

MEDKULTURNI ODNOSI **KOT**  
AKTIVNO DRŽAVLJANSTVO



Marina Lukšič Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik, Mitja Sarđoč



Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.7(082)

323.1(082)

342.7(082)

MEDKULTURNI odnosi kot aktivno državljanstvo / uredili  
Marina Lukšič-Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik, Mitja Sardoč. -  
Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011

ISBN 978-961-254-270-2

l. Lukšič-Hacin, Marina

256242176

<https://doi.org/10.3986/9789612542719>



# **MEDKULTURNI ODNOSI KOT AKTIVNO DRŽAVLJANSTVO**

uredili  
Marina Lukšič - Hacin  
Mirjam Milharčič Hladnik  
Mitja Sardoč

Ljubljana 2011



# VSEBINA

UVOD	9
NARODNOSTI IN IDENTITETE	
Etnične skupnosti, narodi in nacije <i>Cirila Toplak</i>	15
Kulture, civilizacije, nacionalne kulture <i>Marina Lukšič - Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik</i>	23
Identitete, pripadnosti, identifikacije <i>Mirjam Milharčič Hladnik, Marina Lukšič - Hacin</i>	31
Verstva in nacionalizmi <i>Marinko Banjac</i>	41
Jeziki in večjezičnosti <i>Tanja Petrović</i>	49
DRŽAVLJANSTVO IN PRAVICE	
Teorije sodobne države v globalizacijskih in multikulturnih procesih <i>Jernej Pikalo</i>	61
Državljanstvo in državljanska enakost <i>Mitja Sardoč</i>	69

79 Človekove pravice in svoboščine v historični perspektivi in dobi  
globalizacije  
*Jernej Pikalo, Marinko Banjac*

89 Pravičnost  
*Zdenko Kodelja*

103 Družba znanja  
*Andreja Barle Lakota*

115 Politična pismenost in družbeno udejstvovanje  
*Alenka Gril, Eva Klemenčič*

#### MEDKULTURNI ODNOSI IN STRATEGIJE SOBIVANJA

127 Teorije, politike in strategije sobivanja v raznolikosti  
*Marina Lukšič - Hacin*

137 Diskriminacije – rasizem, seksizem, heteroseksizem (homofobija),  
verska nestrpnost  
*Blaž Ilc*

147 Multikulturalizem kot spoštljivo sobivanje v raznolikosti  
*Marina Lukšič - Hacin*

161 Toleranca v sodobni pluralni družbi  
*Mitja Sardoč*

169 Medkulturne kompetence kot prvi pogoj za uspešen medkulturni  
dialog  
*Natalija Vrečer*

179 VIRI IN LITERATURA

201 STVARNO KAZALO

## **UVOD**





Monografija *Medkulturni odnosi kot aktivno državljanstvo* prinaša predstavitev najpomembnejših pojmov s širšega področja razmislekov o odnosih in življenju v raznolikosti danes in v preteklosti ter s tem povezanih teorij, politik, strategij in konceptov. Knjiga je sestavljena iz treh vsebinskih delov. Misli in analize avtorjev se vrstijo od univerzalnejših in vsebinsko širših tematik k bolj konkretnim in vsebinsko osredotočenim, ki so konstituirane v dialoški s predhodno predstavljenimi vsebinami in jih na nek način zaobjemajo v svojih opredelitvah.

Vsebinsko se knjiga začena z najširšim kontekstom sodobne družbe, to je z nastankom politične relevantnosti etničnih skupin, z oblikovanjem narodov in nacij ter nastankom nacionalnih držav. Po poglavjih prvega dela knjige se počasi izrisuje svet, ki je vzrok za razmisleke o življenju v raznolikosti skozi (ne)spoštovanje in v katerega so umeščene tudi usodne besede o spodletelosti multikulturalizma, ki jih je izrekla Angela Merkel oktobra 2010 na srečanju podmladka Krščanskodemokratske unije (CDU) v Potsdamu. Celo v Nemčiji, kjer je zaradi zgodovinskih razlogov zadržanost do nacionalizma najbolj politično zaželeno in zahtevana državljanska drža, predvsem pa povsod po kontinentalni Evropi, prevladuje prepričanje, da je rojstvo v nekem narodu porok določenih pravic, ki so ekskluzivistično opredeljene. Kako se je uveljavilo takšno prepričanje? Kje so izvori hierarhičnega razumevanja kulture in civilizacije? Kako lahko, po drugi strani, utemeljimo pravice posameznika zunaj konteksta etničnosti, nacionalnosti, nacionalne kulture in nacionalnega jezika ali celo religije? To so aktualna vprašanja, na katera poskušajo odgovoriti razprave že v prvem delu knjige, posebej natančno pa se jim posvetijo avtorji v drugem delu, kjer so podrobneje opisane človekove pravice in njihov razvoj v sodobnih državah. Država kot porok pravic za vse državljanke in postulat enakosti in pravičnosti, na katerem temelji, je posebej zanimiv izziv za sodobne družbe, kjer se mit o enotnosti etničnega izvora, nacionalnosti, jezika, religije in kulture nacionalne države vedno znova raz-

trešči ob čereh dejanske heterogenosti, večkulturnosti prebivalcev države, ki verjamejo v različne bogove in govorijo različne dialekte in jezike. V slovenskem kontekstu ne potrebujemo izjav Angele Merkel, saj lahko govorimo o Ambrusu, o desetletja dolgi epopeji odprave krivic izbrisanim in gradnje džamije v Ljubljani ali pa o brezkompromisnem izkoriščanju tujih delavcev.

Koncepti pravičnosti, tolerance, državljske pismenosti in aktivnosti nas pripeljejo do zadnjega dela monografije, kjer so koncepti različnih teorij, politik, strategij in življenja v raznolikosti, s poudarki na multikulturalizmu kot eni od različic, sistematično in podrobno razčlenjeni. Predstavljene so številne interpretacije, uporabe in/ali zlorabe koncepta multikulturalizma v znanstveni in strokovni javnosti, predvsem pa je pojasnjena njegova uporaba in zloraba v političnem in socialnem razvoju evropskih držav in Slovenije. Med pomembnimi generatorji razvoja v zadnji polovici 20. stoletja so tudi migracije in s tem povezana iskanja načinov sožitja in razumevanja med ljudmi, ki so (in ki še niso) državljani. Izzivi, ki jih takšna iskanja postavljajo pred strokovnjake za državljanska in politična ter ne nazadnje kulturna in izobraževalna vprašanja, niso nič manjši od tistih, s katerimi se srečuje človek v svojem vsakodnevem življenju pri delu, v prostem času, v svoji neposredni okolici.

Vrnimo se k izjavi Angele Merkel iz oktobra 2010 v Potsdamu, ki je izpostavila svoje stališče, da je multikulturalizem »spodletel«. Plaz kritik in očitkov na to politično izjavo je bil pričakovan in predvidljiv. T. i. tradicionalna leвица je opozorila, da gre v tako neposredni izjavi o neuspehu sobivanja npr. različnih kultur za radikalen zasuk stran od emancipatornih politik, ki jih praviloma povezujemo z multikulturalizmom. Na drugi strani je t. i. tradicionalna desnica prikimala izjavi o neuspehu multikulturalizma, saj naj bi bil ta glavni krivec za moralni kolaps skupnih vrednot ter za družbeno fragmentacijo sodobne pluralne družbe in splošno erozijo medsebojnih odnosov. Politike multikulturalizma, ki naj bi s spoštovanjem in sprejemanjem kulturne različnosti zagotavljale družbeno stabilnost in socialno kohezijo sodobnih pluralnih družb – tako konservativna desnica – so del problema in ne del rešitve.

Če je bil odziv na izjavo tako pričakovan kakor tudi predvidljiv, pa je nereflektiranje kompleksnosti politik multikulturalizma in teorij multikulturalizma nasploh simptomatično, saj je razplet zgodbe o neuspehu oziroma smrti multikulturalizma v celoti pričakovan. Predvidljivost odzivov na izjavo o neuspehu multikulturalizma kaže na neko temeljno nerazumevanje širše problematike življenja v raznolikosti, med drugim tudi kulturne/etnične različnosti, oziroma za nerazumevanje same narave multikulturalizma nasploh.

Prav ta neposrednost izjave in tudi predvidljivost odzivov nanjo zahtevata, da problematiko kulturne, etnične in verske različnosti v sodobni pluralni družbi postavimo v širši teoretični kontekst, saj je bil multikulturalizem vse od svojega začetka deležen številnih kritik in različnih očitkov, ki merijo na njegov problematični status in njegovo paradoksalno naravo.

V vsej zgodbi opazimo zanimiv trend, ki ga je treba podrobneje predstaviti. Na eni strani imamo t. i. tradicionalno kritiko multikulturalizma, v katero sodita konservativna in republikanska politična teorija, katerih očitek se nanaša predvsem na neučinkovitost multikulturalizma kot politike sprejemanja in vključevanja kulturne različnosti. Temeljni očitek te kritike se nanaša na perverzno politiko multikulturalizma, saj naj bi imele za posledico socialno fragmentacijo in vsesplošno erozijo medsebojnih odnosov. Na drugi strani pa je t. i. sodobna kritika multikulturalizma teoretično veliko bolj neizproсна, saj politikam multikulturalizma očita vrsto protislovnih oziroma paradoksalnih učinkov, teoriji multikulturalizma pa teoretično šibkost, saj naj bi bil multikulturalizem neuspešen pri uskladitvi demokratičnega ideala državljanske enakosti ter liberalnega ideala enakosti spoštovanja. Paradoksalnost multikulturalizma na ravni politik naj bi bila povezana zlasti z negativnimi učinki, ki naj bi jih imele kulturne pravice na najšibkejše člane kulturnih skupin (*paradoks multikulture ranljivosti*) in politika pripoznanja na samo razumevanje kulturne različnosti (*paradoks multikulture različnosti*). Hkrati leti na multikulturalizem tudi očitek, da politike pripoznanja spodjedajo politiko redistribucije oziroma medsebojno solidarnost med posamezniki politične skupnosti. Tudi feministična kritika ter z njo povezani očitki o patriarhalnosti ter diskriminatorni naravi politik multikulturalizma niso nič manj ostri in neizproсни.

Na izzive spoštljivega sožitja in razumevanja mora vsak iskati svoje odgovore, razmišljati o svojih neposrednih dejanjih in njihovih učinkih ter preizpraševati njihovo etičnost in moralnost. Monografija poskuša biti v pomoč pri tem. Nastala je kot del projekta Strokovne podlage, strategije in teoretske tematizacije za izobraževanje za medkulturne odnose ter aktivno državljanstvo, v okviru katerega smo ugotovili, da je ljudi, ki razmišljajo o sožitju in razumevanju na izviren in kreativen način, pri nas vedno več. Upamo, da bo njim in vsem, ki se jim bodo pridružili, pričujoča monografija koristno in uporabno branje.



**NARODNOSTI IN  
IDENTITETE**



# ETNIČNE SKUPNOSTI, NARODI IN NACIJE

*Cirila Toplak*

## ETNIČNA SKUPNOST

Pojmi etnična skupnost, narod in nacija označujejo ljudi, ki se prepoznajo kot povezani v skupino na podlagi nekaterih skupnih značilnosti. Pripadniki etnične skupnosti se identificirajo drug z drugim na podlagi skupne dediščine, ki zajema predvsem skupen jezik in na njem temelječo kulturno ustvarjalnost, pogosto pa tudi skupno religijo in skupne prednike, ki jih je omogočila etnična endogamija (poročanje znotraj etnične skupnosti).

Da se pripadniki etnične skupnosti lahko zavedo in prepoznajo svojo etnično pripadnost, v procesu etnogeneze ne le identificirajo medsebojno povezanost, ampak tudi razlike od preostalih etničnih skupnosti; prav prepoznanje teh razlik z »Drugimi« v dobršni meri tudi zameji etnično skupnost kot »Nas«.

Izraz »etnično« izhaja iz grške besede *ethnos* in pomeni skupino, v katero se ljudje rodijo, v nasprotju s *civitas*, skupino, kateri pripadnost si posamezniki lahko pridobijo. V moderni dobi se je besedna zveza »etnična skupnost« začela ob narodu (in narodni skupnosti) navezovati na priseljske skupnosti in prvotne naseljence nekaterih ozemelj ali na t. i. »avtohtone« etnične skupine.

S ciljem, da bi razumeli vlogo etnične skupnosti v družbi, so se v družboslovju razvili različni pristopi. Po primordialistični teoriji, katere začetnik je nemški romantik 19. stoletja J. G. Herder, so etnične skupnosti vedno obstajale in segajo v zgodnjo zgodovino človeštva. Za primordialiste sta etnična skupnost in narod tako rekoč sinonima in temeljita zlasti na sorodstvu in biološki povezanosti. Esencialistični primordialisti so utemeljevali etnične skupnosti ne le kot zgodovinske, ampak kar naravne in nespremenljive, zato so naleteli na teoretske zagate ob moderni realnosti kolonizacije, migracij, medetničnih porok in večkulturnih družb. Za zagovornike sorodstvenega primordializma so etnične skupnosti nadgradnja družinskih in klanskih sorodstvenih povezav. Kulturni znaki, kot so jezik, religija, navade, naj bi bili



po tej teoriji izbrani za demonstracijo skupne biološke zgodovine, vendar pa se pri številnih etničnih skupnostih mitološke razlage njihovega izvora sploh ne ujemajo z znano biološko zgodovino skupine. V primordialistično videnje etnične skupnosti se deloma uvršča še antropolog Clifford Geertz, ki etničnih skupnosti samih po sebi nima za tako zelo bistvene in meni, da njihova središčnost v družbenem življenju izhaja iz prevelikega pomena, ki ga ljudje pripisujemo krvnim vezem, skupnemu jeziku in prostoru ter kulturnim razlikam, saj si skozi te kategorije ustvarjamo predstavo o svetu okrog nas (Geertz, 1973).

Perenalisti so na etnično skupnost gledali primordialistično, kot na obstajajočo »od vedno«, vendar pa ji pripisujejo nenehno spreminjanje. Znotraj tega pogleda na etnično skupnost so nekateri antropologi, kot je Fredrik Barth, slednjo šteli za orodje političnih elit, ki etnično skupnost začasno »ustvarijo«, da bi manipulirali z bogastvom, močjo, ozemljem ali statusom (Barth, 1969). Drugi, na primer sociolog Donald Noel, so videli v etnični skupnosti mehanizem socialne stratifikacije (Noel, 1968).

Konstruktivistična teorija etnične skupnosti zavrača primordialni in perenalni pogled in postavlja trditev, da so etnične skupnosti zgolj družbeni konstrukti in proizvod družbene interakcije. Modernistični konstruktivisti, kot je zgodovinar Eric Hobsbawm, etnično skupnost štejejo za izključni pojav modernega časa, v predhodnih zgodovinskih obdobjih pa naj ne bi znatno vplivala na oblikovanje družb (Hobsbawm, 1992).

Sodobne družbe še zlasti z globalizacijskimi procesi postajajo vse bolj večkulturne in znotraj večine držav sveta sobiva več etničnih skupnosti. Kot primer hotene tovrstne moderne družbe se pogosto navaja Združene države Amerike. Čeprav je tam etnična identiteta z ideologijo »talilnega lonca« potisnjena v zasebno sfero, najizrazitejše in najštevilčnejše etnične skupnosti združujejo govorce španščine, Američane afriškega porekla in potomce naseljencev Severne Amerike pred prihodom Evropejcev. Tudi v sodobni, vse bolj integrirani Evropi s 87 različnimi etničnimi skupinami naj bi večkulturnost pomenila prednost. Zaradi zahodnocentričnega pogleda na svet se manj zavedamo večkulturnosti Indije, katere prebivalci govorijo kar 1652 različnih jezikov, in Kitajske, katere prebivalstvo sestavlja 56 (uradno priznanih) etničnih skupin.

## NAROD

Narod je skupina ljudi, ki imajo podobno kot etnična skupnost skupen jezik, kulturo/vero in tradicijo, pogosto pa si v nasprotju z etnično skupnostjo tudi prizadevajo za (vsaj delno) politično avtonomijo, ali pa so si jo pridobili,

in vladajo samim sebi. Četudi so primordialisti tudi izvor naroda odkrivali zelo daleč v preteklosti, večina sodobnih družboslovcev danes ta koncept povezuje s procesi modernizacije, industrializacije in formacije nacionalnih držav. Izraz »narod« se včasih, kot pri poimenovanju mednarodne organizacije Združenih narodov, ki ne povezuje narodov, ampak suverene države, uporablja v pomenu države, vendar ne gre za sinonima. Država, ne narod, je subjekt mednarodnega prava.

Izraz narod izhaja iz latinskega korena *natio* in sugerira narojenost, porojenost oziroma povezanost skupine ljudi na podlagi rojstva, saj naj bi se v pripadnost tej skupini že rodili. Politični narod ali nacija je nosilec suverenosti v državi in se v tem pomenu začne uporabljati po francoski revoluciji namesto izraza ljudstvo. Že liberalistična filozofska misel 17. stoletja je uveljavila tovrstno kategorizacijo, utemeljeno na racionalizmu, osebni svobodi in enakosti pred zakonom, pri čemer so bile etnične in kulturne sorodnosti oziroma razlike drugotnega pomena. Primer realizacije te koncepcije nacije kot političnega projekta je ustanovitev Združenih držav Amerike konec 18. stoletja.

V napoleonski Evropi so po francoski revoluciji in izvozu ne le revolucionarnih liberalnih in egalitarnih idej, ampak tudi francoske kulturne dominancie vzniknila osvobodilna gibanja, ki so temeljila na nacionalistični ideologiji. Romantični odziv na revolucionarni progresivizem je kolektivni imaginarij zaobrnil v preteklost »h koreninam« in mitologiji ter proti razsvetlenskemu kozmopolitizmu in individualizmu. Poprej kozmopolitske aristokratske elite so marsikje izrabile popularno novo ideologijo za redefinicijo teritorialnih meja svojih interesov, ki so se zrelativizirale na prehodu iz fevdalizma v moderno. Pri »narodih brez zgodovine« oziroma državne tradicije so se takšne elite morale šele oblikovati.

Konec 19. stoletja se je znotraj evropskega imperializma pojavila tudi koncepcija naroda kot izrazito voluntarističnega projekta skupine posameznikov, ki jo je utemeljil Ernest Renan v poznem 19. stoletju. Narod naj bi po Renanu povezovala predvsem zavestna, nenehno potrjujoča se odločitev posameznikov, da mu pripadajo (t. i. vsakodnevni plebiscit), in skupna volja realizirati prihodnje projekte, kot je bila žal tudi kolonizacija dobršnega dela sveta s strani nekaterih evropskih narodov.

Narod kot kulturno kategorijo naj bi povezovali že prej omenjeni kulturni atributi jezika, kulture, religije in tradicije, pri čemer ostaja odprto vprašanje, ali med te nujno spada tudi ozemlje. Identificirani kulturni atributi naroda naj bi slednjemu dajali naravno pravico do zahteve po konstituciji nacionalne države na ozemlju, poseljenem z njegovimi pripadniki, kar so

številna moderna nacionalna gibanja tudi uspešno izkoristila, nekatera tako nedavno kot novoustanovljene nacionalne države po razpadu češkoslovaške, sovjetske in jugoslovanske socialistične federacije. Komunistični teoretiki so večinoma šteli narod za reakcionarno meščansko invencijo, nekateri pa so prepoznavali v narodih brez zgodovine večji potencial za socialistično revolucijo prav zaradi zanemarljivosti meščanskih elit.

Romi po drugi strani ustrezajo definiciji naroda brez lastnega ozemlja in države, tako kot so ji ustrezali Judje pred ustanovitvijo države Izrael. Države, kot so Belgija, Kanada in Združeno kraljestvo, združujejo po več kulturnih narodov znotraj ene države. Ni nujno, da je ozemlje nacionalne države posejano z večinskim narodom že stoletja, kot dokazujejo ameriški, avstralski ali novozelandski narod, sestavljeni iz narodno zavednih prebivalcev različnih geografskih izvorov.

Tudi pri koncepciji naroda so se v preteklosti soočili primordialiistični in perenialistični pogledi, a je bilo legitimiranje naroda z domnevno skupno zgodovino in tradicijo zaradi ekscesov nacionalsocializma med drugo svetovno vojno po njej izrecno diskvalificirano. V drugi polovici 20. stoletja se je družboslovje vse bolj ukvarjalo s procesi, ki so odigrali odločilno vlogo pri formaciji naroda, in vse manj z njegovim izvorom. Socialni konstruktivisti so oblikovali več prepričljivih teorij o vzrokih in načinih nastanka modernih narodov. Benedict Anderson trdi, da je narod »zamišljena skupnost«, preštevilska, da bi se njeni pripadniki poznali med seboj, zato si jo morajo predstavljati v prepričanju, da si jo tudi drugi pripadniki predstavljajo podobno.

»Zamišljeno skupnost« opredeljujejo naslednje postavke: a) narod živi znotraj konkretnih, čeprav spremenljivih meja, onkraj katerih živijo drugi narodi; b) narod je suveren, njegova suverenost pa je najbolje zagotovljena v nacionalno-državnih okvirih; c) pripadnike naroda povezuje trdno tovarištvo, v imenu katerega so pripravljeni ubijati in umreti. Moderne narode naj bi po Andersonu omogočili razmah tiska oziroma tiskarski kapitalizem, v kombinaciji s porastom pismenosti, kar je, zlasti prek medijev, razširilo in poenotilo predstavo o skupnem narodu, ter izbor in usvojitev enega izmed dialektov kot uradnega administrativnega jezika naroda, pri čemer so znova pomembno vlogo odigrali mediji in seveda intelektualne elite (Anderson, 2007).

Zgodovinar Eric Hobsbawm utemeljuje narod kot izumljeno tradicijo, omogočeno z množičnim dostopom do izobrazbe in povezano z javnimi obeleževanji domnevno povezujoče zgodovine in nacionalnimi prazniki, ki se trajno materializirajo v nacionalnih spomenikih (Hobsbawm, 1992). Zgodovinar Ernest Gellner nacionalistične ideologije ne dojema kot vzporedni

pojav nastanku narodov, ampak kot prvi pogoj tega procesa, kot vezivo, ki z ideološkimi mehanizmi in pritiski poveže skupino ljudi v skupnost na podlagi izključevanja tistih, ki narodu domnevno ne pripadajo (Gellner, 1983).

## NACIJA

Nacija je, kot rečeno, narod, ki si je pridobil politično suverenost na določenem ozemlju, ki je s tem postalo nacionalna država. Ker je država geopolitična entiteta, narod pa etno-kulturna entiteta, se v nacionalni državi koncepta državljanstva in etnične pripadnosti običajno vsaj implicitno povezuje med seboj. Nacijo pa lahko razumemo tudi kot državno družbo oziroma skupnost državljanov in prebivalcev države, ki se razlikujejo po nacionalni in kulturni pripadnosti.

Teoretiki nacionalne države se večinoma strinjajo, da gre za pojav, povezan z modernizacijo, ki je časovno umestljiv zlasti v 19. stoletje. Glede na dolgo zgodovino tako držav kot etnij pa se pri nacionalni državi zastavlja polemično vprašanje, ali je razmeroma homogen narod z zahtevo po narodni avtonomiji in nacionalnim gibanjem nujen pogoj za ustanovitev suverene nacionalne države, kot trdijo nacionalisti in kot nakazujejo primeri nastanka Nemčije, Italije in nedavnih nacionalnih držav nekaterih »narodov brez zgodovine«, ki so poprej bivali znotraj večetničnih imperijev. Nemalo argumentov pa tudi potrjuje tezo, da je nacionalna država materializacija nacionalistične ideologije, ki so jo predmoderne državne oblasti znale spretno izkoristiti za modernizacijo in poenotenje družbe, kot se to kaže na primeru Francije ali Velike Britanije (Roberts, 1989).

Ključne razlikovalne značilnosti nacionalne države v primerjavi z drugimi oblikami držav so: a) svetost državnih meja, ki jih pogosto določa poselitev pripadnikov naroda (t. i. etnični prostor) in ne naravne razmejitve; b) vsestransko notranje poenotenje na področju upravljanja, uravnoteženo z različnimi oblikami regionalne avtonomije; c) gradnja koordinirane nacionalne infrastrukture za preskrbo z viri in prometne povezave; č) poenoteni nacionalni izobraževalni sistem; d) jezikovne politike, utemeljene na primatu nacionalnega jezika ter e) iznajdba in spodbujanje nacionalne kulture s poudarkom na razlikovalnih nacionalnih mitih.

Ključni problemi nacionalnih držav, ki izhajajo iz prej opisanih posebnosti, so različne oblike etničnih separatizmov in iredentizem, torej zahteve državljanov, ki se štejejo za pripadnike drugih narodov, po oцепitvi ter nasploh sobivanje z manjšinskimi skupnostmi predstavnikov drugih narodov, ki naseljujejo ozemlje nacionalne države in so njeni državljani. Problematiko manjšinskih skupnosti v nacionalnih državah bi bilo mogoče povzeti tako, da

njihovi pripadniki so in niso »naši«: v političnem pomenu so enakopravni državljani, v kulturnem pa so »drugi«, ki jih večinski narod potrebuje za lastno identifikacijo, obenem pa njihova drugačnost poraja napetosti in konflikte. Ker so etnično homogene države v kontekstu sodobnih migracij in globalizacijskih procesov praktično nemogoče, postaja etnični vidik nacionalne države vse večji problem. Nacionalna država se podobno kot države nasploh v sodobnosti srečuje še z drugo težavo, povezano z njeno politično razsežnostjo: relativizacijo nacionalne suverenosti, bodisi prostovoljno v kontekstu raznih integracijskih procesov, kot je Evropska unija, in mednarodnih organizacij, bodisi neogibno in vsiljeno v kontekstu globalnega korporativnega kapitalizma in »demokratizacije«.

Pri specifičnih teoretskih problemih naroda in etnične skupnosti smo že omenili nasprotna pojmovanja primordialistov in perenialistov/instrumentalistov. Tudi med konstruktivističnimi pogledi na narod in etnijo je nastala razlika v dojemljanju akterjev procesov oblikovanja tovrstnih kolektivnih identitet: klasični konstruktivisti nastanek naroda pripisujejo družbenim silam, esencialisti pa štejejo nacionalno identiteto za ontološko kategorijo, ki je imanentna družbenim akterjem, in ne nasledek družbenega delovanja. Konkretnejši politični in veliko bolj tragičen problem je povezan z dediščino kolonizacije, ki je zlasti na afriški celini zarisala meje, znotraj katerih so po drugi svetovni vojni v dekolonizacijskih procesih nastale suverene, večinoma večnacionalne države. Čeprav je ta situacija vodila v državljanski koncept družbe, so etnična oziroma mednacionalna trenja znotraj teh držav zahtevala davek v milijonih žrtev regionalnih vojaških konfliktov in državljanskih vojn. Specifičen hibrid evropske kolonizacijske volje in nacionalizma je država Izrael, katere ustanovitev je trajno destabilizirala Bližnji vzhod. Po drugi strani pa so po svetu še številni narodi brez držav, t. i. četrti svet znotraj kategorizacije na prvi, drugi in tretji svet, ki si, razseljeni med več držav in brez politične moči, prizadevajo za avtonomijo ali celo preživetje ob večinskih narodih.

## SLOVENSKI NAROD/NACIJA

Glede na prej povedano je Slovenija primer nacionalne države, kjer se je slovenski narod, ki je klasičen primer kulturnega »naroda brez zgodovine«, prepoznaval kot tak že vsaj dve stoletji pred pridobitvijo suverene nacionalne države. Slovenci so bivali v več večetničnih državah, od Avstro-Ogrske in Kraljevine SHS do Kraljevine Jugoslavije in Socialistične federativne republike Jugoslavije. Slovenski narod v obdobju modernih evropskih nacionalizmov v 19. stoletju kljub poselitvi sklenjenega ozemlja ni zahteval lastne

države, ampak deloma politično in zlasti kulturno avtonomijo znotraj Avstro-Ogrske. V 20. stoletju je stopil v ospredje problem slovenskih manjšin v sosednjih državah, saj slovenski etnični prostor nikoli ni bil v celoti znotraj ene države do vstopa Slovenije v Evropsko unijo, odkar za sklenitev tega prostora »manjka« samo še slovenska manjšina za hrvaško mejo. Slovenski narod se je torej preoblikoval v nacijo šele leta 1991 z ustanovitvijo neodvisne Republike Slovenije, vendar se je ta že leta 2004 odpovedala delu svoje suverenosti z vstopom v evropske integracijske procese.

Teoretski pogledi na slovenski nacionalizem in narod ostajajo večinoma perenialistični, če ne celo primordialistični, med konstruktivisti pa je treba omeniti Draga Braca Rotarja in njegovo zaznavanje »odbiranja iz preteklosti« oziroma izumljanja tradicije in zamišljanja skupnosti na slovenskem primeru (Rotar, 2007). Trdoživost nacionalistične ideologije med Slovenci nakazuje zmeraj odprto in nikoli odgovorjeno »slovensko narodno vprašanje«, na katero različnost političnih sistemov in režimov nima vpliva (Toplak, 2010). V socialistični Jugoslaviji je bilo sobivanje z manjšinami urejeno v skladu z mednarodnimi standardi za uradno prepoznani »avtohtoni« manjšini slovenskih državljanov italijanskega in madžarskega porekla. V samostojni Sloveniji smo se (znova) zavedeli obstoja številnih drugih manjšin, kot so Romi, kočevski Nemci in štajerski Avstrijci, ter nastanka novih, kot so priseljeni državljani oziroma prebivalci Slovenije iz nekdanje Jugoslavije. Republika Slovenija kljub tej etnični/nacionalni heterogenosti z osamosvojitvijo ni stopila na pot sodobne transnacionalne državljanske družbe, v kateri bi zaživel Habermasov »ustavni patriotizem« (Habermas, 2001), ampak je kot številne druge postkomunistične države postala »etnokracija«, kjer so bile državljanske pravice z novo ustavo redistribuirane na podlagi etnične pripadnosti, kar pomeni korak nazaj od jugoslovanske koncepcije naroda in družbe (Verdery, 1998).

Vnovičen vzpon nacionalizma v sodobnem svetu pa sovpada z globalizacijo neokonservativne ekonomsko-»demokratske« paradigme, zato Slovenija v tem pogledu ni nikakršna izjema. Tudi v dosedanjih zgledih državljanskih družb, kot je na primer Francija, prihaja v zadnjem obdobju do nacionalističnih ekscesov in preganjanja etničnih manjšin, rasizem pa je bil v Franciji kot v kolonialni velesili vseskozi prisoten. Morda se je državljanski družbi, utemeljeni na ustavnem patriotizmu, še najbolj približala sodobna Nemčija po tragični zgodovinski izkušnji z nacizmom in posledični denacifikaciji, a tudi tam etnična nestrpnost tli pod površino pri velikem številu prebivalcev. Sodobna etnična in nacionalna trenja so neogibna vsled globalizacijskih procesov, kot so delokalizacije, ekonomske in okoljske migracije,

politično azilantstvo in boj za globalne naravne vire. Država, ki ji je naglo napredujoča globalizacija še nedavno napovedovala zaton in razkroj, se zdaj kaže kot edini in nujno potrebni blažilec med posameznikom in globalnimi korporacijami, kar nam narekuje čim aktivnejše državljanstvo. Za vse bolj anahronistično nacionalno državo pa se zdi, da v globaliziranem, transnacionalnem svetu nima prihodnosti. Namesto dokazano škodljivega nacionalizma potrebujemo nove kohezivne ideologije, ki nam bodo omogočile oblikovanje novih individualnih in kolektivnih identitet, prilagojenih sodobnim, zlasti okoljskim, kolektivnim izzivom.

## KULTURE, CIVILIZACIJE, NACIONALNE KULTURE

*Marina Lukšič - Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik*

### KULTURE

Z definicijo kulture so se ukvarjali številni humanistični in družboslovni misleci. Vsi kulturo opredeljujejo ali v odnosu do narave (ne-kulture) ali v odnosu do družbe. Koncepti, ki so opredeljevali kulturo v relaciji do narave, dolgo časa niso bili sporni, saj je v družboslovnih, humanističnih in naravoslovnih vedah prevladoval antropocentrizem. Ta temelji na domnevi, da imajo nečloveške oblike življenja zgolj instrumentalno vrednost in obstajajo le kot sredstvo za človekov namen. Številni kritiki antropocentrizma slednjega nadomeščajo z biocentrično perspektivo, ki poudarja, da imajo vsa živa bitja inherentno vrednost in da razvrščanja na bolj ali manj razvite, ki je narejeno po nekem merilu, ne smemo posplošiti in postaviti kot univerzalno. Ta pristop tudi v dojetje multikulturalizma prinaša specifično (biocentrično) perspektivo (Rockefeller, 1992: 88–96).

Definicije kulture, ki so jih teoretiki postavljali v relaciji do družbe, lahko razvrstimo v tri skupine (Lukšič - Hacin, 1999: 27–31):

1. Sociološka različica, ko je družba vseobsegajoč fenomen, kultura pa je eden od družbenih pojavov in zajema le del stvarnosti. Kulturne pojave razume kot spontane procese, ki izhajajo iz družbene strukture.
2. Antropološka različica, ko je kultura vseobsegajoča. Opredeljena je v odnosu do narave in družba je le njen del.
3. Kompromis med obema pristopoma pomeni, da je kultura omejena na (re)produkcijo vsebine in obrazcev, vrednot, idej in drugih vsebin, ki imajo simbolni pomen in kot taki oblikujejo obnašanje. Pojem družbe ali družbene strukture pa označuje sistem odnosov in interakcij med posamezniki in skupnostmi.

Ločevanje kulturnih in družbenih vidikov ne pomeni klasifikacije konkretne stvarnosti. To sta zgolj dva različna analitična pristopa, ki ob analizi iste stvarnosti, istih procesov poudarjata različne dejavnike. Medsebojno ju ni mogoče prenašati, reducirati enega na drugega. Z. Bauman pravi, da kul-



tura obsega cilje, vrednote, pomene in tipe, ki imajo svoj izvor zunaj posameznika, a jih ta ponotranji v procesih socializacije/inkulturacije. Družba je manifestacija ponotranjenj. Kultura je povezana s komunikacijo in simbolnim, družba pa je povezana s procesi zadovoljevanja človekovih potreb, kar poteka v skladu s kulturo (Bauman, 1984: 5–14). Podobno opredelitev najdemo že v prvi definiciji kulture, ki jo je v antropologiji postavil E. B. Taylor (1871). Opredelil jo je kot kompleksno celoto vedenja, verovanja, umetnosti, morale, prava, običajev in navad ljudi, ki so člani neke družbe (Barfield, 1997: 98). V začetku petdesetih let prejšnjega stoletja sta antropologa A. L. Kroeber in C. Kluckhohn izdala delo *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, ki govori o kulturi kot terminu in ideji. V njem predstavljata sto deset avtorjev in njihovih definicij. V teh definicijah sta odkrila dvainpetdeset konceptov kulture (Payne, 1996: 1), ki se močno razlikujejo, kljub vsemu pa imajo vse definicije nekaj skupnega. Vse se ukvarjajo z vprašanjem, v čem si je neka 'skupina' ljudi podobna in kaj jih loči od drugih (prav tam: 119–120). Poleg tega je večini definicij skupno poudarjanje prenosljivosti kulture iz roda v rod, kar je povezano s t. i. kumulativnostjo kultur po eni strani in z inkulturacijo/socializacijo po drugi.

Določanje tega, kar je ljudem skupno oziroma različno, pokaže, kakšen odnos imajo avtorji do (kulturne) različnosti in kako jo vrednotijo. Tako pridemo do hierarhičnega in diferencialnega modela kulture.

Hierarhični model razvršča kulture v hierarhično piramido. Med različnimi kulturami se vzpostavlja odnos večvrednosti oziroma manjvrednosti. Merilo razvrščanja je domnevni linearni razvoj kultur/družb od nerazvitosti k razvitosti. Pot razvoja je le ena in drugačne, 'nerazvite' kulture so stopnje pod razvitimi. Razvoj gre nujno po eni poti. Pri tem so pri razvrščanju upoštevana evropocentrična merila, saj so elementi evropskih kultur/družb razglašeni za univerzalne in najrazvitejše. Klasični primer hierarhičnega pojmovanja je definicija kulture/družbe pri L. Morganu: divjaštvo, barbarstvo, civilizacija (1981).

Kot reakcija na hierarhično dojetje kulture se je v antropologiji pojavil kulturni relativizem, ki ga je vpeljal F. Boas (Hatch, 1979: 21–101). Na njegovih temeljih je R. Benedict (1976) v svojih študijah razvila diferencialni model kulture. Pri tem je razvila načela, da so kulture različne, so funkcionalne in v tej perspektivi enakovredne. Kulture se sicer spreminjajo, a ni ene poti, po kateri bi spremembe potekale. Te so odvisne od kontekstov.

Oba principa v odnosu do različnosti kultur zasledimo tudi v konkretnih zgodovinskih praksah. Odnose, ki se vzpostavljajo ob hierarhičnem principu, najdemo npr. v času novodobnega kolonializma ali nacizma, di-

ferencialni koncept in kulturni relativizem pa se odražata v današnjih prizadevanjih za vzpostavitev odnosov multikulturalizma. Pri tem prihaja do dveh (pravno-političnih) ravni: 1. kulturni relativizem in multikulturalizem na ravni mednarodnih odnosov ali na ravni prej omenjene transkulturacije in 2. multikulturalizem na nacionalni ravni, znotraj posameznih držav kot pravno-političnih subjektov v mednarodnih odnosih. Na slednji se zadeve dodatno zapletejo – predvsem zaradi mednarodnih migracij, kar si bomo pogledali pozneje.

## CIVILIZACIJE

V Morganovem hierarhičnem konceptu (1981) je najrazvitejša kultura označena s pojmom civilizacija. Kulturni relativizem in diferencialni koncept kulture sta v razumevanje razlik med kulturami vpeljala radikalno novo perspektivo, ki spremeni tudi razumevanje pojma civilizacije. Posamezni avtorji pojma kultura in civilizacija uporabljajo kot sinonim, drugi ju razlikujejo, a medsebojno povezujejo, tretji pa razumejo enega mimo drugega.

V prvo skupino lahko uvrstimo E. B. Taylorja in A. L. Kroeberja. Slednji je uporabljal oba termina, a ju vsebinsko ni razmejil. V drugo skupino sodijo definicije, ki civilizacijo razumejo kot kompleksno kulturo ali v drugih primerih kot pokrov nad različnimi sorodnimi kulturami. Melko deli kulture na enostavne in kompleksne ali civilizacije. Civilizacija je kompleksna kultura, v sebi lahko združuje tudi več kultur. Civilizacij je več. Civilizacije nastajajo in propadajo (Melko, 1995).

Sorodnost civilizacije s kulturo izpostavlja tudi teorija o globalni (centralni) civilizaciji, kjer je civilizacija razumljena kot nova kulturna kvaliteta, ki predstavlja globalno kulturno mrežo in je nadgradnja, nova kvaliteta nad kulturami. V preteklosti lahko govorimo o več civilizacijah. Z novodobnim kolonializmom in globalizacijo je nastala globalna civilizacija, ki je naslednica centralne civilizacije. Ta se je rodila 1500 pr. n. št. Postopno je prišlo do zlitja, mešanja ali združevanja dediščine različnih civilizaciji in izoblikovanja osrednje civilizacije. Njena naslednica je globalna civilizacija (Wilkinson, 1995).

V tretjo skupino se uvrščajo definicije, ki pojem civilizacije opredeljujejo mimo elementov definicije kulture predvsem v povezavi z družbenopolitičnimi razsežnostmi. Civilizacija je nova kvaliteta mimo kulture in je globalna. Kulture pa se vežejo na lokalne (nacionalne) ravni in kulturno-ideološke mreže. V nasprotju z definicijo globalne (centralne) civilizacije Roberson in Rudmetof izhajata iz pojmov globalizacija in lokalizacija. Lokalizacija je razumljena kot produktivna kulturna sila ali proces, ko neka kultura od dru-

ge prevzame sprejemljive elemente in jih priredi tako, da so zanjo ustrezni. Temu pravita selektivna inkorporacija. Avtorja izhajata iz dejstva, da so v 15. stoletju nastale pomembne spremembe v ravnovesju moči na svetu. Od takrat se postopno vzpostavljajo različne mreže moči: ekonomska, politična, vojaška in kulturno-ideološka.

Na kulturno-ideološke mreže, ki so se izoblikovale na nacionalni ravni, avtorja navežeta definicijo kulture, na globalne politično-ekonomske mreže pa pojem civilizacije. Civilizacija je definirana brez upoštevanja (klasičnih) kulturnih elementov (Roudometof in Robertson, 1995). Civilizacija ima torej elemente, ki jih srečamo pri definiciji družbe, in globalizacija poteka v družbenih vidikih. Odnos med (globalno) civilizacijo in kulturo se povezuje z razumevanjem razlike med družbo in kulturo. Pri tem do globalizacije ne prihaja v kulturnih vidikih, ampak v družbenih. Na ravni kulturne dinamike pa prihaja do selektivne inkorporacije. Sam pojem se povezuje s tem, kar se navadno razume kot transkulturalnost.

Ob upoštevanju razprav o civilizaciji bi morali torej govoriti o vplivih globalizacije na civilizacije in znotraj tega na posamezne kulture ter o vlogi multikulturalizma kot možnosti, ki bi preprečila vse večjo kulturno homogenizacijo sveta – če do nje sploh prihaja. Nekateri avtorji namreč izpostavljajo dvojno, ambivalentno dinamiko globalizacijskih procesov: vse večje približevanje po eni strani naj bi na drugi strani odpiralo vedno več možnosti za alternativne oblike in akcije (individuacija) (Hočevnar, 2000).

Pri nekaterih teoretikih lahko zasledimo tudi pojem globalna kultura. J. Habermas pravi, da se smiselnost pojma kaže, če upoštevamo pojav svetovne javnosti, povezane z razvojem komunikacijskih sredstev in medijev ter njihove vloge v procesih socializacije in resocializacije ali akulturacije (Habermas, 1991: 153–154). To bi lahko držalo, če kulturo opredelimo tako, da spregledamo pojem civilizacije tako v pomenu, ki zajema kulturne vidike, kot v pomenu, ki civilizacijo bolj približuje družbenim opredelitvam. V obeh primerih lahko rečemo, da so Habermasove opredelitve globalne kulture nejasne in povsem spregledajo civilizacijske komponente – krovno raven med sorodnimi kulturami/družbami.

Prav tako je Habermasova opredelitev izrazito komunikacijsko naravnana. Kot protiargument njegovim razmišljanjem socializacijske teorije dokazujejo, da imajo mediji v socializacijskem procesu moč utrjevanja ponotranjenih vzorcev, ne morejo pa vzpostavljati novih, avtonomnih. Lahko bi rekli, da je tudi pri vplivu medijev na delu selektivna inkorporacija. Iz povsem drugih razlogov se s tezo o nastajanju globalne kulture ne strinja R. Rizman, ki opozarja, da so se napovedi o vse močnejši mednarodni integraciji

in usihanju moči nacionalne države izkazale za prenagljene (Rizman, 1995: 196).

V zadnji interpretacijski skupini je globalna civilizacija povezana z ekonomsko-političnimi mrežami moči (brez kulturnih elementov), kultura pa je na ravni lokalnega. Pri tem se postavi vprašanje, kakšen odnos se postavlja med politiko in ekonomijo na eni strani in kulturo na drugi. Kako močan vpliv imajo globalne ekonomsko-politične mreže na kulturno (lokalno) dogajanje? Predvsem je tu v ospredju vprašanje, ali imajo te mreže moč, da vzpostavijo kulturno homogenost na tako globalni ravni.

Podrobnejši vpogled v zgodovino nam pove, da je kulturo nemogoče homogenizirati že na nacionalni ravni. Pravzaprav je kultura analitični konstrukt, ki se na ravni vsakdanjega življenja odvija na zelo heterogene načine. V času nastajanja nacionalne države v Zahodni Evropi je prevladoval monokulturni princip v odnosu do regij in dialektov, zato da sta se vzpostavila enoten jezikovni standard in skupna nacionalna identiteta pri ljudeh, ki so pripadali isti državi. Pa vendar se tudi ta okolja danes srečujejo s t. i. regionalizmi, kar priča, da procesi homogenizacije znotraj nacionalnih držav niso bili povsem uspešni in so regionalne identitete, pogosto vezane na dialekte in regije, preživele. Res je, da so spremenjene, a sprememba je lastnost vseh kultur. Kulture so procesi, ne pa stanja, so analitične (abstraktne) kategorije, ki se v praksi udejanjajo na heterogene načine. Kulturna homogenost je zgolj analitični privid.

## NACIONALNE KULTURE

Izhodiščna teza izhaja iz raziskav avtorjev, ki so ugotovili, da je za ustvarjenje naroda treba njegove pripadnike naučiti, da so pripadniki določenega naroda in določene nacionalne kulture. To pomeni, da se narodi oblikujejo skozi družbeni proces vzgoje; da je oblikovanje naroda in nacionalne identitete stvaritev »maloštevilne, izobražene elite« (Seton-Watson, 1980); oziroma da je konstitutivna funkcija nacionalnega šolskega sistema »služiti nacionalnim interesom« (Green, 1990). Green pravi, da je šolski sistem v 19. stoletju prevzel primarno odgovornost za moralni, kulturni in politični razvoj naroda, da gre, skratka, za strukturno povezanost nastanka javne šole s procesom oblikovanja nacionalnih držav in nacionalnih kultur.

Naloge javnega šolskega sistema ob koncu 19. stoletja opisuje Green takole: »Poklican je bil, da asimilira imigrantske kulture, promovira veljavne religiozne doktrine, razširi standardizirano obliko nacionalnega jezika, poveže nacionalno identiteto in nacionalno kulturo, generalizira nove navade rutinske in racionalne kalkulacije, krepí patriotske vrednote, vbija moralno

disciplino in, predvsem, da vceplja politična in ekonomska prepričanja vladajočih razredov. Pomagal je oblikovati subjektivitete državljanstva z utemeljevanjem razmerij države do ljudi in dolžnosti ljudi do države. Prizadeval si je, da bi vsako osebo oblikoval kot univerzalni subjekt, a je to počel diferenciacijsko, glede na razred in spol. Ustvaril je odgovornega državljana, marljivega delavca, voljnega davkoplačevalca, pravičnega sodnika, odgovornega starša, pridno ženo, domoljubnega vojaka ter zanesljivega ali spoštljivega volivca.« (Green, 1990: 80).

Moderni svet je svet nacionalnih držav, skupni temelj bivanja v njih pa je skupna generična kulturna podlaga, ki jo lahko vzpostavlja samo razvejen, trden, državno voden in nadzorovan javni šolski sistem. Standardizirana, poenotena in z izobraževanjem podprta kultura, ki prežame večino prebivalstva in ni več lastnina elitnih manjšin, konstituira edino vrsto identitete, ki preostane ljudem, da se z njo identificirajo. To so razmere, v katerih postane Kultura kot ena sama in homogena nacionalna kultura naravni vir politične legitimnosti. Za moderni svet, pravi Gellner, je najpomembnejše, da »družbene podenote« niso več sposobne samoreprodukcije, da je »centralizirano eksoizobraževanje« obligatorna norma, ki nadomesti lokalno akulturacijo. »Na temelju modernega družbenega reda ne stoji sodnik, pač pa profesor. Ne giljotina, pač pa (primerno imenovan) *doctorat d'état* je glavno sredstvo in simbol državne oblasti. Monopol legitimnega izobraževanja je zdaj bolj pomemben, bolj ključen od monopola legitimnega nasilja.« (Gellner, 1983: 34).

Ali to pomeni, da je v moderni družbi možnost zaposlitve, varnosti in samospoštovanja posameznika odvisna od izobrazbe; ali to pomeni, da sveta, v katerem živi in dela, ne omejujejo sorodstvene vezi, lokalna pripadnost, podedovani poklic, pač pa ga omejuje »meja kulture«? Gellner odgovarja pritrdilno in poudarja, da ponuja »izobraževalna mašinerija« posamezniku odgovor na najpomembnejše vprašanje, kdo sem, tako da oblikuje »generično kulturno podlago«. Ta pa ni nič drugega kot enotni medij, minimalno skupno ozračje, v katerem lahko člani družbe živijo; natančneje rečeno, generična kulturna podlaga je skupni temelj, ki jim omogoča komunikacijo in poklicno mobilnost.

Izobraževalni sistem, ki opravlja tako obsežno nalogo, je velik, nepogrešljiv in drag, potemtakem ga lahko vzpostavi in upravlja samo država. Gellner postavlja eksosocializacijo, to je produkcijo in reprodukcijo ljudi zunaj lokalnih intimnih skupnosti, za normo modernih družb, ki daje odgovor, prvič, na vprašanje, zakaj morata biti kultura in država povezani, in, drugič, zakaj to pomeni, da je moderna doba doba nacionalizma. »Nacionalizem,« pravi Gellner, »je v bistvu prenos središča človekove identitete na kulturo, ki

je posredovana z izobraženostjo in obsežnim, formalnim izobraževalnim sistemom.« (Gellner, 1991: 243). Izvira iz določene vrste delitve dela modernih industrijskih družb, ki poteka v nestabilnem in naključnem družbenem kontekstu. Ker pa lahko taka družba deluje le ob predpostavki skupnega medija komunikacije, potrebuje izobraževalni sistem.

Javno izobraževanje kreira skupne medije, ustvarja »bazene homogene tekočine«, kot jim pravi Gellner, ki morajo biti politično upravljani ter centralizirano in učinkovito vodeni (Gellner, 1991: 254). In čeprav je jasno, da so bazeni homogenosti podlaga nacionalizma, je vendarle treba še enkrat poudariti, da Gellner razume nacionalizem v industrijskih družbah kot temeljno organizacijsko načelo. Po njegovem mnenju izhaja nacionalizem iz narave moderne družbe in delitve dela, ne pa iz globlin človeških duš. V industrijski družbi vezi med posameznikom in totalno družbo tako rekoč ni, zato je za politično skupnost zelo pomembna vez, ki jo pomeni narod. Vzdrževanje te vezi, tega »kulturno-jezikovnega« medija, znotraj katerega živijo državljani in se z njim identificirajo, je potemtakem najpomembnejša naloga države.

»Če torej povzamemo,« pravi Gellner ob koncu dela komparativne analize modernizacijskih procesov družbe, »končujemo z zelo centraliziranimi državami, z gibljivim anonimnim prebivalstvom (to pomeni, da je članstvo posamezno, ker skupinskega članstva tako rekoč ni) in s homogeno kulturo, ki jo vceplja ali prenaša najpomembnejša industrija, izobraževanje, ki pa ima dve nalogi: prvič, vcepljati to kulturo, in drugič, zagotoviti ustrezen standard izobrazbe in tehnične kompetence, ki ustrezajo možnosti zaposlitve in hitre prezaposlitve osebja. Skratka, imamo moderno nacionalno državo.« (Gellner, 1991: 249).

Pomembno je razumeti, da je kultura, predvsem pa nacionalna kultura, analitična kategorija, ki stvarnost opisuje v izbrani perspektivi in gradi predstavo o homogeni skupini. Kulture niso stanja, niso absolutne. Kulture so procesi, se spreminjajo, se stikajo in se prepletajo ali razhajajo. Iz tega sledi, da je kulturna razlika relativna, je proces in interakcija. Torej je tudi multikulturalizem kot sistem upravljanja razlik lahko le dinamičen proces upravljanja dinamičnih, kompleksnih in procesnih razlik, ki so v interakciji. O tem bomo podrobneje govorili v tretjem delu.



## IDENTITETE, PRIPADNOSTI, IDENTIFIKACIJE

*Mirjam Milharčič Hladnik, Marina Lukšič - Hacin*

### IDENTITETA KOT PROCES

Identiteta je kompleksen proces. Analitično lahko govorimo o njenih individualnih in skupinskih vidikih, ki se medsebojno prepletajo, dopolnjujejo ali si nasprotujejo. Individualna raven se veže na gensko določenost posameznika kot biološkega bitja, ki se dokončno uresniči v procesu inkulturacije/socializacije. Skupinska raven pa je povezana z neogibno potrebo človeka po pripadnosti neki skupini, z njegovo sociabilnostjo. V tem pogledu je identiteta interakcija med posameznikovim občutenjem identitete, privrženostjo skupini in pripravljenostjo te skupine, da njegovo identiteto prepozna in (ne) sprejme, pri čemer mu pripiše tudi določen položaj. S procesom kulturne/družbene diferenciacije so se pojavile številne alternativne skupinske identifikacije. Poleg identitet, ki se jih razume kot podedovane skupinske identifikacije (etničnost, spol, rasa, religija, starost ...), ki so bolj določujoče v kulturnem/družbenem kontekstu, so se razvile tudi alternativne (izobrazba, poklic, šport), katerih izbor je bolj prepuščen posamezniku.

Posameznik je tako lahko nosilec več skupinskih pripadnosti, med katerimi prihaja do kontekstualnega uravnovešanja. Analitično govorimo o premikajoči se identiteti, ki se z odvisnostjo od kontekstualnih sprememb sprotno vzpostavlja skozi mrežo sidrišč. Identiteta je utrjeno sidrišče, pod vplivom praks, pomenov (pojmovanj) in izkušenj. Identiteta je raznotera, nestabilna, zgodovinsko pogojena. Je rezultat obstoječe diferenciacije, polimorfne identifikacije in pluralizacije (Stam in Shohat, 1994: 300–301).

Nenehno menjavanje posameznikovih vlog zahteva svojevrstno fleksibilno identiteto in uravnoteženje med identitetnimi sidrišči. V nekaterih situacijah lahko pride do identitetnega preklopa in do preklopa med lojalnostmi, ki se izražata skozi jezikovni kodni prekop. Oba, identiteta in jezik, zajemata različne ravni pojavnosti, ki so vezane na situacijo. Ko se kontekst pomembno spremeni (ob upoštevanju etnične stratifikacije), pride tudi do kodnega



preklopa in do vedno novega ohranjanja ravnotežja identitetne 'strukture', ki je v nenehnem gibanju (Lukšič - Hacin, 1999: 43–44).

Posameznik se lahko istoveti z različnimi skupinami in v njih zavzema različne položaje in igra različne vloge. Slednje ni nujno vedno usklajeno. Lahko pride do velikega neskladja oziroma do statusne inkongruence, krize identitete ali do pojava razcepljene osebnosti kot njegove možne posledice. Slednje zasledimo prav v primerih migracijskih situacij, ko pri posameznikih pogosto prihaja do statusnih inkongruenc in identitetnih kriz zaradi odnosa večinskega okolja do priseljencev. Ta odnos je povezan tudi s kulturno distanco, predvsem pa je prežet s predsodki večinskega okolja do različnosti. Seveda je prav tako možno, da pride v novem okolju do sestavljanja identitet, kar poznamo iz Združenih držav Amerike, kjer se, na primer, slovenski priseljenci in njihovi potomci označujejo kot Slovenian-Americans ali American-Slovenians. To imenujemo »hyphenated identity«, kar bi lahko prevedli kot sestavljena ali povezana identiteta.

Hyphenated identity je termin, ki je nastal v Združenih državah Amerike konec 19. stoletja in je veljal za priseljence, ki so čutili pripadnost tako kulturi, iz katere so prišli, kot tudi državi in kulturi, v katero so se priselili. Na začetku je imel slabšalen pomen, ki pa je s politiko multikulturalizma pridobil pozitiven predznak. Uporablja se tudi v prenesenem pomenu za sodobno pojmovanje identitete kot večplastne, hibridne, fluktuirajoče, sestavljene in kompleksno strukturirane – predvsem pa spreminjajoče se – identitete.

Problemi, ki ob tem nastajajo, so povezani s politično in kulturno definicijo prostora in ljudi v njem, ki je nacionalno, jezikovno in identitetno monoteistična in ekskluzivistična. Največkrat se negativni stereotipi in predsodki nanašajo na skupinske identifikacije, ki so razumljene kot podedovane: raso, spol ali/in etničnost (Lukšič - Hacin, 2002). Zgodovinsko gledano so te postale politični in kulturni/družbeni znaki za ločevanje ljudi na boljše in slabše, sposobne in nesposobne, miroljubne in agresivne. Velikokrat se na slednje veže tudi stigmatizacija celotnih populacij. Taylor pravi, da so se v času kolonialnega odnosa Evrope do Neevrope vzpostavili številni stereotipi o nebelcih. Ti so prek procesov inkulturacije/socializacije že pomembno vplivali na identitete drugačnih. Interiorizacija evropocentričnega sistema vrednot in ovrednotenje statusa po teh merilih nujno pripeljeta do ponotranjenja stigme.

V dolgem obdobju kolonialnih odnosov je bil vpliv na identiteto pripadnikov podrejenih kultur tako močan, da danes lahko govorimo o stigmatizaciji celih populacij. Če pogledamo nekatere učbenike za geografijo in zgodovino, ki se uporabljajo v slovenskih osnovnih šolah, vidimo, da stigmatizirajo

cele kontinente, v tem primeru Afriko. Društvo Afriški center s sodelavci je ugotovilo, da se pri nas osmošolci in devetošolci učijo kolonialno, evropocentristično in rasistično razumevanje Afrike. V učbenikih se pojavljajo zgodovinski dogodki, kot so »odkrivanje Afrike s strani Evropejcev«, in »ugodnosti posameznih afriških regij za naselitev Evropejcev«. Govori se o plemenih, rasah in o izključno negativnih pojavih, kot so vojne, lakote, diktature.<sup>1</sup>

Te izjemne primere rasizma moramo videti v perspektivi človekove univerzalne potrebe po spoštovanju in upoštevanju. Priznanje, prepoznavanje človekove identitete, je osnovna človeška potreba in njena negacija ima lahko globoke posledice tako za posameznika kot za skupnost, če je celotna skupnost dolgotrajno stigmatizirana (Taylor, 1992: 25–26).

## DRUŽBENA IN KULTURNA POGOJENOST IDENTITET

Ljudje smo enaki le v tem, da smo (tako ali drugače) različni. Razlika se veže na vidne znake, telesne ali kulturne/družbene, recimo jezik. Telesnost je eden od osnovnih dejavnikov posameznikove identifikacije (spolne, rasne), je njen izvor, ki vpliva na vse ostale vidike identitete. Človekov odnos do lastnega telesa je središčni del njegove identitete, človek je telo in ima telo. Ta odnos je družbeno posredovan in določujoče vpliva na posameznikovo razumevanje kulturnega/družbenega okolja. Vendar pa se, kot pravita P. Berger in T. Luckmann, med organizmom (biološkim) in kulturnim/družbenim okoljem vzpostavlja vzajemni odnos omejevanja: družba z možnostmi, ki jih ponuja posamezniku, spodbuja in omejuje razvoj bioloških predispozicij, hkrati pa telo s predispozicijami omejuje razvoj družbeno možnega (Berger in Luckmann, 1988: 160). Na posamezne lastnosti našega telesa se vežejo kulturne/družbene vloge, ki jih opredeljujejo spol, rasa, starost, morfološke posebnosti in njihovo kulturno/družbeno dojetje. V različnih kulturah/družbah je lahko na različne načine prisotno 'prevajanje telesnega v psihološko', če omenimo le spolno dihotomijo in rasizem.

Spol, rasa in etničnost lahko 'delujejo' medsebojno ločeno, v številnih kontekstih pa prihaja do njihovega prekrivanja in s tem do potenciranja intenzivnosti diskriminacije večinskega okolja v odnosu do nosilca 'izbranih kulturno/družbenopolitičnih' znakov za tovrstno ločevanje med ljudmi. Iz tega sledi, da so ženske – priseljenke, pripadnice nezaželenih ras, ki znotraj tega prihajajo iz najbolj nezaželenih etničnih okolij – izpostavljene najhujši diskriminaciji. To potrjujejo tudi že pred leti opravljene študije evropskih mi-

1 Več o tem v: *Afrika v slovenskem šolskem sistemu: zaključno poročilo projekta Izobraževanje za razvoj na trdnih temeljih* (2010).

gracijskih kontekstov, ki ugotavljajo, da najbolj ogrožen sloj subproletariata tvorijo ženske priseljenke ob upoštevanju etnične stratifikacije.

## SPOLNE IDENTITETE

Telesna identiteta je primarno vezana na spol in spolno identiteto, ki pa ni le biološko določen spol, ampak obsega tudi družbeno in kulturno pogojen življenjski proces njenega prepoznavanja, ki mu sledi samoopredeljevanje (tudi pogojeno z družbo in kulturo). Opozoriti moramo, da binarna konstrukcija »moški proti ženskam« nima alternative v spolni identičnosti, torej v tem, da bi ženske ali moški obstajali kot homogene kategorije (Scott, 1988). Ta opozicija je tako kot opozicija »enakost proti različnosti« konceptualno in politično zgrešena. Konceptualno onemogoča, da bi videli razlike med spoloma ter načine, kako se zabrisujejo razlike znotraj ene spolne kategorije.

Na drugi strani onemogoča konceptualizacijo spolne razlike kot kulturno, družbeno določene kategorije in njeno uporabo v različnih kontekstih – denimo v sferi dela. Politično pa sta opoziciji enakost proti različnosti in moški proti ženskam zgrešeni, ker, prvič, zabrisujeta dejstvo, da politično razumevanje enakosti temelji na upoštevanju obstoja različnosti (če bi bili posamezniki enaki, koncepta enakosti sploh ne bi potrebovali), in, drugič, zabrisujeta raznolikost načinov, na katere spolna razlika obvladuje moške in ženske v družbenih razmerjih dominacije in izkoriščanja.

