

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Nena Močnik

Politike multikulturalizma: zahodizacija sveta v imenu enakosti?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Nena Močnik

Mentor:izr. prof. dr. Mitja Velikonja

Politike multikulturalizma: zahodizacija sveta v imenu enakosti?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Politike multikulturalizma: zahodizacija sveta v imenu enakosti?

Naloga ponuja kritičen vpogled k ti. belim politikam, še posebej k dialektičnemu multikulturalizmu, ki poskuša demokratizirati kulturne različnosti. O dialektiki govorimo, ker se za enakim(i) procesom(i) skrivajo močne težnje po okcidentalizaciji ne-Zahoda oz. po izravnavanju sveta, ki nas sili k vedno vnovičnemu pretvarjanju, kakor da razlike ne vidimo, še več – ravnati moramo, kakor da razlike sploh ni, po drugi strani pa je ta isti svet snovalec ideje o enakovrednem bivanju različnih kultur. Zato multikulturalnost kot ena od politik, ki naj bi navkljub globalizacijskim procesom vzdrževala heterogenost sveta, marksistično gledano deluje šele v nadstavbi. To pomeni, da v želji po multikulturem delovanju uporabljamo projekte, ki ne posegajo v najbolj bazične življenjske procese; multikulturalizem ne teče spontano in nezavedno, pač pa se je zanj potrebno truditi, ga vzpostavljati namerno. Vedno bolj pa se dozdeva, da z multikulturalizmom in poudarjanjem svetovne 'pestrosti' različnost pridobiva na veljavi in še več: okrog kultur tretjega sveta se vzpostavijo miti, s katerimi pride do pomilovanja in superiornega občutja 'civiliziranosti' proti 'plemenskosti'. V skrajnem primeru ideološko prezentiranje multikulturalizma pripelje do oblikovanja tretjega sveta po merah Zahoda, kar pa prav nič ne prispeva k zastavljenim ciljem multikulturene politike, ampak ravno obratno.

Ključne besede: multikulturalizem, zahodizacija, neenakost

Multiculturalism politics: westernization in the name of uniqueness?

Multiculturalism is seen as a part of white politics, that seem to be dialectic: they have been institutionalized to democratize global inequality, but on the other hand they are used for effective diffusion of westernization. A continual tendency towards being 'equal' leads western society to make multicultural politics as intentional projects, intended to support a fictive cultural homogeneity. Indeed in it's true aspect multiculturalism may present a great part in constructing global inequality and/or intolerance with emphasizing aforesaid homogeneity; through these processes different kind of myths are produced, that reproduce superiority and civilization on this («west»), and primitiveness on that side («the rest»). That kind of ideological way of global division keeps not just the 'Third World' inferior position, but also social and political power to manage with it. And that is not what multiculturalism is or should be created for.

Key words: multiculturalism, westernization, inequality

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	5
2 (SPREVRŽENA?) IDEJA MULTIKULTURALIZMA.....	7
3 ZAHODIZACIJA.....	12
4 VPRAŠANJE TOLERANCE IN STRAHU	17
5 PRAVICA DO UPORABE TRETJEGA SVETA.....	19
6 SKLEP.....	23
7 LITERATURA	25

1 UVOD

»Različnost bogati« je nekakšna 'enajsta zapoved', ki se jo mora, kot vse njene predhodnice, po novem spoštovati brez dvoma in treznega razmisleka. Kulturni stik, ki ga simbolično začenja že davni kolonializem, namreč ni pripomogel le k medsebojnemu bogatenju, pač pa istočasno tudi k uniče(va)nju. Moderni Zahod (s tem mislimo države EU in ZDA) je barke tujcev prelagal s polja homogenizacije na polje upoštevanja kulturnega relativizma, dokler se ni odločil za 'pravično' pot: vse kulture so si enakovredne. Različnost je postala predmet favoriziranja in čeprav se zdi, da je svet barvno usklajen in uravnovešen, smo (tokrat) s pozitivno diskriminacijo spet na začetku. Različnost na mikro ravni je še vedno tabu.

Ko se namreč v družbi uvajajo in uveljavljajo različni tipi t.i. strpnostnih politik, se s tem poskuša definirati druge in drugačno in se ju s takim načinom tudi nujno ozavešča – namesto, da bi bila *Razlika* umaknjena iz polja presojanja, se jo le še bolj postavlja v ospredje. Hkrati pa, ko govorimo o enakovrednosti vseh ljudi, tudi tistih, ki se iz drugih delov sveta priselijo v Evropo ali v Severno Ameriko, ves čas opominjamo na prepotrebno asimilacijo; kako jih čimbolj intenzivno sprejeti v jedro domače družbe, a tako, da bi karseda obvarovali kulturo, iz katere so izšli. Toda, kaj pa sploh je naša, 'domača' kultura? Kateri model bomo uporabili za asimiliranje? Ko niti lastna družba ni homogena, torej je v nacionalnem pogledu razdrobljena znotraj sebe, si multikulturalna politika že zadaja nalogo univezalizacije sveta na globalni ravni. Bistveno je, da pri tem model, po katerem prihaja do enačenja, ni absoluten *per se*, pač pa je izoblikovan po moralnem kodeksu hegemonске kulture. A na to se pozablja. Še več – ko se promovira hkratnost izravnavanja sveta (o tem podrobneje kasneje) oz. globalizacije in multikulturalnih, strpnostnih politik, se pozablja, da sta tudi drugačnost in enakost definiciji, nastali znotraj enega, logično, prevladujočega, kulturnega kroga. O pozitivnosti sobivanja različnih kultur (pri čemer so druge in drugačne kulture definirane s strani vladujočega dela sveta) je torej pomembno podvomiti. Multikulturalno sobivanje je, gledano v obče, precej nenaravna in potemtakem umetna tvorba; nikoli v zgodovini si namreč diametralno nasprotne kulture (kot so v današnjem pogledu denimo arabski kulturni krog nasproti srednjeevropskemu ali severnoameriškemu) niso podajale rok spontano in brez globljih vzrokov/razlogov.

Nadalje se pojavlja dvom o tem, kako globoko lahko različnost poseže v *našost*. Kajti multikulturalizem v določenem pogledu pomeni vesti se kot nekdo drug, torej ne po načelu

primarnih kulturnih vzorcev, pač pa na način kulture, v katero se priseliš. To pomeni, da v evropskem okolju ni naglavnih rut (francosko – muslimanski konflikt) in ni porok med starejšim moškim in mladoletno deklico (slovensko-romski konflikt). Vprašanje torej je, do katere stopnje je kulturni relativizem še nadrejen univerzalizmu in kdaj ga je ta primoran nasilno ustaviti.

Tretji dvom v tej shizofreni postmoderni situaciji pa je seveda posedovanje pravic nad upravljanjem t.i. tretjega sveta, ki si ga zahodni svet lasti v imenu izbranosti, civiliziranosti, poklicanosti in podobnih nebulozno-pretencioznih opravičil. Razumljivo je, da Zahod skuša svoj pravilnik kolikor je mogoče univerzalizirati na svojem teritoriju. Vendar popolnoma pogoltno je, da v imenu medkulturnega dialoga posega tudi po kulturno različnih okoljih, ki so že tako ali tako večinsko v njeni oblasti, jim v okvirih folklore različnost dopušča, a hkrati uvaja svoje načine (podčrtala N.M.) 'pomoči, izobraževanja' – skratka 'civiliziranja'. Tu zraven je nujno pridati ostro kritiko na raznorazne t.i. humanitarne pomoči, za katere je jasno, da okvirih, v kakršnih se izvaja zdaj (in ti okviri so zagotovo evropocentrični), pomagajo vzdrževati svetovno neenakost (ki jo na tem mestu lahko enačimo z nizkotnostjo definicije Različnosti) še naprej.

Ker je preseljevanje in s tem mešanje kultur zaradi globalizacije neobhodno, je logično, da mora družba najti nove načine, kako v tej novi obliki kolikor toliko mirno živeti. Vendar pa mora biti toleranca dojeta z razumevanjem, enakopravnost pa mora zapluti izven svojih formalnih tokov, kjer se ne govori o delitvi moči v globalnem in sturkturnem pomenu. Zaenkrat se namreč poskuša enačiti običaje, jezik in že omenjeno folkloristiko, politično pa se te kulture še vedno pomiluje; to so namreč kulture, ki so v stalnem 'iskanju' pomoči, svetovanja, v stalni zahodnjaški odvisnosti. V imenu solidarnosti pa se jih, brez pretvarjanja, drži v šahu. Ker poteza naprej na tak način ni mogoča bo pravila igre treba slej ali prej spremeniti. Ali končati igro.

