

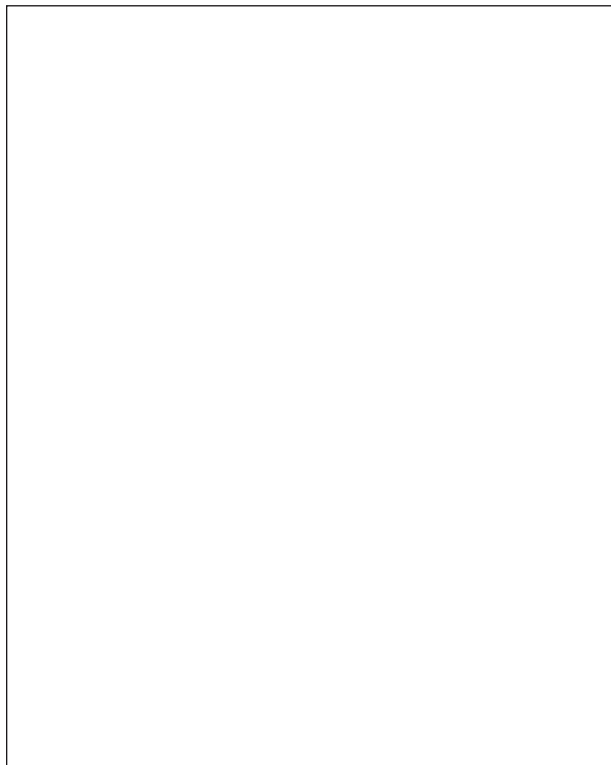
HELSINŠKI ODBOR ZA LJUDSKA PRAVA U SRBIJI

ogledi¹⁶

JENS-MARTIN ERIKSEN & FREDERIK STJERNFELT

DEMOKRATSKE KONTRADIKCIJE MULTIKULTURALIZMA





HELSINŠKI ODBOR ZA LJUDSKA PRAVA U SRBIJI

ogledi¹⁶

**JENS-MARTIN ERIKSEN
& FREDERIK STJERNFELT**

**DEMOKRATSKE
KONTRADIKCIJE
MULTIKULTURALIZMA**

BEOGRAD, 2013

Jens-Martin Eriksen & Frederik Stjernfelt
DEMOKRATSKE KONTRADIKCIJE MULTIKULTURALIZMA

IZDAVAČ
Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji

ZA IZDAVAČA
Sonja Biserko

PREVEO S DANSKOG
Predrag Crnković

LEKTOR I KOREKTOR
Danica Šterić

NASLOV ORIGINALA
Jens-Martin Eriksen & Frederik Stjernfelt
ADSKILLENSSES POLITIK MULTIKULTURALISME – IDEOLOGI OG VIRKELIGHED,
Lindhardt og Ringhof Forlag A/S 2008, København, ISBN: 978-87-595-2821-1

Copyright © 2008 Jens-Martin Eriksen, Frederik Stjernfelt & Lindhardt og Ringhof Forlag A/S, København
Copyright © 2013 za srpsko izdanje Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd

ILUSTRACIJA NA NASLOVNOJ STRANI, OBLIKOVANJE I SLOG
Ivan Hrašovec

ŠTAMPA
Zagorac, Beograd, 2013



Objavlivanje ove knjige omogućili su Književni savet Državnog fonda za umetnost Danske i Fondacija za otvoreno društvo. Oversættelsen af denne bog var støttet af Statens Kunstråds Litteraturudvalg.



FOND ZA OTVORENO DRUŠTVO, SRBIJA
FUND FOR AN OPEN SOCIETY, SERBIA

ISBN 978-86-7208-187-9
COBISS.SR-ID 196451852

CIP Katalogizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

316.72

316.7:32

ERIKSEN, Jens-Martin, 1955 – Demokratske kontradikcije multikulturalizma / Jens-Martin Eriksen & Frederik Stjernfelt ; [prevod s danskog Predrag Crnković]. – Beograd : Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2013 (Beograd : Zagorac). – 388 str. : ilustr. ; 23 cm. – (#Biblioteka #Ogledi ; #knj. br. #16) Prevod dela: Adskillensses politik multikulturalisme – ideologi og virkelighed. – Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Bibliografija: str. 381-387.

1. Stjernfelt, Frederik [autor], 1957 – a) Multikulturalizam b) Kulturna antropologija c) Kultura – Politika

Sadržaj

Prethodne napomene i izjave zahvalnosti	7
--	---

UVOD

Multikulturalizam – meki i tvrdi	9
---	---

DEO I

Malezija, svet u koji još nismo stigli

Nekoliko napomena o Maleziji	19
Čirita, njen bes i strpljenje	23
Izazovi multikulturalizma	31
Ljudska prava i islam – nebo i zemlja	40
Savez s liberalnim muslimanima: neophodnost	54
Postoji način života koji zadovoljava Boga	66
Zabrana apostazije ima za cilj da kontroliše muslimane	76
Problem nastaje kada nemate religiju	81
Etnopolitički komunitarizam i javna sfera	90
Ovo nismo mogli zamisliti ni u najgorim košmarima!	97
Post scriptum	118

DEO II

Razbijeni krčag – od kulturalizma do multikulturalizma

Koreni kulturalizma	121
Od antropologije do politike: antropolozi protiv UN	136
Kulturalizam – od ideje do nesvesne pretpostavke	143
Secirani argument kulturalizma	152
Levičarski i desničarski kulturalizam: UNESCO i Levi-Stros	163
Finkelkrot i kulturalizam organizacije UNESCO	171
Od kulturalizma do multikulturalizma	177
Od komunitarizma do fakultetskog radikalizma	187
Multikulturalizam i priznanje – Čarls Tejlor	192
Liberalni multikulturalizam kao politička filozofija – Vili Kimlika	199
Da li je liberalizmu potreban multikulturalizam?	214
Kimlika u liberalnom gravitacionom polju	225
Krhotine krčaga	231

DEO III

Zaštita od povrede osećanja – prava multikulturne grupe?

Muhamed i danski premijer u karikaturama – komparativna analiza	233
Religijski pritisak na slobodu govora i izražavanja	258

DEO IV

Političke kolumne

Kulturalizam: kultura kao politička ideologija	271
Islamofobija	278
Sloboda govora i „oni na vlasti“	282
Kultura kao azil	285
Drugi	289
Ksenofobija i ksenofilija – dva različita obožavanja	292
Sekularizam je isto što i fundamentalizam	297
Pedeset pet pitanja Novoj Normi	300
Prosvetiteljstvo protiv kulturalizma	304
Republikanizam i kulturalizam	311
Ko ima pravo da se ne slaže?	314
Dva nivoa vrednosti	317
Sloboda govora – sloboda, ali za koga?	320
Islamska prava	324
Apostazija	328
Azijske vrednosti	333
Hrišćanstvo kao majka prosvetiteljstva – kulturalistički mit	336
Invazija otimača reči: kulturalistički novogovor	340
Tolerancija i poštovanje nisu isto	344
Različitost je <i>cool</i>	349
Monokulturalizam u množini	353
Otkriveno plaštom ili: burka čini ženu	356
Zagovornici kulture	361
Dinamika ekstremizma	366
Diznilend kulture	379

Bibliografija	381
--------------------------------	------------

Prethodne napomene i izjave zahvalnosti

Zahvaljujemo se Književnom savetu Državnog fonda za umetnost Danske na finansijskoj podršci. Pomogli su nam takođe i Udruženje danskih književnika te Centar za semiotiku Univerziteta u Orhusu, obezbedivši nam dobre uslove za rad.

Dalje, zahvalni smo sledećim pojedincima i institucijama na doprinosu ili pomoći dok smo radili na knjizi: Larsu Erslevu Andersenu, Peru Bundgoru, Hansu Geugeu, Tomasu Hofmanu, Laseu Horneu Kjelgoru, Džonu Majklu Krojsu, Suneu Legoru, Mehdiju Mozafariju, Mortenu Ebeueu Julu Nilsenu, Kirsten Mariji Roheug, Agneti Stjernfelt, Serenu Ulriku Tomsenu. Posebno se zahvaljujemo Tomu Grifitsu i Nilu Forsajtu. Kraći odlomci ove knjige objavljeni su u pređašnjim verzijama u dnevnim listovima *Information* i *Vikendavisen*, časopisima za književnost i kulturu *Kritik*, *Letr Internasional*, zatim na vebajtovima *Jurozin*, *Sajn end sajt*, *Oupen demokrasi*, kao i u knjigama *Stvoreni da rastu* i Eriksonovom putopisu *Mostovi*.

Eriksen je napisao većinu tekstova I dela, a Stjernfelt je uglavnom odgovoran za II i III deo knjige, dok su uvod i ostatak pisali takoreći u četiri ruke. Citati iz neengleskih izvora dati su u prevodu autorâ.

Multikulturalizam – meki i tvrdi

U poslednjoj deceniji *multikulturalizam* je postao svakodnevni pojam na koji nailazite svugde: u svakodnevnoj raspravi, političkim debatama, sociološkoj i politikološkoj literaturi. On je nezaobilazan začim akademskog diskursa. Ipak, za taj pojam je uvek povezano nešto uznemirujuće neprecizno. Često ga koriste da bi se opisali uslovi koji već postoje u Zapadnoj Evropi, Sjedinjenim Državama ili drugde, zbog toga što tamo stvarno postoje različite kulturne grupacije i useljeničke zajednice. Pri tome se malo ili uopšte ne obrazlaže kako te različite kulture zaista koegzistiraju. U opticaju je još jedna primena pojma, pri čemu se indirektno upućuje na društveni razvoj koji neosporno ima da se dogodi u doglednoj budućnosti, i na čije se izazove moramo pripremiti. Multikulturalizam je proces. To je pre nešto što će se tek desiti nego ono što već jeste realnost. Oba ova načina upotrebe pojma imaju nešto zajedničko, a to je da se multikulturalizam u oba slučaja shvata kao nešto *deskriptivno*. On *opisuje* postojeće stanje ili razvoj prema kojem se društvo kreće u bliskoj budućnosti. Ali nijedno od ova dva značenja ne nudi zadovoljavajući, precizan opis društvene koegzistencije i njenih različitih iskustava. Kaže se samo da to nešto postoji, ili da će doći – ali ne i šta je to što jeste, ili što treba da dođe. Ne kaže se čak ni koje kulture konstituišu to pretpostavljeno mnoštvo, niti kako te kulture treba da koegzistiraju.

Sasvim različit, naprotiv, treći način primene pojma jeste *normativan*. Tu multikulturalizam ne definiše ni postojeće ni dolazeće stanje, već umesto toga ukazuje na to šta se zahteva od promena u politici i načinu mišljenja u jednom društvu, tako da različite kulture mogu da koegzistiraju po

pravilima i idealima ispravnim za svaku kulturu ponaosob. Pojam u tom značenju predstavlja izjavu o namerama, ali neodređenost ideje ostaje jer nejasan ostaje upravo taj set političkih promena koje normativna primena pojma podrazumeva.

10 Koje god od ove tri definicije multikulturalizma da uzmemo u razmatranje, nalazimo ipak na jednu zajedničku karakteristiku: oni se predstavljaju kao istorijski determinisani te ne postoji mogućnost političkog izbora. Multikulturalizam se predstavlja kao istorijski imperativ. Zapravo, to je koncept kome se imamo prikloniti, to nam je moralna obaveza jer on predstavlja neumitni pravac svetske istorije, koja će se ostvariti ovako ili onako, isto kao i liberalna demokratija ili ljudska prava. Ako se slučajno suprotstavimo takvom pravcu, bićemo označeni kao nazadnjaci i zatucani, te da gubimo korak sa svetom. Stavljani smo pred svršen čin, nemamo izbora do da prihvatimo multikulturalizam i njegove, često nejasne, zahteve. Umesto da slepo sledimo ovakve imperativne, mi ćemo potražiti bolje, suštinsko razjašnjenje multikulturalizma u obema njegovim definicijama, i u deskriptivnoj i u normativnoj.

U onome što bismo uslovno mogli da nazovemo individualističkom, ili „mekom“ verzijom, pojam se shvata kao sistem, u kojem je svako slobodan da iz kulturnog dućana bira šta mu se sviđa. Možete verovati u koje god želite bogove, ili možete da prestanete da ih obožavate, možete se opredeliti za kakav god seksualni život hoćete, možete izabrati seksualni ili polni identitet koji vam paše, možete se oblačiti kako vam padne na pamet, itd. U tom značenju čini se da ovaj pojam u potpunosti obuhvata prava pojedinca i njegove slobode, koje čak možda mogu da deluju neprihvatljivo i uvredljivo u odnosu na nečije druge kulturne norme – ali, složićete se, sa tim se svakako mora živeti, kako i sledi iz ove verzije. Jer u ovom „mekom“ značenju pojma multikulturalizma upravo su individualna prava odlučujuća, i ostvarenje slobodâ kultura za pojedince u društvu znači da svi mogu da ostvare svoja prava i slobode dokle god se ne ugrožavaju prava i slobode drugih.

Međutim, u opticaju je i druga definicija multikulturalizma, pri čemu početno polazište nisu prava pojedinca i njegove slobode, već, naprotiv, nepovredivost različitih kulturâ i njihov suverenitet. Drugim rečima, ovde imamo posla s verzijom koja polazi od kolektivnih prava, pri čemu one u društvu

mogu da se ostvare u toj meri da i u najekstremnijoj verziji ove definicije pojedine kulture imaju pravo da disciplinuju svoje pripadnike pomoću sopstvene policije i izdvojenog pravnog sistema. Ovu verziju, koja naglašava kolektivna prava, mogli bismo nazvati „tvrdom“ verzijom multikulturalizma.

Većina proučavalaca, bar u Zapadnoj Evropi, možda ne bi imala mnogo toga da prigovori prvoj, „mekoj“ definiciji. Ali onda druga, „tvrda“ verzija multikulturalizma, mnogima bi izgledala kao opasna rabota, uprkos činjenici da nijedna verzija uopšte nije precizno definisana – a obe su posebno nejasne kada preterano hvale „multikulturalno društvo“ kao ideal. A multikulturalizam je tako nestabilan koncept, da je od odlučujućeg značaja koju verziju pojma previše hvalimo. Budući da većina društava i akademskih institucija nastoje da izbegnu ekstremne „meke“ i „tvrde“ verzije, postavlja se pitanje treba li političkim idealom onda smatrati varijantu koja leži negde između? Ali, gde tačno?

Ono što na prvi pogled izgleda samo kao čisto semantičko pitanje o mnoštvu verzija i preciznosti pojma, kada zaronimo u problematiku, ispostavlja se kao centralno političko pitanje, čije se razumevanje javlja kao prvorazredni zadatak. Koja se od značenja pojma mogu pomiriti s uobičajenim zapadnjačkim političkim standardima kao što su pravna država, demokratija, ljudska prava? – S onim, dakle, što u ovoj knjizi često zovemo „liberalizmom“ (a što se ne sme poistovećivati sa ekonomskim liberalizmom)? Ova knjiga polazi od pretpostavke da pravilno razumevanje demokratskih kontradikcija multikulturalizma zahteva pluralnu perspektivu, polemiku sa obema postojećim verzijama, rad na razjašnjenju pojma, te nadasve političku raspravu. Zato u knjizi ispitujemo krucijalna pitanja iz tri perspektive: empirijske, teorijske i, na koncu, političke perspektive.

Prvi deo knjige čini empirijska studija multikulturalizma u Maleziji jednoj od vodećih država u svetu što se tiče primene relativno „tvrde“ verzije pojma, i gde ravnoteža između tri etničke grupe – Muslimana, Kineza i Indusa – teži da se održi u političkoj strukturi u kojoj je multikulturalizam direktno propisan zakonom. U intervjuima i raspravama s intelektualcima, aktivistima

organizacija za ljudska prava i novinarima, istražujemo probleme u ovoj političkoj strukturi.

Drugi deo daje pregled važnih pravaca u istoriji ideja, koji su doveli do obrazovanja ideje kulture, na kojoj je inače zasnovan termin multikulturalizam. Ovako percipirana, kultura se sagledava kao nešto što odlučujuće određuje čovekov život, pri čemu se ekonomija, politika, društvo kao takvo i drugi aspekti društvenog života posmatraju samo kao posledice bazičnog kulturnog nivoa. Odakle potiče takav pojam kulture? Kako se on raširio i koje probleme obuhvata?

12

Treći i četvrti deo proučavaju aspekte multikulturalizma iz političke perspektive. Treći deo bavi se analizom jednog određenog slučaja i uvođenjem posebnih prava za religije s ciljem da se izbegne njihovo vređanje. (Tu smo za primer uzeli krizu koja je nastala posle objavljivanja karikatura Muhameda u *Jilends-Postenu* i s tim u vezi pokušaje uvođenja „zakona protiv vređanja religioznih osećanja“).

Četvrti deo čini pregršt manjih, polemičkih eseja, koji se bave određenim empirijskim problemima, multikulturalnim diskursom i njegovom retorikom. Tu smo postavili odlučujuće pitanje, kojim se do sada retko ko bavio: koji oblici multikulturalizma jesu kompatibilni sa osnovnim demokratskim principima, a koji, pak, to nisu?

Pojam koji dominira u čitavoj knjizi jeste „kulturalizam“. Uprkos tome što je pitanje kulture dospelo na dnevni red još za vreme Drugog svetskog rata, nije bilo mnogo principijelnih rasprava o pomenutim problemima. Niko se nije pomučio da istraži primere u kojima su pokušali, kao u Maleziji, da zakonski ostvare MK, a nisu se potrudili ni da razmotre sam pojam kao takav i njegove ideološke složenosti, iako ga zdravo za gotovo koriste i pobornici i protivnici. Odlučujući problematični aspekt pojma multikulturalizma – u ovoj knjizi ga zovemo „kulturalizam“ – jeste taj što se smatra da su ljudi u potpunosti determinisani svojom kulturom i što navodno nisu u stanju da prekorače njene granice. Iz toga sledi da su prava kulturâ izdignuta nad pravima pojedinaca.

Iznenaduje što ovakav kulturalizam nalazimo i na levisi i na desnici. Na levisi se on javlja kao multikulturalizam, koji se nekritički prihvata kao bilo

kakva inicijativa, samo ako ima legitimaciju religije ili kulture. Na desnici se kulturalizam javlja kao forma nacionalizma, represivna ideologija protiv svega što ne uspeva da udovolji nacionalnoj kulturi. Ova filozofska srodnost, štaviše, identitet između dva kulturalizma često se previđa i u široj i u naučnoj javnosti najverovatnije zato što su njihovi pobornici politički protivnici. Ali, time se previđa da su to *slični* protivnici – i jedni i drugi su nekritički branioi religioznog nacionalizma i otadžbinskog nacionalizma. Kulturalizam je pojam koji može da obuhvati oba ova kretanja, jer tu kultura postaje ideologija.

Ključna tema ove knjige jesu demokratske suprotnosti jednog od tri kulturalizma – multikulturalizma. Zato istraživanje i otvaramo putovanjem u Maleziju, u kojoj je primenjena „tvrda“ verzija. Šta je, zapravo, ta tvrda verzija? Šta ona podrazumeva? Koje su implikacije multikulturalnog političkog koncepta i koje se vrste kompromisa moraju napraviti da bi se prihvatio multikulturalni san?

Na Zapadu, multikulturalizam teško da je nešto više od kolektivnog sna, mutne vizije. Ali u Maleziji, društvu različite dinamike, ideja je postala stvarnost. Ova postkolonijalna zemlja, složena i etnički i kulturno, predstavlja stadijum u istoriji različitosti do koga Zapad još nije dospeo. To je možda najbolji razlog da saslušamo tamošnje glasove i da se zamislimo nad njihovim gnevom, emocijama i iskustvima, koja su nam do sada bila malo poznata.

Izabrali smo Maleziju za ovaj empirijski deo knjige zato što je ona primer etnički i kulturno izmešanog društva i zato što je to jedinstveni eksperiment sa zasebnim zakonodavstvom za različite religiozne grupe. (To je razvoj koji se, u manjem obimu, upravo dešava i u Velikoj Britaniji.) Ali, važno je imati na umu da još nije ustanovljena definicija „pravog multikulturalizma“ prihvatljiva za sve i svakog, nema opšteprihvaćenog konačnog obrasca za sve postojeće varijante. Naprotiv, mogu se istraživati i proučavati različiti lokalni pokreti i na terenu skupljati informacije o strukturi multikulturalističkih tendencija.

Multikulturalizam, kako smo ga definisali u ovom uvodu, sadrži mekše i tvrde verzije. U tvrde verzije, s različitim stupnjevima zasebnog zakonodavstva, možemo ubrojiti eksperimente u Kanadi, SAD, Velikoj Britaniji, Australiji i, u najvećoj meri – Maleziji. Izabrali smo Maleziju kao ogledni primer iz nekoliko razloga. Druge zemlje koje smo već pomenuli jesu – bez obzira na

geografske i socijalne razlike – ipak zapadne zemlje s preovlađujućim „zapadnjačkim stanovništvom“ i kulturom, i one su uvele zasebno zakonodavstvo da bi se prilagodile useljeničkim ili domorodačkim manjinama samo u ograničenoj meri. Nasuprot tome, Malezija je, kako ne bez nacionalnog ponosa kaže Stiven Gan, opozicioni glavni urednik internetskog časopisa *Malezija-kini*, „nešto jedinstveno u celom svetu.“

To je država koja je, do dekolonizacije 1957, bila izložena realnosti koju su stvorile i geografski položaj i duga istorija kolonijalizma, te je postala multietnički kotao s različitim jezicima, različitim religijama i različitim etničkim poreklom (što se nekada zvalo „rasama“). U toj jedinstvenoj situaciji posle osvajanja „Merdeke“ (nezavisnost i sloboda), bilo je neophodno obrazovati ustav i formirati naciju u kojoj sve društvene grupe mogu da se slože i koju mogu da prepoznaju kao svoju. Ovo je bilo u nacrtu ustava koji je „komisija lorda Rajda“ pripremila za malezijsku federaciju, što se tek kasnije, tokom 1980-ih izrodilo u „tvrdu“ verziju multikulturalizma, kako smo je definisali: različiti narodi, različite religije i kulture, različita zakonodavstva i to na istoj političkoj teoriji.

Zvanične malezijske turističke organizacije slikaju multikulturalizam ružičasto: „On ne samo da je od Malezije napravio gastronomski raj već je doneo na stotine živopisnih festivala.“ Prema navodima nekih naših sagovornika, međutim, to se ispostavlja kao dinamičan sistem koji je daleko od formiranja i u kojem se kulturne i religijske razlike neprestano produbljuju u zakonodavnom procesu, s tendencijom ka sveouhvratnoj i sve većoj segregaciji. To je proces u kojem liberalna demokratija i ljudska prava dolaze u sukob s verskom zatucanošću.

