poziv v boj zoper »ostanke socializma«, v bistvu tako podoben pozivovom v boj proti najrazličnejšim sovražnikom v času socializma, ki je paradokсно z vsako lastno ponovitvijo izražal trdoživost »ostankov socializma«, je problem ekonomskih, socialnih in političnih sprememb v postsocialističnih družbah znova in zaenkrat trajno prestavil s polja družboslovne analize na polje ideologije. Neizkoreninjena (ne samo) socialistična tradicija je postala glavni državni in družbeni sovražnik, boj zoper to tradicijo pa način, kako pospešiti načrtovano družbeno preobrazbo. Nikogar ni zares (z)motilo dejstvo, da se s tem zaželeni cilj ni niti najmanj približeval, temveč se je, povsem nasprotno, vedno bolj oddaljeval. In se še oddaljuje.

V tem članku so predstavljena izbrana antropološka znanja in spoznanja, ki omejneno pojasnjevanje razlogov za neuspeh postsocialistične preobrazbe kažejo kot neustrezno oz. neutemeljeno. Z antropološkimi raziskavami modernizacije in modernosti je mogoče pokazati, da je preoblikovanje nekapitalistične v kapitalistično družbo mogoče in uspešno le, če temelji na družbi lastni tradiciji oz. če indigenizira tako modernizacijo kot tudi modernost.

## O ANTROPOLOŠKEM RAZUMEVANJU EKONOMSKEGA

V antropologiji je analiza ekonomskega življenja zapletena naloga. Eden najpomemb-

<sup>2</sup> Govorjenje, da je napaka, če se določena rešitev ne uresniči na dovolj »zahodni« način, je stalno navzoče tako v političnih kakor tudi v strokovnih diagnosticiranih nezaželenih stanjih v postsocialističnih družbah. Tudi to govorenje je prvovrstna, doslej še neustrezno spoznana in analizirana, etnografska evidenca sodobnih postsocialističnih družb.

<sup>3</sup> V tem smislu tako politiki kot tudi strokovnjaki, še posebej ekonomisti, stalno pozivajo k ustrežnejšemu, kar pomeni bolj zahodnemu ravnanju, pozivajo k temu, da se družbeni procesi, socialne, ekonomske in politične rešitve in institucije kolikor se da približajo zahodnim modelom, kar naj bi rešilo (vse) obstoječe probleme.

nejših razlogov je dejstvo, da sta za antropologe ekonomija in ekonomsko življenje esencialno vpeti in povezani z drugimi socialnimi in kulturnimi procesi v družbi, v kateri določena ekonomija eksistira in deluje. V antropološki analizi ekonomskega življenja je namreč »zelo težko ne upoštevati kulturnih in socialnih procesov kot dela ekonomskih procesov. Ali, povedano drugače: ekonomske procese moramo misliti kot vpete, utemeljene v socialnih in kulturnih procesih« (Narotzky 1997: 222, prim. *ibid.*: 3). Ali, kakor je poudaril tudi James Carrier: »Ekonomskega življenja ni mogoče razumeti, dokler ga ne vidimo v širših okvirih človeške družbe in kulture« (Carrier 2005b: 3).

Dejstvo, da so za antropologe ekonomski procesi in ekonomsko življenje zmeraj najtesneje povezani s socialnimi in kulturnimi procesi, ki in kakor so značilni za vsakokratno družbo, tudi jasno razločuje antropološko razumevanje ekonomije in ekonomskih procesov od tistega v ekonomiji (prim. Galdwin 1989; Plattner 1989; Helgason in Palsson 1997; Narotzky 1997; Carrier 2005b). Ekonomija namreč obravnava ekonomske procese kot bolj ali manj samozadostne in neodvisne od socialnih in kulturnih procesov: ekonomsko življenje in ekonomski procesi praviloma niso niti razumljeni niti raziskovani povezano z drugimi konkretnimi družbenimi in kulturnimi procesi in institucijami, npr. z religijo, umetnostjo, sorodstvom itn. (Helgason in Palsson 1997: 451). Eden od rezultatov takšnega pristopa je, kakor je poudaril tudi Chris Gregory, da so »teoretiki, ki uporabljajo ekonomski pristop, ... nagnjeni k temu, da mešajo splošne ekonomske kategorije z zgodovinsko specifičnimi kategorijami. Na primer, nagnjeni so k temu, da dojemajo ne-kapitalistične ekonomije v okviru neustreznih kategorij, ki so relevantne le za kapitalizem« (Gregory 1982: 9).

Antropologi pa, po drugi strani, zavračajo takšno logiko: menijo, da je treba strogo ločevati splošne ekonomske kategorije od zgodovinsko specifičnih kategorij in da je treba ekonomske procese, značilnosti in institucije vsakokratne družbe preučevati, analizirati in razlagati v najtesnejši povezanosti s kulturnimi značilnostmi, procesi in institucijami te družbe. »Same oblike družbenega bivanja materialnih sil so določene z njihovo integracijo v kulturni sistem«, je poudaril Marshall Sahlins (1976: 206). Prvi in izhodiščni korak antropološkega študija ekonomije in ekonomskega življenja je v tem smislu prav »zavrnitev ideje o ločeni ekonomski sferi« (Narotzky 1997: 7).

To pomeni, da se antropologi ne le zavedajo, temveč pri preučevanju ekonomije in ekonomskega življenja tudi izhajajo iz splošnega kulturnega okvira ekonomskih dejavnosti (prim. Plattner 1989: 2–3). Celo več, antropologi vztrajajo pri kulturni vsi- dranosti ekonomskega življenja. Povezanost kulture in ekonomskega življenja ima vsaj dva vidika: prvič, »materialni odnosi ne morejo biti ... ločeni od kulturnih obrazcev«, in drugič, kulturni obrazci »so, nasprotno, materialno proizvedeni in utelešeni« (Narotzky 1997: 7). Po logiki antropologije kultura zmeraj opredeljuje ekonomsko življenje in prav tako ekonomsko življenje zmeraj opredeljuje konkretno kulturo. Deluje torej posebna vrsta vzvratne logike (so)pogojevanja, ki jo je mogoče razumeti najprej kot »kulturo v ekonomiji« in hkrati tudi kot »ekonomijo v kulturi«.