V tem tekstu se bomo prek analize obstoječih virov z reintrepretacijo lotili štirih pomembnih vprašanj, ki smo jih omejili v štiri poglavja:

1.) ***Sprevrženost multikulturne ideje***: o tem, zakaj je politika multikulturalizma zgolj še ena ideologija, saj se uporablja samo v 'nadstavbi' brez trdno osnovane 'baze', če parafriziramo Marxa; v kritičnem kontekstu bomo predstavili zgolj segmente multikulturne teorije, saj

avtorica teksta meni, da na temo celovitega obravnavanja multikulturalnosti obstaja dovolj literature; kritiko bomo podprli tudi s konkretnimi primeri na globalni ravni.

2.) *Procesi zahodizacije*: kako so se multikulturalizem in druge strpnostne politike praktično nezaznavno prelevile v oblikovanje sveta 'po svoji meri in volji', tako da so zahodno evropski in ameriški prostor začele predstavljati kot idealnotipsko organiziranost družbe;

3.) *Vprašanje tolerance in strahu*: poglavje odgovarja na vprašanje, v kolikšni meri sta toleranca in strah ali natančneje toleranca vzgojena v strahu kulturno sproducirana in reproducirana z namenom, da bi prispevala k vzdrževanju obstoječega družbeni (celo svetovnega) reda in delitve/ev;

4.) *Pravica do uporabe tretjega sveta*: kakšne so dolgoročne posledice 'samovoljne' uporabe 'tretjega sveta', odkod sploh pravica do njegove uporabe in ali je multikulturalizem res trajnostno naravnana politika, ki lahko pripelje do pravičnejšega reda, pa so vprašanja zadnjega poglavja, ki celotno razpravo pripeljejo do sklepa.

2 (SPREVRŽENA?) IDEJA MULTIKULTURALIZMA

Najprej, namen tega teksta ni, da bi vnovič ponavljal definicije multikulturalizma, ker pa je od njihovega nastanka preteklo že precej nove teoretske vode, je vseeno smiselno graditi kritiko na uveljavljenih dogmah, ki bodo omenjene. Zanimivo namreč je, da se je navkljub vlakom gastarbeiterjev, ki so se v Evropo z Bližnjega Vzhoda (denimo današnje Republike Turčije) vozili na sever po boljši kruh, in so tako nehote ustvarjali multikulturalno družbo, vseeno začela (dokaj pozno!) pojavljati potreba, da bi se to različnost institucionaliziralo. Kot da bi morala biti različnost uradno, formalno priznana. Hkrati pa ravno v tem tiči problem: bolj ko mora skupnost ljudi raznolikih kulturnih podlag, če temu lahko tako rečemo, čepeti skupaj z zavedanjem, da so med sabo 'drugačni', večje nestrpnosti se trejo v njej.

V resnici je bila ideja multikulturalizma v svojem naivnem jedru naravnana predvsem dobronamerno. Je pa res, da je svoje temelje postavljala v teoriji, za katero se zdi, da se ni kaj dosti brigala za dejansko stanje, ali boljše zrelost družbe, v kateri naj bi funkcionirala. Zavedati se je namreč potrebno, da je multikulturalizem v prvi vrsti predvsem politika, ki jo je skreiral t.i. prvi svet za potrebe internalizacije vanj s strani t.i. tretjega sveta; ideje o multikulturalnosti,

kot pravi Lukšič Hacinova (1999, 59), se skušajo uveljavljati skozi subjektivna evropocentrična očala. In kot tezo obogati McLaren (v Lukšič Hacin 1999, 75), »dokler bo namreč 'bela kultura' določala ogrodje etničnih odnosov in postavljala omejitve človeškim odnosom, ni nobene možnosti za enakost med ljudmi.«

Kako ohranjati kulture, ki jih prinašajo priseljenci s seboj in »zagotovitev enakega položaja priseljenca drugačne kulture« (Lukšič Hacin 1999, 7) je predvsem vprašanje, ki si ga zastavlja bela rasa v kontekstu preseljevanja ne-belcev. Mešanje 'ras' namreč ni značilno samo za zahodni prostor; praktično povsod po svetu najdemo primere, kjer si ena etnična skupina podredi (politično) manj močno drugo in jo bolj kot ne uporablja sebi v prid.¹ Multikulturalizem institucionalizira obstoj etnične heterogenosti in jo s svojo prisotnostjo tudi poskuša držati v nekem obvladljivem in nadzorovanem redu. Nasprotno pa ne pove ničesar o omenjenih odnosih, ki se vzpostavljajo med dominantno kulturo/družbo in manjšinjskimi etničnimi skupnostmi (Lukšič Hacin 1999, 15). Prav zato je že v svojem teoretskem pristopu težko kaj več kot »princip uradne (podčrtala N.M.) politike do priseljencev« (Lukšič Hacin, prav tam). Uradno politiko poudarjamo, kajti dejanska integracija ljudi, ki naj bi ustvarjali multikulturno družbo, je politično nesporna in v obče neproblematična malodane le v okvirih folklornih momentov. Poglejmo primer priseljencev iz bivše skupne države, ki so v Slovenijo začeli prihajati kot delovna sila. Uradno sicer priznani skupnosti ni bila omogočena kontinuiteta kulture, ki so jo prinesli s seboj in še več: priseljeni posamezniki so zaradi del, ki so jih večinsko opravljali (v gradbeništvu, čiščenju, ipd.), in nizkega finančnega in 'uglednostnega' kapitala, ki ga ta dela prinašajo, zelo redko zasedli položaj, »kot ga ima posameznik, ki pripada dominantni kulturi/družbi« (Lukšič Hacin 1999, 58). V večih primerih so se posamezniki združili, da so nastale neke vrste geto skupnosti (denimo Fužine v Ljubljani, Planina v Kranju ipd.), v katerih so ohranjali tiste 'druge' kulturne navade, ki so jih prinesli s sabo. Skupnost priseljencev pa se nikoli ni neobremenjeno pomešala v vladajočo skupnost; res je, da so sčasoma prevzeli del navad tako eni kot drugi, vendar pa razen formalnega priznanja multikulturno vedenje v vsej svoji biti na vsakodnevni ravni ni zaživelo.

Problem multikulture politike je nadalje v tem, da kulturno heterogenost metaforično rečeno predstavlja v barvah. Kot kulturne razlike so predstavljena res tista najbolj skrajna

¹ V zavedanju da neenakosti obstajajo povsod, da superiorni niso le belci nad ne-belci, pač pa je to le makro raven in kot taka zelo obsežna, bomo ves čas v odnosih Zahod – Vzhod imeli v mislih tudi mikro-eneakosti (ki se pojavljajo denimo tudi v odnosih arabskih do azijskih kultur, južnoamerških hegemonskih mestnih kultur nad indijanskimi staroselci ipd.)

razlikovanja – v religiji, barvi, tudi spolu, ekonomskem položaju ipd. Kulturne raznolikosti se namreč nikoli ne išče, če pretiravamo, med prekmurskim kmetovalcem in podalpskim poslovnežem. To pomeni, da kulturne razlike niso pojmovane na mikro, pač pa na makro nivoju.² Ko je družba vedno bolj usmerjeno tolerantna do barvno drugačnih, ostaja znotraj nacionalnih meja nestrpna do tistih, ki z njo nimajo – razen da so bili vsi vrženi v isti nacionalno-državni kotel – nič več skupnega kot s črnskimi ali azijskimi priseljenci. Na vsakoletnem mednarodnem Balkanika core festivalu (festival hardcore punk glasbe, op.p.) v Kranju se je zgodil naslednji mikro-nestrpnostni incident:

Že naslednje jutro pa so obiskovalci, ki so zapustili prireditveno prizorišče, bili v bližnjem nakupovalnem centru deležni nestrpnosti zaradi njihovega videza (punkovski in metalski imidž, op.p). Podili so jih iz lokalov in trgovin, bili do njih arogantni in zaničljivi, njihovo obnašanje pred trgovino – sedenje, pitje, glasno pogovarjanje in smejanje – pa so spremljali z zgražanjem. Poudarjamo, da pri tem niso ogrožali nikogar, ki se je tistega dne namenil v nakupovalni center, nihče ni bil nadlegovan, kakorkoli oškodovan ali poškodovan, temveč so se obiskovalci nakupovalnega centra vnaprej počutili ogrožene sami samo zato, ker jim je ta (sub)kultura neznana in tuja. Incident, ki se je zgodil, je posledica odnosa in dejanj lastnikov lokalov v nakupovalnem centru do obiskovalcev festivala. Le ti so se počutili nezaželene in diskriminirane, niso jih obravnavali kakor ostale goste, zaradi česar je prišlo do napetosti. V čem so toliko slabši od drugih, da ne bi mogli plačati tako kot ostali, kot da je njihov denar vreden manj (Babič, 2008).

Močnik je tovrstno, lahko bi rekli izključujočo strpnost obrazložil s teorijo 'kulturalističnega rasizma'. Govori o dveh fazah: v prvi, kjer se je gradila nacionalna država je bil rasizem oz. bolje rečeno nestrpnost obrnjena navzven. Imela je obliko klasičnega šovinizma, orientalizma in biološkega rasizma. Sedanji 'kulturalistični' rasizem pa je, pravi Močnik, obrnjen pretežno navznoter. Za nasprotnika si jemlje zlasti alternativne kulture, subkulture itn. »*Fašizacija vladajoče kulture* je, na eni strani, logična nadaljna stopnja krepitve nacionalistične ideologije (...).« (Močnik 1994, 151).