Pitanje je, dakle, šta možemo da naučimo iz onoga što smo zapazili pod takvim uslovima i do koje mere imamo pravo da tvrdimo da su nam zaključci dovoljno validni da bismo nešto određeno rekli o multikulturalizmu uopšte i posebno? Sada bi valjalo istaći jednu važnu napomenu. Ovo je tvrdi multikulturalizam, koji se ipak događa u jednom zvanično demokratskom kontekstu slobodnih i poštenih izbora unutar parlamentarnog sistema. On se razvija u pretežno muslimanskoj državi s brojnim nemuslimanskim manjinama, uz snažan islamski uticaj i uz nacionalističku i šovinističku politiku Malajaca na

račun dve brojne manjine, kineske i induske. Ove činjenice podrazumevaju, naravno, da eksperiment Malezije s multikulturalizmom ne može poslužiti u svakom detalju kao model (ni pozitivan, ni negativan) zapadnim zemljama, pa i zbog velikih demografskih razlika kao i razlika u sastavu vernika. Slučaj Malezije, dakle, ne može da posluži ni kao pojednostavljena kritika, ali ni kao oda multikulturalizmu.

Kao poseban slučaj, međutim, Malezija i te kako dobro može da pruži empirijske podatke o ideji multikulturalizma. Nacionalizam i religija su razdvojeni samo u načelu, u stvarnosti su često izmešani u suprotnim i moćnim strujama i emocijama – što je u Maleziji izuzetno uočljivo. Ponekad se malezijski multikulturalizam razvija na nacionalističkoj osnovi, ponekad na verskoj, a često su obe osnove isprepletene. Ovde treba dodati i pojmovno razjašnjenje konkretnom opisu pojedinih slučajeva na ovom multikulturnom putovanju koje nam je omogućilo značajne uvide. Nadamo se da će koristiti i čitaocima kada se budu upoznali sa iskusstvima ovog jedinstvenog slučaja kulturnih susretanja i političkih sukoba.

Istorijska pozadina multikulturalizma veoma se retko rasvetljava. Glavno zastranjivanje u razvoju multikulturalizma potiče od antropološkog koncepta kulture i njenog širenja kao političke ideje među zapadnjačkom srednjom klasom i Ujedinjenim nacijama. Odatle se to ukorenilo pre svega u bivšim britanskim kolonijama kao što su Kanada, SAD, Australija, Malezija, a kasnije se proširilo na evropske zemlje kao što su Velika Britanija i Nemačka. Antropološki koncept kulture jeste koren kulturalizma. Rana američka antropološka doktrina tvrdi da su vere i ponašanja pojedinca determinisani kulturom kojoj pojedinac pripada, i da kada se pojedinac jednom „kultiviše“, nema nazad i nije moguće prihvatiti poziciju drugačijih kultura. Da bismo razumeli složenosti multikulturalizma, važno je uvažiti činjenicu da je ova teorija kultura prvobitno zamišljena kao napredna. Prvi antropolzi odlučno su delovali protiv rasnih predrasuda u društvenim naukama, pre svega protiv ideje da su kulturno specifične osobine različitih grupa biološki uslovljene.

Stoga se kulturalistička teorija smesta udružila s doktrinom antropološke inkompatibilnosti: smatralo se nemogućim suditi drugačijim kulturama, a njihovim institucijama, praksama i idejama ostavljeno je široko polje da se

razlikuju na svakovrsne načine. Takav kulturalizam je mogao ishodovati, kako se čini, samo u momentalnoj inkompatibilnosti, neprijateljstvu, netrpeljivosti i ratu između kultura. Zato je čudno, mada sasvim razumljivo, što je antropološki kulturalizam pohrlio da doda zaključak da sve kulture poseduju jednaku vrednost i stoga zaslužuju jednak stepen tolerancije i poštovanja. Plemenita namera u ovoj zamisli jasna je kao dan: raskinuti s ranijim teorijama o skali evolucije i različitim ljudskim rasama. Koliko god se to činilo pošteno, ova kulturalistička doktrina sadrži neke mračne strane koje su ostale previđene. Jedna posledica je da se čak i najokrutnije i krajnje antidemokratske prakse moraju prihvatiti ako im uspe da steknu status „kulturne“ a ne političke. Tako mnogobrojne napetosti u stvarnom multikulturalizmu potiču iz antropološkog kulturalizma. Ova knjiga analizira demokratske tenzije u koncepcijama kulturalizma u njegovom filozofskom opsegu, utvrđujući unutarnje kontradikcije koje su već sadržane u paketu raznorodnih zahteva karakterističnih za kulturalizam u njegovoj ranoj, antropološkoj verziji.

16

Na praktičnoj razini ove kontradikcije pojačavaju imanentnu tenziju između kulturalizma i demokratskih principa: ako „kultura“ favorizuje veru i ponašanje koje se sukobljava s vladavinom zakona, demokratijom i ljudskim pravima, kome dati prednost, to jest, čemu se privoleti? Ova tenzija se pokazuje kao veoma važna u, sada možemo reći, proročkom sukobu godine 1947. između američkih antropologa u odbora Ujedinjenih nacija koji je pisao Deklaraciju Ujedinjenih nacija o ljudskim pravima. Komisiju je pedvodila Eleonor Ruzvelt. Već tada je počela da se javlja inkompatibilnost između kulturalizma i individualnih prava. Deo ove knjige koji prati povezanost između kulturalizma i multikulturalizma istražuje njegov dalji razvoj u UNESCO sve do današnje Kanade, u kojoj se obrazovala najartikulisanija teorijska verzija multikulturalizma, na čijem su čelu teoretičari Čarls Tejlor i Vili Kimlika. (Tejlorov hegelijanski zasnovan multikulturalizam s naglaskom na opšti moral i Kimlikina u većoj meri kantovski utemeljena verzija, koja više vrednuje liberalna prava). Njihove filozofske doktrine ovde su predmet analize koja je pokazala da su obe na kraju bile voljne da izdaju važne demokratske principe da bi napravile kompromis s kulturalizmom.

Konkretan primer takvih kompromisa mogu se videti u čuvenom slučaju danskih karikatura Muhameda. Analiza glavnog crteža Muhameda s bombom u turbanu pokazuje da je normalna međunarodna praksa da se osnivač religijske doktrine smatra njenim simbolom; takve karikature bave se islamskom doktrinom a ne muslimanima kao osobama. U istom duhu, crtajući političare i mislioce s bombama, granatama i drugim oružjem, da bi se pokazalo kako imaju nasilničke namere, odavno je u opšta praksa evropskih karikaturista. Uprkos normalnosti takvih crteža, međutim, mnogo argumenata protiv njih (kako u muslimanskim zemljama, tako i na Zapadu) počiva na multikulturalističkoj pretpostavci da izvesne grupe imaju pravo da ne budu vredane, da izvesna religijska prava moraju biti posebno zaštićena, te da pojedinci imaju prava da napadaju ljude koji su ih uvredili, itd. Kriza nastala objavljivanjem danskih karikatura pruža najuočljiviji primer sukoba između osnovnih, univerzalnih ljudskih prava koja treba da važe za sve pojedince (kao što su sloboda govora) i grupnih prava tvrdog multikulturalizma.

Empirijski primeri – Malezija i danski slučaj s karikaturama – kao i istorijsko i teorijsko trasiranje multikulturalizma omogućuje niz zaključaka koje smo predstavili u eksplicitnijem stilu u seriji eseja koje se bave centralnim pitanjima ove debate koja je daleko od kraja. „Islamofobija“, „Poštovanje i tolerancija“, „Azijske vrednosti“ i mnoge druge parole i sintagme sada mogu da se analiziraju u svetlu novih saznanja. Suština ovog ispitivanja jeste važnost prihvatanja osnovnih principa liberalne demokratije. Popustiti u pitanjima kao što su grupna prava, odvojeno zakonodavstvo, pravni pluralizam, zaštita od „uvrede osećanja“, raličiti tretman prava u odnosu na pol, veru, etničku pripadnost, kulturu, itd., znači odustati od jednakih prava i sloboda koje su sam temelj dinamične demokratije. Slavljenje razlika i identiteta grupa i grupnih prava neizbežno dovodi do toga da verske i etničke vlasti preuzmu primat nad univerzalnim vrednostima. Protiv konzervativizma, kao neodvojivog dela svakog kulturalizma, ističemo da je osnova demokratije individualna sloboda koju daju ljudska prava.

Argumentacija ove knjige vodi nas tako od slučaja Malezije, kao slučaja za sebe, preko istorije i strukture kulturalizma, zatim preko disputa o današnjem multikulturalizmu u teoriji i praksi, sve do zaključka i to serijom ciljanih eseja.

Malezija, svet u koji još nismo stigli

Nekoliko napomena o Maleziji

Najdemokracičniji kritičari neće odbiti multikulturalizam u mekšim verzijama, priznajući da zemlja kao što je Malezija zbog istorijske i geografske sudbine ima stanovništvo koje potiče iz nekoliko različitih delova Azije. Očigledno je da nijedna nacija nije u poziciji da traži da ostale nacije ili verske grupe nestanu ili da postanu nevidljive i asimiluju se. Umesto toga, centralno je pitanje političke borbe susret individualnih prava i prava kulturâ i religijâ, pri čemu treba postaviti granice između multikulturalizma i liberalne demokratije. Na toj razini, Malezija podseća na tekuću političku borbu na Zapadu između verskih kulturalizama i nacionalizama, s jedne strane, i liberalne demokratije, s druge. Detaljne studije malezijskog slučaja možda nam mogu pomoći da sagledamo globalni kontekst, kome i sami pripadamo, kao i pravu liniju borbe u našem okruženju, između patriotskih nacionalista, verskih nacionalista i kulturalista, sa jedne, i zagovornika liberalne, sekularne demokratije i vladavine prava, sa druge strane.

Geografski položaj i biogeografija Malezije doprinose, i to u velikoj meri, razumevanju zašto se ona suočila sa izazovom ujedinjenja različitih etničkih i verskih grupacija u jednu slobodnu naciju donošenjem demokratskog ustava 1957. godine. Važan deo identiteta prvobitnog malezijskog naroda bio je islam, koji je na Malajsko poluostrvo stigao tokom xv veka sa arapskim trgovcima i misionarima. Nedugo zatim, Portugalci i Kinezi našli su put do ove zemlje i osnovali trgovačke postaje, naročito na zapadnoj obali poluostrva, na Penangu i na Malaki. Ove postaje postale su baza za trgovinu začinima

s Evropom i zemlja je postala ključna za sve veću prekooceansku trgovinu između Kine, Indije i Evrope.

Ekspanzija evropskih carstava dovela je do oružanih sukoba u kojima su se smenjivale strane boreći se za zaštitu ili proširenje prava na tržištima i najbolju poziciju u prekomorskoj trgovini. Strateški položaj Singapura kao trgovačkog grada na južnom vrhu poluostrva igrao je važnu ulogu. U ovom periodu, pre nego što su Englezi konačno preuzeli kontrolu nad čitavim poluostrvom, Holanđani i Francuzi pridružili su se Portugalcima u borbi za imperijalne teritorije. Početkom XIX veka Britanija je kontrolisala moreuz Malaku, da bi tokom sledećih trideset godina, pored Malake, proširila kontrolu na kraljevske kolonije Penanga i Singapura. Početkom XX veka veliki delovi zemlje bili su integrisani u britansku imperiju – malezijske savezne države priznavale su britansku krunu.

20

Tokom XIX i XX veka demografija zemlje drastično se izmenila zato što je zemlja uplovila u globalnu privredu koju je predvodila britanska imperija. Do razvoja rudnika kalaja na zapadnom delu poluostrva zemlja je bila pretežno monoetnička, Malezijci su preživljavali baveći se poljoprivredom. Veći deo prinosa koristili su za ishranu. (Kasnije u knjizi naći ćete intervju s Bendžaminom Dosoanom, koji će detaljno obrazložiti razvoj pravnih i političkih okolnosti tokom ovog perioda.) Razvoj rudarstva i s tim povezana nestašica radne snage u industriji naterala je rudarske kompanije – ne samo kineske moćne korporacije već i britanske – da uvoze kineske radnike iz južnih delova Kine. Drugi industrijski prodor koji je snažno uticao na demografiju dogodio se kada je počela proizvodnja kaučuka tokom poslednjih decenija XIX veka. To je dovelo do stvaranja – kasnije će se ispostaviti – i treće po veličini nacije u Maleziji. Radilo se o Indusima sa Cejlona i južne Indije. Ekspanzija industrije automobila u SAD prvih decenija XX veka stvorila je ogromnu potražnju za radnom snagom na malezijskim plantažama. I tako, od etnički homogene države s manje-više jednom religijom i jednim jezikom, Malezija je u britanskom periodu prekomorske trgovine doživela dramatične promene. Danas, od 27 miliona stanovnika, oko 65% su Malajci, 26% Kinezi, a 8% Indusi. Manje od jednog procenta su malajski domoroci, animistička plemena koja nose ime Orang Asli.

Povrh imperijalnih politikâ i demografskih promenâ, političke borbe koje su dovele do nezavisnosti od Velike Britanije 1857. godine oblikovale su i preduslove za malezijski multikulturalizam. Kada su počeli pregovori o nezavisnosti zemlje posle završetka Drugog svetskog rata, nije bilo jednoglasja o tome kakvu državu stvoriti. Kinezi su formirali pokret otpora (pod vođstvom malezijsko-kineske komunističke partije) protiv japanske okupacije, i oni su igrali važnu postratnu ulogu kada su se vratili Britanci 1948. godine, doprineli su stvaranju visokih očekivanja u brojnoj kineskoj manjini o tome kakva država treba da nastane. Ni Kinezi ni Indusi nisu imali predstavu o tome da su se uselili u zemlju Malezijaca gde su ti isti Malezijci na vlasti. Sa njihove tačke gledišta, oni su se uselili u deo britanske imperije, ili s tačke gledišta Indusa, preselili su se iz jednog dela te imperije u drugi. Kada je u novoj nezavisnoj državi i onima koji nisu Malezijci dato državljanstvo na poklon, to je podstaklo prirodna politička očekivanja unutar sve tri etničke grupe. Sva tri naroda na ravnoj nozi, na prvi pogled fantastično, ali uz to su išla i očekivanja o odvojenom obrazovnom sistemu, razdvojenim kulturama i istorijama, tako da svako bude svoj na svome. Multikulturalna perspektiva igrala je veliku ulogu u sastavljanju prvog nacrtâ novog ustava, koji su napisali Britanci tokom prvih pregovora o nezavisnosti Malezije još 1946. godine. Takva očekivanja, međutim, izazvala su establišment i organizovani malezijski nacionalizam s velikom muslimanskom partijom UMNO na čelu (United Malays National Organization, koja i dan-danas vlada) da se pobuni protiv britanskog predloga. Melezijci nisu želeli da dele zemlju s manjinama – „novim gostima“, kako i danas zovu Kineze i Induse. Za malezijske nacionaliste, naprotiv, cilj je bio definisati državu kao naciju koja pripada Malezijcima, pri čemu su kultura, religija i jezik imali apsolutan prioritet.

Komisija britanskog lorda Rajda je 1955. godine došla do kompromisa između predstavnika nacionalista i dve manjine. Ovaj predlog postao je temelj Ustava iz 1957. godine, pema kojem je svim „novim gostima“ dato državljanstvo Malezije – ali je u Ustavu pisalo da je zvanični jezik – bahasa, da je zvanična religija islam i da Malezijci imaju izvestan prioritet prilikom zapošljavanja na javnim funkcijama. Država je dobila dvodomni parlament poput Velike Britanije i većinski izborni sistem (regioni su imali po jednog

predstavnik), a ustavni monarh je sve to nadgledao. Singapur i Malajska federacija su 1963. godine stvorili Maleziju. Singapur je 1965. godine izbačen iz države zbog straha od kineske dominacije i prve godine nove države obeležio je oružani sukob sa Indonezijom.

Međutim, 1969. godine izbio je etničko nasilje u Kuala Lumpuru. Dobar deo kasnijih napora u obnovi sastojao se od uspostavljanja Nacionalnog fronta, koji se pretvorio u ekspanziju alijanse vladajuće Malezijske nacionalne partije. Ona je uključila predstavnike kineske i indijske manjine garantujući im mesta u parlamentu. Ova koalicija je od tada neprestano na vlasti, a premijer – uvek iz redova UMNO – ima enormne privilegije. Može da stavi veto na stavljanje na izbornu listu bilo kog funkcionera drugih koalicionih stranaka, pa tako praktično rukovodi i koalicionim partnerima. U njegovoj je moći i da spreči da se pitanje privilegija uopšte postavi u parlamentu. Privilegije su posledica NEP – Nove ekonomske politike. (I o NEP će biti reči kasnije u ovom delu knjige.) Još jedan neverovatan aspekt moći malezijskog premijera jeste Zakon o unutrašnjoj bezbednosti (ZUB). (I o njemu će se govoriti nešto kasnije). Ovaj zakon daje pravo premijeru, koji je u Maleziji ujedno i ministar unutrašnjih dela, da uhapsi i drži u pritvoru bilo kog građanina i do dve godine bez podizanja optužnice. Ako vlasti procene da je neophodno, suspenzija građanskih prava može se produžiti na još dve godine. Obrazlažući ovo zakonsko pravo ministra unutrašnjih dela da hapsi ljude bez presude i optužnice, zakon veli da je to motivisano „... mišljenjem ministra da je pritvaranje bilo koje osobe neophodno s ciljem prevencije, to jest, protiv eventualnog delovanja te osobe na način koji može ugroziti bezbednost Malezije ili bilo koji njen deo, te s ciljem održavanja osnovnih službi države i očuvanja njenog ekonomskog života. Premijer može izdati uredbu kojom se takvoj osobi određuje pritvor na period koji ne može biti duži od dve godine.“ (Član 8. ZUB.)

Čirita, njen bes i strpljenje

MEĐU INDUSIMA. MANJINA U ETNIČKOJ DRŽAVI

„Ljudi u ovoj zemlji žive kao stoka, pogledajte ih samo“, Čirita se okreće sa našeg stola ispred restorana pokazujući na pijacu koja je ove pozne večeri još uvek otvorena, i na kojoj ljudi užurbano idu od jedne improvizovane tezge do druge, a trgovci za bagatelu nude svakojaku robu: piratske si-di-je i di-vi-di-je iz Kine, tepihe, meso i povrće, cipele i majice. Izgleda da se ljudi kreću u oba pravca bazara. Turaju nos svuda redom, preturaju po ponuđenoj robi i cenjkaju se pod sijalicama ispod šatora koji natkriljuju tezge. Ali ove večeri moju domaćicu ne zanima to pitoreskno u upravo opisanoj sceni.

Ona sva gori od nestrpljenja i gneva, još više nego kada sam je sreo u Evropi pre otprilike pola godine. Ili se u međuvremenu nešto dogodilo, ili je to bilo zato što je čovek često sklon da o svojoj zemlji govori lepše kada je negde drugde. Sada, za stolom, ove večeri u pijačnoj četvrti Bangsar u Kuala Lumpuru, u bašti indijskog restorana, u kome mi je predstavila kuhinju svog naroda, u prvom planu nema osećanja nacionalnog pijeteta. Čak bi se moglo pomisliti da Malezija i nije njena domovina, upskos činjenici da je tu rođena i odrasla. Ali, ipak nije tako, ona je prava Malezijka, samo je reč je o tome da se nije navikla na te uslove. Ili je samo pogođena nečim što joj je teško da mi formuliše baš sada dok treba da mi pokaže svoju domovinu. Ja sam se inače najiskrenije pokušavao da sve gledam kroz najružičastije naočare, još otkako smo se sreli ovog kasnog popodneva i počeli da razgovaramo o mom projektu s intervjuima o multikulturalizmu, i, štaviše, određene stvari sam branio, međutim, iznenada sam shvatio da je veoma mnogo ljuta na svoju zemlju.

Ljude u ovoj zemlji jedino zanima kako da se naklopaju, pa da puste da ih vodaju kao ovce, tvrdi ona, nema interesantnih informativnih medija, nema zanimanja za književnost i umetnost. Stranke, a naročito vladajuća muslimanska stranka, upravljaju svim medijima. Nudi mi da prelistam novine na stolu, što po dužnosti i činim, pa da se i sam uverim. Sve neke nesreće, senzacionalistička crna hronika kriminalističkih slučajeva, sport i izveštaji o aktivnostima premijera Abdulaha. On otvara novi bazar, zatim, prisustvuje dobrotvornoj priredbi, okružen razdraganim učenicama koje mu uručuju cveće. Premijer im govori da zemlja ima veliku budućnost, samo ako Maleziji shvate da treba da zaštite svoje vrednosti i vrline protiv svetskih poroka, štetnog uticaja modernog sveta i da se okanu alkohola, seksa i rok muzike. Inače, sve ovo samo će dovesti do propasti. Čirita gotovo da će da se uguši od sarkastičnog smeha dok žvaće svoj *parata* prženi hleb i čita ovaj nacionalni politički kič. Ipak, koliko mogu da primetim, to nije samo zabavno.

Ali, zar zaista nema drugih mogućnosti, zar ne postoje šanse da se izbegnu milostinja i sladunjave propovedi i buketi cveća i sportske vesti, samo ako bismo se malo potrudili? Nije valjda ona jedina koja s nezahvalnošću gleda na sve to? Ona ni u kom slučaju nije jedina nemuslimanka u ovoj državi, ona je pripadnica induske manjine koja uprkos svemu čini 8 procenata stanovništva. Kinezi čine 26 posto stanovništva i budući da ne poštuju baš previše restriktivne religiozne zapovedi, mogli bi valjda da imaju nešto zajedničko, što bi eventualno moglo da obrazuje temelj nekakve sekularne kulture, nezavisne medije, slobodniju javnu sferu?

Pokušavam da kažem nešto pozitivno usred njenog kritičkog izliva. Ali, ne uspeva mi. Mada postoji veb sajt, jedan jedini, kaže ona, to čak nisu ni novine, jer novine su totalna koještarija: politička korektnost uz potpuno poricanje stvarnosti – ali, dakle, postoji jedan jedini veb-sajt, *Malezijakini*, sa dobrim, kritičkim i intelektualnim pristupom multikulturalnoj stvarnosti u Maleziji. Taj sajt ona ceni, toliko mogu da razumem. A ipak, priznaje, sve ređe ga čita. Jer, iako se na *Malezijakiniju* piše kritički, sajt nema nikakvog uticaja, bez obzira koliko se na njemu upinjali da razobliče dominantnu političku ideologiju i da iznesu njen prljav veš. Čirita kaže kako to ne uspeva da probudi ljude iz loše realnosti. Sve se svodi na isto. Šta god da iskopaju od afera, niko ni prstom da mrdne, samo žabokrečina i ustajala bara. Niko da se obračuna sa korupcijom,

sa negiranjem različitosti, sa rasizmom u samom Ustavu, sa religioznom historijom i moralističkim besmislicama. Ovoj zemlji nedostaju autentičnost i istina, tako da je jedan opozicioni medij kao što je *Malezijakini* preslab da se bori za to.