## O KULTURI, EKONOMIJI IN VREDNOTAH

Za prvo klasično študijo povezanosti ekonomskega življenja s kulturo in njenimi značilnostmi velja Webrova študija o povezanosti protestantske etike in kapitalizma. Max Weber, ki je ekonomijo razumel vpeto v družbo in zato družbeno pogojeno in opredeljeno (prim. Weber 1978), je leta 1920 v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* (1988) jasno razložil odvisnost kapitalizma od protestantske etike in zanjo značilnih vrednot, npr. asketstva in poudarjanja trdega dela. Analiza mu je pokazala, da so protestantske vrednote bistveno primernejše in učinkovitejše za razvoj kapitalizma od vrednot katoličanov. Prav zato je bil po njegovem mnenju razvoj kapitalizma uspešnejši v protestantskih kakor pa v katoliških državah. S to logiko je Weber utemeljil razumevanje, ki vidi ekonomijo z vsemi njenimi dejavnostmi povezano, odvisno in utemeljeno v kulturnih elementih, vrednotah in kulturi nasploh.

Webrova analiza razmerja med vrednotami protestantske etike in kapitalizmom je imela vsaj dve izjemno pomembni posledici. Prva je vsebovana v vedenju, da je za razumevanje ekonomije in ekonomskega življenja temeljnega pomena razumeti kulturne značilnosti, še posebej vrednote. Druga posledica pa je vsebovana v prepričanju, da je jasno, katere vrednote so temelj uspešnega razvoja in funkcioniranja kapitalizma – to so vrednote protestantske etike;<sup>4</sup> če teh vrednot ni, je to vsaj ovira za optimalni razvoj kapitalizma.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Pri tem sklepu je treba poudariti, da gre v resnici za sklep, ki ni Webrov. Sam Weber je namreč bil, kot je poudaril tudi Michael Blim (2005: 310), bolj »kompromisna figura«, saj je razumel kulturno določenost ekonomije širše; ugotovil je namreč, da so različni tipi kapitalizma povezani z različnimi vrednotami, kar pomeni, da se določen tip vrednot veže z določenim tipom kapitalizma in da protestantske vrednote niso kulturna podlaga za vse vrste kapitalizma (prim. Weber 1978: 164–166). Tako pravi: »Kapitalistična' orientacija za aktivnosti, ki ustvarjajo profit ... se lahko pojavlja v vrsti kvalitativno različnih oblik, od katerih vsaka predstavlja jasno določen tip: 1. lahko gre za orientacijo v profit, ki se realizira skozi kontinuirano kupovanje in prodajo na trgu ... 2. lahko gre za orientacijo v profit, ki se realizira skozi trgovanje in špekulacijo z različnimi valutami ... 3. lahko gre za orientacijo v profit, ki se realizira s pomočjo političnih organizacij ali oseb, povezanih s politiko ... 4. lahko gre za orientacijo v profit, ki se realizira skozi kontinuirano poslovno aktivnost, ki je povezana z močjo ali pozicijo moči, ki jo garantira politična avtoriteta ... 5. lahko gre za orientacijo v profit, ki se realizira skozi neobičajne transakcije s političnimi subjekti ... 6. lahko gre za orientacijo v profit naslednjih tipov: (a) za čisto spekulativno transakcijo standardnih dobrin ... (b) za orientacijo, ki se je realizirala v kontinuiranih finančnih operacijah političnih subjektov, (c) za orientacijo, ki se je realizirala skozi promocijsko financiranje novih podjetij ... (d) za orientacijo v profit, ki se je realizirala skozi spekulativno financiranje kapitalističnih podjetij in različnih drugih ekonomskih organizacij ali z namenom profitonosne regulacije tržnih situacij ali z namenom doseganja moči ... Tipa (1) in (6) sta v veliki meri značilna za moderni Zahodni svet. Ostali tipi so bili običajni v svetu tisočletja povsod, kjer so bile prisotne možnosti za menjavo in denarna ekonomija (za tip 2) ter denarno financiranje (za tipe 3–5).« Weber 1978: 164–165). Evidenca, da so različni tipi kapitalizma povezani z različnimi vrednotami, je dobro dokumentirana in tudi ustrezno analizirana (prim. npr. Riesman 1965; Lasch 1979; Žižek 1984: 12–14; Blim 2005: 311–318).

<sup>5</sup> Takšno sklepanje je značilno za t. i. argument 'pravih' vrednot ('right values' argument, Blim 2005: 308), ki predpostavlja, da obstajajo prave in neprave vrednote za razvoj kapitalizma. Natančno ta predpostavka o obstoju natančno določenih pravih vrednot, ki pogojujejo uspešen razvoj kapitalizma,

Druge študije o povezanosti vrednot in ekonomskega življenja, posebej tiste, ki so bile opravljene zunaj Evrope, so navedene Webrove ugotovitve dodatno podkrepile. Potrdile so povezanost med ekonomijo in določenimi kulturnimi značilnostmi, tudi vrednotami, pokazale pa so tudi, da vrednote, ki omogočajo uspešen ekonomski razvoj, niso neogibno vrednote protestantske etike, so tudi druge in drugačne vrednote.

Tako Victor Barnouw (1985) poudarja, da so številni raziskovalci ugotovili, da obstaja močna povezanost med ekonomskim razvojem in orientiranostjo v dosežek. David McClelland (1961) je npr. v študiji iz srede prejšnjega stoletja ugotovil (po Barnouw 1985: 429–430), da je ekonomski razvoj meddružbeno in medkulturno povezan s t. i. motivacijo za dosežek.<sup>6</sup> Motivacije za dosežek po njegovem mnenju nikakor ni mogoče omejiti le na protestantsko etiko, saj mu je analiza pokazala, da je prisotna tudi v kulturah drugih družb, za katere ta etika ni značilna, npr. na Japonskem in v takratni Sovjetski zvezi, na Madžarskem in v Bolgariji (McClelland 1961: 105).<sup>7</sup> Po njegovih ugotovitvah je motivacija za dosežek eden glavnih dejavnikov hitrega ekonomskega razvoja. Motivacija za dosežek ni posledica oziroma rezultat ekonomskega razvoja, ampak je njegovo gonilo; časovno je pred njim, mora obstajati že v obdobjih pred začetkom samega ekonomskega razvoja. Po McClellandu sta torej ekonomija in ekonomski razvoj odvisna od kulture in kulturnih vrednot, in to tistih, ki so že v določeni kulturi. S tem je medkulturno in meddružbeno potrdil pravilnost osnovne Webrove logike, namreč, da določene vrednote pogojujejo ekonomski razvoj, hkrati pa jo je, kar zadeva vrednote, povezal ne z vrednotami protestantske etike, temveč z motivacijo za dosežek. Hkrati je menil, da je Webrovo protestantsko etiko mogoče razumeti le kot kulturno in zgodovinsko specifično različico motivacije za dosežke.