Nesmiselno si je zatiskati oči, da nam že sam šolski multikulturni kurikulum govori o tem, kaj *različnost* ali našost kot taka sploh je in tudi – kako ju dekodirati. Da bi znali razliko

² Tudi Evropa kot fiktivna etnična enota ima svoje periferne regije in stigmatizirane etnije, razrede in spole (denimo Judje, Irci, Romi, kmetje..). Evropa se je – še preden je svoj notranji monokulturalizem preobrazila v multikulturnega – pred temi očitno nepomembnimi minimalizmi (jezik ipd.) lotila raje večjih zalogajev. Vprašanje koroških Slovencev v Avstriji ali na našem domačem terenu živečih Romov je še vedno črna luknja brez odgovorov. In nemalokrat se zdi, da bodo Slovenci v svojo družbo prej integrirali afriške priseljence kot rešili problem ljudi, ki zaradi političnih zaviranj z lastnim občutkom slovenske identitete še vedno niso Slovenci (primer Izbrisanih denimo).

prepoznati, jo moramo najprej točno definirati, to pa pomeni, da s tem obstoj razlike tudi priznamo. Zato so razlike plod ideološke produkcije in sprejemanja hegemonih kulturnih znakov. McLaren (1994, 57) zanika, da bi bila različnost kulturna nuja (denimo črni nasproti belim, Latinosi nasproti Evropejcem ali Anglo-Američanom) in raje pravi, da je »različnost prej zgodovinsko kulturni konstrukt« (prav tam).

Multikulture in strpnostne politike v hkratnem procesu ignorirajo različnost, a jo z načini, kako jo razlagajo, dejansko na novo producirajo oz. utrjujejo. Rastko Močnik trdi enako za tolerančne kampanje, »ki nam pravijo: ljudje so različni, do tega imajo 'pravico', različnost morate spoštovati; a hkrati nam pravijo tudi: toda delati se morate, kakor da razlike ne vidite, še več, ravnati morate, kakor da razlike ni.« (Močnik 1994, 158). Shohat in Stam (1994, 296) pa sta še bolj jasna: »multikulturalizem bolj poudarja tisto, kar ljudi loči, ne pa, kar jih združuje.« Huntington v svojem *Trku civilizacij* ne verjame v izničenje razlik, sploh pa ne v kratkem, kajti te so zanj »bolj temeljne od političnih ideologij in političnih režimov.« (Huntington 2000, 37). Razlike so zanj bazične, ne le resnične, najdemo pa jih v zgodovini, jeziku, kulturi, tradiciji in v religiji posameznih civilizacij (prav tam).

Ker ljudje živijo po različnih kulturnih vzorcih, dejansko so različni in pričakovati strpno bivanje brez isker od danes na jutri je nemogoče. Ta različnost ljudi je mestoma celo tako nasprotujoča si, da se je morda smiselno vprašati, če je bivanje v sožitju sploh možno. Campbell modro ugotavlja, da si namreč »zahodnjaki (...) težka predstavljamo, da so naše zamisli o posamezniku, njegovi osebnosti, pravicah in svobodi na Vzhodu povsem brez pomena.« (Campbell 2007, 69). Ker je evropocentrizem še vedno razmeroma močan in razširjen (morda celo edini?) pogled na svet, je ta Zahod slabo seznanjen z 'drugalnimi' ureditvami individualnega in družbenega življenja. Poleg tega, večina vedenja, s katerim razpolagamo na Zahodu, je zahodnjaškega. To pa pomeni, da so podobe Drugih popačene, kontaminirane z zahodnjaško miselnostjo in logiko. Chicago cultural studies group (v nadaljevanju CCSG) so primer zahodnjaške razlage drugih svetov poimenovali *Benettonov efekt* (CCSG 1994, 114). Gre za oglasne kampanje modnega mogotca, ki je različnost promoviral tako, da je na fotografije ujel ljudi različnih barv, 'ras', ki so bili v njegovih oblekah poenoteni in so 'dokazovali', da med njimi, ne glede na očitno razliko (barvo!) ni razlik. V resnici pa so aziati in črnci na slikah evropeizirani modeli, ki z ljudmi, ki živijo vsakdan na ulici Mombase ali New Delhija, nimajo dejansko prav dosti skupnega.

Ker se torej za razlago tujih kultur in tudi vpenjanje teh kultur v zahodni svet uporablja subjektivna merila (namesto, da bi družbe ocenjevali tudi skozi druga ne-zahodna merila) je jasno, da so »razsvetljene evropske države« dolžne in imajo pravico »pomagati barbarskim nacijam postati civilizirane družbe (Larrain 1994, 18-19). V multikulturni ideji, ki si prizadeva »zaščititi in zagotoviti kontinuiteto drugačnosti, raznovrstnosti, heterogenosti« (Lukšič Hacin 1999, 70) je tako cel kup hipokrizije; pomembno je namreč prepoznavati shizofreno diriganje, ki ga svetovne velesile ubirajo v zadnjem času, ko si v istem mahu prizadevajo k različnosti, na drugi strani pa te iste sile svet globalizirajo in ga, tako Friedman, 'izravnnavajo'.³ Po modelu zahodne potrošniške družbe prihaja do globalnega preurejanja kulturnih izročil, tradicij in specifičnosti v poenoteno, standardizirano, homogenizirano in osiromašeno globalno kulturo (Vidmar-Horvat 2006, 36).

Multikulturni koncept družbe se tako ujame v zanko, da se posamezniki v njej pravzaprav ne vedejo svobodno na sebi lastne načine, pač pa se v primeru emigriranja na Zahod vedejo oz. morajo vesti po pravilih – Zahoda. Težko je verjeti, da se prakticira Taylorjeva »politika prepoznanja«, ki vključuje upoštevanje kulturnih razlik, ki opisujejo človeško družbo. »Prepoznanje označuje neke vrste razumevanja ljudi, kdo so, kaj so njihove temeljne določujoče karakteristike kot človeških bitij«, pravi Taylor (v Vidmar Horvat 2006, 75) in dodaja, da je »ključno ob prepoznanju sprejemanje, zavedanje in odpiranje k raznolikosti.« Ksenija Vidmar Horvat pa dodaja, da

kulturna razlika tako ne bi več smela biti orodje hierarhiziranja in vrednostnega civilizacijskega razvrščanja kultur na bolj ali manj napredne, temveč osnova etični zavezanosti prepoznanju, da človeštvo tvorijo ljudje različnih okolij, tradicij, zgodovin in kulturnih dediščin ter da je prav raznovrstnost tisto vezivo, ki harmonizira človeštvo kot celoto (Vidmar-Horvat 2006, 75).

To pomeni, da bi se poleg *nespornega* razmaha okrepčevalnic s falafli in kebabi na evropskih ulicah, moralo *nesporno* sprejeti tudi skupino deklet, ki zaradi religijskih prepričanj želijo

³ *Izravnnavanje sveta* je naslov najnovejšega dela Thomasa L. Friedmana, ameriškega pisatelja, kolumnista in sodelavca časopisne hiše New York Times. Avtor populistično predstavlja izravnnavanje kot posledico globalizacije, ki se kaže v izvažanju indijskih strokovnjakov za specializirana dela po vsem svetu, kitajskem bumu na svetovnem tržišču in posameznikovo borbo za preživetje – ne na nacionalni, pač pa na globalni ravni. Vendar pa se Friedman ne more zadržati v svojem amerikanofilstvu in mu je treba očitati, da je taka teorija izravnnavanja sveta na način podleganja evropsko-ameriškim standardom zagotovo sporna.

zakrivati svoje obraze. Kje v *kozmpolitaciji okusa*⁴ je torej meja, ki določa, kaj še sodi v pehar multikulturalnosti in kaj ogroža njegovo vnaprej določeno obliko?

»Multikulturalizem ni obljubljeni deželci« (Wallace 1994, 259), kjer bi najosnovnejše človekove pravice prosto bingljale z drevesa. In to, da obstaja »zakon o pravičnosti, še ne pomeni, da pravičnost obstaja.« (McLaren 1994, 55). Kajti pravičnost, če jo definiramo kot enakost, ne more biti pravična, ker so kulture v osnovi drugačne, različne. Ker pa se enakost definira le po motivu ene, hegemonске, pomeni, da morajo vse ostale že na tej ravni stopiti preko svojih ograd in šele zunaj njih graditi enakost. Je to potem še pravična enakost? Preddispozicija merjenja enakosti je zato morda mogoča le v pozahodnjem vseh družb sveta; v taki, zahodnjaško poenoteni skupnosti, kjer bi se uveljavljala pravila ene skupnosti, pa bi se morda že dalo govoriti o enakosti na polju pravic. Vendar pa je že pričakovano, da bi vse družbe vstopile v zahodnjaško oblikovan krog mišljenja in delovanja, sporno na celi črti.