Uostalom, i sam taj sajt postaje deo laži, licemerja i kulise, koji treba da pokažu kako u zemlji postoji demokratija i kritička reč. Jer, iako list izlazi na internetu, čime se želi pokazati kako postoji slobodna štampa – ipak je to samo veb-novina koju vrlo malo intelektualaca u okviru srednje klase ima prilike da čita, a i kapacitet da razume i zauzme stav u odnosu na pročitano. Tako je i taj sajt postao deo onoga što bi se moglo nazvati stvarno represivna tolerancija, jer svojim postojanjem ne ugrožava nijednu manu društva na koju ukazuje. Samo podržava iluziju da postoji demokratija, koje u stvari nema.

Ali, ljudima je svejedno, samo da mogu da se nažderu. „A muslimani žderu najviše, mada i mi Indusi krkamo“, smeje se Čirita. Da zaboravimo. Jede se da se zaboravi, to je bar privilegija srednje klase, da čovek može da se najede koliko hoće! „Ne mogu to da razumem!“, kaže. I dodaje: „Nemojte misliti da sam ogorčena. Samo sam besna.“

Na izvestan način ona može izgledati kao bilo koji buntovni mladi pisac iz ma koje zapadne zemlje, kome se smučila sva ta banalnost kojom je okružen, i koji bi da ogradi svoj život kako bi našao mesta da piše – bar to ako ništa drugo. Ali, ona nije taj slučaj. Ipak je ona spisateljica, objavila je dve knjige u Maleziji a zaposlena je kao tekstopisac u reklamnoj agenciji – približava se četrdesetoj i izdržava porodicu sa dva sina. Sedimo u četvrti Ban-sar, pored pijace, u indijskom restoranu gde mi ona upravo pokazuje kako indijska kuhinja doprinosi raznovrsnosti melezijske kuhinje na svoj poseban način. Veselo je, nema šta, ali ne mogu a da ne primetim kako kroz sarkazam i smeh ona ipak pokazuje kako oseća da joj je nešto oduzeto. Šta bi to moglo biti? Upravo su joj odbili poslednji rukopis, knjigu koju je pisala kad sam je sreo u Evropi. Izdavač misli da „nema komercijalni potencijal“, kako se to lakonski veli. Sve drugo ostaje neizrečeno. Međutim, takva situacija može biti povod za to što je sada, kada sam je ponovo sreo, neobično ogorčena i besna i sasvim drugačija od one osobe s kojom sam poslednji put razgovarao. I tada je bila nezadovoljna stanjem u zemlji, ali bilo je to u drugom raspoloženju, to je, da tako kažem, bilo jedno opušteno nezadovoljstvo..

Naginje se prema meni preko stola. Mogu da razumem: ovo bogatstvo koje ovde vidimo u Kuala Lumpuru samo je površina, jer bukvalno sve zavisi samo i isključivo od para. Ovde nema demokratije, nema istinske demokratije, nema ljudskih prava, jer Malezija je jedina zemlja na svetu u kojoj je rasizam zvanično upisan u Ustav kao princip. Ona kao Induskinja, a sa njom i čitava njena porodica, pripada prikraćenju grupi stanovništva. Dobro došli u multikulturalni raj! Podižemo čaše piva i nazdravljamo.

26 Popodne istog dana oko sedam sati stižem taksijem do puta duž kojeg se nalaze vile. Tu Čirita živi sa porodicom. Izašao sam iz hotela u centru Kuala Lumpura, ogromnog i luksuznog *Radijusa*, sa svim pogodnostima koje idu uz tako lep objekat, uključujući i pogled na *Petronas tauers*, bliznakinje bivših „kula bliznakinja“. One su simbol grada, koje se onako od metala i stakla dižu u nebesa podsećajući na Gaudijevu *Sagrada familiju* u Barseloni, s tim što su ove ovde monstruoznih džinovskih dimenzija. Pored toga, ovaj hotel u kojem sam odseo opremljen je bazenom za plivanje na XII spratu, te saunom, prostorijama za masažu i fitnes, samoposlugama koje rade non-stop, robnom kućom i barom. To je čudno, prazno i tmurno mesto. Neprestano se svuda oseća užasan smrad otrova za pacove. Svake večeri bucmaste i gotovo gole Tajlandanke prozuklo pevaju tužne pesme uz pratnju čoveka s nekom vrstom orgulja-za-sve, koja zamenjuje klavijature, gitaru, bas i bubanj. Posle osam sati, ovo mračno mesto posećuju žalosno otupeli strani biznismeni, koji uz krigle piva sede, opuštaju se zureći u pevaljku i plaču. Nekoliko puta sam se odvažio da uđem u lokal za vreme tih – što se Malezije tiče, preopuštenih „momenata“ – i osećao sam se kao da sam već umro! Vedrina i smeh su očigledno nepoznata osećanja u ovim krajevima.

Ima nečeg zbunjujućeg u predgrađima Kuala Lumpura, nešto s obeležavanjima adresa, jer taksisti uvek imaju velike teškoće da se snađu. Ili su ulice i sokaci nelogično raspoređeni, ili taksisti, prosto-naprosto, retko voze van gradskog jezgra.¹ Ali posle pola sata vožnje ukруг, uspevamo da nađemo put. Mirno i lepo mesto, u kojem se igraju dečica, a neke dve žene pokazuju mi

1 Prevodilac ne može da odoli, a da ne predloži još jednu mogućnost; možda malezijski taksisti koriste isti trik kao i beogradski: prave se Toše i tobože ne umeju da pronađu adresu, da bi račun bio što veći. (*Prim. prev.*)

gde stanuje Čirita K. Pogledao sam adresu koju mi je poslala mejlom. Žene pored puta mašu – to je ta kuća. Utom spazim čoveka koji baca brz pogled kroz prozor iz te kuće, ali ne izgleda kao da očekuje goste. Ipak, izlazim iz taksija, penjem se putićem i pozvonim na vrata. Prvo čujem neke prigušene zvuke, i zatim Čiritin smeh. Ona mi otvara vrata. Zagrlimo se. Neobično nam je što se opet vidimo posle godinu dana. Sreli smo se samo tokom nekoliko nedelja u jednoj spisateljskoj koloniji u Švajcarskoj, a tamo je bila stranac. Sada je ona kod kuće, a ja sam morao da se raspitujem za put.

Čovek s prozora stoji tik iza nje, a ona nas upoznaje. On je njen sin. Zuri u mene velikim očima, kao da ga mnogo iznenađuje što sam došao. Ali primjećujem da ima isti pogled i onda kada gleda u majku i da čudnim isprekidanim pokretima ide po sobi, kao da je dete, ili da ja zatvoren u neki svoj svet. Očigledno je mentano hendikepiran, ali Čirita se ne trudi da mi to pobliže objasni. Moram sam da se snađem u njenom domu, što prepoznajem i iz iskustva drugih porodica: to je, naravno, pitanje dostojanstva. Kada nekog upoznate, ne pokazujete odmah vlastite ožiljke.

Njena sestra je takođe tu da pomogne oko kuvanja. I ona prilazi da se pozdravi. Spremaju nešto za jelo Čiritinom sinu, koji mora da jede u tačno određeno vreme. Njen muž će da dođe za jedan sat. Pozdravljam i njenog mlađeg sina, studenta koji sada čeka na stipendiju za boravak u Nemačkoj. Sestra mi donosi pivo, a ja moram da sačekam malo, da ne dođe do požara u kuhinji. Za to vreme sam ostavljen sam s hendikepiranom sinčinom u velikoj dnevnoj sobi. Tako ovde živi srednja klasa, zadovoljno i spokojno – velika dvospratna kuća, mirna ulica u lepom predgrađu nadomak kišnih šuma i planina.. Soba je nameštena spartanski, sa obaveznim trosedom, i sa samo nekoliko slika, dve religiozne hinduističke slike i nekoliko porodičnih fotografija: bolesni sin koji drži mlađeg brata u naručju, majka i otac, slike s venčanja – sve iz prošlog doba. Naravno, tu je i onaj deo nameštaja bez koga se ne može, oltar doma: soni televizor. Sve u kompletu.

Sedam na trosed s pivom u ruci da predahnem posle naporne vožnje, tokom koje sam morao domaćina da vodim kroz njegov rođeni a meni potpuno nepoznat grad. Hendikepirana sinčina ide kroz kuću kao senka, iz jedne sobe u drugu, izgleda kao da to radi kompulzivno, a onda, evo dolazi i k meni.

I ne gledajući me, uzima – možda smatra da niko neće primetiti – dva kikirikija iz čase na stolu ispred mene. Pojede ih cele sa sve ljuskom i onda se zakašlje. Zatim je legao pred mene, naglo, kao da je dotrčao i želi da otpije od mog piva, možda i da mi nazdravi. Ipak, ne može sam da drži čašu i ja moram da mu pomognem da uspe pivo u sopstvena usta. Popije malo i kao da mu gorki ukus baš ne prija. A ni ja nisam siguran da li mu je dozvoljeno takvo „čaščavanje“, pa pozovem Čiritu. Ona dođe, nasmeje se, zavrti glavom i odvede sina u kuhinju. On je kao malo dete, kaže ona, ni da žvaće ne ume, a pivo ne sme ni da pipne, naravno.

28

Njen muž odmah dolazi, u punoj biznismenskoj odori, i mi se pozdravlja. Malo zatim evo ga opet u dnevnoj sobi, sada u induskoj narodnoj nošnji, to jest, u košulji i sarongu. Opuštanje, dakle. Atmosfera kao da govori da smo sada ono što jesmo. Sedamo za sto, a suprug hrani hendikepiranog sina vermicelijem koji je Čirita spremila. Za vreme rituala, svako ima svoje mesto, a meni se dopada što domaćini uzimaju zdravo za gotovo da mi je njihov protokol za obedovanje potpuno jasan. I ja se pravim kao da je sve najnormalnije, kao da sam hiljadu puta već bio gost u njihovoj kući.

Pijuckam pivo i samo gricnem pomalo od svakog jela, čuvajući apetit za planiranu ponoćnu večeru sa Čiritom u restoranu pored tržnice u Bangsaru, a kako sam shvatio iz njenih priča, što se apetita tiče, stvarno treba da se pričuvam za taj gastronomski ugođaj, premda nisam ništa jeo od doručka.

Njen muž gleda na mene kao na još jednog političkog hodočasnika koji ovde često dolaze. Ili možda misli da Malezija nema bogzna šta da ponudi? Ogorčen je zbog diskriminacije koju on i njegova porodica trpe. Dok hrani svog hendikepiranog sina, jasno mi je da je već umoran od takvih rasprava. Ne može ga impresionirati još jedan stranac koji je došao da piše o multikulturalizmu U Evropi dežurne učesnike na panelima ne brine naročito što često nemaju pojma o čemu se izjašnjavaju. Važne su etikete. Multikulturalizam je lozinka, magični ćiribu-ćiriba koji obuhvata sve o čemu govorite, ne možete da pogrešite s tom rečju, ali ona tako prokleta religiozno zvuči i sve mi se čini da i moj domaćin ima takav utisak. Ali, ipak pokušavam. Piam ga da li bi možda mogao da shvati ove privilegije dodeljene muslimanima kao još jedan primer „pozitivne diskriminacije“, kao u SAD?

Domaćin je strpljiv sa mnom. Moram da shvatim da večeram sa Indusom: jer, kako sebe inače vide, oni su opkoljena manjina u muslimanskoj zemlji. „Pozitivna disriminacija“ u SAD bio je zakon koji je trebalo da pomogne manjinama da se izvuku iz socijalno neprihvatljive situacije. A u Maleziji se privilegije dodeljuju većini. To bi bilo kao kada bi u SAD „pozitivno diskriminirali“ belu većinu i to zakonom bez ikakvog roka trajanja. Eto, takva je pravda ovde u Maleziji.

Čiritin muž hrani svog bolesnog sina i gleda me, kao da sam još jedan od hodočasnika koji su pali s Marsa i ovde često dolaze, a koji potiču s Meseca. Ili i on misli da niko nema razlogâ zbog kojih bi došao u Maleziju? Verovatno ovo drugo, jer zaista ne podnosi način na koji se u Maleziji postupa sa različitošću. On i njegova porodica upravo jesu žrtve takvog postupanja.

Pokušavam da se popravim utisak znanjem koje imam o toj mucu u Bosni, o čemu sam i pisao, i gde postoji, grubo uzev, ista demografska slika kao i u Maleziji: većina od oko polovine stanovništva, muslimanska, i manjina od oko 30 procenata, pravoslavnih hrišćana, koja procentualno gotovo da odgovara ovdašnjim Kinezima (čine 26 posto življa u Maleziji), i manjina od 10 procenata katoličkih hrišćana, što bi u Maleziji odgovaralo broju Indusa. U multikulturalnom eksperimentu u Evropi, država je naprosto nestala, društvo je potpuno uništeno, a jedino što je ostalo jeste međunarodni konstrukt pod imenom Bosna i Hercegovina, ali koja se sastoji samo od unutrašnje borbe za vlast, i koja potpuno zavisi od međunarodne pomoći i zaštite. To bi možda moglo da kaže nešto u korist teze da su ovde u Maleziji ipak našli nekakvu formulu, jer postoje mir, bogatstvo i stabilnost?

Međutim, moga domaćina ovo ne zadovoljava, jer on živi ovde – šta ga briga za druga mesta. Nepravda postoji u njegovom sadašnjem životu, u životu njegove porodice, pod režimom koji se može zvati multikulutralizam – u svakom slučaju, tako rade u Maleziji.

Vreme je da ustanem sa trpezarijskog stola u Čiritinom domu, da bih malo kasnije seo za drugi, u restoranu pored pijace.

Sedimo u bašti indijskog restorana pored tržnice u Bangsaru, a Čirita mi priča kako među stanovništvom postoji jak gnev i ja shvatam da je to tako naročito među Indusima. Ali, uviđam i to da se ona uzdržava da iskaže kako je

taj gnev takođe i njen lični, iako joj uopšte ne uspeva da sakrije svoje stanovište. Možda ona ovu multikulturalističku dogmu, koju progresivni svet uzdiže do nebeskih visina kao moderan *pogled na svet*, i previše je jednostavno doživljava samo kao zaveru ćutanja protiv sebe i sopstvene porodice, koja je slučajno manjina u etničkoj državi. Stoga su njeni zemljaci i ona žrtve jednog svetskog trenda koji se njih ništa ne tiče? Možda su oni samo nove žrtve još jedne moderne i svetovne religije blaziranog Zapada? Međutim, izgleda kao da ni njoj nije jasno da, dok razgovara sa mnom u Kuala Lumpuru, i u njoj kipti gnev i protiv ovog sistema ali i protiv zapadnjačke ignorancije.

30

Priča mi o izbijanju etničkih nasilnih sukoba 1969. u siromašnim četvrtima u gradu, između Kineza i Indusa na jednoj strani, i Muslimana na drugoj. Njen prijatelj je bio očevidac i video je kako je policija – muslimanska policija – pustila naoružane Muslimane uprkos tome što je za nošenje oružja u ovoj zemlji zaprećena smrtna kazna. Policija i armija imaju sve oružje koje je u Maleziji potrebno, glasi parola. To Čiriti kazuje kako je drugi deo ovog društva, onaj nemuslimanski, ostavljen – bez prava – na milost i nemilost naoružanoj većini.

Razumem. Ali, izgleda da ovde niko nije u oskudici, bar ne onoj materijalnoj oskudici. Ovo je društvo bogato kao i Zapad. Kuala Lumpur odaje utisak Njujorka ili Pariza, s robnim kućama velikim kao čitave četvrti. Neobično izobličeni tinejdžeri, ukočenog lica, uglavnom Kinezi, bleje u paklenoj buci u ovim krhkim i beskrajnim i ludim lavirintima uskih poslovnih ulica. Tu provode dan za danom na način koji može da liči samo na beskraj pakla. Izgleda da ništa više ne može da ih plaši posle Sudnjega dana, kada Bog treba da izruči na svet svojih sedam časâ gneva. Ipak, svi se smeju kao da su pod narkoticima. I zašto da se ne smeju? Ovde u Kuala Lumpuru postoje sve poznate modne marke svih odeća i obuća, i sve robne kuće liče na ono što biste mogli videti u Berlinu, npr. *Kaufhaus des Vestens*, ili u Parizu, npr. *Galeri Lafajet*, ili u Njujorku, npr. *Blumingsdejlz*. Ali, Volter i Monteskje kao da još nisu stigli. Ili su možda bili, pa otišli, uvereni da ovde za njih nema ama baš nikakvog posla.

Izazovi multikulturalizma

O KNJIZI *MALEZIJSKA DILEMA* MOHAMEDA BIN MAHATIRA /MOHAMMAD BIN MAHATHIR/

Godine 1969. u Maleziji je eksplodiralo međuetničko nasilje u glavnom gradu, Kuala Lumpuru. Nasilje je pružilo priliku muslimanu Mohamedu bin Mahatiru, čija je karijera gotovo propala, da se digne iz pepela i da ozbiljno i minuciozno promisli puteve i mogućnosti zajedničkog političkog života između različitih etničkih grupa. Nezavisna Malezija suočila se s novom situacijom, bremenitom golemim problemima posle britanske kolonijalne vladavine. Staro muslimansko stanovništvo sada je činilo jedva nešto više od polovine ukupne populacije, a ostatak su sačinjavali različite rase, vere, kulture, jezici i religije. Ipak, pošto je Mahatir preuzeo vlast, i pošto je napisao knjigu o multikulturalnom društvu, *Malezijska dilema*, država je uspjela da se razvije u bogato društvo koje karakterišu bezbednost i stabilnost. Koja je bila cena multikulturalizma? Isplanirao sam da se narednih dana sretnem sa ljudima koji stoje iza *Malazijakinija*, kritičkog opozicionog internetskog magazina koji je spomenula Čirita, da bih saznao nešto više o tome.

31

Ali, pre toga, spomenuću jedno izolovano mesto u knjizi Mohameda bin Mahatira *Malezijska dilema (The Malay Dilemma)*, za koju se može reći da se dotiče onih problema i izazova pred kojima danas stoji Evropa. U svojoj kritičkoj knjizi o multikulturalizmu iz 2001 – *Društvo: Tražeći bezbednost u nesigurnom svetu (Community: Seeking Safety in an Insecure World)* – poljski sociolog Zigmunt Bauman (Zygmunt Baumann) ukazuje na to da se društvo, kada nema više zajedničku kulturu, zajedničku normativnu osnovu, deli na enklave, pribežišta, partikularne kulture koje se jedino brinu za sebe,

napuštajući socijalno, političko i kulturno zajedništvo u čitavom društvu kao takvom – društvu kao celini. Tako ono obično zajedništvo nestaje, dok niče mnoštvo mikrodrštava. Ovo je Baumanov opis tendencija multikulturalizma. On te tendencije, za razliku od opšteg mišljenja koje zastupaju zapadnjački intelektualci, vidi kao negativan razvoj. Jer takav razvoj ide ka uništavanju društva, ka njegovoj atomizaciji i zastupa neku vrstu plemenskog načina razmišljanja, u kojem se opšti politički problemi prepuštaju pojedinih grupama. A pojedinac ne samo da postaje socijalno getoizovan, već se getoizuje i individualno, pa i kulturno – njega društvo svodi na etnicitet, te čovek kao individua postaje talac svoje kulturne, etničke grupe. Dalje, na taj se način socijalni problemi u društvu takoreći privatizuju. Ekonomski privilegovana srednja klasa sama bira svoje socijalne probleme tako što se nastanjuje u četvrtima u kojima nema etničkog mešanja, a zatim se potruđi da im deca idu u privatne i etnički čiste škole u kojima nema useljenika, onih koji kao socijalno slabiji samo opterećuju resurse. Na taj način problemi se ignorišu, a sa njima onda mora da se nosi ostatak društva.

Mahatir je već na tragu nečemu sličnom u svojoj knjizi iz samo naizgled daleke nam 1970. godine. *Malezijsku dilemu* je napisao posle nemira 1969. godine, tokom kojih je došlo do etničkog nasilja i ubistava u Maleziji. Knjiga razmatra ono što je bilo u osnovi bede, usred koje se zemlja tada obrela. On piše da društvo više nije kulturno povezano, iako i Malezijci (muslimani), Kinezi i Indusi žive kao susedi, sreću se na poslu, pa možda čak i družu. Ali, dodaje on, pošto se povuku u svoje domove, ti domovi postaju skloništa, i etnička i kulturna pribežišta, a mi danas možemo da dodamo – i religiozna. Dom je mesto u koje niko iz drugih grupa ne želi da dođe, i u kojem tuđe norme ne samo da će biti strane, već i u snažnom sukobu sa onim normama koje važe u takvom „društvu u društvu“.

Mora se razumeti da je to drugi prostor, druga oblast, u kojoj potpuno drugačiji diskurs može da se razvije bez tutorstva i bez prigovaranja „ostalnih stranaca“ u društvu. Ovakvo stanje stvari bi se moglo definisati kao obogaćujuća različitost ili mnogostrukost društva, ali to nisu individualno zasnovane različitosti. Daleko od toga. To je razdvajanje koje postoji već pre nego što je pojedinac mogao da izgradi svoje lično shvatanje vrednosti, to je kulturno

razdvajanje, u kojem se čovek već rađa, i u kojem se vaspitava odvojen od ostalih grupa. Segregacija od kolenke.

Ovoj dijagnozi Bauman naravno daje negativan predznak, ali ne i Mahatir, koji, kao što je rečeno, piše svoju knjigu još 1970. uzimajući primere segregacije iz stvarnosti, koja je već nadohvat. On dijagnostikuje i navodi to samo kao problem.

Kao glavni urednik lista *Malezijakini* (*Malaysiakini*), Stiven Gan (Steven Gan) u intervjuu koji mi je dao glasno i jasno optužuje. Predlaže da budemo sasvim određeni kada govorimo o izazovima multikulturalizma. Bavimo se islamom i hegemonističkim dogmama te religije u odnosu na druge religiozne i etničke grupe. To se ne može smetnuti s uma, ističe on.

Mahatir piše šta je širenje islama, religije Malezijaca, zapravo značilo. To je stvorilo barijeru protiv otpadništva i protiv brakova između različitih etničkih grupa. Dok islam nije bio raširen na Malezijskom poluostrvu, pre nego što su islamski misionari stigli, Malezijci su slobodno mogli da sklapaju mešovite brakove. Ali, islam je zabranio takve veze osim ako se supružnici nisu pridržavali određenih pravila, to jest, da je bračni drug prelazio u islam. Mahatir ističe da je to imalo za posledicu da se na sve što je odudaralo od etabliranog islamskog poretka sumnjičavo gledalo i da je u načelu odbacivano. Autor ne zauzima stanovište da li je to pozitivna crta u razvoju Malezije, ali budući da je knjiga pisana pre svega za njegovu etničku grupu, koja je njegovo biračko telo, i imajući u vidu da piše kao obezvlašćeni i odbačeni političar, možemo pretpostaviti da je to samo još jedna informacija u kritičkom preispitivanju. Kada se sve uzme u obzir, to stanje stvari je i te kako relevantno i u evropskom kontekstu. To je, naime, aspekt bede koji postoji između islama i drugih kultura – u Evropi, između islama, s jedne strane, i hrišćanstva, s druge, pri čemu obe strane za normativnu osnovu uzimaju ljudska prava.