Tudi Juan Cortes, ki je analiziral kulturno določenost španskega ekonomskega razvoja, je ugotovil odvisnost ekonomije in ekonomskega razvoja od kulture in njenih vrednot (prim. Cortes 1960, po Barnouw 1985: 429–430). Preverjal je hipotezo, da je motivacija za dosežek časovno predhodna ekonomski ekspanziji, tako da je analiziral motivacijo za dosežek v španskih literarnih besedilih iz treh obdobji: leta 1200–1492; 1492–1610 in 1610–1730. Prvo obdobje je bilo v španski zgodovini začetek ekonomske rasti, drugo obdobje največje ekonomske moči in ekspanzije, tretje pa čas njenega upada. Analiza je pokazala, da je bila motivacija za dosežek najvišja v prvem obdobju, ne pa v obdobju, ko je bila Španija dejansko ekonomsko najmočnejša (prim. Glick

---

je tudi ena temeljnih, ki so na delu tudi v Sloveniji. Predpostavlja se namreč – in ta predpostavka se redno ponavlja predvsem v govorjenju ekonomistov in politikov – da bodo vsi problemi izginili, ko bodo Slovenci in Slovenke ustrezno spremenili vrednote, ko si bodo, npr., »izbili Kardelja iz glave«.

<sup>6</sup> Gre za t. i. »achievement motive« oz. n-Achievement (prim. Barnouw 1985: 429).

<sup>7</sup> Motivacije za dosežek je McClelland analiziral v neekonomskih razsežnostih kultur, v zgodbicah za otroke (analiziral je 1300 zgodbic za otroke iz 23 držav), in ugotovil, da obstaja zveza med prisotnostjo te vrednote in dejanskim ekonomskim razvojem, in to ne le, ko je šlo za zahodne družbe, npr. za ZDA in Veliko Britanijo, ampak tudi, ko je šlo za druge družbe, kot so bile takratna Sovjetska zveza, Madžarska in Bolgarija (ibid. 105, po Barnouw 1985: 429).

1995). Časovno to pomeni, da je bila motivacija za dosežek prisotna kot izjemno pomembna motivacija ekonomskih aktivnosti dobrih dvesto let prej, preden je Španija dejansko dosegla svoj ekonomski vrhunec. Cortesove ugotovitve se torej skladajo z McClellandovimi, da je motivacija za dosežek pogoj ekonomske rasti in ekspanzije, konkretizirajo pa tudi časovne dimenzije. Motivacija za dosežek mora biti v kulturi prisotna kot pomembna vrednota generacije, preden se ekonomski razvoj in moč dejansko manifestirata. Enako je pokazala tudi študija industrijskega razvoja v Britaniji (prim. Bradburn in Berlew 1960, po Barnouw 1985: 430).<sup>8</sup>

Druge študije pa so pokazale, da naj bi bil ekonomski razvoj zahodnega tipa povezan še z nekaterimi drugimi vrednotami oz. usmeritvami, npr. z usmerjenostjo v akumulacijo dobrin, v dosežke pri izobraževanju, discipliniranost in prevzemanje tveganja (prim. Beckert in Zafirovski 2006: 176). S tem v zvezi je npr. Alex Inkeles (1976: 327–330) navedel naslednje osrednje vrednote: pripravljenost za nove izkušnje, odprtost za novosti in spremembe; pripravljenost za oblikovanje mnenja o širših družbenih zadevah, iskanje dokazov za lastna mnenja in priznavanje različnih mnenj; posebna časovna orientacija, ki postavlja v ospredje sedanost in prihodnost, ne pa preteklost; prepričanje, da človek lahko gospodari s svojim življenjem, pa tudi z naravo; načrtovanje prihodnjih dejavnosti skladno s postavljenimi cilji; zaupanje v urejenost in predvidljivost socialnega življenja; prepričanje, da so nagrade skladne s prispevki, napori, sposobnostmi; visoko vrednotenje izobraževanja; spoštovanje dostojanstva drugih, tudi tistih z nižjim družbenim položajem in manj moči. Podobno je tudi Lawrence Harrison navedel deset vrednot, ki jih morajo imeti v družbi, da lahko doseže uspešen ekonomski razvoj. Te vrednote so: časovna usmerjenost v prihodnost; pomen dela in njegova povezanost s samospoštovanjem; skromnost; vrednotenje izobrazbe; zaslužnost kot osnova za nagrajevanje; zaupanje v okviru družine; poštenost (oz. poslovna in osebna etika); pravičnost in pošteno ravnanje; horizontalna avtoriteta; sekularizem (Harrison 2000: 299, po Blim 2005: 309).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Nekateri druge študije so pokazale tudi, da je motivacija za dosežek povezana z drugimi dimenzijami kulture, na primer z načinom vzgoje otrok (prim. Rosen 1962; Bradburn 1963, po Barnouw 1985: 430). Tako je bilo ugotovljeno, da je za razvoj motivacije za dosežek pomembno, da so v vzgoji prisotne zahteve po visokih dosežkih, ki so kombinirane z avtonomijo otroka, kar naj bi vodilo v to, da se otrok nauči samostojno opravljati dela in da teži k temu, da jih bo opravil čim bolje. Ugotovljeno je bilo, da je najboljša kombinacija vlog matere in očeta: nekoliko dominantna mati z visokimi zahtevami do otrokovih dosežkov in oče, ki otroku dopušča avtonomijo. Po drugi strani pa se je pokazalo tudi, da avtoritarni oče za razvoj motivacije za dosežek ni primeren (Barnouw 1985: 430). Študije socializacije indijskih otrok so pokazale, da na mater orientirana socializacija, pri kateri otrok dolgo, tudi do petega leta, spi ob njej, ustvarja močno romantično povezanost z njo in oblikuje posameznike, ki niso motivirani za dosežke (prim. Kakar 1981, po Barnouw 1985: 434). S tem v zvezi omenimo še Hageno, ki je ugotovil, da starši v tradicionalnih družbah vzgajajo otroke tako, da jih odvrčajo od iniciativnosti, raziskovanja in inovacij. Prav zaradi takšne vzgoje ekonomski razvoj ni mogoč (Hagen 1962, po Barnouw 1985: 430).

<sup>9</sup> Po drugi strani pa je Sovani, ki je preučeval razloge za počasen ekonomski razvoj v Indiji, ugotovil, da so določene tradicionalne indijske vrednote povezane z odsotnostjo ekonomske rasti in razvoja (prim.