Seveda to ne pomeni, da se lahko začnejo ženske razumeti kot »ženske«, ki imajo nekaj skupnega, za kar se je treba boriti, brez vzpostavitve »progressivne identitete žensk«. In prav tako ne pomeni, da tisto, kar je pogoj skupne zavesti žensk, ni spolno zaznamovano. »Morda bi lahko rekli,« pravi D. Riley »da je nekakšna formalna konsolidacija 'moških proti ženskam' žalostni pogoj, da lahko 'ženske' kot take spregovorijo. Da seksualni antagonizem oblikuje seksualno solidarnost; in da napadi in protinapadi z vsemi vznemirjenji pripomorejo k nastanku grobe oblike feminizma.« (Riley, 1991: 52). Rileyjeva pravi, da so postale »ženske« v 19. stoletju moderna socialna kategorija. »Klasifikacijske« znanosti in humanistične vede so jo vzpostavile v procesu, ki nima nobene vzporednice v preurejanju kategorije »moških«.

»Toda 'družba' se je opirala tudi na 'moške', le da zdaj kot na nasprotje, ki je skrbelo za svoje lastno ravnotežje. Par moškega in družbe ter bodoča uganka njunega razmerja so postali življenjska sila antropologije, sociologije, socialne psihologije – problem brez konca, kako je individuum postavljen vis-a-vis svetu. To je bilo zelo drugače od načinov, kako je koncept socialne domene zaobjel in hkrati osvetlil 'ženske'. Ko se je potem to feminizirano socialno polje učinkovito postavilo nad 'človeka' in proti njemu, je bilo uvr-

ščanje spolov v socialno domeno konceptualizirano počez. Ni šlo toliko za to, da bi bile ženske izpuščene, bile so preveč temeljito vključene v asimetriji. Niso bile poniknjeno nasprotje moškega, ki bi ga bilo treba le privleči na dan, temveč so tvorile nekakšen kontinuum socialnosti, nasproti kateri je bilo postavljeno politično.« (Riley, 1991: 56–57).

Feminizem, ki je tako zadeva moških kot žensk, saj si prizadeva za enakopravnost med spoloma – ni pa vezan na spol –, je usmerjen proti vsem oblikam seksizma v družbi. Danes je enakopravnost med spoloma temeljna pravica, zagotovljena z ustavo in zapisana v zakonodajo, kar pa ne pomeni, da seksizma v družbi ni več. Značilen primer je jezik, tudi slovenski, v katerem velja pravilo, da je moški spol generični. Seksizem v jeziku je dajanje prednosti moški obliki pred žensko, odpravljanje ženske oblike v korist moški ter uporaba žaljivih stereotipov in prisposodob. Seksistična jezikovna praksa, ki izključuje ženske iz družbe in poudarja prevlado moških nad ženskami, je v velikem neskladju z deklarativnimi cilji odpravljanja diskriminacije med spoloma. Splošna uporaba moškega spola za označevanje ljudi obeh spolov, kar je pravilo slovenskega jezika, ovira vzpostavitev enakopravnosti med ženskami in moškimi, ker zanika obstoj polovice človeštva in formalno enakopravnost med spoloma (Milharčič Hladnik in Žagar, 1996).

Seksizem v jeziku je hkrati najmanj opazen in najbolj usoden. Z jezikom izražamo občutke, čustva in misli, se sporazumevamo in razvijamo medsebojne odnose, zato tisti, ki jih jezikovna praksa spregleduje, ne morejo obstajati kot enakopravni in enakovredni del družbe. Odpravljanje seksizma iz jezika pomeni odstranjevanje socialno-kulturnih vzorcev, v katerih je enemu spolu tradicionalno priznana večja vrednost kot drugemu in ki so, poleg formalnih oblik diskriminacije žensk, najhujša ovira za uresničitev dejanske enakopravnosti med spoloma.

Kot pravi Mirjana Ule, identiteta »omogoča jezikovno nanašanje posameznika ali kake druge socialne enote na samega sebe. Identiteta je minimalna socialna institucija, ki definira subjekt za kompetentnega socialnega akterja. Omogoča socialno prepoznavanje posameznika ali kake druge socialne enote kot identične skozi različne situacije. Je presečišče individualnega in družbenega, subjektivnega in objektivnega v in na subjektu« (Ule, 2000: 322).

## NACIONALNE IDENTITETE

V nasprotju z raso in spolom, ki se vežeta na biološke določenosti in kulturni/družbenopolitični odnos do bioloških znakov, je etničnost izrazito kulturna/družbenopolitična kategorija, ki nima sidrišča med biološkimi predispozicijami, čeprav v realnosti funkcionira, kot da bi ga imela. V svo-

jem delovanju in določujočnosti je pravzaprav zelo podobna rasi in spolu. V zadnjih dvesto letih – v času nacionalne države in njene ideologije – je prav na evropski celini pridobila znak prirojenosti in s tem izjemni ideološki potencial v okviru silovitih nacionalističnih politik.

Koncept nacionalne identitete, kot ga je razvil A. Smith (1991), izhaja iz predpostavke, da narodov in nacionalizmov ne moremo razumeti zgolj kot ideologije in politične oblike, pač pa kot kulturne fenomene. Za Smitha je nacionalna identiteta multidimenzionalni koncept in je ni mogoče omejiti na en sam element. Vendar je narava te multidimenzionalnosti odvisna od načinov oblikovanja naroda. Različne poti nacionalnega formiranja je Smith skrčil v preprosto dvodelno shemo, ki vsebuje t. i. vzhodni in zahodni model naroda ter s tem tudi nacionalne identitete.

Za zahodni model naroda, ki ga imenuje tudi državljanski, so značilni naslednji elementi: zgodovinsko ozemlje, skupni miti in zgodovinski spomin, skupna kultura, skupne zakonske pravice in dolžnosti ter skupno gospodarstvo. Glavni elementi vzhodnega modela naroda, ki ga Smith imenuje tudi etnični model, pa so: vezi skupnega rodu, družinska skupnost ljudstva, vladavina navad in običajev. Za državljanski model naroda so torej pomembni ozemlje, skupni zgodovinski miti, skupna množična kultura in gospodarstvo ter skupne zakonske pravice in dolžnosti (Smith, 1991: 10–14). Ta model omogoča, da si pripadnost narodu ljudje lahko izberejo. Etnični model tega ne omogoča, kajti zanj je značilno, da človek postane pripadnik naroda samo z rojstvom. Obema konceptoma je skupno to, kar smo že omenili v prvem poglavju priročnika, da velja za splošno sprejeto ničelno definicijo naroda: pripadnike skupine ljudi povezuje prepričanje, da so narod.

Smith pripisuje nacionalni identiteti dve vrsti funkcij: notranje in zunanje. Zunanje funkcije so povezane z legitimacijo ozemlja, z opredelitvijo ekonomskih virov in bogastev ter s politično podporo državi in njenim organom. Najbolj pomembna politična funkcija nacionalne identitete je legitimacija skupnih zakonskih pravic in dolžnosti, kar pomeni legitimacijo družbenega reda in solidarnosti med pripadniki. Notranje funkcije nacionalne identitete pa so za vprašanja identitete in občutkov pripadnosti še pomembnejše.

Prva je socializacija članov v državljane in pripadnike naroda. Po Smithovem mnenju je to mogoče z »obveznim, standardiziranim, javnim, množičnim šolskim sistemom, s katerim poskušajo vsaditi homogeno kulturo in nacionalno pripadnost v okviru ideala kulturne avtentičnosti in enotnosti« (Smith, 1991: 16).

Druga funkcija je ustvarjanje družbenih vezi med posamezniki s tem, da nacionalna identiteta priskrbi repertoar skupnih vrednot, simbolov in navad, skratka, da priskrbi t. i. skupno dediščino.

Tretja funkcija nacionalne identitete pa je način, kako posameznik dobi odgovor na vprašanje, kdo je. Omogoča samodefincijo in znotraj nje se tudi vzpostavi razmerje med 'nacionalnim' ter 'nenacionalnim' posameznikovim bistvom, ki je najpogosteje element človekove identitete, izigran za politične cilje nacionalnih projektov.

Če narode in nacionalne identitete vidimo kot kreacijo nacionalizma in njegovih nosilcev, se moramo vprašati, kdo so ti nosilci. Po Hobsbawmu in Gellnerju imajo pri generiranju nacionalne identitete najpomembnejšo vlogo šole in univerze, kar smo podrobneje predstavili v prejšnjem poglavju. Smith se vključuje v ta interpretacijski niz z ugotovitvijo, da imajo ključni pomen v dvodelnem, kulturnem in političnem, nacionalizmu vedno intelektualci: »To so intelektualci – pesniki, glasbeniki, slikarji, kiparji, romanopisci, zgodovinarji in arheologi, dramatik, filologi, antropologi in folkloristi –, ki so predlagali in izpopolnili koncepte ter jezik naroda in nacionalizma, prek svojega razmišljanja in raziskovanja pa so dali glas širšim aspiracijam, ki so jih izrazili v ustreznih podobah, mitih in simbolih. Ideologijo in kulturno jedro doktrine nacionalizma lahko pripišemo tudi socialnim filozofom, oratorjem in zgodovinarjem (Rousseau, Vico, Herder, Burke, Fichte, Mazzini, Michelet, Palacky, Karamzin), od katerih je vsak razvijal elemente, primerne položaju skupnosti, ki ji je govoril.« (Smith, 1991: 93).

Smith loči intelektualce, ki proizvajajo umetniška dela in ideje, inteligenco, ki ta dela in ideje razširja, ter izobraženo javnost, ki dela in ideje konzumira. Zanimivo je, da išče odgovor na vprašanje, zakaj se z nacionalizmom ukvarjajo prav intelektualci, v psihologiji. Po njegovem mnenju namreč intelektualci tako rešujejo dokaj zapleten problem »identitetne krize«, ki smo jo v besedilu omenili kot stisko ljudi v moderni družbi, ki je strnjena v preprostem: »Kdo sem?« To vprašanje zadeva širše plasti prebivalstva in odgovor, ki ga ponuja nacionalna identiteta, vsebuje občutek, da so 'subjekti zgodovine', nosilci 'prave kulture' in branilci 'suverenosti'.

Nacionalna identiteta potemtakem odgovarja na vprašanje o človekovi minljivosti v posvetnem svetu z vpeljavo prednikov in historične kontinuitete, obnavlja kolektivno dostojanstvo s sklicevanjem na zlato dobo in herojska dejanja ter daje občutek zavetja in družinske varnosti z vzpostavitvijo bratstva prek simbolov, obredov in ceremonij.

Nacionalna identiteta je ključna oblika kolektivne identifikacije v sodobni družbi, vzpostavlja prevladujoče merilo kulture in identitete, je glavno načelo vladanja ter ima osrednje mesto v družbenih in gospodarskih dejavnostih. Je torej globalna in univerzalna. Njena kreacija je domena intelektualcev, izobražencev in izobraževalcev, ki so v sodobni nacionalni državi domena šole. Vendar se prav pri tem pojavi paradoks: prebivalci postanejo pripadniki naroda skozi proces pridobitve historične legitimnosti znotraj lastnega kulturnega okvira, hkrati pa postanejo tudi državljani nacionalne države, za katere smo že v prejšnjem poglavju pokazali, da so v večini primerov večnacionalne, večjezikovne, večkulturne in večetnične.

Omenjali smo že oblike naddržavne in nadnacionalnodržavne organiziranosti, predvsem Evropsko unijo in s tem vprašanje evropske identitete in definiranje, kaj Evropa je.

Zgodovinsko konstanto fluktuirajoče identitete Evrope in njenih meja oziroma definicij danes po mnenju Griffina in Braidottija zamejujejo in definirajo predvsem trije procesi: zmanjševanje pomena in funkcij nacionalnih držav, iz tega izhajajoča krepitev ksenofobičnih in nacionalistično paranoičnih strahov ter razraščanje sodobnega evropskega kulturnega rasizma. Integracijski procesi in z njimi pogojeno zmanjševanje vloge nacionalnih držav so sprožili valove nostalgličnih političnih diskurzov, ki so hkrati rasistični in protievropski, najbolj izrazito pa se odražajo v diskusijah o državljanstvu in migracijski politiki. Integracijski procesi tako potekajo v paradoksnem okviru, ko združevanje pomeni zapiranje meja, nadnacionalna evropska identiteta pa krepitev ksenofobičnih in rasističnih politik in resentmentov. (Griffin in Braidotti, 2002: 11–12).

Vsem tem procesom, pa naj gre za arogantno protievropsko ideologijo, flagrantno kršenje človekovih pravic »nezaželenim«<sup>1</sup> državljanom ali izkoriščanje migrantov kot neplačane delovne sile, smo priča tudi v Sloveniji. Kaj nam lahko v tem kontekstu pove povezanost nacionalne in spolne identitete? V Evropi imata rasa in etničnost svojo posebno zgodovinsko konotacijo, ki ju ne moremo primerjati z drugimi deli zahodnega sveta. Kategorizacija drugačnih v Evropi nikoli ni temeljila zgolj na vidnih znakih (tako kot ameriška diskriminacija črncev), ampak predvsem na iskanju drugačnih znotraj enakih, tujcev znotraj domačih, drugih med nami.

Dolga in brutalna evropska zgodovina definiranja soseda za drugačnega, tujega in sovražnega je dobila svojo zadnjo dopolnitev v vojni na Hrvaškem, v Bosni in Hercegovini ter na Kosovu ob razpadu Jugoslavije. Rasistično in etnično nasilje spremlja sodobno zgodovino večine evropskih držav in v tem kontekstu je pomembno razumeti specifično zlorabo nacionalne in spolne

identitete. Vojna v bivši Jugoslaviji je primer uničujoče uporabe kategorizacije soseda kot drugačnega in zatorej sovražnika, v kontekstu medsosedskega ubijanja pa ima posebno mesto množično posiljevanje žensk.





# VERSTVA IN NACIONALIZMI

*Marinko Banjac*

## UVOD

Ko se lotevamo refleksije verstev in različnih veroizpovedi, je treba razumeti, ali vsaj skušati osmisлити, različna verovanja in religiozne prakse ter rituale, ki jih je mogoče zaznati in identificirati v različnih verstvih. Treba je biti senzibilen za ideje, ideale in stremljenja, ki napajajo in navdihujejo prepričanja vernikov. Razumeti je treba različnost religijskih praks, verovanj ter načinov delovanj in ravnanj, vendar se obenem zavedati, da je verstvo pogosto razumljeno tudi kot splošen ali celo univerzalen fenomen.

Seveda se prav zaradi te velike kompleksnosti fenomena pojavi vprašanje, kako ga opredeliti. Kot pravi William E. Arnal (2000), obstaja tudi v okviru proučevanja religije nikoli rešeno vprašanje, kaj religija sploh je, saj je pri poskusih definiranja<sup>1</sup> vedno mogoče pokazati razlike, nejasnosti, nekonistentnosti. Pri problemu definiranja se zato moramo zavedati, da je religija, tako kot vsak drug družboslovni koncept, konstrukt, katerega obstoj in razvoj sam po sebi implicira določeno interpretacijo družbenopolitične in kulturne realnosti (Smith, 1988; glej tudi McCutcheon, 1997). Pri vsakem poskusu definiranja religije je zato treba imeti v mislih, da vsakršno opredeljevanje ne more razrešiti vprašanja, kaj religija je, lahko pa nam pomaga razložiti oziroma razumeti, kako religija deluje, kaj so njene implikacije in kako je njen pomen vezan na heterogenost družbenopolitičnega konteksta, tudi oblastne odnose, kamor ga umeščamo in v njegovem okviru razmišljamo o njem.

Ko se skuša religija opredeliti, je v najširšem smislu označena kot verovanje v nekaj, kar v okviru specifične religije pomeni ali predstavlja sveto. Religija vedno določa, predpostavlja ali predvideva določen način obnašanja, določeno držo, ki pomeni vodilni princip, ki mu načeloma sledijo vsi pripadniki. Prepričanja v okviru specifične religije tvorijo (moralne) napotke, ki osmišljajo dejanja in obnašanja vernikov, njihovo mesto v skupnosti in širše.

---

1 Problematika definiranja religije je doživela nemalo razprav. Glej na primer Horton (1960) in Ferré (1970).

Religija zato lahko pomeni tudi identitetno osnovo posameznika in usmeritev glede posameznikovih izbir, odgovorov in pomenov življenja (Rieffer, 2003). Po drugi strani pa lahko religiozna identiteta prispeva k izrazitosti specifične skupinske identitete. Religiozna pripadnost je zato vezivo oziroma kohezijska spona, pri čemer se lahko na njeni podlagi razvijejo konfesionalne etničnosti. Religiozna identiteta lahko in pogosto tudi daje identitetno podlago nacionalni ideologiji, še posebej ko obstaja izrazita povezanost med državo kot specifično obliko politične skupnosti in cerkvijo, pri čemer je slednja organizacijsko strukturirana in institucionalizirana (Južnič, 1993).

V pričujočem prispevku bomo skušali odgovoriti na vprašanje, v kakšnem razmerju sta religija in nacionalizem. Pokazali bomo, da je religija, kljub temu da so jo mnogi pomembni sodobni teoretiki nacionalizma spregledali ali pa njeno vlogo marginalizirali, imela (in še vedno ima) v nekaterih nacionalnih gibanjih pomembno, če že ne ključno vlogo, saj je identifikacijski element, ki pri konstituiranju narodov ali nacij osmišlja njihov obstoj in njihove zahteve, aspiracije ter politično delovanje.

V prvem delu prispevka bomo teoretsko osvetlili razmerje med nacionalizmom in religijo, pri čemer bomo najprej opredelili nacionalizem in z njim povezane koncepte, kot je narod oziroma nacija. Teoretsko refleksijo razmerja nacionalizma in religije bomo opravili s pregledom nekaterih pomembnejših teoretikov nacionalizma (Ernest Gellner, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm in Anthony D. Smith)<sup>2</sup> in njihovega (ne)premišljanja religije kot elementa vzpona nacionalizmov. Sledi premislek, zakaj je religija tako prevladujoče podteoretizirana, ko govorimo o izvori in delovanju nacionalizmov. S tem bomo odprli polje za konceptualizacijo verskega nacionalizma ter odgovorili, kakšna je funkcija religije v okviru nacionalnih gibanj in kako zagotavlja identitetno podlago posameznikom, ki se čutijo pripadni religiji in hkrati nekemu nacionalnemu gibanju, narodu ali naciji.

---

2 Ernest Gellner je s svojim prelomnim delom *Nations and Nationalism* (1983) reflektiral pomembno vprašanje pojava nacionalizma, o katerem, pod vplivom funkcionalizma, razmišlja kot o fenomenu industrijskih družb. Benedict Anderson (2003) je v *Zamišljenih skupnostih* postavil trditev, da je bil nacionalizem pogojen s padcem monarhičnih oblasti, utemeljenih v božanskosti, in v pojavu tiska, s čimer so se skupnosti lažje »zamišljale«. Anthony D. Smith je prispeval k teoretizacijam nacionalizmov z distinkcijo med državljanskimi (*civic*) in etničnimi tipi nacionalizmov ter z idejo, da imajo vsi narodi temelj v etničnosti. Čeprav se strinja, da je narod sodoben fenomen, pa je s svojo teorijo dokazoval, da ima ideja naroda predmoderne korenine. Eric Hobsbawm, marksistični zgodovinar, pa je narode oziroma nacije opredelil kot produkte »družbenega inženiringa«. Gre za to, da narodi po Hobsbawmu niso nič naravnega, temveč so produkti izmišljenih tradicij. Več o teorijah nacionalizmov omenjenih avtorjev glej v Özkirimli (2000).

Analizirali bomo tudi primer konstitucije države Izrael ter vlogo sionističnega gibanja. Primer je relevanten, saj je mogoče z njegovo analizo pokazati, kako je religija pomembno prispevala k udejanjanju državotvornih in nacionalnih aspiracij sionističnega gibanja in Judov nasploh.

## RAZMERJE RELIGIJA – NACIONALIZEM: TEORETSKE RAZPRAVE

Na skoraj vsako kulturo in religijo je močno vplival vzpon (ideje) nacionalne države.<sup>3</sup> Posebej ideja sekularne države skupaj z obsežnim birokratskim aparatom za nadzor nad lastnim ozemljem ter mnogimi vidiki družbenopolitičnega življenja državljanov. Država je postala temeljna in univerzalna teritorialna enota delitve sveta, nacionalizem pa ena ključnih idej, utemeljena v prepričanju, da ljudje s skupnimi značilnostmi (npr. jezik) sestavljajo ločeno politično skupnost, ki se najbolj očitno materializira in manifestira prav v državni tvorbi. V okviru študij nacionalizmov in formiranja nacij obstaja veliko opredelitev konceptov, kot so narod, nacija in nacionalizem.<sup>4</sup> Slednji je, v kar najširšem pomenu, največkrat osmišljen kot gibanje, aspiracija, sledenje in/ali stremljenje določene skupnosti ljudi po politični neodvisnosti in suverenosti in v tem smislu torej odločanju o lastni usodi (Grosby, 2005).

Moč nacionalizmov izvira iz premise, da (lahko) posamezniku zagotovi identiteto. Ljudje kot družabna bitja namreč potrebujejo določeno identifikacijsko točko, prek katere lahko osmišljajo sebe, svoja dejanja in širšo družbo. Nacionalna identiteta tako zagotavlja posameznikom v neki naciji oziroma narodu občutek identitete, občutek pripadnosti. Kot taka je osrednji ideal nacionalizma, saj gre za, kot pravi Anthony D. Smith (2005: 30), nenehno reproduciranje in reinterpretiranje vzorcev, vrednot, simbolov, spominov, mitov, tradicij, ki sestavljajo dediščino narodov, s katero se posamezniki identificirajo.

Če lahko govorimo o nacionalizmu kot pomembnem identifikacijskem elementu ljudi v neki skupnosti, pa vendarle po drugi strani ostajajo predmet razprav mnoga vprašanja, povezana s fenomenom nacionalizma. Med drugim se razprave lotevajo tudi vprašanj o izvoru nacionalizma, načinu delovanja ali načinih artikulacije nacionalizma ipd. (Hutchinson in Smith, 1994: 4). Kljub tem številnim odprtim debatam in znanstvenim razpravam pa je vprašanje povezanosti religije in nacionalizma podteoretizirano. V nadaljevanju

3 Več o genezi nacionalne države v Bartelson (1995).

4 Za razpravo o različnih definicijah naroda, nacije in nacionalizma glej Rizman (1991). Rizman posebej opozori na posebnost slovenskega jezika, saj za angleški izraz *nation* obstajata dva izraza, in sicer nacija in narod. Slednja je, poenostavljeno povedano, specifična skupnost, za katero ni nujno, da ima državo, nacija pa je narod z (lastno) državo.

bomo pokazali, kako so nekateri pomembni teoretiki nacionalizma, če sploh, proučevali vlogo religije v tem okviru.

Gellner, Anderson in Hobsbawm, ki sicer veljajo za vidnejše sodobne teoretike nacionalizmov, so v svojih razlagah nacionalizma in njegovih izvorih komaj zaznali vlogo religije. Pomen religije v 18. in 19. stoletju v okviru nacionalnih gibanj ter v sodobnih nacionalnih gibanjih je tako praktično zanemarjena, vsi trije avtorji pa se namesto tega osredotočajo na vplive spreminjanja načina produkcije.

Gellner v veliki meri spregleda vlogo religije. Čeprav označi kulturo kot pomembno pri formaciji nacionalizma in nacionalnih držav, pri tem ne upošteva religije. Še najbolj neposredno jo naslovi pri analizi povezanosti vzpona nacionalizma in protestantske reformacije.<sup>5</sup>

Hobsbawm, v nasprotju z Gellnerjem, identificira religijo kot dejavnik pri formiranju nacionalizmov, vendar dokazuje, da religija ni igrala pomembnejše vloge, saj po njegovem mnenju ni neposredno povezana z oblikovanjem teritorialnih političnih organizacij, kar pa je ključen element pri sodobnih oblikah tega, kar imenujemo nacija (Hastings, 1997; Rieffer, 2003).

Anderson (2003) se zdi še najbolj dovzeten za premislek o vlogi religije pri nacionalizmih. Identiteta skupnosti po njegovem deloma temelji tudi na religioznih elementih, pri čemer trdi, da so bile predvsem starejše oziroma predmoderne zamišljene skupnosti »svete«. Na tej podlagi trdi, da moderne zamišljene skupnosti niso enostavno zamenjale religioznih skupnosti, temveč so jih nadgradile.

Anthony D. Smith pa je eden od avtorjev, ki religiji pripiše pomembno vlogo pri oblikovanju različnih oblik nacionalizmov. Sploh v svojih zgodnejših delih, pa tudi kasneje, Smith sugerira, da je religija eden ključnih temeljev naroda (glej na primer Smith, 1992).

Seveda se poraja vprašanje, zakaj je religija, vsaj večinoma, izpuščena iz premislekov o vzponu in reprodukciji nacionalizmov ter zakaj se ji ne pripisuje pomembnejša vloga pri heterogenih formacijah ideje narodnosti. Eden od možnih odgovorov je, da je nacionalizem v prvi vrsti razumljen kot hkraten proces padanja (absolutističnih) monarhij 17. in 18. stoletja, povezanih s cerkvijo. V ospredje je stopala ideja enakosti ljudi, ki imajo možnost (so)odločati o družbenopolitičnih procesih na določenem teritoriju. Tudi Weissbrod (1983) ugotavlja, da večina modernizacijskih teorij razume vlogo religije kot

5 »Vloga protestantizma je bila pri pojavu industrijskega sveta zaradi svoje kompleksnosti izredno pomembna, zato je smiselno nanjo zgolj opozoriti. Toda v različnih delih sveta, kjer sta se industrializem in nacionalizem pojavila kasneje, mora biti razmerje med protestantizmom in nacionalizmom še raziskano.« (Gellner, 1983a: 41).

tisto, ki ločuje moderne in tradicionalne družbe. V tradicionalnih družbah je religija potentna sila, ki združuje posameznike v določeni skupnosti. Norme in vrednote so v takih družbah uveljavljene in sprejete zato, ker so svete. Na drugi strani v sodobnih družbah religija tovrstne vloge ali moči nima več, saj so kohezivni elementi sekularne narave. V tem smislu je torej nacionalizem moderni projekt, ki je sekulariziran, ločen od cerkve in vere. Moderne nacije oziroma narodi so tiste skupnosti, ki so religijo potisnile v zasebno sfero in jo ločile od družbenopolitičnih institucij države.

## VERSKI NACIONALIZEM

V različnih zgodovinskih obdobjih sta bila v različnih predelih sveta to-kova nacionalizma in religije močno prepletena ter celo odvisna drug od dru-gega. V poznem 16. in zgodnjem 17. stoletju sta angleški in kasneje britanski nacionalizem slonela na protestantizmu (Kumar, 2003). Nacionalno vpraša-nje delitve Indije in Pakistana, ki je izbruhnilo sredi 20. stoletja, je napajalo tudi vprašanje verske identifikacije (van der Veer, 1994). Razvoj izraelskega naroda, konflikt v Šrilanki ter ne nazadnje tudi vojne na območju nekdanje Jugoslavije – vsi ti procesi in dogodki so bili povezani z verskim nacionaliz-mom. Očitno je, da religija je zagotavljala in še zagotavlja vrednotni sistem, ki različnim oblikam skupnosti, tudi narodnim, ponuja eno temeljnih točk, okoli katere konstituirajo identiteto (Weissbrod, 1983).

Verski nacionalizem je fuzija nacionalizma in religije, tako da sta prak-tično neločljivo povezana ali, drugače rečeno, inherentna drug drugemu. Med njima obstaja visoka stopnja medsebojne determiniranosti in kot taka sta drug drugemu pogoj možnosti. Verski nacionalizem je specifična ideolo-gija, ki osmišlja neko skupnost ali politično gibanje, ji daje lastno legitimnost in identiteto (Južnič, 1993). Taka skupnost ima skupno versko prepričanje (veroizpoved) in si želi lastne samostojnosti oziroma politične neodvisnosti. Pogosto torej take skupnosti težijo k samoorganiziranju in samovladanju ter lastni politični entiteti (državi, regiji), v okviru katere bi njihovo versko pre-pričanje uživalo primaren status v razmerju do preostalih verstev (Rieffer, 2003).

V verskih nacionalnih gibanjih je vpliv verskih prepričanj, idej, simbo-lov in verskih voditeljev oziroma osebnosti ključen za razvoj in uspeh nacio-nalnih gibanj na nekem ozemlju. Pogosto se v okviru verskih nacionalizmov prevzamejo verski jezik in različne oblike verske komunikacije, gradi se ver-ska identiteta ter išče podpora v verskih institucijah. Če oziroma ko je versko nacionalno gibanje uspešno ter doseže določeno obliko politične avtonomije, verska prepričanja pogosto postanejo institucionalizirana; tudi skozi zakone

ali procedure, ki utemeljujejo in določajo način družbenopolitičnega delovanja skupnosti.

### PRIMER VERSKEGA NACIONALIZMA: IZRAEL

Primer konstituiranja izraelske nacije je relevanten, saj je mogoče pokazati, kako sta povezana religija in nacionalizem. Izraelska nacionalna identiteta temelji na religioznih vrednotah, pri čemer je posebej pomembno, da je sionistično gibanje pri hkratnem oblikovanju državnosti in nacije slednji želelo najprej oblikovati na ideji sekularnosti, vendar je bila religija kljub temu pomemben identifikacijski element pri snovanju izraelske nacionalnosti in državnosti. Kot pravi Baruch Kimmerling (1999: 340), je ena bistvenih značilnosti judovske družbene ureditve hegemonija sionistične ideje, ki se izraža skozi za veliko večino Judov samoumevno enačenje judovske religije in judovskega naroda oziroma nacije. Seveda to ne pomeni, da v judovski kulturi ali v okviru judovskega političnega sistema ni tistih, ki bi zagovarjali sekularizirano judovsko družbo; prav tako obstajajo skupine, subkulture in posamezniki, ki delujejo izven religioznih okvirov in ki celo nasprotujejo poudarjanju religiozne drže v javni sferi, vendar ko se Judje v Izraelu identificirajo kot nacionalna kolektiviteta, je ta opredeljena predvsem na podlagi vrednot, simbolike in kolektivnega spomina, ki črpa iz judovske religije (Kimmerling, 1999).

Judovski nacionalizem je tesno povezan z nastankom judovske države, ki se je oblikovala skozi kompleksen družbenopolitični kontekst, katerega bistvo je, da je migrirajoča skupnost morala konsolidirati lastno identiteto na novem ozemlju. Sionizem, judovsko gibanje, je svoja prizadevanja usmerjal primarno, vendar nikakor ne izključno, v realizacijo ideje o judovski državi, pri čemer je svoje argumente predstavljal kot odgovor na razširjen antisemitizem, preganjanje in holokavst (Dieckhoff, 2003). Vzpostavitev judovske države je za gibanje, povedano kar najbolj preprosto, poprava krivic, ki so se Judom v zgodovini dogajale. Vrnitev v Sion je bil za Jude korak v to smer, pri čemer je pomembno, da je bila država Izrael ustanovljena prav na področju Palestine.<sup>6</sup> Judovska skupnost tega geografskega območja ni izbrala zaradi

---

6 V začetku delovanja sionističnega gibanja je obstajala ideja, da bi Jude naselili v Ugandi. Na ta britanski predlog iz leta 1903 se je gibanje na sionističnem kongresu odzvalo pozitivno, med drugim tudi iz pragmatičnega razloga, saj je bila Uganda v primerjavi s Palestino gospodarsko razvitejša. Toda predlog je bil na naslednjem sionističnem kongresu zavrnen, ker je bila ideja »vrnitve v Sion« izenačena z idejo vrnitve v za Jude sveto deželo. Sion je sicer ime za tempelj, ki ga je zgradil kralj Salomon v Jeruzalemu (Weissbrod, 1983: 192–193).

rodovitne zemlje, bogatih naravnih virov ali potencialnega trga, temveč izhajajoč iz religiozne ideje o vrnitvi v sveto deželo.

Toda to ne pomeni, da je bilo sionistično gibanje od vsega začetka zavezano k enačenju judovske vere in judovskega naroda. Prav nasprotno, pri svojem delovanju je v začetku prevladovala ideja, da je treba judaizem kot gibanje usmeriti od religije in civilizacije k judovstvu kot naciji v sekularnih okvirih, prav tako pa je stremela k cilju združiti Jude na specifičnem ozemlju zato, da bi lahko ustanovili neodvisno politično entiteto – državo. Toda ko so morali miselni voditelji in aktivisti nacionalističnega gibanja opredeliti teritorialni okvir na novo vzpostavljajoče se narodne kolektivitete, so se naslonili na religiozno idejo Ziona oziroma *Eretz Yisrael* (Izraelova dežela), za Jude svete dežele. Z naslonitvijo na to idejo je gibanje lahko ustvarjanje države Izrael utemeljilo kot kolektivno odrešitev, s čimer so skušali z religioznimi idejami in vrednotami naslavljati Jude kot enoten narod (Kimmerling, 1999).

Tudi v deklaraciji o neodvisnosti iz leta 1948, s katero je bila ustanovljena judovska država Izrael, je ideja nacije jasno vezana na judovstvo kot religijo. Gre sicer za poskus sekularizacije ideje judovskega naroda z lastno državo, vendar je to pravzaprav poskus sekularizacije religiozne simbolike. S tem je judovski nacionalizem mogoče interpretirati tudi kot brisanje meja med religioznimi in sekularnimi načeli.

## SKLEP

Ko reflektiramo razmerje med religijo in pojavom nacionalizma, je v izhodišču nujno treba premisliti vprašanje poskusov definiranja religije in problematizirati iskanje končnih sodb, kaj religija je. Pomen religije je vedno posledica različnih družbenopolitičnih kontekstov, v katerih odločajo najrazličnejši fenomeni, procesi, institucionalne ureditve in oblastni odnosi. Izpostavili smo predvsem identifikacijsko funkcijo religije, ki ne prispeva le h konstituciji posameznikove identitete, temveč lahko determinira skupinske identitete. Religiozna pripadnost v tem smislu lahko deluje kot vezivo kolektivitet, na podlagi katerih se udejanjajo tudi konfesionalne etničnosti.

V okviru refleksije razmerja med religijo in nacionalizmom smo se osredotočili na pregled nekaterih ključnih teoretskih premislekov o nacionalizmu in ugotovili, da je vloga religije, ko se razmišlja o genezi, vzponu in vztrajanju nacionalizma, podteoretizirana. Rečemo lahko, da se pri teoretizaciji nacionalizmov vlogi religije pri formacijah idej narodnosti pogosto ne namenja prevelikega pomena. Vzrok za to je prevladujoče razumevanje religije kot nečesa, kar je v sodobnih družbah v zasebni sferi, nacionalizem pa je moderni projekt, ki je povezan s sekularizmom, torej idejo ločenosti cerkve od države.



Toda pokazali smo, tudi s primerom formacije judovske nacije in države Izrael, da je religija pogosto temelj nacionalizma. Pri verskem nacionalizmu gre za spetost religije in nacionalizma, ki sta drug drugemu pogoj možnosti. Je specifičen pojav, v okviru katerega se skupnost osmišlja. Taka skupnost ima skupno versko prepričanje (veroizpoved) in si želi lastne samostojnosti oziroma politične neodvisnosti. S primerom nastanka Izraela in formacije judovske nacije smo pokazali, da Judje razumejo lastno nacionalno identiteto izenačeno z vero; judovska nacija in vera sta zanj praktično eno in isto – brez prve ni druge in obratno. Tudi nastajanje Izraela kot državne tvorbe je moralo biti utemeljeno skozi versko simboliko, saj so proces nastajanja tako lažje ustvarili kot naraven in skozi historično perspektivo logičen.

# JEZIKI IN VEČJEZIČNOSTI

Tanja Petrović

## SODOBNE NACIONALNE DRUŽBE MED ENOJEZIČNO PODOBO IN VEČJEZIČNO REALNOSTJO

Čeprav človeški jezik ni edini sporazumevalni sistem, ki ga poznamo, je vendarle *differentia specifica*, ki človeka loči od preostalih vrst, ki živijo na Zemlji. Tudi druge živalske vrste imajo bolj ali manj kompleksne sisteme komuniciranja in tudi ljudje sami smo razvili številne komunikacijske sisteme, ki jih uporabljamo v specifičnih kontekstih (npr. različni sistemi signalizacije, Braillova pisava za slepe in slabovidne, simboli za sporazumevanje gluhonemih itd.) in za posebne namene (npr. računalniški jeziki), vendar se ti sistemi ne morejo primerjati s človeškim jezikom. O posebnosti človeškega jezika lahko govorimo iz dveh razlogov: najprej, noben drug komunikacijski sistem ni zmožen takšne stopnje abstraktnosti. To je prav tako edini sistem simbolov, s pomočjo katerega lahko govorimo o njem samem, tj. lahko ustvarjamo metajezik (jezik o jeziku).

V človeškem jeziku sta zato možna in logična stavka: *Pes je žival* in *Pes je samostalnik*. Drugi razlog, ki je za nas posebej pomemben, je v dejstvu, da človeški jezik ni zgolj abstrakten sistem, ki ga uporabljamo za izražanje vsebin in posredovanje informacij: je tudi izjemno močno sredstvo za oblikovanje družbenih identitet ter vzpostavljanje in vzdrževanje odnosov premoči.

Procesu oblikovanja nacionalnih držav, ki se je v večjem delu Evrope začel v 17. in končal v 19. stoletju, je sledil proces ustvarjanja nacionalnih jezikov oziroma njihove standardizacije. Nacionalni jeziki so dobili glavno vlogo v oblikovanju identitete in posledično v procesih razmejevanja. Dandanes v največjem delu sodobnega sveta, tudi v Evropi (ne glede na pomembno vlogo in nadnacionalno naravo Evropske unije), nacionalne skupnosti pomenijo osnovno obliko družbenega organiziranja in simbolnega identificiranja. Jezik ima v oblikovanju nacionalnih identitet zelo pomembno, pogosto ključno vlogo – doživlja se namreč kot »povezovalno tkivo« med pripadniki nacio-

nalne skupnosti, najvišja kulturna nacionalna vrednota ter najpomembnejši simbol nacionalne enotnosti.

Enačenje »jezik = narod = država« se, čeprav dejansko nikoli ni obstajalo ne v Evropi ne kjerkoli drugje (Gal, 2006: 15), danes doživlja kot nekaj naravnega in samoumevnega. Zato ni presenetljivo, da je ustvarjanju nacionalnih skupnosti na območju nekdanje Jugoslavije (proces, ki ga Maria Todorova razlaga kot dokončno evropeizacijo Balkana in ne manifestacijo nekakšne izvirno balkanske narave – prim. Todorova, 2001) sledilo razglaševanje novih nacionalnih jezikov, ki so nastali iz nekdanje srbohrvaščine – srbskega, hrvaškega, bosanskega in črnogorskega.

Živimo torej v družbeni realnosti, ki jo določajo predvsem nacionalne identitete in nacionalne vrednote, ne glede na nadnacionalne politične in ekonomske integracije, globalizacijo in izjemno visoko stopnjo mobilnosti ljudi. To dejstvo ima zelo pomembne posledice za dojetje jezika, njegove vloge in pomena v družbi ter obenem omogoča, da jezik postane ne samo pomemben simbol identitete in kulturna vrednota, temveč tudi zelo močno sredstvo izključevanja.

Zaradi ideologije, ki enači jezik, nacijo in državo, zvenijo stavki v *Sloveniji govorimo slovensko, na Hrvaškem govorijo hrvaško, v Nemčiji govorijo nemško itd.* povsem samoumevno, skoraj banalno. Samoumevnosti tovrstnih izjav ne zamajajo niti izjeme, kot so recimo Švica, Avstrija, Senegal itd., saj ne moremo reči: *V Švici govorijo švicarščino, v Avstriji avstrijščino, v Senegalu senegalščino* (prim. Škiljan, 2002: 7). V tovrstni jezikovni ideologiji<sup>1</sup> se monokulturnost in enojezičnost doživljata kot naravno in zaželeno stanje in nekaj, kar vse državljane in prebivalce neke države, ki ne sodijo v ta prevladujoči model – predvsem pripadnike manjšinskih in priseljenjskih skupnosti – naredi nevidne (in tudi moralno oporečne in sumljive). Njihove jezikovne identitete in jezikovne prakse se zato doživljajo kot problematične, nenaravne, kot grožnja nacionalni identiteti in nacionalnemu jeziku. Zato so govorci drugih jezikov pogosto izpostavljeni pritiskom, zaradi katerih opuščajo materni jezik ali njegovo rabo reducirajo na področje zasebnega, kar neizogibno vodi k zmanjšanju prestiža določenega jezika in s tem tudi možnosti njegove-

1 Na podlagi zdaj že klasične definicije Michaela Silversteina je jezikovna ideologija razumljena kot »sistem predstav o jeziku, ki jih oblikujejo govorci z namenom racionalizirati ali upravičiti načine, na katere sami doživljajo strukturo in rabo jezika« (Silverstein, 1979: 193). Alexandra Jaffe (1999) opredeli jezikovno ideologijo kot »ideje o tem, kaj jezik je ali kaj bi moral biti, tj. kulturne ideje o razmerju med jezikovnimi oblikami in družbenimi identitetami«; Woolardova (1998: 3) pa jo vidi kot »implicitne ali eksplicitne predstave, ki se oblikujejo na območju preseka med jezikom in ljudmi v družbeni realnosti«.

ga dolgoročnega vzdrževanja v manjšinski skupnosti oziroma prenašanja iz generacije v generacijo.

Tovrstna ideologija tako prispeva k zmanjšanju jezikovne raznovrstnosti, in to kljub veliki pozornosti, ki jo Evropska unija namenja njenemu vzdrževanju ter prizadevanju za visoko vrednotenje večjezičnosti in jezikovnega pluralizma: 26. september je evropski dan jezikov, leto 2001 pa je bilo v EU razglašeno za leto jezikov; v Evropski komisiji je eden izmed komisarjev med drugim pristojen za večjezičnost (trenutno je to Ciprčanka Androulla Vassiliou), med evropskimi ustanovami imamo tudi Evropsko pisarno za manj uporabljane jezike. Ne glede na institucionalno prizadevanje za večjezičnost tudi sama ureditev uradnega komuniciranja na ravni Evropske unije prispeva k zmanjševanju interesa govorcev manjšinskih in regionalnih jezikov za njihovo prenašanje iz generacije v generacijo. V Uniji je 23 uradnih jezikov, 450 milijonov njenih državljanov pa govori več kot 60 maternih jezikov. Z ekonomskega vidika to pomeni, da za velik del teh jezikov ni trga, s čimer se zmanjšujeta tudi njihov prestiž in prizadevanje za njihovo vzdrževanje, zlasti pri govoricah »manj uporabljanih jezikov«.

Vendar ima kontekst, ki ga vzpostavlja Evropska unija, tudi pozitivne učinke na spodbujanje večjezičnosti: primer za to je območje na obeh straneh meje med Slovenijo in Italijo. Dolga leta je bilo to območje zaznamovano z nesorazmerjem v večjezičnih komunikacijskih praksah – medtem ko je slovensko prebivalstvo aktivno uporabljalo italijanski jezik, se Italijani niso učili slovenščine. Danes se italijanski starši vse pogosteje odločajo za vpis svojih otrok v vrtce in šole v slovenskem jeziku, saj je dvojezičnost v okviru EU postala prednost, zlasti ko gre za možnosti zaposlovanja v javni upravi v obmejnih večetničnih območjih.

## VEČJEZIČNOST V SLOVENIJI

Pritiskom, ki vodijo do pripisovanja nizkega statusa maternemu jeziku in izgubi interesa za njegovo vzdrževanje (in s tem za večjezičnost posameznikov), so v Sloveniji izpostavljeni predvsem govorniki jezikov z območja nekdanje Jugoslavije. Slovenska zakonodaja priznava posebne pravice samo t. i. avtohtonim manjšinam – italijanskemu, madžarskemu in delno romskemu prebivalstvu. Veliko številnejša priseljska populacija, ki jo večinoma sestavljajo priseljenci iz nekdanjih jugoslovanskih republik, je z vidika zakonodaje in številnih drugih institucionaliziranih in neinstitucionaliziranih praks nevidna. Slovenska zakonodaja vsem prebivalcem Slovenije zagotavlja individualne jezikovne pravice, v primeru priseljencev pa na ravni kolektiva za zagotovitev in zaščite pravic ni poskrbljeno.

Zaradi prevladujoče podobe priseljenca z območja bivše Jugoslavije kot slabo izobraženega in neprilagodljivega, se ti ljudje soočajo s stigmatizacijo in številnimi negativnimi stereotipi. Zaradi pritiska družbe in želje po čim uspešnejši integraciji svojih otrok starši pogosto zavračajo tudi možnost dodatnega izobraževanja v maternem jeziku (z obrazložitvijo, da *se bodo že naučili doma*). Raba maternega jezika se tako komunikacijsko in funkcionalno krči na določene sfere, vezane na področje zasebnega, njegovi govorci pa ga niso sposobni kompetentno uporabljati v javni sferi, saj se *doma* ne srečajo z njegovo standardizirano različico in bolj zahtevnimi funkcionalnimi registri in ga zato tudi doživljajo kot manjvrednega.

Pričakovanja in pritisk družbe na eni strani ter doživljanje lastnega jezika kot manjvrednega in neustreznega na drugi govorca postavijo v položaj, ki jezikovne prakse v maternem jeziku povezuje z občutkom strahu in sramu. Kot kaže raziskava, ki jo je med priseljenci izvedel Admir Baltić, so bili tovrstni občutki izraziti v osemdesetih letih 20. stoletja. Njegovi sogovorniki se spominjajo tega obdobja:

*Prej je bilo drugače, me je bilo sram. Ne vem, zdelo se mi je nepotrebno, zakaj bi govoril, če se vsi obračajo* (izjava 20-letnega Bošnjaka); *Me je bilo kar malo sram, če mi je recimo mama kaj začela govorit, sem ji takoj rekla: ne, govori po slovensko* (izjava 28-letne Hrvatice); *Se spomnim vrtca, starši pridejo pome in včasih se je znalo zgoditi, ne vem, oče pride pome in kaj po bosansko začne, jaz pa: oči, daj tiho bodi, ne tle, tle moraš slovensko govorit* (izjava 23-letne Bošnjakinje) (citirano po Petković, 2010: 228).

Pred kratkim opravljena raziskava Špele Čekada - Zorn je pokazala, da je uporaba maternega jezika pri priseljencih še vedno omejena na komunikacijo med domačimi stenami in da enaki občutki strahu in sramu zavirajo njegovo rabo v drugih družbenih kontekstih: na vprašanje »Ali ste kdaj imeli kakšne težave zato, ker ste v javnosti govorili v maternem jeziku?«, ki ga je Špela Čekada - Zorn zastavila osnovnošolcem iz okolice Ljubljane, je dobila naslednje odgovore:

*Ne spomnim se takega dogodka, ker se v javnosti vedno pogovarjamo slovensko, da se ne bi norčevali; Ne, to se mi ne dogaja, ker ne pozabim, da moram govoriti slovensko (zato ker mi je tako mama rekla); Ne, ker v trgovini govorimo samo slovensko. Me je sram po albansko* (Čekada - Zorn, 2010).

Pričakovanje, da se v Sloveniji v javnem prostoru (torej, če sledimo Habermasu, prostoru, ki je dostopen vsem) uporablja izključno slovenščina (izraženo tudi v opazki *Tukaj govorimo slovensko*, naslovljeni tistim, ki se pogovarjajo v maternem jeziku), je podprto z ideologijo ogroženosti in majhnosti slovenskega jezika, ki se vzdržuje tako na vsakdanji kot na institucionalni

ravni. Petra Roter poudarja, da je vzdrževanje ideologije ogroženosti slovenskega jezika in »občutljivosti za vprašanje jezika« treba razumeti v širšem kontekstu malih nacij in »slovenske majhnosti«, ki izhaja iz maloštevilne populacije in tudi iz zemljepisnega položaja, ki je prispeval k temu, »da Slovenci v različnih zgodovinskih obdobjih nacije, ki jih obkrožajo in predstavljajo za njih pomembnega drugega«, čutijo kot grožnjo (Roter, 2003: 214–215).

Izrazito negativen odnos govorcev slovenščine do jezikov (in govorcev) z območja nekdanje Jugoslavije, ki ga lahko opazujemo danes, kaže na značilno rasističen odnos, ki ga pripadniki ene skupine kažejo do pripadnikov druge skupine. To vidijo kot manj civilizirano in na sploh manjvredno, katere člani živijo v neprestiznih, nevarnih, problematičnih soseskah itd. V raziskavi »vsakdanjega jezika rasizma« belcev v ZDA Jane H. Hill navaja, da pogovore med družinskimi člani in prijatelji nebelci v ZDA (torej Afroameričani ali Latinoameričani) pogosto prekinejo popolni tujci, ki jim pravijo *Govorite angleško. Tukaj je Amerika!* (Hill, 2009: 1). V Sloveniji ekvivalenten stavek – *Govorite slovensko* (ali *Tukaj govorimo slovensko*) – ne bo namenjen slehernemu drugače govorečemu, temveč samo ljudem iz drugih republik bivše Jugoslavije. Tukaj gre precej bolj za jezikovno in kulturno nestrpnost do določenega dela prebivalstva kot za občutek ogroženosti, saj je težko razložiti, kako bi lahko dejstvo, da se ljudje z območja bivše Jugoslavije med seboj pogovarjajo v maternih jezikih, ogrozilo vitalnost slovenščine in zakaj po drugi strani to, da se nekateri ljudje v Sloveniji prav tako pogovarjajo v svojih jezikih – recimo v angleščini, nemščini ali italijanščini – te vitalnosti ne ogroža.<sup>2</sup>

Slovenska družba se srečuje s podobnimi dilemami v povezavi z integracijo priseljencev in ohranjanjem njihove jezikovne identitete kot večina evropskih družb, ki so (bile) tarča množičnega priseljevanja. Večino teh dilem je možno povzeti z besedami Gabrielle Hogan-Brun, Clare Mar-Molinero in Patricka Stevenzona: »s povečanjem stopnje multikulturalnosti v praktično vseh evropskih državah se pojavi naslednji izziv: ali je zaželen, zlasti na nacionalni ravni, razvoj kodov solidarnosti in vzajemne lojalnosti, ki omogočajo, da centrifugalne in centripetalne sile soobstajajo v harmoniji« (Hogan-Brun, Mar-Molinero in Stevenson, 2009: 2).

2 Različno vrednotenje različnih jezikov ponazarjajo tudi številne prakse oblikovanja samopodobe Slovencev in Slovenije: v reviji letalske družbe Adria Airways za februar-marec 2010 je ob zemljevidu Slovenije med »nekaj osnovnimi podatki« navedeno, da je »uradni jezik slovenščina, na območjih z mešanim prebivalstvom pa madžarščina in italijanščina« in da »pri stiku s tujci Slovenci uporabljajo angleščino, nemščino, italijanščino in francoščino«. Jezikov z območja bivše Jugoslavije, ki jih pozna veliko Slovencev in ki so delu slovenskega prebivalstva tudi materni jeziki, očitno ni bilo zaželeno omeniti.

Raziskovalci jezikovnih politik v evropskih državah opažajo paradoks, da danes prihaja do destabilizacije utrjene predstave o 'nacionalni integriteti' zaradi supranacionalnih in subnacionalnih procesov in dejavnosti raznih družbenih skupin. Hkrati s tem pa se krepi poudarek na nacionalnem jeziku kot ključnem simbolu nacionalne enotnosti, ki je v primeru priseljencev tudi kazalec uspešne asimilacije in s katerim so na politični ravni povezane »vse glasnejše zahteve po nedeljeni lojalnosti in pripadnosti 'nacionalni kulturi' naturaliziranih ali bodočih državljanov evropskih držav« (Hogan-Brun, Mar-Molinero in Stevenson, 2009: 6; prim. Busch 2009). Na ta način, rastoči raznolikosti navkljub, ki je posledica gibanja in mešanja ljudi, nacionalne države (znova) postajajo zaščitnice 'nacionalne kulture', s čimer se relativizira vrednost multikulturalnosti in promovira urejanje raznolikosti tako, da so pravice priseljencev odvisne od sprejemanja nacionalnih vrednot in izražanja lojalnosti do nacionalne države (prav tam).

Ne glede na podobnosti, ki v širšem evropskem kontekstu povezujejo nacionalne države, je slovenska situacija nekoliko posebna. Ta posebnost izhaja iz dejstva, da so priseljenci v Sloveniji del jugoslovanske dediščine, ki jo slovenska družba deli s preostalimi družbami na območju nekdanje Jugoslavije.<sup>3</sup> S tem je povezana vrsta neskladij, ki označujejo slovensko družbo, ko gre za vprašanja večjezičnosti in podpore, da bi se ohranile jezikovne identitete govorcev drugih jezikov v Sloveniji, zlasti pa jezikov nekdanjih jugoslovanskih narodov. Prvič, neskladje med vzdrževanjem podobe slovenske družbe kot etnično, jezikovno in kulturno homogene, čeprav dejanske prakse in vsakdanje interakcije označuje izrazita večkulturnost. Drugič, nasprotje med pričakovanji, prisotnimi v slovenski družbi, o tem, kako morajo druge države obravnavati slovenske izseljence (ko gre za jezikovne pravice in prizadevanje po ohranjanju maternega jezika), in o tem, kako Slovenija podpira večjezičnost in ohranjanje maternih jezikov priseljencev na svojem ozemlju.

Treba je poudariti tudi nasprotje med obljubami, h katerim se je slovenska družba zavezala ob osamosvojitvi, in dejanskimi dejanji, ko gre za prebivalce Slovenije iz drugih republik nekdanje Jugoslavije. Kot nas je pred kratkim spomnila Brankica Petković: v Izjavi o dobrih namenih, sprejetih v skupščini Republike Slovenije leta 1990 (Uradni list RS, št. 44/1990), je bilo zapisano, da »slovenska država zagotavlja italijanski in madžarski narodnosti tudi v samostojni Republiki Sloveniji vse pravice, kakor so določene z ustavo in zakoni ter mednarodnimi akti, ki jih je sklenila in jih priznava SFRJ. Prav

3 Priseljenci iz bivših jugoslovanskih republik predstavljajo v Sloveniji 97 % vseh priseljencev in skoraj 10 % slovenskega prebivalstva.

tako zagotavlja vsem pripadnikom drugih narodov in narodnosti pravico do vsestranskega kulturnega in jezikovnega razvoja, vsem s stalnim bivališčem pa, da lahko pridobijo državljanstvo Slovenije, če to želijo» (Petković, 2010a: 7).

Pomembne posledice za dojemanje večjezičnosti in lojalnosti tako maternemu kot nacionalnemu jeziku pri priseljenkih ima tudi nesorazmerje med zelo visokimi pričakovanji, ki obstajajo v slovenski družbi in s katerimi se soočajo priseljenki, ko gre za pristojnost v slovenskem jeziku, ter tem, kar slovenska država in družba ponujata priseljenkam, da bi olajšali in podprli njihovo uspešno integracijo. To nesorazmerje je zelo učinkovito opisal Goran Vojnović v romanu *Čefurji, raus!* skozi prizmo glavnega junaka Marka Dordića, potomca priseljencev (Vojnović, 2008).

### KDO SO AKTERJI PROMOVIRANJA VEČJEZIČNOSTI?

Kaj lahko družba kot celota in različni družbeni subjekti, skupine in posamezniki naredijo, da bi prišlo do sprememb na področju vrednotenja večjezičnih jezikovnih praks, ki neposredno vplivajo na jezikovno vedenje posameznikov in njihov odnos do lastnega jezikovnega repertoarja? Kako naj večjezične govorce, zlasti otroke, »prepričamo«, da njihova večjezičnost ni anomalija in problem, temveč prednost, ki jim v današnjem svetu visoke mobilnosti in fluidnih identitet lahko prinese marsikaj dobrega?

Čeprav, kot smo že poudarili, v času intenzivnih in številnih migracij država spet prevzema vlogo »zaščitnice nacionalne kulture«, je zagotavljanje razmer za ozaveščanje državljanov o večjezičnosti in večkulturnosti kot vrednoti ter o kulturnih interakcijah kot praksah, ki bogatijo družbo kot celoto, še vedno v njeni pristojnosti. Razprava o manjšinah, ki v Sloveniji poteka na državni in zakonodajni ravni, bi se morala premakniti s koncepta avtohtonosti in z njo povezanih pravic na bolj fleksibilne koncepte kulturnih pravic, zagotovitev katerih bi pri neslovenskih državljanih omogočila razvoj pozitivnejšega odnosa do Slovenije kot njihove domovine, pri Slovencih pa lažje sprejetje drugačnosti in drugačnih. Oddaje v jezikih priseljencev na nacionalni televiziji in radiu ter bolj premišljena izobraževalna politika, predvsem v vrtcih in osnovnih šolah, kjer naj multikulturalizem ne bi bil samo floskula, so nekatere izmed možnosti za pozitiven vpliv države in njenih institucij.

Evropska unija kot nadnacionalna skupnost lahko tako z idejo nadnacionalnih integracij kot s svojo ureditvijo in zakonodajo pozitivno vpliva na položaj in (samo)percepcijo pripadnikov priseljskih skupnosti. V Sloveniji je občutnejše pozitivne premike v tej smeri verjetno pričakovati z vstopom Hrvaške in drugih bivših jugoslovanskih republik v EU: takrat bodo tudi



njihovi jeziki postali uradni jeziki EU, kar jim bo dvignilo »tržno« in tudi simbolno vrednost.

Lokalni akterji in pobude na ravni lokalnih skupnosti so bistvenega pomena za spodbujanje kulturnega in jezikovnega pluralizma. Lokalna skupnost lahko prek različnih institucij poskrbi, da manjšinske in priseljske kulture ne bodo odrinjene na obrobje družbe in omejene na družinsko življenje in subkulturo. V tem pogledu je posebno zanimiv primer sosednje Avstrije, kjer je jezikovna politika še vedno v domeni nacionalne države (in je na tej ravni precej restriktivna do priseljskih jezikov in uveljavljanja večjezičnosti in multikulturalnosti), na lokalni ravni pa najdemo številne pobude, ki pomembno oblikujejo dejansko, »živo« jezikovno politiko in rabo jezikov v večkulturni Avstriji. Glavna javna knjižnica na Dunaju je tako ustanovila oddelke s knjigami v turškem in bosanskem/hrvaškem/srbskem jeziku že v osemdesetih letih 20. stoletja, danes pa ima knjige in medije v 30 različnih jezikih. Hkrati z »državnimi« jezikovnimi tečaji (in izpiti) za priseljence najdemo v Avstriji na lokalni ravni številne tečaje nemščine, ki so »narejeni po meri« ljudi – na Dunaju organizirajo tečaje za lastnike majhnih podjetij ali pa za mamice šoloobveznih otrok z naslovom »Mama se uči nemščino«. Slednji potekajo v času šolskega pouka, zagotovljeno je varstvo za mlajše otroke, cena pa je simbolična: en evro na uro (Busch, 2009: 151).

Družina kot območje primarne socializacije ima pomembno vlogo pri razvijanju pozitivnega odnosa do večjezičnosti. Starši morajo gojiti pozitiven odnos tako do maternega kot do nacionalnega jezika in materni jezik uporabljati brez zadržkov in samocenzure. Potomci priseljencev iz nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji se bodo znali na pritiske in stereotipe, ki so jim lahko izpostavljeni, ustrezno odzvati samo, če bodo odraščali kot samozavestne osebnosti, ki svojo večjezičnost in večplastnost identitete razumejo kot prednost. Da bi otroci materni jezik doživljali kot koristno in enakovredno sredstvo komunikacije, je nujno, da obvladajo tudi njegovo pisno in standardizirano obliko. Zato morajo starši znotraj družine gojiti kulturo branja in pisanja v maternem jeziku ter omogočiti otrokom, da pridejo v stik s časopisi in knjigami v tem jeziku. Kompetentna raba maternega jezika v družini, ki presega področje ustne komunikacije, za govorce dejansko pomeni prednost – v času, ko ima Slovenija velike gospodarske interese na območju bivše Jugoslavije, je lahko zmožnost komunikacije, pisanja in prevajanja v teh jezikih prednost pri zaposlovanju, pridobitvi boljšega delovnega mesta itd.

Končno, posameznik kot govorci in kot družbeni subjekt mora biti v osredju jezikovnih in izobraževalnih politik, zato danes vse več raziskovalcev opozarja na potrebo, da se vprašanja jezikovne politike z abstraktne, državne

ravni »spustijo« na raven posameznika in upoštevajo njegova čustva, pomene in vrednote, ki jih pripisuje jeziku, ki so del njegovega jezikovnega repertoarja (prim. Busch, 2006). Takšen pristop omogoča govorcem učiteljem in oblikovalcem jezikovnih politik boljše razumevanje procesov učenja nasploh (in učenja jezika posebej), na ravni širše družbe pa jezik vzpostavlja kot nekaj, kar ima »lastno biografijo«, in večjezičnost kot družbeni kapital, ki ga je treba ohranjati in spodbujati.