Ako želimo da se bavimo stvarnošću, a ne samo da se zadovoljimo time da se upletemo u metadiskusiju o tome ko je *za* ili *protiv* multikulturalizma, moramo da raspravimo da li je ovaj aspekt islama valjana osnova, koja može da održi društvo zasnovano na različitosti i poverenju. Pretpostavka da bi rasprava uopšte bila moguća jeste, naravno, da priznamo da je pravo stanje stvari u Evropi zapravo isto onakvo kao što Mahatir opisuje međuetničke

odnose u Maleziji godine 1970, te da uzmemo ljudska prava kao normativnu osnovu. Mahatir piše da jednako vrednovanje etničkih grupa i jednakost počiva na određenim vrednostima, i da su vrednosti različite zavisno od onih standarda i normi koje dato etničko društvo želi da prihvati.

Ovde se možemo zapitati: nije li nužno da društvo ima zajednički set osnovnih normi, koje i formalno i kulturno upravljaju oblicima ponašanja različitih etničkih grupa? Ako nećemo samo da govorimo o tome da tolerišemo – dakle, prihvatamo ali ne nužno u poštujemo – oblike ponašanja i način mišljenja drugih etničkih grupa, već i da uvažavamo načine na koji drugi žive i misle, nije li onda neophodno da tu promislimo još jednom šta uzajamno poštovanje istinski sadrži? Zahteva li harmoniju između grupa, a time dakako i harmoniju i poverenje među pojedincima u društvu, odnosno, da svi imaju istu normativnu osnovu, zajednički skup vrednosti, kojeg se svi moraju pridržavati i poštovati i prema kojem se moraju ravnati kao prema nečem datom, i na osnovu shvatanja i ponašanja svih mogu da se prosuđuju?

Kako bismo mogli da damo makar obrise takvog jednog društva?

Ako pretpostavimo da ljudska prava treba da budu očigledna zajednička osnova, ne bismo li mogli da zahtevamo i to da sve etničke grupe u društvu bezuslovno treba da poštuju tu osnovu? Dakle, bez obzira na to koje dogme njihova religija ili ideološka ubeđenja mogu imati i iako su sa njima u osnovi suprotstavljeni?

Naravno da to pitanje dolazi na red pre svih ostalih, i na njega se mora dati odgovor pre nego što počnemo da osuđujemo bilo koga i da zauzimamo stanovišta prema dogmama i vrednostima u multikulturnom društvu. Ako želimo da priznamo univerzalizam, princip na kojem se ljudska prava zasnivaju, onda se zahteva da svi u društvu imaju ista prava nezavisno od njihovog etničkog porekla. Sve se mora podrediti ovom principu, i pravni akti koje donosi država, i koje pojedinačna civilna društva postavljaju pred individuu, tako da čovek živi dostojno i slobodno, a ne zarobljen u svojoj kulturi i religiji.

Vredno je primetiti u kolikoj meri se slažu posmatranja Mohameda bin Mahatira i Zigmunta Baumana. Prvi piše u azijskom kontekstu pre više od 30 godina, drugi u današnjem evropskom. To bi moglo da ukaže na to da oni zapažaju opšte karakteristike i probleme multikulturnog društva. Mahatir

se bavi „getom“ kao fenomenom, ili, još uopštenije, getoizacijom u društvu u jednom nadređenom kontekstu, koji se zove etnička jednakost. On piše da je socijalna i ekonomska diskriminacija jednako delotvorna i ponižavajuća kao pravna diskriminacija. U evropskom kontekstu povodom iste teme vlada velika konfuzija. Neki geto vide kao karakteristično svojstvo multikulturalnog društva, a neki, pak, sa evropske levice ga, štaviše, glorifikuju kao znak po kojem se može prepoznati mnogostrukost multikulturalnog društva i to na osnovu shvatanja – ovo moramo da pretpostavimo – da su i pojedinci u društvu različiti, pa su, sledstveno tome, i etničke grupe različite. To presudno određuje gde će i kako pojedinci živeti, pa najradije žive među svojimima. Levica prećutno izražava stav da svaka ptica svome jat u leti.

35

Malo-pomalo, većini postaje jasno da se s tom naivnošću mora raskrstiti. To je fatalna greška. I Bauman i Mahatir se obračunavaju sa getom dok etnička segregacija pre svega ide za tim da tlači pojedinca, ograniči njegove mogućnosti, i da ga, uopšte, svede na etničku karakteristiku. A nije li ta segregacija – samo nominalno etnička – realno i socijalna i kulturna i obrazovna segregacija, a time i izraz dinamike koja ima isti učinak kao formalizovano zakonodavstvo aparthejda?

Mahatir je zagazio u problem multikulturalnog društva u Maleziji, koji je identičan onome koji danas nalazimo u Evropi. On piše da su crnci u SAD krajem šezdesetih bili integrisaniji u društvo kao celinu nego različite etničke grupe u Maleziji. Crnci u SAD su većinom hrišćani, imaju iste religiozne norme kao beli hrišćani, a, osim toga, govore i istim jezikom. U Maleziji, međutim, uopšte nema različitih etničkih grupa, ali ima različitih religija i različitih jezika. To je situacija koja je identična onoj koju danas imamo u Evropi. Dalje, mogu se naći i ekonomske i obrazovne razlike, koje slede iz etničkog deljenja u društvu.

Sa demografskim razvojem, koje danas evidentno postoji u Evropi, broj useljenika i njihovih potomaka raste geometrijskom progresijom. Oni u velikim evropskim gradovima žive u izdvojenim enklavama, getima. U veoma skoroj budućnosti sve veće grupe živeće ekonomski, socijalno i kulturno odvojeno od društva koje ih okružuje. Može se postaviti pitanje: neće li to

individualno i kolektivno bekstvo od socijalne zajednice samo uvećati frustraciju koja se desila u Maleziji 1969. godine?

Mahatir se bavi aspektima koji se mogu smatrati osnovnim za stvaranje nacionalnog zajedništva – ili tzv. kohezionim snagama jednog društva.

On pominje da jedna jedina etnička grupa koja poseduje zajednički jezik, kulturu i religiju, i koja živi u ograničenoj geografskoj oblasti, uvek može da bude u stanju da stvori ono što on definiše kao *nacionalno jedinstvo*.

Što se tiče multikulturalnog društva, neophodno je razmotriti najvažnije činioce poput etniciteta, jezika, kulture i religije. Potrebno je da se kritički promisli koji su od tih činilaca primarni i bez kojih se ne može, i koji su stoga osnova za zajedništvo, a koji se mogu smatrati izvedenim iz tih osnovnih činilaca, i kao takvi, sekundarni, ako se složimo da je nacionalno zajedništvo sine qua non da bi multikulturalno društvo moglo da živi u harmoniji. Šta je potrebno za socijalno zajedništvo, a koji su aspekti sekundarni, te mogu da budu karakteristična svojstva pojedinih etničkih grupa?

Mahatir piše da su prvo i najveće multikulturalno društvo koje poznajemo naravno Sjedinjene Američke Države. Znamo da su tamo prvi useljenici bili iz Evrope; oni su stvorili naciju polazeći od toga da je prvih trinaest kolonija bilo engleskog porekla. Ali, posle nezavisnosti došli su i drugi Evropljani, pa zatim i Kinezi i Rusi, između ostalih, a time se dobilo etnički, kulturno i religiozno izmešano društvo. Međutim, to što je dovelo do izgradnje nesalomivog jedinstva, i što nije znalo za kompromis, bilo je to da je engleski jezik bio jedini, univerzalno prihvaćen, jednim delom zato što je uslov za dobijanje državljanstva, a delom i zato da bi pojedinac uopšte mogao da funkcioniše u društvu. Nigde se nije insistiralo da se postigne bilo kakva vrsta ravnopravnog položaja jezika stare domovine u odnosu na engleski jezik. Znamo da su posle samo jedne generacije među useljenicima izumirali maternji jezici u korist engleskog. Mahatir ukazuje na to da je zato što je jezik neraskidivi deo kulture i jer je američka kultura stvorena mešanjem raznolike anglosaksonske kulture i elemenata nebritanskog uticaja bilo moguće stvoriti američku kulturu i nacionalno zajedništvo.

Dalje, tu je bio obrazovni sistem koji je bio zasnovan isključivo na engleskom jeziku, a učila se novija povest nacije. Ovi činoci su, po autoru, stvorili

ne samo nacionalno zajedništvo već pre svega učvrstili shvatanje nacionalne istorije, itd.

Pored toga, Mahatir ukazuje i na jedan aspekt kao što je *lojalnost*, jedini lakmus papir koji može da dokaže da takvo multikulturno zajedništvo – zajedništvo uprkos etničkim i religioznim razlikama – može da izdrži probu, tako da se svi bez izuzetka doživljavaju delom tog zajedništva, shvataju se kao pravi Amerikanci, a ne kao građani drugog reda ili useljenici koji samo borave u SAD iz ekonomskih razloga. I ovde on navodi volju i sposobnost Amerikanaca, posebno u situacijama kada dođe do rata ili krize, da se solidarišu među sobom, i da budu lojalni prema svojoj multikulturnoj naciji, nasuprot etničkom zajedništvu iz kojeg su došli oni ili njihovi roditelji. Ta volja i ta sposobnost identifikovanja sa multikulturnim društvom, tim nacionalnim zajedništvom više etničkih grupa, Mahatiru izgledaju tako da ih on smatra stvarnim dokazom da je multikulturno društvo istinito, a ne samo površinski i labavo povezano oportunističkim ekonomskim interesima.

Pre svega, postavlja se pitanje: ima li uopšte Mahatir pravo, i u kojoj meri? U slučaju da ima, šta takav zadatak, kao što je stvaranje multikulturnog zajedništva, zahteva od različitih etničkih kultura i, što je isto tako važno, da li je moguće da se te kulture promene i ulože svoju lojalnost u projekat izgradnje zajedništva uprkos religiji, etnicitetu i kulturi? Šta to pojedinac mora da promeni u sebi i u svojoj kulturi da bi napravio takvu novu sintezu? Čega se mora odreći, od koje lojalnosti mora odustati i na koji način, u celini uzev, mora da promeni svoj pogled na svet?

Pretpostavka da se pitanje postavi i da se na njega odgovori jeste, ipak, da je pojedinac već oslobođen svojih etničkih okova i sposoban da zauzima samosvojna stanovišta, inače će odgovor biti neverodostojan. Očigledno je da je vreme posle 11. septembra aktuelizovalo ovu temu kod muslimana na Zapadu. Pre toga je to bila samo jedna među mnogim temama, a sada je ona zasenila sve ostale. Ako muslimani sami i ne postavljaju ta pitanja, društva u kojima oni žive u svakom slučaju ih podsećaju na njih. Izjašnjavanje muslimana u kom stepenu su niti koje ih vezuju za njihovu staru kulturu slabije ili jače od veza koje su stvorili sa novom domovinom može da bude odlučujuće za to da li će moći da se oslobode opsade pod kojom se sada nalaze.

Mahatir spominje ranije doseljavanje u Maleziju, mnogo pre nego što su došli Britanci i otvorili vrata kineskom i indijskom masovnom useljavanju. Kaže da su prvi kineski i indijski trgovci koji su se nastanili duž ulice Malaka postepeno preuzimali malezijsku kulturu i jezik na račun svojih prvobitnih običaja, ali su ipak zadržali religiju. Mahatir takođe ističe da nije dolazilo do konflikata između njih i prvobitnog ili „konačnog naroda“, Malezijaca.

Zar je tako jednostavno ono što je potrebno da bi se stvorilo multikulturalno i harmonično društvo, a to važi i za građanske demokratije našeg doba – da useljenici preuzmu jezik i kulturu nove domovine? Ali u kojoj meri? Mahatir to navodi kao pozitivnu osobinu trgovaca, koji su se naselili u muslimanskom društvu i asimilovali u odnosu na jezik i kulturu, ali ne i u odnosu na religiju. Možemo li reći da takav odnos treba takođe da važi i obrnuto, da muslimani u Evropi treba da budu apsorbovani do te mere, da ih samo religija odvaja od društva u kojem žive, i u datom slučaju na koje kompromise bi muslimani onda morali da pristanu?

Mahatir koristi sintagmu „konačni narod“ baveći se multikulturalnim društvom. Pod tom sintagmom on razume ljude koji su prvobitno definisali zemlju kao državu s vladom koja ima moć i koja čisto faktički stvara nacionalno jedinstvo. Takođe, ona donosi odluke u toj zemlji (podrazumevajući pod time u svojoj knjizi muslimanski malezijski živalj, ali izražavajući se uopšte, pa bi to onda, sledeći autorovu logiku, u evropskom kontekstu značilo da su „konačni narodi“ i pojedinačni evropski narodi).

A kada stigne do obrazovnog sistema u multikulturalnom društvu, on precizira da, osim što, naravno, taj sistem treba da posreduje i predaje znanje, da je, dakle, uloga obrazovnog sistema i da vaspitava učenike i studente da budu građani u tom društvu u kojem žive. I to uključuje i to da im se pruži znanje i osećanje pripadnosti nacionalnom zajedništvu. I ovde on upotrebljava sintagmu „konačni narod“, jer, kako piše, uloga obrazovnog sistema je da studentima, koji sada pripadaju „konačnom narodu“ i koji sada i sami ulaze u istoriju tog „konačnog naroda“ – tu počinje pravo vaspitanje koje treba da osigura da se svi osećaju kao deo novog multikulturalnog zajedništva.

Ali to zajedništvo je takođe i ekskluzivno – jer ga čini samo „konačni narod“ i niko drugi, a da bi se pripadalo tom zajedništvu, obavezna je

identifikacija sa „konačnim narodom“. Obrazovanje u predmetima iz kulture treba stoga da propagira da nacija pripada „konačnom narodu“, a identifikacija s njim treba da bude potpuna i bez rezervi bilo koje vrste od strane useljenika i njihovih potomaka – a ne može se identifikovati s drugim zajedništvima, svojim starim zemljama, ili drugim nacionalnim zajedništvima.

Mahatir piše: „Identifikovati se sa 'konačnim narodom' znači prihvatiti njegovu istoriju, geografiju, njegovu književnost, njegov jezik, i odbaciti sva druga pripadništva.“

Po svoj prilici, ovakav stav para evropske uši. Možemo li reći da ove definicije imaju bilo kakav značaj za današnja evropska društva puna useljenika, i ako ih imaju, u kojoj meri? Mahatir piše uopšteno o ovim definicijama, ali u kontekstu 1969. godine, kada je malezijsko društvo bilo obeleženo etničkim nemirima, nasiljem i podelama.

Ne treba ipak misliti da Mahatir smatra religiju neodvojivom od jezgra ličnosti, nečim što je suvereno pravo isključivo pojedinca, i u koje nijedno društvo nema pravo da zadire. U evropskom kontekstu možemo da dodamo da to svakako važi, ali samo dotle dok se religija nalazi tamo gde joj je i mesto – između četiri zida, ili između pojedinaca koji su u bogomolji.

Upada u oči, međutim, kako Mahatir ne smatra religiju oblašću u kojoj ima mesta za kompromis. Prema njemu, ne treba ni u kom slučaju relativizovati nečiju religiju samo zbog pripadnosti novoj zajednici. Implicitno, ipak, teško je pobeći od činjenice da praksa religije, koja određuje kako treba postupati s „nevernicima“, u koje se odnose sme ulaziti s takvima i koja propisuje načine na koji se slavi dogma, naprosto mora ući u kompromise s novom zajednicom. Možda Mahatir to nije video zato što mu je tačka gledišta – vlastita vera. Ali, hajde da budemo određeni. Kao što kaže novinar Stiven Gan: moramo da govorimo o islamu.

Ljudska prava i islam – nebo i zemlja

INTERVJU SA UREDNIKOM NEDELJNIKA *MALEZIJAKINI*, INDUSOM
K. KABILANOM, KUALA LUMPUR, MALEZIJA

40

Moj je utisak da se štampa odnosi sasvim nekritički prema političkom establišmentu, štaviše, izgleda da stvarnosti u novinama gotovo i nema. U njima se nalaze samo tričarije, lični skandali u stilu žute štampe, sport, crna hronika i stvari po sistemu rekla-kazala. Šta vi to pokušavate da uspostavite s ovim veb-projektom koji se zove Malezijakini?

Pokušavamo da pazimo na svaki korak ljudi na vlasti u ovoj državi. Potpuno je tačno, kao što ste rekli, da štampa u Maleziji uopšte ne piše kritički o političarima ili vladi, a razlog je sasvim prost: vlada poseduje štampu. Direktno ili indirektno. Svi mediji, TV stanice, radio-programi, kao i štampane novine pod kontrolom su vladajuće islamske partije, ili drugih koalicionih partija. Nema nikog ko ima kritički stav, pošto su ljudi videli šta se događa kada neko počne da piše kritički o određenom političaru – kada se zabada nos tamo gde ne treba; tada se novinar u najmanju ruku može nadati otkazu. Zbog toga novinari ovde ne uživaju neku slobodu. Novinarstvo ovde znači izveštavanje o tome šta su političari izjavili novinarima. To je to. Zato smo i preduzeli inicijativu s ovim projektom – *Malezijakinijem*. Želimo da postavljamo pitanja, sasvim jednostavno, i zbog toga smo postali popularni. Imamo kritički odnos prema stvarnosti i idemo političarima na živce, a jedini način da koji mogu da nam doskoče jeste da nas ne pozivaju na konferencije za novinare, ili da nam zabrane da tamo odemo i tako zadrže informacije koje bi nam bile od koristi. To je njihov protivpotez prema kritičkom glasu u društvu. Ipak, nalazimo načina da zaobiđemo tu njihovu aroganciju. Mi pišemo o

marginalizovanom delu društva, dajemo glas opoziciji kada ona otkrije nešto o tome kako vlada vodi javne poslove. Po reakcijama koje dobijamo, vidimo da smo na pravom putu.

Primetio sam da izlazite isključivo u elektronskom obliku. De li je to zbog problema na koje nailazite kod distribucije štampanih izdanja?

Upravo tako. Uopšte uzet, u ovoj državi teško se dolazi do dozvole za objavljivanje glasila. A dozvola je prema zakonu neophodna ako neko želi da štampa novine. Premijer je bez okolišavanja izjavio u parlamentu da će, ako se dozvoli *Malezijakiniju* da izlazi u štampanom obliku, nastati kaos u državi. Stoga nikada nećemo ni dobiti tu dozvolu, bez obzira što stalno šaljemo nove molbe. Međutim, on je rekao i to da je *Malezijakini* fina novina na sajtu, pa neka nastave da se zanimaju na taj način. I tu je potpuno u pravu jer, kad bolje razamislite, samo 20 posto stanovništva u Maleziji ima pristup internetu. A što se nas tiče, snalazimo se i sa internet-izdanjem, jer se ne možemo nadati drugačijoj dozvoli. Osim toga, postoji još jedan razlog. Naime, vlada je obećala da neće cenzurisati internet, i do daljeg se tog obećanja drži. Jedini način na koji vlasti mogu da nam prave probleme jeste, kao što rekoh, da nas bojkotuju, tako što neće da razgovaraju s nama, neće da nam daju izjave i što nemamo pristup izjavama portparola, itd. A i ne pozivaju nas za konferencije za novinare. Ali, to je sve.

Može li se reći da Malezijakini ima neku političku tendenciju, da li ste bliže povezani s nekom od tri etničke grupacije u državi, Indusima, Kinezima ili Malezijcima?

Ne, mislim su naši čitaoci pripadnici svih rasa. Nismo zavisni ni od jedne etničke grupe, niti smo s njom povezani. Ali, kao što rekoh, a to treba takođe dodati, kada se govori o marginalizovanim grupama u našem društvu, onda se podrazumeva da je reč o Indusima. Kada se govori o verskoj slobodi u ovoj državi, onda se morate baviti muslimanima, jer njima nije dozvoljeno da napuste svoju religiju. Prema zakonu koji važi u ovoj zemlji, oni su obavezni da od rođenja slede islam. Nemaju pravo izbora. Za izbor ne postoji

mogućnost u zakonu. Stoga se ne može pisati verskoj slobodi, a da se novinar ne pozabavi muslimanima i islamom. To je jasna stvar.

Sada se približavamo onome što vidim kao najznačajniju temu ovih godina, ne samo ovde, već i na globalnom planu, a bogami i u Evropi – naime, multikulturalizmu. Iz razgovora koje sam vodio s jednom ovdašnjom indijskom porodicom, koja me je pozvala u goste, stekao sam utisak da su Indusi veoma iritirani time što oni doživljavaju određene pojave kao rasizam, koji vide kao neodvojiv deo multikulturalizma. U svakom slučaju, na način na koji se on ovde praktikuje. Oni ističu da je ova država sa tim svojim multikulturalizmom praktično uvela rasizam u Ustav. Spomenuli su različite privilegije koje dobijaju pripadnici islamske religije. Može li se takva situacija ipak drugačije protumačiti, kao davanje naročitih privilegija prvobitnom, izvornom muslimanskom stanovništvu zemlje da bi se ta grupa izdigla socijalno i u obrazovnom smislu – kao nešto, dakle, pozitivno, na primer, kao pozitivna diskriminacija u SAD?

42

To da je reč o nekoj vrsti pozitivne diskriminacije, istina je. Ali stvar je u tome što su privilegije date određenoj grupi tokom dužeg vremenskog perioda, duže nego što je to zaista bilo potrebno. Čak je to uvedeno i u naš Ustav, u kojem stoji da Malezijac (musliman) treba da ima posebne privilegije i posebna prava. A razlog za uvođenje takvih posebnih prava i privilegija jeste taj što je u vreme kada je država stekla nezavisnost od Velike Britanije ta grupa bila lišena mnogih resursa. Malezijci su zaista bili zaostali. Bavili su se samo sitnom poljoprivredom i ribolovom, i nisu igrali nikakvu ulogu u privrednom životu i administraciji, a ni kao intelektualci. To je mogao da bude donekle opravdan razlog za privilegije – da ih dovede u ravnopravan položaj sa drugim etničkim grupama.

Ali sada, posle gotovo 40 godina, mi vidimo da su te privilegije i dalje na snazi. Uprkos tome što Malezijci imaju jednako važnu ulogu u društvu kao i druge nacije, oni ipak i dalje uživaju privilegije. To je glavno pitanje ovog društva. A kada govorimo o privilegijama, onda govorimo o svemu, o mogućnostima da se dobije specijalni kredit koji država garantuje, o privilegijama u obrazovanju, kod dobijanja posla – pri svemu onome što vam je

nadohvat ruke samo ako ste musliman. Pored toga, kada muslimani kupuju nekretnine, dobijaju popust uz državnu pomoć i subvencije.