Navedeno so potrdile tudi druge, danes že klasične študije, npr. Le Vinejeva študija motivacije za dosežek v Nigeriji (LeVine 1966), Frommova in Maccobyeva študija družbenih sprememb v mehiški vasi (Fromm in Maccoby 1979), študije v Burmi (prim. Spiro 1967, 1970), na Havajih (Sahlins 1985) in seveda poznane študije japonskega ekonomskega razvoja.

Prav študije ekonomskega razvoja na Japonskem so dokazale, da je uspešen ekonomski razvoj lahko povezan z vrednotami, ki so povsem drugačne od tistih protestantske etike. Tako rekoč vsi, ki so raziskovali povezanost japonske kulture, ekonomije in ekonomskega razvoja se strinjajo, da so Japonski prav določene kulturne značilnosti in vrednote omogočile izjemno hiter prehod iz fevdalne v razvito kapitalistično družbo. Poleg že omenjene motivacije za dosežek in družinskega položaja z dominantno, k visokim dosežkom usmerjeno materjo in očetom, ki dopušča avtonomijo (prim. Benedict 1967; Lebra 1976), so raziskovalci poudarili še velik pomen paternalizma in vrednot samurajske etike (prim. Benedict 1967; Morishima 1988). Uspešen ekonomski razvoj Japonske je resnično temeljil na japonskih tradicionalnih vrednotah, ne pa na vrednotah, značilnih za zahodne kapitalistične družbe. Te vrednote so bile priznane že v fevdalni Japonski (prim. Benedict 1967; Morishima 1988). Primer Japonske tako dokazuje, da je lahko izjemno uspešna modernizacija mogoča tudi, če temelji na nemo-dernih, tradicionalnih in ne-industrijskih oz. pred-industrijskih vrednotah.

Študije o povezanosti kulture, ekonomije in ekonomskega razvoja so pokazale, da je ekonomija tesno povezana in odvisna od kulture nasploh in tudi od vrednot, ki prežemajo določeno kulturo. Vrednote so lahko eden najpomembnejših dejavnikov ekonomskega razvoja (npr. motivacija za dosežek, samurajska etika, paternalizem v primeru Britanije, Španije in Japonske), lahko pa so tudi ovira za ekonomski razvoj (npr. v Indiji). Omenjene analize so pokazale tudi, da je ekonomski razvoj posledica določenih vrednot v kulturi in da časovno sledi obdobjem, ko so v kulturah že bile vrednote, povezane z ekonomskim razvojem. V tem smislu ekonomski razvoj ni posledica nekkih na novo sprejetih vrednot, temveč je posledica vrednot, ki so v kulturi že tradicionalne. Za ekonomski razvoj niso neogibne vrednote, ki so sodoločale ekonomski razvoj v zahodnih kapitalističnih družbah; tako je bliskovit ekonomski razvoj Japonske temeljil na tradicionalnih vrednotah, ki so bile v zahodnih družbah povsem odsotne (npr. vrednote samurajske etike). Nekatere druge kulturne značilnosti (npr. vrsta družinske vzgoje, materinega in očetovega ravnanja z otrokom ali pa tip motivacijske strukture) kažejo višjo stopnjo medkulturne univerzalnosti, ko gre za povezanost z ekonomskim razvojem, kakor pa je medkulturna univerzalnost povezanosti določenih vrednot, npr. vrednot protestantske etike, in ekonomskega razvoja.

---

Sovani 1962, po Barnouw 1985: 433). Te vrednote so, npr., omejevanje osebne iniciative, samostojnega odločanja in vključevanja v dogajanja (prim. Taylor 1948; Carstairs 1958; Kakar 1981, po Barnouw 1985: 433–435).



Navedeno se torej steka v sklep, da so kulturne značilnosti in vrednote določene kulture povezane z njihovimi ekonomijami in tudi s prisotnostjo ali odsotnostjo ekonomskega razvoja, vendar ne tako, da bi bilo mogoče posplošiti povezave o protestantski etiki in kapitalizmu, ki jih je razkril Weber. Ne moremo torej sklepati, da le vrednote protestantske etike omogočajo učinkovit prehod družb brez kapitalizma v družbe s kapitalizmom zahodnega tipa. Res je prej nasprotno: v resnici ni jasno, katera vrsta kulture je s svojimi vrednotami najprimernejša za ekonomski razvoj, kakršen je značilen za zahodne družbe (prim. Beckert in Zafirovski 2006: 176).

## O MODERNIZACIJI IN INDIGENIZACIJI MODERNIZACIJE

Vse doslej povedano je najtesneje povezano tudi z antropološkim razumevanjem modernosti in modernizacije kot poti, ki vodi nekapitalistične družbe v kapitalistične družbe zahodnega tipa.

Proces modernizacije se praviloma razume kot »proces ekonomskega, socialnega in kulturnega razvoja, za katerega se pričakuje, da bo vodil v obliko organizacije in produkcije, skupaj s sistemom verovanj, ki je enaka tisti, ki so jo že dosegle industrijske družbe« (Kearney 1999: 326). Takšno razumevanje je povezano z nekaterimi značilnostmi, ki jih je treba posebej poudariti. Najprej je takšno razumevanje modernizacije povezano s prepričanjem o njeni univerzalnosti in neogibnosti. Druga bistvena značilnost je dejstvo, da je tesno povezano z ekonomskim razumevanjem razvoja in z ekonomskimi kazalniki razvitosti. Tretja bistvena značilnost pa je, da takšno razumevanje modernizacije že vključuje tudi odgovor na vprašanje, kako jo je mogoče doseči:

*Idejam modernizacije je središčna predpostavka, da nerazviti narodi stopicajo za razvitimi in da jih bodo morda dohiteli, pri čemer tak razvoj vključuje industrializacijo in zamenjavo 'tradicionalne' socialne organizacije, svetovnega nazora, kulture in osebnosti ter drugega z njihovimi modernimi dvojniki.* (Kearney 1999: 326)<sup>10</sup>

Za antropologe je takšno razumevanje modernizacije in njenih učinkov neustrezno in nesprejemljivo, in to iz več razlogov. Takšno razumevanje modernizacije antropologom namreč pomeni vračanje na že preseženo teorijo socialnega evolucionizma, ki pa se ne uporablja za razlago preteklosti, ampak za razlago sedanjosti in prihodnosti (Kearney 1999: 326), kar antropologi zavračajo iz več razlogov. Omenimo vsaj dva: zgodovinskega in etnografskega. Zgodovinski je povezan z dejstvom, da je model socialne evolucije, ki je splošen in enosmeren, značilen za teorijo t. i. socialnega evolucionizma

<sup>10</sup> Natanko ta ideja o zamenjavi ne-zahodnih socialnih, ekonomskih in političnih rešitev in institucij z ustreznimi zahodnimi dvojniki deluje tudi v vseh postsocialističnih družbah, kjer se je konkretizirala v zahtevi o zamenjavi socialističnih socialnih, ekonomskih in političnih rešitev in institucij z ustreznimi dvojniki z Zahoda.