3 ZAHODIZACIJA

Ko so na dan začeli prihajati pomisleki glede predstavljanja zgoraj opisane 'multi-različnosti', so avtorji kritičnega multikulturalizma predlagali čimvečje izogibanje definiranju različnosti iz vidika monokulturnega esencializma oz. raznorodnih 'centrizmov' (anglo-, evropo-, itd.). Zagovarjali so neke vrste *politike zavezništva*, kjer bi po načelu solidarnosti uresničevali 'skupne sanje'. Kritični multikulturalizem namreč opozarja na dominanten sistem kulturnih pomenov, ki jih ideološko tke tovarna zahodnjaškega imperializma (McLaren 1994, 57). To z drugimi besedami pomeni, da naj ne bi usmerjali vse svoje energije v razumevanje etnij, religij, načinov vedenja ... v smislu 'drugačno od belih/belega', pač pa se v prvi vrsti spraševati o 'belosti', 'beli kulturi' kot konstrukt *per se*. Če se o tem zdi nesmiselno spraševati, ker je vse tako 'samoumevno', pravi McLaren (prav tam), »naturaliziramo belo raso kot kulturno znamenje, ki kaže proti Drugim in Drugosti kot taki«. Pa ne le to, 'belost' postane osnovni temelj, na katerem se gradi različnost in se o njej tudi odloča.

V kolonialnem času je namreč Zahod⁵ pridobil zgodovinsko pomembno prednost, ki je omogočila prevlado monokulturnega principa do različnosti kultur, ki pa je »povezan s

⁴ S kozmpolitacijo okusa ciljamo na posledico globalizacije, ki je omogočila uvoz in izvoz vseh dobrin (hrane, materiala, oblačil, ipd.) po celem svetu. Velikokrat pa ne najdemo sprejemljivega sklepa med vedno svežim ananasom v hladilniku in Afričanom pod domačim oknom. Čeprav izgleda banalno, imata več povezav, kot se zdi.

hierarhičnim modelom in z idejo o univerzalni, najrazvitejši kulturi (evropocentrizem), ki je dejansko parcialna in se je s pomočjo moči, ki jo je imela, razglasila za univerzalno (Vidmar Horvat 2006, 64). V tem kontekstu naj multikulturalizem ne bi bil napad na Evropo in Evropejce, pač pa na evropocentrizem, v katerem je, kot pravita Shohat in Stam (1994, 296) »Evropa sinonim edinstvenega smisla, svetovnega centra gravitacije« in kot »ontološka realnost ostali svetovni senci.«

Na veliko se namreč pozablja, da si ta kultura v kolonialnem času ni prisvajala le svetovnih materialnih dobrin, pač pa je na svoja tla uvozila tudi ideje, torej kulturni, miselni in druge, nematerialne kapitale. Zato je njena zgodovina že od samega začetka »kreolizirana« in »prepletena z medkulturnimi stiki; srečevanje z Orientom in severnoafriško arabsko kulturo je konstitutivni del te zgodovine« (Vidmar Horvat 2000, 39). »Z menjavo idej in informacij, ljudi in kapitala, predmetov in storitev«, pravi Debeljak (2008, 32), »so postale medsebojno odvisne vse narodne skupine in kulturne tradicije na svetu.«

Civilizacije so načelno sicer zadržane do šokantnih zamisli, ki so v nasprotju s prevladujočimi oblikami mišljenja in delovanja, vendar večinoma vsrkajo katerikoli izum, ki obljublja krepitev moči, bogastva in ugleda. (...). Zato tudi ni civilizacije, ki bi bila 'pristna' ali 'čista'. Vse civilizacije so 'nečiste' in 'mešane'. Z eno besedo: hibridne so (Debeljak, prav tam).

Iz takega zornega kota torej ne drži, da gre za popolno, 'izčiščeno' zahodizacijo, po vsej verjetnosti pa smo blizu neke vrste kulturni zlorabi, saj ne priznavamo vpliva in pomembnosti ne-zahodnih kultur. Ameriška/evropska civilizacija je reificirala dobrine drugih identitet v svojo in ji nadela znak zahodnosti.⁶ Zato ni čudno, da

najboljše misli, znanja in pisanja prihajajo iz rok Evropejcev. Pojem zgodovina zajema Evropsko zgodovino, vse ostalo je zreducirano, kakor pravi zgodovinar Hugh Trevor-Roper na 'nepoplačano kroženje barbarskih plemen v slikovitih, ampak nerelevantnih kotih sveta' (Stam in Shohat, 1994: 296).

⁵ Naj bo podrčtano, da Zahod vsekakor ni tako monoliten, kot se morda razbira iz teksta. Nikakor ne želim Evrope in Amerike (ZDA) zreducirati na poenoteno družbeno, politično in kulturno okolje, kjer bi se v »sozvočju zamišljanja prekrivala civilna družba in politična oblast« (Vidmar Horvat 2006, 35). To ni nič manj ideološko, kakor govoriti o tretjem svetu kot enoti, kjer so problemi revščine, tehnološke zaostalosti, manka zdravstvene oskrbe enakomerno porazdeljeni in edini označevalci teh svetov. Delitev sveta na Zahod in Vzhod je še posebej močna po 11.septembru in se v medijskem in vsakodnevem prostoru pogosto uporablja kot sinonim za razlike med 'modernim' in 'razvijajočim' svetom. Tu v zavedanju, da je Zahod zelo heterogena celota pojem zaradi poenostavljene berljivosti uporabljamo za gospodarske, politične in kulturne 'velesile', torej Zahodno Evropo in Združene države Amerike.

⁶ Najosnovnejši primer so denimo popolnoma udomačene arabske črke; Debeljak (2008, 32) v svoji kolumni poziva bralca, naj na vsakodnevni bazi poskuša računati s pomočjo rimskih črk (ki so evropskega porekla!), vkolikor želi biti 'očiščen' Evropejec.

Pri večini uvožene kulturne robe je težko zaznati njen prvinski izvor, iz česar sledi, da Zahod ne ozavešča sinergičnega bivanja različnosti že same po sebi in si vse dobre ideje in naprednosti tudi samodejno prilašča. Kajti, treba bi bilo legitimirati mnogovrstne znanstvene zapuščine (McLaren 1994, 63), ne pa da v *Kratki zgodovini skoraj vsega*⁷ ne izvemo praktično nič o razvoju *homo sapiensa* izven severno-ameriške in evropske celine. Žalostno je, da je iz dela možno razbrati, da Zgodovine, take z veliko začetnico, ni ustvaril nihče drug ali obratno, da so, kakor že naslov pove, *skoraj vso zgodovino* ustvarili belci. Evropocentričen tekst prikazuje zahodno zgodovino očiščeno barbarstva, torej v okviru znanosti, napredka in humanosti, medtem ko so ne-zahodne družbe sinonim za zaostalost z nepomembnim prispevkom k zgodovini človeštva. S tem se krepi Barberejeva teorija dualnosti tega sveta, ki loči pol tribalizma proti polu kozmopolitanizma. Vidmar Horvatova (2006, 37) njegovo teorijo interpretira takole:

prvi pol zaokroža scenarij retribalizacije, vnovičnega vznika plemenskih strasti in vojskovanj, balkanizacije narodov in vojne kulture proti kulturi, pa tudi vojne proti tehnologiji, trgu, pop kulturi. Za ta pol zgodovine si Barber sponodi podobo džihada kot metafore tisočernih ozko oblikovanih verovanj, ki nasprotujejo vsakršni obliki družbenega sodelovanja, medodvisnosti in povezovanja (...). Na drugi strani svetovno zgodovino kreira svet hitro rastočih informacijskih avtocest, tehnoloških prepletanj, integriranj in uniformiranj, ki jih poganja logika trga. Hitra glasba, hitra hrana, hitri računalniki stiskajo narode v enotni prostor tematskega parka (theme park), sanitiziranega sveta zabave, informacije, komunikacije in trgovine. To je zgodba McWorlda, metafore orkestriranega sinhroniziranja kultur po podobi Zahoda. (...). McWorld in džihad nista simptoma sodobne družbe; sta preobleki za pradavne sile in razdvajanja razuma od strasti, reda od anarhije in kaosa. Tisto, kar za Barberja predstavlja intelektualni izziv, je njuna medsebojna povezanost.