Takođe, iole veća firma mora za direktora da ima Malezijca. Kako god, vlada pravilo da je musliman na vrhu, jer je to jedini način da se opstane na ovdašnjem tržištu. I najmanje 30 procenata zaposlenih treba da budu Malezijci. To je ovde prihvaćena politika. Što se tiče vlasništva u poslovima, minimum 30 procenata akcija treba da bude u malezijskim rukama. Tako jednostavno morate da imate Malezijca za šefa gde god da se okrenete – svi su to uvideli. To je garancija da će sve da funkcioniše, da ćete moći da dobijete neophodne dozvole za ovo ili ono, i mogućnost da se izvučete kad zagušti s vlašću, policijom, itd. I to je široko prihvaćeno. Stoga je razumljivo da kod manjina vlada nezadovoljstvo tim pravilima. Teško je sagledati izlaz iz ove situacije kada većina o svemu odlučuje. Međutim, manjine su nezadovoljne, veoma nezadovoljne, naročito kada se zagrebe ispod površine. To je jedan nagomilani bes, koji se ne ispoljava, koji ne može da se ispolji. Ali, nema izlaza iz ovakve situacije. Otprilike 60 procenata birača jesu muslimani.

43

U knjizi nekadašnjeg premijera Muhameda bin Mahatira, Malezijska dilema naišao sam na određena gledišta koje analizira indijski profesor političkih nauka Vidu (Vidhu) Verma, u svojoj knjizi State and Civil Society in Transition. Zaključak je da u ovoj zemlji država mora da zaštiti prava zajednica, a ne i individualna prava – bar ne u tolikoj meri. To se, prema Mahatiru, može sagledati u svetlu toga da su upravo ova kolektivna prava naišla na veće poštovanje u Aziji nego što je slučaj na Zapadu, gde su, naprotiv, ta prava pojedinca više na ceni. Ako sada protumačimo obaveze koje muslimani imaju u ovoj državi, na primer, da im nije dozvoljeno da napuste veru, da postanu konvertiti ili ateisti, zar to ne odražava upravo ono o čemu je govorio Mahatir, da treba pre svega štiti prava pojedinih zajednica, jer pojedinac svojim otpadništvom može da naštetiti istoj? Da li to država kažnjava otpadnike, ili je reč o religioznoj policiji?

Da, za muslimane postoji već definisan sistem koji ne važi za ostatak stanovništva, dakle, postoji šerijatski zakon. Vrhovna administrativna jedinica koja upravlja sistemom jeste Nacionalni islamski savet. Taj savet ima izvršnu

vlast, dok svuda imamo religioznu policiju, i ona će se pobrinuti da muslimani poštuju zabrane koje su na snazi, ali koje važe samo za muslimane, ne i za pripadnike drugih verskih grupa. Zabrane koje smo spomenuli ne važe za druge grupe stanovništva, i nad njima ova religiozna policija nema nikakve nadležnosti.

Muslimani treba da se pridržavaju pravila, mladi ne smeju da se drže za ruke, ne smeju da sudeluju u igrama ili da piju. To religiozna policija redovno proverava obilazeći barove i restorane, patrolira po parkovima itd., i čim nešto primete, fotografiraju grešnike na delu i hapse ih. Zatim uhapšene šalju pred šerijatski sud i većina dobija globu u visini od 300 do 500 ringita (450 do 750 kruna, ili 5000–6000 dinara) za ono što se obično naziva „nedolično ponašanje u javnosti“, posmatrano sa religijske tačke gledišta. Ljubljene u parkovima itd., pivo u baru, to su sitnice, i to se kažnjava globom, i ništa više. Ali, kada govorimo o tome da se napusti islam kao vera, e to je druga stvar. Onda je to veoma ozbiljno. Prema Kuranu, ljudi koji zgreše na taj način, mogu čak da budu osuđeni i na smrt. A prema religioznim zakonima u ovoj državi, postoji potpuna zabrana napuštanja religije. Naravno, ovde je reč samo o muslimanima.

Jednostavno, ne možete da napustite islamsku religiju. O tome ne smete ni da sanjate, ni da vam na pamet to ne padne. Bio je jedan slučaj s nekim zemljoradnicima, koji su pre nekoliko godina napustili islam. I, šta se dogodilo? Šerijatski sud ih je prvo upozorio da je to što su uradili pogrešno, pa su ih osudili na kaznu prevaspitanja. Morali su da nauče kako se treba vladati kao pravi musliman. I to je pomoglo. Ljudi preko toga lako prelaze, najviše zbog socijalnog pritiska. Niko ne želi da se izdvaja. Mi smo pomišljali da ovde u našem listu napišemo nešto o tome. Može se govoriti o muslimanima koji postoje po zakonu i o muslimanima koji postoje u stvarnom životu. O načinu na koji žive – kao da hodaju po jajima.

Ako ovu versku zagriženost sagledamo iz čisto političkog ugla, zar to nije samo instrument koji se može koristiti kao ključ za demografske i kulturne odnose, a time i sredstvo u rukama vladajuće muslimanske partije da očuva vlast? Ako ljudi počinju da gube osećaj lojalnosti prema religiji

– i etnicitet i religija se razdvoje – zar to onda ne ugrožava privilegiju da muslimanska partija mora da nastavi da dobija podršku većine stanovništva?

I na taj način bi se ovaj problem mogao analizirati, ali mislim da to nije zbog ovih pravila. Svakako da ta religiozna pravila imaju ulogu i u toj igri političke moći – *The Powerplay*. To osigurava da politička elita uvek može da bude na vlasti ili uz vlast.

Upoznat sam sa politikom prema mešovitim brakovima: ako je jedno od njih musliman, ili muslimanka, onda druga strana mora da se preobrazi u islam. Da li zaista postoje mešani brakovi u ovoj zemlji? I da li se na ovaj način dešava da se neko preobrazi u islam?

45

Da, ima slučajeva, i dešava se da Kinezi i Indusi zbog braka pređu u islam – iz ličnih razloga. Međutim, mešoviti brakovi nisu naročito česta pojava u ovoj zemlji. Ljudi se pretežno žene i udaju unutar svoje etničke, a to znači i verske grupe. Ljudi se drže svog etniciteta. Pogledajte malo kako ljudi žive – u segregaciji. Kinezi žive u svom društvu, Indusi u svojoj zajednici, a i muslimani takođe žive izdvojeno.. I pogledajte ovde u Kuala Lumpuru: ama baš ništa se ne događa slučajno. Kada se grade nove zgrade za ljude koji se doseljavaju, izvesni blokovi se odvajaju za muslimane, koji na taj način dolaze da žive u odvojenim četvrtima ili odvojenim delovima četvrti. Isto važi i za druge dve etničke skupine. Ne možete da se preselite baš tamo gde vi želite.

To se događa i zato što se tako grupa može bolje kontrolisati! Kad ste na okupu, onda ste na oku, i to je politički ugao gledanja. To je fakat. Na taj način je obezbeđeno da se i ekonomija odvija u okviru jedne etničke grupacije, a ne i između sve tri etničke grupacije. I ta politika uopšte ne ohrabruje nacionalnu integraciju tri etniciteta u državi.

Ali, možda je na jednoj strani i sam pojam integracije ambivalentan? Možda bi se moglo pomisliti da ovdašnja elita na vlasti želi da drži u rukama demografske ključeve zato što im oni daju prilaz vlasti. S druge strane, čini mi se da ima nečeg posebnog u islamu i muslimanima kada ta religija egzistira s drugim religijama. Tada muslimani postaju prinuđeni

– kako je bivši premijer Mahatir rekao – da štite zajedničke vrednosti kako bi se one i dalje poštovale.

Moje je pitanje: nije li ideja o naročitim pravima i posebnim kulturalnim obavezama za muslimane – a koja prava i privilegije stoje u suprotnosti sa individualnim pravima, dakle, ljudskim pravima – nešto karakteristično za islam kada se ta religija nađe u nekom društvu s drugim religijama? I da li je takav odnos neraskidiv deo multikulturalizma u ovoj državi?

46

Mislim da različita društva, zajednice, ne bi trebalo da budu posebno zadovoljne time što se ljudi previše mešaju između sebe. I dalje se želi da se svako drži svoga jata, to jest, etničke i religiozne grupe, i da sledi moralne i druge norme dotične grupe. Da sada zamolimo građane da sve to odbace, sve to etničko i religiozno nasleđe, pa da možemo da načinimo veće društvo u Maleziji, to sasvim sigurno u ovoj zemlji ne bi funkcionisalo.

Kada pogledamo pravila koja postoje za muslimane – religiozni savet, religioznu policiju, šerijatsko zakonodavstvo – to je sigurno nešto što postoji odranije, a o čemu je bivši premijer Mahatir pisao, misleći da prava zajednicâ treba da se poštuju i da imaju prednost u odnosu na individualna prava. Jer, pojedinac ne može ni da pomisli da se odvoji od svoje religije ili da se oženi ili da tek tako napusti islam, pojedinac je deo veće celine i mora da poštuje to stanje, prema Mahatiru, bez pogovora.

Stoga se ne mogu ni primeniti ljudska prava, jer su ona izmišljena u zapadnjačkom kontekstu, u etnički i kulturno homogenom društvu, gde postoji poklapanje između etniciteta, religije i kulture – i zato neće ni doći do konfrontacije između tih kolektivnih karakteristika i sistema vrednosti, na jednoj strani, i prava individue, na drugoj. Konfrontacija se događa tek onda kada govorimo o multikulturalnom društvu, u kojoj se deli institucionalizovanje kultura s različitim zakonodavstvima za pojedine etničke grupe. Kako se onda mogu na jednoj strani poštovati ljudska prava a istovremeno zastupati multikulturalizam?

Ne, ne postoji ravnoteža između toga dvoga; reč je o izboru ili-ili. I ovde u Maleziji još uvek moramo da se borimo kako bi ljudska prava prevagnula,

na primer, kada je reč o postupanju policije prema građanima. Još uvek ima slučajeve da ljudi bivaju pretučeni. Međutim, kada pogledamo na problem onakako kako ga vi predstavljate, onda je to tačno. Ali, sve se postavlja tako da se različite suprotnosti između kolektivnih i individualnih prava koriste da bi se promovisao islam. Islamu se sve mora skloniti s puta, on je granična linija. Uvek. Muslimanima se mora popustiti, šta god da traže. Oni su u većini. Kada je reč o kolektivnim pravima drugih etničkih grupa stanovništva, i ona moraju da ustuknu pred zajedničkim pravima muslimana. To je fakat. Na primer, ako postoji nemuslimanska četvrt, tamo ipak moraju da postoje zvučnici koji prenose propovedi iz džamija i bude ljude u svako doba dana za redovne molitve.

47

Imam na umu još nešto. Kao što ste možda upoznati s tim, u Evropi postoji napetost između hrišćana i svetovnog društva, na jednoj strani, i muslimana, na drugoj. A ono što je ovde zanimljivo jeste da kada se te suprotnosti pogledaju, onda je reč o tome da muslimani pokušavaju da zaštite svoje društvo, svoje zajednice istim sredstvima koja su formalizovana u malezijskom Ustavu: napuštanje islama se ne dopušta, a mešoviti brakovi ne mogu da postoje – ako se uopšte i dogode – ako se nemuslimanska strana ne prevede u islam. Ipak, to je ipak bolje nego da mešovitim brakova uopšte nema.

Vidite li neku posebnu crtu u muslimanskoj kulturi, koja možda čini teškim suživot te kulture s drugim etničkim i religioznim grupama a da se ne pribegne ovom ili onom obliku kolektivne zaštite njihovih vrednosti – bilo na formalizovan način kao ovde u Maleziji s religioznom policijom i religioznim sudovima, bilo u neformalizovanom vidu, putem socijalnog pritiska i uz fizičke pretnje kao u muslimanskim, civilnim enklavama usred Evrope? Jer, izgleda da muslimanske civilne zajednice u Evropi čine isto ono što i malezijska država, ugrađivanjem zaštite muslimana u ustav. A time je formalizovanje te zaštite kolektivnih vrednosti upravo ono što se može smatrati specifičnim malezijskim izumom. To je onda, prosto rečeno, svojstvo koje karakteriše muslimansku kulturu. Da li je ova pretpostavka tačna?

Da, ona je potpuno tačna. Ipak, ne znam zašto je to tako. Ako pitate muslimane ovde, u Maleziji, oni će vam reći da samo slede svoja kulturna pravila, jer poštuju prorokov zakon, itd. On im je rekao da treba tako da rade i oni tako i rade. I tu nema šta da se pita. Ako neko pita, može mu se dogoditi da završi u zatvoru. Osim toga, ionako neće dobiti odgovor na pitanje: Zašto?

O tome naprosto ne može da se raspravlja zato što Kuran doslovno uči da nema mesta bilo kakvim tumačenjima. Ta stvar je veoma jednostavna. Vi tačno pretpostavljate, tako stoje stvari s muslimanskom kulturom, i to je univerzalni fenomen. Uzmite, na primer, prava žena, kojih se jedna grupa islamskih zemalja još uvek ne pridržava. Oženiti se devojčicom koja ima samo 13 godina, i vi i ja ćemo taj čin smatrati krivičnim delom, ali to nije tako prema Kuranu. Oženiti se mladom devojkom, naravno, ako njena porodica dâ pristanak, samo je usluga koju čovek čini religiji.

48

Može da izgleda kao da postoji nepomirljiva suprotstavljenost između islama i ljudskih prava?

Da, to je tužna činjenica.

Kao što možda znate, muslimanska zajednica u Evropi pod ogromnim je pritiskom upravo zato što imamo taj problem poštovanja individualnih prava, to jest, ljudskih prava. Ovde, dakle, nije država ta koja prekoračuje ljudska prava, već civilno društvo, i takva situacija je potpuni novum. U evropskom državama je država ta koja reaguje da bi obezbedila poštovanje ljudskih prava, a civilno društvo ističe da su ta prava u suprotnosti sa kulturom tog društva, te zajednice i time ne mogu da spadaju pod zaštitu njihovih kolektivnih prava.

Osvrnimo se sada na jednu drugu temu: Bosnu, koja je, kao što znate, prošla kroz etnički i religijski sukob. Ali, ono što je interesantno jeste što tamo postoji društvo koje je zapretno u demografski ključ, koji s izvesnim modifikacijama može da liči na ono što postoji ovde. Tamo ima oko 50 posto muslimana, manje nego što ih ima u Maleziji, ali, uprkos svemu, to je veliki deo stanovništva. Zatim, u Bosni ima oko 30 procenata pravoslavnih hrišćana, Srba – i ta grupa bi otprilike mogla da odgovara

najvećoj manjini u Maleziji, dakle, Kinezima. I najzad, ima nešto više od 10 posto katoličkih Hrvata, koji odgovaraju, grubo uzev, indijskoj manjini. To je demografska podela koja se ne može ni promeniti niti zanemariti, a manjine su toliko velike da se ni one ne mogu ignorisati – ljudi su prosto prinuđeni da sarađuju, inače društvo ne može da funkcioniše.

Ono što se dogodilo u Bosni, poznato je svima. Međutim, šta se dogodilo u društvu kao što je ovo, u kojem je politički život organizovan po principu etničke/religijske pripadnosti? Jedna stranka za Kineze, jedna za Induse i dve partije, manje ili više islamske za Malezijce. Zar to ne znači da se na neki način „politika izuzima iz politike“, da se biranje na izborima svodi na referendum kojim se broje pripadnici nacija? Nije li to krajna konsekvenca?

Jer, ako razmišljamo u okvirima ljudskih prava, onda će podrška pojedinca partijama zavisiti od etičkih i ekonomskih razloga. Ako ja, na primer, osećam da ta i ta stranka radi kako treba pošto mi odgovara iz ličnih razloga – možda radi u prilog interesa koji su za mene od životne (podrazumeva se – ekonomske) važnosti, onda ću glasati za nju, je li tako? Tako rezonuju ljudi u liberalnoj demokratiji. Da li partiju čine Kinezi ili Indusi ili Malezijci, u drugom je planu. Ali, kada postoji etničko stranačko organizovanje, šta se onda događa?

Mislim da je to stanje, u kojem imamo etničke stranke, uzrok što u državi ne postoji integracija. Mi smo dakako o tome govorili u poslednjih deset godina, govorili smo da u stvari treba da se prekine s takvim vidom organizovanja političkog života, i umesto nacionalnih, da treba da budu uvedene multietničke stranke. ali ništa se nije dogodilo na tom planu. Nijedna od sadašnjih stranaka nije za to zainteresovana. I nema nikakvih izgleda da se u tom pravcu dogodi bilo kakva promena. Vladajuća muslimanska partija potpuno kontroliše muslimansku zajednicu u ovoj državi.

To znači i to da nikada ne možete da budete sigurni kada naš premijer Abdulah govori o pravima muslimana ili pravima zajednice; partija i država se preklapaju. Nema nade da će se nešto promeniti u tom pravcu. A stvari se samo pogoršavaju. Na primer, više ne možete da vidite muslimana u

kineskom restoranu (većina restorana u Maleziji jesu kineski), a to je naravno zbog toga što tamo služe jela od svinjskog mesa.

Religiozne vrednosti sve se više promovišu. To je uvedeno 1990-ih. Tada su ponovo počele da se nose burke i feredže, a političari se tome uopšte nisu suprotstavili, jer su mogli da ušćare od takve verske identifikacije. To sve spada u *The Power Play*. A ako neko – Indus ili Kinez – postavi pitanje u vezi s tim, odmah ćete čuti muslimanske političare kako ih upozoravaju: prestanite da tim pričama podrivate sistem, jer će se vratiti situacija iz 1969, kada je došlo do veoma nasilnih nemira.

50

Zar to onda nije beznadežna situacija, kada identifikacija sa sopstvenom etničkom grupom postaje toliko jaka da ljudska individualnost nestaje, da čovek tada postaje puki predstavnik svog etniciteta, srozava se samo na to? Nije li to transvestija onog stanovišta koje bi da poštuje individu?

Upravo tako! To je srž celog problema. Da li je čovek pre musliman ili Malezijac? Da li je čovek prvo Kinez ili Malezijac, prvo Indus ili Malezijac? Svi će reći da su pre svega muslimani, Kinezi, Indusi – a tek posle Maleziji, dakle državljani Malezije.

To onda daje veoma crnu sliku. Jer, izgleda da je etnicitet primarni zajednički imenitelj bez obzira na sve drugo. To se ne može prihvatiti, zar ne?

Da, istina je. Pitanje je kako se politički odnosite prema toj činjenici? Reći ćete da mnogi emigriraju iz države, svi nemuslimani. Oni su naprosto odustali. Ne mogu više da izdrže i to se sasvim sigurno događa zbog spleta ekonomskih, političkih i ličnih razloga. Demografski to naravno znači da muslimani procentualno postaju sve veća etnička grupa, dok se smanjuje procenat Indusa i Kineza. Naročito se Indusi sve više iseljavaju. Na dugi rok indijska zajednica će postati manja od zajednice ovdašnjih gastarbajtera iz Indonezije. A ovde je reč o takozvanom odlivu mozгова, jer odlaze oni najuspešniji.

Mogli bismo sada malo da se zadržimo na tom etnifikovanju politike. Šta je tu onda ostalo od istinske demokratije? Zar se ona nije na neki način

degenerisala u nekakav oblik Power Play-a između elita – i to etničkih elita? Tu se vodi partijska mašina, ali ne u interesu opšteg dobra, već da bi se zadovoljile vlastite političke birokratije, je li tako? U svakom slučaju, takva situacija se može videti i u Bosni.

Isto važi ovde, nema tu velike razlike. Ipak, ovde jedva da ste videli neki međunacionalni obračun kao što se dogodio u Bosni. To ipak ne treba smetnuti s uma.

Da li biste u kratkim crtama mogli da mi ispričate šta se dogodilo 1969?

To je bilo posle izbora na kojima je kineska partija osvojila više mesta od vladajuće muslimanske partije u većinski muslimanskoj regiji. Kinezi su tada proslavljali pobjedu, šetajući kroz taj muslimanski kraj i izvikujući parole u stilu: „pobedismo muslimane na njihovom bunjištu”. Onda su i muslimani organizovali protivdemonstracije sa milion učesnika, pa su i oni zašli u kineski region i dok su tako prolazili, sa obe strane je došlo do provokacija.

Ko je prvi počeo, ne zna se, a sada više nije ni važno. Važan je rezultat, a to je da je tom prilikom poginulo između 300 i 400 ljudi. Ovde u Kuala Lumpuru. To je pokazalo koliko je društvo krhko kada se etnička pripadnost i politika toliko identifikuju kao ovde. I ta veza je jača od bilo čega drugog, jača je čak i od identifikacije sa ekonomskim slojem ili klasom.

Ako ta identifikacija postoji, i kada je ona primarni zajednički imenitelj za koji je čovek čvrsto vezan, kao što je slučaj u ovom društvu – a meni izgleda da je to globalna činjenica – kada, dakle, nema mesta za bilo kakav boljitak, šta onda činiti? Mora li se na to stanje gledati kao na nešto što je nepromenljivo? Jer, što se brže uvidi da ova situacija nije dobra, to će se brže naći ključ za nekakav oblik mirne koegzistencije?

Tačno tako. Budući da inače nikada ne znate šta može da se desi. I možda je to prepoznavanje situacije ono što je vlada u ovoj državi zaista uradila. Prihvaćeno je da stvari stoje tako i ljudi na taj način razmišljaju. I to ne može da se promeni, ma šta pojedinci činili. Jedino što možete da uradite jeste da vazda budete na oprezu. Ako dođe do problema, uhvatite se ukoštac s

njime, ali inače život mora da ide dalje svojim tokom. To je realnost s kojom moramo da živimo. I stvarno ne znate kakav će biti sledeći problem s kojim ćemo se suočiti. Sve može da počne u nekom školskom dvorištu i za kratko vreme to može da se okonča u istom onakvom krvoproliću koje smo imali 1969. godine.

Predlažem da još jednom razmotrimo kritiku koju je Muhamed bin Mahatir uputio u pogledu ljudskih prava. Kao što je poznato, Deklaracija UN ističe da su ljudska prava univerzalna. Mahatir, međutim, kaže da je to neka vrsta fikcije, pravne prevare, jer naravno da sva prava nastaju iz određene istorijske situacije, to jest, iz istorijskog konteksta. Naravno da je teško suprotstaviti se takvoj argumentaciji. On zatim ukazuje na to da je shvatanje o ljudskim pravima rođeno u srednjovekovnoj Evropi, u kojoj su uglavnom monoetnička društva, i gde postoje samo malobrojne manjine, Jevreji, Romi, itd., i različite etničke manjine. Ali manjinsko društvo, koje je tako malo, nikada ne može – demografski – da igra neku veću političku ulogu kao etnička zajednica. Zato je Evropljanima bilo sasvim jednostavno da govore o individualnim pravima, jer nikada nije dolazilo do sukoba između etničkih vrednosti i ljudskih prava. Ne do sada, naravno, mora se dodati, ako sledimo Mahatirovu nit-vodilju, jer danas imamo velike muslimanske enklave u Evropi. Ali, premise ove kritike jesu korektne, čak i ako se ne složite sa zaključkom.