19. stoletja, ki jo je ovrglo že etnografsko gradivo iz neevropskih družb s konca 19. stoletja (Kuper 1993; prim. Godina 1998). Takšno razumevanje družbenega razvoja je v antropologiji kritično zavrnil že Franz Boas, ki je pokazal, da se družbe in kulture ne razvijajo po enem samem, splošnem modelu, temveč po številnih, za vsako družbo in kulturo lastnih razvojnih poteh, ki izključujejo ponavljanje razvoja drugih družb, še posebej tistih, ki so jih socialni evolucionisti imeli za razvitejše in ki so bile utelešene v zahodnoevropskih industrijskih družbah (Boas 1987; Harris 1972; Voget 1975).

Druga skupina razlogov, zaradi katerih antropologi praviloma zavračajo omenjeno razumevanje modernizacije, je povezana z etnografskimi dokazi. V številnih družbah, še posebej v Aziji, Afriki in Latinski Ameriki, se je zahodni »recept za modernizacijo« pokazal za neuspešnega. Čeprav so v teh državah vpeljali zahodne ekonomske, socialne in politične rešitve ter ob tem skušali zamenjati tradicionalne socialne, ekonomske in politične institucije z uvoženimi zahodnimi, niso ponovili zahodnega razvoja. Prav ti primeri so sprožili dvom o socialnoevolucionističnem optimizmu glede modernizacije in v 70. letih 20. stoletja povzročili krizo vere v modernizacijo (prim. Kearney 1999).

Zaradi tega za antropologe optimizem, povezan z modernizacijo, ni upravičen, kakor tudi ni upravičeno pričakovanje, da bo prevzem zahodnih modelov rešil ekonomske in druge probleme nezahodnih družb in jih pripeljal v ponovitev »zahodne zgodbe« (Kearney 1999).

Ob tem bi veljalo poudariti še Nieuwenhuijezevo trditev, da je uveljavljena paradigma napredka, ki je v jedru ekonomistična, koncept, značilen za zahodne evropske družbe natančno določenega časa in prostora. V jedru je ta paradigma evropocentrična in zato ni v skladu z družbenimi resničnostmi drugih, nezahodnih družb. Zaradi tega ne more biti univerzalna in je treba njeno rabo in vsiljevanje nezahodnim družbam razumeti za obliko zahodne ekspanzije in prevlade, kar antropologi razumejo kot značilno obliko kolonializma (prim. Watts 1999). Zahodne rešitve, ki so nezahodnim družbam vsiljene, so v teh družbah tuje in delujejo neučinkovito (Nieuwenhuijeze 1988: 516, 517).

Ko razmišljamo o družbenih spremembah, ki so navadno označene s konceptom modernizacija, je treba, kakor je poudaril že Alain Touraine, »ločiti med modernostjo in modernizacijo, pri čemer je modernost stanje in modernizacija pot v ... modernost« (Touraine 1988: 534). Modernost je ena, modernizacij pa je več (Touraine 1988: 536). Za vsako konkretno modernizacijo kot pot v modernost so značilne posebne socialne, ekonomske in politične rešitve. Rešitve, ki se med družbami pomembno razlikujejo, niso ovira, temveč predpogoj za uspešno modernizacijo (Touraine 1988: 447). To dejstvo poudarjajo tudi drugi raziskovalci (prim. Gusfield 1966; Huntington 1976; Morishima 1988; Nieuwenhuijeze 1988: 514). Klasični dokazni primer je že omenjena Japonska.

Japonska je za razumevanje procesov modernizacije in pomena tradicije v njih izjemnega pomena: fevdalna družba, ki je bila še ob koncu 19. stoletja skrajno drugačna in oddaljena od zahodnega kapitalizma, se je v manj kot stoletju ne le spremenila v družbo z razvitim kapitalizmom, ampak je kljub močni tradiciji, ki jo je ohranila, doži-

vela neverjetno hiter industrijski razvoj, bistveno hitrejši od razvoja katerekoli zahodne kapitalistične družbe. Zgolj to dejstvo dokazuje, da kulturna tradicija ni neogibno ovira modernizaciji, temveč jo lahko pospešuje, ter da so lahko nekatere neprotestantske kulturne tradicije za industrijski kapitalizem celo primernejše od protestantske etike. Analize japonske modernizacije najrazličnejših avtorjev so jasno pokazale, da je bil hiter razvoj Japonske mogoč prav zaradi tega, ker Japonska ni spreminjala lastne kulture, tradicije, vrednot in drugih kulturnih elementov, ampak jim je prilagodila zahodne rešitve industrijskega kapitalizma, jih preoblikovala skladno z njo. Dejstvo, da je gonilo japonske uspešne modernizacije ohranjanje lastne tradicije in utemeljevanje industrijske produkcije na tej tradiciji, je poudarila vrsta avtorjev, od Benedictove (1967) do Nieuwenhuizeja (1988), Doreja (1967), Buntrockove (1996), Morishime (1988) idr. Tudi danes Japonska nima klasičnega zahodnega kapitalizma, saj se japonski kapitalizem po številnih značilnostih bistveno loči od zahodnega. Japonci funkcionirajo v ekonomiji drugače kot zahodnjaki, kar se kaže npr. tudi njihovih značilnih oblikah podjetij, t. i. »J-form« podjetij, v katerih so že omenjene vrednote samurajske etike in paternalizma še zmeraj zelo izrazite (Ensminger 2002: 34).

Da morajo biti procesi modernizacije povezani s tradicionalnimi socialnimi, ekonomskimi in političnimi rešitvami, da sploh lahko tečejo, je za zahodno Afriko potrdil tudi Claude Meillassaux. Njegove študije so pokazale, da uvedba kolonializma in zanj značilnih, domorodcem tujih socialnih, političnih in ekonomskih ukrepov, ni potekala tako, da bi kolonializem povsem preoblikoval tradicionalne socialne in ekonomske rešitve in institucije. Prav nasprotno: razvoj kolonialnega kapitalizma se je oprl na tradicionalne socialne in ekonomske institucije in rešitve (Meillassaux 1972). Splošna značilnost odnosa kolonialnega kapitalizma do tradicionalnih socialnih in ekonomskih institucij je bila, da jih je skušal ohraniti in uporabiti za svoje namene (Wilk in Cliggett 2007: 107). Modernizacija pred različne nezahodne družbe postavlja različne probleme: v procesih modernizacije so lahko zahteve oz. navodila kulture v nasprotju z zahtevami oz. navodili družbe, različne tradicije pa usmerjajo različne poteke modernizacije (prim. Geertz 1963). Ali, kakor je poudaril Marshall Sahlins, zahodne rešitve so črpale moč, ki so jo potrebovale za lastno funkcioniranje, v lokalnih tradicijah: »ni šlo toliko za to, da bi evropske muškete naredile fidžijske poglavarje močne, kolikor je šlo za to, da so muškete za zgodovinsko močne naredili prav ti poglavarji« (Sahlins 1994: 391).