**DRŽAVLJANSTVO  
IN PRAVICE**



# TEORIJE SODOBNE DRŽAVE V GLOBALIZACIJSKIH IN MULTIKULTURNIH PROCESIH

*Jernej Pikalo*

## UVOD

Da bi lahko razumeli moderno državo, je treba prisluhniti zgodbam, ki se o njej pripovedujejo. Zgodb je vsaj toliko, kot je teoretskih opredelitev držav, seveda ne samo v sedanjosti, temveč tudi v preteklosti. Država je v klasični politološki teoriji najbolj obdelan koncept, pa tudi najdlje vztrajajoč. Vedno so jo odpisovali, a se zdi, da je vedno znova tudi obstala, prenovila svoje institucionalne, teoretske, skupnostne in etične temelje ter delovala naprej.

Država je eden od mnogih politoloških konceptov, za katere govorimo, da so »tekmujoči«. Obstaja množica definicij in opredelitev, ki se med sabo pomembno razlikujejo. Abrams (1988: 59) je svoj pogled na dogajanje okoli politološkega razmišljanja o državi strnil kot: »Državo smo začeli jemati kot samoumeven objekt politične prakse in politične analize, nikakor pa nam ni jasno, kaj država sploh je.«

Jessop (1990: 339) je predstavil vprašanja, ki se porajajo analitiku države: »Začeti je treba z zelo neposrednim vprašanjem: Ali država obstaja? Ali državo najbolje opisuje njena pravna oblika, njene možnosti prisiljevanja, njena institucionalna sestava in meje, njena notranja dejanja in načini kalkulacije, cilji, ki jih razglašča, njene funkcije za širšo družbo ali njeno suvereno mesto v mednarodnem sistemu? Ali je stvar, subjekt, družbeno razmerje ali samo konstrukt, ki pomaga usmerjati politična dejanja? Ali je država spremenljivka, in če je, kakšne so njene temeljne značilnosti? Kakšno je razmerje med državo in pravom, med državo in politiko, državo in civilno družbo, javnim in zasebnim, državno oblastjo in odnosi mikrooblasti? Ali lahko državo preučujemo samo? Ali naj jo preučujemo kot del političnega sistema, ki ga lahko razumemo samo v smislu bolj splošne družbene teorije? Ali ima država sploh kakšno avtonomijo, in če jo ima, kakšni so njeni viri in omejitve?«

Zgodbe, ki jih o državi pripoveduje splošno razširjeno dojemanje in jim je bil podeljen status klasike ter so jih v različnih zgodovinskih obdobjih bolj ali manj uspešno poskušali evrocentrično razširiti, potekajo približno tako-

le. Država praviloma obstaja na geografsko določenem ozemlju, nad katerim ima legalno oblast. Znotraj tega ozemlja so osebk, ki imajo status državljanov. Državljeni so vsi tisti, ki so rojeni v državnem pravnem redu, ki so potomci državljanov ali so državljanstvo pridobili z naturalizacijo. Država je v primerjavi z drugimi združenji na istem ozemlju statusno hegemonka, ker zahteva, da so ji vse druge organizacije znotraj njenih meja podrejene. Superiornost, ki izhaja iz hegemonkega statusa, je pravna in ni odvisna zgolj od muh vsakokratnega vladarja. Govorimo o pravnih pravilih (pravnem redu), ki ga sprejema večina ljudi na ozemlju oziroma ga država uvaja na različne načine. Država pozna različne sisteme državnega upravljanja, od različnih oblik demokracije do tiranije. Ima popoln nadzor nad viri in silami, ki so ji na voljo. Ima monopol prisile, je edina, ki lahko znotraj ozemlja izvaja prisilne ukrepe proti svojim državljanom. Vsako drugo ukrepanje in druge oblike medsebojnega obračunavanja, z izjemo državnega, so pravno sankcionirani. Država je suverena, če ima popoln nadzor nad ozemljem in vsem dogajanjem v državi – država je notranje suverena, če ima nadzor nad notranjim dogajanjem in je zunanje suverena, če ji druge države priznavajo posebnost oziroma ločenost. Je vir pravnega reda, pravila njenega delovanja so kodificirana v pozitivnem pravnem redu, ki ne upošteva naravnega in običajnega nekodificiranega prava. Ključna naloga države je zagotavljanje skupnega dobrega za vse državljane (prim., med nepregledno množico, npr. Mann, 1986: 55; Shaw, 1997: 506; Jessop, 1990; Weber, 1978: 54–56; Giddens, 1985; Vincent, 1987).

V prispevku bomo poskušali predstaviti različne (teoretske) vidike države. Zaradi razsežnosti koncepta države je nemogoče obdelati vse, zato se bomo osredotočili zgolj na tiste, ki so v zadnjem času najbolj vplivali na spreminjanje koncepta države.

## MODERNA DRŽAVA – TEORETSKE RAZSEŽNOSTI KONCEPTA

V svetu družboslovnih razprav je daleč najbolj zakoreninjena Webrova definicija države s tremi glavnimi elementi: (a) obstoj stalnega administrativnega osebja, ki (b) ohranja zahtevo po legitimnem monopolu nad sredstvi prisile ter (c) ohranja ta monopol na določenem ozemlju (Weber, 1978: 56).<sup>1</sup> Vendar Weber svojemu razumevanju doda jasno opozorilo, da gre zgolj za definicijo sodobne države. Govori namreč, da se je koncept države kot tak razvil šele z modernostjo (Weber, 1978: 56). Po njegovem mnenju je šele moderna država tista, ki ji je uspelo monopolizirati načine prisile, in samo v modernih državah sta obseg in doseg administrativnega aparata takšna, da

<sup>1</sup> Webrova definicija je seveda evrocentrična in ni univerzalno aplikativna.

se ujemata s teritorialnimi mejami države. To pomeni, gledano zelo strogo definicijsko, da ne prej in ne kasneje ni bilo mogoče (in ne bo mogoče) doseči popolnega nadzora nad ozemljem, niti nad ljudmi, kajti (še)le moderna država je bila tista, ki je to zmogla oziroma se je predstavljalo, da to zmore.

Najbolj priljubljena zgodba zadnjih dvajsetih let pa je tista o ločenosti države in gospodarstva, v katerem narativ sporoča, da država z gospodarstvom nima opravka. Ali, če že to ni tako po »naravnih« potih, je treba vsaj stremeti po ločitvi gospodarstva od države, ker je država po definiciji (*sic!*) slab lastnik kapitala in se zato ne sme vmešavati v gospodarstvo. Samo shaja najbolje oziroma trg je brez vmešavanja najboljši alokator dobrin (Friedman, 1992: 153). Vsako delovanje države na gospodarskem področju je označeno kot vmešavanje in s tem na jezikovni in simbolni ravni stigmatizirano. Globalizacija je dojeta kot gospodarsko dogajanje, ki postavlja zunanji okvir delovanja države. Država v skladu s temi teorijami propada, ker se ne more prilagoditi zunanjim globalizacijskim pritiskom.

Teoretska podlaga takega razmišljanja je liberalna politična teorija 17. in 18. stoletja. Liberalni projekt je državo vedno videl kot vrednotno nevtralno institucijo, ki ne služi interesom nikogar in hkrati služi interesom vseh. Bila naj bi institucija, osišče moči, ki deluje v dobro vseh državljanov (von Mises, 1995: 23). Marksistična teorija je, nasprotno, v državi videla idejo, kako izid razrednega boja predstaviti širokim ljudskim množicam – kot neodvisno stvaritev brezrazredne legitimne volje (Abrams, 1988: 76). Od nekdaj je veljalo, da teorija o sebi sami in svojih predpostavkah pove pravzaprav malo. Vedno povedo več o njej druge, njej nasprotno, drugačne teorije. Druge in drugačne teorije so potrebne, da bi se lahko z njihovo pomočjo dvignili nad raven preproste empatije v obliki zlitja horizontov, kot to zahteva klasična hermenevtika, in prestopili prag uvida na ravni splošnosti. Politična teorija marksizma je v svojih analizah kapitalistične države jasno artikulirala trend spreminjanja političnih institucij v »državo« kot tisto obliko, ki lahko ideološko zamaskira razredni boj in se predstavlja kot nevtralna institucija, ki nima nič opraviti z določenimi razredi. »Država /.../ lahko deluje 'nevtralno', ko vsakega človeka obravnava formalno enako, v skladu z načeli, ki ščitijo svobodo posameznikov in branijo njihovo pravico do lastnine, vendar bo proizvedla učinke, ki so parcialni, tj. nujno bo podpirala privilegije tistih z lastnino« (Held, 1989: 115). S tem je marksizem kazal na namen delovanja liberalnega projekta kapitalistične države, ki je v današnjih časih v neoliberalni inkarnaciji zgodbe bolj živ kot kadarkoli.

Za zgodbe, ki jih liberalizem pripoveduje o državi, je torej značilno, da državo obravnavajo ločeno od gospodarstva (prim. Dworkin, 1992: 218;



Friedman, 1992: 153; Friedman, 1990; o iluziji minimalne države glej Gray, 1997). Tudi neoliberalni diskurz globalizacije temelji na predpostavki, da je država ločena od novega kapitalističnega načina proizvodnje, ki naj bi potekal na globalni ravni. Intra- in interfirmsko povezovanje kot manifestacija globalizacijskih procesov (prim. Svetličič, 2000) naj bi se dogajalo brez vloge države in predvsem brez njenega vmešavanja. Marksistična teorija države postavlja takšnim zgodbam zanimivo ogledalo. Marksistični pristopi so namreč pokazali na vprašljivo pravoverje v obravnavanju države kot subjekta ali objekta, ki je zunanji kapitalističnemu načinu proizvodnje (Jessop, 1990: 44; prim. Rosenberg, 2000: 40).

Neoliberalni diskurz globalizacije poskuša pokazati, da je država zunanja kapitalističnemu načinu proizvodnje (Horsman in Marshall, 1994; Dunn, 1995; Khan, 1996). To naj bi še posebej veljalo za *laissez faire* stopnjo kapitalističnega razvoja (tej naj bi ji bili priča na globalni ravni), za katero sta značilna samoregulacija trgov in samorazvoj proizvodnih sil. Takšno prepuščanje uravnavanja tržnih sil nevidni roki trga naj bi vodilo v koncentracijo in centralizacijo kapitala in torej v novo stopnjo kapitalističnega razvoja, v katerem prevladujejo monopoli. Po teoriji tržne logike naj bi monopoli povzročili padanje stopnje dobička, kar bi se izrazilo v padcu in stagnaciji proizvodnje. Tu se recepti za razrešitev krize razhajajo, nekateri zahtevajo popolno deregulacijo, odprtost trga za boj proti monopolom, drugi pa večjo vključitev države in njeno intervencijo na trgu, da bi preprečila nadaljnjo stagnacijo proizvodnje, ki je posledica monopolnega položaja nekaterih proizvajalcev (nacionalizacija, povečanje državnih pomoči za vlaganja, nadzorovano rast plač itd.) (Jessop, 1990: 33). V celotni zgodbi sta manj pomembna razvojna stopnja kapitalizma in njegovo delovanje, zato pa toliko bolj podton teorije, s katero se poskuša država prikazati kot nevtralna in neaktivna v času liberalnega *laissez faire* kapitalizma in intervenirajoča v delovanje trga v obdobju monopolnega kapitalizma.

Gospodarska in finančna kriza v letih 2008–2011 je do popolnosti razgalila takšno logiko dojemanja vloge države. V dobrih časih naj bi bila država popolnoma odstotna pri uravnavanju delovanja tržnih sil, v slabih časih pa naj bi od zunaj posredovala na trgu. Država naj v teh teorijah (ki so bile prevladujoče vsaj trideset let do krize) ne bi bila stalno povezana z delovanjem trgov. Če bi teorije o ločenosti v popolnosti držale, potem bi v zadnji krizi verjetno prišlo še do mnogo večjih pretresov in šokov, kajti prav države so bile tiste, ki so s svojimi odločnimi gospodarskimi ukrepi in posredovanjem na trgu preprečile najhujše.

Marksistična teorija na državo gleda drugače. Vidi jo kot politični instrument, ki ga ustanovi in nadzira kapital. Že sama ustanovitev države naj bi bila namenjena družbeni reprodukciji kapitalskih razmerij. Lahko je instrument, v katerem se zrcali stopnja razvoja proizvodnih razmerij in iz tega izhajajočih razrednih bojov. Država je videna kot odsev proizvodnih odnosov, lastninska razmerja pa kot njihov pravni izraz. Lahko je povezovalni dejavnik znotraj družbe, ki regulira boj med antagonističnimi razredi. Čeprav je instrument razredne vladavine, je lahko videna kot popolnoma brezrazredni nabor institucij, kot »javna oblast«, ki se razvije na določeni stopnji razvoja delitve dela (večinoma z nastankom načina dela, ki temelji na izkoriščanju razreda po razredu in ki vključuje nastanek ločenega sistema vlade, ki jo monopolizirajo birokrati) (Jessop, 1990: 26–28; Poulantzas, 1969: 72; prim. Walker, 1993: 168).

Held (1989: 116) je Marxovo nasprotovanje liberalni zahtevi po ločitvi med svetom civilne družbe in politične družbe opisal kot: »Ključni vir sodobne oblasti – zasebnega lastništva produkcijskih sredstev – je navidezno depolitiziran; tj. obravnava se svojevoljno, kot da ne bi bil predmet politike. Za gospodarstvo se meni, da je nepolitično v tem, ko se množična delitev na tiste, ki imajo v lasti produkcijska sredstva in jih nadzirajo, in na one, ki morajo živeti od meznega dela, šteje za rezultat svobodnih zasebnih pogodb, ne pa za državno zadevo. Toda država kot množica institucij, ki so nad vsemi posebnimi skrbmi, tj. kot 'javna oblast', ki deluje za 'javnost', z zagovarjanjem zasebnega lastništva produkcijskih sredstev ni ločena od odnosov moči v civilni družbi. Nasprotno, država je globoko utelešena v družbenoekonomskih odnosih in povezana s posebnimi interesi.«

Neoliberalne zgodbe o državi te ne teoretizirajo kot zaseben organ vladajočega razreda, ki bi služil potrebam tega razreda in delal v dobro njegove akumulacije s pobiranjem presežne vrednosti, ampak je država predstavljena kot neosebna javna oblast, ki se, dokler ima kanale, po katerih poteka reprezentacija in v nasprotni smeri odgovornost, bolj ali manj uspešno šteje kot ljudska suverenost namesto razredne suverenosti (Jessop, 1990: 144–145; Held, 1989: 116). Država je predstavljena kot neosebna entiteta, kot javna volja, ki je objektivizirana za potrebe mednarodnih povezav (prim. Nettl, 1968).

V vseh marksističnih razumevanjih je država imanentna kapitalističnemu načinu proizvodnje. S politično silo kot nevtraliziranim izrazom razredne oblasti dopolnjuje gospodarske sile v tekmovanju med posameznimi kapitali. To zahteva, da država posreduje tako proti kapitalu kot proti delu, še posebej, kadar posamezni kapitali ogrožajo delovanje celotnega kapitala. Ne moremo trditi, da je država zgolj preprost instrument kapitala, ampak je bolj

verjetno, da z njim vstopa v kompleksen odnos. Instrumentalistični pristop (Jessop, 1990: 145–146) sicer trdi, da kapital (posamezni kapitali ali podjetja) vlada do tiste mere, da lahko državo uporabi kot instrument za promocijo posamičnih interesov. Kritično oko vidi v takšnem pristopu razumevanje države kot nevtralne institucije; kapital vidi kot enotno kategorijo, čeprav imamo opraviti z različnimi kapitali in ni nujno, da interesi posameznih kapitalov tudi pomenijo uresničevanje interesov kapitala na splošno; vidi predstavljanje državnih politik kot splošno dobrih za kapital, čeprav imajo posamezni kapitali različne načine akumulacije in s tem potrebno različno podporo posameznih politik; vidi popolno zanikanje učinkov oblik države in načinov predstavljanja interesov kapitala; vidi vlogo države, okleščeno na zgolj instrumentalno raven in ne kot zapleten družbeni odnos, ki ohranja družbeno povezanost, da lahko akumulacija kapitala poteka nemoteno (Jessop, 1990: 145–46; Poulantzas, 1968: 44–50; Poulantzas, 1969: 72).

Strukturalistični pristop k državi zagovarja tezo, da zunanje omejitve preprečujejo državi ali državnim elitam, da bi izvajala drugačne politike od tistih, ki koristijo kapitalu. Z drugimi besedami to pomeni, da je država v popolnosti podrejena kapitalu in da sploh ne more obstajati drugačna država kot kapitalistična. Kritično vrednotenje tega pristopa poudarja, da ni nujno, da ima državna elita povsem enake interese kot kapital, da ima lahko lastne interese, ki se ne ujemajo nujno z interesi kapitala, čeprav je država za svoje delovanje življenjsko odvisna od davkov, ki jih plačuje kapital (Offe, 1984; Jessop, 1990: 92–93, 146–147, 354; Altvater in Mahnkopf, 2002). Politična moč ne more organizirati proizvodnje po svojih merilih – lastnina je zasebna in jedro proizvodnih dejavnosti ostaja zunaj dosega učinkovitega političnega nadzora. Država je za svoje delovanje odvisna od davčnih prihodkov, kar pomeni, da je neposredno odvisna od stopnje in obsega zasebne produkcije in dobičkonosnosti. Vladajoče skupine (politiki in uradniki) imajo velik interes zagotoviti kapitalsko akumulacijo kot prvi pogoj svojega obstoja. Vladajoče skupine ne morejo ohraniti oblasti, če v demokratičnih sistemih ne dobijo zadosti glasov – to pomeni, da morajo združiti zahteve akumulacije kapitala in zahteve elektorata (Jessop, 1990: 179). Kot pomembno kritiko tega pristopa je treba navesti problem informiranosti odločevalcev, ki je le redko takšna, kot to predvideva strukturalistični pristop. Če odločevalci niso dovolj obveščeni glede želja kapitala, tudi ne morejo sprejemati odločitev, ki gredo v prid kapitalu. To pa seveda ne pomeni, da odločevalci ne delujejo v prid akumulacijskih strategij kapitala, čeprav je celotna akumulacija rezultanta cele vrste strategij, ki potekajo na različnih ravneh (prim. Offe, 1985: 30–58).

Za razprave o državi je zanimivo tudi razmerje med realistično teorijo mednarodnih odnosov in makrosociološkim pristopom k suverenosti. Klasična politična teorija mednarodnih odnosov, ki je zasnovana na realistični teoriji mednarodnih odnosov (predvsem na njeni neorealistični inkarnaciji), dojema državo kot startno točko, kot ontološko danost, kot nekaj, o čemer se ne sprašuje niti se ne razpravlja o njenem notranjem ustroju. Država je dejavnik v mednarodnih odnosih. Posamezniki, nevladne organizacije, drugi subjekti mednarodnih odnosov in dogajanje znotraj države pa kot da ne obstajajo. Pravzaprav klasična politična teorija mednarodnih odnosov sploh nima teorije države (Hobson in Ramesh, 2002: 9; prim. Walker, 1993), ampak jo jemlje kot enovit, amorfen objekt. Suverenost države je zunanji okvir objekta, ključna lastnost, ki jo država ima, in brez nje sploh ne bi bila država. Mednarodnost predstavlja interakcija med posameznimi državami, ki ne spreminja njihovega notranjega ustroja niti identitete države. Države so kot objekti, ki se premikajo sem ter tja, ki stopajo v takšne in drugačne povezave ter s tem tvorijo mednarodnost. Mednarodnost je videna kot ontološko sekundarna državi, je derivat njenih zunanjih odnosov. Makrosociologija na drugi strani z »*bringing the state back in*« (Evans *et al.*, 1985) preizprašuje ravno te temelje: država in suverenost v makrosociološkem gledanju nista več nekaj empirično in transcendentno danega, ampak nekaj, kar je odvisno od zgodovinskih sil. Kronološko gledano se pri makrosociologiji pomikamo od začetka do danes in ne v nasprotni smeri kot pri mednarodni politični teoriji, ko je država objektna danost in kot taka nastopa v vseh zgodovinskih obdobjih ahistorično (Bartelson, 1995: 36). Makrosociološki pristop se od marksističnega razlikuje po poudarjanju vloge države kot avtonomne sile, ki ni odsev preproste dinamike proizvodnih sil oziroma civilne družbe (prim. Mann, 1986). Avtonomija države naj bi se kazala v sposobnosti državnih menedžerjev, da delujejo neodvisno od družbenih sil, ki izhajajo iz civilne družbe, ter v infrastrukturni moči države, da nadzoruje in disciplinira moderne družbe (Jessop, 1990: 279). Vendar daje podobno kot marksizem v razmerju med družbo in državo ontološko prednost družbi, iz katere anarhičnega stanja se je po makrosociološkem gledanju razvila država kot posledica postopne koncentracije moči (prim. Giddens, 1985: 99, 49–50).

Strukturacijska teorija odnos med procesi globalizacije in državo prikazuje kot povezano razmerje med *structure* (globalizacija) in *agency* (država). Interpretacije odnosa med globalizacijo in državo, ki bolj poudarjajo strukturo (strukturalizem), vidijo v globalnem kapitalizmu strukturo, ki zahteva od držav, da se prilagodijo novo nastalim razmeram v vstopom kapitalizma v novo fazo razvoja. Nasprotno zagovorniki pomena »dejavnika« (države) trdi-

jo, da »strukturo« (globalizacijo) omogočajo šele dejanja držav, ki naj bi bile v svojem delovanju avtonomne, torej neodvisne od strukture. Strukturacijska teorija s posredovanjem med dejavnikom in strukturo doseže rezultat, ki je drugačen od obeh prejšnjih teorij. Države vidi kot močne dejavnike, ki določajo globalni sistem, globalni sistem pa določa obliko držav. Globalno za države ne pomeni samo omejevanja, kot trdi novi ekumenizem, ampak tudi omogočanje, tako da države v strukturacijskih zgodbah niso pasivne žrtve nasilja globalnega kapitala niti avtonomni igralci (prim. Cerny, 1994; Scholte, 2000: 91–92). Pravzaprav gre vedno za dvojno generativno strukturo, na eni strani družbo in na drugi mednarodno (globalno) okolje, ki sta generativna za državo, kot je država generativna zanju. Država v strukturacijskih zgodbah ni več preprost objekt ontološkega individualizma, ampak dvojno vpet dejavnik, ki hkratio proizvaja strukturo.

## SKLEP

Za državo, vpeto v globalizacijske procese, bi zelo težko rekli, da propada. Jessop in Sumova (2001) sta pokazala, da se (a) v državi kot imanentno družbenem odnosu zrcalijo procesi, ki proizvajajo globalizacijo (npr. državni aparati lahko ponotranjijo procese tujega kapitala in projicirajo interese nacionalnega kapitala); (b) da države vedno znova vzpostavljajo časovno-prostorske matrice, ki organizirajo tako politiko kot gospodarstvo. Država je torej konstitutivni del globalizacijskih procesov, ne pa njihovo nasprotje. A še pomembnejša kot to je sposobnost države, da vedno znova prenovi svoje institucionalne, etične in filozofske temelje in na teh novih temeljih nadaljuje svoje delovanje.

# DRŽAVLJANSTVO IN DRŽAVLJANSKA ENAKOST

*Mitja Sardoč*

## UVOD

Kljub dejstvu, da pojem državljanstva vse od antike označuje članstvo posameznika v politični skupnosti, na vprašanje »Kaj je državljanstvo?« ni enoznačnega odgovora predvsem zaradi različnih tradicij politične teorije ter posledično tudi različnih pojmovanj samega koncepta državljanstva. Bodi kot skupni status v politični skupnosti, kot politična identiteta ali kot normativni ideal polno sodelujočega člana politične skupnosti je pojem državljanstva v svoji dolgi zgodovini povezan s številnimi problemi in izzivi. Kakor potrjujejo razprave s širšega področja teorije državljanstva (Beiner, 1995; Bellamy, 2008; Kymlicka in Norman, 1995; Macedo, 2000, Miller, 2000; Rosenblum, 2000; Shklar, 1989; Spinner-Halev, 1994; Tamir, 1995; Tomasi, 2001, Young, 1990), izvira težavnost pri konceptualizaciji državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika predvsem iz njegove kompleksnosti, saj pojem državljanstva obsega različna med seboj ločena pojmovanja in je kot tak odprt za različne interpretacije.

Teoretični kompleksnosti in praktični nujnosti različnih vprašanj, ki jih odpira državljanstvo kot politično pojmovanje posameznika, sta botrovala dva ločena dejavnika. Na empirični ravni smo bili v zadnjih dveh desetletjih sočasno priča dvema vrstama družbenih in političnih sprememb. Na eni strani je demokratizacija širšega evropskega prostora v drugi polovici osemdesetih ter prvi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja skupaj z odpravo apartheida v Južni Afriki odprla možnost globalizacije kulture človekovih pravic (Kymlicka in Opalski, 2002). Hkrati s temi procesi pa smo bili tako v Evropi kot tudi drugod po svetu priča nenadnemu in nepričakovanemu vzponu ksenofobnega nacionalizma in verske nestrpnosti, ki sta ogrozila varnost in stabilnost sodobnih pluralnih družb. Poleg tega se sodobne pluralne družbe srečujejo s številnimi izzivi, med katere sodijo tudi vse nižja raven sodelovanja v procesih demokratičnega odločanja, vse manjše zanimanje za

udejstvovanje v javnem in političnem življenju ter pomanjkanje zaupanja v demokratične ustanove (Putnam, 2000).

Na teoretični ravni so sodobne razprave o državljanstvu izšle predvsem iz razprav o pravičnosti sodobne pluralne družbe in njenega institucionalnega okvira (Rawls, 1971, 1993) ter iz razprav o vlogi in pomenu skupnosti in razmerju posameznika do le-te (MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; Taylor, 1989; Walzer, 1983). Pojem državljanstva, kot opozarja Will Kymlicka, je tesno povezan z »liberalno idejo o pravicah posameznika na eni strani ter komunitarno idejo pripadnosti in navezanosti posamezni skupnosti na drugi« (Kymlicka, 2002: 284). V okviru teh razprav opazimo zanimiv pojav. Na eni strani velja kljub različnim teoretičnim pozicijam splošno sprejeto soglasje o integracijski vlogi državljanstva kot pravnega in političnega statusa ter kot normativnega ideala politične skupnosti. Na drugi strani pa navkljub konvergenci mnenj o integracijski vlogi državljanstva, ki temelji na načelih enakosti in svobode ter spoštovanju temeljnih pravic in svoboščin posameznikov, kritiki pri pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva opozarjajo na njegovo neustreznost oziroma pomanjkljivost. Prav neposrednost različnih problemov in izzivov, s katerimi se srečujejo sodobne pluralne družbe, ter teoretična kompleksnost razprav o različnih vidikih državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika kažeta na to, da je soglasje o tej problematiki vse prej kot splošno sprejeto dejstvo.

## NA PRAVICAH UTEMELJENO POJMOVANJE DRŽAVLJANSTVA

Državljanstvo kot politično pojmovanje posameznika vsebuje dva temeljna vidika, in sicer (i) vertikalno dimenzijo ter (ii) horizontalno dimenzijo. Prva dimenzija državljanstva se nanaša na državljanstvo kot pravni status, ki določa razmerje med posameznikom in politično skupnostjo. Državljanstvo, kakor je izpostavil Will Kymlicka, »se nanaša na članstvo v politični skupnosti ter tako označuje razmerje med posameznikom in državo« (Kymlicka, 2003: 147). Druga dimenzija državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika se nanaša predvsem na socialno, kulturno in psihološko razmerje med politično skupnostjo in njenimi člani, kjer državljanstvo kot skupna politična identiteta zagotavlja občutek enotnosti in medsebojne solidarnosti med člani politične skupnosti. To horizontalno razmerje povezuje pripadnike politične skupnosti, ki si na eni strani delijo skupen status in politično identiteto, na drugi strani pa se med seboj razlikujejo glede na vrsto lastnosti, in sicer tako tistih, ki so del njihove izbire (npr. veroizpoved oziroma svetovnonazorska prepričanja), kot tudi preostalih elementov njihove identitete (npr. spol, starost, etnična pripadnost, rasa). Obe dimenziji državljanstva se

tako nanašata na tri temeljne elemente državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika, in sicer (i) vprašanje pripadnosti; (ii) vprašanje temeljnih pravic in svoboščin ter (iii) vprašanje državljskih vrlin.

### Status

Statusni element državljanstva odpira vprašanje članstva oziroma kdo je državljan politične skupnosti ter kakšna so merila za članstvo v posamezni politični skupnosti. Skozi zgodovino je bilo vprašanje statusa državljanstva povezano z različnimi kvalifikacijami, ki so bile v takratnih okoliščinah potrebne za pridobitev statusa državljanstva, kot npr. spol, rasa, etnična pripadnost, vera, lastnina, služenje vojske. Kakor je v svojem članku *The Ideal of Citizenship Since Classical Times* poudaril J. G. A. Pocock, je za Aristotela državljan ».../ moral biti moški znanega izvora, patriarh, bojevnik ter lastnik dela drugih (običajno sužnjev) /.../« (Pocock, 1995: 31).

V sodobni družbi se status državljanstva pridobi prek enega od treh možnih mehanizmov. Prvi je z rojstvom na ozemlju države (*jus soli*), drugi pa z rojstvom staršem, ki že imajo status državljana neke politične skupnosti (*jus sanguinis*). Oba mehanizma, prek katerih posameznik avtomatično pridobi status državljanstva, je v prvi vrsti zunaj volje posameznika. Kot upravičeno poudarja Rawls, se posamezniki družbi ne pridružijo »prostovoljno, temveč so vanjo rojeni« (Rawls, 1999: 397). V nasprotju s tema dvema mehanizma, prek katerih je pridobitev statusa državljanstva primarno neprostovoljna, sta proces naturalizacije ter s tem povezana pridobitev statusa državljanstva neke države povezana z zavestno privolitvijo posameznika. Dejstvo je, kakor pojasnjuje Samuel Scheffler, »da sodobne liberalne družbe pripisujejo pri dodeljevanju državljanstva ter s tem povezanimi pravicami in obveznostmi rojstvu veliko večjo težo kakor pa izbiri« (Scheffler, 2002: 70).

### Pravice

Vprašanje temeljnih pravic in svoboščin, ki so povezane z državljanstvom kot političnim pojmovanjem posameznika, je treba razdeliti na dve ločeni vprašanji, in sicer (i) zakaj imajo člani politične skupnosti pravice ter (ii) katere pravice so povezane s statusom državljanstva.

Prvo vprašanje se nanaša na temeljne interese, ki jih pravice, podeljene članom politične skupnosti, ščitijo. Tradicionalni vidik tega vprašanja je povezan z zaščitno funkcijo, ki jo opravljajo temeljne svoboščine. Ta opredelitev odnosa med posameznikom in politično skupnostjo, ki je podlaga za na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva, predpostavlja, da je glavna funkcija pravic zaščita osebnih svoboščin njenih članov in ne to, da bi jim



vcepili kakšno posebno pojmovanje dobrega življenja. Po drugi strani pa temelji sodobni vidik vprašanja, zakaj imajo člani politične skupnosti pravice primarno na integrativni funkciji pravic, ki proizvajajo občutek enotnosti in medsebojne povezanosti med člani politične skupnosti. T. H. Marshall je odločno poudaril, da enake državljanske pravice ustvarjajo »neposreden občutek pripadnosti skupnosti, ki temelji na lojalnosti do civilizacije, ki je skupna posest« (Marshall, 1992 (1950): 40). V zvezi s tem je integrativna funkcija (predvsem socialnih) pravic namenjena predvsem razvoju občutka medsebojne povezanosti med člani neke politične skupnosti.

### Vrline

Državljanstvo kot skupni politični status daje posameznikom dostop do ustanov, hkrati pa od njih zahteva, da na teh področjih delujejo v skladu s temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe. Vidik vrlin odpira vprašanje obveznosti, ki jih status državljanstva postavlja pred vse tiste, ki imajo ta status, saj od posameznikov tudi zahteva, kako se državljanji vedejo oziroma delujejo tudi v asociativnih združenjih civilne družbe. Tudi liberalna politična teorija pri enem od svojih najpomembnejših sodobnih zagovornikov – Johnu Rawlsu – pripisuje poseben pomen posameznim državljanjskim vrlinam: »Te opredeljujejo ideal dobrega državljana demokratične države – vlogo, ki jo določajo njene politične institucije« (Rawls, 1993a: 194–195).

Razvoj sodobnega pojmovanja državljanstva, ki je odpravilo načelno asimetričnost med zagotavljanjem enakosti ter sprejemanjem, vključevanjem ter spoštovanjem različnosti, sta zaznamovali dve značilnosti. Prva značilnost na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva se nanaša na razširitev statusa državljanstva v posamezni politični skupnosti. V okviru tega procesa je vedno več posameznikov dobilo status državljanstva ter s tem povezane pravice. Druga značilnost tega pojmovanja državljanstva pa se nanaša na obseg pravic in svoboščin. Postopno razširitev obsega pravic in svoboščin tistih, ki imajo status državljanstva, najbolje ponazarja Marshallov prikaz uvedbe različnih kategorij pravic, in sicer civilnih pravic v 18. stoletju, političnih pravic v 19. stoletju ter socialnih pravic v 20. stoletju (Marshall, 1992 (1950)). Po tej interpretaciji razvoja na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva smo priča dvojni razširitvi t. i. funkcionalističnega vidika državljanstva, in sicer razširitvi statusa ter razširitvi pravic in svoboščin, ki jih imajo nosilci statusa. Ta dvojna razširitev je posledično prinesla univerzalizacijo enakih pravic in svoboščin, ki naj bi vsem pripadnikom politične skupnosti poleg enakosti zagotavljala enakost in hkrati tudi sprejemanje, vključevanje in spo-

štovanje različnosti posameznih elementov njihove identitete. Razširitev statusa ter razširitev pravic in svoboščin sta hkrati pomembno prispevali tudi k integracijski vlogi državljanstva kot skupne politične identitete ter razširitvi zagotavljanja enakosti ter sprejemanja, vključevanja in spoštovanja različnosti v območje zasebnega ter v območje civilne družbe.

Razširitev statusa ter razširitev pravic in svoboščin državljanov sta najprej povečevali varnost posameznikov tako pred vplivom in močjo države ter njenih ustanov kot tudi pred voljo (demokratske) večine, razširitev oziroma univerzalizacija temeljnih načel in vrednot politične skupnosti v ostale družbene sfere pa prinaša tako pozitivne kot tudi potencialno negativne učinke (Rosenblum, 1998, 2000). Med pozitivne učinke razširitve temeljnih načel in vrednot politične skupnosti v preostale družbene sfere lahko štejemo zagotavljanje enakosti, nediskriminiranje in zagotavljanje pravičnosti tudi v drugih družbenih sferah. Med potencialno negativne učinke razširitve skupnih vrednot in načel politične skupnosti oziroma njihove univerzalizacije v vseh družbenih sferah pa lahko štejemo – paradoksalno –, kakor je poudaril Jeff Spinner-Halev, »prevlado nad zasebnimi identitetami oziroma jih ta vsaj spremeni. Liberalizem od državljanov zahteva daljnosežne zahteve po tem, kako naj delujejo med seboj v različnih okoliščinah.« (Spinner-Halev, 1994: 37–38).

## KRITIKA NA PRAVICAH UTEMELJENEGA POJMOVANJA DRŽAVLJANSTVA

Na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva ter s tem povezana konceptualizacija državljanske enakosti se kljub svoji egalitarnosti in inkluzivnosti srečujeta z vse pogostejšimi očitki, da oba vidika razširitve enakih pravic in svoboščin, ki smo ju omenili zgoraj, za posledico nista imela splošnega zagotavljanja pravičnosti, ter z nič manj radikalnimi kritikami, da je to pojmovanje državljanstva hkrati tako izključevalno kakor tudi asimilativno in uniformirajoče. Na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva ter s tem povezana konceptualizacija državljanske enakosti sta bila deležna kritik iz dveh različnih ter nasprotujočih si smeri: to sta (i) tradicionalna kritika in (ii) sodobna kritika.

### Tradicionalna kritika na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva

Tradicionalno kritiko na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva sestavljata republikanska in konservativna kritika, ki si hkrati delita tezo, da so skupna etnična, jezikovna in kulturna pripadnost članov politične

skupnosti nujen pogoj za zagotavljanje družbene stabilnosti in socialne kohezivnosti, ter tezo, da ima na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva tudi negativne učinke na razvijanje političnih, ekonomskih in družbenih vrlin državljanov, npr. odgovornosti in aktivnega vključevanja posameznikov v družbeno in politično življenje skupnosti. Tradicionalna kritika na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva tako problematizira zagotavljanje temeljnih pravic in svoboščin ter s tem povezan pluralizem vrednot, vrlin in identitet, ki naj bi privedle do manjše kohezivnosti ter posledično do manjše solidarnosti, enotnosti in stabilnosti politične skupnosti. Na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva naj bi hkrati prispevalo tudi k vse nižji stopnji participacije tako v mrežah civilne družbe kakor tudi v procesih demokratičnega odločanja ter k vse nižji stopnji zaupanja v učinkovitost in pravičnost demokratičnih ustanov. Tradicionalna kritika sodobnega pojmovanja državljanstva temelji na hipotezi, da je na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva *neučinkovit* mehanizem zagotavljanja enotnosti in socialne kohezivnosti, kar kaže na redukcionistično razumevanje zagotavljanja enakosti ter sprejemanja, vključevanja in spoštovanja različnosti v sodobni pluralni družbi. Po tej interpretaciji naj bi bilo na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva teoretično pomanjkljivo in problematično ter praktično neureničljivo in protislovno.

### **Multikulturalna kritika na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva**

V povsem deskriptivnem pomenu besede lahko multikulturalizem označimo kot soobstoj različnih kulturnih skupin, ki si želijo ohraniti svojo identiteto navkljub njihovi vključenosti v širšo družbo. V večini primerov zahtev po sprejemanju, vključevanju, spoštovanju in pripoznanju posameznih kultur ne gre za nasprotovanje skupnim načelom in vrednotam širše družbe, ampak za zahteve, ki skušajo zagotoviti sprejemanje, vključevanje, spoštovanje in priznanje posameznih specifičnosti njihove identitete oziroma kulture tudi v javni sferi.

V tem okviru je treba tako teorijo kot tudi politike multikulturalizma razumeti kot novo senzibilnost za vprašanja dostopa posameznikov do njihove kulture, ki so povezana s spoštovanjem in priznanjem te kulture pri preostalih skupinah oziroma družbi nasploh ter vlogo in pomen kulture posameznikov za njihovo avtonomijo (Kymlicka, 1989; Raz, 1994). Multikulturalizem tako temelji predvsem na spremenjenem pogledu same družbe ter skupin in posameznikov, ki jo sestavljajo, kjer ne gre za razmerje med večino in manjšino, ampak za soobstoj pluralnosti različnih skupin in kultur. Nič

od tega ni mogoče logično izpeljati iz pravice do nediskriminiranja ali pa svobode združevanja, zato so prav tukaj mnenja med zagovorniki in kritiki teorije in politik multikulturalizma različna: ali multikulturalizem izhaja iz tradicije na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva ter pomeni njegovo razširitev ali pa multikulturalizem kot teorija in kot politika pomeni diskontinuiteto in s tem pojmovanje državljanstva.

Multikulturalna kritika liberalnega modela na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva se od prej omenjene tradicionalne kritike razlikuje predvsem glede na hipotezo, da so pravice, povezane z liberalnim modelom državljanstva, ki vključuje civilne, politične in socialne pravice, *nujen*, ne pa tudi *zadosten* pogoj, da bodo tisti, ki so drugačni in različni, lahko obravnavani na enak način ter da bodo lahko v enaki meri uživali pravice in svoboščine, ki jih zagotavlja sodobna pluralna družba. Podobna kritika leti tudi na temeljne svoboščine, kot sta svoboda izražanja in svoboda združevanja, saj naj bi ti pomenili nezadosten mehanizem za sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti v okviru institucionalnega okvira sodobnih pluralnih družb. Ločimo lahko dve med seboj različni kritiki, ki jo na pravice utemeljenem pojmovanju državljanstva naslavlja multikulturalna kritika, in sicer zmerni multikulturalizem (Kymlicka, 1995; Raz, 1994) in kritični multikulturalizem (Modood, 2007; Parekh, 2000, 2008; Young, 1990).

Zmerni multikulturalizem označujeta dve zahtevi, ki ju postavljajo njeni zagovorniki, in sicer zahteva po dostopu posameznikov do njihove kulture ter zahteva, da skupinske oziroma kulturne pravice ne prevladajo nad temeljnimi pravicami in svoboščinami posameznikov. Kulturne pravice naj bi torej posameznikom zagotavljal kontekst izbire oziroma naj bi bile nekakšna zunanja zaščita, ki bi jih varovala pred vplivom prevladujoče kulture. Hkrati naj bi kulturne pravice posameznikom, ki pripadajo različnim manjšinam, omogočale tudi razvijanje samospoštovanja. V okviru zmernega multikulturalizma so kulturne pravice utemeljene kot dodatek temeljnim pravicam in svoboščinam posameznikom, namenjene izključno kot zunanja zaščita posameznih manjšinskih kultur, v nobenem primeru pa naj kulturne pravice ne bi bile notranja omejitev ter kršile temeljnih pravic in svoboščin posameznikov, saj naj bi bila takšna politika neskladna s temeljnimi načeli zagotavljanja enakosti in nediskriminiranja. Temeljni očitek zmernega multikulturalizma leti na domnevno nezmožnost liberalnega modela po uskladitvi enakosti in različnosti oziroma da različnim kulturam zagotovi enako obravnavanje (*očitek neenake obravnave*). Po tej interpretaciji je na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva *nujen*, ne pa tudi *zadosten* pogoj za zagotavljanje pravičnosti in enakega obravnavanja različnih kultur v sodobni pluralni družbi.

Kritični multikulturalizem je v svoji kritiki državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika ter z njim povezane uskladitve enakosti in različnosti veliko bolj radikalen, saj pravilno opozarja na dejstvo, da nobena politika ni brez ne-nevtralnih učinkov, kar kaže na to, da je liberalno načelo nevtralnosti tako v teoriji kakor tudi v praksi neuresničljivo. Kot je opozorila Iris Marion Young, so »univerzalno formulirane pravice in pravila slepi za razlike v rasi, kulturi, spolu, starosti, zmožnostih in tako zatiranje prej reproducirajo, kakor pa spodkopavajo« (Young, 1989: 267). Po tej interpretaciji naj bi politike različnosti zahtevale kultiviranje intelektualnega, političnega in družbenega ozračja, ki naj bi razvijalo senzibilnost za sprejemanje, vključevanje, spoštovanje in spoznanje razlik med posamezniki in družbenimi skupinami tudi v institucionalnem okviru sodobnih pluralnih družb. Kritični multikulturalizem v izhodišču zavrača na pravicah utemeljeno pojmovanje državljske enakosti kot neegalitarnega, saj ostajajo tisti posamezniki, ki niso del večinske kulture oziroma mainstreama, kljub enakemu statusu marginalizirani, stigmatizirani in izključeni. Na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva ponuja torej neustrezen odgovor na izzive in probleme sodobnih pluralnih družb, saj naj bi družbene skupine, ki ne sodijo v kulturni mainstream, ohranjale v neenakem položaju in podrejeni vlogi (*očitek kulturne subordinacije*).

Kljub utemeljenosti nekaterih očitkov zmernega in kritičnega multikulturalizma pa sta bili obe zgoraj predstavljeni različici multikulturalizma deležni številnih kritik, ki opozarjajo na različne omejitve, s katerimi se srečujeta njuna modela državljanstva, in sicer teorija multikulturalnega državljanstva (Kymlicka, 1995) ter teorija razlikovalnega državljanstva (Young, 1989). Oba modela državljanstva so zavrnilo tako nekateri zagovorniki liberalne politične teorije (Barry, 2001) kot tudi zagovornice feministične politične teorije (Okin, 1998; Shachar, 2001), saj naj bi sprejemanje in vključevanje različnosti imeli (primarno) negativne učinke na zagotavljanje enakosti znotraj kulturnih skupin, ki so deležne posebne obravnave. S kompenziranjem neenakosti med različnimi skupinami naj bi politike multikulturalizma hkrati povzročile tudi večjo neenakost znotraj posameznih skupin. Če naj bi po republikanski in konservativni kritiki sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti ogrozila integracijsko funkcijo državljanstva ter posledično stabilnost in enotnost sodobnih pluralnih družb, pa imajo tako po liberalni kakor tudi po feministični kritiki sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti (potencialno) negativne učinke predvsem znotraj tistih skupin, ki so deležne kompenzacijskih politik. Ta protislovni učinek je Ayelet Shachar poimenovala *paradoks multikulturene ranljivosti* (Shachar, 2001). Hkrati je treba iz-

postaviti, da imajo lahko politike multikulturalizma še en negativen učinek znotraj skupin, ki so upravičene do kulturnih pravic, in sicer *paradoks multikulturene različnosti*. Prav z zagotavljanjem dodatnih pravic naj bi se ustvarjala notranja homogenizacija, ki posledično zmanjšuje raznolikost in notranji pluralizem posamezne (kulturne) skupine.

### SKLEP

V nasprotju z zgoraj predstavljenimi alternativnimi modeli državljanstva postavlja na pravicah utemeljeno pojmovanje državljanstva tri pomembne omejitve pri uskladitvi zahtev po zagotavljanju enakosti ter sprejemanju, vključevanju in spoštovanju različnosti. Ena od teh je, da je treba skupinam, katerih tradicija, prakse in vrednote niso skladne s temeljnimi načeli in vrednotami sodobne pluralne družbe, preprečiti diskriminiranje svojih lastnih članov (*notranja diskriminacija*). Poleg tega nima nobena od teh skupin pravice diskriminirati nečlanov oziroma tistih, ki niso pripadniki njene skupine (*zunanja diskriminacija*). Hkrati naj bi imel vsak posameznik tudi pravico, da lahko iz svoje skupnosti (naj si bo ta verska ali kakšna druga) izstopi, kar bi mu omogočilo neposredno vključevanje v širšo družbo. Projekt uskladitve zahtev po zagotavljanju enakosti in enotnosti ter sprejemanju, vključevanju in spoštovanju različnosti je torej tako *težaven* kot tudi *nujen*, saj imajo politike multikulturalizma, ki naj bi odpravile pomanjkljivosti in nepravilnosti na pravicah utemeljenega pojmovanja državljanstva, vrsto negativnih stranskih učinkov. Sodobne razprave na širšem področju teorije državljanstva tako ostajajo pred izzivom, kako uskladiti zahtevi po zagotavljanju enakosti ter sprejemanju in spoštovanju različnosti, saj na eni strani sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti pomembno prispevajo k bogatenju družbe in h krepitvi kulturnega kapitala posameznikov, na drugi strani pa sprejemanje in vključevanje različnosti pomenita (potencialen) problem, ki ima lahko različne negativne učinke na zagotavljanje enakosti in spoštovanje posameznikov.



# ČLOVEKOVE PRAVICE IN SVOBOŠČINE V HISTORIČNI PERSPEKTIVI IN DOBI GLOBALIZACIJE

*Jernej Pikalo, Marinko Banjac*

## UVOD

Človekove pravice so v zahodnih liberalnih demokratičnih sistemih ključen element demokratičnega delovanja družb. So njihov *sine qua non*; vsaka država ali druga družbenopolitična skupnost mora, če želi biti demokratična, spoštovati človekove pravice. Njihovo zagotavljanje pomeni stopnjo demokratičnosti družbe. Demokracija kot specifična oblika vladanja, kjer oblast pripada *demosu*, ljudstvu, je torej tista referenčna točka, na katero so človekove pravice pripete: pomembnost vprašanja človekovih pravic izvira iz dejstva, da je tesno povezana s temeljnima problemoma današnjega časa: demokracijo in mirom. Očitno je, da je v tesni spregi s prevladujočo družbenopolitično ureditvijo današnjega časa,<sup>1</sup> vendar to hkrati ne pomeni, da je zaradi prominentnosti, ki jo imajo človekove pravice v vsakodnevnem diskurzu, povsem jasno in enoznačno, kaj človekove pravice sploh so, zakaj verjamemo, da jih ljudje morajo imeti, in kakšne politične posledice sledijo zaradi tega prepričanja.

Pričujoči prispevek želi pokazati nekatere ključne premise, ki pomenijo pogoj možnosti človekovih pravic, ter tako osvetliti njihove heterogene pomenskosti. S tem bomo kritično reflektirali, zakaj so človekove pravice v razmerju tudi z vrednotami, kot so demokracija, toleranca in svoboščine, pri čemer je pogosto to razmerje bolj kompleksno, včasih celo konfliktno, kot se zdi na prvi pogled. Pri tem bomo posebej pozorni na to, kako so človekove pravice, njihov (historični) razvoj, sodobne globalne institucionalne ureditve in družbenopolitične prakse, povezane z njimi, vpete v razmerja moči ter s tem v oblastna razmerja. Namen prispevka je pokazati, da so človekove pravice predvsem politični koncept, čeprav se vse prepogosto razumejo kot nekaj, kar je nadideološko, univerzalno in s tem apolitično.

---

<sup>1</sup> Anthony J. Langlois (2003) na primer dokazuje, da so človekove pravice in demokracija neločljive in medsebojno tako prepletene, da druge drugim predstavljajo pogoj možnosti.



Ena izmed ključnih predpostavk, iz katere človekove pravice izhajajo in črpajo legitimnost, je, da je vsak človek svobodno bitje. Človekove pravice zato pripadajo vsem; so individualne in univerzalne in neodtujljive, kar pomeni, da veljajo za vse ljudi »ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino« (Splošna deklaracija človekovih pravic, 1948). Osnovna doktrina človekovih pravic je, da pripadajo človeku po njegovi naravi in so mu s tem torej pridobljene (ne dodeljene!) že z rojstvom. S tega vidika so človekove pravice univerzalne: to pomeni, da niso odvisne od konkretnega časa in prostora in veljajo v vsaki konkretni družbenopolitični situaciji (Cerar, 2002: 18). Pravice veljajo za vse posameznike ne glede na to, katere pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz naslova državljanstva, imajo ali ki jih imajo kot delavci, družinski člani ipd. Posameznik jih ima kot svobodno človeško bitje in veljajo v kateremkoli okolju ter ne glede na to, kako in kje posameznik deluje. Temeljne pravice so v tem smislu del našega vsakdanjika in se zato večkrat označujejo kot nadideološke, transnacionalne in univerzalne (Rizman, 1997: 137–138). Človekovim pravicam se pripisuje tudi nevtralnost, kar v najširšem smislu pomeni, da človekove pravice niso oziroma, bolj normativno, ne bi smele biti odvisne od subjektivne presoje normodajalcev v posameznih državah, prav tako pa ne smejo biti odvisne od kateregakoli političnega sistema (Cerar, 1996: 48).

## HISTORIČNA PERSPEKTIVA: ČLOVEKOVE PRAVICE IN POLITIČNI BOJI

Pomembno se je zavedati, da obstaja o doktrini univerzalnosti človekovih pravic nemalo prepričljivih argumentov, ki pokažejo, da so človekove pravice zgodovinsko pogojene, njihov pomen pa je skozi historične kontekste in različne konkretne družbenopolitične situacije heterogen. Človekove pravice se torej razvijajo in spreminjajo glede na različne kontekste, kar pomeni, da jih ne razumejo povsod enako. S tem se človekove pravice pokažejo kot kulturno, politično in/ali ekonomsko pogojene (Cerar, 2002: 18).

Že vpogled v nekatere zgodovinske dokumente in filozofske razprave, ki predstavljajo razvoj opredeljevanj, osmišljanj in institucionalizacije človekovih pravic, pokaže, da je zahodna naracija o nadideološkosti in nevtralnosti človekovih pravic precej problematična. Zgodnji pravni razvoj na področju človekovih pravic naj bi izhajal iz *Magne Carte* (1215), sicer pogodbe med angleškim kraljem Ivanom Brez zemlje ter angleškim plemstvom, ki so bili nezadovoljni s količino davkov, ki jo je pobiral monarh. Čeprav je *Magna Carta*, ki sicer velja za najstarejši ustavni akt fevdalne Anglije, omejila vla-

darje in priznala osebno svobodo, pa je veljala le za posameznike, ki so imeli lastnino. To je pomembno, saj se tako pokaže prvo neskladje med splošnim prepričanjem, da je *Magna Carta* listina, ki zagotavlja osnovne človekove pravice, ter dejansko omejenostjo teh pravic zgolj na privilegirane posameznike. V tem smislu listina ni dokument, ki zagotavlja človekove pravice vsem, temveč politični dokument, ki je (začasno) rešil krizo oziroma konflikt med specifičnimi političnimi subjekti. Da je *Magna Carta* dokument, ki ga težko označimo kot univerzalno listino o človekovih pravicah, se izkaže tudi ob tej uredbi iz dokumenta: »Niče ne sme biti prijet ali zaprt zaradi smrti katerekoli osebe na podlagi obtožbe ženske, razen njenega moža« (Clapham, 2007: 6).

Pomembno simbolno vlogo pri naraciji o postopnem uveljavljanju človekovih pravic imata med drugim tudi zakon *Habeas Corpus* in *Bill of Rights (An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown)*. Oba dokumenta pomenita omejevanje oblasti monarhov. *Habeas Corpus* je angleški parlament sprejel leta 1679 in je namenjen varovanju svoboščin v kazenskem postopku. S tem pravnim aktom obdolženec ni mogel biti obsojen in kaznovan za kaznivo dejanje, ki že prej ni bilo določeno kot tako (Jambreč, Perenič in Uršič, 1988).

Tudi *Bill of Rights* iz leta 1689 danes pomeni enega ključnih dokumentov, ki je prispeval k razvoju zaščite človekovih pravic, saj je zagotavljal, da kazni ne smejo biti pretirane in krute. Vendar pa je po drugi strani privilegiral protestante, saj jim je zakon dovoljeval imeti orožje za lastno zaščito. Prav v tem privilegiranju je mogoče videti, da je tudi pri tem dokumentu šlo za politično ureditev odnosov med parlamentom in kraljem, ki je zapostavljal pravice protestantskega dela angleškega prebivalstva (Clapham, 2007). Ker je parlament s tem zmanjšal pravice monarha, je s tem aktom utrdil svoj položaj ter postavil načelo, po katerem je parlament vrhovna oblast v državi. Monarhu je pripadla vloga izvrševalca zakonov, ki so bili sprejeti v parlamentu. S tem se so se deloma izoblikovali temelji parlamentarne monarhije in posredno tudi predstavniške demokracije (Jambreč, Perenič in Uršič, 1988: 402).<sup>2</sup>

Andrew Clapham (2007: 7–12) pokaže, da imajo v tem historičnem rezoniranju gradualnega razvoja človekovih pravic posebno mesto tudi filozofske

---

2 Seveda to nikakor niso vsi dokumenti, ki se umeščajo kot ključni v historičnem razvoju ideje in institucionalizacije varovanja človekovih pravic. Prav tako bi bilo med drugimi treba omeniti tudi *Virginijsko deklaracijo o pravicah, Deklaracijo o pravicah človeka in državljana (La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen)*, vendar smo izpostavili tiste zgolj zato, da prikažemo, kako človekove pravice niso vedno pomenile istega in kako se je njihova institucionalizacija razvijala prek političnih bojev ter prek (ne nujno fizičnega) nasilja.

razprave, predvsem tiste, ki so uokvirjene v t. i. kontraktualistično misel.<sup>3</sup> Predvsem je v tem kontekstu ključna artikulacija ideje »naravnih pravic«, ki predstavljajo temelj ideje človekovih pravic. Zgolj za prikaz, kako so kontraktualisti proučevali povezavo med naravnim stanjem človeka, družbeno pogodbo in s tem prehod v družbenopolitično stanje, pogledimo, kako sta te ideje razvijala ena vidnejših predstavnikov ideje družbene pogodbe, John Locke in Jean-Jacques Rousseau.

Razprava Johna Locka (1980), *Second Treatise of Government*, objavljena leta 1690, je ena izmed ključnih pri konceptualiziranju razmerja med naravnim stanjem človeka in družbenim stanjem. Po Locku je človek v naravnem stanju svoboden, pri čemer mora vsak poskrbeti zase, in ko njegov obstoj ni ogrožen, mora poskrbeti za obstoj celotnega človeštva. Nihče ne sme drugemu omejevati svobode ali mu škoditi. V naravnem stanju je torej svoboda posameznika omejena s svobodo drugega posameznika. V takem stanju so, dokler se ne odločijo, da bodo z družbeno pogodbo svobodno vstopili v nekakšno politično skupnost, v kateri oblasti dajo možnost postavljanja zakonov v imenu ljudstva. Če oblast deluje samovoljno glede posameznikovega življenja, svoboščin ali lastnine, pa bi se morala vrniti v roke ljudstva (Locke, 1980).

V *Družbeni pogodbi* (1762) je Jean-Jacques Rousseau (2001) razvil idejo, da ima lahko posameznik zasebno voljo in zasebne interese, ki se lahko razlikujejo od splošnega interesa. Za Rousseauja človek z družbeno pogodbo izgubi naravno svobodo ter neomejeno pravico do vsega, kar ga mika in kar lahko pridobi. Vendar v zameno pridobi civilno svobodo in lastništvo nad tem, kar poseduje. Ključno vprašanje je, zakaj pride do prehoda iz naravnega v politično stanje, Rousseau pa odgovarja, da zato, ker so ljudje prispeli do točke, ko so ovire, ki škodujejo njihovem ohranjanju v naravnem stanju, v svojem odporu močnejše od sil, s katerimi si vsak posameznik lahko pomaga, da bi še naprej obstajal v tem stanju. Urejanje razmerij na način naravnih zakonov je torej, kot pravita Lukšič in Pikalo (2007), za Rousseauja nevarno, saj začne ogrožati človeški rod, zato je nujen izskok iz narave v družbeno pogodbo, v politiko in državo.

Iz kratkega (in zaradi tega omejenega) pregleda ideje družbene pogodbe smo lahko videli, da so politično-filozofske razprave, iz katerih so izšle koncepcije človekovih pravic, tesno povezane z vprašanjem svobode. Tudi za sodobne načine razumevanja človekovih pravic je značilno, da se zanje pogosto, včasih celo sinonimno uporablja tudi izraz temeljne svoboščine. Miro Cerar

---

3 Za celovit pregled kontraktualizma od Hobbesa do Rawlsa glej Boucher in Kelly (1994).

(1997: 55) trdi, da se izraz svoboščine nanaša na moralno vrednoto človekove neomejenosti in prostosti. Pri izrazu svoboščina gre torej za vrednoto, ki se v pravnem jeziku zapisuje kot pravica. Nekoliko poenostavljeno je mogoče trditi, da gre pri svoboščini za nepravno kategorijo, ki izhaja iz bistveno moralnega načina rezoniranja in človekovega stremjenja po svobodi. V tem kontekstu so pravice pravna opredelitev svoboščin; vse temeljne pravice je mogoče izpeljati iz splošne zahteve po vsestranski človekovi svobodi (Cerar, 1997: 56).

Kot smo dejali na začetku prispevka, je pojem človekovih pravic zelo razširjen in marsikateri družbenopolitični dogodek se ocenjuje po stopnji demokratičnosti in upoštevanju (ali kršenju) pravic. Zavest o pomembnosti človekovih pravic ne le na ravni držav, ki ščitijo človekove pravice z ustavami in zakoni, temveč tudi mednarodni ravni, se je ustvarila predvsem po tragedijah druge svetovne vojne. V okviru novo nastale Organizacije združenih narodov so se države zedinile, da bo pomembna funkcija organizacije prav zaščita človekovih pravic, kar je zapisano tudi v ustanovni listini Združenih narodov (glej Benko, 2000). Bolj specifično pa so temeljne človekove pravice in njihova zaščita opredeljene v *Splošni deklaraciji človekovih pravic*, ki so jo Združeni narodi sprejeli leta 1948.

Dokument sicer ni pravno zavezujoč, vendar pa je kljub temu temeljni dokument mednarodnega prava človekovih pravic – pogosto namreč pomeni temelj za sprejemanje ostalih dokumentov in listin o človekovih pravicah na praktično vseh ravneh; tako mednarodni, kot regionalni in nacionalni. Deklaracija je sestavljena iz 30 členov, ki pa ne opisujejo zgolj temeljnih človekovih pravic, temveč tudi pravice, ki so iz njih izpeljane: gre za vrsto političnih, ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic.

Omenili smo že, da je glavna premisa ideje človekovih pravic svoboden posameznik, ki so mu kot takemu pravice podeljene z rojstvom. Ta premisa je tudi temelj deklaracije, saj je že takoj v izhodiščnem členu deklaracije zapisano, da »se vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice« (*Splošna deklaracija človekovih pravic*, 1948). Če je pomembno, da so v tem krovnem dokumentu zabeležene človekove pravice, ki naj bi jih spoštovale vse družbenopolitične skupnosti, od držav, regionalnih povezav do mednarodne skupnosti, pa je vsaj enako pomembno to, da listina pomeni temelj, po katerem so nastajali tudi številni drugi mednarodni dokumenti in deklaracije,<sup>4</sup> prav tako pa se velikokrat, če že ne vedno, upošteva pri sprejemanju različnih državnih zakonodaj.