Zato pa tudi vpletanje drugih kultur v zahodno v modernosti izpade kot homogenizacija sveta, v eno samo, »globalno kulturo« (Vidmar Horvat 2006); ne priznava in poudarja se Debeljakove »hibridnosti«, zaradi katere bi bilo v resnici bolje govoriti o kreiranju »svetovnega državljanstva (Habermas v Lukšič Hacin 1999, 58), ki nastaja skupaj z globalizacijskimi procesi. Po Habermasu je za življenje v demokratični družbi, ki bi dovoljevala drugačnosti, nujna socializacija vseh državljanov v skupno politično kulturo, po drugi strani pa bi v eni državi povsem enakopravno soobstajali različni načini življenja. To pa bi moralo nagovarjati podrejene skupine (v tem primeru tretji svet) k aktivizaciji, s katero bi sami prispevali k svoji podobi. To seveda še ne pomeni, da bi s tem slišali »resnico nasproti

⁷ Ameriški avtor Bill Bryson (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 2005) je na naslovnici knjige opisan kot pisec del s področja 'poljudne znanosti'.

evropocentrični laži, ampak da se bomo srečali z alternativnimi razumevanji zgodovine in sedanjosti (Shohat in Stam v Lukšič Hacin 1999, 129). Taka razumevanja bi omogočala ponovno vzpostavitev oz. preoblikovanje vseh družbenih norm, njihovih meja in funkcij; v okviru tega tudi k razvrednotenju in ponovni postavitvi znanj o nacijah, rasah in nenazadnje tudi o enakosti in različnosti.⁸ Tako previharjenje žal ni instant recept za medkulturno toleranco, saj ves čas prihaja do »konflikta med vrednotami različnih pomenskih svetov« (Lukšič-Hacin, 1999: 58), zaradi česar so pojmi multikulturne družbe preveč družbeno in kulturno determinirani (tj. da različne kulture na različne načine uporabljajo isto teorijo) (Lukšič-Hacin, 1999, 18).

Rečemo lahko, da ni svobode, po kateri bi družba (iz)našla sebi najbolj primeren način globalnega sodelovanja, pač pa se stalno ponuja tistega, ki se najbolj obnese le v enem kulturnem okolju. To se morda najbolj pokaže v različnih načinih humanitarne pomoči, s katerimi Zahod (navidezno) spodbuja države v razvoju. Bill Gates denimo, je v želji po 'izravnavi sveta', torej enakomerni porazdelitvi možnosti doseganja dobrin, razpisal sklad za ideje in rešitve, kako se lotiti problemov tretjega sveta. Dobil je odziv številnih zahodnih znanstvenikov, ki so kakopak, predlagali zahodno-logične rešitve (povzeto po: Friedman 2008, 412) V problematiko ni bil vključen noben 'tretje-razredni' znanstvenik.

»Če bi bilo le vprašanje časa,« je nadaljeval Gates, »kdaj bodo vstopili tudi drugi, bi lahko že oznanili, da je cel svet raven. A dejstvo je, da so te tri milijarde ljudi ujete v zanko in se morda ne bodo nikdar prebile v naš krog izobrazbe, zdravja, kapitalizma, veljavnih zakonov, blaginje.... Skrbi me, da bo ostala ravna samo polovica sveta.« (Friedman, prav tam)

Tudi ko Zahod želi pomagati, ne more stopiti iz začaranega kroga egocentričnosti. Naloga multikulturne družbe pa je, da ne prepozna le enakovrednosti kultur, ampak predvsem njihovo vrednost. Globoko spoznavanje kultur lahko zagotovi, je prepričan Taylor (v Vidmar Horvat 2006, 76), »nove okvire primerjanja, zlitje horizontov, s katerimi bo mogoče razviti slovarje kontrastiranja, vzporejanja in razumevanja kultur.« V praksi bi to pomenilo, da rešitev aidsa in ilegalnih splavov v Burkini Faso ni v uvažanju in cenovni dostopnosti kondomov, pač pa v razumevanju kulture, ki v svojem vrednotnem sistemu in v skladu z inkulturacijo večinsko ne uporablja kontracepcijskih sredstev.⁹ In uvoznik, ki mu je ta

⁸ Take cilje multikulturne teorije je navajala tudi Chicago cultural studies group (CCSG, 1994).

⁹ Primer povzemam po predavanju antropologinje Lize Debevc v sklopu predmeta Družbeni vidiki zdravja in bolezni (Fakulteta za družbene vede, šol. leto 2007/08, nosilka predmeta: doc. dr. Blanka Tivadar), ki je raziskovala ilegalne splave v Burkini Faso.

kulturna logika povsem nelogična, jo bo moral spoznati do te mere, da jo bo dopuščal za možno in začel iskati rešitev skupaj s kulturnim prostorom, kjer se problem pojavi. Zato se mora Zahod boriti proti želji po misijonarjenju, ki mu narekuje 'civiliziranje' vseh nezahodnih družb. Da bi lahko tako delovali, pa bi morali biti kot *tabula rasa* in ne

da v odnos z drugimi kulturami vstopamo z že izdelano kulturno (versko, etnično...) identiteto, ki nas omejuje v oblikovanju večplastnih odnosov in sili v kulturni redukcionizem, zvajanje kompleksnih družbenih podob Drugega na podobo kulturne razlike. Tako ni mogoč obraten premislek, da je prav politično, pa tudi takšno intelektualno strukturirano razmerje do Drugega tisto, ki proizvaja učinke kulturne razlike. Nenazadnje je strategija fundamentalizma prav odtis taistega razmišljanja, ki si za izhodišče postavi razliko, s katero legitimira svoj nasilni odnos do Drugega (Vidmar Horvat 2006, 40).

A ljudje niso *tabule rase*, pravi Marcuse, temveč so »indoktrinirani z razmerji, v katerih živijo in mislijo in čez katere ne gredo. Za to, da bi ljudje postali avtonomni, da bi sami odkrivali, kaj je zanje in za obstoječo družbo pravično in kaj napačno, bi se morali osvoboditi vladajoče indoktrinacije (ki ni več pripoznana kot indoktrinacija).« (Marcuse 1994, 106).

Globalni prostor se, kot že povedano, do Drugega vede ambivalentno; po eni strani namerno, umetno tvori in ustvarja heterogenost, ki jo v drugem kontekstu večinoma zaradi strahu pred neznanim potiska na rob. Vprašanje je, če ima zato heterogenost (ali multikulturalnost?) družbe sploh potencialno svetlo prihodnost tudi v praksi. Složno bivanje kultur po Campellovi razlagi (2007, 222) ni nič drugega kot utopija, vojna kot nasprotje medkulturne složnosti pa »kršitev pravilne civilizirane norme, ki je mir.« (Grotius v Campbell, prav tam). In če se strinjamo z avtorjem, da so preživeli narodi, ki so »odraščali v mitologijah vojne« in da je bila »vojna naravna dolžnost princev«, obdobja miru pa so »zgolj medigre, čas počitka med boksarskimi rundami« (Campbell, prav tam), potem je zanimivo, od kod sploh prepričanje, da bi kulture lahko živele v »trajnem miru« (prav tam). Kajti – na račun koga? Za ceno kakšnih in kolikih sprememb? V vsakem primeru bi to pomenilo, da bi kulture morale opustiti del svoje zapuščine, če želijo živeti v složnosti. Kulturni relativizem namreč predpostavlja kolizijo in ne kohezije. Slej ali prej kulture med sabo trčijo zaradi neskladij in mir se v skladu s tradicijo še vedno ustvarja na dominaciji ene nad drugo. Enakovrednost kultur in njihovo medsebojno enakopravno delovanje (brez žrtev!) je zato bolj fiktiven konstrukt, vprašanje pa je, čemu sploh služi. Kaj bi solidarnostno bivanje vseh z vsemi prineslo in čigavi so interesi, ki to spodbujajo?

4 VPRAŠANJE TOLERANCE IN STRAHU

Ker Campbell verjame v vojno kot nujnost preživetja, na drugi strani pa je ta v moderni družbi v temelju nesprejemljiva, se po njegovo porajajo mitologije »ki naj bi vodile k trajnemu miru« (Campbell 2007, 191). Mir in trajnostno razumevanje ali medkulturna toleranca mora biti po tej logiki nujno mitološko sproducirana in ohranjana. Sodobna zahodna družba se je zaradi množičnega preseljevanja in s tem neobhodnega mešanja kultur znašla pred še nedojeto situacijo in v prevelikem čustvenem afektu, da bi lahko reagirala umirjeno in logično, zato posega po mitih, ki »obvladajo, pojasnijo, angažirajo kontingenčne situacije (...), grozeče nedojete in nevzdržne slučaje, ki bi s svojo izvensistemsko obstojnostjo lahko ogrozili smiselno izgrajevanje aktualne družbene samopodobe« (Velikonja 1996, 30). Naenkrat so se posamezniki, ki ogrožajo belsko identiteto in ki jih ves čas definiramo kot Sovražnika, Drugega, Nevarnega ipd., znašli v sami sredi našega, domačega jedra. In čeprav je Eric Hobsbawm ugotavljal, da ni »bolj učinkovitega načina povezovanja nezdružljivih delov nezadovoljnega ljudstva kot njihovega združevanja proti tistim zunaj« (v Velikonja 2003, 11), si politika multikulturalizma vsaj v svoji teoriji prizadeva izničiti mitskega sovražnika; »idealni sovražnik« ali »zarotnik« še vedno ostaja »absolutna razlika idealiziranega pripadnika matične skupine: nima nikakršne kulture, zgodovine, vere, morale, je kužen, neumen, zloben in nečloveški« (Velikonja, prav tam), a zgodil se je bistven premik: z evropocentričnim občutkom večvrednosti in civiliziranosti sovražnik postane nebogljenec, ki ga je potrebno vzeti pod svoje okrilje, da bo 'napredoval na lestvici modernosti'.