Mahatir dalje kaže da individualna prava ne mogu da se primene u sasvim drugačijem kontekstu kao što je na primer Malezija, jer su ljudska prava specifično zapadnjačka vrednost. Ljudska prava lepo zvuče, ali ovde naprosto ne funkcionišu jer su u suprotnosti sa Kuranom i kohezivnim vrednostima muslimanske kulture. Šta Vi velite na to?

Malezija i ljudska prava, to su vam nebo i zemlja. Tek pre četiri godine smo dobili neku komisiju za ljudska prava. A ona se do sada nije ni rečju oglasila, nijedan predlog od nje još nismo dobili. Ali imate pravo, to je oduvek bilo Mahatirovo gledište, ta kritika ljudskih prava. Zapadnjačke vrednosti mogu da uspevaju samo na Zapadu. Ne treba s njima ovde eksperimentisati.

Možda ima tu nečega u tome što govori, ko će to znati? Možda ovde treba više uvažavati kulture drugih etničkih grupa nego sopstvena ljudska prava? Međutim, u ovom društvu ipak postoje neki osnovni nedostaci, na primer, pravo na slobodno mišljenje. Ovde ne možete da mislite slobodno. A naročito ne smete da *kažete* slobodno to što mislite. Nemate ni pravo da se organizujete.

Ne možete tek tako da formirate neku organizaciju bez odobrenja vlasti. A najčešće se teško dobija odobrenje, naročito kada se radi o nemuslimanskoj organizaciji. Najteže je dobiti odobrenje za verske organizacije koje nemaju veze sa islamom. Gotovo nemoguće. Ne možete da negujete svoju religiju ako ne pripadate nekoj vrsti organizacije. A tada ćete da potpadnete pod odredbu o nezakonitom okupljanju. Okupljanje više od 3 osobe jeste nezakonito okupljanje.

Dok sedimo ovde u redakciji, hajde da se malo pozabavimo primerom Malezijakinija. Kako se redakcija sastaje? Imate li dozvolu?

Da, registrovani smo. Mi smo takozvana firma. Međutim, ne možemo da pozivamo ljude sa ulice i da raspravljamo o slobodi izražavanja.

Dakle, ovo čime se nas dvojica sada bavimo upravo je na granici dopuštenog?

Da, kada bi i treća osoba sedela za stolom, kada bismo kao i sada govorili o osetljivim temama, a on, ta treća osoba jelte, to prijavila policiji, onda bi nas priveli, jer smo učestvovali na nezakonitom zboru.

Dakle, mi smo sada, zapravo, na ivici zakona. To tek sada shvatam! Moglo bi se reći da smo do sada jedan drugog zavaravali u odnosu na zakon. Od sada moramo da budemo na oprezu.

Ali, tako stvari stoje – uz blagoslov demokratske većine.

Savez s liberalnim muslimanima: neophodnost

INTERVJU SA GLAVNIM UREDNIKOM *MALEZIJAKINIJA* STIVENOM GANOM

54

Na prvi pogled ovde je multikulturno društvo: zajedno živate svi, muslimani, budisti, Indusi, hrišćani, Kinezi, zapadnjaci i ateisti. Odakle onda ta nesloga između islama i zapadnog sveta?

Pre svega, trebalo bi da obratite pažnju na to kako sami muslimani na to gledaju. Dakle, ako se ima u vidu Bliski istok, na primer, onda se može reći da postoji solidna ravnoteža kao i u Skandinaviji i u ostatku Evrope, ali nažalost ne i u SAD. Muslimani ne mogu da shvate zašto Zapad toliko insistira na problemu posedovanja atomskog oružja u muslimanskim zemljama, na primer u Iranu, dok se uopšte ne izjašnjava o Izraelu. Ta zemlja, potpuno je jasno, ima atomsko oružje, ali na Zapadu niko o tome neće da govori. Međutim, muslimani ovde u Aziji, svi u ovom društvu mogu da vide da se primenjuje dvostruki moral u odnosu na Izrael i na muslimanske zemlje. Svest o tom dvostrukom moralu, naročito od strane SAD, bila je na ispitu poslednjih godina zato što je svet povećao pritisak na muslimanske zemlje – pritisak posle 11. septembra i posle invazije na Irak drammatizovalo je stanje za muslimane gde god se nalazili. Ranije je to bila samo jedna od tema, ali sada ona sve ostale baca u zasenak. Muslimani to osećaju kao nepravdu prema njima. To je svakako globalno pitanje koje nigde ne može da se ignoriše – taj dvostruki moral koji SAD primenjuju na Izrael i muslimane – i on se na odlučujući način odražava na odnose između muslimana i drugih naroda i religija u Maleziji, ali naravno i u Evropi, gde muslimanska manjina postaje sve brojnija.

S tim problemom se moramo suočiti svuda jer, ako se ne suočimo, zauvek ćemo ostati u sadašnjem ratnom stanju između kultura. Možda će se stvari još samo pogoršati ako se konflikt ne razreši, umesto što se stvar i dalje posmatra samo sa tačke gledišta Izraela. Tako Samjuel Huntington (Samuel P. Huntington), na kraju krajeva, ima pravo: to je pravi sukob kultura i civilizacija. A u borbi protiv terorizma, naravno da je važno, štaviše, presudno, da se taj konflikt razreši. Ali važno je i to da muslimanska društva postanu demokratska, tako da ne bude mesta za ekstremizam. Ovde bih želeo da istaknem primer Malezije, u kojoj i najfundamentalističkija islamska partija, PAS, poštuje demokratska pravila igre – ne vole da gube, ali prihvataju poraz i čekaju sledeće izbore. Što se toga tiče, ovde smo bolje sreće, ali nažalost nije tako u drugim državama u kojima muslimani čine većinu ili su sami. To su dva odlučujuća aspekta u sukobu islama i Zapada, i ako njih rešimo, neće biti tako dramatično kao sada.

Ipak, problem s fundamentalistima jeste što se izdaju za demokrate, zar ne? Međutim, oni poštuju demokratiju na taj način što kada jednom osvoje vlast, odmah ukinu sva demokratska pravila?

Ali, kada bi ovde tako stvarno bilo, PAS ne bi bila izabrana! Ipak treba da imamo na umu kako je demokratija samo gola izborna procedura svake četvrte ili pete godine, ona se u izvesnoj meri sastoji i od transparentnosti u društvu – ovde mislim na borbu protiv korupcije, zloupotrebu vlasti itd. Podsetio bih kako smo svedoci toga da demokratski izbori i demokratski eksperimenti doživljavaju fijaska, a to se događa upravo zato što ljudi nisu u stanju da primene demokratiju i demokratske procedure zbog načina na koji država i društvo funkcionišu. Gola izborna procedura, sama po sebi, nema mnogo veze s demokratijom. Ako je reč o tome da se samo zbaci jedan autokrata da bi umesto njega došao novi, onda je isto da li je taj novi autokrata došao na vlast izborima ili državnim udarom. Ni jedno ni drugo nemaju veze s demokratijom.

Ono što je osnovno jesu strukture u društvu i mogućnosti da se spreče korupcija i zloupotreba vlasti – što je u osnovi karaktera demokratije kao takve. Za nas u *Malezijakinju* za Maleziju jeste važno što kontrolišemo da li

je, na primer, izborna komisija nezavisna, da li je antikorupcijsko odeljenje u policiji nezavisno i efikasno, da li su sudovi nezavisni, itd. Pogledajte samo šta se dogodilo s Abdulahom (Abdullah) Ibrahimom – to je totalna transvestija pravde!² Dakle, na nama je da osiguramo da civilno društvo bude snažno, da imamo nezavisne medije, da društvena infrastruktura funkcioniše i da su procedure transparentne, a time mislim da se sve odvija po propisima.

Vratimo se na ovaj sukob između islama i Zapada i možda specifičniji sukob između islama i ljudskih prava. Sasvim jednostavno rečeno: zar nije problem to što muslimanske vođe i ovde u Maleziji – možda ovde ipak u manjoj meri – ali, u svakom slučaju, u ostatku sveta imaju velike muke s poštovanjem ljudskih prava i što to truje odnose muslimana s drugim kulturnim grupama?

Mislim da to sada nije veliki problem u Maleziji. Ovde imamo preveliku manjinu od 40–45 procenata nemuslimanskog življa i njih ne možete zaobići, morate da pregovarate, pa i kada je reč o ljudskim pravima, pravima žena, itd. To stanje se ne može prenebregnuti. Moraju se uzeti u obzir i druge norme, a ne samo muslimanske, kada je društvo već toliko izmešano. Na primer, ne možete da istrajavate na tome da žene treba da ostanu kod kuće, de ne smeju da imaju karijeru na poslu, da nemaju prava kada dođe do razvoda, itd., kao i to da se sa ženama postupa nepravedno, rečju, da budu u neravnopravnom položaju. Ovde se to ipak sagledava iz multikulturnog aspekta: i drugačiji pogled na to pitanje takođe se uvažava.

Šta je sa onim običajima i pravilima koja ne dolaze od državnih vlasti već na kojima insistira zajednica, dakle, sa običajima i pravilima u muslimanskoj kulturi koja stoje u suprotnosti s ljudskim pravima? Kako to utiče na ovakve napetosti kada je reč o mešovitom društvu? Jer, to je možda onaj problem na koji organizacije za ljudska prava do sada nisu možda obraćale dovoljno pažnje. One su se fokusirale, da tako kažem,

2 Vođa iz vladajuće partije, koga je Vrhovni sud Malezije osudio u procesu koji veoma liči na unutrašnji obračun u stranci. Osuđen je, između ostalog, zbog homoseksualnih odnosa. (Prim. autora)

na situacije u kojima je do kršenja prava dolazilo od strane države. Ali u multikulturnom društvu, kao što je ovo, napeti odnosi mogu da se primete svuda gde muslimani žive s drugim religijama?

U društvu kao što je ovo ne verujem da je manjak uvažavanja ljudskih prava samo problem muslimanske zajednice. To je problem i u drugim kulturama – i u kineskoj i u indijskoj. A kada je reč o ljudima na vlasti, političarima iz bilo koje etničke grupe, niko od njih nije zainteresovan da izgubi vlast, i biće spreman da upotrebi ili zloupotrebi sredstva koja su mu na raspolaganju da održi svoju vlast. A sa tako malo transparentnosti u vršenju vlasti u ovoj državi, sa totalno nemoćnom štampom koja funkcioniše isključivo kao mikrofon vlastodržaca, taj problem je gorući. Vlastodršci sve kontrolišu, sve medije, tako da nema slobodnih medija koji bi se pozabavili njihovim radom. Uz to, sve nvo su slabe. I taj neravnotežan odnos između moći i civilnog društva i protiv volje će dovesti do zloupotrebe moći, tako da je, što se toga tiče, pitanje islama drugorazredno. To je opšta pojava. Tako je to u ovoj državi. Manjak uvažavanja ljudskih prava uopšte. Kad smo već kod toga, naravno da je tačno da su muslimanski političari izgubili korak s razvojem u svetu kada se radi o pitanju ljudskih prava – to su gole i teške činjenice kojima se mora pogledati u oči.

57

Kada govorite o toj netransparentnosti i nepostojanju kritičke javnosti i budnom civilnom društvu, zar to nije sve zbog toga što su partije zasnovane na etničkom principu, čime je na neki način politika odstranjena iz politike – tako da je ostao samo etnički momenat? Ljudi na taj način nekritički slede svoje etničke elite. Zar to nije reakcija koja liči na ponašanje ovce?

I te kako! To je sasvim tačno. To je jedan od razloga što se Malezija ne kreće prema progresu što se tiče demokratskog razvoja i u pogledu ljudskih prava – upravo zato što su partije definisane na etničkom principu. Ali, promeniti takvo stanje je uistinu teško, jer etnička partija predstavlja samo svoju etničku grupu i nikoga drugog. Partije predstavljaju samo muslimane, Induse, Kineze. Nikog drugog. Iz toga sledi da se ljudi bore samo za zaštitu sopstvene

etničke grupe – nema mesta za opštiji pogled na stvari. Isto tako, nikada niko nije odgovoran za ovo sveopšte zanemarivanje.

Ali, zar upravo to nije jedan od najvećih problema kod institucionalizovanog multikulturalizma, što su političke partije etnički definisane u odnosu na građane i društvo? To je zapravo plemensko razmišljanje i čovek se mora zapitati šta se dogodilo s malezijskim identitetom. Šta je ostalo od tog identiteta u ovoj političkoj igri moći?

Mislim da je sada Malezija jedinstvena država u svetu zato što imamo sistem koji imamo i izmešano društvo koje imamo, i ima veoma malo zemlja koje dele iste ove probleme. Jer, ovde je reč o društvu s brojnim manjinama koje uopšte ne mogu da se uporede s bilo kojom državom, na primer, u Zapadnoj Evropi. Vaše države su sve odreda monoetnička društva. Samo u nekim slučajevima ima manjina, ali jedva većih od deset procenata ukupnog stanovništva.

Tačno, to je istina, ali razlog zašto Vas ovo pitam jeste taj što smo mi u Evropi na putu prema etnički mešovitoj zajednici, onakvoj kakvu je vi poznajete u Aziji, a posebno ovde u Maleziji s multikulturalizmom u praksi, čak ustavnim. Ali, recite mi. Da li će uvek tako biti da etničke grupe imaju prioritet, da će ljudima biti najvažnije kojoj etničkoj grupi pripadaju, da li je to sudbina etnički izmešanog društva?

Ne, nije obavezno da bude tako. I uprkos onome čemu smo bili svedoci u Bosni i uprkos drugim tendencijama širom sveta, ipak verujem u napredak, u mogućnost demokratije ako budemo u stanju da uspostavimo transparentnost i nezavisnost u institucijama. Tada će i drugačije društvo imati šansu, a ne samo ovakvo, etnički podeljeno. Međutim, dokle god ne budemo u stanju da konsolidujemo demokratiju, taj etnički aspekt će nažalost igrati ulogu. A ovde možemo samo da se obavežemo i da radimo naš posao: naime, da radimo za demokratiju i za poštovanje ljudskih prava i za to da se poštuje načelo da se ljudi slažu da se ne slažu. Treba i dalje da budemo u stanju da živimo zajedno i to ne mora da završi onako kao u Evropi početkom 1990-ih, kada su ljudi počeli da se ubijaju zato što su pripadali različitim etničkim

grupama. To je veoma važno. Stoga i ovde treba da raspravljamo o tome sasvim otvoreno, a ne da sve rasprave gušimo u začetku čim se nasluti iole otvoreniji i kritičkiji pristup odnosima među etničkim grupama. Ovde se ljudi odmah uplaše, jer se sete onoga što se dogodilo 1969, pa misle da će i najmanja nesaglasnost da se izrodi u nasilje. Iako to uopšte ne mora da bude tako. Moramo da budemo otvoreni, da raspravljamo o svemu, ali da se pridržavamo demokratskih pravila igre, čak i onda kada se duboko ne slažemo: Kinezi, Indusi i muslimani. Nije li upravo to tolerancija?

Ali, zar srž čitave stvari nije upravo u tome da se svi politički lideri saglase da moraju da uvažavaju ljudska prava kao sistem vrednosti koji treba da bude zajednička normativna osnova u ovom društvu, i koji treba da bude nadređen svim posebnim etničkim i religioznim običajima i normama? Zar to nije sasvim prosto, alfa i omega, da bi se uopšte postiglo zajedništvo u nekoj naciji?

Čujte, hajde da budemo do kraja određeni! Kada je reč o ovome što ste upravo rekli, mislim da je najveći problem islam. To se ne može prenebregnuti.

Upravo o tome pokušavam da govorim.

Mislim da je ono što treba da uradimo to da ohrabrimo umerene muslimane i da ih podržimo – čak i oni postaju žrtve ekstremista u Maleziji. Kada pišu u *Malezijakiniju*, prozivaju ih i traže da se nad njima izrekne fatva. Stoga treba da im pružimo svu moguću podršku, kako bi mogli da se izraze. Na taj način možemo da kažemo muslimanima i drugima da ima i muslimana koji misle liberalno i na drugačiji način, te da ne mora uvek da znači da su ti ljudi otpadnici ili da zastupaju napuštanje islama samo zato što imaju liberalni pogled na društvo. To je u svakom slučaju način na koji, po mišljenju nas ovde zaposlenih u *Malezijakiniju*, možemo da odigramo određenu ulogu u procesu demokratizacije. Svi drugi mediji, različite etnički zasnovane novine, o takvoj temi ne pišu, jer je sve to preosetljivo, pa ne žele da se mešaju. A i nas napadaju zbog toga što smo antiislamski orijentisani, itd. Ipak, postepeno će i njima postati jasno da to nije tačno. To što mi želimo jeste da jednostavno otvorimo priliku za raspravu. Samo pogledajte priloge koje dobijamo.

Primetio sam da su svi prilozi koje ste spomenuli potpisani pseudonimom. Da li je to zato što je opasno izraziti drugačije mišljenje o temama koje se dotiču islama – možda ne toliko opasno što se tiče same države već ekstremista?

Svi prilozi u *Malezijakiniju* potpisani su pseudonimom, i to ne važi samo za teme o islamu, već i kada pišemo o korupciji i o drugim temama. Razlog tome je što se ovde ljudska prava veoma malo poštuju. Postoji stanje straha u Maleziji da se izađe u javnost sa drugačijim mišljenjem. Ljudi se plaše da će ih uhapsiti zato što postoji uredba po kojoj se ljudi mogu držati u pritvoru i do 2 godine, a da policija čak ne podnese ni optužnicu o konkretnom delu. Uostalom, taj pritvor se može neograničeno produžiti. A taj ZUB – naravno da o njemu govorim! – to je majka svih zakona ovde u Maleziji, tako da kažem. Na primer, jedan od naših kolumnista, inače musliman, bio je u pritvoru 2 godine. Bio je umešan u studentsku politiku, a bavio se i tekućom politikom, alternativnim pozorištem, itd. On je slobodni mislilac, filmski režiser, socijalista. Međutim, vlasti ne moraju da sroče svoje optužbe, dovoljno je da kažu da on predstavlja pretnju nacionalnoj bebednosti. I to je to. I onda ga mogu uhapsiti, a to hapšenje se nigde i ne pominje u pravosudnom sistemu. Ne postoje legalne procedure putem kojih se ljudi mogu žaliti na tako nešto. Slučaj je zatvoren.

Zato se ljudi, naravno, plaše. Ali ovde u *Malezijakiniju* kao novinari pišemo uvek pod svojim imenima. Na taj način poručujemo da se ne plašimo, već da stojimo iza onoga što pišemo, a vlasti u svako doba mogu da dođu i optuže nas, a mi ćemo se braniti. Međutim, mi smo takođe pod ogromnim pritiskom. Jer, uprkos tome što na internetu ne postoji cenzura, mi, razume se, moramo da se pridržavamo zakona ove države, iako sâm način na koji se objavljujemo čini da smo slobodniji od ostalih medija. Mi ne moramo svake godine da podnosimo molbe i zahteve za izlaženje. Drugi – pisani ili elektronski mediji – moraju svake godine da konkurišu da bi obnovili dozvolu za izlaženje i emitovanje. A ako se dozvola ne obnovi, onda je medij mrtav, i nema ga više na tržištu. Na taj način se događa da ljudi nameću sebi autocenzuru,

da bi izbegli negativno rešenje državne komisije. Možete misliti, to je samo upozorenje, a ne zabrana, ali očigledno je da i upozorenje i te kako deluje.

Zato su svi mediji ovde tako fini i pristojni. Mi se toga ne pridržavamo u *Malezijakiniju*, ali, naravno, ima i drugih zakona koje moramo imati na umu. Na primer, postoji zakon o zabrani objavljivanja državnih tajni. Ali, budući da nema transparentnosti u državi, grubo uzev, svaki dokument se može posmatrati kao neka vrsta državne tajne. A to nas opet stavlja u dilemu. Ali, januara 2003. pogodio nas je drugi jedan zakon, kada su zaplenili nekoliko naših računara zato što smo snimili kontroverzni prilog protiv tretiranja različitosti, koja kod nas postoji. Zato stalno treba da budemo sigurni da ćemo na sudu – ako tamo dospemo – moći da obrazložimo naše članke.

61

Tog pravila se pridržavamo. Od slučaja inače ništa nije bilo. Vlasti su sigurno mislile da nemaju ništa ozbiljno što bi moglo da se održi na suđenju.

Video sam juče ili prekuče zanimljiv prilog i listu The Star, kineskim novinama. Pisalo je kako je verska policija uhapsila muslimanske mladiće i zatim ih maltretirala u policijskoj stanici, šikanirala i ponižavala na najsuroviji način. Između ostalog, seksualno su zlostavljali nekoliko devojaka koje su uhapsili u diskoteci. Razlog je bio to što su se zatekle na mestu na kojem se služi alkohol, a osim toga, imale su i odeću koja je „suviše otkrivala“. Ali, to nije tako retko da se pojavi reportaža u novinama, jer je tu samo bez prikrivanja ispričana istinita priča o tome šta se događa kada verska policija – po našem mišljenju – šikanira muslimane. Slažete li se sa takvim objašnjenjem? Pored toga, ima i drugih konkretnih kritika upućenih religioznoj policiji.

Tako je, to nije neobična pojava, jer je *The Star* poslednjih godina morao da pravi konkurenciju *Malezijakiniju*, pa su bili prinuđeni da pišu takve zabrinute i zanimljive priloge, a ne jedino o saobraćajnim nesrećama i o sportu, ili samo da prenose vladina saopštenja. U sve većoj konkurenciji oni jednostavno moraju da pronalaze priče koje su ljudima zanimljive, inače nema šta da se čita u novinama. Međutim, dokle god kritiku usmeravaju na niže službenike unutar policije, to je sve bezazleno. Kritika u članku koji ste pomenuli nije upućena protiv sistema kao takvog, već protiv šikaniranja za koje je

kriv neki niži službenik unutar policijskog aparata, nekoliko ljudi, dakle, koji ne igraju bitnu ulogu u sistemu, već su samo pozornici.

Znam o čemu govorim, jer sam i sâm radio u tom kineskom listu *The Star*, i znam da novinari tamo rezonuju tačno ovako kao što vam velim. To su profesionalci, znaju oni šta je dobra priča i znaju isto tako kako da je napišu pa da drži vodu, te da kasnije mogu da je odbrane na sudu zlu ne trebalo, ali oni vrlo dobro znaju i to da postoje oblasti u koje ni po koju cenu ne treba zalaziti.

Da li možete pobliže da odredite te oblasti u koje apsolutno ne treba ulaziti?

62

Najuopštenije: rasa, religija i jezik. Na primer, naročito musliman nikako ne sme da postavi pitanje o načinu na koji sistem funkcioniše. Ne sme, ne daj bože, da počne da zastupa nekakve reforme ili da traži pravo na slobodno mišljenje i delanje. To je isključeno. Evo, Vi ste sada spomenuli versku policiju. Nju ne sme musliman da dovede u pitanje. A to se do sada još nije ni dogodilo!