---

4 Med mednarodne dokumente na primer sodijo *Helsinkiška sklepna listina*, sprejeta na prvi Konferenci za varnost in sodelovanje v Evropi leta 1975; *Konvencija o varstvu človekovih*

Toda tudi pri razumevanju vloge in pomena deklaracije je pomembno vedeti, da gre ravno tako za politični dokument, o katerem ni bilo takoj soglasja. Tudi pri njenem oblikovanju in sprejemanju se je odražala takratna blokovska struktura sveta, saj so zahodne države dajale prednost državljanskim in političnim pravicam, vzhodne države pa so več prostora želele nameniti ekonomskim, socialnim in kulturnim pravicam.<sup>5</sup>

Politični diskurzi, politično-filozofske razprave in udejanjanje človekovih pravic so vedno vpeti v razmerja moči. Moč v razmerju do človekovih pravic pa je lahko razumljena ali interpretirana na vsaj dva načina. Prvič, diskurz človekovih pravic lahko zagotavlja moč ljudi, ljudstva; predstavlja lahko idejo, na podlagi katere lahko posamezniki ali najrazličnejše kolektivne subjektivitete, ki so izključene ali žrtev avtokratskih/totalitarnih oblasti, oblikujejo svoj boj za emancipacijo in svobodo. Drugič, človekove pravice lahko po drugi strani zagotavljajo moč »nad ljudmi«, ki se izraža v ekskluzivističnih praksah, kjer je (manjšinskim) kolektivnim subjektivitetam onemogočeno substancialno sodelovanje pri urejanju družbenopolitičnih zadev, ki vplivajo na njihova življenja. Pogosto te kontradikcije, kjer so marginalizirane skupnosti kljub načelni participaciji izključene, sploh ni opaziti, če jo je, pa jo oblasti opravičujejo tako, da odgovornost za neuspešno sodelovanje naložijo kar izključenim skupnostim samim (Hindess, 1992; Keeley, 1990).

Vidimo lahko, da koncept človekovih pravic pogosto pomeni nekakšno zaledje ali podporo različnim političnim bojem; to pomeni, da se prek človekovih pravic ali diskurza ter z njim povezanih praks materializirajo oblastna razmerja. Formalne, institucionalizirane in pravne prakse človekovih pravic lahko vzdržujejo razmerja moči, ki omogočajo hierarhiziranost subjektov v različnih skupnostih in v globalnem prostoru (Barnett in Duvall, 2005; Evans, 2001).

## ČLOVEKOVE PRAVICE V GLOBALNI DOBI

Globalni prostor je v sodobnem svetu postal ključen za uveljavljanje ter nadzor nad spoštovanjem in zaščito človekovih pravic. S procesi globalizacije, ki je hkrati ekonomski, kulturni in politični fenomen, je svet postal prostor, kjer varovanje človekovih pravic ni več interna stvar držav, temveč

---

*pravic in temeljnih svoboščin*, sprejeta leta 1950 v okviru organizacije Sveta Evrope, *Listina Evropske unije o temeljnih pravicah*, sprejeta leta 2000.

5 Spor je bil rešen s sprejetjem dveh dodatnih listin, in sicer *Mednarodnim paktom o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* ter *Mednarodnim paktom o državljanskih in političnih pravicah*. Vsi trije dokumenti, torej deklaracija in oba mednarodna pakta, tvorijo *Mednarodno listino pravic* (glej Galtung, 1994).

celotne mednarodne skupnosti. To prepričanje se je vzpostavilo tudi zato, ker so razmere omogočili procesi, ki jih označujemo s skupnim označevalcem globalizacija. Slednja je spremenila kontekste in razmere, v katerih živimo posamezniki, spremenili so se načini delovanja celotnih družbenopolitičnih skupnosti. Globalizacija se običajno razume kot transformacija procesov in struktur na svetovni ravni, pri čemer gre predvsem za tiste spremembe, ki se dogajajo na oseh časa, prostora, teritorija, suverenosti ter identitet. Globalizacija je v tem smislu kompresija časa in prostora ter širjenje in intenzifikacija povezav (Giddens, 1990; Scholte, 2000). Je proces, kjer se ustvarjajo novi supraterritorialni prostori, v katerih so družbeni odnosi kompleksnejši in njihov domet večji (Held in McGrew, 2000). Pretok kapitala, ljudi, idej in storitev je zaradi tehnoloških inovacij (npr. komunikacijskih in transportnih) vedno hitrejši. Politični, ideološki, verski ter kulturni trendi in procesi, ki so bili včasih bolj omejeni na specifične regije, se sedaj prek globalnih mrež srečujejo in mešajo v mnogih delih sveta. Prostor in čas v tem umevanju globalizacije ne pomenita več (nepremostljivih) ovir za družbeno interakcijo in organiziranje.

V hitro spreminjajočem se globaliziranem svetu je pomembno slediti vplivom globalizacije na razumevanje in ne nazadnje udejanjanje človekovih pravic, saj nove realnosti prinašajo nove družbenopolitične kontekste ter s tem spremembe v medčloveških odnosih. To pa hkrati pomeni tudi, da se s tem pojavljajo nove oblike diskriminacij, nasilja in s tem kršitve človekovih pravic. Prav zato države niso več edine nosilke odgovornosti za preprečevanje kršitev, temveč so človekove pravice postale del mednarodnega prava, še bolj pomembno pa je, da obstajajo institucionalne strukture in varovala, s čimer so države (vsaj v veliki večini) priznale, »da sta promocija in varovanje vseh človekovih pravic legitimna zadeva mednarodne skupnosti« (McCorquodale in Fairbrother, 1999: 740). S tem lahko trdimo, da so človekove pravice globalizirane in kot take globalna zadeva; vprašanje človekovih pravic se ureja na ravni, ki presega nacionalne meje in oblastne aparate države. Vendar so obenem pomemben del retorike tako na globalni ravni, hkrati pa se različne prakse, povezane z njimi, pojavljajo na mikroravneh.

Ob tem je pomembno poudariti, da se globalizacija pogosto redukcionistično enači s širjenjem liberalnodemokratskega načina vladovanja skupaj s širitvijo kapitalističnega načina produkcije. V okviru teh umevanj globalizacije gre za idejo, da je liberalnodemokratski sistem najboljši možen (glej Fukuyama, 1989; tudi Ohmae, 1990), saj zagotavlja participacijo kar najširšega možnega kroga populacije, ena od ključnih vrlin konsolidiranih predstavniških demokracij pa naj bi bila tudi, da države s tem sistemom ne vstopajo

v vojne in da razrešujejo morebitne konflikte na miren način (Owen, 1994).<sup>6</sup> V globalnem svetu naj bi liberalna demokracija prinesla vladavino prava ter spodbujala participacijo lokalnih nevladnih organizacij, združenj ter drugih skupin, ki naj bi skupaj z globalnimi institucijami tvorile podstat globalnemu načinu urejanja družbenopolitičnih zadev. Hkrati s tem pa liberalna demokracija pomeni tudi ključen element ne le za nemoteno, temveč tudi učinkovito delovanje kapitalizma, saj naj bi bili procesi prosti, deregulirani, spodbujajo pa se prakse podjetniškega upravljanja (Dillon in Reid, 2000).

Takšno razumevanje globalizacije, ki je, kot smo že dejali, prevladujoče, ima seveda pomembne posledice pri razumevanju človekovih pravic in pri organiziranju, upravljanju in vladovanju družbenopolitičnih realnosti ter populacij tako na globalni kot tudi regionalni in nacionalni/lokalni ravni. V nadaljevanju bomo izpostavili dva medsebojno povezana védnostna okvira o globalni vlogi človekovih pravic, ki strukturirata tudi dejanske politike. Prva izhaja iz ideje o dominantno ekonomski naravi globalizacije, druga pa iz povezanosti človekovih pravic, demokracije in gospodarskega razvoja.

Evans (2001) pokaže, da se zaradi razumevanje globalizacije kot primarno ekonomskega fenomena tako osmišljajo tudi človekove pravice. V tem okviru se morajo vsi globalni subjekti, ki so del globalnega trga, prilagoditi in delovati za to, da ta uspešno in zanesljivo deluje. Tudi države, med drugim, nikakor ni izginjajo, kot so to trdili nekateri, temveč je njihova funkcija prilagojena zagotavljanju delovanja ekonomske globalizacije. Ker imajo od učinkovitega trga korist vsi, je smiselno, da se najprej zagotavljajo tiste pravice, ki bodo temu služile – tako so v ospredju na primer lastniške pravice, pravice iz naslova intelektualne lastnine itd. Hkrati pa to ne pomeni, da so temeljne človekove pravice zanemarjene. Koen de Feyter (2005: 28) na primer pokaže, kako so v prevladujočem diskurzu človekove pravice sestavni del globalizirane trgovine in kako so osmišljene tako, da so kompatibilne z ekonomsko

---

6 Dillon in Reid (2001) opozarjata, da je vzpon globalnega liberalnega vladovanja v splošni podobi sicer res povezan z vzpostavljanjem ter širitvijo liberalnega miru, vendar se pogosto spregleda, da je biopolitika globalnega liberalnega vladovanja konstituirana tudi na terenu vojne. Prav tako, kot so bili liberalni oblastni režimi vedno kompleksni in pluralni ter prilagodljivi različnim kontekstom, tako je tudi vojna v liberalnih koncepcijah vse prej kot enostavna. To pomeni, da so tradicionalne oblike geopolitičnih interesov pri rezoniranju in upravičevanju vojn še vedno pomembni, pri čemer enako velja tudi za oblikovanje nekakšnih globalnih liberalnih norm za upravičevanje morebitnih vojaških intervencij v neliberalnih državah. Toda ob tem liberalen način vojskovanja izraža prevladujočo skrb za življenje, povezuje se z znanostmi, ki iščejo védnost o življenju v vseh njenih materialnostih in kompleksnostih, povezuje se z vprašanjem varnosti in razvoja zato, da bi bilo življenje samo lahko način, sredstvo, prek katerega se oblast vzdržuje (Dillon in Reid, 2009).

globalizacijo. Skozi to perspektivo so človekove pravice razumljene kot eden od ključnih elementov ne le za demokratizacijo, temveč tudi (ali predvsem) za gospodarski razvoj. Velja tudi obratno: gospodarski razvoj je temelj za to, da se v (nerazvitih) državah uveljavita spoštovanje in zaščita človekovih pravic (glej na primer Abouharb in Cingranelli, 2007).

Pravkar opisana ideja o globalni ekonomski naravi človekovih pravic je izpostavljena kritikam, ki izhajajo iz vprašanja, ki smo ga odpri že na začetku prispevka, in sicer iz vprašanja univerzalnosti človekovih pravic. Tovrstne kritike poudarjajo, da kljub globalnim razsežnostim človekovih pravic to še ne pomeni, da so univerzalne. Prav nasprotno, človekove pravice izhajajo iz zahodnih oziroma celo evropskih vrednot, saj so se razvile v posebnih zgodovinskih, družbenopolitičnih in védnostnih kontekstih. Kot take so »monumentalna zapuščina razsvetljenstva. So tista velika naracija /.../ ki govori o Resnici sveta, da bi ga lahko spremenila, in ki obljublja končno pomiritev v času konca modernosti« (Gaete, 1991: 149). Številne kritične perspektive so preizprašale prav problematiko Resnice o človekovih pravicah in argumentirale, da »pravo o človekovih pravicah v trenutni obliki naturalizira in legitimira podrejšče in disciplinarne učinke evropskih, maskuliziranih, heteroseksualnih in kapitalističnih oblastnih režimov«. Ti uvidi so sicer pomembni, vendar v veliki meri reduktivistični, saj razumejo človekove pravice kot določeno orodje, ki zakriva pravo realnost. Primer tovrstne interpretacije sta premisleka človekovih pravic Mutue (2002) ter Marksove in Claphama (2005: 321). Mutua meni, da je širjenje diskurza (univerzalizacija) o človekovih pravicah zgolj nadaljevanje konceptualne in kulturnopolitične ter gospodarske hegemonije oziroma dominacije Zahoda. Podobno meni Marksova, ki človekove pravice vidi kot konstrukte Zahoda, prek katerega se pojavlja nova oblika imperializma. Mednarodni režim človekovih pravic, kakršnega poznamo danes, se je oblikoval predvsem na podlagi liberalne doktrine in še v času, ko so bile mnoge svetovne države v primežu kolonialnih nadoblasti. Prav zato niso mogle vsebinsko sodelovati pri nastajanju mednarodnega režima, kar pomeni, da režim ne more biti univerzalen, čeprav se razglašča za takšnega (Marks in Clapham, 2005).

V okviru mednarodnega režima človekovih pravic se je vzpostavila tudi ideja, da spoštovanje človekovih pravic ne pomeni zgolj gospodarskega napredka in razvoja, kot smo že prikazali, temveč tudi legitimnost države. Če država krši človekove pravice, je deležna obsodb in, v skrajnem primeru, tudi mednarodne intervencije. Za Donnellyja (2003), na primer, so demokracija, razvoj in človekove pravice tesno povezani in se kot taki dopolnjujejo. Politični sistem, ki najlažje zagotavlja varovanje človekovih pravic, je demokracija,



ki po splošnem liberalnem prepričanju zagotavlja tudi mednarodni mir, saj naj se liberalne demokracije med seboj ne bi vojskovale.

Ta argumentacija je ključna za ohranjanje legitimnosti (humanitarnih) intervencij,<sup>7</sup> v katerih mednarodna skupnost v imenu vzpostavljanja demokracije in zaščite človekovih pravic lahko poseže v družbenopolitično dogajanje ali razmere v neki državi zato, da bi ustavila kršitve človekovih pravic. Pri uporabi intervencije se krepi tudi moč tistega, ki posreduje, saj je navadno uspešen pri zahtevah, zaradi katerih je posredoval. Toda pomembno je, da je argumentacija za intervencijo v imenu zaščite človekovih pravic in demokratizacije različnih držav doživela nemalo kritik, saj so v ozadju deklariranih ciljev pogosto tudi drugi (npr. gospodarski) interesi držav, ki intervenirajo v imenu mednarodne skupnosti (Douzinas, 2007).

---

7 Za celovito razumevanje koncepta intervencije glej Murphy (1996).

# PRAVIČNOST

Zdenko Kodelja

Edini nesporni odgovor na vprašanje, kaj je pravičnost, je, da na to že zelo staro vprašanje ni enega samega pravilnega odgovora.<sup>1</sup> V antični filozofiji je bila na primer pravičnost razumljena kot ena izmed številnih vrlin, med katere so največkrat šteli še modrost, prijateljstvo, pogum, resnicoljubnost, zaupanje, samoobvladovanje ipd.<sup>2</sup> Toda že takrat je pomenila dvojje: vrlino posameznikov in vrlino družbe. Enkrat je torej pomenila specifično lastnost posameznega človeka, drugič pa značilnost družbe kot celote. Od tod izvira tudi delitev na individualno in socialno pravičnost. V nadaljevanju bosta v grobem predstavljeni analizi dveh nemara najbolj vplivnih teorij pravičnosti: Aristotelove in Rawlsove.

Kljub velikim razlikam v pojmovanju pravičnosti pa vseeno velja dokaj široko soglasje, da ima tradicionalno pojmovana pravičnost, ki ima svoj izvor v Aristotelovi filozofiji, dva temeljna pomena. Enkrat pomeni skladnost ravnanja z neko normo: naravno, božansko ali pozitivno, drugič pa pomeni enakost. Prvo klasično pojmovanje pravičnosti je torej tisto, za katero je pravičnost isto kot *legalnost*. Zato je pravično dejanje opredeljeno kot dejanje, ki je storjeno v skladu z zakoni (pozitivnimi ali naravnimi), pravičen človek kot človek, ki spoštuje zakone, pravični pozitivni zakoni pa zakoni, ki se ujemajo z višjimi zakoni, to je z naravnimi ali božjimi zakoni. Za Aristotela je torej v tem primeru pravično to, »kar je v skladu z zakonitostjo«, krivično pa, »kar krši načela zakonitosti« (Aristoteles, 1994: 154). Iz tega sledi, »da je vse, kar je zakonito, v nekem smislu tudi pravično«. Ker pa so zakoni lahko

1 Pričujoče besedilo je strnjena in nekoliko dopolnjena analiza nekaterih pojmovanj pravičnosti, ki sem jih podrobneje obravnaval v knjigi *O pravičnosti v izobraževanju*, Krtina, Ljubljana 2006.

2 V sodobni politični filozofiji se je status pravičnosti radikalno spremenil, saj pravičnost v glavnem ni več razumljena le kot ena od vrednot, katere pomembnost bi določala primerjava z vrednotami, kakršne so pravice, svoboda, skupnost ali skupno dobro, temveč prav kot merilo, s katerim določamo pomembnost teh vrednot (Kymlicka, 1992).

tudi krivični, je njihovo nepravičnost treba popravljati s »pravičnostjo kot blagohotnostjo«. <sup>3</sup> Takšno popravljanje pisnih zakonov je potrebno takrat, ko se ti zaradi svoje nujno splošne narave pokažejo neprimerni za pravično obravnavo konkretnih primerov, ki jih zakonodajalec pri pisanju zakona ni mogel predvideti. V takih primerih je potreben poseg »pravičnosti kot blagohotnosti«, ki omogoča razsodbo, ne na podlagi črke zakona, ampak na podlagi duha zakona, to je na temelju pravičnosti, ki jo hoče udejanjiti tudi sam zakon. Ta ideja pravičnosti kot korekcije legalne pravičnosti, ki je bila najprej prevzeta v rimskem pravu, je še vedno živa in se pokaže vsakič, ko sodnik ne more, če hoče pravično razsoditi, ravnati strogo po črki zakona, ker bi to pripeljalo do nepravičnih posledic.

Drugo pojmovanje pravičnosti pa je tisto, ki istoveti pravičnost in *enakost*. O pravičnem dejanju, o pravičnem človeku in o pravičnem zakonu je mogoče govoriti le, če vzpostavljajo ali ohranjajo odnos enakosti (Bobbio, 1995: 6). Po Aristotelu se pravičnost kot enakost kaže v dveh različnih oblikah, tj. kot distributivna in popravljalna pravičnost. Pri popravljalni pravičnosti sta bistveni enaka izmenjava dobrin (med tistimi, ki so po naravi različni, pred zakonom pa enaki) in poravnava krivic. V tem kontekstu pa Aristotel govori še o povračilni pravičnosti, pri kateri ne gre za povračilo v smislu popolne enakosti, ampak sorazmernosti. Razumeti jo je mogoče tudi tako, da se dobro poplača z dobrim, hudo pa s hudim. V tem smislu je podobna retributivni pravičnosti.

Retributivna pravičnost pa je v bistvu pravičnost kaznovanja, ki so jo, pravi Aristotel, pitagorejci opredelili kot »pretrpeti isto, kar je kdo drugim prizadejal«. Kljub poudarjanju razlike med distributivno, popravljalno in retributivno pravičnostjo pa vseeno priznava, da »v medsebojnih pogodbenih odnosih res velja takšna pravičnost, ki bi jo lahko označili kot povračanje – ne ravno v smislu popolne enakosti, pač pa v smislu sorazmernosti. Na načelu sorazmernega povračanja temelji država. Državljeni hočejo, da se hudo poplača s hudim ... in da se dobro poplača z dobrim« (Aristoteles, 1994: 165). Ne ukvarja pa se s pravičnostjo kaznovanja (Raphael, 2003: 49–52), ki je postala pozneje zelo pomembna tema razprav in polemik med utilitaristi in retributivisti in o kateri je že prej govoril Platon v *Zakonih*.

Retributivna pravičnost se od distributivne razlikuje po tem, da pri njej ne gre za vprašanje pravične razdelitve koristi in bremen, temveč za vpraša-

<sup>3</sup> Gre za razliko med pravičnostjo (*dikaiosýne*) in blagohotnostjo (*epieikeia*). V angleških, francoskih in italijanskih prevodih je izraz »*dikaiosýne*« običajno preveden z »justice«, »justice« in »giustizia«, izraz »*epieikeia*« pa z »equity«, »*équité*« in »*equità*«.

nje, kdaj je povračilo za storjeno dejanje pravično.<sup>4</sup> Pogost odgovor, ki odraža bistvo retributivne pravičnosti, je, da je povračilo pravično, kadar tisti, ki je nekaj storil, dobi, kar si zasluži. Če je bilo dejanje dobro, si zasluži hvalo in nagrado, če je bilo slabo, pa grajo in kazen. Seveda ni nujno, da gre pri tem zgolj za eno dejanje in za enega samega subjekta. Dejanja, ki si zaslužijo nagrado ali kazen, so zelo različna, prav tako pa so različne nagrade in kazni, ki si jih zaradi teh dejanj kdo zasluži. Odvisne so od meril, ki pa se spet lahko spreminjajo od primera do primera. Zato nekateri menijo, da sploh ne moremo ugotoviti, kaj si ljudje zaslužijo, dokler ne vemo, katera merila (ki določajo na primer pravila tekmovanja in kriterije za dodelitev nagrad ali kazni) so pravična. Gledano iz te perspektive zasluženost ne pomeni nič drugega kot upravičenost do nagrad ali kazni. Ali so te pravične ali ne, je odvisno od pravičnosti meril. Ni torej zasluženost sama po sebi kriterij za presojanje pravičnosti omenjenih meril, ampak so, prav nasprotno, ta merila tista, ki določajo, kdaj in kaj si kdo zasluži.

V splošnem sicer velja, da je nagrada ali kazen pravična, če si jo je kdo s svojimi dejanji zaslužil in če je sorazmerna pozitivni ali negativni vrednosti storjenega dejanja. In nasprotno, nagrada in kazen sta krivični, če ju dobi kdo, ki si ju s svojimi dejanji ni zaslužil, ali pa, če sta previsoki oziroma prenizki v primerjavi s tem, kar je storil. Toda za utilitariste je moralno upravičeno kaznovati nekoga tudi za nekaj, česar ni storil, če so posledice kaznovanja najboljše možne oziroma če so boljše, kot bi bile, če ga ne bi kaznovali. Zanje so, pravijo njihovi kritiki, bolj pomembne družbene posledice kazni kot pa to, ali je kdo neko dejanje storil ali ne. Podobno je z nagradami.

Na drugi strani pa imamo zagovornike teorij, po katerih je storjeno dejanje sicer nujni pogoj za to, da si kdo zasluži nagrado ali kazen, vendar ne tudi zadosten. Po njihovem mnenju si ju zaslužimo le, če smo tudi odgovorni za dejanje, za katero smo bili nagrajeni ali kaznovani. To pomeni, da smo to dejanje morali storiti namerno in prostovoljno. Razlago, da si »zasluži hvalo ali grajo le to, kar je hoteno« in za kar je človek sam odgovoren, najdemo že pri Aristotelu.<sup>5</sup> Iz tovrstnih razlag sledi, da si za dejanja, ki so posledica

4 Nekateri menijo – na primer Hare, ki poudarja, da se v tem pogledu strinja z Rawlsom –, da je retributivno pravičnost mogoče zreducirati na neko vrsto distributivne pravičnosti, ki je tudi sama utemeljena na proceduralni pravičnosti, to je na privzetju poštenih procedur pri distribuciji dobrih in slabih učinkov sistema retribucij (Hare, 1997: 220–221).

5 Hoteno je za Aristotela tisto dejanje, katerega počelo je v nas samih in ki je storjeno iz polne vednosti, to je ob poznavanju vseh okoliščin. Nehoteno pa je tisto dejanje, ki je storjeno iz nevednosti ali pod prisilo, to je takrat, ko ima dejanje »svoje počelo izven nas, in sicer tako, da delujoča oziroma trpeča oseba nanj ne more vplivati« (Aristoteles, 1994: 95). Primer nehotenega dejanja, ki izhaja iz prisile, je to, da koga odnese vihar (prav tam, str. 95), nehoteno

gole sreče ali zgolj nesrečnega naključja, ne moremo lastiti zaslug in tudi ne očitati krivde. Ker naša dejanja in dosežki običajno niso odvisni samo od naše svobodne volje, hotenja in prostovoljnih izbir, ampak tudi od okoliščin, na katere nimamo nobenega vpliva (med te okoliščine šteje na primer John Rawls tudi naravne talente, ki jih kdo ima in ki vplivajo na njegove dosežke), naj bi si resnično zaslužili le tisto, za kar smo odgovorni, se pravi za tisto, kar smo dosegli na podlagi zavesno vloženega truda ali talentov, za katere smo se odločili, da jih bomo razvijali. Problem pa je, kot je opozoril sam Rawls, da je že posameznikov značaj, ki mu omogoča vlaganje navora, precej odvisen od srečnih družinskih in socialnih okoliščin, za katere si ne more lastiti nobenih zaslug. Prav tako smo že imeli priložnost spoznati kritiko tega argumenta, ki poudarja, da si posameznik zasluži koristi, ki izhajajo iz njegovih talentov, tudi če sam ni zaslužen, da te talente ima.

Poleg tega je interpretacija zasluženosti, ki dopušča, da smo zaslužni samo za dejanja, ki so odvisna od nas samih, in ne od okoliščin, na katere nimamo vpliva, predmet kritike zagovornikov determinizma, ki trdijo, da so naša dejanja ali odločitve v zadnji instanci vedno določeni z vrsto vzrokov, na katere nimamo vpliva. Če je to res, potem ni mogoče upravičiti ne graje ne hvale. Torej tudi ne pravičnosti nagrade in kazni, ki temelji na pojmu zasluženosti.

Vprašanje je tudi, ali za grajo in hvalo zadostuje, da je bilo dejanje storjeno prostovoljno in ob polni vednosti nekoga, da je to, kar dela, dobro oziroma zlo. Če za grajo to zadošča, pa za hvalo (razumljeno v moralnem pomenu) po Kantu to ni dovolj. Kajti neko dejanje je zanj moralno hvalevredno samo, če je storjeno iz dolžnosti, se pravi zgolj zaradi spoštovanja moralnega zakona.

To je seveda le v grobih obrisih nakazan okvir številnih razprav in polemik, v katerem ima svoje mesto tudi iskanje odgovora na vprašanje, kdaj so pohvala in graja ter nagrada in kazen (v smislu povračila za storjeno dejanje) pravični.

Ideja pravičnosti kot enakosti se po mnenju Norberta Bobbia najbolj očitno kaže v načelu, ki ga je Cicero povzel z besedami »*suum cuique tribuere*« (Bobbio, 1995: 7). To definicijo pravičnosti pa je Hans Kelsen imel za tавто-

---

dejanje, ki izhaja iz nevednosti, pa je dejanje, ki mu sledita bolečina in obžalovanje (prav tam, str. 97, 99). Če pa kdo, ki je neko dejanje storil iz nevednosti, vendar svojega dejanja ne obžaluje, je to dejanje »ne hoteno«, in ne »nehoteno« (prav tam, str. 97–98). Aristotel loči tudi dejanje »iz nevednosti« in »v nevednosti«. Slednje je na primer dejanje, ki je bilo storjeno v pijanosti ali jezi. V teh primerih dejanje ni bilo storjeno »iz nevednosti, ampak iz navedenih vzrokov (tj. iz pijanosti oziroma jeze)«, vendar se tega storilec »ne zaveda, ampak dela nevede« (prav tam, str. 98).

logijo, ker ne pove prav nič o tem, kaj komu pripada kot »njegovo«, temveč zgolj predpisuje, da mora dobiti, kar mu pripada (Kelsen, 1998: 17–18).<sup>6</sup> Kant pa je menil, da je geslo »dati vsakomur, kar je njegovo«, dobesedno vzeto, absurdno, »saj ne moremo dati komu nekaj, kar že ima« (Kant, 1790). Kljub temu da je to geslo tавтоloško, absurdno in vsebinsko prazno, pa je bilo ne samo v poznejši sholastični filozofiji, ampak tudi veliko kasneje, pravzaprav vse do današnjih dni, pogosto razumljeno kot bistvena opredelitev pravičnosti kot enakosti. Ker je to geslo oziroma maksima vsebinsko prazna, so različne teorije pravičnosti poskušale najti »merila pravičnosti«, ki bi določila, kdaj je kaj pravično. Med taka merila pravičnosti spadajo na primer izrazi: »vsakemu po njegovih zaslugah«, »vsakemu po njegovih sposobnostih«, »vsakemu po rezultatih njegovega dela«, »vsakemu po vložnem trudu« itd. Vendar za nobeno od teh meril ni mogoče reči, da je sprejemljivo za vse in v vseh okoliščinah. V nekaterih okoliščinah prevladuje eno, v drugih drugo, včasih pa kombinacija dveh ali več izmed njih (Bobbio 1995: 11–12). Izbira merila je odvisna predvsem od razumevanja pravičnosti nasploh, maksima »vsakomur, kar je njegovo« ne daje prednosti nobenemu merilu, tolerira, in včasih celo vključuje, pa vse (Bobbio, 1995: 12–13).

Poleg tega sta enakost in pravičnost povezani še drugače, v primerjavi s t. i. pravilom pravičnosti, ki je čisto formalno pravilo in kot tako vsebinsko prazno. Gre za pravilo, ki zahteva, da enake obravnavamo enako, različne pa različno. To pomeni, da morajo biti obravnavani na enak način vsi, ki se po relevantnih značilnostih med sabo ne razlikujejo. Pravilo pravičnosti govori torej samo o tem, kako mora biti to ali ono načelo pravičnosti (*»suum cuique tribuere«*, *»lex talionis«* itd.) uporabljeno, ali drugače rečeno, *kako* ga je treba uporabiti v konkretnih primerih, ne pa *katero* načelo pravičnosti mora biti uporabljeno. Zato se pravilo pravičnosti tudi imenuje »pravičnost v aplikaciji« (Bobbio, 1995: 13–14).<sup>7</sup> Toda problem je v tem, da pravilo pravičnosti lahko uporabimo le, če so bila že prej določena merila razvrščanja ljudi in stvari v kategoriji enakih in različnih oziroma če je bilo določeno, kako mora biti posameznik obravnavan, da bo obravnavan pravično.<sup>8</sup> Pravilo pravično-

6 Enako tавтоloška je za Kelsa tudi Aristotelova formula pravičnosti kot sredine (*mesotes*), ki pravi: »Pravično ravnanje je sredina med povzročanjem krivice in trpljenjem krivice: prvo se pravi – imeti preveč, drugo – imeti premalo (Aristoteles, 1994: 168). Kajti v tem primeru je formula, da je vrlina sredina med dvema pregrehama, nesmiselna, saj krivica, ki se povzroča, in krivica, ki se trpi, nista dve različni pregrehi. V obeh primerih gre za isto krivico, ki jo eden povzroča, drugi pa jo posledično trpi (prav tam, str. 30).

7 Običajno je s tem mišljena uporaba oziroma aplikacija zakona, saj tvori vsebino zakona prav to ali ono načelo pravičnosti (prav tam, str. 14).

8 Perelman meni, da lahko v različnih formulacijah »zlatega pravila« (»ljubi svojega bližnjega

sti namreč »ne pove, kakšna obravnava bi bila najboljša, ampak se omejuje na to, da zahteva enako aplikacijo določene obravnave ne glede na to, za kakšno obravnavo gre«. In prav zato, ker se sploh ne ukvarja z vsebino, se pravilo pravičnosti imenuje tudi »formalna pravičnost« (Bobbio, 1995: 14). Pravilo pravičnosti je torej čisto »formalno pravilo, saj ne precizira niti *kdaj* sta dve bitji bistveno podobni niti *kako* ju je treba obravnavati, da bi bilo pravično« (Perelman, 1990: 195).

Če torej hočemo pravilo pravičnosti uporabiti, potrebujemo merila za razvrščanje bistveno podobnih bitij v kategorije. Prej smo našli nekaj meril za določanje distributivne pravičnosti, ki se pogosto uporabljajo kot konkretizacija pravila pravičnosti. Vsako od njih pa drugače določa isto koncepcijo formalne pravičnosti. Tako na primer merilo pravičnosti, izraženo z geslom »vsakemu po rezultatih njegovega dela«, zahteva kot pogoj za uvrstitev v določeno kategorijo (recimo v elitno šolo), da imajo učenci odličen uspeh, merilo »vsakemu po njegovih sposobnostih« pa, da imajo približno enake sposobnosti. Marsikdaj pa se uporabljata dve merili hkrati. V takih primerih lahko pride do nasprotij med njima in posledično do neskladnosti z zahtevami formalne pravičnosti (Perelman, 1990: 48).

Merila pravičnosti pa lahko zagotovi tudi zakon. Takrat, »ko pozitivni zakon priskrbi merila za njegovo uporabo, se pravilo pravičnosti precizira in postane pravno pravilo (*the rule of law*), ki zahteva, da so vsi, ki so podobni v očeh zakona, obravnavani na način, ki ga določa zakon« (Perelman, 1990: 195). To pomeni, pravi Chaïm Perelman, da je pravno pravilo pravzaprav »pravilo pravičnosti, dopolnjeno z modalitetami, ki so določene z voljo zakonodajalca. Ravnanje v skladu s pravnim pravilom pa je pravično, ker pravilno aplicira zakon« (Perelman, 1990: 195).

Pravilo pravičnosti nam torej lahko pove le, kdaj je kak zakon pravilno oziroma pravično uporabljen, ne more pa nam povedati, ali je sam zakon pravičen ali krivičen. Prav tako nam nič ne pove o vsebini pravil. Še več, tisti, ki lahko spreminja pravila, lahko počne po mili volji, ne da bi pri tem

---

kakor samega sebes«, »ne stori sebi podobnemu ničesar, česar nočeš, da on stori tebi«, »ravnaj s sebi podobnim tako, kakor bi želel, da on ravna s tabo«, »ravnaj tako, kot bi želel, da ravnajo tebi podobni«, ki ga vsebujejo vse velike religijske in moralne tradicije, vidimo aplikacijo pravila pravičnosti. »Pravilo pravičnosti ne pove, kdaj je treba bitja obravnavati kot bistveno podobna; zlato pravilo precizira, da moramo s tem razumeti naše bližnje ali vse ljudi, ki so nam podobni. Pravilo pravičnosti ne pove, kako jih je treba obravnavati; zlato pravilo bo imelo za model ravnanja tisto ravnanje, za katero bi radi videli, da bi na tak način drugi ravnali bodisi z nami bodisi z vsemi nam podobnimi. Zaradi pravila pravičnosti se neka subjektivna sodba preoblikuje v moralno normo, v zlato pravilo.« (Perelman, 1990: 196–197).

kršil formalno pravičnost oziroma pravilo pravičnosti. Zadostuje mu že, da v zakonske uredbe uvede razlike, ki služijo namenu (Perelman, 1990: 202).

Doslej smo videli, da pravilo pravičnosti ne zagotavlja pravičnosti, ampak le formalno pravičnost, prav tako pa tudi, da ne omogoča presojanja pravičnosti samih zakonov in pravil. Zato se Perelman sprašuje, ali obstajajo racionalna merila, ki bi nam omogočila opredeliti vse zakone in pravila kot pravične ali nepravilne. »Ali je um sposoben preseči čisto formalne zahteve pravila pravičnosti in nas voditi v iskanju pravičnih pravil?« Ali je glede na veliko raznolikost sodobnih družb in z njimi povezanih religioznih, filozofskih in političnih nazorov mogoče »izdelati racionalno utemeljena načela, ki bi lahko služila kot podlaga institucij, ki bi jih vsa razumna bitja imela za pravične?« (Perelman, 1990: 203).

Na to vprašanje je poskušal pritrdilno odgovoriti John Rawls že v svojih zgodnejših delih, v katerih je pravičnost opredelil kot specifično vrtilino, ki zahteva, kadar je uporabljena v neki družbeni ustanovi ali praksi, odpravo vseh arbitrarnih razlik in vzpostavitev v njihovih strukturah nekakšno ravnovesje med nasprotnimi pretenzijami (Rawls, 1963: 99; Perelman, 1990: 207). Načela pravičnosti pa morajo natančneje specificirati, pod kakšnim pogojem je mogoče to ravnovesje imeti za primerno in pravično in katere ne-arbitrarne razlike upravičujejo različnost v obravnavi. Pri preučevanju vloge pravičnosti v družbi se Rawls »ukvarja samo s pravičnostjo tistih pravil, ki s tem, da določajo funkcije in situacije, pravice in obveznosti, nagrade in kazni, dajejo družbeni dejavnosti njeno obliko in njeno strukturo« (Perelman, 1990: 207–208).

Njegovo razumevanje pravičnosti je utemeljeno na dveh, po njegovem prepričanju racionalnih načelih. Prvo načelo pravi, da ima vsaka oseba, ki sodeluje v neki praksi ali instituciji, pravico do najširše pojmovane svobode, ki je združljiva z enako svobodo za vse. Drugo načelo pa, da so neenakosti, ki jih določa institucionalna struktura, arbitrarne, razen če je mogoče razumno predvideti, da bodo koristne za vsakogar, vendar le pod pogojem, da so funkcije in situacije, iz katerih izhajajo, dostopne vsem (Perelman, 1990: 208).

Ti načeli, ki ju je v poznejših delih nekoliko dopolnil, naj bi omogočili pravičnejše delovanje družbenih ustanov. Rawls je prepričan, da sta to načeli, ki bi ju izbrali razumni subjekti, če bi se morali odločiti, katera načela pravičnosti bodo vladala v njihovi družbi. Vendar pod pogojem, da bi odločitev morali sprejeti v nekakšnem »izvirnem položaju«,<sup>9</sup> izza t. i. »tančice

9 Ideja izhodiščnega položaja je ključna za Rawlsovo razumevanje pravičnosti z vidika ena-



nevednosti, zaradi katere ne bi nihče vedel niti kakšen je njegov položaj v družbi niti v kakšni politični, kulturni in ekonomski družbeni ureditvi živi. Prav tako ne bi vedel, kateremu socialnemu sloju pripada, kakšni so njegovi talenti in sposobnosti, kakšno je njegovo razumevanje dobrega in kakšni so njegovi življenjski načrti. Ker so vsi v podobnem položaju, ne more nihče izbrati načel pravičnosti tako, da bi dajal prednost svojemu posebnemu položaju. Zato so tako izbrana načela za Rawlsa pravična (Rawls, 1999: 118–130). Kljub temu da je bila Rawlsova razlaga načel pravičnosti predmet številnih kritik, je v dobrih zadnjih dveh desetletjih verjetno najpomembnejša teorija pravičnosti v sodobni politični filozofiji, ki se ji, kot pravijo nekateri, preprosto ne moreš izogniti, če se ukvarjaš z vprašanji socialne pravičnosti. Lahko se z njo strinjaš ali jo zavračaš, vendar je vedno referenčna točka.

Le malokrat pa so pravičnost razumeli kot merilo za vrednotenje družbenih praks kot takih. V poznejši evropski politični filozofiji je prišlo do preobrata, in to takrat, ko je bil poudarek pri obravnavi pravičnosti prenesen prav na vprašanje, ali so sama družbena pravila, ki določajo razdelitev koristi in bremen med posamezniki in skupinami, pravična oziroma poštena. Zato se vprašanje pravičnosti odtelej zastavlja vedno, ko družbene institucije in prakse vplivajo na razdelitev življenjskih priložnosti. Po drugi strani pa je bila pravičnost vse do leta 1971, ko je Rawls v svoji znameniti knjigi *A Theory of Justice* podrobno razvil teorijo socialne pravičnosti, še vedno pogosto pojmovana le kot vrednota, ki tekmuje z drugimi političnimi vrednotami. Takemu pojmovanju se od izida omenjene Rawlsove knjige vse bolj zoperstavlja drugačno gledanje na pravičnost. Takšno namreč, ki v pravičnosti ne vidi zgolj ene od vrednot, katere pomembnost bi določala primerjava z vrednotami, kakršne so pravice, svoboda, skupnost ali skupno dobro, temveč vidi v njej merilo, s katerim določamo pomembnost drugih vrednot. Kot taka je pravičnost po Rawlsu »prva vrлина družbenih institucij« (Kymlicka, 1992: XII). To pa pomeni, da je zanj pravičnost tako pomembna, da je treba družbene ustanove, ki niso pravične, reformirati ali ukiniti, četudi so še tako učinkovite in dobro urejene (Rawls, 1999: 3). Pod pogojem seveda, da je ta sklep pravilen. Prvi problem, ki sproža dvom o pravilnosti takega sklepanja, je namreč že v tem, da Rawls kljub povsem nedvoumni zahtevi, da je treba ustanove, ki niso pravične, reformirati ali ukiniti, vendarle dopušča tudi nepravičnost v primeru, ko je to nujno potrebno za preprečitev še večje nepravičnosti (Rawls, 1999: 3–4). Toda ta izjema ravno kot izjema ne zanika, temveč potrjuje pravilo, da

---

kosti, saj po njegovem ustreza naravnemu stanju v tradicionalni teoriji družbene pogodbe (Rawls, 1999: 11).

je treba nepravične institucije v vseh ostalih primerih reformirati ali ukiniti. Mednje šteje predvsem ustavno ureditev ter glavne ekonomske in družbene ustanove, ki tvorijo osnovno strukturo družbe.<sup>10</sup> Prav ta osnovna struktura družbe je zanj primarni predmet pravičnosti. Ali natančneje povedano, predmet pravičnosti je način, kako te glavne družbene institucije<sup>11</sup> razdeljujejo temeljne človekove pravice in dolžnosti ter vplivajo na življenjske možnosti in pričakovanja ljudi. V tem kontekstu torej ne gre niti za vprašanje pravičnosti nasploh niti za pravičnost kot moralno vrtilino posameznega človeka, temveč za vprašanje socialne pravičnosti (Rawls, 1999: 6–7) v demokratični in pravični družbi.

Tako pojmovana socialna pravičnost je v bistvu distributivna pravičnost, saj se nanaša predvsem na razdeljevanje primarnih družbenih dobrin. Vse te primarne dobrine (pravice, svoboščine, življenjske priložnosti, dohodek, bogastvo in družbene osnove samospoštovanja)<sup>12</sup> morajo biti po Rawlsovem mnenju enako razdeljene, razen če neenaka distribucija vseh ali katerekoli od teh dobrin koristi tistim, ki so v najslabšem položaju. To pa so tiste osebe, ki so v najslabšem položaju glede na kateregakoli od treh osnovnih vzrokov neenakosti med ljudmi. To so bodisi tisti, ki izhajajo iz nižjih socialnih slojev, bodisi manj naravno nadarjeni, bodisi tisti, ki jim usoda ali sreča nista bili naklonjeni (Rawls, 1975). Iz tega se vidi, da je ta splošna koncepcija pravičnosti po eni strani tesno povezana z enako razdelitvijo dobrin, po drugi strani pa s takšnim obravnavanjem ljudi, ki jih sicer obravnava kot enake, vendar pri tem ne odpravlja vseh neenakosti, temveč le tiste, ki komu škodujejo. Če

10 Pri tem je mišljena, kot poudarja Rawls v svojem poznejšem delu *Political Liberalism*, predvsem »osnovna struktura« sodobne ustavne demokracije, to so njene glavne politične, socialne in ekonomske institucije (Rawls, 1993: 11).

11 Rawls navaja kot primere glavnih družbenih ustanov naslednje: pravno varstvo svobode misli in svobode vesti, konkurenčni trgi, zasebna lastnina proizvodnih sredstev, monogamna družina ((Rawls, 1999: 6).

12 V izvorni izdaji knjige *A Theory of Justice* iz leta 1971 so primarne družbene dobrine našete na strani 303. V revidirani izdaji iz leta 1999, ki jo v tem besedilu navajam, pa ne več, ker primarnih dobrin ne pojmuje več kot nekaj, kar si želi vsak razumen človek (ne glede na to, katere druge dobrine si še želi in kakšni so njegovi cilji), temveč kot tisto, kar ljudje kot svobodni in enakopravni državljani ter aktivni člani družbe potrebujejo v svojem življenju. Razlog za spremembo, ki ga navaja Rawls, je bil v tem, da v izvorni izdaji ni bilo jasno, ali so primarne dobrine odvisne samo od naravnih dejstev človeške psihologije ali pa tudi od moralne koncepcije osebe, ki uteleša določen ideal. To dvoumnost je v novi izdaji razrešil v prid slednje, tako da je oseba razumljena v tem smislu, da poseduje dve moralni zmožnosti (zmožnost razumeti pomen pravičnosti in zmožnost za koncepcijo dobrega) in velik interes za razvijanje in udeležanje teh zmožnosti («Preface for the Revised Edition», str. xii–xiii). Omenjene primarne družbene dobrine navaja tudi v članku *A Kantian Conception of Equality* iz leta 1975.

določene neenakosti koristijo vsem, potem so za vsakogar sprejemljive in so zato z vidika socialne pravičnosti dopustne (Kymlicka, 2005: 52–53).

Toda ta splošna koncepcija pravičnosti ne zadošča, saj si številne dobrine, tudi če so enako razdeljene, lahko nasprotujejo. Zato je v takih primerih potreben neki sistem priorit. Rawls ga oblikuje tako, da razčleni svojo splošno koncepcijo pravičnosti v tri dele, ki jih nato uredi v skladu z načelom leksične prioritete (Kymlicka, 2005: 53–54) na naslednji način:

*Prvo načelo:* »Vsaka oseba<sup>13</sup> mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so združljive s podobnim sistemom svoboščin za vse.«

*Drugo načelo:* »Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so obenem:

a) kar najbolj koristne za tiste, ki so v najslabšem položaju, in

b) vezane na službe in družbene položaje, ki so dostopni vsem pod pogoji poštene enakosti možnosti« (Rawls, 1999: 266).<sup>14</sup>

To, da so načela pravičnosti<sup>15</sup> urejena po leksičnem redu, pomeni, da ima vsako višje načelo prednost pred nižjim načelom. Zato je v skladu s prvim pravilom prioritete, ki vzpostavlja prioriteto svobode, in zahteva, da so načela pravičnosti urejena po leksičnem redu, »mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode«. Drugo pravilo prioritete, ki vzpostavlja prioriteto pravičnosti nad učinkovitostjo in blaginjo, pa pravi, da je drugo načelo pravičnosti leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi, poštena enakost možnosti pa pred načelom razlike (Rawls, 1999: 266–267).

Ta načela skupaj s pravili prioritete torej izražajo Rawlsovo koncepcijo socialne pravičnosti, v skladu s katero so nekatere družbene dobrine bolj pomembne kot druge in jih zato ne smemo žrtvovati za povečane koristi, ki bi izhajale iz drugih dobrin, če bi prve žrtvovali. Enake svoboščine imajo v tem kontekstu prednost pred enakostjo možnosti, enakost možnosti pa pred

13 Perelman opozarja, da je Rawls spreminjal svoje pojmovanje osebe. V besedilih, ki so izšla pred objavo njegove knjige *A Theory of Justice*, mu je oseba pomenila pravno osebo (največkrat je bil s tem mišljen posamezni človek, vendar tudi narodi, cerkve, korporacije). V omenjeni knjigi je opustil ta koncept osebe in identificiral osebo s človekom kot posameznikom. V *Dewey Lectures* pa je oseba razumljena v kantovskem pomenu svobodnega, odgovornega in avtonomnega moralnega subjekta. Sočasno je v vseh teh tekstih vpeljeval tudi pojem državljana (Perelman, 1990: 293–294).

14 Iz poznejše formulacije tega načela v že omenjenem članku *A Kantian Conception of Equality* je razvidno, da so zanj »najbolj zapostavljeni« tisti ljudje, ki so v neki družbi v najslabšem položaju, »pogoji poštene enakosti možnosti« pa poštene pogoji, ki dajejo vsem enake možnosti.

15 Prvo načelo pravičnosti je »načelo enakih svoboščin«, drugo načelo pa sestavljata »načelo razlike« in »načelo poštene enakosti možnosti«.

enakostjo resursov. Pri tem pa za vsako od teh kategorij enakosti velja, da je neenakost dopuščena samo, če koristi tistim, ki so v najslabšem položaju v neki družbi. Iz tega sledi, da pravila prioritete ne vplivajo na temeljno načelo poštene delitve, ki ostaja ključno za vse tri navedene kategorije enakosti (Kymlicka, 2000: 54).

Perelman v svoji analizi navedenih načel pravičnosti poudarja, da se pravičnost (*justice*), ki jo Rawls »razume kot poštenost (*fairness*), nedvomno navdihuje pri modelu poštene igre (*fair-play*)«, saj je prav ideja poštenosti za Rawlsa »fundamentalna v pravičnosti, aplicirani na prakse (*practices*), ki so definirane s pravili« (Perelman, 1990: 208). Kot pravična se v tem smislu razume enaka svoboda za vse sodelujoče v neki ustanovi ali praksi,<sup>16</sup> enakost torej, ki je značilna prav za enakost med igralci na začetku katerekoli tekmovalne igre. Neenakosti pa so razumljene kot arbitrarne in nepravične, razen če jih je mogoče upravičiti z dokazom, da so koristne za vsakogar in da ni nihče *a priori* izključen, ko gre za funkcije, ki prinašajo prednosti in koristi. Samo po sebi se razume, nadaljuje Perelman, da se pri ocenjevanju institucij in praks lahko strinjamo z načelom pravičnosti, ki zahteva enako obravnavo za vse bistveno podobne primere. Toda brž ko se v pravilih sistema vzpostavi neka razlika, ki zagotavlja prednosti in koristi le nekaterim, je taka razlika razumljena kot nepravična vse dotlej, dokler se ne izkaže, da ni arbitrarna. Po drugi strani pa drugo načelo pravičnosti ne dovoljuje nobene omejitve, ne neenake ne enake, ko gre za pravice posameznika, razen v primeru, ko se dokaže, da je omejitev v dobro vseh. Pri tem je treba poudariti dvojje: prvič, da ni treba upravičiti vseh razlik, ki jih sistem vzpostavlja, temveč le razlike v dodeljevanju funkcij in razdeljevanju koristi in obveznosti, in drugič, da omejitve svobode in neenakosti niso upravičene, če so koristne za družbo oziroma za večino njenih članov. Upravičene so le, če so koristne za vsakega posameznega člana te družbe. To je bistven poudarek, saj ločuje Rawlsovo teorijo pravičnosti od utilitaristične (Perelman, 1990: 208–209). Medtem ko klasični utilitarizem dopušča in celo zahteva žrtvovanje posameznikov, če ima za posledico večjo skupno korist, pa je iz obravnavanih Rawlsovih načel pravičnosti razvidno prav nasprotno, namreč natančno to, da se skupna korist ne sme povečevati niti na račun svoboščin niti na račun tistih, ki so v najslabšem položaju v družbi.<sup>17</sup>

---

16 Ta največja svoboda vsakega posameznika, združljiva z enako svobodo za vse, o kateri govori prvo načelo pravičnosti, ne zahteva nobenega upravičenja, ker se zdi skladna z umom in pravičnostjo (Perelman, 1990: 209).

17 Po Van Parijsu se Rawlsova teorija pravičnosti razlikuje od utilitarizma v treh pogledih:

Utilitarizem je torej glavna tarča Rawlsove kritike, vendar obstajajo pomembne razlike tudi med njegovo teorijo pravičnosti na eni strani ter libertarno in komunitarno teorijo pravičnosti na drugi strani. Zagovorniki libertarnega pojmovanja pravičnosti, ki pojmujejo kot nepravično vsako omejevanje izvrševanja lastninskih pravic, zavračajo Rawlsovo idejo, da mora država blaginje prerazdeliti vire zaradi kompenziranja nezaslužnih razlik med ljudmi, ki izvirajo iz socialnih okoliščin ali naravne nadarjenosti.

Rawlsova teorija pravičnosti se razlikuje tudi od komunitarne teze, da so merila pravičnosti odvisna od vrednot določene skupnosti, ki edine lahko utemeljijo čut za pravičnost. V svojem *Političnem liberalizmu* Rawls poudarja, da v demokratični družbi lahko obstajajo druga ob drugi skupnosti, temelječe na razumnih doktrinah, ki pa so med sabo nezdržljive. Zato njegov poudarek ni na skupnostih, določenih z zgodovino, tradicijo ali verovanji, marveč na sistemu družbene kooperacije,<sup>18</sup> ki jih združuje.

Pri Rawlsovi teoriji socialne pravičnosti ne gre niti za vprašanje pravičnosti nasploh niti za pravičnost kot moralno vrtilino posameznega človeka, temveč za vprašanje socialne pravičnosti v demokratični in pravični družbi, tj. za način, kako glavne družbene ustanove razdeljujejo temeljne človekove pravice in dolžnosti ter vplivajo na življenjske možnosti in pričakovanja ljudi.

---

Prvič, utilitarizem jemlje kot merilo povprečnega posameznika, Rawls pa tiste, ki so v neki družbi najbolj prikrajšani oziroma v najslabšem položaju.

Drugič, za Rawlsa niso preference tiste, ki so namenjene za vrednotenje posameznikov, temveč so to »primarne socialne dobrine«. Pomembna razlika med temi primarnimi dobrinami in preferencami je v tem, da pri prvih ne gre za raven zadovoljitve, temveč za celoto virov, ki so nujni za to, da si vsak posameznik lahko sam oblikuje in realizira svojo koncepcijo dobrega.

Tretjič, Rawls podvrže pravično distribucijo primarnih dobrin prej omenjenima načeloma pravičnosti (1 in 2a), utilitarizem pa ne postavlja nobenega predhodnega pogoja. Pri Rawlsu ne more biti noben argument v prid učinkovitosti v nasprotju niti z enako distribucijo svoboščin niti z realizacijo poštene enakosti možnosti. V imenu dobrobiti najbolj prikrajšanih ni mogoče omejiti niti njihovih svoboščin niti njihovih možnosti. Vendar ta prioriteta svobode pomeni tudi to, da nimamo pravice omejevati izvrševanja temeljnih svoboščin privilegiranih v imenu distribucije primarnih dobrin, ki bi bila bolj v prid prikrajšanim, torej bolj v skladu s principom razlike (Van Parijs, 1991; povzeto po: Meuret, 1999: 39–40).

18 Družbena kooperacija se po Rawlsu razlikuje od gole družbeno usklajene dejavnosti, ki je učinkovito organizirana in vodena v skladu z javno priznanimi pravili in postopki, da bi bil dosežen nek cilj, po tem, da zahteva, da morajo tisti, ki sodelujejo, ta pravila in postopke sprejemati in verjeti, da pravično urejajo njihovo ravnanje. Prav tako vključuje tudi pravične pogoje kooperacije, to se pravi pogoje, ki bi jih vsak sodelujoči lahko razumno sprejel, če bi jih tudi preostali sprejeli na enak način. Ti pravični pogoji določajo idejo recipročnosti in vzajemnosti: vsi, ki sodelujejo v družbeni kooperaciji, bodo imeli od tega določeno korist (prim. Rawls, 1996: 300–301).

Zato ne preseneča, da so med najbolj ostrimi kritiki prav libertarec Robert Nozick – ta ji med drugim očita, da ne spoštuje dovolj lastninske pravice posameznika nad samim seboj – in komunitarci, kot so Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Waltzer in Alasdair MacIntyre, za katere je na primer zmotna njegova ideja, da je mogoče najti načela pravičnosti, ki bi bila neodvisna od vrednot te ali one skupnosti.



## DRUŽBA ZNANJA

*Andreja Barle Lakota*

Težko je trditi, da je znanje, ki ga ima posameznik oziroma družbena skupina, postalo pomembno šele v sodobni družbi, zdi pa se, da je odvisnost posameznika oziroma posamezne družbene skupine od (določenega) znanja, ki ga ima v lasti, mnogo večja, kot je bila v preteklosti. S kompleksnostjo družbe in odvisnostjo družbenega razvoja od vse hitrejše implementacije novega znanja je sodobna družba privzdignila pomen znanja na bivanjsko nujno. Na nujen pogoj za obstoj in delovanje posameznika ter celotne družbe. Prav zato ni čudno, da so že v sredini prejšnjega stoletja sodobno družbo poimenovali družba znanja. Znanje naj bi zagotavljalo družbeni razvoj in hkrati pomembno vplivalo na položaj posameznika ter zmožnost njegovega delovanja v kompleksnem svetu. Posedovanje določenega znanja je zato danes razumljeno kot pozicijska dobrina.

Pomen znanja za delovanje posameznika in družbe, kompleksnost, obseg in hitrost kopičenja novega znanja – vse to so dejavniki, ki pomembno vplivajo na položaj šole kot ustanove, ki je pooblaščen za prenos znanja. Posebnost njenega položaja se kaže v tem, da je v večini držav obvezna za vso populacijo v določenem življenjskem obdobju in da se čas obveznega šolanja vse bolj podaljšuje. V sodobni družbi, ki jo označuje med drugim tudi odsotnost družbeno usmerjevalnega središča, zato ostaja šola skorajda edini prostor, prek katerega družba sistematično vpliva na oblikovanje pomenskih sistemov (Therborn, 1995).

Ob poudarjenemu pomenu šole se hkrati srečujemo z očitki o neučinkovitosti prenosa znanja v šoli. Srečujemo se z vse večjo odsotnostjo od pouka, ki naj bi bila, vsaj deloma, izraz popolne nemotiviranosti večine učencev za usvajanje novega znanja. Način delovanja šole pa naj bi bil celo usmerjen k temu, da učence odvadi misliti (Lipman, 1992), da jih obleče v prisilne jopiče mišljenja (Habermas) oziroma da pri učencih vzbuja nenehen občutek nespo- sobnosti in pomanjkljivosti (Daruber).



Položaj šole v sodobni družbi je očitno zapleten in ga ni mogoče pojasniti, ne da bi osvetlili še nekaj vidikov, ki so vplivali na oblikovanje šole, kakršno poznamo danes, in sicer: povezanost razvoja obvezne in množične šole z nastankom nacionalne države, vpliv razsvetljenstva in racionalizma na oblikovanje šole ter vpliv koncepta države blaginje na oblikovanje in delovanje šole.

## MNOŽIČNA IN OBVEZNA ŠOLA – ŠOLA, KI JI JE PODELJEN MANDAT RACIONALNOSTI

Če bi za katero ustanovo lahko rekli, da je »svetovna«, potem je to gotovo šola (Lipman, 1992: 5). Lahko bi našli še nekaj ustanov, ki se lahko merijo s šolo po svoji razširjenosti, kot na primer bolnišnice, vojašnice in podobno, vendar se šole od naštetega razlikujejo po tem, da je:

- šolanje v večini držav praviloma obvezno (vsaj nekaj časa),
- da šole vključujejo določen del populacije (praviloma celotno ali večino generacije v nekem starostnem obdobju),
- da šole podeljujejo spričevala, s katerimi se dokazuje usposobljenost za nadaljnje šolanje oziroma vstop v svet dela.

Od kod šoli taka razširjenost in moč? Pogosto so odgovori na navedeno vprašanje povezani z razpravami o demokratizaciji družb in z vlogo posameznih družbenih skupin, ki so zahtevale, da država prevzame skrb za vsaj osnovno izobrazbo vseh. Razmirez in Boli (2007) pa opozarjata, da je ob romantiziranih predstavah o nujnosti množičnega izobraževanja za demokratizacijo družbe nujno upoštevati močan vpliv procesa oblikovanja nacionalnih držav. Poudarjata, da je bil vzpon množičnega in obveznega šolanja bolj povezan s procesom novo nastajajočih *nacionalnih držav* in njihovo težnjo, da krepijo nacionalno identiteto, kot pa s potrebo takrat najbolj razvitih držav, da z dvigom izobrazbe vseh državljanov še bolj utrjujejo gospodarski razvoj in demokratizacijo družbe. Še več. Navedena avtorja dokazujeta, da so v razvitih državah množično in obvezno šolanje uvedli mnogo kasneje (kot v državah, ki so se takrat šele oblikovale), in še to zato, ker so ugotovili, da npr. »prusko-francoske vojne niso dobili pruski vojaki, temveč pruski šolniki«. Součinkovanje obeh procesov (tj. množičnost in obveznost šolanja ter oblikovanje nacionalnih držav) še danes pomembno vpliva na delovanje in organizacijo šole. Šola je pogosto še vedno razumljena kot branik nacionalne države, kar se ne nazadnje kaže ob vprašanju učnega jezika, šolanja priseljencev ipd. Prav zato se zdi, da je šola ob reševanju vprašanj, ki se pojavljajo v večkulturnem prostoru, nenehno ujeta v protislovja, ki izhajajo iz geneze šole in njene povezanosti z razvojem nacionalnih držav.

Protislovja, s katerimi se srečuje šola, so ne nazadnje vgrajena tudi v tradicijo, na kateri šola temelji, in sicer na razsvetljenstvu in racionalizmu. Zdi se, da je pedagoški proces zaznamovan s tradicijo razsvetljenstva, v katerem je ukoreninjeno prepričanje, da vse človeške zablode in stranpoti izhajajo iz nevednosti. Rešitev je v vedenju/znanju, zato je preprosto treba vsem nevednim omogočiti, da spregledajo. Spregledajo lahko s pomočjo ustreznega znanja, in to tistega, ki ga posreduje in legitimira šola. Šoli je tako, »podobno kot sodiščem« (Lipman, 1992), podeljen mandat racionalnosti.

Tradicija razsvetljenstva in racionalizma vnaša v šolo še eno razsežnost – kompleksnost, ki se kaže v tem, da vključuje širok spekter različnih, tudi nasprotnih postulatov in norm. Dopusča ali celo zahteva tako univerzalnost kot partikularnost, tako nacionalno kolektivnost kot državljansko individualnost, tako egalitarizem kot elitizem (Kos, 1997). Vsak šolski sistem je zato izraz reševanja številnih protislovij in napetosti.