Vsi ti primeri jasno kažejo, da lokalne tradicije, pa naj gre za socialne, ekonomske in/ali politične, niso v nasprotju s procesi modernizacije, ampak jih, nasprotno določajo. »Tradicionalni simboli in oblike vodenja so lahko vitalni deli vrednotnih osnov, ki podpirajo modernizacijske rešitve« (Gusfield 1966: 352). Celo več: »sama modernizacija lahko okrepi tradicijo« (Huntington 1976:36). Modernizacija ima jasne kulturne dimenzije (prim. Dube 1988). To na poseben način dokazujejo tudi težave držav, ki so ubrale drugačno pot, tj. pot, ki ne upošteva lastnih tradicionalnih socialnih, ekonom-

skih in/ali političnih rešitev in institucij, in ki so modernizacijo skušale doseči tako, da so ukinjale lastne tradicionalne socialne, ekonomske in/ali politične rešitve in institucije ter jih zamenjevale, kot predpisuje klasično, že omenjeno razumevanje modernizacije, z zahodnimi dvojniki. Države, ki so se odločile za to pot, so se praviloma znašle v resnih težavah. Razlog zanje je, da so zanemarile lastne kulturne tradicije in zanje značilne vrednote (prim. Magoroh in Harkins 1978: 243–256). Napaka je bila tudi, da so dopustile tujim ekonomistom in svetovalcem, da so načrtovali njihovo prihodnost. Značilen primer takšne zmote je Kenija, kjer je zaradi prakse uničevanja tradicionalnih kulturnih vrednot in tradicionalnih socialnih rešitev ter njihovega nadomeščanja z uvoženimi zahodnimi prišlo do socialne in ekonomske dezorganizacije in revščine, kar jasno kaže, da ni ne smiselno ne učinkovito kar ukiniti tradicionalnih institucij. Čeprav jih je treba v procesih modernizacije praviloma zmeraj spremeniti v smislu prilagoditev, se zdi, da je treba v družbah ohraniti njihovo logiko in delovanje (Magoroh in Harkins 1978: 249, 251). Ali povedano drugače: zdi se, da kenijski in drugi podobni primeri kažejo na to, da je treba v procesih modernizaciji ponoviti japonsko logiko – privzete zahodne rešitve je treba prilagoditi že obstoječim tradicionalnim.

V modernost torej vodi več poti, in ne le ena, zahodna. Ideja, da v modernost vodi le ena pot, je ideja socialnega evolucionizma 19. stoletja in je napačna. Enako je napačno prepričanje, da so tradicionalne kulturne značilnosti, vrednote, družbene institucije in druge tradicionalne značilnosti ovira za modernizacijo. Ugotovljeno je bilo prav nasprotno: tradicija je lahko v vrsti svojih razsežnosti, tudi v vrednotah, osnova in pospeševalec modernizacije, seveda le in samo, kadar in ko se zahodne ekonomske, socialne in politične rešitve prilagodijo tradiciji, in ne narobe. Ali, če parafraziramo Sahlinsa, modernizacijo je treba indigenizirati (Sahlins 1994), saj, kakor je poudaril že Michio Morishima, »nobena država ne more napredovati, če ne upošteva svoje lastne zgodovine« (Morishima 1988: 460).

## O MODERNOSTI IN INDIGENIZACIJI MODERNOSTI

Dejstvo, da v modernost vodi več poti in da je značilnost vsake uspešne poti v tem, da upošteva lastne socialne, ekonomske in politične tradicije, pa ne nasprotuje podmeni, s katero se je strinjal tudi Touraine, da je namreč modernost vendarle le ena sama. Toda, ali je res tako?

Sahlins v študiji modernosti predpostavke o eni modernosti, v katero sicer vodi več poti, ni potrdil. Prav nasprotno, ugotovil je, da »je globalna modernost pogosto reproducirana z lokalnimi razločki« (Sahlins 1994: 377), kar pomeni, da se globalna modernost uresničuje v lokalnih različicah, ki se bolj ali manj odmikajo od tistega, kar je modernost na Zahodu. Stik z zahodnimi ekonomskimi, političnimi in socialnimi rešitvami namreč pri koloniziranih ljudstvih praviloma ni sprožil procesa opušča-

nja lastnih tradicij in njihovega približevanja zahodnjakom, temveč je okreplil njihove identitete in posebnosti: »Prvi ... impulz ljudstev ni bil, da postanejo takšni, kot smo mi, ampak da postanejo še bolj takšni, kot so sami« (Sahlins 1994: 388). Po njegovem mnenju zato danes v svetu priče izginjanju razlik, temveč »spontanemu, vsesvetovnemu gibanju kulturnega vztrajanja, čigar polni pomen in zgodovinske učinke bo treba šele opredeliti« (Sahlins 1994: 379). Zato torej ni ene same modernosti, ampak jih je veliko. Kakor obstaja več modernizacij, je tudi več modernosti.

*Sama industrijska tehnologija po sebi ne narekuje, ali bo proizvodnja potekala z moškimi ali ženskami, podnevi ali ponoči, z najetimi delavci ali s kolektivnimi lastniki, v terek ali v nedeljo, za dobiček ali za preživetje; ne določa, ali bo potekala v korist nacionalnih interesov ali zasebne pogoltnosti; za to, da bo proizvajala doma hranjene pse ali v hlevih hranjeno govedo, modre ovratnike ali bele obleke; ne določa, ali bo proizvedla onesnaževanje rek in ozračja ali pa tega, da bo sama počasi zarjavela kot singerica, ki je veličastno postavljena pred hišo afriškega poglavarja. (Sahlins 1967: 208)*

Vsakokratna konkretna družba modernost oblikuje na sebi lasten način in vsakokratna konkretna modernost vsakokratne konkretne družbe vključuje tradicije te družbe, pa naj gre za ekonomske, socialne in/ali politične razsežnosti in elemente te tradicije. To dejstvo Sahlins poimenuje »indigenizacija modernosti« (Sahlins 1994: 390), in natanko to je tudi tisto, kar bi bilo treba po njegovem mnenju v zvezi z modernostjo v resnici raziskovati.