Takoj, ko so divji črni zamorci dobili neodvisnost in volilno pravico, so na oblast postavili edinega črnega afriškega zamorca iz tistih krajev, ki je imel univerzitetno diplomu, edinega, ki je bil diplomiran pravnik. Ime mu je bilo Milton Margai in tip je bil poročen z belo Angležinjo, da bi vesoljnemu svetu pokazal, da je dokončno prelomil z vsemi navadami, vsemi lastnostmi divjih, črnih, zamorskih domorodcev (Kourouma 2003, 65).

Takšna »pasivna strpnost«, kot ji pravi Marcuse (1994, 99), je v kontekstu multikulturalnosti zagotovo problematična. Taka strpnost ali toleranca se namreč ne sprašuje o morebitnem škodljivem učinkovanju na človeka in/ali družbo, poleg tega pa je zagotovo pristranska, saj ni agilna v obravnavi utrjenih stališč in idej, s čimer pa dejansko ščiti že utrjeno polje diskriminacije. »Toleranca se resnično izvaja«, pravi Marcuse, »vendar v čvrstem okviru v naprej utrjene neenakosti.« (1994, 16). Ideja multikulturalnega sobivanja nam prodaja mir, da bi umirila strah, ki postaja »združujoče kolesje in politična sila« v modernih družbah (Beck v

Vidmar Horvat 2006, 25). In tu je treba pritrditi Becku (prav tam), da vezivo sodobne družbe je solidarnost – ampak iz strahu.

Kompleksno sestavljeno kolesje, v katerem je bil ustvarjen mitski sovražnik kot temelj tega strahu, pa se navkljub mehanski napaki vrti naprej. V njegovi ideološki osi se poganja družba skozi stanje stalne napetosti, boja, ogroženosti. In globalna proti-teroristična vojna, če ji lahko nadenemo tako pretenciozen izraz, ni kot oznanjeno vojna proti peščici fundamentalistov (ki pa so pravgotovo zelo privlačen medijski konstrukt!). Prej je to vojna proti drugi, drugačni, nepoznani kulturi, ki je zaradi tega nepredvidljiva in kot taka sproža strah in konstantno nelagodje. Ogrožujoča je torej kultura sama, ker funkcionira drugače, ker ni znan njen potek in razvoj znotraj nje same, predvsem pa v interakciji z našo, 'domačo' kulturo. A kako naj zahodna družba spozna resničnost te druge, domnevno nevarne kulture (denimo Bližnji Vzhod, ki je po 11.septembru 2001 zagotovo eno najbolj problematičnih okolij, v smislu iznakaženih zahodnjaških podob), če je že v njeni primarni socializaciji zaviran dostop do druge, razen evro-ameriške zgodovine. Pa to je le začetek. Ameriški scenarist, režiser in komik Albert Brooks je s svojim zadnjim projektom, dokumentarno-igranim filmom 'Iskanje komedije v muslimanskem svetu'¹⁰ še s svojim delom pridal dokaze, kako na vseh področjih o tem, kaj je dobro in kaj ne, še vedno vladajo evropocentrični zaključki. Že sam povzetek filma na slovenski DVD izdaji, »ali je komedija res edino zdravilo za ta bolni svet« (podčrtala N.M.), nagovarja k hudi stereotipizaciji. Namen dokumentarca po avtorjevih besedah je najti stičišča Američanov (ZDA, op.p.) in Muslimanov¹¹, in ker naj bi Američani imeli radi humor, se Albert Brooks (ki se v Ameriki preživlja s stand-up komedijo), odloči, da bo s svojimi predstavami gostoval v muslimanskih predelih Indije in Pakistana. Zaplete se seveda že na formalni ravni, ko Brooks pričakuje ameriško organiziran sistem, a kakopak, stvari tečejo po indijsko. Nadalje, ko nobena od njegovih predstav med indijskim občinstvom ne požanje aplavza in ker nobena šala, ki jo Brooks zastavlja mimoidočim na ulici, ne izpade smešna, avtor zaključi, da »ti ljudje« nimajo smisla za humor. Če se kdo čemu smeji, je ta humor zanj neumesen in predvsem – nesmešen. Da bi bil film še bolj podel, avtor odide v Pakistan, kjer naleti na opijsko-okajeno družčino, ki je končno sposobna 'doumeti' njegove šale. In

¹⁰ »Looking for a comedy in the Muslim world« je naslov izvirnika, posnetega leta 2005, v produkciji Seventh picture productions LLC. Vsebina je povzeta.

¹¹ Muslimane avtorji filma zreducirajo na eno samo homogeno enoto; njen glavni označevalni faktor je religija. Poleg tega avtor na eno stran postavlja Zahod – Američane, ki jih jasno, definira z označevalci nacionalnega domoljubja, na drugi strani pa Vzhod – muslimane, ki so zreducirani v religioznem okvirčku. Zanimivo je tudi, da si avtor za muslimanski svet izbere Indijo, kjer so vse muslimanske ločine gledano v celoti še vedno manjšinjske.

Brooksov zaključek: muslimani imajo smisel za humor le takrat, ko so pod vplivom drog. Še bolj žlahten pa je konec filma – čeprav bi si Američani srčno želeli najti skupno pot z muslimanskim svetom preko humorja, so za slednje edina možna povezava res le bombe.

Po nekritičnem gledanju takih popularnokulturnih sporočil je nemogoče pričakovati aktivno strpnost, je pa to izdelek, ki nedvomno pripomore k tvorjenju zaničevanja in strahu. To pomeni, da so mediji in popularna kultura absolutnega pomena, ne le ko govorimo o toleranci in strahu, pač pa tudi v govoru o multikulturalizmu in oblikovanju identitet. In če mediji lahko uničijo obstoječe skupnosti in oblikujejo samo-zabavajočega se in potrošnega posameznika, potem imajo, pravita Shohat in Stam (1994, 301), prav tako moč oblikovati novo skupnost in alternativne zveze. Če imajo moč predstavljati eksotičnost in drugost neevropskih kultur, je v njihovih rokah tudi kako in v koliki meri bodo (lahko) pripomogli pri promociji multikulturnih zvez. S sočasnim promoviranjem strahu, ki smo mu priča, verjetno bolj malo. Ker so prav mediji povezani s tveganji, ki jih narekujejo kapital in hegemoni (zahodni) gledalec, imajo privilegiran položaj, ki razporeja definicije ogrožujočih in nenevarnih sil (Vidmar Horvat 2006, 26). »Kako sicer pojasniti«, se sprašuje Ksenija Vidmar Horvat (2006, 27), »da dejstvo, da se je v zadnjih 12 letih število oboroženih konfliktov zmanjšalo za 40%, mirno koeksistira s splošnim občutkom večje ogroženosti? Napoved globalne vojne proti terorizmu daje in ustvarja vtis, da se svet sooča s čedalje večjim nasiljem.«

Moderni Zahod ves čas ustvarja zlitino iz sovražnika, proti kateremu se bojuje na mrtvo in ga po drugi strani, popolnoma enakega, pridaja h končnemu, mirno zmešanemu koktejlu. Ob tako veliki produkciji in občutku sveta, ki vlada v moderni družbi, se zdi promocija multikulturnega bivanja nesmiselna fatamorgana. Kako naj namreč posameznik živi na istem stopnišču z nekom, ki izhaja iz kulture, ki njegovemu svetu predstavlja grožnjo po uničenju (o tej 'resnici' mu namreč poročajo njegovi domači, zaupanja vredni mediji in institucije)? Rastko Močnik je v tem odgovoru kratek in učinkovit: »Okoliščine, v katerih imajo strpnostne kampanje sploh kakšen smisel, so tiste okoliščine, zaradi katerih take kampanje nimajo učinka« (Močnik 1994, 143).