Kompleksnost šole se izraža tudi v razmerju, ki ga ta vzpostavlja do razmeroma avtonomnih polj: ekonomskega, političnega in kulturnega, med katerimi in znotraj katerih stalno nastajajo protislovja (Bahovec in Zgaga, 1992: 148). Šola je namreč postavljena v široko paleto protislovij, v heterogeno povezavo različnih elementov, katerih povezanost ni vnaprej določena, ampak je posledica vsakokratnih novih razmer oziroma vzpostavljanja novih razmerij. Ne nazadnje se kompleksnost izraža tudi v razmerju med posameznikom in družbo.

Tretji, pomemben vidik, ki ga je treba osvetliti v razpravah o šoli, je razumevanje povezanosti šole in države blaginje. Šola je bila, predvsem po drugi svetovni vojni, razumljena kot pomemben dejavnik družbene giblivosti. Šola naj bi bila tista, ki bi posameznikom, ne glede na njihove sposobnosti in izvor, omogočala zasedanje pomembnih družbenih položajev. Pripisana ji je bila torej temeljna pravičnost, in sicer da zagotavlja vsem posameznikom možnost usvajanja znanja, ki posredno določa družbeni položaj posameznika. Prav zato je izobraževanje razumljeno kot javno dobro, država blaginje pa tista, ki je dolžna vsem posameznikom zagotavljati možnosti in priložnosti za usvajanje znanja. Vprašanja, povezana s položajem in vlogo šole, je mogoče osvetliti tudi z vidika različnih teoretskih perspektiv.

## **VIDIKI, KI JIH V ZVEZI Z RAZPRAVAMI O ŠOLI ODPIRAJO RAZLIČNE TEORETSKE PERSPEKTIVE**

Razprave o položaju in vlogi šole v družbi in za posameznika so številne, kar glede na pomen šole niti ni presenetljivo. Thorndike (1994) vse razprave razvršča glede na štiri teoretske perspektive. Vsaka od perspektiv vključuje

več različnih pogledov. Za funkcionalistično perspektivo je značilno, da poudarja pomen šole kot prenašalke kulture (znanja, verovanj, prepričanj ...) in kot ustanove, ki razporeja posameznike glede na njihove sposobnost. Thorndike kot posebno teoretsko smer uvršča utilitaristično perspektivo, v okviru katere avtorji poudarjajo predvsem vprašanje koristnosti šolanja, problem vloženi stroškov in končnih učinkov. Glavna ideja utilitaristične perspektive je, da ljudje ravnajo racionalno in zato preračunavajo na eni strani vložene stroške, na drugi pa vrednost končnega učinka dejanj. Tudi vlaganje v množično izobraževanje ima svoje omejitve, saj naj bi se splačalo le do določene ravni šolskega sistema (npr. obvezno izobraževanje). V okviru te perspektive zasledimo ideje o vavčerju, zahteve po pravicah do starševske izbire, vprašanje vloge upravnih organov šol in vloge staršev v njih.

Na razumevanje vloge šole v družbi imajo pomemben vpliv teoretiki t. i. konfliktne perspektive. Tako npr. Althusser pripisuje šoli vlogo ideološkega aparata države. Poudarja celo, da je šola prostor, kjer je proces učinkovanja ideološkega aparata države najbolj viden. Otroci se v šoli naučijo logike in veščin, ki jih (v posamezni družbi) kvalificirajo kot primerne državljane. Gramsci pa poudarja povezanost med ideologijo, ustanovami in močjo bolj kompleksno. Poudarja relativno avtonomnost ideologije ter ideološkega aparata države in hkrati opozarja, da gre za subtilne odnose med ideologijo in močjo. Intelektualci oblikujejo, proizvajajo znanje, logiko, legitimirajo sistem in imajo zato določeno, vendar pomembno mero avtonomije in hegemonije. Možnost aktivnega in odločilnega soustvarjanja družbenega življenja jim daje poseben družbeni status. Podoben je položaj intelektualcev v šoli. Učitelj ima hegemonijo v razredu: v razred uradno vnaša ideje vladajočega razreda, vnaša način mišljenja, ki reproducira obstoječe odnose, hkrati pa je razmeroma avtonomen pri načinu prenosa, s katerim lahko nekoliko relativizira vsebino. Predpisano vsebino lahko poučuje z določeno mero cinizma, na kritičen način, s primeri, ki relativizirajo »uradno resnico«.

V okviru interakcijske perspektive lahko razlikujemo tri značilne smeri, in sicer simbolični interakcionizem, interakcijski strukturalizem ter interakcionistično fenomenologijo. Simbolični interakcionisti poudarjajo pomen samodefinitivne posameznika v družbeni situaciji, kako posameznik dojema sam sebe in svojo družbeno vlogo v konkretni situaciji. Interakcijski strukturalizem navdihuje lingvistični strukturalizem in dramski interakcionizem. Fenomenologija pa se ukvarja predvsem s problemi spoznavanja, konstrukcijo realnosti, s problemom vedenja, resnice ter konstrukcije sposobnosti in inteligence.

## OBRAVNAVA VLOGE ŠOLE V DRUŽBI

Eno najpogostejših vprašanj, s katerimi se srečujejo oblikovalci šolskih politik, je, kakšne in katere vloge ima šola oziroma formalni šolski sistem. Razprave je mogoče strniti na različne načine, zagotovo pa ni mogoče mimo vprašanj, ki so povezana s šolo kot:

- prenašalko znanja – znanja, ki je pozicijska dobrina posameznika,
- čakalnico na svet odraslih oziroma kot socializacijski prostor,
- javno dobro,
- prostor osvobajanja.

### **Šola kot prenašalka znanja, ki je pozicijska dobrina posameznika**

Prenos znanja je eden od vitalnih procesov ohranjanja in razvoja človeške družbe ter hkrati eden najbolj dinamičnih elementov sodobnih družb (Therborn, 1995: 12). V tem procesu ima institucionaliziran prenos znanja v šoli še posebno mesto. Šola je namreč ustanova, ki jo je država pooblastila za prenos uradnega znanja in za izdajo javnih listin, s katerimi jamči, da je bilo določeno (uradno) znanje posredovano in s strani posameznika usvojeno. Javne listine vsebujejo celo ocene, s katerimi je opredeljena raven znanja, ki jo je posameznik pri usvajanju uradnega znanja dosegel (Collins, 1979).

Vloga šole, da posreduje uradno predpisano znanje, da ovrednoti, koliko ga je posameznik usvojil, in da o tem izda javno listino, ki omogoča posamezniku zasedanje družbenih položajev, sproža številna vprašanja kot npr.:

- kdo je tisti, ki lahko opredeli uradno predpisano šolsko znanje,
- kako pooblastilo za izdajanje javnih listin vpliva na organizacijo prenosa znanja,
- kakšna je vloga šole pri razporejanju družbenih položajev.

Eno ključnih vprašanj, povezanih s prenosom šolskega znanja, je, katero znanje se prenaša v šoli in tako postane del uradnega šolskega znanja ter kdo sploh ima možnost sodelovati pri določanju uradnega šolskega znanja. Berger in Luckmann (1988) poudarjata, da je pravica presoje, kaj bo vključeno v zalogo uradnega šolskega znanja, dana ozkemu krogu izbrancev, »tistim, ki vedo, kako ohranjati družbeni univerzum« oziroma ki lahko samovoljno določijo »meje družbene realnosti ... v procesu določanja splošno veljavnih resnic o stvarnosti«. Še bolj jasna so opozorila strokovnjakov iz držav v razvoju (kot npr. Friere, Torres) pa tudi strokovnjakov iz evropskih držav, ki na zakladnico šolskega znanja niso mogle bistveno vplivati (npr. Novoa). Poudarjajo namreč, da se kot standard uradnega šolskega znanja prenašajo le literatura, zgodovina, vedenje držav, ki imajo možnost vplivati na določanje uradnega šolskega znanja. Gre torej za vprašanje, čigavo znanje (znanje ka-

terih družbenih skupin) je sploh vključeno v zakladnico uradnega šolskega znanja. Nova celo poudarja, da se s sistemom mednarodnih primerjalnih študij, kot npr. PISA, vzpostavlja nova biblija, katero znanje je pomembno. Po njegovem mnenju gre za novorek, ki ima povrh vsega na videz še lastnosti nečesa nepristranskega.

Vendar ne gre le za vprašanje, kdo je tisti, ki določa, kaj bo vključeno v fond uradnega šolskega znanja (Kress, 2006). V sodobnih družbah, kjer je kopičenje znanja izjemno, kjer se spreminjajo temeljni bivanjski koncepti, se zaostrojuje vprašanje, kaj od tega je pomembno za prenos na mlajše generacije. Kress (2006) poudarja, da smo bili več stoletij dediči ustaljenega miselnega okvira, načina razumevanja sveta. Relativna obstojnost konceptov je zagotavljala stabilnost in homogenost družbe. Kljub spremembam, ki so nastopile v zadnjih stoletjih, so koncepti, predstave pa tudi metafore ostali v temelju nedotaknjeni ali, bolje, dovolj nedotaknjeni, da so še vedno služili kot področje identifikacije. Ravno zaradi razmeroma stabilnih konceptov, predstav, metafor naj bi šola v preteklosti mnogo lažje načrtovala, kakšno in katero znanje učenci potrebujejo. Usvajanje znanja je bilo jasno določeno in sistematično nadgrajevano. Koncepti, ki so oblikovali šolo, so izhajali iz dobro znanega socialnega, etičnega, ekonomskega in političnega okvira, saj so temeljne bivanjske kategorije pravzaprav stoletja ostajale nedotaknjene. Usvojeno znanje so prav zato lahko učenci uporabljali kot orodje. Danes, ko se majejo temeljne bivanjske kategorije, odgovori niso enoznačni, zato soglasja o tem, katera znanja učenci potrebujejo, ni več. Z naraščajočo negotovostjo, kaj sodi v fond uradnega šolskega znanja, šola izgublja avtoriteto, povečuje pa se tudi nezaupanje v njeno poslanstvo.

Med vidiki, na katere je treba opozoriti, je tudi dejstvo, da znanje, kakršno je preneseno v šoli, dobi nekatere povsem nove značilnosti. Institucionalizacija prenosa namreč vsako znanje do določene mere poenostavi, posploši ter tipizira načine usvajanja in preverjanja znanja. Znanje tako vse bolj izgublja svojo genezo (zgodovino), nosilce znanja in postane vse bolj abstraktno. Zdi se, kot da je naravna in ne družbena tvorba. Šoli pogosto očitana dogmatizacija znanja ima svoje objektivne okvire v razmerah prenosa znanja – v institucionalizaciji prenosa znanja. Organizacija in način delovanja šole lahko ujetost posredovanja znanja v teh okvirih okrepi ali pa vsaj nekoliko omilita. Organizacija prenosa znanja zato ni tehnično, temveč globoko vsebinsko vprašanje šolske politike.

Institucionaliziran prenos znanja oziroma prenos znanja v šoli je, po mnenju Collinsa (1979: 42), nastal kot del procesa birokratizacije in je hkrati izraz boja slojev za oblast, za ekonomsko moč in za ugled. Spričevala so po-

stala »blago« (Collins, 1979: 183), ko so te listine postale pomembne kot vstopnica za sodelovanje v tekmi za pridobivanje določenih družbenih položajev.

Vrednost javnih listin se je še okrepila (Collins, 1979: 129), ko so ti dokumenti označevali možnost prehoda med posameznimi deli šolskega sistema. Proces birokratizacije, ki je vplival na procese formalizacije šolanja in na formaliziranje zaključkov šolanja, je vplival tudi na način organizacije in delovanja znotraj šole. Šola je postala administrativna enota, kjer postajajo pomembne delitve po razredih, po starostnih stopnjah, opredelitve prehodov med posameznimi deli sistema, struktura sistema, formalizirani izpiti in način ocenjevanja, ne pa usvojeno znanje.

Vrednost spričeval, ki jih izdajo šole, seveda ni enaka in je izražena posredno. Različne vrste šol izdajajo spričevala različnih vrednosti, vsako od njih pa omogoča sodelovanje na omejenem polju boja za položaj, družbeni ugled. »Določena spričevala dajejo dejansko oporo nosilcem navedenih listin, da se uvrstijo v primerne kroge, da si pridobijo pravico do pokojnine, predvsem pa, da zasedejo družbeno in ekonomsko pomembne položaje.« (Collins, 1979).

### **Šola kot čakalnica na svet odraslih oziroma kot socializacijski prostor**

V središču razprav o edukaciji je vedno vprašanje, čemu je namenjena, ali naj bo usmerjena v vključevanje posameznikov v družbo. Da ne gre za novo dilemo, dokazuje že Aristotel (*Politika*: 244): »Mnenja o predmetu vzgoje in izobraževanja so močno različna. Niso vsi istega mnenja o tem, kaj naj bi učili mlade, tako kar zadeva dobro, kot tudi kaj je pomembno za življenje. Mnenja se razlikujejo tudi o tem, ali naj bo edukacija usmerjena predvsem k znanju/razumevanju ali v razvijanje moralnih veščin posameznika. Če pogledamo obstoječo prakso, je ta zmedena. Na podlagi obstoječe prakse ni mogoče soditi, ali je bolje posredovati znanja, ki so koristna za življenje, ali tista, ki so pomembna za dobro, ali tista, ki so povezana z znanjem.«

S pojavom množične šole je bilo premislekov o tem, katero je temeljno poslanstvo šole, samo še več. Pojav novih medijev, ki so omogočali dostop do znanja, je sprožil številne razprave, ali je šola sploh še ustrezen prostor za prenos znanja. Ilich (1980) je tako že pred desetletji opozoril, da postaja šola v procesu prenosa znanja vse manj pomembna, saj naj na tem področju ne bi mogla ponuditi ničesar več. Še več. Prenos znanja naj bi celo uspešneje opravljali sodobni mediji. Prav zato je pozival k »razšolanju šole«, saj je menil, da šola, ko je izgubila svojo vlogo pri prenosu znanja, lahko odigra samo še vlogo (kot je poimenoval Althusser) ideološkega aparata države.

V družbi tveganja (Beck) je šola obsojena še na bolj pragmatično vlogo, in sicer na vlogo čakalnice na odraslost. Mladim se namreč čas šolanja vse bolj podaljšuje, s tem pa tudi vstop v svet delovno aktivnega prebivalstva oziroma svet odraslih. Vse bolj se zaradi družbenoekonomskih razmer odmika tudi čas, ko si mladi lahko samostojno oblikujejo svoj način življenja, se odselijo od staršev, ustvarijo družino. Zaradi podaljševanja šolanja in hkrati (četudi se mladi zaposlijo) podaljševanja obdobja, ko mladi še vedno ostajajo v svojih primarnih družinah, govorimo o t. i. podaljšani adolescenci.

Po drugi strani mladostniki kot samostojni subjekti, potrošniki, vse bolj zgodaj vstopajo na trg kot potrošniki. Vstop v svet potrošništva jim je omogočen prek staršev in zdi se, da na trgu praviloma nastopajo kot avtonomni subjekti. Lahko bi rekli, da gre za navidezno avtonomijo in samostojnost, ki ustvarja lažen vtis, da so mladi tudi zares subjekti družbenega delovanja. V resnici sta jim samostojnost in avtonomnost dani ravno v tistem delu, ki jih ohranja pasivne in ujete v okvire, ki jih določajo drugi.

To seveda sproža številne napetosti. Po eni strani se mladostniki že zelo zgodaj srečujejo z možnostjo svobodne izbire. Praviloma starši mladim omogočajo, da na trgu dobrin zgodaj avtonomno izražajo svoje interese in tako na trg vstopajo kot razmeroma svobodni potrošniki. Avtorji kot npr. Whitty (2003) menijo, da jim je podobna vloga dana tudi v šolah, kjer naj bi z organizacijo šolskega kurikula v obliki izbirnih predmetov učencem dajali vtis navidezno podeljene samostojnosti in avtonomnosti. Navidezno zato, ker je stopnja samostojnosti za odločanje odvisna od številnih dejavnikov in ne predvsem od dejanskega interesa posameznika.

Organizacija šole in kurikula naj bi zato pomembno prispevala k oblikovanju preračunljivega posameznika (Whitty, 2003). Učenec mora namreč, če želi biti uspešen, nenehno preračunavati svoja dejanja v skladu z načeli ekonomske učinkovitosti – »čim manjši napor za čim večji izplen«.

### **Šola kot javno dobro**

Prav pravica do podeljevanja spričeval šoli, kljub številnim kritičnim ugovorom, še vedno zagotavlja izjemen položaj v družbi in v odnosu do posameznika. Lesourne (1992: 75) opozarja: »Šola si je s sistemom spričeval vzela pravico, da v bistvu presoja o vrednosti posameznika.« Ob tem, da spričevala dobijo videz objektivnosti in nepristranskosti ter tako zabrisujejo družbena razmerja, ki vplivajo na dosežke učencev. Prav zato je tako pomembno, da šolanje razumemo kot javno dobro, ki mora biti dostopno vsem in predvsem ne more zanemariti vprašanj družbene pravičnosti.

Kompleksnost položaja, v katerem se je znašla sodobna šola, jo ravno zaradi posebnega položaja, ki ga ima, ne odvezuje odgovornosti do zagotavljanja javnega dobrega, do izrabljanja učinkov, ki jih ima šola na dvig kulturnega in socialnega kapitala. Ravno zato, ker je šola obvezna in ima možnost, da s sistemom spričeval presoja o vrednosti posameznika, je odgovorna za to, da se ne spremeni »v stalno domovanje potencialnih izobčencev, ki vanjo vnašajo kontradikcije in konflikte ravno zaradi načina izobraževanja, ki je vse bolj namenjeno samemu sebi« (Bourdieu, 1993: 422).

Bourdieu (2000: 6) zato poudarja, da biti vključen pod enakimi pogoji, z enakimi zahtevami, ne da bi se ozirali na distribucijo sredstev za zadovoljevanje teh zahtev, pomeni legitimirati družbeno neenakost, ki jo kdo z določanjem takih pravil odobri. S tem pa izvaja simbolično nasilje, povezano z učinki resnične neenakosti znotraj formalne enakosti (Bourdieu, 2000: 76).

Prav raziskovanje šole kot pomembnega dejavnika (re)produkcije družbenih odnosov je eno osrednjih vprašanj šolske politike. Raziskovalci so opozorili na več različnih vidikov, med drugim na vprašanje selekcije znanja, pa tudi na vprašanje organizacije kurikula.

Podobna so stališča tudi drugih raziskovalcev, kot na primer Bernsteina, ki opozarja na različen status predmetov. Status predmeta po Bernsteinovem mnenju opredeljujejo naslednji kazalci: pomen predmeta za nadaljevanje izobraževanja, izbirnost, vpetost vsebin posameznega predmeta v predmetnik. Podobna so tudi stališča Feinberga (1983), ki meni, da je za razumevanje vloge šole kot javnega dobrega treba analizirati proces distribucije in klasifikacije znanja oziroma katero znanje se selekcionira kot pomembno in za koga.

Vprašanje statusa določenih vedenj izpostavlja tudi Apple (1994), ki poudarja, da je visoko specializirano znanje namenoma definirano tako, da je dostopno ozkemu krogu ekspertov. Ekspertno znanje postane statusni simbol moči na družbeni lestvici. Dostopnost ekspertnega znanja pa je seveda omejena.

Na vlogo šole kot pomembnega dejavnika simbolne (re)produkcije družbenih odnosov sta med drugim opozorila Bowles in Gintis (1976). Menila sta, da družbeni odnosi znotraj šole ustrezajo delitvi dela, hierarhičnim odnosom, ki so vzpostavljeni v okviru obstoječega ekonomskega reda. Willis pa v študiji *Learning to Labour* (1980) analizira reprodukcijo družbene neenakosti iz drugega zornega kota. Ugotavlja, da se v razredu oblikujeta dve ločeni skupini ljudi. Tisti, ki jim je učenje iz knjig povsem tuje in pridobivajo spoznanja prek čutil (»slušno in vidno«) ter je za njihov govor značilno gestikuliranje, in drugi, ki se identificirajo s posredovano kulturo, se vanjo vključujejo in jim ni tuje pridobivanje novega znanja prek pisnih virov s pomočjo literature.



Ne nazadnje je treba omeniti Vallijevo (1983: 220), ki je opozorila, da proces kulturne reprodukcije poteka z načinom organizacije šolskega dela. Dokazovala je, kako način razporejanja šolskih dejavnosti, sistem nagrajevanja in kaznovanja, šolski red ipd. vplivajo na oblikovanje in utrjevanje kulturne reprodukcije. Poleg navedenih elementov, ki jih lažje opazimo, pa opozarja še na subtilnejše oblike, ki se izražajo prek posredovanja nekaterih sporočil kot nekaj samoumevnega, tako kot npr. fantje ne marajo tipkanja, zato se ne vključujejo v tovrstne tečaje, to je bolj za ženske ipd. Študija Vallijeve tako dokazuje, da se ideološka hegemonija izraža tudi prek utrjevanja nekaterih »zdravorazumskih spoznanj in izkušenj«.

### Šola kot prostor osvobajanja

Kljub očitkom, da je šola z institucionalizacijo procesa vzgoje in izobraževanja postala birokratska organizacija, kjer se temeljno poslanstvo izgublja in znanje instrumentalizira, ni mogoče zanemariti pomena šole pri oblikovanju demokratične družbe ter pri sistematičnem usvajanju znanja, ki odpira nove horizonte. Ob tem je treba opozoriti na nekatere pomembne elemente za vzpostavljanje šole kot prostora osvobajanja, in sicer:

- vzpostavljanje učenca kot soustvarjalca – razumevanje in priznavanje narave pedagoškega procesa,
- uveljavljanje strategije intelektualne emancipacije – razumevanja vloge razlage v pedagoškem procesu in
- avtonomna pedagogika – uporaba pedagoških strategij.

V naravi pedagoškega procesa je, da ne gre samo za (Biesta, 2006) posredovanje védenja preteklih generacij, niti le za socializacijo v pomenu discipliniranja ali moralnega treninga, temveč gre za razvijanje človeškosti posameznika in humanosti v najširšem pomenu. Področje vzgoje in izobraževanja bi zato moralo ustvarjati prostor, kjer je omogočeno uresničevanje posameznika kot subjekta. Pri tem bi morali upoštevati naravo pedagoškega procesa, kjer velja, da je učenje vedno proces, ki vključuje tveganje. Tveganje, da se ne boš naučil, kar si želiš, kar bi se moral, da se boš naučil nečesa, kar te ne zanima in česar ne boš potreboval ali celo ne želiš (npr. česa o sebi). To pomeni, da je učenje mogoče le takrat, kadar je posameznik takšno tveganje sploh pripravljen prevzeti. Naslednji pomembni vidik je, da se upošteva, da je vsako učenje usvajanje nečesa zunanjega, nečesa, kar je obstajalo pred učencem, kar je rezultat učenja in šele postaja last učenca. Učenje zato lahko razumemo ne samo kot usvajanje in internalizacijo, temveč kot nekaj motečega, nekaj, kar nas vznemirja. Učenje ni le usvajanje znanja, temveč zadeva osebnost, subjektivnost, učenčevo odpiranje in vstopanje v svet. Tretji vidik je vidik

učiteljeve odgovornosti: biti učitelj pomeni nositi določeno odgovornost, biti odgovoren do učenca, otroka in mladostnika, njegove individualnosti, čeprav ga pogosto ne poznamo dovolj, tudi ne razmer, v katerih živi, in o njem nimamo ustreznih informacij.

Naslednji pomemben vidik je neprimerna uporaba najbolj značilne metode pedagoškega dela – razlagalne metode. Neprimerna uporaba razlagalne metode lahko posamezniku (učencu) sporoča, da ni zmožen razumeti stvari brez razlage. Strategija intelektualne emancipacije temelji na spoznanju, da je učitelj avtoriteta le toliko, da nevednemu pomaga, da ubere lastno pot, da z lastno voljo udejanji zmožnosti, ki jih ima. Preprostost in nujnost ponavljanja razlag pa spet vzpostavljata razlike med tistimi, ki usvajajo vednost hitro in kompleksno, ter vsemi drugimi. Vprašanje je tudi, ali se s povečevanjem odvisnosti od razlage ne zmanjšuje volja do usvajanja znanja.

Ne nazadnje je treba omeniti pomen pedagoških strategij, ki lahko »demokratizirajo« šolsko prakso. Bernstein (2000) tako razlikuje med različnimi pedagoškimi strategijami (vidna, prikrita; avtonomna, tržna) in opozarja na njihove učinke tudi z vidika družbene neenakosti. Poudarja, da je lahko vsaka pedagoška praksa razumljena kot kulturni prenos, enkratno sredstvo za reprodukcijo in produkcijo kulture, in je zato pedagoška praksa oblika distribucije moči prek kulture. Razlikovati pa je treba, kaj se prenaša, od tega, kako se prenaša.

Razmisleki navedenih avtorjev govorijo torej predvsem o tem, kako vzpostavljati demokratične, sodelovalne odnose med učiteljem in učencem, kjer učitelj ni več nosilec moči, ki jo podeljuje po lastnem premisleku, temveč je soustvarjalec opolnomočenja učenca. Kjer vzgojno-izobraževalni proces ni samo posredovanje znanja preteklih generacij, temveč je tudi osvobajanje od tukaj in zdaj, odpiranje novih obzorij in zamisli.

## SKLEP

Šola ima predvsem od sredine 20. stoletja pomembno vlogo v družbenem razvoju in razvoju posameznika. Hkrati se je v stoletjih razvoja (tako kot vse formalno in umetno oblikovane sodobne organizacije) spremenila v močno institucionalizirano vseprisotno realnost. Šola se je naturalizirala, kot bi bila biološki fenomen, kot da je naraven pojav.

Kljub pomembni vlogi šole in šolanja v sodobni družbi pa še nikoli ni toliko ljudi izgubilo zaupanja v šolo, nikoli poprej se ni toliko ljudi skušalo izogniti šoli, še nikoli jih ni toliko kritiziralo šolo, še nikoli ni toliko ljudi dvomilo o primernosti šolskih reform (Torres in Teodoro 2007). Morda je ravno zato potreben temeljit premislek tako o konceptih, na katerih sloni se-

danja organizacija vzgojno-izobraževalnega procesa, kot tudi o vlogi šole v družbi prihodnosti.

Morda se ravno zaradi ujetosti v te okvire predstav, kaj naj bi šola bila, kakšna naj bi bila njena vloga v družbi, zdi, da ne najdemo ustreznih odgovorov na vse bolj žgoča vprašanja, da se vrtimo v krogu in nenehno premlevamo iste možne rešitve. Morda iščemo preveč univerzalne rešitve (Novoa, 2007), morda je res problem v tem, da načrtujemo rešitve svoje generacije, ki živi s starimi predstavami, s predstavami sveta, ki je že preteklost (kot je to trdil Kress, 2006), ali pa gre preprosto za to, da nam manjka heteroutopij.

# POLITIČNA PISMENOST IN DRUŽBENO UDEJSTVOVANJE

*Alenka Gril, Eva Klemenčič*

## UVOD

Politično pismenost in družbeno udejstvovanje opredeljujemo v pričujočem sestavku v kontekstu politične socializacije mladih. Razvojno obdobje, najprimernejše za učenje državljskih spretnosti in znanj, potrebnih za aktivno vključevanje v družbeno življenje v skupnosti, je prav mladostništvo. Kakovostne spremembe v mišljenju mladostnikov, ki se izražajo v zmožnosti tvorjenja abstraktnih pojmov in formalno logičnega sklepanja o odnosih med njimi, omogočajo razumevanje kompleksnosti družbenih razmerij, etičnih principov in družbenih konvencij ter vzpostavljanje lastnega vrednostnega sistema. V mladostništvu posamezniki aktivno raziskujejo različne družbene vloge in socialne identitete, da bi našli zase ustrezno poklicno, socialno, spolno identiteto. Tedaj neposredno, skozi lastno izkušnjo sodelovanja v organizacijah in institucijah v skupnosti, spoznavajo svojo družbeno realnost in opredeljujejo svoj odnos do nje. Politična socializacija je proces, ki poteka v kontekstu različnih organizacij, družbenih ustanov in neformalnih skupin, v katerem mladi razvijajo svoja družbena znanja, opredeljujejo lastne vrednote in pridobivajo praktične izkušnje družbenega udejstvovanja. Proces politične socializacije je usmerjen k dvema ključnima ciljema: razvoju politične pismenosti ter družbenemu udejstvovanju mladih. V nadaljevanju bomo orisali teoretski okvir obeh konceptov ter predstavili raziskovalne izsledke iz prakse, ki podpirajo predpostavko o formativni vlogi družbenopolitičnega izobraževanja in udejstvovanja mladih v skupnosti za njihovo politično razumevanje in državljske kompetence.

## OPREDELITEV KONCEPTOV POLITIČNE PISMENOSTI IN DRUŽBENEGA UDEJSTVOVANJA MLADIH

Eden od korenov termina politična pismenost je pojem političnega, ki ima ožji in širši pomen (Sruk, 1995). Politika v ožjem pomenu se nanaša na aktivnost države in nanjo naravnano delovanje. V širšem pomenu je politika

vsako družbeno relevantno delovanje, ki ureja socialni položaj ljudi ali družbenih skupin (Sruk, 1995: 256–257). Politično pismenost bi, skladno s širšo opredelitvijo politike, lahko poimenovali tudi družbena pismenost. Henry Maitles (2000: 125–134) govori o politični pismenosti kot izzivu za demokratično državljanstvo oziroma o nujnosti poučevanja politične pismenosti v novem tisočletju, saj si v večini držav prizadevajo pri mladih razvijati spoštovanje do demokratičnih postopkov in različnih oblik participacije, da bi lahko sooblikovali sodobne družbe. Bernard Crick opredeli politično pismenost kot »praktično« razumevanje konceptov iz vsakdanjega življenja in jezika. Doseči politično pismenost zanj pomeni naučiti se vsega, o čemer potekajo glavne politične razprave, kakšna prepričanja imajo glavni tekmeči v teh razpravah, kako to lahko vpliva name ali nate (Crick, 2000: 61).

Eurydice (2005: 18) opredeljuje koncept politične pismenosti v okviru državljske vzgoje, ki naj bi se nanašala na razvoj politične pismenosti, oblikovanje stališč in vrednot ter aktivno participacijo učencev in dijakov v življenju šole in skupnosti. Cilji državljske vzgoje se nanašajo na usvajanje znanja in razumevanje človekovih pravic in demokracije, delovanja političnih in družbenih institucij ter kulturne, jezikovne in zgodovinske raznolikosti. Namen državljske vzgoje je pripraviti mlade za aktivno državljanstvo: da bodo kompetentni in odgovorni državljani, ki se bodo lahko informirano in premišljeno vključevali v družbeno življenje skupnosti, se politično udeleževali ter imeli moralne in državljske vrline.

V splošnem lahko opredelimo družbeno udejstvovanje kot delovanje posameznikov ali skupin, namenjeno spreminjanju odnosov ali življenjskih razmer v družbeni skupnosti (Adler in Goggin, 2005). Nanaša se na posamezne družbenopolitične dejavnosti, kot so prostovoljne dejavnosti, kolektivne družbenopolitične akcije ali sodelovanje v političnih ustanovah in političnih procesih, prav tako pa tudi na različne individualne ali kolektivne oblike izražanja, ki naslavljajo vprašanja javnega pomena.

Nedvomno je družbenopolitično znanje pomembno za učinkovito javno delovanje, vendar pa zanj ne zadošča, če posamezniki nimajo razvitih sposobnosti kritičnega mišljenja, reševanja problemov in odločanja ter ustreznih spretnosti za javno delovanje ali tega niso pripravljene početi. Družbenopolitično aktivni (npr. v socialnih gibanjih, kampanjah, humanitarnih akcijah, prostovoljnem delu) so mladi, ki so občutljivi za družbene probleme in so ustrezno motivirani za družbeno delovanje. Slednje je odvisno od tega, ali menijo, da so sposobni reševati družbene probleme, in ali so bile predhodne skupinske akcije, ki so se jih udeležili, učinkovite; pomembna pa je tudi podpora drugih (vrstnikov, staršev) za določeno družbeno akcijo (Snyder in

Omoto, 2006). Možnosti, ki jih imajo mladi v svojem lokalnem okolju za soočanje in reševanje družbenih vprašanj (s čimer izkusijo tudi resnične posledice svojega delovanja), pomembno osmišljajo njihovo družbenopolitično učenje. S tem spoznajo svojo družbeno učinkovitost in možnosti za družbeno delovanje mladih. Gre za proces opolnomočenja mladih v javnem delovanju (Muraco, Russell in Subramaniam, 2006), ki krepi državljansko samozavest mladih in njihovo pripravljenost za nadaljnje družbeno delovanje. Družbeno udejstvovanje mladih se nanaša na njihovo aktivno udeležbo in vplivanje na odločitve, ki zadevajo njihovo življenje, ne pa na njihovo simbolično ali pasivno prisotnost v dejavnostih odraslih (Checkoway, 1998). Da bi bilo družbeno udejstvovanje mladih učinkovito, mora izhajati iz njih samih: da so informirani, imajo vpliv nad izidi lastnega vedenja, so se sposobni organizirati, odločati (ali se udeleževati pri odločanju) ter imajo možnost vključevanja v družbene procese.

V literaturi najdemo več različnih modelov participacije, ki opredeljujejo različne stopnje vključevanja mladih v dejavnostih družbenih organizacij. Hartova lestvica participacije (Hart, 1992) razlikuje osem različnih ravni udeležbe mladih v skupinskih dejavnostih: na prvih treh ravneh so mladi pasivni udeleženci, na naslednjih petih ravneh pa je njihova udeležba vse bolj aktivna. Participacija na prvi ravni predstavlja »manipulacijo« mladih: odrasli sugerirajo mladim, kaj naj naredijo ali govorijo, vendar sami nimajo pravega razumevanja o dogajanju; ali pa mlade vprašajo po mnenju, od danih idej in predlogov jih vzamejo le nekaj in mladim ne povedo, kako vplivajo na končno odločitev. Participacija na drugi ravni opredeli mlade kot »dekoracijo«: mladi so del dogodka, a ne razumejo obravnavnih vprašanj. Na tretji ravni so mladi »simbolično udeleženi«: mlade vprašajo za mnenje, a ti nimajo (ali imajo zelo malo) možnosti, da bi izbrali način izražanja svojih pogledov, ali pa je obseg idej, ki jih lahko izrazijo, omejen. Na četrti ravni gre za »pripisano participacijo in informiranje« mladih: odrasli odločajo o projektu, mladi pa ga izvajajo; s projektom so seznanjeni, razumejo njegov namen in odločitve zanj. Na peti ravni gre za »svetovanje in informiranje« mladih: projekte oblikujejo in izvajajo odrasli, z mladimi se posvetujejo; mladi razumejo proces in upoštevajo se njihova mnenja. Na šesti ravni so mladi »vključeni v odločanje«, čeprav je »iniciativa odraslih«: začetno idejo za projekt/dejavnost imajo odrasli, ki mlade vključijo v vse korake načrtovanja in izvedbe; mnenja mladih niso le upoštevana, pač pa sodelujejo pri odločitvah. Na sedmi ravni je »pobuda mladih«, pa tudi »vodenje«: mladi imajo začetno idejo in se odločajo o izvedbi projekta; odrasli so na voljo kot svetovalci, a se ne vpletajo. Na najvišji, osmi ravni gre za »pobudo mladih« in »skupne odločitve z odrasli-

mi«: mladi imajo ideje, postavijo projekte in povabijo odrasle, da sodelujejo z njimi pri odločanju. V skladu s to delitvijo aktivna participacija torej pomeni, da so mladi vključeni v dejavnosti »od ideje do izvedbe«: so pobudniki dejavnosti, jih načrtujejo, razvijajo in izvajajo ter se odločajo o vsem, kar se dela. Kot alternativo Hartovi lestvici participacije je Harry Shier (2001) razvil model poti participacije, po kateri mladi, med svojim dolgoročnim sodelovanjem pri organiziranih dejavnostih, napredujejo k vse bolj aktivni udeležbi. To pot sestavlja pet korakov: 1. mladi so slišani, 2. mladi so podprti in izražajo svoje poglede, 3. pogledi mladih se upoštevajo, 4. mladi so vključeni v procese odločanja, 5. mladi delijo moč in odgovornost za odločitve. Na vsakem koraku imajo posamezniki in organizacije različno »stopnjo odgovornosti«, ki se v procesu usposabljanja in pooblaščenja o dejavnosti povečuje: od odprtosti do možnosti k dolžnosti.

## TEORETSKI OKVIR RAZVOJA POLITIČNE PISMENOSTI IN DRUŽBENEGA UDEJSTVOVANJA MLADIH

Za politično socializacijo je mladostništvo najprimernejše obdobje posameznikovega psihosocialnega razvoja. Tedaj se razvije zmožnost formalno logičnega sklepanja (Piaget, 1977), ki mladostnikom omogoča razumevanje abstraktnih političnih pojmov, institucij in družbenih procesov (Conger, 1991). Z njihovo pomočjo mladostniki spoznajo kompleksnost sistema družbenih odnosov, funkcije in zakonitosti delovanja političnih institucij ter principe in normativne standarde, ki urejajo družbene odnose. Sposobnost abstrahiranja principov in sklepanja o odnosih drugega reda (odnosov med odnosi) usmerja opredeljevanje vrednot, kot posplošenih ciljev delovanja, in vzpostavljanje osebne hierarhije vrednotnih preferenc.

Mladostništvo je čas raziskovanja možnih identitet (Erikson, 1968: v Conger, 1991). Opredelitev lastne identitete in svoje vloge v družbi sta komplementarni razvojni nalogi mladostnikov. Eksperimentiranje z možnimi identitetami namreč poteka skozi razvoj socialnih dejanj v različnih socialnih kontekstih, v katerih mladostnik opredeljuje svojo vlogo v odnosu do drugih posameznikov in skupin. Pri razreševanju razvojnih nalog se mladostniki srečujejo z zahtevami in problemi, ki jim jih postavlja socialno okolje, in so potemtakem uresničljive le v procesu socialnih izmenjav v interakcijah z drugimi ljudmi, skupinami in institucijami, v katere se mladostniki vključujejo na različnih področjih svojih dejavnosti in v katerih preverjajo družbene vloge, jih prakticirajo in prevzemajo družbene norme in vrednote. Družbene organizacije, pa tudi neformalne skupine, mladostnikom preskrbijo referenčno skupino in sklop družbenih vrednot, s katerimi se lahko identificirajo.

Sodelovanje v družbenih organizacijah, prek katerih se aktivno vključujejo v skupnost (npr. skozi družbenopolitične akcije ali prostovoljno delo), spodbuja oblikovanje državljanske identitete mladostnikov oziroma podoba sebe kot člana širše skupnosti (Syvertsen, 2006). Slednja se nanaša na posameznikovo zmožnost prepoznati osebni interes pri javnih vprašanjih in odločanju ter prepoznavanje lastne pripadnosti skupnosti in svoje vloge pri ustvarjanju ter vzdrževanju občne blaginje (Pickeral in Miller, 2006).

Vlogo različnih agensov politične socializacije mladostnikov lahko pojasnimo v okviru razvojnopsihološke teorije ekoloških sistemov (Bronfenbrenner, 1979), ki opredeljuje vplive socialnega okolja na posameznikov razvoj na več ravneh (od mikrosistemov in njihovih medsebojnih povezav – mezosistem – do makrosistema, ki predstavlja širši družbeni, politični, ekonomski in kulturni sistem). Na razreševanje razvojnih nalog mladostnikov pomembneje vplivajo socialni konteksti, v katerih so mladostniki v neposrednih interakcijah z drugimi ljudmi, kot so vrstniki, družina, šola in organizacije v lokalni skupnosti (mikrosistemski vplivi). V vrstniški skupini si mladostniki oblikujejo stališča, vrednote in vedenjske norme, opredelijo identiteto in privzamejo življenjski slog (Syvertsen in Flanagan, 2006). Obenem je komunikacija z vrstniki pomembna za razvoj medosebnih spretnosti, doživljanja sprejetosti, solidarnosti in pripadnosti skupini, ki so bistvene determinante posameznikovih državljskih kompetenc. Družina je primarno okolje, v katerem se posameznik srečuje z družbenimi normami. Starši so primarni vzorniki otrokom in s svojimi stališči, prepričanji in lastnim vedenjem otrokom preskrbijo model družbeno pričakovanega vedenja (Donnelly, Atkins in Hart, 2006). Poleg komunikacijskih vzorcev v družini na družbeno udejstvovanje mladostnikov vpliva tudi družbenopolitično vedenje staršev. Šola lahko spodbuja razvoj državljskih kompetenc mladih s šolskim kurikulumom, razredno klimo, poukom državljskih vsebin in aktivnim vključevanjem učencev v odločanje o izobraževalnem procesu (Hahn, 1998) ter s sodelovanjem z družbenimi organizacijami, v katerih učenci praktično preizkušajo naučeno znanje (Billig, 2006; Pickeral, 2006). V programih izvenšolskih dejavnosti si mladi pridobivajo izkušnje družbenega udejstvovanja, se seznanjajo s političnimi vprašanji in si oblikujejo državljansko identiteto (Larson in Wood, 2006). V šoli in izvenšolskih dejavnostih poteka tudi modelno učenje prosocialnega vedenja in prevzemanje stališč od odraslih (učiteljev, mentorjev), s katerimi so mladi v tesnih osebnih in trajnih stikih (Roth in Brooks-Gunn, 2003). Poleg mikrosistemskih vplivov je za oblikovanje mladostnikove identitete pomemben tudi širši družbenozgodovinski, politični in ekonomski kontekst, ki vpliva prek poudarjenih vrednot in ideologije



na eni ter institucionalnih možnosti vključevanja posameznikov v družbeno okolje na drugi strani. Za uspešno socializacijo v mladostništvu so zato nujni dopolnjevanje vseh teh socialnih okolij, njihovi medsebojni stiki in usklajenost glede vrednotnih prioritet in normativnih standardov, ki jih promovirajo (Small in Supple, 2001).

## PRIMERI IZ VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA

Razumevanje politične pismenosti med mladimi je skladno z njenimi širšimi teoretskimi opredelitvami, ki se nanašajo na politično znanje, stališča in vrednote ter družbeno udejstvovanje. Mladi jo razumejo kot vednost o tem, kje in kako se sprejemajo odločitve v družbi (lokalno, nacionalno, internacionalno); kot prepoznavanje pravice posameznika o vključenosti; kot poznavanje številnih političnih idej, jezika in oblike argumentov; kot razvoj niza osebnih političnih vrednot in posedovanje večšin ter zaupanja v njihovo praktično uporabo; kot sposobnost učinkovito sodelovati v razpravi z drugimi pri temah, ki zadevajo politiko (*Workshop on Political Literacy*, 2002). Primeri vsakdanjega šolskega življenja, povezani s politično pismenostjo in družbenim udejstvovanjem, so prikazani na spletnem portalu »Citizenship Foundation«.

Empirične raziskave, zlasti v ZDA, pa tudi v Evropi in v Sloveniji, s svojimi izsledki podpirajo številne predpostavke o formativni vlogi družbenega udejstvovanja v mladostnikovem razvoju: za oblikovanje pripadnosti skupnosti, obseg in kakovost družbenega znanja, oblikovanje stališč in prepričanj, motivacijo ter izkušnje sodelovanja in soodločanja v skupini.

Z vključevanjem v javna dela v skupnosti se mladostniki seznanjajo z družbenimi problemi in sebe zaznavajo kot pomembno vpletene v javna vprašanja skupnosti, lažje prepoznavajo tudi možnosti vplivanja na potek razreševanja teh vprašanj in si opredelijo lastno politično identiteto (Yates in Youniss, 1998). Vrednote in odnos do javnih vprašanj, ki si jih pridobijo kot mladi aktivisti, se odražajo tudi v obdobju srednje odraslosti, tako v političnem življenju kot pri vzgojnih praksah (Flanagan, 1998).

Družbeno udejstvovanje prispeva k internalizaciji norm skupinskega reševanja problemov in kolektivnega delovanja ter spodbuja zaznavanje lastne učinkovitosti mladostnikov (Larson in Hansen, 2005). Pri tem si krepijo samozavest in razvijajo družbeno odgovornost (Wood, Larson in Brown, 2009), pridobivajo medosebne spretnosti in komunikacijske veščine (Flanagan, 1998) ter razvijajo kompleksnejše socialno razumevanje (zaznavanje družbenih problemov in potreb ljudi iz različnih družbenih skupin, razumevanje vplivov okolja na posameznikovo vedenje, sposobnost prevzemanja

perspektive drugih oseb, družbenih skupin in skupnosti kot celote) (Watts in Flanagan, 2007: v Kirshner, 2007). Razumevanje odnosov v družbi med mladimi, ki so družbeno aktivni, pomembno sooblikuje kultura organizacije, s katero sodelujejo (cilji in strategije izvajanja dejavnosti, medosebni odnosi v skupini, vrednostne usmeritve; Gril, 2007a). Mladostniki, ki pogosteje opravljajo prostovoljno delo ali so politično dejavni, zaznajo več družbenih problemov, so bolj seznanjeni z aktualnim družbenopolitičnim dogajanjem in imajo pozitivnejša stališča do družbenega udejstvovanja, hkrati pa zaznavajo več družbenih ovir za družbeno udejstvovanje kot individualnih (Gril, Klemenčič in Autor, 2009).

Priprava mladih za dejavno vključevanje v družbo je v slovenskem šolskem sistemu opredeljena tako zakonsko kot v kurikularnih načrtih, ne le kot vsebina posameznih predmetov, temveč tudi v okviru sodelovanja učencev pri pouku, oblikovanju razredne in šolske skupnosti ter načrtovanju in izvajanju skupnih dejavnosti v šoli. Učitelji predmetov, ki vsebujejo elemente državljanske vzgoje, na ljubljanskih osnovnih in srednjih šolah kot pomembnejše cilje šole na tem področju zaznavajo razvijanje kritičnega mišljenja in usvajanje družbenopolitične vednosti od praktičnega udejstvovanja (Gril, Klemenčič in Autor, 2009). Kljub temu učence občasno vključujejo v odločanje o izvajanju pouka (pri obravnavi snovi, izbiri metod in oblik pouka, ocenjevanju znanja), o postavljanju razrednih pravil in načrtovanju skupnih dejavnosti v šoli. Več ko imajo učenci in dijaki izkušenj s soodločanjem v šoli, pogosteje sodelujejo tudi v prostovoljnih in političnih dejavnostih v skupnosti (prav tam). Praktično učenje državljanstva poteka tudi v sodelovanju šole z lokalno skupnostjo (obiski kulturnih in političnih ustanov, skupni projekti šole z drugimi šolami, društvi in ustanovami), v okviru dnevov dejavnosti šole, ekskurzij ter interesnih dejavnosti.

## **ODPRTA VPRAŠANJA**

Družbeno udejstvovanje je tako kot vsaka druga oblika socialnega vedenja odprto za različne situacijske in individualne vplive in ga ni mogoče popolnoma zanesljivo predvideti. Zato tudi izobraževanja mladih zanj ne moremo načrtovati tako, da bi vsakega posameznika zanesljivo pripravili na družbeno odgovorno vedenje. Raziskave različnih oblik družbenega udejstvovanja mladih, izobraževalni programi v šolah in dejavnosti družbenih organizacij kažejo na posamezne ključne elemente, ki spodbujajo individualne odločitve za družbenopolitično vedenje, kot so npr. družbenopolitično znanje, socialna motivacija, socialne vrednote, sposobnost kritičnega mišljenja, organizacijske, socialne in komunikacijske spretnosti, skupinsko sodelo-

vanje, podpora referenčnih drugih ter njihovo modelno vedenje. Vendar pa za različne oblike družbenega udejstvovanja (npr. politično in humanitarno) ni potrebno povsem enako družbenopolitično znanje ali organizacijske, socialne ter komunikacijske spretnosti ali motivacijske usmeritve. Prav tako se razlikuje tudi kakovost različnih oblik družbenega udejstvovanja in usposabljanja mladih v okviru različnih organizacij in institucij. Vse to ima lahko različne učinke na mladostnikove odločitve za nadaljnje družbenopolitično delovanje. Vsekakor so raznolike tudi možnosti, ki jih neko lokalno ali nacionalno okolje odpira mladim, da bi se aktivno vključili kot enakovredni partnerji pri odločanju in izvajanju družbeno relevantnih dejavnosti. To, koliko se različna socialna okolja, s katerimi mladostniki prihajajo v neposredne stike, medsebojno dopolnjujejo in kolikšna je skladnost njihovih vrednotnih usmeritev, pomembno vpliva na transfer kulturnih norm in političnih vrednot na mladostnike. Gre za zapleten proces, v katerem se vplivi vrstnikov in odraslih (staršev, učiteljev, mentorjev in vodij posameznih dejavnosti), medijev ter politične in družbene skupnosti medsebojno prepletajo.

V zadnjem desetletju se šole in številne nevladne organizacije pospešeno ukvarjajo z izobraževanjem in usposabljanjem mladih za aktivno državljanstvo. Kljub temu je večina mladih družbeno neaktivnih (npr. podatki Eurobarometra 2008 za Slovenijo kažejo, da le 13 % mladih sodeluje v različnih organizacijah, prevladujejo športne). Tudi udeležba v konvencionalnih oblikah političnega udejstvovanja (npr. volitve, politične stranke) je med mladimi odraslimi na podobno nizki ravni. Enako velja tudi za prostovoljno delo mladih (Gril, 2007). Verjetno pa je delež politično aktivnih mladih v neformalnih in nekonvencionalnih oblikah družbenega delovanja večji, npr. pri izražanju lastnih političnih stališč s peticijami, demonstracijami, nošenjem priponek s sporočili, bojkotom določenih izdelkov široke potrošnje ali sodelovanjem v internetnih forumih. Vse navedene in še druge neformalne oblike političnega aktivizma pa bi bilo treba podrobneje preučiti, da bi pridobili ustrezna znanja o načinih delovanja, motivaciji in družbeni osveščenosti sodobne generacije mladih, ki bi jih lahko učinkovito prenesli v programe formalnega in neformalnega izobraževanja in usposabljanja za aktivno državljanstvo.

## SKLEP

Politična pismenost in družbeno udejstvovanje sta komplementarna koncepta, ki se medsebojno vzajemno dopolnjujeta. Za uspešno vključevanje v družbeno dogajanje so potrebna znanja o družbenih institucijah, družbenopolitični ureditvi, družbenih skupinah, razmerjih moči in vpliva, procesih odločanja, kulturnih normah in vrednotah itd. Prav tako so pomembne

ustrezne spretnosti skupinskega delovanja (organizacijske, socialne, komunikacijske). Za posameznikovo odločitev za družbeno udejstvovanje pa so ključnega pomena njegova socialno usmerjena motivacija in vrednote, ki jih s svojim delovanjem poskuša uresničevati. Glede na to proces izobraževanja in usposabljanja za aktivno državljanstvo lahko razumemo kot pridobivanje širokega spektra družbenopolitičnih znanj, njihovega praktičnega preizkušanja in razvoja spretnosti skupinskega reševanja problemov ter skupinskega delovanja, spodbujanja družbeno odgovornega ravnanja ter sprejemanja socialnih vrednot, ki omogočajo skupno sobivanje in krepijo družbeno kohezivnost. Takšnega procesa politične socializacije pa ne moremo izpeljati v okviru posamezne družbene institucije, temveč je potrebno medsebojno usklajeno delovanje različnih socialnih okolij, od družine in šole ter družbenih organizacij do medijev in družbenopolitičnih ustanov, ki delujejo v določeni lokalni skupnosti oziroma državi.



**MEDKULTURNI ODNOSI IN  
STRATEGIJE SOBIVANJA**



# TEORIJE, POLITIKE IN STRATEGIJE SOBIVANJA V RAZNOLIKOSTI

*Marina Lukšič - Hacin*

## UVOD

Danes in v preteklosti srečujemo številna razmišljanja o sobivanju ali 'pravilnih' odnosih v etnični, kulturni in rasni raznolikosti. Pogojno jih lahko strnemo v štiri skupine stališč, ki so si pomembno različna. Raztezajo se od popolnega zanikanja možnosti, da bi se bili pripadniki neke (staroselske ali priseljene) manjšine<sup>1</sup> sploh sposobni asimilirati, prek radikalne zahteve po popolni utopitvi razlike v dominantno kulturo/etnijsko, zagovorov procesov stapljanja kultur/etnijskih do kulturnega pluralizma (danes interkulturalizma). Vsa stališča se soočajo z izzivi raznolikosti, ki jo pojmujejo zelo različno: kot posledico razvoja, ko se skupnosti razvrščajo od nerazvitih do najrazvitejše, kot tujost, kot drugačnost ali kot različnost. Do razlike zavzemajo diametralno nasprotujoča si (ideološka in politična) stališča, ki jih pogosto skušajo skriti pod domnevno znanstveno objektivnost.

Vse politične skupnosti,<sup>2</sup> ki jih poznamo v zgodovini človeštva, so imele svoje strategije do raznolikosti, najsi bo, da so bile te jasno artikulirane ali le imanentne v ravnanjih – slednje se navezuje tudi na procese družbene konstrukcije skupinske identifikacije na relaciji MI-ONI. Jasno artikulacijo v svetu znanosti pa so doživele v drugi polovici 19. stoletja v ZDA. Med seboj se izrazito razlikujejo in segajo od popolnega (nasilnega) zavračanja drugačnosti, ki je skrajnost dosegel v etnocidu in genocidu, do zagovorov spoštljivega sožitja v raznolikosti.

---

1 Manjšina je rabljena v sociološkem pomenu, ki se nanaša na družbenopolitični status in (ne)moč, ne pa na številčnost populacije. Primer številčno večinske populacije, ki je bila kot manjšina izpostavljena političnim strategijam zlorabe s strani številčne manjšine belcev, ki je bila politično močnejša, najdemo npr. v apartheidu Južnoafriške republike.

2 Država ni edina oblika politične skupnosti, ki jo poznamo. Poleg države poznamo še druge oblike, npr. tolpe, plemena, poglavarstva. Več o naštetih oblikah političnih skupnosti glej v *Človek*, 2008: 266.



## INHERENTNA NEASIMILATORNOST

Pri razpravi o odnosih do raznolikosti, ki se (so se) v realnosti pojavlja, moramo najprej omeniti stališča, da so nekatere rasne ali etnične ali kulturne ali druge manjšinske skupine inherentno neasimilatorne. Pri tem se skupine in ljudje razvrščajo na nerazvite in razvite po načelih, ki jih srečamo pri hierarhičnem konceptu kulture (Morgan). Pred dvesto leti se je v ZDA to navezovalo na tezo o nerazvitosti neevropocentričnih<sup>3</sup> manjšin. Leta 1914 je izšlo delo<sup>4</sup> amaterskega zoologa Granta, ki je zagovarjal doktrino o superiorni rasi ob prepletanju rasizma in etnocentrizma. Znanstvene argumente je podkrepil s tedanjimi dognanji genetike in evolucijske teorije. Po tej doktrini naj bi bili Angleži, Nemci in preostali stari priseljenci pripadniki superiorne rase visokih, svetlolasih, modrookih nordijcev ali arijcev. Jasen sklep je bil, da je treba inferiorne rase izključiti, če to ni mogoče, pa je treba narediti vse, kar se da, da se postopno napolnijo z anglosaško krepostjo. Anglosaška tradicija je postavljena v sam vrh rasne in etnične hierarhične lestvice. Ta odnos se kaže v procesih prisilne getoizacije populacij staroselcev v rezervatih ter v stigmatizaciji in diskriminaciji populaciji Afroameričanov, Mehikancev, Portoričanov itd. Naštete populacije so bile postavljene onkraj meje tistih, ki sploh imajo sposobnost, da se s prisilno asimilacijo utopijo v anglosaški model. Stališča do inherentne neasimilatornosti so izraz ekstremnega rasizma, ki je svoj vrhunec v ZDA dosegel v še danes zloglasnem Ku Klux Klanu.<sup>5</sup>

## ANGLOKONFORMNOST<sup>6</sup>

V odnosu do raznolikosti se na konstrukcijo realnosti skozi hierarhični model kulture (Morgan) opira tudi model popolne konformnosti dominantni kulturni/etnični skupnosti, to je t. i. model anglokonformnosti. Teorije in strategije, ki zagovarjajo anglokonformnost, imajo svoje korenine v drugi polovici 19. stoletja, v času t. i. drugega sunka evropskega množičnega izseljevanja, ko so začeli v ZDA prihajati po veri in etničnosti drugačni belci,

3 Več o evropocentrizmu kot monokulturnem (hegemonskem) principu glej v Lukšič - Hacin, 1999: 68–74.

4 Gordon navaja delo *The Passing of the Great Race*, ki je bilo izdano leta 1914 (Gordon, 1964: 97).

5 Z imenom Ku Klux Klan sta povezani dve tajni organizaciji. Prva je bila ustanovljena leta 1866 in je delovala izključno zaradi prevlade belih nad temnopoltimi. Druga je nastala med prvo svetovno vojno in je bila bolj razširjena kot prva, poleg rasne diskriminacije pa je izvajala še diskriminacijo nad etničnimi manjšinami. Več o tem v Južnič, 1993: 226–227.

6 Predstavitev teorij anglokonformnosti je povzeta po naslednjih virih: Lukšič - Hacin, 1995: 57–60; Gordon, 1964: 88–114; Giroix, 1994: 334.

predvsem iz Evrope.<sup>7</sup> Množičnost drugačnosti je sprožila razmišljanja o prihodnosti t. i. ameriške kulture, ki se ji zagovorniki anglokonformnosti postavijo v bran. Zanje so angleške institucije, angleški jezik, angleško usmerjeni kulturni vzorci standard ameriške kulture. Anglosaška tradicija, prenesena v Ameriko in modificirana pod močnimi vplivi kalvinizma, je ob stiku z drugačnimi, tujimi postavljena v sam vrh ne le rasne, ampak tudi etnične hierarhične lestvice. Močno se razmahnejo rasizem, etnična segregacija in tudi antisemitizem. V letih 1830–1840 je v teh okvirih delovalo 'Native American Movement', leta 1850 pa 'American' ali 'Know-Nothing Party'.<sup>8</sup> Obe organizaciji sta bili plod protikatoliške kampanje. Pojavile so se zahteve po restriktivni asimilaciji in naturalizaciji ter imigrantskih zakonih, ki bi tujce držali zunaj političnega življenja in odločanja. Najbolj izrazita nacionalistična organizacija v tem obdobju je bila American Protective Association, protikatoliška, predvsem pa izrazito protiirsko usmerjena. Pritisk na imigrante ni popustil niti v 20. stoletju. Posledica tega je sistem kvot v politiki priseljavanja v ZDA in t. i. zaprtje vrat leta 1921 in 1924. V petdesetih letih 20. stoletja so bila obravnavana stališča še vedno družbenopolitično najmočnejša med vsemi. Šele leta 1952 so bili narejeni minimalni popravki tega sistema, tako da se je uvedla minimalna dopuščena kvota za imigrante iz Azije, ki je do tedaj sploh ni bilo. V petdesetih, sploh pa v šestdesetih letih se je v ZDA krepił upor diskriminiranih populacij. Zagovorniki rasizma in nacionalizma so se postopno umikali zaradi vse močnejšega odpora Afroameričanov, staroselcev in priseljencev oziroma njihovih potomcev. Kvotni sistem je bil v ZDA odpravljen šele leta 1965.<sup>9</sup>

Za teoretični in politični diskurz anglokonformnosti je za celotno obdobje značilno prizadevanje za prisilno asimilacijo/akulturacijo. Splošna kultura naj bi bila občā, univerzalna, najvišje razvita. Povsem jasno je postavljena zahteva, da morajo šole služiti asimilaciji/akulturaciji. Vzpostavljen je

---

7 Del teh selitev so bili tudi ljudje, ki so se izseljevali s slovenskega etničnega ozemlja.

8 Kakšno mnenje o Know-Nothing Party je imel npr. A. Lincoln, je vidno iz njegovega pisma prijatelju Joshui Speedu: »Kot narod smo začeli z deklariranjem, da so vsi ljudje enaki. Zdaj to lahko beremo 'vsı ljudje so enaki, razen črnecv'. Ko bo prevzel nadzor Know-Nothing, se bo to lahko bralo 'vsı ljudje so enaki, razen črnecv, tujcev in katolikov'. Ko bo prišlo do tega, bi raje imigriral v kako drugo deželę, kjer ni hlinjenja ljubezni do svobode – v Rusijo na primer.« (Gordon, 1964: 93).

9 ZDA so šele leta 1965 popolnoma ukinitile kvotni sistem, ko je bil sprejet zakon, ki je določal, da se lahko iz ene države v ZDA na leto priseli 200.000 ljudi. Zakon ni omejeval priseljavanja nobeni etnični skupini, a daje prednost ljudem, »ki bodo bogatili ameriško kulturo in znanost. S tem se je začel t. i. 'brain drain', to je odtok možganov iz številnih dežel po vsem svetu«. (Sulič, 1983: 19).

bil asimilatorni model izobraževanja, ki je utrjeval hegemonijo. Temeljil je na rasizmu, kulturni diskriminaciji in opravičevanju razrednih odnosov. Kmalu so šole postale eden od ključnih mehanizmov reprodukcije obstoječih odnosov. Cilj je bil, da se imigrantom odvzameta njihova prejšnja kultura in navezanost ter da se jih predela v Američane po anglosaškem vzoru. To naj bi se zgodilo v najkrajšem času. Še pomembnejši dejavnik asimilacije/akulturacije kot omenjeni neposredni pritiski versko, rasno in etnično diskriminatornega in netolerantnega anglosaksonskega okolja in institucij je bil pritisk v Ameriki rojenih otrok na starše. Tu je proces nasilnega utapljanja triumfiral – med drugim tudi zaradi pojavov, ki so doleteli potomce (otroke) priseljencev in jih poznamo kot stigmatizacijo, statusno inkongruenco in razcepljeno osebnost.