## KJE SMO? DRUGIČ

Vse povedano vodi v jasen sklep: uspešno preoblikovanje nekapitalistične v kapitalistično družbo je mogoče le, če se indigenizirata tako modernizacija kakor tudi modernost. Samo družbe, ki se jim je v procesu lastne transformacije posrečilo podomačiti modernizacijo, so bile v tem procesu tudi uspešne. Izid tega procesa se kaže kot indigenizirana modernost oziroma kot konkretni družbi in kulturi prilagojena modernost, ki temelji na družbeno in kulturno značilnih tradicionalnih socialnih, ekonomskih in političnih rešitvah, pa tudi na tradicionalnih vrednotah. Te tradicionalne socialne, ekonomske in politične rešitve ter tradicionalne vrednote so se v procesu modernizacije sicer prilagajale in deloma spreminjale, niso pa bile ukinjene in zanikane. Praviloma so, kolikor so jim zahodne ekonomske, socialne in politične rešitve prilagojene, prednost, ne pa ovira modernizacije.

Omenjenih ugotovitev postsocialistične družbe oziroma tisti, ki so v postsocialističnih družbah načrtovali družbeni razvoj in družbene spremembe, niso upoštevali in udeleževali. Nasprotno: ravnaajo, kakor da navedena dejstva sploh ne bi obstajala ali bila odkrita. Takšno spregledovanje, ki ga je deloma mogoče pojasniti tudi s poklicnimi pri-

padnostmi vodilnih akterjev,<sup>11</sup> seveda ni le stvar okusa: za postsocialistične družbe ima dolgoročne in usodne posledice, ki jih najneposredneje občutijo/občutimo in nosijo/nosimo državljani teh družb.

Antropološke ugotovitve o modernizaciji in modernosti nedvoumno kažejo, da so se postsocialistične družbe prehoda oz. tranzicije v družbe kapitalizma zahodnega tipa lotile na napačen način. Niso namreč prilagajale zahodnih ekonomskih, političnih in socialnih rešitev lastni tradiciji, temveč so, nasprotno, ukinjale lastne tradicije na vseh področjih družbenega življenja. Tradicionalne ekonomske, politične in socialne rešitve so nadomeščale z zahodnimi. Te prakse so se praviloma povsem jasno ujemale z interesi vidnih in nevidnih akterjev, ki v postsocialističnih družbah sestavljajo nove ekonomske, politične in socialne elite, in so bile, tudi zato, da bi se zveze z njihovimi interesi prikrije, praviloma pospremljene z ideološkimi razpravami o škodljivosti preživelih »ostankov socializma« (pri tem pa tudi niso upoštevale dejstva, da velika večina spornih tradicionalnih vrednot in orientacij v resnici sploh nima ničesar skupnega s socializmom). Postsocialistične družbe se svojega prehoda v uspešne družbe zahodnega kapitalizma torej niso lotile z logiko podomačitve modernosti. Zato ne sme presenečati dejstvo, da v postsocialističnih družbah nasploh, v Sloveniji pa prav tako, znikajo enaki problemi, s katerimi so se spoprijemali tudi v drugih državah, ki so ubrale to očitno napačno logiko in pot modernizacije. V tem smislu nezadovoljstvo ljudi, socialni in ekonomski problemi ter vrsta drugih težav sodobnih postsocialističnih družbah niso napake in ekscesi, temveč zakonite posledice ukrepov, da se modernizacija ne indigenizira, oziroma da se z Zahoda prevzete rešitve ne prilagodijo lastni kulturi in vsem njenim značilnostim, tudi zanjo značilnim vrednotam.

Iz povedanega seveda povsem jasno sledi, kaj bi bilo treba v postsocialističnih družbah, tudi v Sloveniji, narediti, da bi ne le začeli uspešno reševati omenjenih problemov, ampak da bi doživeli tudi pospešen ekonomski razvoj: z Zahoda prevzete rešitve je treba podomačiti, tj. prilagoditi kulturi konkretne postsocialistične družbe in njenim tradicionalnim vrednotam. Tako kakor so Japonci ustvarili svoj japonski kapitalizem, bi morali v Sloveniji izoblikovati svoj slovenski kapitalizem. Kakor je japonski kapitalizem edini kapitalizem, ki lahko uspešno funkcionira v japonski družbi in kulturi, bi bil slovenski kapitalizem edini, ki bi uspešno funkcioniral v slovenski družbi in kulturi.

Enako velja za vse postsocialistične družbe nasploh in za vsako od njih posebej.

<sup>11</sup> Profesionalna pripadnost pomembnih političnih akterjev v postsocialističnih družbah je v tem smislu pomembna, saj se naziranja in značilnosti disciplin, v katerih so bili kot posamezniki šolani, prenašajo na njihova ravnanja in se uveljavljajo kot kriteriji v presojanju pri njihovih delovanjih in odločitvah. V tem smislu je pomembno (in morda škodljivo), da so številni izmed njih šolani ekonomisti, ki socialno in kulturno nekontekstualizirano razumevanje ekonomskih procesov iz teorije prenašajo tudi v postsocialistično prakso. Vsaj hipotetično je mogoče predpostaviti, da bi procesi pretvarjanja postsocialističnih družb v uspešne kapitalistične družbe potekali ustrezneje, če bi jih usmerjali posamezniki, ki bi tako proces modernizacije kot tudi stanje modernosti razumeli kot indigenizirano modernizacijo in indigenizirano modernost.