5 PRAVICA DO UPORABE TRETJEGA SVETA

Lani je *Center za kritično politologijo* organiziral simpozij s področja heterogenosti globalnega sveta, kjer so se teme večinsko nanašale na probleme t.i. tretjega sveta in kjer so govorci s svojim znanjem (in vsak iz svojega zornega kota!) predlagali rešitve, ki bi tretjemu svetu pomagale iz bede. Iskalo se je odgovore na lakoto in pomanjkanje pitne vode v Afriki, prenaseljenost v Indiji, bolezni, zatiranja indijanskih staroselcev v Amerikah ipd. Na simpoziju je bil prisoten tudi v Slovenijo priseljeni afriški emigrant, ki je kratko sklenil in v enem stavku postavil vse v nebo vpijoče rešitve na trdna tla: »Močno sočustvujem z vami, ker imate take probleme z nami« je grenko-humorno začel svoje nestrinjanje in ga obrazložil z vprašanji, od kod si zahodni znanstveniki sploh jemljejo pravico, da sami rešujejo svet, ki so ga njihovi predhodniki zakomplicirali. Ker govorec sodeluje s slovenskim Afriškim centrom je izpostavil še, da njihove organizacije še nikoli nihče ni vprašal, kakšne rešitve (če sploh!) si želijo oni sami oz. nihče jim še nikoli ni dal vedeti, da je njihovo stališče sploh pomembno pri igri odločanja o prihodnosti afriških držav. In čeprav vse skupaj izgleda kot bežen anekdotski oris, je izpostavljen problem glavna ovira na poti 'izravnavanja'¹². Kaj od globalizacije pričakujejo Indijci? In kaj prebivalci neke afriške države? Njihovih pričakovanj ne moremo enačiti, saj je kulturni razvoj diametralno nasprotujoč si in torej v eni ali drugi kulturi sledi drugačnim fazam in njihovem zaporedju. Zahodnjaško poseganje v reševanje problemov Tretjega sveta se je že premnogokrat izkazalo za neuporabno, če ne celo škodljivo in tudi v tem tekstu je že bilo kar nekaj takih primerov. Naj še enkrat bolj natančno omenimo humanitarno pomoč, ki je že kar nekaj časa pod spornim vprašajem, saj nemalokrat izvzema kulturni kontekst, v katerem skuša delovati. Pred nedavnim je denimo OZN organizirala akcijo »Prenosnik za vsakega otroka«, v kateri si je digitalni genij Nicholas Negroponte zamislil cenovno ugodne prenosnike, ki bi si jih lahko privoščili tudi otroci oz. šolarji iz manj razvitih delov sveta. Ta naj bi, kot piše novinar Nikolaj Pečenko v *Mladini*, pripomogel »k zmanjšanju razlik v splošni izobrazbi in računalniški pismenosti med razvitimi in nerazvitimi deli sveta (...)« (Pečenko, 2008). Najbolj bizarno je, da prenosnikov pri pouku, pa tudi za domačo rabo nimajo niti vsi šolarji 'razvitega sveta'. Še bolj bizarno pa je seveda dejstvo, da je računalnik le orodje, za katerega bi morali pripraviti tudi e-način poučevanja – učbenike, delovne zvezke in nenazadnje računalniško opismeniti tudi učitelje. Postavlja pa se tudi vprašanje, kje naj bi otroci sploh uporabljali to vrhunsko informacijsko ponudbo, ko v velikih delih (predvsem v Afriki) ni knjižnic niti šol.

¹² Tu Friedmanovo tezo parafriziram; z izravnavanjem mislim na uravnovešenost v dobrinah in ne evropeizacijo sveta, na katero je bolj ali manj meril omenjeni avtor.

Če strnemo je, tako kot z vsemi humanitarnimi akcijami, namen pravgotovo dober. Vendar pa kot brez predhodnega učenja ne moremo razumeti tujega jezika, tako brez predhodnih priprav in predvsem osvojenega znanja na področju, kjer želimo pomagati, ne moremo delovati v korist. To za sabo ne potegne milo rečeno le popolne zmede in kaosa v 'nerazvitih'¹³ delih sveta; samovoljna uporaba tega sveta v svoje namene trajnostno ne more prinašati pozitivnih ciljev.

Ker v kontakt s tretjim svetom ne moremo stopati neposredno in neobremenjeno, lahko rečemo, da obstajata dva načina (oba nevarna in neustrezna) komunikacije z drugimi kulturami in njihove nadaljne uporabe: 1) primarno – preko turizma, potovanj 2.) sekundarno – preko medijev in drugih virov. Čeprav se prvi zdi bolj 'pošten', saj naj bi v drug svet/kulturo vstopili mi sami, ga vizualizirali skozi naše, lastne oči in presojali skozi lastna znanja in preddispozicije, v resnici ni čisto tako, saj so turistična potovanja v druge kulture umetno stimulirana že preden sploh pridemo v neposreden stik z drugimi. To pomeni, da v drugo okolje vstopamo s pričakovanji, z védenjem kaj bomo tam dobili. Še bolj problematičen je t.i. množični turizem, pri katerem so popotniki še manj v kontaktu z Drugimi. To pomeni, da je celotno njihovo spoznavanje z njimi odvisno od predstav, ki jim jih bo ponudil zahodni posrednik – agent.

Še bolj sporno (ampak v vsakdanji, navidezno popolnoma nenevarni rabi!) je spoznavanje tujega, drugega, drugačnega preko medijev. Tariq Ali v *Spopadu fundamentalizmov* opisuje mediatiziranje vojne. »To vojno (iraško, op.p.)«, pravi, »je tako kot tiste, ki so ji sledile, spremljala dobro orkestrirana propagandna kampanja. Politiko izvajajo in predstavljajo v elitističnem stilu obveščevalnih agencij: dezinformacija, napačna informacija, pretiravanje o sovražnikovi moči in sposobnosti, pojasnjevanje TV slike s popolno lažjo in cenzura.«. Podčrtujemo pa zaključne Alijeve stavke: »Cilj je prevarati in pomiriti prebivalstvo. Vse je bodisi preveč poenostavljeno ali skrčeno na dolgočasno nedoumljivost. Sporočilo je preprosto: Ni druge možnosti.« (Ali 2002, 283).

¹³ Poimenovanje 'nerazviti' se mi zdi problematično; historično gledano je bil Irak, bivša Mezopotamija ena najbolj naprednih in razvitih civilizacij, v času, ko se v evropskem prostoru ni dogajalo nič 'naprednega'. Zdi se, da se je situacija obrnila, vendar pa je 'nerazvitost' zelo kompleksen problem, ki velikokart izvira iz osvajanj, vojn, podrejanj ipd. Sam pojem 'nerazvit' je zahodnjaško-kulturno determiniran, zato dejanske 'razvitosti' in 'nerazvitosti' sploh ni mogoče meriti. Kajti tudi tu bi Zahod 'razvitost' priznal šele, ko bi ta imela podobo, ki jo promovira hegemonška kultura.

Sekundarni viri so sporni v toliko, da se naše možnosti, kako jih preveriti ali se prepričati o drugačni resnici, zelo omejene. Še posebej, če je virov, ki navajajo sličnosti Drugega, več, smo ukleščeni v podobe, ki se jih težko otresemo in čez noč prevzamemo druge. V Tretjem svetu je odvisnost od mediatiziranih podob morda še toliko večja, saj mobilnost ni v takem porastu kot na Zahodu. Ljudje zaradi slabšega gmotnega stanja ne potujejo tako množično, s tem pa imajo seveda še bolj omejene možnosti, da bi se o poročani resnici prepričali na svoje oči. Eden od napajalnih virov islamskega fundamentalizma (predvsem kadar ta uspeva v pretežno neizobraženi množici) so zagotovo zmediatizirane slike Zahoda. Friedman¹⁴ pravi, da so za »grozečo jezo« v ne-zahodnih skupnostih (avtor izpostavlja arabsko-muslimanske kulture) krive frustracije, ki naj bi jih povzročali avtoritarni sistemi, v katerih živijo in ki jim ropajo priložnosti uresničevanja svojih potencialov prek dobrih služb in sodobnih šol¹⁵. »V ravnem svetu, v katerem lahko razmere, v katerih živijo primerjajo z življenjem drugje, to frustracijo občutijo še močneje.« (2008, 424).

Ko se muslimanski skrajneži in fundamentalisti ozrejo na zahod, vidijo le odprtost, zaradi katere smo zanje dekadentni in promiskuitetni. Vidijo tisto odprtost, ki je dala Britney Spears in Janet Jackson. Nočejo pa videti odprtosti – svobode misli in raziskovalnega duha –, ki nas je napravila močne, tiste odprtosti, ki je dala Billa Gatesa in Sally Ride. Namenoma vse to opredeljujejo kot razvrat. Kajti če so odprtost, moč žensk in svoboda misli resnični viri gospodarske moči, potem bi se arabsko-muslimanski svet moral spremeniti. Tega pa muslimanski skrajneži ne želijo (Friedman 2008, 425).