Na koncu naj izpostavim, da moramo biti pri obravnavanju stališč zagovornikov anglokonformnosti pazljivi, da ne pride do poenostavljanja relacije med rasizmom in zavzemanjem za anglokonformnost. Tu gre namreč za presek dveh ideologij: vsi rasisti so bili hkrati tudi zagovorniki anglokonformnosti, ni pa nujno obratno. Nerasistični zagovorniki anglokonformnosti so bili ali prepričani o kulturni superiornosti anglosaških institucij ali so verjeli, da morajo novi priseljenci ravnati v skladu z obstoječim, ki so ga konstituirali stari priseljenci kot prvi. Temu dodajmo le dejstvo, da so pozabili, da dejansko niso bili prvi in so staroselce (prve prebivalce) ali pobili ali zaprli v rezervate.

## MELTING POT ALI TALILNI LONEC<sup>10</sup>

Predhodno opisane težnje po anglokonformnosti so bile vodilne v ameriški zgodovini, vendar so se ob njih in kot odziv nanje pojavili tudi drugačna prizadevanja in pogledi na priseljsko problematiko in prihodnost ameriške kulture. Eden od teh je bila ideja o melting potu, ko se je razmišljalo o stoletnem prehodu iz raznolikosti v 'narod narodov'. Zagovorniki melting pota so zavrnilo hierarhični in zagovarjali diferencialni model kulture.<sup>11</sup>

Prvo idejo o melting potu zasledimo v ZDA že v 18. stoletju. Takrat so J. H. Crevecoeur, R. W. Emerson in F. J. Turner zavrnilo prevladujoče rasiistične in nacionalistične tendence v ameriški družbi in pisali o nastajanju nove ameriške kulture in družbe prek mešanja in zlivanja številnih kultur, ki so jih s seboj prinesli priseljenci: Angleži, Škoti, Irci, Francozi, Nemci, Švedi, Poljaki, Kozaki in preostala evropska plemena, Afričani, Polinezijci itd.<sup>12</sup>

10 Celoten opis melting pota je povzet po naslednjih virih: Gordon, 1964: 115–131; Lukšič - Hacin, 1994: 60–63; Lukšič - Hacin, 1999: 152–155.

11 Več o diferencialnem konceptu kulture glej poglavje Kulture, civilizacije, nacionalne kulture ali Lukšič - Hacin, 1999: 131–134.

12 Ideja melting pota je prodrla tudi v literarne kroge, saj je Israel Zangwill leta 1908 napisal

Tako nastanejo nova rasa, nove religije, nove države, nove literature itd. Iz te mešanice se z amalgamacijo rojeva nova nacionalna skupina, imenovana Američani. V mešanju so videli široke možnosti za bogatejšo civilizacijo.

Vprašanje, ki si ga ob konceptu melting pota zastavljajo številni avtorji tako danes kot v preteklosti, je, ali res lahko vse kulture enakovredno prispevajo k novo nastajajoči kulturi in skupnosti oziroma glede na kaj se določa količina vpliva, ki ga ima neka manjšina, če upoštevamo velike razlike v številčnosti pripadnikov posameznih etničnih skupnosti. Poleg tega v konceptu ni upoštevan pomen predsodkov in diskriminacije. Na podlagi tega npr. Gordon (1964) pravi, da v praksi dejansko ne prihaja do zlivanja kultur prek kulminacije in amalgamacije, temveč do utopitve manjših, šibkejših. Po njegovo je Amerika sestavljena iz številnih ločenih 'loncev' (npr. glede na različne veroizpovedi) in lahko govorimo le o multiplih melting potih.

### KULTURNI PLURALIZEM/MULTIKULTURALIZEM/ INTERKULTURALIZEM<sup>13</sup>

Teorije kulturnega pluralizma v nasprotju z že opisanimi stališči, ki v odnosu do raznolikosti na različne načine predvidevajo izginotje manjšinskih skupnosti in njihovih identitet ter absorpcijo poznejših prišlekov in njihovih potomcev v obstoječo ameriško strukturo, iščejo možnosti za kontinuiteto različnih kultur/etničnosti znotraj istega političnega sistema. Raznolikost je razumljena skozi diferencialni model kulture z izrazitimi poudarki na medsebojnem spoštovanju in dostojanstvu ter ohranjanju razlike, ne pa na njenem izginjanju.

Gordon pravi, da je bilo temeljno načelo kulturnega pluralizma imanentno že v praksi in v načinu nastajanja ZDA v 18. stoletju in v začetku 19. stoletja, še preden sta se v ZDA artikularili ideja in kategorija kulturnega pluralizma. Množično priseljevanje iz vzhodne in južne Evrope pa naj bi povzročilo, da so se načela kulturnega pluralizma umaknila nacionalizmu in rasizmu (Gordon 1964: 135–136). Stališče Gordona do kulturnega pluralizma ostaja resnično le, dokler ga gledamo mimo evropskega kolonializma, v okviru odnosov, ki so se vzpostavljali med evropocentričnimi kulturami v ZDA. Če gledamo širše, pa vidimo, da sta bila hierarhizacija ras in rasizem v Severni Ameriki prisotna pri kolonialnih osvajanjih od vsega začetka, kjer v odnosu

---

uspešno dramo *The Melting Pot*. Drama govori o zlivanju Nemcev, Francozov, Ircev, Angležev, Judov, Slovanov, Grkov in vseh ras v en ameriški narod (Gordon, 1964: 124).

13 Opis kulturnega pluralizma, multikulturalizma, interkulturalizma je povzet po naslednjih virih: Gordon, 1964: 135–144; Lukšič - Hacin, 1999: 83–99; Vecoli, 1981: 210–211.

do staroselcev in afriških sužnjev ter njihovih potomcev ne zasledimo nobenih imanentnih načel kulturnega pluralizma.

Klasični koncept kulturnega pluralizma je bil izoblikovan leta 1915, ko je H. Kallen zavrnil vse teorije o prilagajanju priseljencev kot nesprejemljive. Zagovarjal je tezo, da mora vsaka etnična skupina v ZDA ohraniti svoj jezik, religijo, ustanove in kulturno dediščino, sočasno pa naj bi se priseljenci učili angleščine kot jezika splošne komunikacije. Sam termin 'kulturni pluralizem' se je prvič pojavil nekoliko pozneje, to je leta 1924, v tekstu H. Kallena *Culture and Democracy in the United States*. Kulturni pluralizem je imel številne zagovornike. Bili so predvsem iz liberalnih krogov in iz vrst inteligence. Zagovarjali so pomen liberalizma, internacionalizma in tolerance. Poudarjali so, da imajo novi priseljenci starodavne in častne kulture, ki lahko veliko ponudijo še nastajajoči ameriški.<sup>14</sup>

Kot zagovornika tega koncepta v tridesetih letih 20. stoletja omenimo Luisa Adamiča, ki naj bi bil eden pomembnejših protagonistov kulturnega pluralizma v ZDA v tem času in je pomembno vplival tudi na dogajanja po drugi svetovni vojni<sup>15</sup> ter danes velja za enega od pomembnih začetnikov multikulturalizma v ZDA. Konec tridesetih let je Adamič začel zbirati življenjepise priseljencev, da bi ustvaril podlago za revizijo ameriške zgodovine. Te probleme je obravnaval tudi v svojih knjigah. Leta 1939 je kot soustanovitelj Skupnosti sveta za ameriško enotnost napisal ambiciozen osnutek delovnega programa.<sup>16</sup> Po vsebini je bil zelo podoben programu etničnih študij, ki so

---

14 Gordon piše, da je leta 1916 J. Dewey v prispevku o Ameriki pisal, da ima značilni Američan vezni značaj. To ne pomeni, da je del Američana in del nečesa drugega, ampak predstavlja njegovo internacionalnost in intrarasnost. Američan kot tak je hkrati Poljak, Nemec, Anglež, Francoz, Jud, Irec itd. Bistvo je videti to, kar združuje ljudi, in ne tisto, kar jih ločuje. Najmanj, kar bi bilo treba uvesti, pravi, je javni šolski sistem, ki bi učil vzajemno spoštovanje različnosti ter prikazal zgodovinski pomen migracij za nastanek ZDA v času treh stoletij. N. Hapgood (1916) je pisal, da bo demokracija veliko bolj produktivna, če bo vsebovala tendenco k spodbujanju razlik. O ZDA se ne bi smelo razmišljati kot o monotonem prostoru podobnih ljudi. Podobno je o ameriški naciji pisal R. Bourne, literarni kritik in esejist. Zagovarjal je nov tip nacije, kjer bi različne nacionalne skupine ohranjale lastno identiteto in kulturo, različne kulture pa bi se združevale v neko vrsto ameriške federacije (Gordon, 1964: 138–141).

15 »Na ideološki podlagi je Adamičeva teza obstajala v tem, da bi Amerika morala sprejeti ugotovitve, da ni več izključno anglosaška dežela in da od otrok priseljencev ne more pričakovati, da bodo Anglosasi. Zato je potrebno (.), da se uskladijo in združijo rasni in etnični element brez zapostavljanja ali uničevanja pozitivnih kulturnih vrednot v njih. (.) V tem procesu usklajevanja in združevanja bi morale odigrati glavno vlogo šole. Učitelji bi morali postati občutljivi za etnične kulturne vrednote in jih poznati. (.) Zgodovinske spise bi morali popraviti, da bi v njih priznali vlogo nedavno priseljenih priseljencev. Radio in tisk naj bi širila avtentične informacije o kulturi in deležu različnih narodnostnih skupin.« (Vecoli, 1981: 210).

16 Med glavnimi nalogami sta bili predvideni tudi zbiranje podatkov o različnih kulturnih in

se v ZDA razcvetele šele v šestdesetih letih 20. stoletja, saj je prišla druga svetovna vojna in preusmerila pozornost. Geslo štiridesetih in petdesetih je bila narodnostna enotnost. Šele v šestdesetih letih je bilo možno misliti na nadaljnjo izpolnitev neuresničenega načrta.

Širše gledano pride po drugi svetovni vojni pomembnih svetovnih sprememb, saj se po vojni zbudijo močna antikolonialna gibanja in se začnejo procesi dekolonizacije,<sup>17</sup> ki močno okrepijo gibanja proti diskriminaciji.<sup>18</sup> Po drugi svetovni vojni je koncept kulturnega pluralizma postajal vse bolj popularen, vendar je prišlo do njegove redefinicije in preimenovanja v multikulturalizem. Njegov vpliv na družbenopolitične odnose se je krepil tako v ZDA<sup>19</sup> kot drugje, npr. v Kanadi, Avstraliji in v posameznih državah Evrope. Pozneje je ena od različic multikulturalizma<sup>20</sup> preimenovana v interkulturalizem, ta pa postaja vse bolj zavezujoč princip v odnosu do kulturne/etnične raznolikosti v državah članicah EU.

Zgodovinsko gledano so bile predstavljene različice politik in strategij v odnosu do raznolikosti najprej artikulirane v ZDA. V analizah manjšinskih in migracijskih situacij v državah Evrope pa se je uveljavil drugačen kategorialni aparat. Izpostavlja se, da so se tu pojavile predvsem tri vrste politik, ki jih lahko predstavljajo konteksti v Franciji, Nemčiji in na Švedskem.<sup>21</sup> Če

---

narodnostnih skupinah in spodbujanje raziskovanja na univerzah. Poudarjal je, da je nujno ustanovljati zgodovinske arhive etničnih skupin. Zbrane podatke objavljati v časopisu, namenjenemu etničnim vprašanjem, v radijskih oddajah in v šolah. Organizirati različne razstave. Sestaviti in objaviti enciklopedijo o etnični sestavi ameriškega naroda. Eden od ciljev je bil tudi, da se revidira ameriška zgodovina in se vnese vanjo priznanje o prispevku vseh njenih etničnih skupin. (Vecoli, 1981: 211).

17 Več o procesih dekolonizacije v Južnič (1980).

18 Etnične študije so bile kot disciplina rojene leta 1960. Bile so izid kulturnega konflikta in protesta nebelih populacij v ZDA. Dokazale so, da se v posredovanju znanja in vedenja povsem ignorira njihov prispevek k ameriški družbi. Pojavile so se zahteve po uvedbi vsebin o etničnih skupnostih, o njihovi kulturi in zgodovini in o zgodovini manjšin v ZDA v programe oddelkov za sociologijo in antropologijo. Hkrati se je zahtevalo, da se ukine dotedanji študij o rasah in etnijah v obliki, kot je potekal – etnije in rase so patologizirali, prikazovali kot problematične ali pa jih povezovali z eksotičnostjo. Te zahteve so pripeljale do priznanja rasnih in etničnih razlik v ZDA. V sedemdesetih se močno razširijo razprave o evropocentризmu. (Gutierrez, 1994: 157–163).

19 Leta 1965 je povsem odpravljen kvotni sistem, ki je v migracijski politiki ZDA veljal vse od leta 1921 oziroma 1924. Leta 1973 je ameriški kongres sprejel zakon, da se uvede študij o etnični dediščini. S tem je bila federalna vlada nekako zavezana k priznanju načela pluralnosti namesto načela asimilacije. Za izvajanje novega programa so bile predvidene tudi finančne dotacije šolam in drugim ustanovam, ki bi ga prevzele (Vecoli, 1981: 212).

20 Več o multikulturalizmu glej poglavje Multikulturalizem kot spoštljivo sobivanje v raznolikosti ali Lukšič - Hacin (1999).

21 Podrobno analizo po omenjenih državah predstavi Castles in Miller (1993).

primerjamo predstavljene razmere v ZDA in omenjene vrste politik v Evropi, bi lahko rekli, da se je v preteklosti s svojim odnosom do raznolikosti Nemčija najbolj približala modelu anglokonformnosti (oziroma germanokonformnosti), Francija melting potu, Švedska pa je leta 1975 tudi formalno uvedla politiko multikulturalizma.

## POJMOVNI ZAPLETI

V predstavljenih teorijah in politikah o kulturni, etnični in rasni raznolikosti se pogosto srečujemo s pojmi asimilacija, integracija in akulturacija. Z njimi so velike težave, saj ima isti pojem v različnih tekstih lahko čisto drug pomen ali pa je isti proces označen z različnimi pojmi. Razlog za to je v dejstvu, da sta sociološka in antropološka tradicija do šestdesetih let 20. stoletja delovali ena mimo druge. Za iste etnične ali migracijske procese sta uporabljali različne pojme ali pa sta isti pojem različno definirali.

Temeljna pojma, ki sta se uveljavila v sociološki tradiciji, sta asimilacija in integracija, v antropološki tradiciji pa se je uveljavil temeljni pojem akulturacija. Razlika med disciplinama je povezana z razlikami v razumevanju kategorij kultura in družba.<sup>22</sup>

V sociologiji sta vplivno definicijo asimilacije postavila Park in Burgess leta 1921 v delu *Introduction to the Science of Sociology*. Čez deset let je Park v *Encyclopedia of the Social Sciences* postavil revidirano definicijo asimilacije, ko jo je opredelil kot proces in ne več kot idealni cilj.<sup>23</sup> Na podlagi kritik njihovih asimilacijskih teorij je pri nas svoj model razvil Klinar. V nasprotju z avtorji, ki poudarjajo, da so našete stopnje zgolj spremenljivke idealnotipskega modela, jih je Klinar opredelil kot dejanske procese, do katerih prihaja v življenju priseljencev.<sup>24</sup>

1. akomodacija in adaptacija – integracija;

2. asimilacija (je večstopenjska):

- začetna stopnja: akulturacija (akulturacija, transkulturacija, jezikovna akulturacija);
- višje stopnje asimilacije: strukturalna, amalgamacija, identifikacijska, državljanska.

Iz opisa vidimo, da se v socioloških obravnavah pojavlja pomenska razlika med asimilacijo in integracijo, ko se integracija enači z adaptacijo. Prav tako se pojavlja pojem akulturacija, ki je opredeljen drugače, kot ga v istem

22 Podrobna konceptualna razlaga je objavljena v delu Lukšič - Hacin, 1999: 27–34.

23 Več o Parkovi definiciji asimilacije najdete v delih Gordon, 1964: 62–63; Klinar, 1989: 1–37; Klinar, 1976: 137–165.

24 Podrobnejši opis Klinarjeve kritike in tematizacije asimilacije glej v Klinar, 1976: 137–165.

času definirajo antropologi, saj sociologi govorijo o hierarhiji med asimilacijo in akulturacijo, ko je akulturacija parcialni pojav širšega asimilacijskega procesa. V antropologiji je ravno obratno, ko je akulturacija proces, asimilacija pa je le stopnja ali pojav znotraj tega procesa.<sup>25</sup> Do šestdesetih let 20. stoletja so asimilacijo in akulturacijo raziskovali znotraj omenjenih disciplinarnih zamejitev. Po dogovoru Parsonsa in Kroeberja o disciplinarnih razmerjih in opredelitvah kategorij kultura in družba pa se je akulturacijo in asimilacijo začelo razumeti kot analitična produkta proučevanja istega procesa, pri čemer se pri akulturaciji poudarjajo kulturni vidiki, pri asimilaciji pa družbeni.<sup>26</sup>

Na koncu bi lahko dejali, da je prisilna akulturacija/asimilacija prisotna pri anglokonformnosti, spontana akulturacija in integracija pa sta prisotni pri melting potu in kulturnem pluralizmu (pozneje multikulturalizmu in interkulturalizmu). Izpostavimo še, da je obratno sorazmeren proces asimilaciji/akulturaciji proces ohranjanja etnične identitete in dediščine med migranti, ki ga v ospredje postavlja kulturni pluralizem (multikulturalizem, interkulturalizem). Ohranjanje etnične (narodne) identitete med izseljenci lahko opazujemo na individualni ravni ali na ravni skupnosti. Vsaka skupnost za obstoj svoje skupinske identitete potrebuje in uveljavlja različne reprodukcijske mehanizme in mehanizme, ki identiteto vzdržujejo in jo dodatno utrjujejo. Prek njih se zagotavlja kontinuiteta obstoječega sistema vrednot, skupinske identitete in lojalnosti. Pri tem imajo velik pomen simboli, rituali, obredi, ceremonial, miti, legende in idoli.<sup>27</sup> Pri migrantskih skupnostih dobijo simbolno funkcijo tudi hrana, pijača, petje, ples, glasba, obleka, cvetje in dišave. Globalna družba se deli na številne delne družbe in kultura na subkulture, vzporedno s tem pa se pojavljajo različne kulturne (etnične) subidentitete. V okviru vaške subkulture prihaja do drugačnih principov ohranjanja skupinske identitete kot v urbanih sredinah, na kar se vežeta pojma mala in velika tradicija.<sup>28</sup> Med teoretiki se je uveljavilo različno

25 V antropologiji so prvo definicijo akulturacije postavili Redfield, Linton in Herskovits leta 1936. Opredelili so jo kot proces oziroma kontinuiran neposredni stik posameznikov ali skupin, ki povzroča korenite spremembe izvornih kulturnih elementov ene ali obeh skupin. Pozneje so v antropologiji definicijo nadgrajevali. Pri nas je akulturacijo opredelil Južnič. Pravi, da je akulturacija postopen in dolgotrajen proces, ki se giblje skozi različne faze kulturnega zблиževanja ali spreminjanja. Več o tem v Gordon, 1964: 61; Južnič, 1977: 495–528; Lukšič - Hacin, 1995: 83–90.

26 Na tak način pojma asimilacije in akulturacije oziroma družbenega in kulturnega stika razume npr. Bauman. Več o tem v Lukšič - Hacin, 1999: 29–30.

27 Poznani simboli vzdrževanja npr. državljske lojalnosti so zastave, grbi in himne, lahko tudi živ človek, ki je razglašen npr. za očeta naroda.

28 Dihotomni koncept velike in male tradicije se veže na folk-urban kontinuum Redfielda. Več o tem glej v Jelić (1982) in Rihtman - Avguštin (1976).



razumevanje razlik med njima. S stališča hierarhičnega koncepta kulture se med tradicijama vzpostavi močna hierarhija, v kateri je velika tradicija razglašena za razvito, za vrednoto, ideal, za tisto, kar ostaja. V nasprotju s tem je mala tradicija razglašena za nerazvito, manjvredno, minljivo in slaboumno.<sup>29</sup> Upoštevanje diferencialnega koncepta kulture pa pripelje do spoznanja, da obstajajo razlike med tradicijama, vendar vsaka na svoj način ohranja različni kulturi, ki sta del globalne kulture. Slednje se dokazuje v migracijskih situacijah, kjer je mala tradicija pogosto os, ki zagotavlja ohranjanje prenesene dediščine v novih okoljih, saj migranti pogosteje prihajajo iz ruralnih območij.

---

29 Dve tradiciji, veliko in malo, si lahko zamislimo kot dva toka misli in delovanja, ki se razlikujeta, a hkrati močno prepletata. V zahodnoevropski civilizaciji je prišlo do njune popolne ločitve. Proces ločevanja dveh tradicij je potekal vzporedno z urbanizacijo, ki ga je tudi povzročila. Velika tradicija je vezana na elite in mesta. Zanj sta značilna institucionalizacija in razvoj znanosti. Mala tradicija ostaja neformalna. Ohranja magijo, ljudsko modrost in ljudsko kulturo. Na koncu avtorica malo tradicijo oziroma vaško kulturo definira kot subkulturo. Razlike med mestom in vasjo pa naj bi bile ostrejšje kot med različnimi regijami ali celo državami (Jelić, 1982: 91; Rihtman - Avguštin, 1976: 20).

# DISKRIMINACIJE – RASIZEM, SEKSIZEM, HETEROSEKSIZEM (HOMOFOBIA), VERSKA NESTRPNOST

*Blaž Ilc*

## UVOD

Sedanje družbenopolitično stanje je glede diskriminacij paradoksalno z več vidikov. Na eni strani se danes le redki posamezniki opredeljujejo za rasiste, seksiste, homofobe, islamofobe in antisemite. Hkrati ne obstajajo več eksplicitno diskriminatorni sistemi z legaliziranimi diskriminacijskimi praksami. Na drugi strani pa so najrazličnejše diskriminacije v liberalno-demokratskih ureditvah še vedno močno prisotne, kar se kaže v neenakih možnostih in deprivilegiranem položaju posameznih skupin (npr. ženske, etnične in spolne manjšine) v različnih družbenopolitičnih okoljih. Današnje stanje je paradoksalno tudi z vidika vpliva globalizacijskih procesov na diskriminacije. Na eni strani sedanje družbenopolitične razmere zaznamuje izjemen porast številnih hibridnih, sekajočih in prepletajočih se nadnacionalnih, etničnih, religioznih, političnih, kulturnih in spolnih identitet. Hkrati pa smo priča oživljanju različnih projektov nacionalne in kulturne ekskluzivnosti ter esencializacije nekaterih družbenopolitičnih skupnosti, ki se zrcalijo tako v posameznih družbenopolitičnih trendih kot v nasilnih dejanjih, utemeljenih na biologiziranih razlikah med posameznimi družbenopolitičnimi skupinami.<sup>1</sup> Ta paradoksalnost posledično zahteva proučevanje diskriminacij v njihovi kompleksnosti.

## KONCEPTUALNI PREMISLEK SODOBNIH DISKRIMINACIJ

V izhodišču premisleka sodobnih diskriminacij je treba poudariti njihovo zgodovinsko pogojenost. Diskriminacije niso nekaj ahistoričnega in univerzalnega, niso odziv na podlagi naravnih predsodkov na domnevne naravne razlike med družbenopolitičnimi skupinami. Čeprav so človeške skupnosti nenehno vzpostavljale meje med člani in nečlani skupnosti kot tudi

<sup>1</sup> Na primer vse večja popularnost skrajno desnih populističnih strank (npr. v Avstriji, Italiji, Švici, na Madžarskem, Nizozemskem, v Franciji), ki se kaže v njihovih volilnih rezultatih in v prehajanju njihovih tematik v sredinsko politiko (npr. »problem« imigrantov).

meje v okviru članov posamezne skupnosti, razmerja med temi družbenopolitičnimi skupinami niso bila »naravno« sovražna in izkoriščevalska ter hierarhizirana. Sodobne diskriminacije, kot so rasizem, seksizem, homofobija/heteroseksizem, islamofobija in antisemitizem ter moderni etnocentrizem, utemeljene na specifičnih kategorijah (rase, spola, spolne usmerjenosti, vera in kulturni vzorci), je treba razumeti kot produkt specifičnih zgodovinskih procesov. Razvoj teh diskriminacij je bil tesno prepleten s sodobnimi družbenopolitičnimi procesi, kot so kolonializem, imperializem, širjenje kapitalističnega načina proizvodnje, ter z vzpostavljanjem sodobnih socio-političnih in gospodarskih struktur (npr. nacionalna država, kolonialni imperiji, trgi). Posledično so tesno povezane s specifičnimi institucijami (suženjske plantaže, tovarne, množični mediji, izobraževalne ustanove, znanstvene institucije, nuklearne družine ipd.) ter znanstvenimi, intelektualnimi in splošnimi družbenimi diskurzi<sup>2</sup> ter praksami in vzpostavljanjem modernih individualnih/kolektivnih identitet, utemeljenih na specifičnih razmerjih med različnimi kategorijami družbenopolitičnih skupin in skupnosti. Diskriminacije so (bile) ključne za delovanje sodobnih družbenopolitičnih ureditev, za izvajanje specifičnih praks in politik, za osmišljanja družbenopolitičnih vlog posameznih skupin in posledično urejanja odnosov med njimi, za vzpostavljanje privilegijev in omejitev posameznikov kot pripadnikov družbenopolitičnih skupin, za vzpostavljanje kolektivnih in individualnih identitet ter družbenopolitičnih delitev. Kategorije, kot so spol, rasa, etnija, nacija, spolna orientacija, verska pripadnost, ki jih vzpostavljajo in reproducirajo sodobne diskriminacije, so postale referenčne točke celotne sodobne družbenopolitične ureditve (McWhorter, 2009; Goldberg, 2002; Rattansi, 2007; Foucault, 2000). Te kategorije so med drugim ključne referenčne točke naših identitet. Prek njih namreč osmišljamo sebe in svoje družbenopolitične vloge ter družbenopolitična razmerja kot tudi vloge drugih posameznikov. Prek njih smo tudi pripisani določenim družbenopolitičnim skupnostim in skupinam. Te kategorije so polje kontinuiranih družbenopolitičnih bojov na različnih ravneh, tako na ravni diskurzov kot struktur, praks in institucij glede njihovega uokvirjanja in zamejevanja ter meril in lastnosti, ki se vežejo na specifične kategorije.

Sodobne diskriminacije so posledično specifičen način uokvirjanja posameznih kategorij ter posledično specifičnega načina oziroma poskus reguliranja družbenopolitičnih odnosov med posamezniki kot pripadniki družbenopolitičnih skupin, vzpostavljenih na podlagi določenih kategorij.

2 Diskurz je v tem kontekstu razumljen kot zbir in arhiv izjav, tematik, idej in konceptov, ki vzpostavljajo specifične subjekte in objekte vednosti ter posledično specifično družbenopolitično stvarnost.

Sodobne diskriminacije do določene mere stabilizirajo in uokvirjajo dinamiko sodobnih družbenopolitičnih razmerij, struktur ter osebnih in kolektivnih identitet, ki so jo sprožile različne družbenopolitične transformacije in posledična destabilizacija ter propad predmodernih družbenopolitičnih struktur ter razmerij in načinov urejanja odnosov med posamezniki in družbenopolitičnimi skupinami. Hkrati pa pomenijo poskus stabilizacije meja kategorij, ki so izpostavljene nenehnim družbenopolitičnim bojem. Podobno vlogo igrajo tudi sodobne diskriminacije v okviru družbenopolitične dinamike, ki so jo sprožili globalizacijski procesi (Bonilla-Silva, 1997; Winnant, 2000; Foucault, 2000).

Prek stabilizacije meja ter uokvirjanja kategorij sodobne diskriminacije, ki se izvajajo prek diskriminacijskih diskurzov ter praks, tudi determinirajo družbene, politične in ekonomske vloge posameznikov kot pripadnikov posameznih kategoriziranih družbenopolitičnih skupin. Razmerje med kategoriziranimi pripadniki in samimi družbenopolitičnimi skupinami je vedno hierarhično in neenakopravno. Posledično sta med ključnimi značilnostmi sodobnih diskriminacij utrjevanje ter reprodukcija strogih hierarhičnih, neenakopravnih razmerij med posameznimi družbenopolitičnimi skupinami in posamezniki glede njihovih vlog v različnih družbenopolitičnih okoljih. Hierarhije med družbenopolitičnimi skupinami ter determiniranje njihovih družbenih, političnih in ekonomskih vlog ter identitet pa se vzpostavljajo na temelju arbitrarno izbranih (percipiranih) skupnih bioloških in/ali kulturnih značilnosti posameznikov (barva kože/rasa, spol, spolna orientacija, religija, etnija) kot pripadnikov družbenopolitičnih skupin. V tem kontekstu je ključno, da se prek diskriminacijskih diskurzov in praks te arbitrarno določene skupne (morfološke ali kulturne) značilnosti vežejo na specifične lastnosti in (ne)sposobnosti za delovanje v določenih družbenopolitičnih sferah in institucijah. Vzpostavitev in reprodukcija teh vezi namreč hkrati racionalizirata, legitimirata, naturalizirata privilegiranje določenih družbenih skupin ter deprivilegiranje, izkoriščanje, izključevanje oziroma hierarhično vključevanje drugih družbenopolitičnih skupin v okviru različnih kontekstov, sfer, struktur in institucij ter razmerij (McWhorter, 2009; Bonilla-Silva, 1997; Mottier, 2008; Mayeri, 2001; Rattansi, 2007). Z drugimi besedami se v okviru diskriminacij družbenopolitične vloge in identitete osmišljajo kot esencialne, nespremenljive in kot take vezane na neločljive biološke lastnosti posameznika kot pripadnika določene družbenopolitične skupine. Tej logiki povezovanja določenih skupnih značilnosti s sposobnostjo delovanja v različnih družbenopolitičnih okoljih ter hkratnega biologiziranja identitet sledijo vse sodobne diskriminacije.

V okviru seksizma se na primer kategorija in družbenopolitična skupina žensk vzpostavlja prek povezovanja specifičnega biološkega spola z domnevno inherentnimi in esencialnimi lastnostmi tega spola, kot so iracionalnost, neavtonomnost in intelektualna inferiornost, nagnjenost k čustvom, materinski čut, nesposobnost nadzora lastne seksualnosti ipd. Posledično so ženske obravnavane kot nesposobne za delovanje na političnem in javnem področju. Primerne naj bi bile predvsem za gospodinjska opravila in dejavnosti reprodukcije nacije, ki naj bi potekala v okviru institucije patriarhalne družine. Podobno se vzpostavlja tudi kategorija in družbenopolitična skupina črncev v okviru rasizma, kjer se črna barva kože povezuje z inherentnimi lastnostmi, kot so neavtonomnost, iracionalnost, spolna sla, intelektualna inferiornost, agresivnost, pasivnost in čustvenost ter podložnost. Črnci naj bi bili neprimerni za delovanje na političnem in javnem področju. Primerni naj bi bili le za produkcijo pod nadzorom belih moških. Tudi kategorije v okviru drugih diskriminacij, kot so homoseksualec-heteroseksizem/homofobija ter musliman-islamofobija in Žid-antisemitizem, se vzpostavljajo podobno.

Vse ključne sodobne diskriminacije eksplicitno ali implicitno vzpostavljajo hkrati z deprivilegiranimi kategorijami tudi univerzalno normo/pri-privilegirano kategorijo, in sicer belih, heteroseksualnih, telesno in psihično »normalnih«, avtonomnih in racionalnih moških srednjega in višjega razreda (McWhorter, 2009; Goldberg, 2002).

V okviru vzpostavljanja posameznih kategorij in legitimacije diskriminacijskih praks diskurzi sodobnih diskriminacij uporabljajo ideje, ki so se pojavljale skozi razvoj sodobnih družbenopolitičnih ureditev ter se umestile v skupen arhiv diskriminacijskih diskurzov. Med ključnimi so ideje esencialnosti razlik med kategorijami, ideje napredka in zaostalosti, civiliziranosti in divjaštva, superiornosti in inferiornosti, normalnosti in nenormalnosti posameznika in družbenopolitične skupine, nacije kot biološkega fenomena (Winnant, 2000; Goldberg, 2002). Na slednjo se navezujejo številne ideje sodobnih diskriminacijskih diskurzov, kot so ideja čiste in zdrave nacije ter ideja bolezni v smislu nenormalnih posameznikov in družbenopolitičnih skupin, ki ogrožajo nacijo, ideja nujnosti regulacije seksualnosti in reprodukcije specifičnih družbenopolitičnih skupin, ideje heteronormalnosti ter spolnih devianc.

Poleg skupnega arhiva izjav, tematik in idej je skupna značilnost sodobnih diskriminacij njihova multidimenzionalnost in heterogenost tako na ravni diskurzov kot na ravni struktur, institucij in praks. Diskriminacije potekajo tako na globalni kot na nacionalni ravni. Perpetuirajo se prek različnih diskurzov na različnih ravneh ter v različnih kontekstih, od znanstvenih

(vzpostavljanje kategorij) do političnih (legitimiranje intervencije, izkoriščanje, nadzor) ter medijskih diskurzov (perpetuiranje negativnih reprezentacij). Diskriminacije potekajo v okviru multiplih institucij ter sfer, na strukturni in subjektivni ravni, od vsakdanjih odnosov do diskriminacij v okviru praks zaposlovanja, do diskriminacij na delovnem mestu ter diskriminacij v okviru različnih javnih politik (od socialnih do natalitetnih), od diskriminacij na področju politike do diskriminacij na polju seksualnosti (npr. ideja »normalnih« spolnih praks). Diskriminacije se lahko pojavljajo v okviru formaliziranih praks in odnosov (npr. omejevanje volilne pravice določenim skupinam), lahko pa so te prakse neformalne narave (npr. neformalne prakse izločanja kandidatov za zaposlitev na podlagi njihove pripadnosti določeni družbenopolitični skupini). Poleg tega se posamezne sodobne diskriminacije med seboj ponekod tesno prepletajo ter medsebojno podpirajo. Specifične družbenopolitične skupine pa so izpostavljene interseksionalni diskriminaciji (Mayeri, 2001; McWhorter, 2009). To pomeni, da so kolektivne in individualne identitete teh skupin uokvirjene prek več zgodovinsko specifičnih kategorij, hkrati pa so izpostavljene agregiranim diskriminacijskim praksam v okviru teh specifičnih kategorij. Lep primer je diskriminiranje črnih žensk, ki so na eni strani izpostavljene ne le seksizmu (podobno kot bele ženske), temveč tudi rasizmu (kot črni moški) in v nekaterih razmerah tudi drugim diskriminacijam (npr. islamofobiji ali heteroseksizmu).

Pri premisleku sodobnih diskriminacij in njihovih značilnosti moramo omeniti še eno ključno značilnost diskriminacij, in sicer nasilje. Vse sodobne diskriminacije se vzpostavljajo z nasiljem v različnih pojavnih oblikah, od subjektivnega (medosebnega) do strukturnega (npr. suženjske plantaže ali politike prisilne sterilizacije), od fizičnega (npr. uničevanje prvotnih prebivalcev v okviru kolonialnih projektov) do simbolnega in identitetnega (npr. esencializiranje inferiornosti diskriminiranih) (Goldberg, 2002).

Pomembno pa je opozoriti na še eno zelo pomembno lastnost sodobnih diskriminacij, in sicer na njihovo prilagodljivost (McWhorter, 2009). Tako v smislu prilagodljivosti diskriminacijskih diskurzov glede na najnovejša znanstvena spoznanja (npr. utemeljevanje različnih kategorij in njihove hierarhije glede na domnevne genetske značilnosti in ne več glede na morfološke znake) ter prakse, ki so jih omogočile nove družbene in tehnične tehnologije (npr. splet kot novo polje in orodje diskriminacije), kot tudi prilagodljivosti diskurzov in praks glede na kontinuirane antidiskriminacijske boje. Slednji so bili uspešni predvsem v destabiliziranju in odpravi legaliziranih in formaliziranih diskriminacijskih praks (npr. odprava kolonialnega sistema) ter do določene mere v destabilizaciji naravnosti določenih kategorij (le kategorija

razreda je bila razvezana od idej naravnosti) prek diskreditiranja znanstvenih rasističnih teorij. Prilagodljivost na področju antidiskriminacijskih bojev je predvsem v multidimenzionalnosti diskriminacij, kjer se odprava teh v formalni obliki ne nanaša na njihovo neformalno delovanje, hkrati pa sta pomembni lastnosti diskriminacijskih diskurzov njihova notranja paradoksalnost in fluidnost.

## SODOBNI PRIMERI – DISKRIMINACIJA ROMOV V SLOVENIJI IN TURŠKIH PRISELJENCEV V NEMČIJI

Kompleksnost in multidimenzionalnost diskriminacije, njeno diskurzivno in praktično raven ter njeno strukturalno in vsakdanjo raven lahko v slovenskem kontekstu zelo nazorno prikažemo s primerom diskriminacije Romov. Kot smo izpostavili, so diskriminacije neločljivo povezane z nasiljem nad diskriminirano skupino, ki pri diskriminaciji Romov nastopa v vseh oblikah, od fizičnih do diskurzivnih, od subjektivnih do strukturalnih. Najbolj nazorni primeri fizičnega nasilja so poskusi in uspešni primeri fizičnega odstranjevanja Romov iz nekaterih slovenskih naselij (npr. primer družine Strojani leta 2006).

Na ravni družbenopolitičnih struktur so Romi diskriminirani s segregacijo v naselja, ki so bolj ali manj oddaljena od »civiliziranih naselij« (Kuzmanić, 2003). Pri tem so se razvile tudi neformalne prakse omejevanja priseljevanja Romov v ta »civilizirana naselja«. Strukturalna diskriminacija pa je razvidna tudi glede možnosti, dostopa in enakopravne participacije Romov na trgu dela, ki so izpostavljeni tako formalni diskriminaciji (npr. zavod za zaposlovanje jim ponuja najslabša dela) kot neformalni v smislu negativnega učinka romskega priimka na možnosti zaposlitve (Petković, 2003). Podobno je strukturalna diskriminacija vidna v okviru izobraževalnega sistema, kjer se vrstijo poskusi segregacije romskih in slovenskih šolarjev.<sup>3</sup> Prisotna pa je tudi na političnem področju, kjer se Romom odklanja status manjšine in posledično onemogoča enakopravna družbenopolitična participacija. To strukturalno diskriminacijo spremljajo multidimenzionalni diskriminacijski diskurzi o Romih (Urh in Žnidarec Demšar, 2005). V tem kontekstu izjave segajo od zanikanja samopoimenovanja in lastne identitete Romov, saj jih kontinuirano imenujejo s pejorativno oznako Cigan (Petković, 2003), do oznak Romov kot homogene skupnosti, ki jo določajo inherentna neinteligenca, lenost, umazanost, bolezn, biološka nagnjenost h kriminalu. Romi so prek teh diskurzov

<sup>3</sup> Primer OŠ Bršljin, kjer se je vzpostavila ideja segregiranega izobraževalnega modela (Urh in Žnidarec Demšar, 2005).

vzpostavljeni kot tujek v nacionalnem tkivu, ki ogroža večinsko slovensko populacijo in njeno harmonijo (Kuzmanić, 2003). Romi so v okviru diskriminacijskih diskurzov postavljeni v brezizhoden položaj, saj so na eni strani prikazani kot nepripravljeni na asimilacijo in integracijo, na drugi pa zaradi svojih inherentnih značilnosti nezmožni asimilacije v edini pravi homogeni slovenski način življenja oziroma homogeno in harmonično slovensko nacijo.

V tem pogledu se bomo navezali na primer diskriminacije turških priseljencev v Nemčiji, saj je precej podoben zgoraj opredeljenemu diskriminacijskemu diskurzu o Romih. Lep primer in dober vpogled v diskriminacijski diskurz o turškem prebivalstvu v Nemčiji je knjiga *Nemčija izginja (Deutschland Schafft Sich Ab)* bivšega socialdemokratskega politika Thila Sarazina, ki temelji na ključnih idejah, prisotnih v okviru sodobnih diskriminacijskih diskurzov, in sicer na biološkosti nacije, njeni homogenosti, harmoniji, jasnih mejah med populacijami ter nepomirljivosti/naravnosti razlik med različnimi družbenopolitičnimi skupinami, ideji inherentne intelektualne inferiornosti določene populacije in njihovi biološki determiniranosti za neuspeh v vseh družbenopolitični sferah, njihovi nepodjetnosti ipd. Hkrati temelji na ideji degeneracije prave nemške populacije in ideji grožnje reprodukcije teh biološko inferiornih družbenopolitičnih skupin, ki kontaminirajo čisto nemško nacijo ter ji onemogočajo napredek. Implicitne in eksplicitne rešitve te situacije niso le rasistične, temveč tudi seksistične v smislu omejevanja reprodukcije teh populacij ter hkratnega spodbujanja reprodukcije pravih, primernih populacij, s čimer se spogleduje z različnimi evgeničnimi idejami, v okviru katerih so ženske koncipirane primarno in izključno kot matere naroda, katerih dolžnost sta rojevanje in vzgajanje prave nacije (Habermas, 2010; Nasehi, 2010). Tudi turški priseljenci so izpostavljeni različnim diskriminacijam na ravni socioekonomskih struktur. Na primer še vedno prisotna segregacija v izključno turške sooseske nemških mest. Strukturni diskriminacij so izpostavljeni tudi v okviru trga dela. O strukturni diskriminacij priča njihova disproporcionalna revščina (Goldberg, Mourinho in Kulke, 1995). Treba je izpostaviti tudi diskriminacijo v izobraževalnem sistemu. Nesorazmerno število turških priseljencev namreč ne nadaljuje šolanja po končanem obveznem delu, hkrati pa so izpostavljeni nekaterim diskriminacijskim praksam, kot so zmanjšana pričakovanja in zahtevnost učiteljev do turških učencev (Seibert in Solga, 2005).



## KLJUČNI PROBLEMI RAZUMEVANJA DISKRIMINACIJ TER PROBLEMI OBSTOJEČIH ANTIDISKRIMINACIJSKIH PRAKS

Kljub zgodovinskim uspehom antidiskriminacijskih bojev, ki so denaturalizirali določene kategorije ter destabilizirali »naravnost« drugih, je treba opozoriti na nekatere problematike, ki se nanašajo tako na teoretsko razumevanje diskriminacij kot na njih utemeljene antidiskriminacijske prakse. Prvi problem je verjetje v absolutno moč racionalnih argumentov in racionalne kritike diskriminacij kot tudi utemeljevanje strategij na toleranci (Doane in Bonilla-Silva, 2003). Diskriminacijske prakse in diskurzi so namreč zelo odporni proti racionalnim protiargumentom in dokazom o nesmiselnosti izjav in ciljev teh praks. Kar pa na drugi strani ne pomeni zanikanja nujnosti tolerance kot kontinuiranega racionalnega zavračanja diskriminacijskih praks in diskurzov oziroma zavračanje njihovih idejnih temeljev. Ta oblika ima smisel in tudi določen uspeh, le če jo spremlja tudi premišljanje in spreminjanje nekaterih struktur ter deprivilegiranega socio-ekonomskega ali/in socio-kulturnega položaja (npr. negativna stereotipizacija).

Drugi problem je nepremišljanje institucionalne diskriminacije, prek katere se privilegirajo pripadniki tistih družbenih skupin, ki so bile prek zgodovinskih diskriminacijskih praks in diskurzov vzpostavljene kot superiorne. Antidiskriminacijske politike sicer opozarjajo na nekatere eksplicitne institucionalne diskriminacije, hkrati pa ne opozarjajo na ukoreninjene privilegije teh skupin na področjih, kot so bivanje, izobraževanje, javne politike, zaposlovanje, politično delovanje. Diskriminacije se nikoli ne perpetuirajo le preko ene institucije, temveč gre za proces agregacije učinkov deprivilegiranja, boj proti diskriminacijam pa je posledično izjemno dolgotrajen in težaven (Rattansi, 2007; Bonilla-Silva, 1997).

Tretji problem je razumevanje diskriminacij v smislu patologije posameznika (Lewis, 1977; Mottier, 2008; Rattansi, 2007; Bonilla-Silva, 1997). Pri tem so problematični koncepti, kot sta homofobija in islamofobija, ki implicirajo določeno osebno patologijo, ne zajamejo pa strukturne in diskurzivne narave diskriminacij. Komplementaren problem je razumevanje diskriminacij kot izključno strukturnih in neosebnih. Tudi institucionalne diskriminacije so odvisne od delovanja posameznikov in družbenih skupin.

Četrti problem je esencializiranje diskriminiranih družbenopolitičnih skupin v okviru razumevanja diskriminacij ter prek antidiskriminacijskih politik, ki z nekritično rabo rasnih/etničnih/verskih/spolnih kategorij nehote perpetuirajo kategorizacije, nujne za samo delovanje diskriminatornih praks. Diskriminirane skupine niso notranje homogene niti nimajo homoge-

nih identitet (obstaja več načinov biti Rom, ženska itd.) (Mottier, 2008; Bonilla-Silva, 2007; McWhorter, 2009).

Peti problem je neproblematiziranje normalnosti in norme, ki pomeni izhodišče diskriminacij. Gre za problem prizadevanj za pripuščenost k normalnosti. Pri takšnem delovanju se pojavita dve ključni problematiki, na eni strani se s tem sama normalnost ne spremeni, poleg tega pa gre za adaptacijo brez vpliva na vsebino te norme in normalnosti (Bonilla-Silva, 1997; Mayeri, 2001).

Zadnji ključen problem je problem univerzalističnega pristopa, ki ne upošteva specifičnosti posameznih diskriminacij (Lewis, 1977; Mayeri, 2001).

## SKLEP

Ključno za razumevanje sodobnih diskriminacij je predvsem to, da te na eni strani niso naraven odziv na nekatere domnevno nepomirljive razlike med človeškimi skupinami. Hkrati pa jih ne moremo razumeti kot individualne ali/ter kolektivne patologije. Sodobne diskriminacije so se vzpostavile v specifičnih zgodovinskih okoliščinah, v specifičnih procesih in pri vzpostavljanju sodobnih družbenopolitičnih ureditev, s čimer so postale eden od ključnih okvirov interpretacij in razumevanja medčloveških odnosov in odnosov med človeškimi skupnosti, eden ključnih okvirov za vzpostavljanje pripadnosti ter posledično eden od konstitutivnih elementov sodobnih družbenopolitičnih skupnosti. Posledično tudi preseganje teh diskriminacij in boj proti njimi ne moreta biti utemeljena na posamezniku, na ideji neracionalnosti teh diskriminacij, na ideji posameznikove patologije ali patologije specifičnih skupin, temveč morata biti multidimenzionalna, večnivojska, heterogena in kontinuirana.



# MULTIKULTURALIZEM KOT SPOŠTLJIVO SOBIVANJE V RAZNOLIKOSTI

*Marina Lukšič - Hacin*

## UVOD

V poglavju Teorije, politike in strategije sobivanja v raznolikosti so predstavljena zgodovinska idejna napajališča multikulturalizma, ki jih predstavlja kulturni pluralizem. Pod vplivi druge svetovne vojne in z dekolonizacijo sveta so se v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja rekonstruirala svetovna hegemonika razmerja. Rekonstrukcije so pomembno vplivale na mentalitete posameznih (nacionalnih) držav in gibanj ter povzročile nove razmisleke o pravičnosti v družbenih odnosih, med drugim tudi o položaju manjšin.<sup>1</sup> V ZDA, kjer je bil postavljen kulturni pluralizem, je prišlo do intenzivnega dogajanja in konstituiranja etničnih študij. Podobni dinamiki je bila izpostavljena kulturno/etnično heterogena Kanada. In prav v Kanadi se je kulturni pluralizem redefiniral in uvedel nov pojem multikulturalizem. Szabo navaja, da se je pojem multikulturalizem pojavil v Kanadi leta 1963 in da je bil njegov pomen, kot je bil opredeljen v začetku, blizu pojmu kulturni pluralizem, ki se je pojavil desetletja pred njim, in označuje družbo, ki je etnično ali kulturno heterogena in spodbuja kulturno, jezikovno in versko različnost (Szabo, 1997: 196). V šestdesetih, še bolj pa v sedemdesetih in osemdesetih letih so razprave o multikulturalizmu postajale vse bolj prisotne, načela multikulturalizma pa implementirana v politike in diskurze. Avstralija, Kanada in Švedska pa so bile države, ki so se odločile, da so politiko multikulturalizma uvedle kot uradno državno politiko za zagotavljanje nediskriminatornih odnosov na področju etnične, kulturne in rasne raznolikosti.

## RAZLIČNE RABE POJMA MULTIKULTURALIZEM

Multikulturalizem je danes moden pojem in se uporablja v vse več različnih situacijah in kontekstih. Mnoštvo rab in razumevanj je pripeljalo do

1 Manjšina je rabljena v sociološkem pomenu in se nanaša na deprivilegirane skupine v povezavi z etničnostjo, kulturo, raso, spolom, spolno usmerjenostjo, veroizpovedjo, migracijo.

tega, da je pojem izgubil svoj pomen, ali če točneje rečemo, danes multikulturalizem lahko pomeni vse in torej ne pove skoraj nič. Poplava definicij in rab je pripeljala do nove redefinicije koncepta iz multikulturalizma v interkulturalizem, ki ga pri nas slovenimo v medkulturnost. V Sloveniji se je že pojem multikulturalizem prevajal v večkulturnost, interkulturalizem pa se prevaja v medkulturnost. Slovenjenje kategorij, ki ne sledi pomenski konotaciji pojma, vnaša dodatne zaplete, pomenske dvoumnosti in nesporazume. Sama zagovarjam, da bi morali multikulturalizem v slovenski jezik prevajati z besedo večkulturalizem in interkulturalizem v medkulturalizem. Ključna pri pojmu je namreč pripona -izem, ki pove, da gre za ideologijo, politiko, doktrino (kot npr. pri liberalizmu, racionalizmu itd) in ne za opis stanja večkulturnosti (medkulturnosti), ki bi ga lahko opisali tudi s sinonimi kulturna ali etnična heterogenost, raznolikost.

Za lažje razumevanje nadaljnje razprave si najprej pogledjmo različne rabe samega pojma multikulturalizem. Pregled pojasnjuje tudi njegovo redefinicijo v interkulturalizem, do katere je v zadnjih letih prišlo pri posameznih avtorjih, predvsem pa v (evropskem) politično korektnem diskurzu.

Rabe pojma multikulturalizem je treba razdeliti in razumeti na vsaj treh pomembno različnih ravneh realnosti: na ravni konkretne kulturne/družbene prakse v pomenu raznolikosti, na ravni politike in na ravni teorije.

Prva raba je, ko se pojem multikulturalizem uporablja kot oznaka konkretne kulturne/družbene realnosti, kadar je v isti državi več etničnih in kulturnih skupnosti ali skupin. Torej gre za heterogenosti, raznolikosti, ki se jih zgolj opisuje in se ne spušča v analizo družbenih in političnih odnosov, delitve družbene in politične moči med skupnostmi in skupinami ter analizo družbenih in političnih položajev, ki jih te imajo. V zadnjem času se je v ta namen pri nas uveljavil termin multikulturalnost oziroma večkulturnost. Žal je omenjena raba nedosledna, saj se v večkulturnost prevaja tudi pojem multikulturalizem, ki pa bi moral biti pomensko preveden tako, da bi se izkazovala njegova povezava z določenimi ideologijami, programi ali doktrinami. Pri zadnji različici prevoda pride do t. i. pojava izgubljenega pomena v prevodu.

Druga raba pojma multikulturalizem se pojavlja na ravni politike:

1. Znotraj političnih programov in gibanj, ki zagovarjajo spremembe obstoječih odnosov med dominantno večino in manjšinami po načelih multikulturalizma (danes tudi interkulturalizma). Nekaj primerov rabe multikulturalizma na ravni gibanj in programov smo videli v predhodnem poglavju (glej opis razmer v ZDA). Tu lahko omenimo tudi vrenje v Evropi v devetdesetih letih 20. stoletja, ki ni zajelo le držav Vzhodne Evrope, o čemer

se še danes veliko govori, pač pa tudi države Zahodne Evrope (če omenimo le Španijo, Francijo, Belgijo, Italijo).

Danes nekatera gibanja izhajajo iz kritike premis multikulturalizma in njegovega kategorialnega aparata v prepričanju, da je že diskurzivno evropocentričen. Zato je njegov domet v boju za globalno pravičnost omejen. V zagovorih globalne (socialne, politične, ekonomske) pravičnosti zavračajo tudi sam pojem gibanja in uporabljajo pojem multituda (Negri in Hardt, 2004). Gledano na ravni teorije bi lahko rekli, da se njihova kritika nanaša predvsem na korporativno, liberalno in levoliberalno rabo koncepta multikulturalizma, so pa zelo blizu stališč kritičnega multikulturalizma. A tudi od tega se razlikujejo, saj gradijo nov kategorialni aparat, v nove pojme pa skušajo ujeti podobne pomene in procese, na podobne načine, z zagovorom podobnih načel pravičnosti v zgodovinski in globalni perspektivi kot zagovorniki kritičnega multikulturalizma.

2. Kot uradna državna politika do priseljencev ter etničnih manjšin (etnične skupine, etnične skupnosti in narodne manjšine) in skupnosti (narodi in nacije v (kon)federacijah). Tako se srečamo z različnimi politikami multikulturalizma. Omenimo tri različne primere: npr. jugoslovansko politiko v odnosu do narodnih manjšin, etničnih skupnosti (npr. Romi) in narodov v federaciji; kanadsko, avstralsko in švedsko politiko do priseljencev na ravni (nacionalne) države; politiko EU na ravni odnosov med nacijami oziroma državami članicami EU. Formalno so politike multikulturalizma na različnih ravneh uvedene tudi npr. v ZDA,<sup>2</sup> Veliki Britaniji, na Nizozemskem itd.

Tretja raba pojma multikulturalizem se pojavlja na ravni teorije. Multikulturalizem nastopa kot ena od teoretičnih kategorij, ki označujeje specifične odnose med različnimi kulturnimi, etničnimi, rasnimi skupnostmi ali skupinami, pri kritičnem multikulturalizmu pa zadnja leta zasledimo, da se zagovor pravic manjšin v raznolikosti nanaša na vse t. i. ranljive skupine.

## MULTIKULTURALIZEM V TEORIJI

Med teoretiki, ki pišejo o multikulturalizmu, zasledimo vsaj dva različna pristopa k njegovi opredelitvi, obravnavi ali rabi. Najprej omenimo prvi pristop, pri katerem se poleg pojma multikulturalizem (večkulturalizem) srečamo še s kulturnim pluralizmom in interkulturalizmom (medkulturaliz-

2 Leta 1973 je ameriški kongres sprejel zakon, ki je uvedel študij o etnični dediščini. Na nek način je bila s tem zvezna vlada zavezana k priznanju načela pluralnosti namesto načela asimilacije. Predvideni so bili tudi finančni prispevki za šole in druge institucije, ki bi izvajale nov program (Vecoli, 1981: 212). V sedemdesetih letih pa so se močno razširile razprave o evropocentrizmu (Gutierrez, 1994: 157–159).

mom). Preden se posvetimo razmerju med naštetimi pojmi, je treba opozoriti na možnost, da bi se danes, ko je zelo popularen pojem transnacionalizem in je vse transnacionalno,<sup>3</sup> v omenjeno skupino prišteda še ta kategorija ali kategorija transkulturaciona.<sup>4</sup> Nobena od njiju ni povezana z zgoraj omenjeno triado.

Torej, pri prvem pristopu so prisotni vsi trije omenjeni pojmi: multikulturalizem, kulturni pluralizem in interkulturalizem.<sup>5</sup> Pojem multikulturalizem služi zgolj za opis večkulturne, etnično heterogene realnosti oziroma raznolikosti. Katunarić pravi, da se ob upoštevanju semantičnega vidika pojem približa polimonizmu, katerega pomen odlično izraža t. i. babilonska metafora. Multikulturalizem sicer izraža možnost raznovrstne komunikacije in interakcije v raznolikosti, a semantično le pove, da obstaja več kultur, da so v sosedstvu, več od tega pa ne more izraziti. Kulturni pluralizem semantično nakazuje na stanje, ko se različni jeziki uporabljajo kot drugi ali tretji in pomenijo možnost komunikacije. Jezikovno-kulturni kapital je aktiven. Odpira možnost sporazumevanja v raznolikosti, med pripadniki različnih kultur, ni pa nujno, da do tega pride. Interkulturalizem pa ima več pomenov. Najprej vsebuje pomene obeh omenjenih pojmov in hkrati pojasnjuje še dodatne relacije. Dodatno nakazuje na možnost in nujnost vzajemnih medsebojnih zvez med kulturami in njihovimi pripadniki. Avtor pravi, da je sugestija interkulturalizma intencionalna in da prišepetava, da se mora ob stikih in srečevanjih med govorniki ali akterji dveh kultur roditi še nekaj tretjega, novega (Katunarić, 1993: 15–16). V nadaljevanju bomo videli, da se to razumevanje

3 Več o tem glej v Lukšič - Hacin (2009).

4 Kategorija transkulturaciona je primarno vezana na razprave o akulturaciji in kulturnih stikih. V antropološki tradiciji se je, predvsem v analizah posledic novodobnega kolonializma za kulturni stik s koloniziranimi domačimi kulturami, večinsko uveljavil pojem akulturacija, v državah Latinske Amerike pa transkulturaciona. Navidezno se situaciji sicer razhajata, dejansko pa so procesi prvotnega množičnega (evropskega) naseljevanja v 'novoodkritih' deželah neposredno povezani z usodami domačih kultur koloniziranih dežel. Gre za dve situaciji istega procesa, ki pa sta bili podrejeni istim načelom, npr. če omenimo hierarhizacijo ras, ki se je na specifičen način uveljavila tudi znotraj bele rase. Jelić pravi, da sta akulturacija in kulturni stik sinonima, ki po etimologiji pojma nakazujeta spajanje, zlivanje dveh različnih kultur. Nekateri drugi avtorji pa ju razlikujejo in akulturacijo opredelijo kot rezultat kulturnega stika. Z etimološkega stališča Jelić razlikuje med akulturacijo in transkulturaciono, pri čemer slednja pomeni prenos, prehod iz ene kulture v drugo (Jelić, 1982: 142–143).

5 »V zvezi z artikulacijo problema interkulturalizem v znanstveni teoriji (sociološki, antropološki in podobno) kaže dati naslednjo pripombo: takoj v začetku se je pojavilo več podobnih, a semantično neizenačenih izrazov in takšna terminološka praksa traja vse do danes. Tako se drug ob drugem pojavljajo izrazi 'kulturni pluralizem', 'multikulturalizem', 'interkulturalizem' in mnogi podobni. To v marsičem otežuje delo (definiranje, klasificiranje in interpretacijo)« (Katunarić, 1993: 15).

interkulturalizma ne razlikuje pomembno od razumevanja multikulturalizma pri skupini avtorjev, ki se uvrščajo v kritični multikulturalizem, o čemer bomo spregovorili v nadaljevanju, ko si bomo поблиže pogledali drugi pristop v teoretskem diskurzu.

Pri drugem pristopu se uporablja isti pojem, to je multikulturalizem, a ga avtorji pomembno različno razumejo in opredelijo. Ena od možnih delitev multikulturalizma je v povezavi z razlikami med ideološkimi premisami, iz katerih avtorji izhajajo in jih zagovarjajo.<sup>6</sup> Tako definicije lahko razvrstimo v štiri idealnotipske skupine: 1. korporativno, konservativno ali neokonservativno, 2. liberalno, 3. levoliberalno in 4. skrajno levo, kritično, uporniško ali radikalno. Kratek pregled glavnih razlik po skupinah nam pokaže ključna razhajanja med štirimi skupinami multikulturalizmov:<sup>7</sup>

### **(Neo)konservativni ali korporativni multikulturalizem<sup>8</sup>**

Privrženci zagovarjajo koncept univerzalne kulture. Vrednote zahodnoevropskih kultur (in danes tudi ZDA) postavljajo kot univerzalne in prek njih presojuje drugačne. Kulture delijo na bolj in manj razvite, se pravi, da zagovarjajo hierarhični koncept kulture (Morgan, 1981). Kulture se razvijajo od manj razvitih k bolj razvitim po univerzalnem (linearnem) konceptu razvoja. Podoben odnos kot do kulture imajo do jezikov. Spodbijajo legitimnost tujih jezikov ter regionalnih in etničnih dialektov ter zagovarjajo monolingvizem oziroma en uraden jezik – npr. angleščino. Hierarhičen koncept kulture je argument za upravičevanje imperializma. Neevropske kulture obravnavajo kot monoliten, homogen blok.