Hajde sada da pogledamo kako vaš nekadašnji premijer Mahatir govori o tome. On piše da ovo društvo može da funkcioniše jedino ako svaka etnička grupa živi po sopstvenim normama – a ovde su muslimani u centru pažnje zbog očiglednog kršenja i ljudskih prava i uopšte sukoba s njima. Tu vlada logika da nije na Indusima ili Kinezima da se mešaju u život muslimana, i to je osnovna zamisao onoga što zovemo multikulturnim društvom, koje je institucionalizovalo posebno zakonodavstvo za različite kulture. Zar onda nisu neophodna i odvojena zakonodavstva?

Ne, mislim da nisu, i to je nešto o čemu sve vreme pokušavano da povedemo javnu raspravu. Međutim, ima mnogo otpora od strane vlasti, i oni dramatično upozoravaju da može nastati pakao ako nas ljudi poslušaju, a tada se naravno misli na događaje iz 1969. godine i na talas ubistava i nasilja. I tu vlada ima izvesnu podršku stanovništva, to je sasvim sigurno. Ipak, mi nikada ne možemo sa sigurnošću znati kolika je ta podrška, jer u prirodi stvari je da se ona ne može ni izmeriti budući da o tim pitanjima ne sme ni da se

raspravlja! Jedno je sasvim sigurno: vodi se računa o miru, redu i stabilnosti, koji krase Maleziju i koji su je krasili poslednjih 40–50 godina, s izuzetkom te krvave 1969. godine. A to je veoma važno i za ekonomski razvoj, koji može da izostane ako dođe do nesigurnosti i nemira, što opet uznemirava konzervativni mentalitet. Nema nikog, ili su malobrojni oni koji žele da počnemo da provociramo sistem. Mi imamo srednju klasu koja istinski podržava vladu, bez obzira što ona ne poštuje ljudska prava, pravnu sigurnost, itd. Pre svega, ljudi žele stabilnost – to je alfa i omega. A i vlada iz svojih interesa igra na tu kartu straha od nemira. Na primer, rado ukazuju na primer Indonezije posle Sukarta, kada su pripadnici kineske manjine bili ubijani, silovani dok su im imovinu pljačkali ili spaljivali.

63

Šta mislite o promišljenoj kritici ljudskih prava koju je izrekao Mahatir? On izvodi zaključak da su ona izmišljena u evropskim, monoetničkim društvima, pa da ne mogu da funkcionišu kao osnova za uređenje jednog multietničkog, izmešanog, tipično azijskog društva? Ljudska prava nisu na visini posebne dinamike koja postoji u multietničkom društvu, u kojem islam treba da koezgistira sa drugim religijama. Potrebno je nekakvo sredstvo kojim bi se zaštitila religijska zajednica, a samim tim i da bi se zaštitila sâma religija.

Upoznat sam s time da je Mahatir, dok je bio na vlasti, koristio svaku priliku da govori o tome, da kritikuje ljudska prava i da zastupa ono što on zove azijskim vrednostima, itd. Ali, to je samo jedno gledište koje više nema toliko mnogo odjeka, a i nema više tako mnogo zastupnika. Osim toga, oni koji su i dalje kritični prema ljudskim pravima, moraju zaista da odrede šta je to u ljudskim pravima što ih toliko iritira. Na taj način se rasprava pomerila i odnosu na vreme Mahatirovog premijerovanja.

Sada bismo mogli da se pozabavimo temom religijske slobode zato što se u širem smislu ona dotiče prava da se kritikuje čitav verski establišment unutar islama. A to se tiče i mogućnosti mešovitih brakova, itd., kada se nemuslimanska strana u tim brakovima primorava da pređe u islam, dok se musliman ne sme preobratiti, itd. Onako kako ja pokušavam da shvatim

ove zabrane, one su tu da bi zaštitile religiju u tom smislu da se ona osigurava od otpadništva iz zajednice. Kada se izriče zabrana religiozne slobode, zabrana da se napusti islam, onda je to osnovna tema u kojoj se kritikuju ljudska prava i pri čemu Ustav stoji nepomirljivo posvađan sa ljudskim pravima. Zar nije tako? Da li su i te religijske norme, koje su u suprotnosti sa ljudskim pravima, široko prihvaćene među muslimanima Malezije?

Da, jer izražavaju ono što se zove islamski zakon. Tu će vam odmah spomenuti šerijatsko pravo, i zato se te norme ne smeju zaobići kada je reč o muslimanima, to je jasna stvar.

64

Kako se onda može naći održiv način za suživot s muslimanima, kada se ne veruje u iste zajedničke norme zajednice – ljudska prava?

Ne mogu da kažem kako da promene svoj mentalitet, jer ja sam Kinez i ako nešto zucnem, nadrljao sam, nagrđiće me da sam protiv islama kao takvog, da sam antiislamista. To što ja budem rekao neće imati nikakvog pozitivnog efekta. Samo bih dao povoda da me napadnu. Postoji jedan način na koji se ljudi mogu ohrabriti da se obračunaju s gledištima koja popreko gledaju na ljudska prava, a to je pomoć, podrška i ohrabrenje muslimanskim liberalima i intelektualcima da se oni obračunaju „sa svojim“, da tako kažem. Njih zaista treba braniti kada ustanu protiv kršenja ljudskih prava i kada onda njih napadnu zbog te pobune. A to se ovde u Maleziji događa. Takvi intelektualci pišu u *Malezijakiniju*, napadaju ih zbog toga, a mi ih branimo. I bar na taj način u ovoj zemlji održavamo kakvu-takvu debatu o ljudskim pravima.

Iz toga što kažete stiče se utisak da uprkos potiskivanju ljudskih prava u društvu ipak sve vreme ima komešanja?

Da, to je istina. S druge strane, ne mogu da kažem da imam jasnu sliku kuda to komašenje dalje vodi. Ja sam inače liberal, nisam zatucani vernik, a živim u muslimanskoj zajednici među većinom koja ima drugačija shvatanja o tome šta multikulturalizam treba da bude. I zato moram da kažem da je jedini izlaz iz ove situacije da nemuslimani podrže svoje istomišljenike, liberale

muslimanskog porekla. To je ono što možemo učiniti. Samo musliman može da promeni shvatanje kod muslimana. Ako niste musliman, nikada vas neće saslušati, samo će vas omrznuti. Jer će odmah reći kako ne poznajete Kuran, i tome slično. Međutim, isto tako je važno da se udružimo i dobijemo podršku običnih muslimanskih verskih vođa, imama i drugih, jer ako će obični muslimani nekog da slušaju, to su upravo oni.

Ti ljudi imaju duboko razumevanje same religije, i to će kod običnih ljudi svakako da stvori poštovanje. Ali, na nesreću, ima vrlo malo muslimanskih verskih vođa liberalnih pogleda. Oni su inače veoma konzervativna grupa, i to je u stvari najveći problem u multikulturnom društvu. Ali ovaj put, koji sam vam upravo opisao, to je jedini put. Nije lak, ali je jedini. A na koncu konca, i sâm islam moraće da se reformiše. Ne može se nastaviti sa životom prema šerijatskom zakonu koji je napisan 750. godine posle Hrista. Ipak, kao nemusliman moram da nađem zajedničke tačke s muslimanima u borbi za ljudska prava, inače ću i sâm postati deo mržnje, koja lako može da se stvori između etničkih grupa.

Postoji način života koji zadovoljava Boga

INTERVJU SA DOKTOROM JAKOBOM BIN JUSUFOM /YAACOB BIN YUSOFF/
IZ MEĐUNARODNOG KOLEDŽA SULTAN ISMAIL PETRA U KOTA BARUU

66

Malezija je definisana i kao multikulturalno društvo, ali, prema Ustavu iz 1957. godine, i kao muslimanska država. Kako se te dve stvari slažu? Da li je Malezija istinska muslimanska država?

Islam je bio osnova naše države davno pre nego što su Britanci došli i uveli zapadnjački sistem koji religiju vidi kao nešto što ne treba da se meša u političko upravljanje. Ipak, sa samostalnošću 1957. godine dobili smo svoj Ustav, i u njemu se religija definiše kao nešto što se tiče odnosa pojedinca prema Bogu, a ne kao „način na koji se živi“. A u Kuranu je islam opisan kao način života. On uključuje odnos pojedinca prema Bogu, ali i odnos koji treba da postoji među ljudima. Stoga je PAS protiv sekularnog ustava, zato što islam nije potpuno uveden u ovoj zemlji. Božiji zakon nije uveden. U toj oblasti se PAS razlikuje od druge muslimanske partije u Maleziji, UMNO.

Kada govorimo o odnosu između multikulturalizma i države, ja na to gledam tako da islam ne može da se opisuje kao odnos pojedinca prema Bogu. Islam je i način života. On ima to obuhvatnije značenje. Međutim, to ne znači da nema mesta za druge religije. Ovde u Kelantanu, koji je pod vlašću PAS, možete da vidite da ima i budističkih i hinduističkih hramova, hrišćanskih crkava, itd. Svi mogu da žive u harmoniji – PAS tvrdi da je najbolje tako, a tako treba da bude svuda u Maleziji. Na taj način se ostvaruje ona strana islama koja nije samo puka vera, već je i način života.

Gde leži preciznija razlika između života pod sekularnim zakonom i života pod šerijatskim zakonom?

Ima mnogo aspekata koji nisu opisani u Kuranu, ali za one aspekte koji jesu opisani, ljudima ostaje jedno – da slede zapise. Što se tiče ekonomije, politike, itd., i nemuslimani moraju to da rade. Ali, u pogledu religije, rituala, itd., naravno da moraju imati prava i da slede sopstvene običaje. Znam dobro da ima onih koji vele da se islam i politika ne smeju mešati, ali islam *jeste* politika, islam obuhvata i politiku!

Da li Vas dobro razumem ako kažem da je politika samo jedan deo islama, sa više drugih aspekata?

Da, ali rituali su najvažniji. A politika se mora pridržavati islamskih principa. Na primer, politički lider u islamskoj državi mora da bude dobar vernik i da se redovno moli. Inače ne može da bude lider. U celini uzev, religiozno je pretpostavka za sve, pa i za ekonomiju, politiku, socijalna pitanja, kulturu, obrazovanje, itd. Tako je ovde u Kelantanu pod vlašću PAS. Ali u ostatku Malezije, gde je UMNO na vlasti, nije tako.

U tim delovima zemlje se na islam gleda isključivo kao na religiju, a ne kao ovde, kao na način života. To je razlika između UMNO i PAS. Takođe, PAS želi da naglasi da ljudi nisu u skladu s Kuranom zato što se umesto primene šerijatskog zakona primenjuje sekularni zakon, kao kada, na primer, govorimo o krivičnom zakoniku. Trebalo bi uvesti HUD zakonik, krivični zakonik po Kuranu, ali savezna vlada u Kuala Lumpuru to sprečava kada takvi zakoni dođu u sukob sa saveznim sekularnim zakonima. Tako da se čovek može upitati da li savezna vlada zaista želi islam?

Dozvolite mi da Vas pitam nešto drugo. Pojam „tolerancija“ izgleda da je centralni pojam u diskusiji koja se odvija u vezi s multikulturalizmom. To je očigledno pojam čije je tačno značenje nejasno. Hajde da definišemo pojam „tolerancija“ u islamskom kontekstu. Može li se reći da Vi kao musliman poštujete nemuslimane, dok, naprotiv, ne poštujete nemuslimanske dogme, već ih samo trpите? To jest, da tolerišete da postoje i drugi načini života od onih koji su propisani Kuranom, i da ćete kao političar i svešteno lice da date prostora i tome? Ili nije tako?

Dakle, u principu, nema tolerancije. Islam mora da ostane islam. A ako je neko musliman, onda mora da sledi islamske zabrane. Mora da živi i s drugima koji nisu muslimani, kada se bavi trgovinom, na poslu, itd., tu mora da se bude tolerantan. Mora se biti tolerantan prema njima, mora se uvažavati i njihov način života. U stvari, Kuran veli da muslimani koji povrede ljude druge vere čine greh protiv Boga. Mora se biti veoma tolerantan prema drugima dokle god oni istinski slede nauk svoje religije. Međutim, problem je u tome što neki nemuslimani ne slede nauk svoje vere. A to se, naravno, događa i kod nekih muslimana.

68

Šta biva sa onima koji nemaju religiju ili se ne pokoravaju zahtevima neke vere?

To se ne može tolerisati. U takvim slučajevima moraju se kazniti, ili posavetovati, ili ih neko mora usmeriti na pravi put. Ili se ljudi moraju pobrinuti da se na problem skrene pažnja njihovim verskim instancama, pa da one preduzmu korake. Isto kao što islamske instance rade sada kada otkriju muslimane koji ne poštuju ispravan način života.

Koliko razumem, u islamskom kontekstu se u potpunosti poštuju druge religije i njihovi rituali. Ali šta je sa ateistima, koji su bez religije, štaviše, imaju i neke ideje koje bi mogle da povrede druge ljude i grupe? Evo, sada smo imali primer s karikaturama koje su objavljene u državi iz koje ja dolazim. Ljudi će reći da je objavljivanje tih crteža samo način izražavanja ideja, iako to može da povredi muslimane. Međutim, ti ljudi povređuju i jedni druge na isti način, to je način na koji iznose svoje ideje. Kako ćete im objasniti da se ne smeju objavljivati karikature proroka?

Verujem u ideju civilizovanog dijaloga. Dakle, ima nekih umetnika koji žele da naprave crteže. Kao prvo, hajde da analiziramo pojam dijaloga. Kao muslimani, mi pitamo može li se to i to, da li je to nešto što može da ozledi i povredi druge? Jedno obzirno razmatranje civilizovanog dijaloga daće odgovor. Ljude koji su nacrtali te crteže treba prvo da pitaju da li zaista to mogu. Isto je i s muslimanima. Ako žele da preduzmu nešto što bi se odnosilo na hrišćanstvo, i oni moraju prvo da upitaju. To je pitanje tolerancije. Ne može

se tek tako reći: „To je moje pravo!“ Sasvim je sigurno da su ljudi rođeni da budu slobodni, a ne da budu nečiji robovi, ali mi živimo pod Božijim zakonom. Tako je i ovdje u Maleziji. Ako Kinezi ili muslimani žele nešto da urade, neka prvo pitaju kompetentne autoritete da li će to nekog da pozledi. Neka prvo pitaju, pre nego što bilo šta urade. To je civilizovani dijalog. Ne možemo da imamo *religijski* dijalog; hrišćani veruju u trojstvo, muslimani veruju u jednoga Boga, dok ostali veruju u nešto treće. Nema osnove za *religijski* dijalog. Ali, moramo da imamo *civilizovani* dijalog o tome kako da živimo zajedno, kako da postupamo jedni s drugima, itd.

Da, ali problem je u tome što ti ljudi koji su nacrtali i objavili, na primer, te karikature, misle da tako treba. Sada Vam izlažem njihovo stanovište, tako da možete da polemishete. Oni, dakle, misle da treba da živimo s bitkama koje se mogu voditi i verbalno, da razmenjujemo šale, pa i uvrede. To je njihova pozicija, što se tiče dijaloga. A ako Vi njih nacrtate u nekoj karikaturi, biće im, štaviše, milo. Ovdje je reč o nečem suštinski drukčijem, što je možda karakteristično za Evropu.

Ovi ljudi ne žive po religijskim knjigama, a ko zna, možda i nemaju religiju? Takođe, oni vele da nisu imali nameru da uvrede muslimane kao osobe, već tvrde da je njihovo pravo da se rugaju bilo kojim i bilo čijim idejama. Religija je za njih samo jedna ideja, isto kao što su to različita politička ubeđenja. Sve može da se kritikuje, pa čak i izvreda. A ako biste rekli toj gospodi da to ne smeju da rade u svojim karikaturama, oni bi Vam uzvratili da im ograničavate slobodu. Kako biste Vi sada objasnili tim ljudima da su ipak pogrešili kada su objavili spomenute karikature?

Znam da ima ljudi koji formalno ne veruju u Boga, i koji sebe ne smatraju bogobožaznim. S druge strane, verujem i u to da duboko u njihovim srcima leži vera u neko veće biće, nešto što je moćnije od čoveka. Mora da postoji neka vera i kod njih. Isto tako, oni sigurno imaju određeno shvatanje ideala, o dobru u ovom svetu u kojem zajedno živimo. Oni moraju zavistiti od preduslova da i nešto delimo, da postoje i religiozni ljudi, da postoje hrišćani, da postoje muslimani, itd. I da treba da imamo u vidu jedni druge.

I onda moramo da se zapitamo: da li oni zaista imaju pravo da ugrožavaju druge? Šta je u celini uzev – pravo? To se mora razmotriti. Moraju da se zapitaju da li je to ideal civilizovanog dijaloga između ljudi. Moraju da uvažavaju osećanja drugih. Ne mogu tek tako da se povinuju sopstvenim impulsima i da misle samo na sebe.

Ako sam dobro razumeo, Vi kažete da ti ljudi mogu da rade šta žele, ali u ovom slučaju moraju da uzmu u obzir da će, na primer, te karikature muslimani shvatiti kao bogohuljenje.

Da, da. To je tačno.

70

Međutim, ti ljudi će Vam onda reći da ne žele da prave razliku između političkih ideja, za koje će zadržati pravo da ih kritikaju i ismevaju, i onoga što bi se moglo nazvati religioznim idejama. Za te ljude su sve to samo ljudske ideje. Na primer, tokom spomenute krize u Kopenhagenu je u poseti bio jedan naučnik, verski vođa iz Saudijske Arabije. Tom prilikom je, između ostalog, izjavio da kao musliman neće da prihvati da danski novinari crtežima vređaju „svete poruke“. Dakle, islam. Ali, ti ljudi će zatim reći da samo zato što ste Vi kao musliman nazvali islam svetim, to ne znači da oni kao sekularisti treba takođe da smatraju islam svetim! Oni žele da zadrže pravo da kritikuju sve. Vi, doktore Jusufe, ne treba da prihvatite njihov način razmišljanja, ali razumete li šta oni kažu? Za njih su sve ideje jednake. I sve ideje mogu biti meta kritike. Kako biste objasnili tim ljudima u čemu je stvar? Moramo se složiti da možemo kritikovati političke ideje, inače ne bi bilo demokratije. Kako biste Vi te ljude privoleli da prave razliku između religioznih i političkih ideja?

Za mene je to veoma jednostavno. Iskreni ljudi, dobri ljudi, inteligentni ljudi, moraju da uvažavaju druge. I ako drugi doista vele da im je povređena sveta vrednost, onda iskreni ljudi ne treba samo da odmahnu rukom na to. Oni valjda znaju kakvo značenje ima vrednost drugoga, i unapred znaju šta će da pozledi tu vrednost. Stoga oni ne mogu kao dobri i iskreni ljudi da izaberu da povrede druge. Jer onda nisu humani, ako nastave da se odlučuju da vređaju bližnje svoje, a unapred već znaju kakve će posledice imati njihovo

nerazborito delanje. Moraju da shvate, da ima ljudi koji ne mogu da žive ako im se uvredi religija. Svi moraju da shvate da postoji nešto što je svetost za druge, i u šta ne treba dirati. To naravno važi i u odnosu na hrišćanstvo. Njega treba uvažavati, a ne vređati. To je istinska tolerancija.

Da, ali kako biste Vi rekli tim ljudima, kako da prave razliku između političkih ideja i religije? Sigurno se možemo složiti oko toga da političke ideje vazda treba da budu podvrgnute kritici i možda povremeno ismejane? Jer, te ideje dolaze od ljudi, a mi, uprkos svemu, nismo bogovi već smo grešni.

To je veoma jednostavno. Politika i religija idu ruku pod ruku. Što se tiče muslimana, oni treba da podržavaju politiku koja proističe iz islama. Isto važi i za hrišćane, oni treba da formulišu politiku koja proizlazi iz hrišćanstva. Religija uvek mora da reguliše ono političko. Tu vidite značenje religije. Međutim, ti ljudi koje ste spomenuli, oni su veoma problematični, jer nemaju ideju Boga ili religije. E, baš zato oni sve vreme i žele da prave teškoće i sebi i drugima. Sami su za to krivi. Za normalne ljude uvek ima Boga, ako mogu tako da kažem. Možda ih nisu voleli kao decu, ko zna, možda su odbačeni? Ipak, u životu nikada ne možete imati bezgraničnu slobodu. Jer, kada pažljivo razmotrite, šta je u stvari sloboda? Morate da se povinujete Božijoj reči. Reći ću ovako. To su nužne smernice mimo i bez kojih ne možemo. Ali, ti ljudi o kojima je reč, došli su do apsolutnih granica ljudskoga, ljudske slobode, a time su postali zveri. Jer, ako odbacite Boga, postajete životinja. To je mnogo udaljeno od islama i veoma je daleko od hrišćanstva. To je oblik preživlog darvinizma, svi se bore protiv svih, socijalni darvinizam bez morala i bez univerzalne etike, što je u Evropi, između ostalog, dovelo do rasizma, do aparthejda, itd. I islam i hrišćanstvo su univerzalni i govore o ljudskom zajedništvu: sve nas je Bog stvorio. Međutim, mnogi na Zapadu odbacuju Boga. To važi i za ljude koje ste spomenuli, koji su uvredili našeg proroka. Oni imaju i skriveni plan, koji je mnogo zlokobniji. Mi ne možemo da prihvatimo te ljude koji kažu da nema Boga. Jer, posledica toga što kažu jeste da su sebe proizveli u bogove, obožavaju sebe i svoju požudu, seksualnu požudu, koja ih čini bogovima. Tako da ipak imaju boga, ali to je idol, a to normalni ljudi ne mogu da prihvate.

Okrenimo se drugom aspektu suživota između više kultura ili religija u jednom društvu. Pokušajmo da definišemo značenje multikulturalizma, ili viziju koju Vi kao islamski teolog o tome imate. Može li se zamisliti društvo koje se razvija multikulturalno u smislu da se porodice sastoje od pojedinaca koji pripadaju različitim religioznim kulturama – da u istoj porodici imamo oca muslimana, majku Indijku, decu i muslimansku i indijsku, itd.?

72 To se dogodilo u Indoneziji! Tamo imate takav primer! Ali ne verujem ja da je to uspelo. Tu nema govora o stvarnim brakovima, o istinskom suživotu, jer su ljudi u takvim slučajevima venčani samo u fizičkom smislu. Brak ima po meni i druge aspekte, a ne samo fizičke. Tu postoje i duhovne komponente. To je mnogo obimnija i složenija oblast od onog fizičkog i seksualnog. U braku se deli i religiozni osećaj, ne samo postelja i sto. Naravno da ima mnogo stvari koje ljudi mogu da dele u različitim religijama, ali to nije dovoljno. To je previše površno. Kada se duše udružuju, onda moraju da dele religiju, inače nema istinitog braka, a to može samo da stvori probleme koji će progoniti te ljude, pa i transcendentalno. To će završiti u idolopoklonstvu. čovek će biti otpadnik od vere i obožavaće samo opšteltjudsko. Ipak, duša je ono najviše u čoveku.