Ameriškega pisca bi lahko podprli v toliko, da bi z njegovim povodom globlje raziskovali vprašanja, od kod frustracija (če dejansko obstaja), ki jo Friedman razume kot vzrok fundamentalnega nasilja v obliki napadov na civilno družbo. Od tu naprej pa ga moramo že negirati. Če Zahod v svet pošilja podobe izobilja, bogastva, lagodja, udobja, s tem neizogibno privablja tiste bolj pogumne, ki si upajo skočiti čez plot – in to lagodje tudi preveriti; bolj kruta in resnična je seveda misel, da zaradi dejanskih nevzdržnih razmer (politični pregon, lakota, brezposelnost, morda celo tradicija) ljudje iz drugih kultur emigrirajo na Zahod – v prvi vrsti zaradi podob, ki so jih dobili preko sekundarnih virov. Ker pa se ne gre slepiti, da na Zahodu na lepe oči lahko vsak posameznik »izživi svoje potenciale«, kakor prevzetno zapiše Friedman, ne-zahodnjaki z ne-zahodnjaško (ne)izobrazbo, ne-zahodnjaškimi delovnimi

¹⁴ Zgoraj smo navedli Tariqa Alija, ki po rodu prihaja iz Sirije torej lahko njegov ugovor proti zahodizaciji beremo tudi kot obrambo kulture, iz katere prihaja. Po drugi strani zdaj navajamo Friedmana, ameriško-domoljubno naravnane pisca, ki pa v 'Alijevi' skupini, paradoksalno, išče strah in grožnjo. Gledano iz njunih individualnih kontekstov, družbenih ozadij imata seveda oba prav; resnica pa je verjetno zelo blizu zlati sredini obeh.

¹⁵ Spet je potrebno opozoriti na kritično branje tega, kar Friedman prikazuje kot ideal – dobre službe in sodobne šole so morda ideal Zahodnjakov – je možno, da je to ideal tudi za vse ostale?

navadami in poleg tega še brez ustrezne dokumentacije (ki jo potrebujejo že za sam obstanek v krasnem novem svetu, kaj šele za delo v njem!), na Zahodu ne »izzivijo« svojih multikulturno-obljubljenih sanj. In če se že prebijejo v ta 'posvečeni' krog, ne bodo nikoli identitetno enakovredni: »Kako naj se počutim Francoza, ko pa me ljudje ves čas označujejo za Francoza alžirskega porekla? Rojen sem bil v Franciji. Francoz sem. Koliko generacij mora miniti, da bodo nehali omenjati moje poreklo?« citira avtor članka *Zagrenjeni francoski muslimani* enega od potomcev priseljencev. Tu se moramo spet vrniti h »kompleksnemu sistemu predstav, verovanj in simbolov, ki jih neka družbena skupina goji o sebi« (Velikonja 1996, 26), torej mitologiji 'razvitega' sveta, ki jo oklepa kot deviški pas, ki ga ni mogoče odkleniti drugače kot nasilno. S svojo multikulturno slastjo ves čas vzburja, vabi k sebi in ponuja naslado, a tik pred njo se nam zoperstavi težko ideološko-politično superiorno železje. Multikulturalizem se ljudem Tretjega sveta ponuja kor projektivni mit (Velikonja 1996, 24), ki ponuja pobeg iz grde, krute sedanosti v svetlo, boljše, brezskrbno prihodnost. A resnica je druga.

6 SKLEP

Pri tolikih odprtih vprašanjih je težko biti sklepčen, ker vsako vprašanje ne poseduje enega, pač pa v množici odgovorov tudi množico potencialno dobrih in bolj pravičnih. Glavno vprašanje je, ali so multikulture in strpnostne politike res prava rešitev neke vrste transkulturnih bivanj in gibanj, ki smo jim danes priča? Dolgo časa je veljalo da ja. In temu lahko samo pritrdimo. A le pod enim pogojem: da bi bila družba, ki uveljavlja take politike, za to zrela. V pričujočem besedilu so bili nanizani primeri, s katero smo reifikacijo multikulture na konkretni družbi in posameznikih poskusili izpostaviti še večjemu premisleku in previdnosti. Multikulturalnost je v sami osnovi tako pragmatičen pojem, da ponuja hkrati vse in nič. Ker se ga tako kot v prid, z lahkoto uporablja tudi drugim v škodo, je potrebno ozavestiti, kdo si lasti pravico do njegove definicije in še posebej njenega praktičnega izvajanja. Ambivalentno vedenje hegemonске (zahodne) kulture, ki pomeni hkratnost lastitve senegalskih voda in rib, kar je odvzelo delo lokalnim domačinom in ga preselilo na Zahod, in po drugi strani politika, ki bo v svojem formularju te senegalske ribiče kot ubežnike iz revščine potegnila na svoj teritorij in jim obljubila – enakovrednost.

Zaradi množičnega preseljevanja je politika strpnostnega bivanja med kulturami obvezna. Nemogoče je voditi vsakdanjike neovirano tam, kjer vsak uveljavlja svoja pravila, norme,

vrednote. Kot je Evropa nekoč potrebovala skupen jezik in je zato ustvarila esperanto, tako danes potrebuje skupen kulturni jezik, pa najsi bo to na novo ustvarjena tvorba ali prevzeta po že uveljavljenih vzorcih. Esperanto kot umeten konstrukt v resnici ni nikoli prav zaživel, njemu ob bok lahko postavimo umetno tvorjene politike strpnosti. Se pa v sodobnem svetu na precej nezavedni ravni kot skupen, svetovni jezik uveljavlja angleščina – ker je potovala po svetu, se je spreminjala, zato je besednjak 'svetovne' angleščine tudi dialektalno precej različen od svojega izvirnega korpusa. Primer pa lahko razpotegnemo na iskanje svetovne, globalne, kakor koli, morda *skupne* kulture, ki bi omogočala posameznikom, da se izzivijo na svojih področjih. Tu ne gre popolnoma zanikati možnosti, da ima evropska kultura in njena zapuščina na novi celini, potenciale, da osnuje to novo kulturo. Zagotovo pa ima moč, da to že počne – vsekakor pa to ne sme biti dojeta kot *a priori* uničevalno in zatiralsko. Vendar pa bi se zagotovo morala odpreti bolj navzven, priznati delež drugih pri skupnem oblikovanju in – dati besedo. Predvsem pa mora zavest o enakovrednem obravnavanju ljudi in pri enakovredni razporeditvi moči mednje priti intrinzično, to pomeni, da je z učenjem o obstoju večih kultur potrebno začeti z začetkom in ne v skoraj odrasli dobi. In predvsem kot je zapisal ameriški pisatelj Norman Cousins (2002): »Začetek boljšega sveta je zaupanje, da je tak svet sploh mogoč.«

7 LITERATURA

Ali, Tariq. 2002. *Spopad fundamentalizmov: križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Babič, Jasna. 2008. *Cirkus modrih klovnov na Balkanika Core Festivalu*. Dostopno prek: <http://blogs.myspace.com/index.cfm?fuseaction=blog.ListAll&friendId=30751871> (29. maj 2009).

BBC Slovene. 2005. *Zagrenjeni francoski muslimani*. Dostopno prek: http://www.bbc.co.uk/slovene/news/story/2005/11/051101_france_muslims.shtm (18. junij 2009).

Campbell, Joseph. 2007. *Miti, po katerih živimo*. Nova Gorica: Založba Eno.

Chicago cultural studies group. 1994. Critical multiculturalism. V *Multiculturalism: a critical reader*, ur. David Theo Goldberg, 114–139. Cambridge, Oxford : Blackwell.

Debeljak, Aleš. 2008. Paket hibridnih idej. *Delo: Sobotna priloga* (19. julij).

Friedman, Thomas L. 2008. *Izravnavanje sveta: kratka zgodovina 21. stoletja*. Tržič: Učila International.

Huntington, Samuel P. 2000. The clash of civilization. V *The globalization reader*, ur. Frank J. Lechner in John Boli, 36–43. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.

Larrain, Jorge. 1994. *Ideology and cultural identity: modernity and the third world presence*. Cambridge: Polity Press.

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

Kourouma, Ahmadou. 2003. *Alahu ni treba*. Ljubljana: Založba Sanje.

Marcuse, Herbert. 1994. Represivna toleranca. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XXII (164–165): 97 – 118.

McLaren, Peter. 1994. White terror and oppositional Agency: Towards a critical multiculturalism. V *Multiculturalism: a critical reader*, ur. David Theo Goldberg, 45–74. Cambridge, Oxford : Blackwell.

Močnik, Rastko. 1994. Strpnost, sebičnost in solidarnost. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XXII (164–165): 143–163.

Pečenko, Nikolaj. 2008. Prenosnik v vsaki šolski torbici. Dostopno prek: http://www.mladina.si/tednik/200804/clanek/nar--tehnologija-nikolaj_pecenko/ (11. junij 2009).

Shohat, Ella in Robert Stam. 1994. Contested histories: eurocentrism, multiculturalism, and the media. V *Multiculturalism: a critical reader*, ur. David Theo Goldberg, 296–324. Cambridge, Oxford : Blackwell.

Wallace, Michele. 1994. The search for the 'Good Enough' Mammy: Multiculturalism, Popular Culture, and Psychoanalysis. V *Multiculturalism: a critical reader*, ur. David Theo Goldberg, 259–268. Cambridge, Oxford: Blackwell.

Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 2003. *Mitografije sedanjosti: študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.

Vidmar Horvat, Ksenija. 2006. *Globalna kultura*. Ljubljana: Študentska založba.