Uporabljajo termin raznolikosti, a v odnosu do nje (tudi v imenu razvoja) prikrito zagovarjajo asimilacijo v univerzalno kulturo. Vzroke za družbene razlike vidijo v neuspešnih manjšinah. Sicer se zagovorniki tega modela na verbalni ravni distancirajo od kolonializma, prevlade belcev in rasistične ideologije in priznavajo pravico do rasne enakosti. V nadaljevanju pa govorijo o neuspešnih manjšinah, ki imajo kulturno oropano ozadje in močno družinsko usmerjen sistem vrednot. Prek tega razložijo, zakaj so nekatere skupine ali skupnosti uspešne, druge pa ne. Tu se kot dejstvo vpelje stališče do manjvrednosti nebelih kultur. Pravijo, da vsak posameznik lahko doseže ekonomski dobiček in sodeluje v družbenoekonomski praksi ne glede na to,

6 To je le ena od obstoječih delitev teoretikov multikulturalizma v skupine. Obstajajo še drugačne, ob drugih merilih. Več o tem v Lukšič - Hacin, 1999: 100, in Mesić, 2006.

7 Podrobnejši opis omenjenih štirih tipov multikulturalizma v Lukšič - Hacin, 1999: 100-139.

8 Predstavitve je povzetek del Giroux, 1994: 328-336; McLaren, 1994: 46-48, in Lukšič - Hacin, 1999: 101-102.



kateri etnični skupini pripada. Pravijo, da se nepravilna porazdelitev moči (oblasti) pojavi sama po sebi in sama po sebi povzroča nasilje.

Multikulturalizem je za nekatere avtorje v tej skupini slogan za promocijo esencialne identitetne politike, drugi pa ga razglasijo za napad na najvišje družbene dosežke evropske civilizacije. Je napad na tiste kulturne/družbene vsebine, ki so evropsko civilizacijo branili pred barbarstvom in kaosom. Za številne je multikulturalizem razdiralna, nered vzbujajoča in nevarna sila v družbi. Spet nekateri načela multikulturalizma (zlo)rabijo za prodajno promocijo, katere glavni cilj je večanje dobička – npr. primer Benettona.

### **Liberalni multikulturalizem<sup>9</sup>**

Zagovorniki tega tipa zagovarjajo raznolikost in toleranco.<sup>10</sup> Na deklarativni ravni rabijo diferencialni koncept kulture. Priznavajo razliko med posamezniki, vendar izpostavljajo tudi pomen istovetnosti, podobnosti na univerzalni ravni in slednji namenjajo velik poudarek. Do preskoka pride v naslednjem koraku, ko pravijo, da je enakost univerzalna, razlika pa je individualna in ne skupinska. Zaradi premika na individualno raven se ne vidi, da so razlike konstruirane skozi obstoječa (lokalna in globalna) razmerja moči in povezane tudi s pripisanimi skupinskimi identitetami. Prek univerzalne istovetnosti pridemo do pojma naravna enakost, ki naj bi bila bistvena. Pravijo, da smo si ljudje (naravno) enaki, ne glede na etnično, kulturno, rasno pripadnost. Temelj te perspektive je predpostavka o intelektualni istovetnosti, o kognitivni ekvivalenci ali racionalnosti vseh ljudi.

V praksi pa vidimo, da kljub univerzalni enakosti ljudi prihaja do razlik med njimi. Zakaj? Zagovorniki liberalnega multikulturalizma pravijo, da vzrok za to ni v kulturni nerazvitosti, kot trdijo avtorji prve skupine, ampak v neenakih socialnih možnostih in možnostih za izobraževanje. Enake možnosti za izobraževanje pa bi vsakemu zagotovile možnost, da se enakovredno poteguje na kapitalističnem trgu. Lahko bi rekli, da v odnosu do pravičnosti zagovarjajo načelo različnim enako, pri tem pa ne upoštevajo razlik v socialnem in kulturnem kapitalu. Verjamejo, da se tako lahko spremenijo oziroma reformirajo obstoječi kulturni, družbeni in ekonomski pritiski in da se tako doseže uresničitev relativne enakosti.

Termin multikulturalizem uporabljajo, da označijo pluralizem. V analizi se izognejo njegovi zgodovinski kontekstualizaciji in analizi odnosov politične moči. Pri boju za preseganje družbenih razlik pa govorijo o kulturnem

9 Predstavitev je povzetek del Giroux, 1994: 336–338; McLaren, 1994: 51–53; Gates, 1994: 204 in Lukšič - Hacin, 1999: 103–104.

10 Več o toleranci v poglavju Toleranca v sodobni pluralni družbi.

boju. Tako se izognejo protislovnostim v povezavi z rasami, razredi in spoli in njihovi zgodovinskodružbeni analizi in kritiki.

### **Levoliberalni multikulturalizem (McLaren, 1994: 51–58)**

Kultura se razume skozi diferencialni koncept kulture. Poudarja se pomen raznolikosti, kulturne razlike in tolerance. Hkrati se poudarja enakost ras, kar naj bi povsem zadošilo kulturne razlike med rasami, tudi tiste, ki povzročajo različna obnašanja, vrednote, nagnjenja, kognitivne stile in družbene prakse. Kulturno razliko pojmujejo kot esenco, kot formo pomena, ki je osvobodjena družbenih in zgodovinskih okvirjev. Nekako idealizirajo drugačnost in nativistično pribežališče. Zanje je izhodišče različnosti v kulturni avtentičnosti, ki jo locirajo v tradicionalne družbe. Pravijo, da se pomeni vzpostavljajo skozi pristne, neposredne izkušnje na ravni posameznika brez interakcije z okoljem. Razlika je ločena od kulture, družbe in delitve moči. Razlike ne pojmujejo kot družbenozgodovinski konstrukt, ki se vzpostavlja skozi moč reprezentativnega razumevanja. Pri njih obstaja žensko ali afriško samo po sebi kot takšno. Poudarjajo pomen razlike, a jo proučujejo le kot retorično formo. Lahko bi rekli, da je zanje razlika absolutna, nezgodovinska kategorija, ki obstaja kot takšna. Ni relacijska in relativna. Kot takšna je na nek način element objektivnega sveta.

### **Kritični, uporniški ali radikalni multikulturalizem<sup>11</sup>**

Za kritični multikulturalizem se pojavljata tudi izraza uporniški ali radikalni. Avtorji izhajajo iz koncepta človekovih pravic, kulturnega relativizma, diferencialnega koncepta kulture in iz kritike obstoječih odnosov, ki jih povezujejo z analizo novodobnega kolonializma in evropocentričnosti. Pravijo, da so obstoječi odnosi podrejenosti raso, etnično in kulturno različno zgodovinsko in kulturno/družbeno pogojeni ter odvisni predvsem od (globalne) delitve moči.

Kritični multikulturalizem postavlja zahteve po radikalnem restrukturiranju in rekonceptualizaciji odnosov oblasti med različnimi kulturnimi in etničnimi skupinami na globalni ravni. Zavračajo diskurz getoizacije, ki je povezan s podrejenimi skupnostmi. Bistveno pri tem je, da zavračajo in izpodbijajo hierarhijo, ki naredi nekatere skupine za manjšinske, druge pa za večinske in normativne. Avtorji kritičnega multikulturalizma se osredo-

---

<sup>11</sup> Prikaz kritičnega multikulturalizma temelji na razpravah Giroux, 1994; McLaren, 1994; Gates, 1994; Stam in Shohat, 1994. Podrobnejša predstavitev je v delu *Multikulturalizem in migracije* (Lukšič - Hacin, 1999).

točajo na različna vprašanja, se medsebojno dopolnjujejo, prekrivajo, a si v nekaterih stališčih tudi nasprotujejo in se razhajajo.

Za razliko od levoliberalnega multikulturalizma, kjer je razlika cilj, raznolikost pa idealizirano pribežališče, je pri kritičnem multikulturalizmu razlika obstoječe družbeno dejstvo in bolj argument za dokazovanje, da se mora koncept raznolikosti uveljaviti tudi znotraj kulturnih politik, hkrati pa mora biti tudi obveza za socialno pravičnost. Zanje je razlika vedno rezultat (svetovne) zgodovine, obstoječe delitve moči in ideologij. Razlika se vedno zgodi v interakciji med dvema ali več skupinami. Ni absolutna. Je relativna in odvisna od interakcij. Razumeti jo moramo v terminih posebnosti njene produkcije. Obstoječe razlike so zgodovinski, družbeni, politični in kulturni konstrukti.

Za to, da se dosežejo novi odnosi, je potrebna radikalna sprememba obstoječih odnosov. Prvi pogoj za uspeh je, da se vzpostavi nov, neevropocentrični diskurz. Če se pomeni razumejo kot rezultati socialnega boja med označevalci in označenci, je pri vzpostavljanju novega diskurza nujno, da se poseže v (globalne) družbene odnose. Treba je zagotoviti enak dostop do socialnih virov in transformirati dominantne odnose oblasti, ki ta dostop omejujejo po rasnem, spolnem in razrednem ključu.

Razlike med kulturami so politične in ne le formalne, tekstualne, lingvistične. Globalni ali strukturni odnosi oblasti se ne smejo spregledati. Koncepta totalnosti ne smemo ovreči, ampak moramo totalno gledati kot po razliki nad determinirano strukturo. Razlika je vedno relacijska in relativna, ni enoznačna in enosmerna (McLaren, 1994: 52–58). Bistveno izhodišče je, da mora multikulturalizem priznati razliko, a vendar je to premalo. Priznati mora tudi nezdružljivost nekaterih pomembnih razlik – odnos do zemlje, ki ga imajo npr. ameriški staroselci in je nezdružljiv z odnosom do zemlje kot neodtujljive zasebne lastnine (Stam in Shohat, 1994: 320) oziroma, če rečemo širše, razlike v dojemanju prostora. Tem lahko dodamo tudi pomembna razhajanja v dojemanju časa.

V novejših analizah in teorijah kritičnega multikulturalizma je prišlo do dveh pomembnih novosti. Izpostavlja se pomen, ki ga ima jezik oziroma diskurz za produkcijo odnosov. Tako pride do zahtev po zamenjavi pojmov oziroma po njihovi ponovni opredelitvi, kajti jezik belcev je totalitaren in sam sebi prisoja pravico in vlogo predstavnika vseh ostalih etničnih, kulturnih skupin. Za ponovno opredelitev bodo potrebni napor, saj si dominantna ideologija vedno prizadeva, da bi dosegla stabilnost njej ustreznega pomena nekega znaka, termina (McLaren, 1994: 56–60). Druga novost je, da je prišlo do premika s pojma toleranca na pojem razlika. Sicer so oba pojma, toleranco

in razliko, uporabljali že pred tem. Bila sta medsebojno povezana, ko so ob ugotavljanju razlik med posamezniki in skupinami, skupnostmi zagovarjali toleranco v imenu (liberalnega) koncepta človekovih pravic. Zdaj pa je prišlo do premika, ko naj bi razlika že v izhodišču zavzela mesto tolerance.<sup>12</sup> Razprava o razlikah med toleranco in razliko je prav gotovo tema za poglobljeno analizo skozi že obstoječo miselno tradicijo.

## PASTI IN PARADOKS TEORIJE MULTIKULTURALIZMA

V nadaljevanju bomo le nakazali pasti, ki se pojavijo pri implementaciji multikulturalizma v prakso, in temeljni paradoks, ki je teoriji multikulturalizma imanenten zaradi njenih idejnih napajališč.<sup>13</sup> Temeljni paradoks teorije multikulturalizma se nanaša na tipe multikulturalizma, ki se v svojih izhodiščih navezujejo na zagovor človekovih pravic. Dejansko je ta paradoks povezan s paradoksom koncepta človekovih pravic, iz katerega koncept multikulturalizma izhaja in se z njim tesno prepleta. Sam koncept človekovih pravic izhaja iz liberalne tradicije in je nekako ujet v liberalni diskurz. Hkrati je tudi sam multikulturalizem v svojih temeljih vezan na liberalni diskurz in monokulturalizem,<sup>14</sup> katerega negacija je. Thornton pravi, da je za koncept človekovih pravic značilna zaščita posameznika, a tudi zaščita manjšinskih skupnosti pred večinsko. Položaj manjšine je eden pomembnejših kazalcev izvajanja načel enakosti. V tem kontekstu prihaja do dileme oziroma do konflikta med zagovorniki univerzalizma in zagovorniki kulturnega relativizma. Univerzalizem predpostavlja, da so človekove pravice inherentno neobčutljive za variabilnost in razhajanja socialnih, ekonomskih in kulturnih pogojev. V nasprotju s tem kulturni relativizem izhaja iz heterogenosti moralnih norm in družbenih praks. Vrednote in človekove pravice so vezane na relativnost kultur. So relativne in ne univerzalne, pravi avtor. V nadaljevanju pa pravi, da se mora multikulturalizem, ki je v svojih koreninah vezan na koncept kultur-

---

12 Razmislek o konotaciji pojmov toleranca in diferenca v slovenskem jeziku pokaže, da je pojem diferenca, razlika, na nek način relacijski. Izraža relacijo med dvema ali več točkami, med katerimi odkriva hkratno neujemanje, hkratno različnost. Toleranca (strpnost, dopustnost) pa vsebuje središčno pozicijo, s stališča katere ni različnosti, ampak drugačnost. Drugačno se dopušča ali ne. Sprejemljivost drugačnosti je vezana na tolerančni prag, ki predstavlja njegovo mejo, in vse kar je onkraj, je nesprejemljivo. Tu je relacija enosmerna. Med pojma toleranca (strpnost, dopustnost) in diferenca (različnost) lahko umestimo še en slovenski pojem, to je drugačnost, ki je bolj enosmeren in 'centričen' kot pojem različno.

13 Za utemeljitev in razgradnjo slednjega bi bila potrebna široka razprava, ki je bralcu dostopna v delu *Multikulturalizem in migracije* (Lukšič - Hacin, 1999: 112–132).

14 Več o monokulturalizmu kot hegemonem principu glej v Lukšič - Hacin, 1999: 68–74.

nega relativizma, temu odreči in se povezati z univerzalno razlago človekovih pravic. Zanj je to rešitev paradoksa (Thornton, 1995: 23).

Prav kulturni relativizem je pripeljal do ideje o enaki pravici do bivanja različnih kultur, različnih sistemov vrednot, kot nasprotovanje evropocentričnemu monokulturalizmu. Vendar se znotraj različnih kultur postavljajo različni odnosi do posameznika. Tu je točka paradoksa. Koncept človekovih pravic hkrati, ko sega na področje relativnosti kultur, vpeljuje koncept univerzalnega položaja posameznikov v teh kulturah, seveda po vzoru evropocentričnega individualizma. Združevanje teh dveh ravni pripelje do protislovja, paradoksa oziroma navidezno nerazrešljivega konflikta. Za kulturni relativizem pa ni značilno poseganje v položaj posameznika, ampak ostaja na ravni skupnosti. Govori o relativnosti med posameznimi sistemi vrednot, ki niso konkretni, kot trdijo nekateri, ampak so univerzalni, vendar bolj konkretno univerzalni kot koncept človekovih pravic. Kultura, na katero so pripeti, je manj heterogena kot 'globalna' kultura svetovnih razsežnosti. Vendar tudi kulture (in univerzalno), ki jih vpeljuje kulturni relativizem, niso homogene. Danes imamo opravka s heterogenimi, diferenciranimi kulturami/družbami in velikimi razlikami med identitetami znotraj nje. Napaka, ki jo naredijo nekateri zagovorniki multikulturalizma, je, da princip kulturnega relativizma prehitro posplošijo in medsebojno zmešajo individualno in skupinsko raven, ki jo prikazujejo kot homogeno. Od tu tudi izvira paradoks.

V kritikah multikulturalizma so izpostavljene tudi pasti ali nevarnosti, ki naj bi nastale pri izpeljavi teh konceptov v praksi. Izpostavljene so možnosti skrajnega kulturnega relativizma, ki naj bi pripeljal do kulturnega nihilizma, getoizacije ali odcepitve manjšinskih etničnih skupnosti.

Multikulturalizem naj bi s svojim kulturnim relativizmom pripeljal do kulturnega nihilizma. Te trditve se opirajo na spoznanja o procesih inkulturacije/socializacije, ki oblikujejo posameznikovo identiteto, in o pomenu sistema vrednot pri teh procesih. Enakovrednost različnih kultur, ki je jedro kulturnega relativizma, predstavlja tudi enakovrednost njihovih sistemov vrednot. Srečanje dveh enakovrednih sistemov vrednot, ki sta si nasprotujoča, pripelje do njune relativizacije in v skrajnosti do nihilizma. To stališče dopolnimo s Taylorjem, ki pa opozarja na prakso, ki bi lahko pripeljala do kulturnega nihilizma. Pri tem pride do nekakšnega preobrata v argumentih in izpeljavah, ko kulturni nihilizem ni več posledica kulturnega relativizma, pač pa kulturne podrejenosti in brezpravnosti, ki jo lahko povežemo še s tem, kar smo pri identiteti in socializaciji povedali o stigmatiziranju celotne populacije. Avtor pravi, da načelo kulturnega relativizma izhaja iz dejstva, da imajo pripadniki manjšin ali zatiranih skupin lastno kulturno iden-

titeto, ki je drugačna. Ima drugo tradicijo, ravnanja, svojo intelektualno in estetsko zgodovino. Ta kulturna identiteta ima za posameznika velik pomen. Če vse to, kar smo našteli, v praksi ne dobi priznanja, je spregledano ali celo stigmatizirano, pripadniki teh kultur izgubijo tla pod nogami. Nepriznavanje njihove skupinske identitete in njena stigmatizacija lahko pripeljeta do kulturnega nihilizma. Zaščita in priznavanje kulturne tradicije in dosežkov neke kulture imata za kulturno skupnost in posameznika v njej izreden pomen in ne vodita v nihilizem, pač pa šele ta zagotavlja potrebne razmere za življenje (Taylor, 1992: 75–76).

V razmišljanjih o getoizaciji Giroux pravi, da se v nekaterih pristopih pojavlja pojmovanje multikulturalizma kot numerične pluralnosti različnih kultur. Tu se multikulturalizem navezuje na skupnost, ki je kreiran prostor, v katerem se različne skupnosti lahko razvijajo po svoje. Pride tudi do kreiranja javnega prostora, v katerem te različne skupnosti stopajo v interakcijo, bogatijo obstoječo kulturo in kreirajo novo konsenzualno kulturo, v kateri prepoznajo tudi odsev svoje lastne identitete. Koncept spominja na ideje o ameriški družbi na prelomu stoletja in v razmerah etnično stratificirane realnosti lahko pripelje do getoizacije. To povzročijo mehanizmi, ki jih ima dominantna skupnost. V nasprotju s tem moramo multikulturalizem razumeti kot skupnost, ki je kreiran prostor. Različne skupnosti se lahko v njem razvijajo po svoje. Z interakcijo kreirajo javni prostor in novo konsenzualno kulturo. Multikulturalizem ni le za eno skupino, en jezik, eno religijo in eno ekonomsko filozofijo. Vodilne strukture družbe morajo odražati barvitost in različnost, ki je prisotna v življenju ljudi. Za to pa je treba doseči novo delitev moči in prestrukturiranje virov, ki sta nujna za ekonomski in družbeni razvoj tistih, ki so bili v preteklosti sistematično izključeni in zatirani (Giroux, 1994: 337–340).

V povezavi z razmišljanji o getoizaciji, predvsem pa federaciji, Rockefeller opozarja na nevarnost odcepitve (1992: 89–91). V refleksiji Taylorjevega multikulturalizma in njegovega modela liberalizma pravi, da ta dovoljuje in predpostavlja, da so cilji partikularnih kulturnih skupin (npr. Francozi v Kanadi) aktivno podprti s strani vlade, in to v imenu kulturnega preživetja. Eno je podpreti pravico do samoodločbe za avtonomijo zgodovinsko različne in avtonomne skupine, kot so pripadniki plemena 'Stone Age' v Novi Gvineji ali tibetanske budistične kulture na Kitajskem. Bolj se zadeve zapletejo, ko hoče kdo ustanoviti avtonomno državo znotraj demokratičnega naroda (prim. Quebec) ali vzpostaviti ločen javni šolski sistem z lastnim kurikularnim programom po posameznih skupinah v ZDA. Avtor se boji, da Taylorjev model liberalizma (ki ga zagovarja na primeru Quebeca) vodi v nevarnost, da

temeljne človekove pravice preidejo v separatistično mentaliteto, ki jo sproudira etnična identiteta, če prevlada primarno individualno, ki temelji na univerzalnem človeškem potencialu. Kot primer nevarnosti, o kateri govori, med drugim navaja tudi dogodke v Jugoslaviji v devetdesetih letih 20. stoletja. Avtor pravi, da če je kultura preobremenjena z vprašanji o svoji lastni zaščiti, ni sposobna, da bi se odprla za medkulturno sodelovanje, izmenjavo. Nujna je kulturna transformacija in odprtost vseh kultur. To je za različne kulture izziv, da se izognejo tistim intelektualnim in moralnim vrednotam, ki so nekonsistentne z ideali svobode, enakosti in s spodbujanjem kooperativnega eksperimentalnega iskanja resnice in dobrega bivanja. Medkulturni dialog ima velik pomen. Vpliva na človekovo razumevanje in vodi do fuzije horizontov. S tem se družita alternativna načina gledanja in oba obstaneta, če obstajajo medsebojno spoštovanje in odnosi, ki ne uveljavljajo prevlade enega nad drugim. S tem se poveča alternativnost možnih pogledov na stvarnost. Res pa je, pravi avtor, da prihaja do močnega konflikta med idejo o medkulturnem sodelovanju in političnimi načeli kulturnega preživetja (Rockefeller, 1992: 88–93).

## SKLEP

Danes je v svetu le nekaj držav, ki jih ne prežema multikulturalna heterogenost, razlogi za to pa segajo daleč v zgodovino človeštva. Njegovi temelji so bili postavljeni z začetkom preseljevanj ljudstev (čas prodorov Hunov, ki so potisnili Gote in ti ostala germanska, slovanska in sarmatsko-mongolska ljudstva). Multikulturalizem je tako v svojem nastanku tesno povezan z migracijami ali selitvami v najširšem pomenu besede. Do ideje o multikulturalni ureditvi družbenih odnosov, ki bi temeljili na spoštovanju med različnimi kulturami, pa pride šele v začetku 20. stoletja. Velik pomen za teorijo imata kulturni relativizem in diferencialni koncept kulture, ki sta v družboslovje prinesla alternativni pogled na kulturne/družbene odnose. Analize in teorije multikulturalizma kot pojava in pojma se veliko ukvarjajo s posledicami novodobnega kolonializma. V tem obdobju so se vzpostavili odnosi, ki so temeljili na monokulturalnem načelu oziroma evropocentrizmu. Obstoječa hegemonija zagotavlja, da se še danes obnavljajo odnosi, ki temeljijo na asimetrični porazdelitvi moči novodobnega kolonializma. Zagotavlja vzdrževanje in obnavljanje identitetnih tipov, ki so se v teh razmerah izoblikovali pri pripadnikih podrejenih kultur. Velikokrat gre za primere stigmatizacije celotne manjšinske populacije, ki je v tem času že ponotranjila načelo podrejenosti in ga tudi sama vzdržuje in obnavlja. Pomembno vprašanje je, kako preseči obstoječe odnose in 'privzgojiti' multikulturalno identiteto tako v

dominantni kot v podrejenih populacijah. Težave so povezane s procesi produkcije in reprodukcije obstoječih kulturnih/družbenih odnosov, ki potekajo predvsem na nezavedni ravni. Nezavedno pa je povezano z jezikom oziroma diskurzom. Vprašanje, ki se postavlja, je, kako močno nezavedno določa posameznikovo identiteto. Odgovori na to vprašanje se od avtorja do avtorja razlikujejo. Vsi pa priznavajo, da je diskurz pomemben dejavnik v procesih izoblikovanja identitete posameznika. Proces reprodukcije zagotavlja kontinuiteto monokulturalnega principa mišljenja, ki prevladuje v odnosih med dominantno kulturo in podrejenimi kulturami. Monokulturalni princip je povezan s hierarhičnim konceptom kulture, ki razvršča kulture na bolj in manj razvite, in s predstavo o univerzalni kulturi. Za univerzalno kulturo je razglašena tista parcialna kultura in njen sistem vrednot, katere nosilci imajo pri asimetrično porazdeljeni moči dominantni položaj. V nasprotju s tem je multikulturalizem posledica boja proti monokulturalizmu oziroma evropocentrizmu. V izhodiščih je povezan z diferencialnim konceptom kulture, s kulturnim relativizmom in z bojem za priznanje človekovih pravic. Neusklajenost med omenjenimi izhodiščnimi koncepti pripelje tudi do nekaterih težav in do t. i. paradoksa v teoriji multikulturalizma.





# TOLERANCA V SODOBNI PLURALNI DRUŽBI

*Mitja Sardoč*

## TEMELJI TOLERANCE

Toleranco pogosto enačimo s sprejemanjem različnosti ter odprtostjo in spoštovanjem razlik. Zdi se, da je njena narava neproblematična, njena vloga nevprašljiva in njen pomen jasen ter določljiv, saj velja v sodobnih pluralnih družbah o tem širše soglasje. Sanford Levinson je poudaril, »da smo strpni ali celo spoštljivi do ljudi, ki se od nas razlikujejo, ki imajo drugačna prepričanja ter se udejevujejo v dejavnostih in praksah, ki so tuje, neprijetne ali celo odvratne« (Levinson, 2003: 103). Kljub temu pa je odnos do tolerance vse prej kot preprost in enoznačen, saj velja – tako zgodovinsko kakor tudi teoretično – za enega od najbolj kompleksnih in protislovnih konceptov v politični teoriji nasploh. Zagovorniki jo upravičujejo kot najustreznejši model spoprijemanja z različnostjo in kot temeljno vrlino sodobnega pojmovanja državljanstva, njeni številni kritiki in nasprotniki pa jo označujejo za zgrešeno, pomanjkljivo ali celo zastarelo. Prav ta ambivalentnost do tolerance kaže na to, da vprašanja, ki jih odpira toleranca v sodobni pluralni družbi, niso nič manj problematična, njena vloga nič manj sporna in njene meje nič manj protislovne, kot so bile v času in prostoru, ko se je toleranca prvič pojavila.

Toleranca prvotno ni bila model za spoštovanje in vključevanje različnosti, saj – v evropskem kontekstu – izvirno pomeni političen in praktičen odgovor na versko različnost ter s tem povezana nesoglasja in konflikte v Evropi v 16. in 17. stoletju (Dees, 2004; Kaplan, 2010; Kymlicka, 1996; Williams in Waldron, 2008; Zagorin, 2003). Kakor je poudaril Michael Walzer, je toleranca kot mehanizem spoprijemanja z različnostjo, ki je nastala v času verskih vojn v 16. in 17. stoletju, »resignirano sprejemanje razlik za ceno miru« (Walzer, 1997: 10). Izvirno toleranca torej ni predstavljala »doumevanja ali razumevanja narave ostalih ver. /.../ Osnova verske tolerance je precej drugačna. Protestanti priznavajo, da imajo tudi katoličani in muslimani globoka verska prepričanja, ki so zanje prav tako pomembna, kakor so protestantska prepričanja pomembna za protestante« (Kymlicka, 2003: 164).

Preoblikovanje tolerance iz pragmatičnega mehanizma, ki zagotavlja varnost in mir ter stabilnost absolutističnih monarhij (npr. v srednjeveški Evropi) oziroma imperijev (Otomansko cesarstvo), v splošno načelo spoprijemanja z različnostjo v sodobnih pluralnih družbah zahteva dodatno pojasnilo. Kakor je izpostavil William A. Galston, se je verska toleranca začela kot »*modus vivendi*, usmerjen v zmanjševanje verske krutosti, in se razvila v doktrino načelnih omejitev državne oblasti« (Galston, 2002: 116). Pomeni torej temelj liberalnega pojmovanja države in njenega institucionalnega okvira ter »temelj liberalne etike in prakse« (Galeotti, 2009: 14). V središču sodobnih polemik o vlogi in pomenu tolerance so torej številni problemi, dileme in izzivi, ki izhajajo iz uskladitve napetosti med zagotavljanjem enakosti ter spoštovanjem in sprejemanjem različnosti, saj je normativna različnost, kakor je opozoril Stephen Macedo, »izvorni problem sodobne politike« (Macedo, 2000: 28). Vprašanja tolerance ter z njo povezanimi problemi in izzivi so torej tako aktualna in tudi neizogibna, saj ostajajo predmet različnih protislovij in številnih nesoglasij.

## POGOJI IN OKOLIŠČINE TOLERANCE

Genealogija pojma in prakse tolerance se skozi svojo dolgo zgodovino vrta okoli treh temeljnih vprašanj, in sicer (i) kaj je toleranca; (ii) kakšna je utemeljitev tolerance; (iii) katere so meje tolerance. Kljub različnim interpretacijam posameznih vidikov prej navedenih vprašanj sestavljajo toleranco kot model spoprijemanja oziroma sobivanja z različnostjo naslednji osnovni elementi: (i) *subjekt tolerance* (tisti, ki je toleranten); (ii) *objekt tolerance* (tisti, do katerega smo tolerantni); (iii) *predmet tolerance* (dejanje, praksa ali prepričanje, ki je vir nesoglasja); (iv) *utemeljitev tolerance* (zakaj smo tolerantni). Da bi neko razmerje med dvema akterjema, ki vsebuje prej navedene elemente, lahko opredelili kot razmerje tolerance, morajo biti izpolnjeni (vsaj) štirje pogoji, in sicer:

1. pripoznanje nesoglasja med (vsaj) dvema akterjema o določenem dejanju, praksi ali prepričanju, ki je za oba akterja (subjekt in objekt tolerance) pomembno;
2. zavrnitev dejanja, prakse ali prepričanja, ki je predmet nesoglasja med obema akterjema tolerance kot zmotnega oziroma napačnega s strani subjekta tolerance;
3. možnost spremembe predmeta tolerance, na primer verskega ali etičnega prepričanja, vrednot ali določenega ravnanja, ki ga opravlja objekt tolerance;
4. pogojno sprejemanje prakse, dejanja ali prepričanja, ki je predmet nesoglasja kot legitimnega vira konflikta med obema akterjema tolerance.

Vsak od navedenih pogojev je nujen element kateregakoli dejanja tolerance in je kot tak sestavni del sodobnega pojmovanja tolerance kot moda- la spoprijemanja z različnostjo. V prvem primeru (pripoznanje nesoglasja) pomeni toleranca za tistega, ki je toleranten, moralni strošek, saj subjekt tolerance neko dejanje, prakso ali prepričanje kot predmet tolerance dopu- šča. Če neko dejanje, prakso ali prepričanje jemljemo kot nepomembno, to ne šteje kot predmet tolerance. Toleranco je torej treba ločiti od vljudnosti, ravnodušnosti in sprijaznenosti, kakor opozarjata Michael Walzer (1997) in Anna Elisabetta Galeotti (2002). Zavrnitev dejanja, prakse ali prepričanja kot zmotnega oziroma napačnega kaže na to, da razmerje tolerance kaže na odstopanje predmeta tolerance od pravilnega ravnanja oziroma prepričanja subjekta tolerance. Kakor je izpostavil Graham Haydon, »(č)e na neki način ne maramo ali ne soglašamo z nečim, se vprašanje tolerance sploh ne pojavi« (Haydon, 2006: 460). Poleg tega je predmet tolerance, ki je vir nesoglasja ozi- roma konflikta med obema agentoma (subjekt in objekt tolerance), začasne narave, saj se kot predmet izbire lahko tudi spremeni. Toleranca je po ozki oziroma klasični interpretaciji možna samo v primeru, kjer je predmet to- lérance možno spremeniti. »Probleme tolerance porajajo razlike,« opozarja Anna Elisabetta Galeotti, »ki se tičejo vrednot, verovanj in vedénj in so to- rej predmet izbire« (Galeotti, 2009: 22). Ne nazadnje se pogojno sprejemanje prakse, dejanja ali prepričanja nanaša predvsem na motivacijsko podlago de- janja tolerance (zakaj toleranca).<sup>1</sup>

Pogoje sodobnega pojmovanja tolerance, ki izhajajo iz »nasprotujočih si prepričanj o vrednotah« (Newey, 1999: 158), je treba razumeti v okviru dveh ločenih omejitev, saj toleranca kot oblika spoprijemanja z različnostjo v izhodišču nima nujno oziroma izključno pozitivnega predznaka in je kot taka normativno odvisen koncept (Forst, 2007; Newey, 1999: (1. poglavje)).<sup>2</sup> Kakor sta pravilno izpostavila Will Kymlicka ter Michael Walzer, je soob- stoj kulturnih, etničnih in verskih skupnosti v nekakšnem modelu tolerance ter zagotavljanju stabilnosti in miru v določeni politični skupnosti možen na več načinov (Kymlicka, 1996; Walzer, 1997). Toleranca se tako primarno na- naša na načelo in prakso neinterferiranja s posameznikovimi prepričanji in

1 V zgodovini so se pojavljali različni argumenti, zakaj je toleranca legitimna oblika spoprije- manja z različnostjo, npr. verski, skeptični, epistemološki, pluralistični itn. (Waldron, 1993).

2 Če smo npr. tolerantni do homofobnih ali rasističnih izjav oziroma dejanj, je to seveda nedo- pustno in v tem primeru toleranca ni pozitivna oziroma je ne moremo označiti kot vrlino. Nasproten primer pa je, če smo nestrpni do neke prakse, prepričanja ali pa vrednot, ki so tako ali drugače sprejemljive. Odpira pa se vprašanje, ali je potemtakem toleranca vrlina, če dopuščamo nekaj, kar ocenjujemo oziroma vrednotimo kot napačno oziroma zmotno.

vrednotami oziroma, kakor je poudaril William Galston, predpostavlja »načelno zavrnitev uporabe javnih instrumentov za vsiljevanje lastnih pogledov drugim« (Galston, 1995: 528). V nasprotju s splošno sprejetim prepričanjem toleranca od nas ne zahteva, da medsebojno nesoglasje oziroma konflikt, ki se nanaša na predmet tolerance (dejanje, praksa ali prepričanje, ki je vir nesoglasja), zavrremo, temveč postavlja okvir oziroma omejitve, kako naj se konflikt razreši. Toleranca torej izraža »pripoznanje skupnega pripadnosti, ki je globlje od medsebojnih konfliktov, pripoznanje drugih kot prav tako upravičenih prispevati k definiranju naše družbe« (Scanlon, 2003: 193). V okviru drugega pojmovanja je toleranca utemeljena kot druga najboljša možnost za rešitev nekega nesoglasja oziroma konflikta, ker smo – po našem prepričanju – moralno sporno oziroma zmotno dejanje, prakso ali prepričanje, ki je predmet tolerance zaradi nezadostnih razlogov, da bi ga zavrnilo, pogojno sprejeli.

Kakor jasno opozarja obstoječa literatura na to temo (McKinnon in Castiglione, 2003; Deveaux, 2000; Galeotti, 2002; Heyd, 1996; Kukathas, 2003; McKinnon, 2006; Mendus, 1989; Newey, 1999; Parekh, 2000; Rawls, 1993a; Sardoč, 2010; Scanlon, 2003a; Taylor, 1994; Walzer, 1997), posamezni prej predstavljeni pogoji tolerance odpirajo vrsto ugovorov o neustreznosti tolerance kot modela spoprijemanja in vključevanja različnosti oziroma o njeni paradoksalni naravi.<sup>3</sup> Vztrajnost moralnih in konceptualnih ugovorov zoper toleranco kaže na to, da vprašanje tolerance tudi v sodobni pluralni družbi ni nič manj problematično, njena vloga nič manj protislovna in odnos do nje nič manj ambivalenten.

## MORALNI IN KONCEPTUALNI UGOVORI ZOPER TOLERANCO

Prav zaradi številnih kritik in nasprotovanj toleranci kot obliki spoprijemanja in sobivanja z različnostjo, ki jo nanjo naslavlja med seboj zelo raznorodne politične teorije in teoretični projekti (npr. konservativna ali republikanska politična teorija, multikulturalizem itn.), je treba ugovore zoper toleranco ustrezno ločiti ter izpostaviti temeljne vidike posameznih ugovorov. Vrste ugovora zoper toleranco lahko ločimo glede na samo naravo ugovora, in sicer na (i) moralne ugovore zoper toleranco ter (ii) konceptualne ugovore zoper toleranco.

---

3 To potrjujejo tudi številni aktualni problemi, kjer trčimo ob mejo tega, kar naj bi tolerirali, ali na vprašanje, kje so meje tolerance v sodobni pluralni družbi (npr. *l'affaire du foulard* v Franciji).

### Moralni ugovori zoper toleranco

Moralni ugovori zoper toleranco problematizirajo predvsem vlogo in pomen tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo ter zaobsegajo dva ločena vidika, in sicer (i) družbeni vidik ter (ii) individualni vidik. Zaradi sprejemanja različnosti naj bi bila toleranca moralno sporna, saj naj bi neposredno prispevala k dopuščanju dejanj, praks ali vrednot, za katere menimo, da so napačni oziroma zmotni, kar je ne nazadnje tudi eden od pogojev tolerance, ki so bili predstavljeni v prejšnjem razdelku. Ta vrsta ugovora se nanaša na družbeni vidik tolerance in primarno opozarja na socialno fragmentacijo in splošno družbeno erozijo, ki naj bi jo toleranca povzročala. Po tej kritiki naj bi toleranca povzročila t. i. moralni kolaps skupnih načel in temeljnih vrednot sodobne pluralne družbe ter s tem povezano erozijo medsebojnih odnosov. Zaradi sprejemanja in vključevanja različnosti naj bi bila toleranca v konfliktu s preostalimi cilji zagotavljanja enakosti in enotnosti v sodobni pluralni družbi, npr. z razvijanjem odgovornosti ter pripadnosti skupnim načelom in temeljnim vrednotam, ki zagotavljajo družbeno stabilnost in socialno kohezivnost.

Moralni ugovor, ki se nanaša na individualni vidik tolerance, opozarja, da t. i. strategija privatizacije, ki je eden od vidikov tolerance, omeji posameznikova prepričanja in vrednote na zasebno oziroma tisto, kar pravzaprav ni pomembno. Kot taka naj bi imela toleranca tri protislovne oziroma nezaželenne učinke, in sicer (i) skupno zmanjšanje različnosti; (ii) transformacijski vpliv na značaj državljanov ter (iii) vzpostavitev konfliktnih različnosti. Prvi učinek vključuje zmanjševanje družbene, kulturne in verske različnosti zaradi prelitja temeljnih načel in skupnih vrednot na druga področja družbenega in zasebnega življenja, npr. asociativne mreže civilne družbe. Kot je izpostavil John Gray, težijo liberalne družbe »k izločitvi neliberalnih oblik življenja ter njihovi getoizaciji, marginalizaciji ali trivializaciji« (Gray, 1996: 154). Tudi William A. Galston upravičeno poudarja: »(č)e vztrajamo, da je vsako civilno združenje ogledalo načel širše politične skupnosti, potem smiselne razlike med združenji prej ali slej izginejo« (Galston, 2002: 20).

Drugič, transformacijski učinki tolerance naj bi vplivali na splošno vedenje državljanov. Kot je upravičeno izpostavil Jeff Spinner-Halev, »toleranca ni pomembna samo zaradi vzpostavitve sfere zasebnosti, ampak tudi postavlja zahteve o tem, kako državljanji delujejo v sferi javnega« (Spinner-Halev, 1994: 38). V tem smislu, opozarja Michael Sandel, je toleranca neskladna z osnovno 'liberalno obljubo' oziroma zavezo, da »nekaterim ne bo naložila vrednot drugih« (Sandel, 2005: 109).

Tretjič, dopustitev razumnih oblik različnosti – če uporabimo Rawlsovo terminologijo (1993) – pomeni nevarnost za marginalizacijo tistih oblik raz-

ličnosti, ki so v neskladju s temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe, npr. z enakostjo spolov ali načelom nediskriminiranja. Po tej razlagi obstaja večje tveganje po odtujitvi teh skupin in oblikovanje t. i. konfliktne različnosti, ki ustvarja večjo oddaljenost med temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe ter etičnim okoljem teh skupin in združenj.

V nasprotju s predstavljenimi moralnimi ugovori, ki izpostavljajo neustreznost oziroma zgrešenost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo, pa multikulturalna moralna kritika opozarja na pomanjkljivost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo v sodobni pluralni družbi (Parekh, 2000; Taylor, 1994). Natančneje, zagovorniki multikulturalizma odločno trdijo, da toleranca nemanjšin in ostalih kulturnih skupin ne vključuje dovolj oziroma neustrezno obravnava vprašanje njihove kulturne različnosti. Po tej interpretaciji bi bilo treba toleranco razširiti oziroma dopolniti, saj naj bi bila toleranca premalo senzibilna za kompleksnost problematike sprejemanja, vključevanja in spoštovanja posameznih pojavnih oblik različnosti.

### **Konceptualni ugovori zoper toleranco**

V nasprotju z moralnimi ugovori zoper toleranco, ki se nanašajo predvsem na neustrezno vlogo in pomen tolerance v sodobni pluralni družbi, se konceptualni ugovori zoper toleranco primarno nanašajo na problematičnost same narave tolerance, npr. na njeno paradoksalno naravo (Scanlon, 2003; Williams, 1996) oziroma na njeno neskladnost s temeljnimi načeli sodobne pluralne družbe (npr. njena neegalitarnost). Eden od najbolj protislovnih konceptualnih ugovorov se nanaša na paradoksalno naravo tolerance oziroma očitek, da toleranca ni vrlina, saj s toleriranjem tistega, s čimer ne soglašamo oziroma to pravzaprav tudi dopuščamo, vrednost dejanja tolerance ni nekaj pozitivnega. Po drugi interpretaciji pa naj bi bila toleranca zgolj začasne narave, saj naj bi sčasoma tisti, ki ga toleriramo (objekt tolerance), prilagodil oziroma spremenil svoje vedenje, prakse ali prepričanja v skladu s praksami, prepričanji in vedenji tistih, ki ga tolerirajo. Kakor opozarja Sanford Levinson, vključuje toleranca do različnosti pričakovanje, da bo »izpostavljenost različnim prepričanjem in načinom življenja sčasoma preusmerila poglede tistega, ki je toleriran, na stran tistega, ki tolerira« (Levinson, 2003: 91–92). Zagovorniki liberalizma, tako Will Kymlicka, pričakujejo in upajo, da bodo »etnična, verska in kulturna združenja sčasoma prostovoljno prilagodila svoje prakse in prepričanja javnim načelom liberalizma, kar bo zmanjšalo 'neuskklajenost' med normami teh združenj in liberalnimi načeli« (Kymlicka, 2002: 103). Pred nami je torej naloga, kako zagotoviti koherenten odgovor na

obe vrsti ugovorov zoper toleranco, saj imajo politike multikulturalizma oziroma t. i. politike različnosti, ki naj bi korigirale in odpravile pomanjkljivosti ter nepravilnost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo, vrsto negativnih stranskih učinkov in so, kakor je izpostavil Michael Walzer, »hkrati produkt demokracije in nevarnost, ki ji grozi« (Walzer, 1997: 88).

## SKLEP

Kljub dejstvu, da ostajata vloga in pomen tolerance v sodobni pluralni družbi protislovna, pa ima toleranca kot oblika spoprijemanja z različnostjo več različnih učinkov. Na eni strani naj bi pluralizem, ki ga omogoča toleranca, posameznikom, ki kljub različnim temeljnim prepričanjem ostajajo na različnih bregovih oziroma jim ne uspe doseči soglasja o določeni praksi, prepričanju ali vrednotah, zagotavljal enakost. Drugič, in povezano s prvim učinkom, naj bi spoštovanje različnosti drugih zagotavljalo večjo medsebojno solidarnost posameznikov v sodobni pluralni družbi, ki pripadajo različnim etničnim, verskim ali kulturnim skupinam, večjo integracijo teh drugačnih v družbo, kar posledično pomeni večjo stabilnost in kohezivnost družbe. Tretjič, sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti naj bi tiste, ki so izpostavljeni posameznim pojavnim oblikam različnosti, na neki način opremila z določenim znanjem oziroma vednostjo o tej različnosti. Prispevek k spoštovanju ter senzibilizaciji za različne oblike različnosti (npr. skozi učenje tujih jezikov, spoznavanje različnih kultur, multiperspektivnost pri poučevanju zgodovine, inkluzivno izobraževanje itn.) ima torej vsaj tri pozitivne učinke: strateške, spoznavno-epistemološke in socialne. V prvem primeru se vključevanju različnosti pripisujeta predvsem dva učinka: boljša zastopanost tistih, ki so bili doslej postavljeni na rob ali pa so bili iz različnih razlogov izključeni iz družbenega dogajanja, ter izboljšanje odnosov med večino in različnimi manjšinami. Na spoznavno-epistemološki ravni ima vključevanje različnosti v šolski kurikulum predvsem kognitivne učinke, tj. spoznavanje različnosti ter s tem povezano razbijanje predsodkov in stereotipov o posameznih oblikah različnosti, hkrati pa tudi krepitev kulturnega kapitala posameznika. Na ravni vrednot oziroma vrlin pa ima razvijanje senzibilnosti za sprejemanje in vključevanje različnosti dva pomembna učinka, in sicer spodbujanje strpnosti ter medsebojnega spoštovanja.

Kot je razvidno iz predstavljene problematike, ostajajo vprašanja o vlogi in pomenu tolerance v sodobni pluralni družbi kompleksna in tudi problematična, nanje pa obstoječe teorije in politike nimajo ustreznih odgovorov oziroma enoznačnih rešitev.





# MEDKULTURNE KOMPETENCE KOT PRVI POGOJ ZA USPEŠEN MEDKULTURNI DIALOG

*Natalija Vrečer*

## UVOD

Za sodobni svet so značilne večkulturne družbe. Zaradi globalizacijskih procesov družbe postajajo vedno bolj večkulturne. Število migracij se je po drugi svetovni vojni povečalo, tudi zato, ker je postal prevoz cenejši in tako dostopnejši za več ljudi, zato se je povečal tudi turizem. Tako je vedno več kultur v interakciji, srečujemo se s kulturnimi razlikami, ki jih prinašajo stiki med njimi. Ne smemo pa pozabiti, da kulture nikoli niso bile homogene, temveč ima vsaka od njih značilne razlike.

Da bi preprečili medkulturne konflikte in uspešno sobivali v večkulturnem svetu, moramo razviti medkulturne kompetence. V prispevku izhajam iz predpostavke, da so medkulturne kompetence prvi pogoj za uspešen medkulturni dialog. Uspešen medkulturni dialog pa je prvi pogoj za dolgotrajni mir v svetu. Učenje medkulturnih kompetenc je pomembno tako za večinsko prebivalstvo kot tudi za priseljence, saj so vsi udeleženi v medkulturnem dialogu.

Učenje medkulturnih kompetenc je pomembno tudi za učitelja, saj se je ta v učnem okolju vedno srečeval s kulturnimi razlikami. V učilnicah so bili vedno ljudje iz različnih kultur, različno versko in tudi spolno usmerjeni, nekateri so se učili hitreje, nekateri počasneje, posamezniki so imeli različne sloge učenja itd. Novo v procesih globalizacije pa je to, da je dandanes v učilnici vedno več priseljencev iz drugih kultur, zato učitelj še bolj kot včasih potrebuje medkulturne kompetence. Naloga učitelja je tudi, da posreduje znanje o medkulturnih kompetencah učencem, dijakom, študentom kot tudi udeležencem izobraževanja odraslih, saj se tudi vsi ti vse pogosteje srečujejo z medkulturnimi razlikami. Potreba po medkulturnem dialogu je tako tudi v sistemu vzgoje in izobraževanja vedno večja. Šole so do neke mere poučevale medkulturne kompetence že v preteklosti, na primer pri pouku tujih jezikov, svetovne literature, zgodovine, geografije, političnih sistemov, religij itd. Moja trditev je, da vse to ne zadostuje, temveč je treba začeti poučevati

medkulturne kompetence sistematično. Potrebna so usposabljanja za učitelje, da se jih najprej naučijo sami, potem pa to znanje in veščine posredujejo učencem. Ker potrebe po medkulturnih kompetencah v sodobni družbi vedno bolj naraščajo, Deardorff (2009) meni, da so medkulturne kompetence ena izmed ključnih tem v 21. stoletju.

V prispevku bom najprej odgovorila na vprašanje, kakšna je razlika med kompetencami in zmožnostmi ter veščinami. Poskušala bom odgovoriti na vprašanje, zakaj so kompetence znova aktualne. Ker so medkulturne kompetence pomemben del ključnih kompetenc, si bom zastavila vprašanja, katere so ključne kompetence, zakaj jih v sodobni družbi potrebujemo ter ali obstajajo univerzalne ključne kompetence. Poskusila bom odgovoriti tudi na vprašanja, kakšna je opredelitev medkulturnih kompetenc, katere so, kakšne so njihove značilnosti ter kako lahko merimo medkulturne kompetence. Predstavljen bo primer merjenja medkulturnih kompetenc v Sloveniji. Opredelila bom tudi termin medkulturni dialog ter značilnosti uspešnega medkulturnega dialoga.

Naslednja predpostavka, iz katere izhajam, je, da imata vzgoja in izobraževanje ključno vlogo pri spodbujanju medkulturnega dialoga in učenju medkulturnih kompetenc, zato se bom v prispevku osredotočala zlasti na povezavo navedenih področij z vzgojo in izobraževanjem. Po mnenju Boka (2009) imajo izobraževalne ustanove nalogo, da pripravijo mlajše generacije na kozmopolitični svet, kjer se bodo srečevali z ljudmi iz različnih kultur.

## OPREDELITEV TERMINOV

Po mnenju Ivana Svetlika (2005) so bile kompetence nekoč že uveljavljene, potem so nanje skoraj pozabili, zadnja leta pa so znova aktualne in se vračajo v podjetja, organizacije in vzgojo in izobraževanje. Isti avtor (2005a) na kompetence gleda kot na novo upravljavsko orodje. Po navedenem avtorju gre pri kompetencah za znanje o uporabi znanja.

Termin kompetenca izvira iz socialne psihologije, opredelitev termina kompetenca pa je podobno kot pri večini drugih terminov skoraj toliko, kot je avtorjev (prim. Kohont, 2005). Dominique S. Rychen in Laura H. Salganik opredeljujeta termin kompetenca kot »sposobnost izpolnjevanja kompleksnih zahtev v določenem kontekstu prek mobilizacije psiholoških virov (vključno s kognitivnimi in nekognitivnimi viri)« (2003: 43). Ko govorimo o kompetenci, jo moramo vedno gledati z vidika konteksta, v katerem se udejanja, zato ker je »kompetenca proizvod interakcije značilnosti posameznikov s kontekstom, v katerem slednji delujejo /.../ in tako ni neodvisna od dejanj in konteksta« (Rychen in Salganik, 2003: 46–47).

Po mnenju Evropske komisije (2005) gre pri kompetenci (angl. *competence*) za kombinacijo znanja, spretnosti in odnosov, ki ustrezajo okoliščinam. Omenjeni odnosi pa vključujejo čustva, vrednote in motivacije. Nekateri slavisti in anglisti so predlagali, da angleško besedo *competence* prevajamo s slovensko besedo *zmožnost*. Vendar pa obstajajo razlike med terminoma *kompetenca* in *zmožnost*, saj gre za dva med seboj povezana, a vendarle različna termina. Tako piše Damjan Štefanc (2006), da je *zmožnost* (angl. *capability, faculty*) širši pojem kot *kompetenca*, in navaja Andreja Kohonta (2005), ki meni, da »še, ko posameznik svoje zmožnosti (kombinacijo znanja, sposobnosti in motivov) uspešno uporabi v določeni situaciji, lahko govorimo o kompetencah« (Kohont 2005: v Štefanc, 2006: 35–36). Kot meni Štefanc (2006), govorimo o kompetencah, ko med posameznikovo ponotranjeno zmožnostjo in objektivacijo te zmožnosti ni več razlike. Iz tega je razvidno, da lahko imamo zmožne ljudi, ki pa niso nujno kompetentni, če svojega znanja in sposobnosti ne znajo uporabiti v praksi.

Mnogi zamenjujejo termin *kompetenca* z veščinami (angl. *skills*), zato bom opredelila še veščine. Po opredelitvi Cedefopa in Evropske komisije se veščine nanašajo na sposobnost izvajanja nalog in reševanja problemov (v Cedefop, 2008). Termin *kompetenca* je torej širši od termina *veščine*, saj so veščine sestavni del kompetenc poleg znanja, sposobnosti, osebnostnih lastnosti, vedenjskih oblik, vrednot in motivacije (Kohont, 2005). Kompetentnost je odvisna od treh dejavnikov: posameznika, delovne situacije in organizacije; standardi in zahteve dane situacije namreč v veliki meri določajo (ne)kompetentnost posameznika (prav tam).

Štefanc meni, da problem nastane, kadar prihaja do redukcije kompetenc na spretnosti, pri »čemer ima vsebinsko, konceptualno znanje zgolj instrumentalno vrednost, zaželeno je toliko, kolikor je pripoznano kot neposredno funkcionalno v procesu realizacije konkretnih nalog na delovnem mestu« (Štefanc, 2006: 83).

## KLJUČNE KOMPETENCE ZA USPEŠNO VKLJUČEVANJE V DRUŽBO

Medkulturne kompetence spadajo med ključne kompetence. Te ljudje nujno potrebujemo za uspešno vključenost v družbo. Sodobne družbe, ki se nenehno spreminjajo, pravzaprav od posameznika zahtevajo vedno več ključnih kompetenc. Tako je Franz E. Weinert (2001: v Rychen, 2003) v zadnjih letih v nemški literaturi o poklicnem usposabljanju naštel 650 različnih ključnih kompetenc. Naj najprej opredelim ključne kompetence, kot so jih leta 1997 opredelili v OECD v projektu DeSeCo – Definition and Selection of Competencies: Theoretical and Conceptual Foundations: »Ključne kom-

petence nam pomagajo doseči zelo zaželene rezultate na ravni posameznika in družbe v smislu uspešnega življenja in dobro delujoče družbe« (Rychen, 2003: 66–67). Ključne kompetence so tiste, ki prispevajo k blaginji vseh članov družbe (Kohont, 2005; Rychen, 2003). »Pomembne morajo biti za vso populacijo ne glede na spol, razred, raso, kulturo, družinske korenine ali materni jezik« (Kohont, 2005: 37). Ključne kompetence niso značilne zgolj za eno področje, temveč so transverzalne – relevantne so za različna področja družbe (Rychen, 2003).

Pojavi se vprašanje, ali lahko govorimo o univerzalnosti ključnih kompetenc, ali so res značilne za vse kulture in za vsa zgodovinska obdobja. Dejstvo namreč je, da se ključne kompetence v različnih obdobjih razlikujejo. Ko človeštvo še ni poznalo računalnikov, na primer še ni bilo družbenih zahtev po digitalni ključni kompetenci (informacijsko komunikacijski kompetenci). Antropolog Jack Goody (2001: v Rychen, 2003) meni, da ne moremo govoriti o obstoju določenih ključnih kompetenc, ki veljajo za vse narode in družbena področja, saj se kulture, načini življenja in veščine v njih razlikujejo, tudi v različnih časovnih obdobjih. Tako je na primer ključna kompetenca sposobnost avtonomnega odločanja manj sprejemljiva z vidika Maorov in kultur Pacifika, ki poudarjajo kolektivno odgovornost in skupinske kompetence (Salganik in Stephens, 2003). Ne glede na to, da se strinjam z Goodyjem, pa lahko trdimo, da obstaja ključna kompetenca, ki je univerzalna, saj velja za vse kulture v vseh zgodovinskih obdobjih: to je sposobnost učinkovitega delovanja v družbenih skupinah (prim. Ridgeway, 2001: v Rychen, 2003). Človek se namreč že od začetka svojega obstanka lahko socializira zgolj v povezavi z drugimi ljudmi, saj slednje nujno potrebuje za svoje materialno, duhovno in psihološko preživetje.

Za ključne kompetence, ki jih je leta 1997 opredelil OECD v projektu DeSeCo, in tiste, ki jih opisujemo v nadaljevanju in jih je opredelila Evropska komisija (2005), lahko trdimo, da veljajo za industrijske družbe.

Evropska komisija (2005) je opredelila naslednje ključne kompetence, ki jih moramo ljudje imeti, da lahko uspešno delujemo v sodobni družbi: sporazumevanje v maternem jeziku, sporazumevanje v tujem jeziku, matematična kompetenca ter osnovne kompetence v znanosti in tehnologiji, informacijsko-komunikacijska kompetenca, učenje učenja, medosebne, medkulturne in socialne ter državljanske kompetence, podjetniška kompetenca in kulturno izražanje. Slednje temelji na razumevanju lastne kulture in identitete, na spoštovanju različnosti kulturnega izražanja ter na zavesti o lokalni, nacionalni in evropski kulturni dediščini. Posameznik, ki navedenih kompetenc nima razvitih, tvega socialno izključenost.

Poleg zgoraj naštetih ključnih kompetenc naj naštejem še nekaj drugih pomembnih ključnih kompetenc: sposobnost avtonomnega odločanja, ustvarjalnost, logično mišljenje, sposobnost reševanja problemov, pripravljenost na doseganje rezultatov, neodvisnost, sposobnost koncentracije, kompetenca znanja tujih jezikov, medijske kompetence, sposobnost načrtovanja življenjskih načrtov in osebnih projektov, sposobnost braniti in uveljaviti svoje pravice itd.

Na področju izobraževanja se ključne kompetence po navadi omenjajo kot pomemben cilj izobraževanja, v okviru preнове učnih načrtov, povezane so tudi z učnimi standardi.

### MEDKULTURNE KOMPETENCE KOT KLJUČNE KOMPETENCE

Kot sem že omenila, so medkulturne kompetence del ključnih kompetenc, ki jih sodobni človek potrebuje, da se uspešno vključi v družbo. O medkulturnih kompetencah se je začelo več govoriti v šestdesetih letih 20. stoletja, ko se je povečalo število migracij. Brian H. Spitzberg in Gabrielle Chagnon (2009) opredelita medkulturne kompetence kot: »ustrezno in učinkovito upravljanje interakcij med ljudmi, za katere je v manjši ali večji meri značilna različna čustvena, kognitivna in vedenjska naravnost do sveta. Te naravnosti se najpogosteje odražajo v normativnih kategorijah, kot so narodnost, rasa, pleme, etničnost, religija ali regija« (Spitzberg in Chagnon, 2009: 7).

V zadnjih letih se zlasti v zahodnih družbah večja število pobud, katerih namen je krepiti medkulturne kompetence na različnih področjih družbe tako v vzgoji in izobraževanju kot tudi v korporacijah, zdravstvenih centrih, na področju svetovanja, vojske, centrov za socialno delo, v vladah in nevladnih organizacijah (prim. Bennett, 2009). V državah Srednje in Vzhodne Evrope je teh pobud manj, več pa jih je po letu 2008, ki je bilo evropsko leto medkulturnega dialoga.

Medkulturnih kompetenc je več, seznam je vsekakor odprt. Problem literature o medkulturnih kompetencah je, da mnogi avtorji govorijo o njih, le redki pa jih tudi naštejejo in pojasnijo. Izjema so med drugim na primer avtorji Hilde Van Eyken *et al.* (2005). Ti naštejejo in pojasnijo medkulturne kompetence, ki so jih ugotovili na podlagi rezultatov intervjujev z učitelji v več državah, ki so imeli veliko medkulturnih izkušenj. Navedene medkulturne kompetence predstavljam v nadaljevanju.

Naj naštejemo zgolj glavne medkulturne kompetence. Med najpomembnejšimi je empatija, ki pomeni, da smo se sposobni vživeti v situacijo človeka iz druge kulture, da ga ne sodimo z lastnimi merili, temveč ga poskušamo

videti v njegovi situaciji. Empatija je pogoj za razumevanje. Če do človeka iz druge kulture nismo empatični, potem ga ne moremo razumeti. V medkulturnih stikih pa se najprej pojavi problem razumevanja Drugega. Po mojem mnenju je empatija prvi pogoj, da se lahko razvijejo druge medkulturne kompetence. Spoštovanje mnenj drugih ljudi je naslednja medkulturna kompetenca. Treba je priznati in spoštovati kulturne razlike in različna mnenja, ki iz njih izhajajo. Pomembno je poudarjati podobnosti med kulturami, ne smemo se osredotočati zgolj na razlike, to je pomembna strategija v upravljanju medkulturnih razlik v medkulturnem okolju. Naslednja medkulturna kompetenca je odprtost za nove izkušnje. Dobro je, če smo odprti za nove izkušnje, nove kulturne realnosti in različne perspektive. Pomembna je tudi tolerantnost do nejasnih, nepredvidljivih situacij. Za večkulturne skupine je značilno še več nejasnosti kot za skupine, v katerih so ljudje zgolj iz ene kulture. Ljudje imajo namreč različne potrebe, odzive. Prilagodljivost pa je prvi pogoj za to, da smo tolerantni do nejasnosti. Delo v večkulturnem okolju zahteva prilagajanje na nove načine vedenja. Upoštevati je treba tudi izkušnje ljudi iz drugih kultur. Tudi znanje spada med medkulturne kompetence. Pri tem mislimo na znanje, ki ga človek pridobi, ko se v večkulturnem okolju pozanima, od kod prihajajo člani drugih kultur, kakšne so njihova tradicija, vrednote, šege in navade. Med medkulturne kompetence štejemo tudi sposobnost prilagajanja vrednotam drugih. Pri tem gre za pripravljenost, da se ne odzivamo etnocentrično, da ne povečujemo svojih vrednot, temveč smo sposobni spoznavati vrednote drugih. Priznavati moramo tudi vrednost vrednot drugih kultur. Zavedanje lastne kulturne identitete je pomembna medkulturna kompetenca, ki jo poudarja večina avtorjev in avtoric. Pomembno je namreč, da se zavedamo lastne kulturne identitete, svojih vrednot, odnosov, vzorcev obnašanja itd. Če se zavedamo lastnih vrednot, potem se ne bomo počutili ogroženi od vrednot druge kulture, s katero bomo v stiku. Prav tako bomo lažje predstavili svojo kulturo predstavnikom drugih kultur, če se zavedamo svoje kulturne identitete. Pomembne so tudi interpersonalne veščine. Sposobni moramo biti interakcij v večkulturnih skupinah. Občutek moramo imeti za občutljive teme in kulturne razlike. Na slednje moramo gledati kot na nekaj pozitivnega. Do ljudi moramo pristopati brez stereotipov in predsodkov. V nasprotnem primeru jih ne vidimo v pravi luči, saj na posameznike posplošujemo lastnosti skupine.