## LITERATURA

- Applebaum, Herbert (ur.)  
1987 *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany: State University of New York Press.
- Barfield, Thomas (ur.)  
1999 (1997) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Barnouw, Victor  
1985 *Culture and Personality*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
- Beckert, Jens in Milan Zafirovski  
2006 *International Encyclopedia of Economic Sociology*. New York in London: Routledge.
- Benedict, Ruth  
1967 (1946) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Black, Cyril E. (ur.)  
1976 *Comparative Modernization*. New York: Free Press.
- Blim, Michael  
2005 Culture and Economy. V: Carrier 2005a, 306–323.
- Boas, Franz  
1987(1896) The Limitations of Comparative Method. V: Applebaum 1987, 70–80.
- Borofsky, Robert (ur.)  
1994 *Assesing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Bradburn, Norman M.  
1963 The Cultural Context of Personality Theory. V: Wepman, J. in R. Heine (ur.), *Concepts of Personality*. Chicago: Aldine Publishing, 333–360.
- Bradburn, Norman M. in David E. Berlew  
1960 Need for achievement and English industrial growth. *Economic Development and Cultural Change* 10: 8–20.
- Buntrock, Dana  
1996 *Japan's Challenging Modernization*. Chicago, Ill: University of Illinois.
- Carrier, James G.  
2005a (ur.), *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.  
2005b Introduction. V: Carrier 2005a, 1–9.
- Carstairs, Morris G.  
1958 *Twice-Born: A Study of a Community of High-Caste Hindus*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Cortes, Juan B.  
1960 The achievement motive in the Spanish economy: the 13th and 18th centuries. *Economic Development and Cultural Change* 9: 144–163.
- Dore, Ronald  
1967 *Aspects of Social Change in Modern Japan*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Dube, S. C.  
1988 Cultural dimesions of development. *International Social Science Journal* 118: 506–511.
- Ensminger, Jean  
2002 *Theory in Economic Anthropology*. Walnut Creek [idr.]: Altamira Press.

- Fromm, Erich in Michael Maccoby  
 1979 *Social Character in a Mexican Village: A Sociopschoanalytic Study*. Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice Hall.
- Galdwin, Christina H.  
 1989 On the Division of Labour between Economics and Anthropology. V: Plattner 1989, 397–425.
- Geertz, Clifford  
 1963 *Peddlers and Prices: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesiaon Towns*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Glick, Thomas F.  
 1995 *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*. Manchester: Manchester University Press.
- Godina Vuk, Vesna  
 1998 *Antropološke teorije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Gregory, Chris A.  
 1982 *Gift and Commodities*. London [idr.]: Academic Press.
- Gusfield, Joseph R.  
 1966 Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Change. *American Journal of Sociology* 72: 351–362.
- Hagen, Everett E.  
 1962 *On the Theory of Social Change: How Economic Growth Begins*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
- Harris, Marvin  
 1972(1968) *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Harrison, Lawrence E.  
 2000 Introduction: Why Culture Matters. V: Harrison in Huntington 2000, XVII-XXXIV.
- Harrison, Lawrence E. in S. Huntington (ur.)  
 2000 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Helgason, Agnar in Gisli Palsson  
 1997 Contested Commodities: The Moral Landscape of Modernist Regimes. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3(3): 451–471.
- Huntington, Samuel P.  
 1976 *The Change to Change: Modernization, Development and Politics*. V: Black 1976.
- Inkeles, Alex  
 1976 A Model of a Modern Man: Theoretical and Methodological Issues. V: Black 1976, 320–348.
- Kakar, Sudhir  
 1981 *Inner World: A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kapferer, Bruce  
 1999 Social Change. V: Barfield 1999, 428–429.
- Kearney, Michael  
 1999 Modernization. V: Barfield 1999, 94–96.
- Kuper, Adam  
 1993(1988) *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.



- Lasch, Christopher  
1979 *Culture of Narcissism*. New York: Warner Books.
- Lebra, Takie Sugiyama  
1976 *Japanese Patterns of Behavior*. Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- LeVine, Robert A., Eugene Strangman in Leonard Unterberger  
1966 *Aims and Needs: Achievement Motivation in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magoroh, Maruyama in Arthur M. Harkins  
1978 *World Anthropology*. Hague: Mouton.
- McClelland, David C.  
1961 *The Achieving Society*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Meillassaux, Claude  
1972 From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology. *Economy and Society* 1(1): 93–105.
- Morishima, Michio  
1988 Economy and Culture: Aspects of Modernization in Japan. *International Social Science Journal* 118: 460–467.
- Narotzky, Susana  
1997 *New Directions in Economic Anthropology*. London, Chicago, Il: Pluto Press.
- Nieuwenhuijze, C.A.O., van  
1988 Culture and Development: False Dilemmas and Real Issues. *International Social Science Journal* 118: 513–523.
- Plattner, Stuart (ur.)  
1989 *Economic Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Riesman, David  
1965(1960) *Usamljena gomila*. Beograd:Nolit.
- Sahlins, Marshall  
1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.  
1985 *Islands of History*. Chicago, Ill: University of Chicago.  
1994 Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. V: Borofsky 1994: 377–395.
- Sahlins, Marshall in Elman Service (ur.)  
1958 *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Sovani, N. V.  
1962 *Non-Economic Aspects of India's Economic Development: Administration and Economic Development in India*. Durham, N.C.: Duke University Commonwealth Studies Center.
- Spiro, Melford E.  
1967 *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.  
1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. York: Harper & Row.
- Taylor, William S.  
1948 Basic personality in orthodox Hindu culture patterns. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 43: 3–12.
- Touraine, Alain  
1988 Modernity and Cultural Specificities. *International Social Science Journal* 118: 443–458.

Watts, Michael

1999 Colonialism. V: Barfield 1999, 69–71.

Weber, Max

1978 (1919) *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Vol. I in II. Berkely, Los Angeles in London: University of California Press.

1988 (1920) *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ISH.

Willk, Richard R. in Lisa C. Cliggett

2007 *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. Boulder: Westview Press.

Žižek, Slavoj

1984 Devetintrideset stopnic. V: Žižek, Slavoj (ur.), *Alfred Hitchcock*. Ljubljana: DDU Univerzum, 9–16.

## INDIGENIZATION OF MODERNIZATION AND OF MODERNITY

*After the collapse of socialism a huge transformation began in all post-socialist countries. The general aim of this transformation has been to change ex-socialist societies into modern, successful capitalist societies. The general approach to achieving this transformation has been to introduce economic, political and social solutions from Western countries. These solutions are presented as replacements for previous socialist solutions and institutions, and the substitution is promoted as the way to successfully change ex-socialist societies into modern, Western capitalist societies. However, today it is clear that the copying of Western solutions in post-socialist societies has failed and that these societies have not transformed themselves into successful Western societies.*

*This article discusses this failure in greater detail. It introduces appropriate anthropological theories and arguments about the process of modernization and about modernity, especially the fact that, according to anthropological evidence, there exists neither one model of modernization nor one type of modernity. I consider issues related to the indigenization of modernization and of modernity to demonstrate that problems in post-socialist societies are associated with the failure to implement an indigenization of modernization in the process of transforming post-socialist societies into fully-functioning capitalist ones. This forms the key explanation why solutions that work in the context of Western capitalist societies result are ineffectual in post-socialist societies and may result in social problems or even crises.*

---

Izr. prof. dr. Vesna Godina, Fakulteta  
za družbene vede, Univerza v Ljubljani,  
Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana,  
vesna.godina@fdv.uni-lj.si