Pomembno je, da zgoraj navedene medkulturne kompetence učitelji krepijo pri vseh predmetih in na vseh področjih in ne zgolj pri poučevanju tujih jezikov. Izkušnje iz prakse v okviru projekta LACE (2006) kažejo, da sta v mnogih državah Evropske unije tudi pri poučevanju tujih jezikov premalo

poudarjeni učenje medkulturnih kompetenc in njihovo ocenjevanje. Stanje je še bolj skrb zbujajoče pri drugih predmetih.

## MERJENJE MEDKULTURNIH KOMPETENC

Medkulturne kompetence so kompleksen pojav, zato je njihovo merjenje poseben problem. Merjenje mora biti večdimenzionalno (Frantini, 2009). Preden se lotimo merjenja medkulturnih kompetenc, jih je treba natančno opredeliti. Frantini (2009) priporoča naslednje metode merjenja: analiza dnevnikov, portfolije, neposredno opazovanje z udeležbo, intervjuje, izvedbene naloge. Navedeni avtor priporoča uporabo več metod, po možnosti kvantitativnih in kvalitativnih hkrati. Po avtorjevem mnenju metode, pri katerih se uporabljata svinčnik in papir, niso zelo učinkovite. To potrjuje tudi raziskava Andragoškega centra Slovenije o merjenju medkulturnih kompetenc pri izobraževalcih odraslih, ki sem jo izvedla leta 2008. Metoda, ki sem jo uporabila, je bila samoocenjevanje, saj ni bilo priložnosti za metodo neposrednega opazovanja z udeležbo, ki je klasična antropološka metoda, uporabljajo pa jo tudi v nekaterih drugih vedah. Sestavila sem vprašalnik, v katerem sem naštel medkulturne kompetence, navedene v prejšnjem podglavju, ter te kompetence pojasnila. Respondenti so ocenjevali, koliko je posamezna medkulturna kompetenca značilna za njih. Na voljo so imeli lestvico od 0 do 5 (0 1 2 3 4 5). 0 je pomenila, da nimajo nobenih kompetenc, 5 – imam zelo veliko kompetenc, ostalo so bile vmesne vrednosti. Vprašalnik smo poslali vsem ljudskim univerzam v Sloveniji, da jih izpolnijo. Na ankete je odgovorilo 29 respondentov (24 žensk in 5 moških). Kljub temu da smo imeli z metodo samoocenjevanja dobro izkušnjo pri projektu Value of Work (Leonardo da Vinci projekt),<sup>1</sup> se je pri merjenju medkulturnih kompetenc pokazala manj učinkovita. Velika večina je namreč ocenila, da imajo veliko ali zelo veliko vseh kompetenc, menim, da so pri samoocenjevanju pozabili na samokritičnost in na to, da je proces krepitev medkulturnih kompetenc proces vseživljenjskega učenja in jih je treba ves čas izboljševati. Sicer tudi nekateri drugi avtorji priporočajo metodo samoocenjevanja za merjenje medkulturnih kompetenc kot npr. Deardorff (2006: v Frantini, 2009), vendar v kombinaciji z drugimi naštetimi metodami. Kot ustrezno metodo Deardorff (2009) predlaga tudi študijo primera. Deardorff (2009) meni, da je za merjenje medkulturnih kompetenc potrebno timsko delo, pomembno je tudi narediti načrt ocenjevanja.

---

1 Več o projektu na [www.valueofwork.org](http://www.valueofwork.org) (15. 10. 2010)



## MEDKULTURNI DIALOG KOT PRVI POGOJ ZA TRAJNI MIR V SVETU

Kot sem zapisala že v naslovu, so medkulturne kompetence prvi pogoj za uspešen medkulturni dialog. Potreba po medkulturnem dialogu pa je v svetu vedno večja, saj je ta vedno bolj multikulturn. Medkulturni dialog omogoča učenje medkulturnih kompetenc in pomaga premoščati nasprotja. ERICarts v raziskavi *Sharing Diversity: National Approaches to Intercultural Dialogue* (2008) opredeli medkulturni dialog kot proces, ki vključuje odprto in spoštljivo izmenjavo ali interakcijo med posamezniki, skupinami in organizacijami iz različnih kulturnih okolij ali z različnimi pogledi na svet. Namen medkulturnega dialoga je razvijati globlje razumevanje različnih perspektiv in praks; okrepiti participacijo in enakopravnost kot tudi svobodo in sposobnosti izbiranja, namen je tudi krepiti ustvarjalne procese.

Parekh (2000) meni, da je treba poudarjati podobnosti med pripadniki različnih kultur, saj so podobnosti pogoj za medkulturni dialog, ki ga omogočijo, potreben pa je prav zaradi kulturnih razlik. Po mnenju navedenega avtorja smo vsi ljudje pod vplivom kulture, zato smo nagnjeni k temu, da imamo svoje vrednote za univerzalne, ker pa to ne drži, potrebujemo medkulturni dialog, da se tega zavemo. V medkulturnem dialogu različne umetnostne, literarne, glasbene in moralne tradicije preizprašajo svoje vrednote, si sposojajo ideje ter eksperimentirajo z njimi in pogosto pridejo do popolnoma novih idej, ki jih ne bi mogli ustvariti, če ne bi bili v dialogu (Parekh, 2000). Kulturno homogena družba ne bi prišla do tako ustvarjalnih idej, saj v njej ne bi bilo dovolj ustvarjalnih nasprotij, ki jih omogoča medkulturni dialog. Kulturne razlike torej prinašajo ustvarjalni potencial. Vsaka kultura je namreč pluralna, ima omejitve in ne vsebuje celote bogastva in kompleksnosti človeškega obstoja, zato je pomembno, da so kulture v interakciji, zaradi česar nastane medkulturni dialog (Parekh, 2000).

Ustvarjalni medkulturni dialog pa je možen zgolj takrat, kadar država izvaja multikulturacijske oziroma integracijske politike. Kadar so politike asimilacijske, dialoga ni, saj morajo zgolj priseljenci upoštevati vrednote večinske kulture, slednji pa ni treba priznati kulture in vrednot priseljencev. Kot meni Parekh, pa je medkulturni dialog možen le takrat, kadar imajo njegovi različni udeleženci enakopraven položaj. Slednjega pa omogočajo multikulturne (Parekh, 2000) oziroma integracijske strategije, saj v njih nastanejo učee se kulture, ko se priseljenci učijo od kulture večinskega prebivalstva, večinska kultura pa se tudi uči od priseljencev. Prvi pogoj za medkulturni dialog so po Parekhu (2000) določeni institucionalni pogoji, kot so svoboda govora, vnaprej dogovorjen postopek, enakopravnost pravic, odzivna oblast in opol-

nomočenje državljanov. Poleg institucionalnih pogojev so pomembne tudi naslednje politične vrednote: vzajemno spoštovanje, tolerantnost, samoomejevanje, pripravljenost sprejemati drugačne poglede, ljubezen do razlik, um, ki je odprt za nove ideje, in srce, ki je odprto za potrebe drugih, kot tudi sposobnost za prepričevanje in življenje z nepremostljivimi razlikami (Parekh, 2000). Isti avtor ugotavlja, da dialoško oblikovana družba ne privilegira določene kulturne perspektive, temveč ceni različne perspektive in posameznike kot tudi njihove pravice in svoboščine ter vse preostale pomembne liberalne moralne in politične vrednote, ki so integralni del kulture dialoga. Vendar pa navedeni avtor ugotavlja, da dialoga primanjkuje tudi v zrelih liberalnih demokracijah, čeprav je edini moralno sprejemljiv način premoščanja nasprotij.

## SKLEP

Ker so sodobne družbe vedno bolj multikulturne, je potreba po medkulturnih kompetencah vedno večja. Zaradi naraščajočih migracij, turizma in razvoja različnih tehnologij je vedno več kultur v stiku. Ker prihaja tudi do medkulturnih konfliktov, potrebujemo medkulturni dialog, ki je pogoj za trajni mir v svetu. Če ljudje nimajo medkulturnih kompetenc, uspešen medkulturni dialog ni možen. Vzgoja in izobraževanje imata pomembno vlogo pri učenju medkulturnih kompetenc in spodbujanju medkulturnega dialoga. Pomembno je sistematično usposabljanje učiteljev za medkulturne kompetence, ti pa morajo omogočiti, da se tovrstnih kompetenc naučijo tudi učenci, dijaki, študenti ter udeleženci izobraževanja odraslih. Termin zmožnost je širši od termina kompetenca, o kompetenci namreč lahko govorimo, če posameznik usvojeno znanje in veščine zna uporabiti v praksi. Današnje hitro spreminjajoče se družbe zahtevajo od posameznikov vedno več ključnih kompetenc, ki so pomembne za uspešno življenje in dobro delujočo družbo. Ključne kompetence niso univerzalne, univerzalna je zgolj ključna kompetenca sposobnost učinkovitega delovanja v družbenih skupinah (prim. Ridgeway, 2001: v Rychen, 2003). Medkulturne kompetence spadajo med ključne kompetence, saj jih posamezniki za uspešno vključevanje v sodobne družbe nujno potrebujejo. Medkulturne kompetence pa so številne. Če jih želimo meriti, avtorji priporočajo kombinacijo metod, med drugim kvantitativnih in kvalitativnih hkrati. Učenje medkulturnih kompetenc in medkulturnega dialoga v največji meri omogočajo države, ki izvajajo t. i. multikulturne oziroma integracijske strategije, saj integracija omogoča kulturne izmenjave in medkulturni dialog, asimilacijske strategije pa ju ne omogočajo. Prvi pogoj za uspešen medkulturni dialog je, da so vsi udeleženi v njem enakopravni (Parekh, 2000), česar pa v svetu primanjkuje.



## VIRI IN LITERATURA

Abouharb, Rodwan M. in Cingranelli, David L. (2007). *Human rights and structural adjustment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Abrams, Peter (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58–89.

Adler, Richard P. in Goggin, Judy (2005). What do we mean by »civic engagement«? *Journal of Transformative Education* 3: 236–253.

Althusser, Louis (1985). *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Altvater, Elmar in Mahnkopf, Birgit (2002). *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Anderson, Benedict (1998). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: SH (Studia Humanitatis).

Anderson, Benedict (2003). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Anderson, Benedict (2007). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Apple, Michael W. (1994). *Official knowledge*. London: Routledge.

Aristoteles (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Arnal, William E. (2000). Definition. *Guide to the Study of Religion* (ur. W. Braun, R. T. McCutcheon). London: Continuum.

Bahovec, Eva D. in Zgaga, Pavel (1992). Michael W. Apple in šola kot institucija moderne države. *Šola, učitelj in oblast*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 145–156.

Bandura, Albert (1999). *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: Freeman.

Barfield, Thomas (ur.) (1997). *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, Malden: Blackwell Publisher Ltd.

Barnard, Alan in Spencer, Jonathan (ur.) (1998). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge.

- Barnett, Michael N. in Duvall, Raymond (ur.) (2005). *Power in global governance*. New York: Cambridge University Press.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Bartelson, Jens (1995). *A genealogy of sovereignty*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Bauman, Zigmund (1984). *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta.
- Beck, Ulrich (1992). From industrial society to the risk society: questions of survival, social structure and ecological enlightenment. *Theory, Culture and Society* 9: 97–123.
- Beiner, Ronald (ur.) (1995). *Theorizing Citizenship*. New York: SUNY.
- Beiner, Ronald (2003). *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on the Problem of Political Community*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Bellamy, Richard (2008). *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth (1976). *Obrasci kulture*. Beograd: Prosveta.
- Benko, Vladimir (2000). *Zgodovina mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Bennett, Janet M. (2009). Cultivating Intercultural Competence. A Process Perspective. *The Sage Handbook of Intercultural Competence* (ur. Darla K. Deardorff). London: Sage, 121–140.
- Berger, Peter in Luckmann, Thomas (1988). *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bernstein, Basil (2000). *Pedagogy, Symbolic Control and Identity: Theory, Research, Critique*. Lanham, MD: Rowman Littlefield.
- Biesta, Gert J. J. (2006). *Beyond Learning: Democratic Education for a Human Future*. London: Paradigm Publishers.
- Billig, Shelley H. (2006): Service learning. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 568–571.
- Bobbio, Norberto (1995). *Eguaglianza e libertà*. Torino: Einaudi.
- Bok, Derek (2009). Foreword. *The Sage Handbook of Intercultural Competence* (ur. Darla D. Deardorff). London: Sage, ix–x.
- Bonilla-Silva, Eduardo (1997). Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review* 62 (3): 465–480.

- Boucher, David in Kelly, Paul J. (ur.) (1994). *The social contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000). The »progressive« restoration. *New Left Review* 14: 63–77.
- Bowles, Samuel in Gintis, Herbert (1976). *Schooling in capitalist America*. London: Routledge.
- Bronfenbrenner, Urie (1979). *The ecology of human development: experiments by nature and design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Busch, Brigita (2006). Language biographies – approaches to multilingualism in education and linguistic research. *Language Biographies for Multilingual Learning* (ur. B. Busch, A. Jardine, A. Tjoutuku). Cape Town: PRAESA, 5–18.
- Busch, Brigita (2009). Local actors in promoting multilingualism. *Discourses on Language and Integration* (ur. G. Hogan-Brun, C. Mar-Molinero, P. Stevenson). Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 129–151.
- Castles, Stephen in Miller, Mark (1993). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: Guilford Press.
- Castles, Stephen in Miller, Mark (2003). *The Age of Migration*. London: Macmillan.
- Cedefop (2008). *Terminology of European education and training policy*. Luxembourg: Office for Official Publications of European Communities.
- Cerar, Miro (1996). *Večrazsežnost človekovih pravic in dolžnosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Cerar, Miro (1997). O naravi človekovih pravic in dolžnosti. *Temeljne pravice* (ur. Marijan Pavčnik, Ada Polajnar - Pavčnik, Dragica Wedam - Lukič). Ljubljana, Cankarjeva založba: 52–83.
- Cerar, Miro (2002). Narava in pomen človekovih pravic. *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili* (ur. Miro Cerar, Jon Jamnikar, Maja Smrkolj). Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut, 17–29.
- Cerny, Philip G. (1994). The dynamics of financial globalization: technology, market structure, and policy response. *Policy Sciences* 27 (4): 319–42.
- Checkoway, Barry (1998). Involving young people in neighborhood development. *Children and Youth Services Review* 20: 765–795.
- Citizenship Foundation*, <http://www.citizenshipfoundation.org.uk/main/page.php?68> (29. 11. 2010).
- Clapham, Andrew (2007). *Human rights: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Randall (1979). *The Credential Society*. London: Academic Press.
- Conger, John J. (1991). *Adolescence*. New York: McGraw-Hill.

- Crenshaw, Paul, Mitchell, W., Bonton, R. in Green, E. (2000). Youth empowerment and youth research: expertise, subjection, and control. *Youth and Policy* 69: 1–16.
- Crick, Bernard (2000). *Essays on Citizenship*. London: Continuum.
- Čekada - Zorn, Špela (2010). *Children with migrant background and their language use*. Seminarska naloga. Univerza v Novi Gorici.
- Človek. *Velika ilustrirana enciklopedija* (2008). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Darwall, Stephen L. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics* 88 (1): 36–49.
- Dauber, Heinrich (1994). Radikalna kritika škole kao teorija škole? *Teorije škole* (ur. K.-J. Tillmann). Zagreb: Educa, 123–135.
- de Feyter, Koen (2005). *Human rights: social justice in the age of the market*. London: Zed Books.
- Deardorff, Darla K. (2006). Identification and assessment of intercultural competence as a student outcome of internationalization. *Journal of Studies in International Education* 10, 241–266.
- Deardorff, Darla K. (ur.) (2009). *The Sage Handbook of Intercultural Competence*. London: Sage.
- Dees, Richard (2004). *Trust and Toleration*. London: Routledge.
- Delanty, Gerard in Rumford, Chris (2008). *Nov razmislek o Evropi: družbena teorija in pomeni evropeizacije*. Ljubljana: Sophia.
- Deveaux, Monique (2000). *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Itacha, London: Cornell University Press.
- Dieckhoff, Alain (2003). *The invention of a nation: Zionist thought and the making of modern Israel*. London: C. Hurst.
- Dillon, Michael in Reid, Julian (2000). Global Governance, Liberal Peace, and Complex Emergency. *Alternatives: Global, Local, Political* 25 (1): 117.
- Dillon, Michael in Reid, Julian (2001). Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War. *Millennium – Journal of International Studies* 30 (1): 41–66.
- Dillon, Michael in Reid, Julian (2009). *The liberal way of war: killing to make life live*. Routledge: New York.
- Doane, Ashley W. in Bonilla-Silva, Eduardo (2003). *White out: the continuing significance of racism*. London: Routledge.
- Donnelly, Jack (2003). *Universal human rights in theory and practice*. New York: Cornell University Press.
- Donnelly, Thomas, Atkins, R. in Hart, D. (2006): Parental influences on youth activism. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 454–456.

- Douzinas, Costas (2007). *Human rights and empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Dunn, John (ur.) (1995). *Contemporary Crisis of the Nation-State?* Oxford: Blackwell.
- Dworkin, Ronald (1992). *Liberalizem. Sodobni liberalizem* (ur. Rudi Rizman). Ljubljana: Krt, 211–230.
- ERICarts – European Institute for Comparative Cultural Research (2008). *Sharing Diversity: National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe. Study for the European Commission*. Report. Bonn: ERICarts.
- Eurydice (2002). *Key competencies: a developing concept in general compulsory education*. Brussels: Eurydice.
- Eurydice (2005). *Državljska vzgoja v Evropi*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Evans, Peter (1997). The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization. *World Politics* 50 (1): 62–87.
- Evans Peter, Rueschemeyer, Dietrich in Skocpol, Theda (ur.) (1985). *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Tony (2001). *The politics of human rights: a global perspective*. London, Sterling, Va.: Pluto Press.
- Evropska komisija (2005). *Proposal for a recommendation of the European parliament and of the Council on key competences for lifelong learning*. Bruselj.
- Feinberg, Walter (1983). *Understanding Education*. New York: Cambridge Press.
- Feinberg, Walter (1998). *Common Schools/Uncommon Identities: National Unity and Cultural Difference*. New Haven: Yale University Press.
- Ferré, Frederick (1970). The Definition of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1): 3–16.
- Flanagan, Constance (1998). Youth political development: an introduction. *Journal of Social Issues* 54 (3): 457–476.
- Forst, Rainer (2007). A Critical Theory of Multicultural Toleration. *Multiculturalism and Political Theory* (ur. A. S. Laden, D. Owen). Cambridge: Cambridge University Press, 292–311.
- Foucault, Michel (2000). *Zgodovina seksualnosti 1 – Volja do vednosti*. Ljubljana: ŠKUC.
- Frantini, Alvino E. (2009). Assessing Intercultural Competence. *The Sage Handbook of Intercultural Competence* (ur. Darla K. Deardorff). London: Sage, 456–476.
- Friedman, Milton (1992). Odnos med ekonomsko in politično svobodo. *Sodobni liberalizem* (ur. Rudi Rizman). Ljubljana: Krt, 147–159.



- Friedman, Milton in Friedman, Rose (1990). *Free to Choose: A Personal Statement*. London: Pan Books.
- Fukuyama, Francis (1989). The End of History? *The National Interest* 16: 3–18.
- Gaete, Rolando (1991). Postmodernism and human rights: some insidious questions. *Law and Critique* 2 (2) :149–170.
- Gal, Susan (2006). Migration, Minorities and Multilingualism: Language Ideologies Europe. *Language Ideologies, Policies and Practices* (ur. C. Mar-Moliner, P. Stivenson). Houndmills, New York: Palgrave Macmillan, 13–27.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2009). *Toleranca: pluralistični predlog*. Ljubljana: Krtina.
- Galston, William A. (1995). Two Concepts of Liberalism. *Ethics* 105 (3): 516–534.
- Galston, William A. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, William A. (2002a). Liberal Egalitarianism: A Family of Theories, Not a Single View. *Civil Society and Government* (ur. N. L. Rosenblum, R. C. Post). Princeton: Princeton University Press, 111–122.
- Galston, William A. (2005). *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galtung, Johan (1994). *Human rights in another key*. Oxford: Polity Press.
- Gates, Henry L. (1994). Goodbye Columbus? Notes on the Culture of Criticism. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 203–217.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, Ernest (1983a). *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest (1991). Nacionalizem. *Študije o etnonacionalizmu* (ur. R. Rizman). Ljubljana: KRT.
- Giddens, Anthony (1985). *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giroux, Henry E. (1994). Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 325–343.
- Goldberg, Andreas, Murinho, Dora in Kulke, Ursula (1995). *Arbeitsmarkt-Diskriminierung gegenüber ausländischen Arbeitnehmern in Deutschland – International Migration Papers*. Geneva: Employment Department International Labour Office.

- Goldberg, David T. (1994). Multicultural Conditions. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 1–44.
- Goldberg, David T. (2002). *The Racial State*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Gordon, Milton M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Gray, John (1997). *The Illusion of a Minimum State*. London: LSE Public Policy Group.
- Green, Andy (1990). *Education and State Formation: The Rise of Education Systems in England, France and the USA*. London: Macmillan.
- Griffin, Gabriele in Braidotti, Rosi (ur.) (2002). Configuring European Women's Studies. *Thinking differently: A Reader in European Women's Studies* (ur. Gabriele Griffin, Rosi Braidotti). London, New York: Zed Books, 1–30.
- Gril, Alenka (2007). *Družbene predstave organizirane mladine*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Gril, Alenka, Klemenčič, Eva in Autor, Sabina (2009). *Udejstvovanje mladih v družbi*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Grosby, Steven Elliott (2005). *Nationalism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutierrez, Ramon A. (1994). Ethnic Studies: Its Evolution in American Colleges and Universities. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 157–167.
- Gutmann, Amy (ur.) (1994 [1992]). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (1995). Civic Education and Social Diversity. *Ethics* 105 (3): 557–579.
- Habermas, Jurgen (1972). *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Habermas, Jurgen (1991). Državljanstvo i nacionalni identitet: razmišljanja o evropskoj budućnosti. *Filozofska istraživanja* 1: 137–155.
- Habermas, Jurgen (2001). *The Post-National Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT.
- Habermas, Jurgen (2010). Leadership and Leitkultur. *New York Times*, 31. oktober, <http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html> (31. 11. 2010).
- Hahn, Carole L. (1998). *Becoming Political: Comparative Perspectives on Citizenship Education*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Hare, Richard M. (1997). Justice and Equality. *Equality* (ur. Louis P. Pojman, Robert Westmoreland). Oxford: Oxford University Press.
- Hart, Roger A. (1992). *Children's participation: From tokenism to citizenship*. Florence: UNICEF.

- Hastings, Adrian (1997). *The construction of nationhood: ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatch, Elvin (1979). *Antropološke teorije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Haydon, Graham (2006). Respect for Persons and for Cultures as a Basis for National and Global Citizenship. *Journal of Moral Education* 35 (4): 457–471.
- Held, David (1989). *Modeli demokracije*. Ljubljana: Krt.
- Held, David in McGrew, Anthony (2000). The Great Globalisation Debate: An Introduction. *The Global Transformations Reader* (ur. D. Held, A. McGrew). Cambridge: Polity Press.
- Heyd, David (ur.) (1996). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Hill, Jane (2009). *The Everyday Language of White Racism*. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hindess, Barry (1992). Power and Rationality: The Western Concept of Political Community. *Alternatives* 17: 149–63.
- Hobsbawm, Eric J. (1992). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobson, John M. in Ramesh, Mishra (2002). Globalisation Makes of States What States Make of It: Between Agency and Structure in the State/Globalisation Debate. *New Political Economy* 7 (1): 5–22.
- Hočevar, Marjan (2000). *Novi urbani trendi: prizorišča v mestih – omrežja med mesti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Hogan-Brun, Gabrielle, Mar-Molinero, Clare in Stevenson, Partick (2009). Testing regimes: introducing cross-national perspectives on language, migration and citizenship. *Discourses on Language and Integration* (ur. G. Hogan-Brun, C. Mar-Molinero, P. Stevenson). Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1–13.
- Horsman, Mathew in Marshall, Andrew (1994). *After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World Disorder*. London: HarperCollins.
- Horton, Robin (1960). A Definition of Religion, and its Uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (2): 201–226.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hutchinson, John in Smith, Anthony (1994). *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Illich, Ivan (1980). *Dole škole*. Beograd: BIGZ.

- Jaffe, Alexandra (1999). *Ideologies in Action: Language Politics on Corsica*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Jambrek, Peter, Perenič, Anton in Uršič, Marko (1988). *Varstvo človekovih pravic: razprave, eseji in dokumenti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Jelić, Jordan (1982). *Kritika Redfieldove teorije 'folk' društva*. Ljubljana: FSPN.
- Jessop, Bob (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*. Cambridge: Polity Press.
- Jessop, Bob in Sum, Ngai-Ling (2001). *Handouts presented to the students at the 'Globalisation, Regionalisation, and the State' seminar*. Oslo: Oslo Summer School in Social Science Studies.
- Južnič, Stane (1977). *Socialna in politična antropologija*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Južnič, Stane (1980). *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Obzorja.
- Južnič, Stane (1993). *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kant, Immanuel (1790). *The Science of Right*. General Division of the Duties of Right, razdelek A, <http://philosophy.eserver.org/kant/science-of-right.txt>.
- Kaplan, Benjamin J. (2010). *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Belknap Harvard.
- Katunarić, Vjeran (1993). Interkulturalizem. *Teorija in praksa* 1–2: 14–25.
- Keeley, James (1990). Towards a Foucauldian Analysis of International Regimes. *International Organization* 44 (1): 83–105.
- Kelsen, Hans (1998). *Il problema della giustizia*. Torino: Einaudi.
- Khan, Ali L. (1996). *The Extinction of Nation-States: A World without Borders*. The Hague: Kluwer Law International.
- Kimmerling, Baruch (1999). Religion, Nationalism, and Democracy in Israel. *Constellations* 6 (3): 339–363.
- Kirshner, Ben (2007). Introduction: Youth activism as a context for learning and development. *American Behavioral Scientist* 51 (3): 367–379.
- Klinar, Peter (1976). *Mednarodne migracije*. Maribor: Obzorja.
- Klinar, Peter (1989). Sociološki-kulturološki in socialno-psihološki pristop. *Uvodna teoretična izhodišča*. Ljubljana: RI FSPN.
- Kohont, Andrej (2005). Razvrščanje kompetenc. *Kompetence v kadrovski praksi* (ur. Marija Sonja Pezdirc). Ljubljana: GV izobraževanje, 29–49.
- Konvencija o otrokovih pravicah (OZN)*, <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/konvencija-o-otrokovih-pravicah-ozn/#c69> (15. 12. 2010).

- Kos, Janko (1996). Teze za kurikularno prenovu. *Kurikularna prenova* (ur. Andreja Barle Lakota, Katra Bergant). Ljubljana: Nacionalni kurikularni svet.
- Kress, Gunther (2006). Learning and curriculum. Agency, ethics and aesthetics in an era of instability. *Schooling, Society and Curriculum* (ur. Alex Moore). London: Routledge.
- Kroeber, Alfred L. in Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Harvard University.
- Kukathas, Chandran (1998). Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference. *Political Theory* 26 (5): 686–699.
- Kukathas, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kumar, Krishan (2003). *The making of English national identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurthen, Hermann (1997). The Canadian experience with multiculturalism and employment equity: lessons for Europe. *New Community – The Journal of the European Research Centre on Migration and Ethnic Relations* 2: 249–269.
- Kuzmanič, Tonči A. (2003). Ksenofobija v nekdanji SFRJ Jugoslaviji in v postsocialistični Sloveniji. *Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti* 2 (2): 14–33.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1992). Introduction. *Justice in Political Philosophy* (ur. Will Kymlicka). Brookfield: Edward Elgar Publishing Company.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1996). Two Models of Pluralism and Tolerance. *Toleration: An Elusive Virtue* (ur. David Heyd). Princeton: Princeton University Press, 81–105.
- Kymlicka, Will (2000). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2003). Multicultural States and Intercultural Citizens. *Theory and Research in Education* 1: 147–169.
- Kymlicka, Will (2005). *Sodobna politična filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Kymlicka, Will in Norman, Wayne (1995). Return of the Citizen. *Theorizing Citizenship* (ur. R. Beiner). New York: SUNY, 283–322.
- Kymlicka, Will in Opalski, Magda (ur.) (2002). *Can Liberal Pluralism be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

LACE – Languages and Cultures in Europe (2006). *The Intercultural Competencies Developed in Compulsory Language Education in the European Union*. Final Report, <http://www.lace2007.eu> (4. 12. 2010).

Langlois, Anthony J. (2003). Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis. *Human Rights Quarterly* 25 (4): 990–1019.

Larson, Reed in Hansen, David (2005). The development of strategic thinking: learning to impact human systems in a youth activism program. *Human Development* 48 (6): 327–349.

Larson, Reed in Wood, Dustin (2006): Positive development. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir in Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 479–485.

Levinson, Sanford (2003). *Wrestling with Diversity*. Durham, London: Duke University Press.

Lewis, Diane K. (1977). A Response to Inequality: Black Women, Racism, and Sexism. *Signs* 3 (2): 339–361.

Lima, Licínio C. (2007). Schooling for Critical Education: The Reinvention of Schools as Democratic Organizations. *Critique and Utopia* (ur. C. A. Torres, A. Teodoro). New York: Rowmanand Littlefield Publishers.

Lipman, Matthew (1992). *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John (1980 [1690]). *Second Treatise of Government*. Edited, with an Introduction, by C. B. Macpherson. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing.

Lukšič - Hacin, Marina (1995). *Ko tujina postane dom: resocializacija in narodna identiteta pri slovenskih izseljencih*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Lukšič - Hacin, Marina (1999). *Multikulturalizem in migracije*. Ljubljana: Založba ZRC.

Lukšič - Hacin, Marina (2002). Multikulturalizem, mednarodne migracije in podedovane skupinske identifikacije: etničnost, rasa, spol. *Dve domovini/Two Homelands* 15: 33–50.

Lukšič - Hacin, Marina (2004). Konceptualne dileme v razpravah o multikulturalizmu in globalizaciji. *Dve domovini/Two Homelands* 19: 107–120.

Lukšič - Hacin, Marina (2009). In kaj je ta transnacionalizem?: razmišljanja ob knjigi Jake Repiča »Po sledovih korenin«: Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo. *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 47 (1–2): 61–66.

Lukšič, Igor (2006). *Politična kultura: političnost morale*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Lukšič, Igor in Pikalo, Jernej (2007). *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.

- Macedo, Stephen J. (1995). Multiculturalism for the Religious Right? Defending Liberal Civic Education. *Journal of the Philosophy of Education* 29 (2): 223–238.
- Macedo, Stephen J. (1995a). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*. *Ethics* 105 (3): 468–496.
- Macedo, Stephen J. (1995b). Liberal Civic Education and its Limits. *Canadian Journal of Education* 20 (3): 304–314.
- Macedo, Stephen J. (2000). *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Maitles, Henry (2000). Political literacy: the challenge for democratic citizenship. *The School Field* 11 (3/4): 125–134.
- Mann, Michael (1986). *The Sources of Social Power*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, Susan in Clapham, Andrew (2005). *International human rights lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, Thomas H. (1992 [1950]). *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Perspectives.
- Marx, Karl (1980). Kapital I. Prvo, drugo in tretje poglavje. *Časopis za kritiko znanosti* 8 (41–42): 10–90.
- Mayeri, Serena (2001). »A Common Fate of Discrimination«: Race-Gender Analogies in Legal and Historical Perspective. *The Yale Law Journal* 110 (6): 1045–1087.
- McCorquodale, Robert in Fairbrother, Richard (1999). Globalization and Human Rights. *Human Rights Quarterly* 21 (3): 735–766.
- McCutcheon, Russell T. (1997). *Manufacturing religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McKinnon, Catriona (2006). *Toleration: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- McKinnon, Catriona in Castiglione, Dario (ur.) (2003). *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press.
- McLaren, Peter (1994). White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 45–74.
- McWhorter, Ladelle (2009). *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Melko, Matthew (1995). The Nature of Civilizations. *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* (ur. Stephen K. Sanderson). Walnut Creek, London, New Delhi: AltaMira Press, 25–45.

- Mendus, Susan (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Mesić, Milan (2006). *Multikulturalizam*. Zagreb: Školska knjiga.
- Meuret, Denis (1999). Rawls, l'éducation et l'égalité des chances. *La justice du système éducatif* (ur. Denis Meuret). Paris: De Boeck Université.
- Milharčič Hladnik, Mirjam in Žagar, Igor Ž. (1996). Nekaj izhodiščnih prizadevanj za odpravo seksistične rabe jezika. *Spol: Ž* (ur. Lenca Bogovič, Zoja Skušek). Ljubljana: KUD France Prešeren: Institutum Studiorum Humanitatis – ISH.
- Miller, David (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Modood, Tariq (2007). *Multiculturalism: A Civic Perspective*. Cambridge: Polity Press.
- Morgan, Lewis H. (1981). *Drevno društvo: istraživanja čovekovog razvoja od divljaštva i varvarstva do civilizacije*. Beograd: Prosveta.
- Mottier, Véronique (2008). *Sexuality: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Sean D. (1996). *Humanitarian intervention: the United Nations in an evolving world order*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mutua, Makau (2002). *Human rights: a political and cultural critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nasehi, Armin (2010). Die Biologie spricht gegen Biologismus. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. oktober, <http://www.faz.net/s/RubF013678339304BC99FB39AFE ECB41D2C/Doc~EC5C8EDF56488454CBEE41C31D1FE5D12~ATpl~Ecomcommon~Scontent.html> (31. 11. 2010).
- Negri, Antonio in Hardt, Michael (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Nettl, J. P. (1968). The State as a Conceptual Variable. *World Politics* 20: 559–592.
- Newey, Glen (1999). *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Noel, Donald L. (1968). A Theory of the Origin of Ethnic Stratification. *Social Problems* 16 (2): 157–172
- Novoa, Antonio (2007). The 'right' education in Europe: when the obvious is not so obvious! *Theory and Research in Education* 5 (2): 143–153.
- Offe, Klaus (1984). *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson.
- Offe, Klaus (1985). *Družbena moč in politična oblast*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Ohmae, Kenichi (1990). *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*. London: Collins.
- Okin, Susan M. (1998). Feminism and Multiculturalism. *Ethics* 108 (4): 661–684.



- Okin, Susan M. (ur.) (1999). *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Owen, John M (1994). How Liberalism Produces Democratic Peace. *International Security* 19 (2): 87–125.
- Özkirimli, Umut (2000). *Theories of Nationalism: Critical Introduction*. Basingstoke: Macmillan.
- Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.
- Parekh, Bhikhu (2008). *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. New York: Palgrave.
- Payne, Michael (1996). *A Dictionary of Cultural and Chritical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Perelman, Chaïm (1990). *Ethique et droit*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Petković, Brankica (2003). Romi v Sloveniji – tujci za vedno? *Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti* 2 (2): 54–75.
- Petković, Brankica (2010). Izbrisani jezik. *Brazgotine izbrisa: prispevek h kritičnemu razumevanju izbrisa iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije* (ur. Neža Kogovšek et al.). Ljubljana: Mirovni inštitut, 219–243.
- Petković, Brankica (2010a). Se še kdo spomni dobrih namenov? *Dnevnik, Objektiv*, 27. november, 7.
- Pezdir, Marija Sonja (ur.) (2005). *Kompetence v kadrovski praksi*. Ljubljana: GV izobraževanje.
- Pickeral, Terry (2006): Service learning and citizenship education. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 571–581.
- Pickeral, Terry in Miller, Jeffery J. (2006). Citizenship policies in the States. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 127–133.
- Pijaže, Žan [Piaget, Jean] (1977): *Psihologija inteligencije*. Beograd: Nolit.
- Pikalo, Jernej (2003). *Neoliberalna globalizacija in država*. Ljubljana: Sophia.
- Pirc, Janez et al. (2010). *Afrika v slovenskem šolskem sistemu: zaključno poročilo projekta Izobraževanje za razvoj na trdnih temeljih*. Ljubljana: Društvo Afriški center.
- Pocock, J. G. A. (1995). The Ideal of Citizenship Since Classical Times. *Theorizing Citizenship* (ur. R. Beiner). New York: SUNY, 29–52.
- Poulantzas, Nicos (1968). *Political Power and Social Class*. London: New Left Books.

- Poulantzas, Nicos (1969). The Problem of the Capitalist State. *New Left Review* 58: 67–78.
- Prunk, Janko in Toplak, Cirila (2005). *Parlamentarna izkušnja Slovencev*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Ramirez, Francisco O. in Boli, John (2007). The Political Construction of Mass Schooling. *Sociology of Education* 60: 2–17.
- Raphael, D. David (2003). *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rattansi, Ali (2007). *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1963). Constitutional Liberty and the Concept of Justice. *Nomos VI: Justice* (ur. Carl J. Friedrich, John W. Chapman). New York: Atherton Press.
- Rawls, John (1971 [rev. ed. 1999]). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John (1975). A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review* 96 (2225): 94–99.
- Rawls, John (1993). *O liberalizmu i pravednosti*. Rijeka: HKDR.
- Rawls, John (1993a). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Raz, Joseph (1994). *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Redfield, Robert, Linton, Ralph in Herskovits, Melville J. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist* 38: 149–152.
- Ridgeway, Cecilia (2001). Joining and functioning in groups, self-concept and emotion management. *Defining and Selecting Key Competencies* (ur. Dominique Simon Rychen, Laura Hersh Salganik). Germany: Hogrefe & Huber Publishers, 205–211.
- Rieffer, Barbara-Ann J. (2003). Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. *Ethnicities* 3 (2): 215–242.
- Rihtman - Avguštin, Dunja (1976). *Ekonomске vrijednosne orientacije i modeli odločivanja tradicijskog društveno-kulturnog sustava*. Ljubljana: FSPN.
- Riley, Denise (1991). Ali ima spol zgodovino? *Časopis za kritiko znanosti* 136–137: 41–60.
- Rizman, Rudi (ur.) (1991). *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: KRT.

- Rizman, Rudi (ur.) (1991). *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: KRT.
- Rizman, Rudi (1995). Nacionalizem: Pro et Contra. *Vesela znanost o okolju* 1: 193–204.
- Rizman, Rudi (1997). *Izzivi odprte družbe*. Ljubljana: Liberalna akademija.
- Roberts, John M. (1989). *Europe 1880–1945*. New York: Longman.
- Rockefeller, Steven C. (1992). Comment. *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (ur. Charles Taylor). Princeton: Princeton University Press, 87–98.
- Rosenberg, Justin (2000). *The Follies of Globalisation Theory*. London, New York: Verso.
- Rosenblum, Nancy L. (1998). *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenblum, Nancy L. (ur.) (2000). *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- Rotar, Drago B. (2007). *Odbiranje iz preteklosti: okviri, mreže, orientirji, časi kulturnega življenja v dolgem 19. stoletju*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Založba Annales.
- Roter, Petra (2003). Language Issues in the Context of 'Slovenian Smaleness'. *Nation-Building, Ethnicity and Language Politics in Transition Countries* (ur. Farimah Daftari, François Grin). Budapest: Open Society Institute, 211–241.
- Roth, Jodie L. in Brooks-Gunn, Jeanne (2003). What is a Youth Development Program? Identifying Defining Principles. *Promoting Positive Child, Adolescent, and Family Development: A Handbook of Program and Policy Innovations* (ur. Richard M. Lerner, Francine Jacobs, Donald Wertlieb). Vol. 2. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 197–224.
- Roudometof, Victor in Robertson, Roland (1995). Globalization, World-System Theory, and the Comparative Study of Civilizations: Issues of Theoretical Logic in World-Historical Sociology. *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* (ur. Stephen K. Sanderson). Walnut Creek, London, New Delhi: AltaMira Press, 273–300.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001 [1762]). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Rubini, Monica in Palmonari, Augusto (2008). Adolescents' relationships to institutional order. *Handbook of adolescent development* (ur. Sandy Jackson, Luc Goossens). Hove, New York: Psychology Press, 264–283.
- Rychen, Dominique Simon (2003). Key competencies: meeting important challenges in life. *Key competencies for a successful life and a well-functioning society* (ur. Dominique Simon Rychen, Laura Hersh Salganik). Germany: Hogrefe & Huber Publishers, 63–109.

- Rychen, Dominique Simon in Salganik, Laura Hersh (2003). A holistic model of competence. *Key competencies for a successful life and a well-functioning society* (ur. Dominique Simon Rychen, Laura Hersh Salganik). Germany: Hogrefe & Huber Publishers, 41–63.
- Salganik, Laura Hersh in Stephens, Maria (2003). Competence priorities in policy and practice. *Key competencies for a successful life and a well-functioning society* (ur. Dominique Simon Rychen, Laura Hersh Salganik). Germany: Hogrefe & Huber Publishers, 13–41.
- Sandel, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sardoč, Mitja (ur.) (2010). *Tolerance, Respect and Recognition in Education*. London: Wiley-Blackwell.
- Scanlon, Thomas M. (2003). *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, Samuel (1994). The Appeal of Political Liberalism. *Ethics* 105 (1): 4–22.
- Scheffler, Samuel (2002). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel (2010). *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Scholte, Jan Aart (2000). *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Scott, Joan (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Seibert, Holger in Solga, Heike (2005). Gleiche Chancen dank einer abgeschlossenen Ausbildung? Zum Signalwert von Ausbildungsabschlüssen bei ausländischen und deutschen jungen Erwachsenen. *Zeitschrift für Soziologie* 34 (5): 364–382.
- Seton-Watson, Hugh (1980). Nacije i države: ispitivanje porijekla nacija i politike nacionalizma. Zagreb: Globus.
- Shachar, Ayelet (2001). *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, Martin (1997). The state of globalization: towards a theory of state transformation. *Review of International Political Economy* 4 (3): 497–513.
- Shier, Harry (2001). Pathways to participation: openings, opportunities and obligations: a new model for enhancing children's participation in decision-making, in line with article 12.1 of the United Nations Convention on the Rights of the Child. *Children and Society* 15 (2): 107–117.

- Shklar, Judith (1989). *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Shklar, Judith (1998). *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: University of Chicago Press.
- Silverstein, Michael (1979). Language Structure and Linguistic Ideology. *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels* (ur. R. Clyne, W. Hanks, C. Hofbauer). Chicago: Chicago Linguistic Society, 219–259.
- Small, Stephen in Supple, Andrew (2001): Communities as systems: is a community more than the sum of its parts? *Does it take a village? Community effects on children, adolescents and families* (ur. Alan Booth, Ann Crouter). Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associates, 161–174.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1991). Genealogija narodov. *Študije o etnonacionalizmu* (ur. Rudi Rizman). Ljubljana: KRT, 51–78.
- Smith, Anthony D. (1992). Chosen peoples: Why ethnic groups survive. *Ethnic and Racial Studies* 15 (3): 436–456.
- Smith, Anthony D. (2005) *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
- Smith, Jonathan Z. (1988). Religion and Religious Studies: No Difference at All. *Soundings* 71 (2–3): 231–244.
- Snyder, Mark in Omoto, Allen M. (2006). Social action. *Social psychology, handbook of basic principles* (ur. Arie W. Kruglansky, E. Tory Higgins). New York: Guilford Press, 940–962.
- Spinner-Halev, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Spitzberg, Brian H. in Changon, Gabrielle (2009). Conceptualizing Intercultural Competence. *The Sage Handbook of Intercultural Competence* (ur. Darla K. Deardorff). London: Sage, 2–53.
- Spletna stran EU, namenjena antidiskriminacijskim politikam, <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=423&langId=en> (31. 11. 2010).
- Spletna stran IDA-NRW, namenjena vprašanjem in razumevanju diskriminacij, <http://www.ida-nrw.de/Diskriminierung/html/fdiskriminierung.htm> (31. 11. 2010).
- Spletna stran Sveta Evrope, namenjena boju proti diskriminaciji, <http://www.coe.int/t/DG4/ANTI-DISCRIMINATION-CAMPAIGN/> (31. 11. 2010).
- Spletna stran Unesca, namenjena boju proti rasizmu, diskriminaciji in ksenofobiji, <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/human-rights/fight-against-discrimination/> (31. 11. 2010).

- Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948), <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (25. 12. 2010).
- Sruk, Vladimir (1995). *Leksikon politike*. Maribor: Obzorja.
- Stam, Robert in Shohat, Ella (1994). Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. *Multiculturalism* (ur. D. T. Goldberg). Cambridge: Blackwell, 296–324.
- Sulič, Nives (1983). *Thank God I'm Slovenian*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Svetličič, Marjan (2000). Globalisation: Neither Hell Nor Paradise. *Journal of International Relations and Development* 3 (4): 369–394.
- Svetlik, Ivan (2005). Predgovor. *Kompetence v kadrovski praksi*. (ur. Marija Sonja Pezdirc). Ljubljana: GV izobraževanje, 7–9.
- Svetlik, Ivan (2005a). O kompetencah. *Kompetence v kadrovski praksi* (ur. Marija Sonja Pezdirc). Ljubljana: GV izobraževanje, 11–29.
- Syvertsen, Amy K. (2006): Civic identity. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 142–145.
- Syvertsen, Amy K., Flanagan, Constance A. (2006): Peer influences on political development. *Youth activism: an international encyclopedia* (ur. Lonnie R. Sherrod, Constance A. Flanagan, Ron Kassimir, Amy K. Syvertsen). Westport, Conn.: Greenwood Press, 462–466.
- Szabo, Franz A. J. (1997). Multiculturalism and Trans-National Legacy of Central Europeans: A North American Perspective. *Un-verständis der kulturen. Multikulturalismus in Mitteleuropa in Historischer Perspektive*. Ljubljana, Dunaj: Hermagoras, Mohorjeva družba.
- Škiljan, Dubravko (2002). *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*. Zagreb: Golden marketing.
- Štefanc, Damjan (2006). Koncept kompetenc v izobraževanju: definicije, pristopi, dileme. *Sodobna pedagogika* 57 (5), 66–86.
- Tamir, Yael (ur.) (1995). *Democratic Education in a Multicultural Society*. Oxford: Blackwell.
- Tamir, Yael (2008). *Liberalni nacionalizem* Ljubljana: Krtina.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (ur.) (1992). *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1994 [1992]). The Politics of Recognition. *Multiculturalism:*

- Examining the Politics of Recognition* (ur. Amy Gutmann). Princeton: Princeton University Press, 25–74.
- Teodoro, Antonio (2007). Educational Policies and the sense of Possibility: A Contribution to Democratic Education in a Progressive Age. *Critique and Utopia* (ur. C. A. Torres, A. Teodoro). New York: Rowmanand Littlefield Publishers.
- Therborn, Goran (1995). *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies, 1945–2000*. London: Sage Publications.
- Thornton, Stephen (1995). Cultural Rights, Multiculturalism and Cultural Relativism. *Teaching for Citizenship in Europe* (ur. A. Osler). Staffordshire: Trentham Books.
- Todorova, Maria (2001). *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Vita activa.
- Tomasi, John (2001). *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Toplak, Cirila (2003). *Združene države Evrope*. Ljubljana: Založba FDV.
- Toplak, Cirila (2010). Prispevek k interpretaciji zgodovine političnih idej slovenofonega prostora: avtonomizem in unitarizem. *Javnost/The Public* 17, Suppl., S33–S50.
- Torres, Carlos. A. in Teodoro, Antonio (ur.) (2007). *Critique and Utopia*. New York: Rowmanand Littlefield Publishers.
- Ule, Mirjana (2000). *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Urh, Špela in Žnidarec Demšar, Simona (2005). Izključujoči mehanizmi vključevanja Romov. *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti* 4: 36–51.
- Valli, Linda (1983). *Becoming clerical workers*. London: Routledge.
- van der Veer, Peter (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Van Eyken, Hilde, Farcasiu, Andrea, Raeymaeckers, Marianne, Szekely, Radu in Wagenhofer, Ingrid (2005). *Developing Skills for Efficient Communication with People from Different Cultural Backgrounds: Basic Trainer Competencies*. Deurne, Karjaa, Sibiu, Vienna.
- Van Parijs, Philippe (1991). *Qu'est ce qu'un société juste*. Paris: Seuil.
- Vecoli, Rudolph J. (1981). Etnični pluralizem namesto asimilacije. *Slovenski koledar '82*: 207–212.
- Verdery, Katherine (1998). Nationalism, Citizenship and Property: Eastern Europe since 1989. *American Ethnologist* 25 (2): 291–306.
- Vincent, Andrew (1987). *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell.
- Vojnović, Goran (2008). *Čefurji, raus!* Ljubljana: Beletrina.

- von Mises, Ludwig (1995). Bilanca uspehov liberalizma. *Nekaj tem o liberalizmu* (ur. Dietmar Doering). Ljubljana: Friedrich Naumann Stiftung in Liberalna akademija, 17–24.
- Waldron, Jeremy (1993). *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, Rob B. J. (1993). *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Wang, Caroline in Burris, Mary Ann (1997). Photovoice: concept, methodology, and use for participatory needs assessment. *Health Education and Behavior* 24: 369–387.
- Watkins, Natasha D., Larson, Reed in Sullivan, Patrick J. (2007). Bridging intergroup difference in a community youth program. *American Behavioral Scientist* 51 (3): 380–402.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.
- Weissbrod, Lilly (1983). Religion as National Identity in a Secular Society. *Review of Religious Research* 24 (3): 188–205.
- Westhorp, G. (1987). *Planning for youth participation: a resource kit*. Adelaide: Youth Sector Training Council of South Australia.
- Whitty, Geoff (2003). *Making Sense of Education Policy*. London: Paul Chapman Publishing.
- Wilkinson, David (1995). Central Civilization. *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* (ur. Stephen K. Sanderson). Walnut Creek, London, New Delhi: AltaMira Press, 46–74.
- Williams, Bernard (1996). Toleration: An Impossible Virtue? *Toleration: An Elusive Virtue?* (ur. D. Heyd). Princeton: Princeton University Press, 18–27.
- Williams, Melissa in Waldron, Jeremy (ur.) (2008). *Toleration and Its Limits (Nomos XLVIII)*. New York: New York University Press.
- Willis, Paul (1980). *Learning to Labour*. Hampshire: Grower Publishing.
- Winnant, Howard (2000). Race and Race Theory. *Annual Review of Sociology* 26: 169–185.
- Wood, Dustin, Larson, Reed in Brown, Jane (2009). How adolescents come to see themselves as more responsible through participation in youth programs. *Child Development* 80: 295–309.
- Woolard, Kathryn (1998). Language Ideology as a Field of Inquiry. *Language Ideologies. Practice and Theory* (ur. Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard, Paul V. Kroskrity). New York, Oxford: Oxford University Press, 3–47.



*Workshop on Political Literacy* (2002), <http://www.citized.info/pdf/conferences/pilot/NovWorkshop.pdf> (29. 11. 2010).

Yates, Miranda in Youniss, James (1998). Community service and political identity development in adolescence. *Journal of Social Issues* 54 (3): 495–512.

Yates, Miranda in Youniss, James (1999). *Roots of Civic Identity. International Perspectives on Community Service and Activism in Youth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Iris M. (1989). Polity and Group Difference. *Ethics* 99 (2): 250–274.

Young, Iris M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Young, Michael (1971). An Approach to Study of Curriculum as Socialy Organized Knowledge. *Knowledge and Control*. London: Macmillan.

Zagorin, Perez (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.

## Stvarno kazalo

### A

aktivno državljanstvo 9, 11, 22, 116,  
122–123  
akulturacija 26, 28, 129–130, 134–135,  
150  
anglokomformnost 128–130, 134–135  
asimilacija 27, 54, 73, 127–130, 133–135,  
143, 149, 151, 176–177

### C

civilizacija 9, 24–27, 47, 72, 130–131,  
136, 140, 142, 152

### Č

človekove pravice 9, 38, 69, 79–88, 97,  
100, 116, 153, 155–156, 158–159

### D

dediščina 15, 20, 25, 37, 43, 54, 132–133,  
135–136, 149, 172  
demokracija 62, 79, 81, 85–88, 97, 116,  
132, 167, 177  
diferencialni koncept kulture 24–25,  
130, 136, 152–153, 158–159  
diskriminacija 33, 35, 38, 77, 85, 128,  
130–131, 133, 137–145  
dostojanstvo 37, 83, 131  
družba 9–11, 15–16, 19–21, 23–24,  
26, 28–29, 33–35, 37–38, 42–43,  
45–47, 50, 52–57, 61, 65–77, 79,  
89, 95–100, 103–110, 112–114, 116,  
118, 120–121, 130, 133–135, 147,

152–153, 157, 161–162, 164–167,  
169, 170–173, 176–177  
država 9–10, 16–22, 25, 27–29, 32, 36,  
38, 42–50, 53–56, 61–68, 79–88,  
90, 100, 103–105, 107–108, 110,  
115–116, 123, 127, 129, 131,  
133–134, 136, 138, 147–150,  
157–158, 162, 173–174, 176–177  
država blaginje 100, 104–105  
državljska enakost 11, 73, 76  
državljanstvo 9–11, 19, 20–22, 28, 36,  
38, 55, 62, 69–77, 80, 84, 105,  
115–117, 119, 121–123, 134–135,  
161, 172

### E

enake možnosti 98, 100, 137, 152  
enakost 9, 11, 17, 34, 44, 70, 72–77, 89,  
90, 92–93, 95, 97–100, 111, 113,  
151–153, 155, 158, 162, 165, 167  
enakost spoštovanja 11  
enojezičnost/monolingvalnost 50–51  
etnična skupnost 15–16, 20, 128, 131,  
133, 148–149, 156, 163  
etnične manjšine 21, 28, 128, 149  
etnijska/etničnost 9–11, 15–17, 19–21,  
31–36, 38, 42, 47, 51, 54, 70, 71,  
73, 127, 128–135, 137–139, 144,  
147, 148, 149, 150, 151, 152–153,  
156–158, 163, 166–167, 173  
evropocentrizem 24, 32–33, 128, 131,  
133, 149, 153–154, 156, 158–159

## G

globalizacija 21–22, 25–26, 50, 64,  
67–69, 84–87, 169

## H

hegemonija 46, 62, 87, 106, 112, 128,  
130, 147, 155, 158  
hierarhični koncept kulture 128, 136,  
151, 159

## I

identifikacija 20, 31–33, 38, 42–43,  
45–47, 108, 127, 134  
identiteta 16, 20, 22, 27–28, 31–39,  
42–43, 45–50, 53–56, 67, 69–70,  
73–74, 85, 104, 115, 118–120,  
131–132, 135–139, 141–142, 145,  
152, 156–159, 172, 174  
integracija 20–21, 26, 50, 52–53, 55, 70,  
73, 76, 134–135, 143, 167, 176–177  
integriteta 54  
interkulturalizem 127, 131, 133, 135,  
148–151

## K

korporativizem 20, 149, 151  
kozmpolitstvo 17, 170  
kultura 9–10, 16–17, 19, 23–29, 32,  
33–34, 36–38, 43–44, 46, 54,  
56, 69, 74–76, 84, 106, 112–113,  
121, 127–136, 147, 150–159, 167,  
169–170, 172–174, 176–177  
kulturni pluralizem 127, 131–133, 135,  
147, 149–150  
kulturni relativizem 24–25, 153,  
155–156, 158–159

## L

liberalizem 63, 100, 132, 148, 157, 166

## M

medkulturne kompetence 169–171,  
173–177

medkulturni dialog 158, 169–170, 173,  
176–177

medkulturni odnosi 9, 11

melting pot 130–131, 134–135

migracije 10, 15, 20–21, 25, 32, 38, 55,  
132, 147, 153, 155, 158, 169, 173,  
177

miti 9, 16–17, 19, 36–37, 43, 135

monokulturnost 27, 50, 128, 155–156,  
158–159

multikulturalizem 9–11, 23, 25–26, 29,  
32, 55, 74–77, 131–135, 147–159,  
164, 166

## N

nacija 9, 15, 17, 21, 42–48, 50, 53, 132,  
138, 140, 143, 149

nacionalizem 9, 20–22, 28, 29, 36–37,  
42–48, 69, 129, 131, 179

nacionalna država 9, 17–20, 22, 27–29,  
36, 38, 43–44, 49, 54, 56, 104–105,  
138, 147, 149

narod 9, 15, 17–21, 27, 29, 36–38, 42–47,  
50, 54–55, 83, 98, 129–131, 133,  
135, 143, 149, 157, 172–173

nezavedno 159

## P

patriotizem 21

pluralizem 31, 51, 56, 74, 77, 127, 131, 133,  
135, 147, 149–150, 152, 163, 167

politična pismenost 115–116, 120, 122

politika 9, 10–11, 19, 27, 32, 36, 38,

54–57, 61, 65–66, 68, 74–77, 82,

86, 107, 109, 111, 115–116, 120, 129,

133–134, 137–138, 141, 143–144,

147–149, 152, 154, 162, 166–167,

176

pravičnost 9–10, 28, 70, 73–75, 77,

89–101, 105, 111, 147, 149, 152, 154,

166

predsodki 32, 131, 137, 167, 174

pripadnost 15, 17, 19, 21, 28, 31, 32, 36,  
42–43, 47, 54, 70–73, 80, 119–120,  
138, 141, 145, 152, 164–165  
pripoznanje 11, 74, 162–164, 171  
priseljenci-izseljenci/migranti 32, 38,  
51–56, 104, 128, 129–130, 132,  
134–137, 143, 149, 169, 176

## R

rasa 31–33, 35–36, 38, 70–71, 76, 80, 128,  
131, 133, 138–139, 147, 150, 153,  
172–173  
razizem 21, 33, 38, 53, 128–133, 138,  
140–144, 147, 149, 151–154, 163  
razlika 15–17, 20, 25–26, 29, 34, 41, 76,  
89–90, 94–95, 98–100, 113, 127,  
131–137, 140, 143, 145, 151–155,  
161, 163, 165, 169–171, 174,  
176–177  
raznolikost 9–10, 34, 54, 77, 95, 116,  
122, 127–128, 130–131, 133, 134,  
147–154  
resocializacija 26  
rituali 41, 135

## S

socializacija 24, 26, 28, 31–32, 36, 56,  
107, 109, 112, 115, 118–120, 123,  
156  
spol 28, 31–36, 38, 70–71, 76, 80, 115,  
137–141, 144, 147, 153–154, 165,  
169, 172

spoštovanje 9–11, 28, 33, 70, 72–77, 79,  
83–84, 87, 92, 97, 116, 131–132,  
158, 161–162, 166–167, 172, 174,  
177  
stereotipi 32, 35, 52, 56, 144, 167, 174

## Š

šolanje 103–104, 106, 109–111, 113, 143

## T

toleranca/strpnost 10, 21, 53, 69, 79, 130,  
132, 144, 152–155, 161–167, 174,  
177  
tradicija 16–18, 21, 42–43, 69, 75, 77, 94,  
100, 105, 128–129, 134, 136, 150,  
155, 157, 174, 176

## V

večjezičnost/multilingvalnost 51, 54–57  
verstva/veroizpoved 11, 16, 24, 41–42,  
45, 47–48, 64, 69–71, 77, 80, 85,  
100, 106, 128, 130–131, 138, 144,  
147, 161–163, 165–167, 169  
vzgoja in izobraževanje 109, 112–114,  
169–170, 173

## Z

znanje 103, 105–113, 115–117, 119,  
120–123, 133, 167, 169–171,  
173–174, 177

## **Medkulturni odnosi kot aktivno državljanstvo**

### *uredili*

Marina Lukšič - Hacin, Mirjam Milharčič Hladnik, Mitja Sardoč

### *recenzenti*

dr. Darko Štrajn, dr. Marjan Šimenc in Tanja Popit

### *jezikovni pregled*

Irena Androjna Mencinger

### *oblikovanje*

Samira Kentrić

### *prelom*

Brane Vidmar

### *izdajatelj*

Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

### *za izdajatelja*

Marina Lukšič - Hacin

### *založnik*

Založba ZRC, ZRC SAZU

### *za založnika*

Oto Luthar

### *glavni urednik*

Vojislav Likar

### *tisk*

Littera picta d.o.o., Ljubljana

*naklada* 300

*ilustracija na ovitku:* Samira Kentrić

Monografija je v elektronski obliki dostopna na spletnih mestih:

<http://isi.zrc-sazu.si/eknjiga/Medkulturni-odnosi.pdf>

in

[www.medkulturni-odnosi.si/images/stories/publikacije/Medkulturni\\_odnosi.pdf](http://www.medkulturni-odnosi.si/images/stories/publikacije/Medkulturni_odnosi.pdf)

(c) 2011, Založba ZRC, ZRC SAZU. Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oziroma na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).