Da li zato u islamu postoji pravilo da ako se dvoje odluče za brak a jedno nije musliman, onda se nemusliman mora preobratiti u islam da bi došlo do braka, da bi se postiglo to duhovno zajedništvo o kojem govorite?

Da. Jer život nije ograničen samo na ovaj svet na zemlji. Mora se misliti i na onostrano, i pripremati se za to, tako da se može nastaviti život i posle smrti. To je osnovno da bi se razumeo zajednički život, brak. Sve vreme se mora misliti na to da treba biti skupa u religioznom zajedništvu. Mora se misliti na to da se živi u duhovnoj harmoniji. Tako Bog želi, a on to želi samo zato što je tako najbolje za nas.

Imam sada jedno drugo pitanje o tom suživotu u društvu sa više kultura i religija. Ono se tiče muslimana koji žive van muslimanskog sveta, na primer u SAD i u Evropi. U jednom od društava sa najviše useljenika na svetu, u SAD, govori se o takozvanom „izlaznom“ braku, na primer, s

Jevrejima/Jevrejkaama ili pripadnicima/cama hispanoameričke manjine, dakle, sa onima koji su druge vere ifili kulture. Ali, muslimani ne stupaju u brak s nemuslimankama, osim ako se druga strana ne preobrati. Muslimani moraju da ostanu u svojoj veri i kulturi. Da li taj uslov obaveznog prelaska u islam kod mešovitog braka postoji u Kuranu iz razloga da se održi zabrana otpadništva?

Možda bi i musliman u tom mešovitom braku mogao da poželi da pređe u veru bračnog druga ili drugarice, ili bi možda poželeo da ne odgaja decu u duhu Kurana. Možete li mi reći koliko je zabrana napuštanja religije važna u islamu? Zašto ta zabrana postoji? Da li ona treba da zaštiti zajednicu?

Mislim da ničemu dobrom ne vodi to što se pojedinci mešaju na taj način koji ste Vi sada opisali spominjući brakove između ljudi različitih religija. Mislim da to vodi samo udaljivanju od religije. Treba ograničiti udruživanje ljudi različitih religijskih shvatanja na druge oblasti, na primer na ekonomiju, itd. Ali, hrišćani treba da se žene hrišćankama, muslimani muslimankama... Tako je najbolje.

Multikulturalizam je znači društvo u kome kulture žive jedna pored druge, ali tako da važi segregacija po religioznoj liniji? Pojedinci treba da se drže svoje kulture i religije, ne stupa se u brak s bilo kim kao pojedincem?

Da, tako je u Maleziji, a tako i treba da bude. To je lepota jedna i divota od života kad ljudi tako rade. To izražava mnogostrukost života. Mi već imamo mnogo zajedničkih stvari u društvu kao ljudi, u privredi, u sportu, itd., ali u oblasti koja je drugačije prirode, kao što je brak, ne treba dozvoliti pojedincima da se mešaju. Islam je islam. Hrišćanstvo je hrišćanstvo. Ako bude drugačije, i ljudi se izmešaju u porodicama, onda će ono jedinstveno kod obe religije da odumre.

Ali, šta onda mislite da će se dogoditi ako pojedinci počnu da se mešaju, na primer, ako se pojava pomenutih „izlaznih brakova“ raširi i među muslimanima, pa dođe do religioznih razlika i u porodicama? Možda bi neki musliman želeo da se oženi osobom koja ja ateista ili bar nereligiozna,

ili je Indijka ili hrišćanka. Pitam Vas to zato što u Evropi postoji vizija budućeg multikulturalnog društva u kojem se pojedinci mešaju bez obzira na verske razlike. Kako Vi gledate na tu viziju?

Ako tako doista bude, mislim da će sve izgubiti svoju vrednost. To mi deluje kao vizija otvorenog društva, ali u toj viziji će vrednost nestati, jer neće biti duhovne komponente. Što se mene tiče, pokušao bih da zaštitim tu vrednost religijom. Želeo bih da i ostali tako čine sa svojom sopstvenom religijom. Bog je stvorio svet da se razlikujemo po svojim običajima. Mada moramo da imamo i nešto zajedničko. I postoji granica između jedinstvenog i zajedničkog. Moramo da očuvamo i jedno i drugo, a to je najlepše. To je način života koji Boga čini zadovoljnim.

74

Sada sam spomenuo zabranu napuštanja religije u islamu. Možete li da objasnite zašto ta zabrana postoji? Zašto je muslimanima zabranjeno da napuste veru? I ovde u Maleziji ima primera da su pojedinci želeli da promene religiju, i to muslimani. Vi ste dali do znanja da je to nemoguće. Možete li da objasnite smisao te zabrane za muslimane?

Mi smo kao muslimani od Boga saznali kako treba da živimo, a primer smo prvi put videli kod Muhameda. Kada je on umro, drugi su nam ga pokazivali. I budući da pripadamo Bogu, moramo da sledimo sve što nam je on poručio. Zabrana napuštanja islama je veoma očigledna i jasna, to je princip oko koga nema pogađanja. To bi samo vodilo haosu. A kao musliman, čovek ima obavezu da se pobrine da se onaj ko želi da napusti islam ne nađe u neprilici na onome svetu. Zato ih moramo ubiti ili ih na drugi način zaustaviti i sprečiti da napuste islam, inače će se uistinu naći u velikoj neprilici. Ako neko zaista insistira da napustin islam, ostali će biti prinuđeni da ga ubiju da bi mu spasili dušu, kako se ne bi ogrešio o Boga u ovom životu.

U islamskoj državi vlasti moraju na sebe da preuzmu tu obavezu da ubiju one koji bi hteli da napuste islam. To je samo zato da se spasi dotična osoba tako da može dobro da živi posle smrti. To je sasvim jednostavno odgovornost države. Moramo se postarati da oni koji žele da napuste islam ne dođu u priliku da se mole drugim bogovima. Ima i onih koji ne shvataju ovaj princip.

Međutim, islam mnogo polaže na to da se uvek vodi računa i o onostranom životu. Isto veli i naš premijer Aziz ovde u Kelantanu.

Sve vreme moramo držati na pameti koje će posledice posle smrti imati postupci u našem ovozemaljskom životu. To je veoma važan aspekt u islamu, koji rešava mnoge probleme pred kojima se nalazimo kao ljudi. Mora se misliti na to šta će biti posle smrti. To važi za sve što se može dogoditi, pa i za sitnice. Takođe se mora imati poverenje u Božiju pravednost, da će on nagraditi one koji su se dobro vladali. Čovek se mora predati Bogu i uzdati u njegovu večitu pravednost. To važi i za kazne koje čovek mora da istrpi ako je počinio zločin, tako da se pomiri s kaznom da bi slobodan od greha mogao da živi posle smrti. U najgorem slučaju, čovek mora da prihvati i svoju smrt da bi bio srećan u onostranom životu. Mora se prihvatiti kazna u ovom životu da bi život bio srećan posle smrti. Na taj način sve ima dublje značenje. To sam ja pročitao u Kuranu.

Sada mi govorite o smislu šerijatskog zakona; kazna ima za cilj da pripremi grešnika za onostrani život. Smisao kazne, dakle, nije odmazda, već pročišćenje, ako sam Vas dobro razumeo. Međutim, kako muslimani mogu da žive van šerijatskog zakonika, oni muslimani, na primer, koji žive u nemuslimanskim društvima u Evropi? Tamo šerijatski zakoni ne važe.

To je veoma zanimljivo pitanje. Jer ona kazna za eventualni zločin koju musliman dobije *tamo*, ona ga neće očistiti i tako pripremiti za onostrani život, jer tu kaznu nije doneo šerijatski sud već sekularni sud. Dakle, samo kazna koju je doneo šerijatski sud može doneti pročišćenje od Boga.

Šta onda da rade muslimani u društvu u kojem ne važe šerijatski zakoni?

Kad već zakon ne dolazi od suverene države, onda muslimani u manjinama mogu da osnuju sudove u svojim verskim zajednicama. Svakako, to treba da bude u saradnji sa vlastima dotične države. To je jasna stvar. Ali, šerijatski zakonik ima za cilj da obezbedi vrednosti muslimana, da osigura ono uzvišeno u islamu i sreću muslimana posle smrti. To je smisao šerijatskog zakonika. Razumete, kada govorimo o islamu, mi moramo da govorimo i o zagrobnom životu. Inače, to nije islam.

Zabrana apostazije ima za cilj da kontroliše muslimane

INTERVJU SA DEKANOM INSTITUTA ZA SAVREMENE ISLAMSKE STUDIJE U TERENGANUU, DOKTOROM ABDULOM HAKIMOM BIN ABDULAHOM /ABDULLAH/

76

Porazgovarajmo o tome kakav status kod muslimana ima islamski šerijatski zakonik. Meni se, naime, čini da je među liberalima u Evropi u raspravama o MK i islamu rasprostranjena jedna ideja – verovatno jedna vrsta pojednostavljenog islama s dobrim namerama – dakle, neka vrsta evropskog islama koji bi bio pogodan i za neverujuće, to jest, da se šerijatski zakon ne primenjuje. Ipak, možete li mi razjasniti kakvu ulogu u islamu kao takvom ima šerijatski zakonik?

Prvo da razjasnimo šta je to islam. Pojam se odnosi na reč „podvrgavanje“. A odnosi se i na reč „mir“. To znači da nam je islam došao da bi doneo mir ljudima kroz njihovo podvrgavanje Bogu. To se događa primenom šerijatskih zakona. I postoje tri vrste odnosa koji su snažno naglašeni u šerijatskom zakonodavstvu. Prvo, veza između čoveka i drugog čoveka, drugo, između čoveka i Boga, i treće, veza između čoveka i okruženja, ili „miljea“. To su ta tri odnosa koje islamski zakon treba da reguliše. Ljudi će između sebe da ulaze u socijalne, ekonomske i političke odnose. Veza između čoveka i Boga tiče se podvrgavanja i poštovanja Boga. A veza između čoveka i okruženja tiče se odgovornosti u odnosa prema prirodi. Dakle, islamski zakon se tiče ta tri odnosa.

Razlog zbog čega Vas pitam za status šerijatskog zakona kod muslimana jeste, naravno, taj što ovde u Maleziji postoji posebno, specifično zakonodavstvo, tako da postoji jedan deo zakona koji važi za sve, a jedan – šerijatski – samo za muslimane. Kako taj sistem funkcioniše?

Islam priznaje slobodu i ljudska prava za sve. Islam nikoga ne tera da se preobrati u tu veru. Religija je pitanje čovekovog slobodnog izbora. Nema prisile u religiji. Ali, ako neko želi da se preobrati u islam, onda mora ozbiljno da razmisli šta radi. Mora da se pita zašto želi da se preda islamu. Mora da izabere srcem. A u multikulturalnom društvu ima mesta za sve religije. Ali šerijatski zakon je samo za muslimane. Druge religije imaju pravo da primenjuju sopstvene norme i zakone, na primer, kao u budizmu.

Islam nije samo vera već i način života. Da li biste nam nešto rekli o tome?

Mi pokušavamo da realizujemo lepotu u islamu.

Ali ja to shvatam tako da ima onih koji veruju da se šerijatski zakon može ukloniti iz islama tako da se on posmatra isključivo kao vera. Može li se to učiniti?

Pre svega, moramo da razjasnimo da li je nešto fundamentalno ili ne. Ako je to fundamentalan aspekt islama, onda se to ne može ukloniti. Neki aspekti, kao što su socijalni faktori, jesu nešto što se menja. Na primer, pravila o odevanju. Arapi imaju neke običaje, mi ovde imamo neke druge. Naravno da postoje osnovna pravila za muškarce i za žene. Ono fundamentalno jeste – molitva, post, vera, sveti spisi. Ako se zadržimo kod odevanja, onda različita pravila za žene nemaju isto značenje. Na primer, hidžab je istorijski uslovljen, to ne postoji kao norma u svetim spisima. Razni teolozi imaju različita mišljenja o tome, i ne postoji opštevažeća istina što se toga tiče. Ali, pokrivanje kose kod žena, to jeste fundamentalno.

Kako biste ocenili zabranu napuštanja islama, dakle, zabranu protiv apostazije? Da li je i ta zabrana fundamentalna i koja se ne može izmeniti?

Zabrana napuštanja islama ima za cilju kontrolu muslimana. Muslimani ne mogu da napuste svoju veru, to je fundamentalno, i tu nema govora. To je jedan od razloga što oni koji bi da se preobrate u islam treba pomno da razmisle pre nego što to učine. Moraju sami sa sobom da raščiste da li su ozbiljni ili ne. Jer, kada se islam prihvati kao religija, nema nazad. U suprotnom će onda uslediti kazna. Zabrana apostazije ima za cilj kontrolu muslimanske

zajednice. Može se reći da je to zaštita te zajednice od otpadništva. O toj ideji unutar islama nema ni raznih tumačenja ni različitih ideja. Reč je o jasnoj zabrani, koja se ne može izbeći. To je potpuno jednostavno. Nema nikakve sumnje.

Šta s ljudima koji se rode u islamu i koje nikad niko nije pitao da li prihvataju tu veru? Da li i njih na isti način obuhvata zabrana napuštanja vere?

Da. Zabrana postoji da bi se zaštitilo muslimansko društvo.

Kako će se kazniti oni koji žele da napuste islam?

78

Prvo će verski vođa da se sastane s takvom osobom i da njega ili nju posavetuje da razmisli o situaciji; pokušaće da utiče na tu osobu da ne odbaci islam. Potrebno je da verski vođa takav sastanak organizuje tri puta pre nego što dođe do kazne, do koje neminovno dolazi u slučaju da dotični ili dotična ne poslušava savet da ostane musliman/ka. To je čvrsta procedura prema svetom zapisu. Tako se postupa.

Međutim, šta ako ta osoba i dalje neće da sluša, već nastavlja da izražava želju da napusti islam? Kakva je onda procedura? Razgovarao sam s jednim islamskim učenjakom koji mi je rekao da prema šerijatskom zakonu nad dotičnim grešnikom u takvom slučaju treba izvršiti smrtnu kaznu.

Ali mi ovde ne sprovodimo Hadud (islamski zakonik). To se radi samo u Saudijskoj Arabiji i Iranu. U Maleziji još niko nije bio kažnjen na takav način.

Hajde da pogledamo kakve konsekvence ta zabrana ima po zaštitu muslimanskog društva izvan muslimanskog sveta. U SAD sve više maha uzima pojava takozvanih „izlaznih brakova“ za Jevreje i Hispanoamerikance. Ljudi stupaju u brak s nekim iz druge etničke ili verske zajednice, sa onima koji nisu Jevreji ili katolici. Pa i onda kada se zadržava svoja religija, drugi supružnik se ne preobraća. A deca mogu da preuzmu bilo očevu bilo majčinu veru – ili da budu ateisti. Verski identitet se možda neće nastaviti u porodici. Ali, takva situacija kao da nije moguća za jednog muslimana. Za vas ne postoje „izlazni brakovi“, zato što se „spoljni“ bračni

drug ili drugarica mora preobratiti u islam. Da li je jedan učinak zabrane apostazije i to da se spreči gubitak vernika?

Da, kada se ženite inovernicima, nestaje i religija. Ali, ako ćemo pravo, takva situacija uopšte nije realna za muslimane, jer oni dobro shvataju islam.

Da li je fundamentalno da se onaj ko stupa u brak s muslimanom ili muslimankom – preobrati?

Svakako, oko toga nema razgovora. Oko toga su svi saglasni. Ipak, povremeno se događa suprotno. Ali, to nije dozvoljeno po svetim tekstovima.

Da li se u Maleziji sklapaju brakovi izvan religioznog miljea?

79

Da, na primer moja majka, ona je bila budistkinja, ali se preobrtila u islam da bi mogla da se uda za mog oca.

Ali događa li se probrćenje u drugom smeru, kada neko napusti islam i venča se s Indijcem, budistom ili hrišćaninom?

Mislim da su bila dva ili tri takva slučaja. U jednom slučaju je bila muslimanka koja se udala za hrišćanina. Međutim, kada smo u nekim oblastima uveli šerijatski zakon, vlasti su poništili taj brak.

Kako se inače ovde postupa u slučaju apostazije?

U toj oblasti ne sledimo šerijatski zakon doslovno. Plaća se globa, ali se ljudi ne kažnjavaju zatvorom.

Možete li da zamislite multikulturalno društvo u kojem se pojedinci mešaju bez obzira na religiju i kulturu, tako da se musliman oženi Indijkom ili hrišćankom, na primer, i da u porodicama ima dece različitih vera? Da li je to vizija multikulturalizma koja bi Vam odgovarala?

Pa, mešoviti brakovi na način kako ih Vi zamišljate sigurno nisu jedina mogućnost da imate harmonično društvo. Mi smo drugačijeg shvatanja o tome kako se osigurava harmonija uzajamnim poštovanjem u ovom multikulturalnom društvu. Jer, iako se musliman ne ženi Indijkom, on će da je poštuje

kao osobu, koja takođe ima svoja prava. To važi za sve religije. Ovo uzajamno poštovanje i uvažavanje između različitih religija obezbeđuje harmoniju u multikulturalnom društvu. Muslimani ovde, naime, razumeju šta je u islamu fundamentalno, a šta nije. I kada je reč o onome što nije fundamentalno, uvek je moguće doći do kompromisa.

Sada postoji shvatanje multikulturalnog društva, koje polazi od toga da pojedinci mogu da se mešaju među sobom, tako da se i kulture i religije mešaju u porodicama. Smatra se da ljudi različitih vera i kultura mogu da zasnuju porodicu, i na taj način se različite kulture i vere u jednom društvu sreću u njoj, u porodici. Šta Vi velite o takvoj viziji? Da li je ona nerealna, pošto muslimani ne smeju da se udenu u nju a da se ne ogreše o islam?

80

Cilj je stvoriti harmoniju u društvu, ali, opet ću reći: to da ljudi ulaze u mešovite brakove nije uopšte jedini način da se to ostvari. Mi muslimani verujemo da religije treba da zaštite sopstveni identitet, a istovremeno da pokažu uvažavanje i toleranciju prema drugim religijama. Sigurno ne, ne treba stupati u mešovite brakove. To će dovesti jedino do toga da religije potpuno nestanu. A to nijedan dobar musliman ne može da prihvati. Samo muslimani koji nisu razumeli islam mogu da slede takvu viziju koju ste opisali. S vremenom će različitost religija u takvom društvu nestati, ako se ljudi budu tako mešali. Razlike između religija će takođe nestati. Identitet u religijama će nestati. Religiozni običaji će nestati.

Ima li drugih oblasti društva u kojima muslimani treba da zaobilaze i da izbegevaju povezivanje s nemuslimanima – osim, naravno, onoga što se tiče same vere?

Ne, musliman treba da bude dobar primer drugima i da se druži s ljudima drugih vera – u socijalnom kontekstu. Na taj način, dajući dobar primer, on će takođe pokazati i to da je islam najbolja religija. Islam nas podstiče da se tako vladamo.

Problem nastaje kada nemate religiju

INTERVJU SA DIREKTOROM SUARAM³, JAPOM SVIJEM SENGOM /YAP SWEE SENG/

81

Posle islamskog dela mog puta u severne savezne države Kelantan i Teranganu, vraćam se u Kuala Lumpur, da bih se ovog puta sreo s jednim Kinezom, Japom Svijem Sengom, direktorom organizacije za ljudska prava SUARAM.

Uzimam taksi, daleko je do predgrađa u kojem je sedište organizacije, na prvom spratu u jednoj trgovačkoj ulici. U kolima zapodevam razgovor s kineskim taksistom koji bi želeo da zna odakle sam se to baš u Maleziji našao. Kada je saznao, malo se i štrečno. Za njega je Danska sinonim za zemlju u kojoj su nastale ozloglašene karikature Muhameda. To pokazuje da on pripada manjini kineskih muslimana; prilično retka zverka, koliko je meni poznato. On dalje priča da se nije preobratio, jer su mu i porodica i rodbina iz Kine još pre nego što su se iselili bili muslimani. To je bila zanimljiva priča, pripoveda mi on s osmehom, ali istovremno podvlači da se ne smeju tek tako vređati drugi. To mi je jasno. Dodaje i to da se u Maleziji nije ništa zakuvalo protiv Danske u smislu nasilnih demonstracija i slično, jer, kao što je ponovio, oni su mirni ljudi. Ja ga uveravam da mi je stvarno drago što to čujem, posebno sada kada sam već uveliko na ovom putovanju, baš kroz islamsku zemlju, s ciljem da razgovaram o multikulturalizmu, islamu i ljudskim pravima i to ni sa kim drugim nego upravo sa pobornicima šerijatskog zakona.

Organizacija SUARAM je u svom poslednjem izveštaju o stanju ljudskih prava opisala slučaj sukoba između vernika i vlasti, na jednoj strani, i

3 Akronim od „Suara Rakyat Malaysia“ (Glas naroda Malezije). (Prim. prev.)

različitih, po mišljenju vlasti, devijantnih sekti i osoba koje religiju shvataju kao prinudu, na drugoj strani. Razgovor bi trebalo da objasni tu situaciju o kojoj su govorila i moja dva pređašnja islamska sagovornika, ističući da religijske zajednice imaju obavezu da svoje odlutale pripadnike dovedu u red, prvo milom pa onda i silom, te da se pobrinu da nema mešovitih brakova i da se ljudi drže propisanih običaja i ponašanja dostojnih jednog muslimana. U izveštaju ne postoje sukobi između „devijantnih“ pojedinaca sa indijskim i budističkim verskim zajednicama. Problem je jasno ograničen na odnose između države i muslimanskih „disidenata“, s tim da država uz potporu šerijatskog zakona treba da sprovede zabranu apostazije. Pitam direktora Senga:

Pišete u Vašem izveštaju o stanju ljudskih prava za 2005. godinu da je država proglasila sunitiski islam za „jedini istinski“ pravac unutar islama, a da su druga tumačenja zabranjena. Gde je to utvrđeno zakonom? Da li je to nešto što se spominje u zajedničkim zakonima Malezije, ili je to samo u šerijatskom zakonu i važi samo za muslimane?

To nigde nije zapisano u zakonu, već je to naprosto praksa ove vlade. Iz toga sledi da će svaki pravac u tumačenju islama, a koji odstupa od sunitskog, biti dočekan na „negativna način“. A taj negativan način može da varira od zabrane objavljivanja i distribucije pisanog materijala pa do pritvora bez prava da se čuje optužnica i izađe pred sud, a prema Zakonu o unutrašnjoj bezbednosti, poznatom ZUB. Tako da smo već bili svedoci hapšenja šiita po tom zakonu. Takođe je 2005. godine bio jedan proces u saveznoj državi Terengganu, gde se Sekretarijat za religiozna pitanja obrušio na slobodoumnog Ajaha Pina (Ayah Pin) i njegove sledbenike.

Da li biste nam nešto rekli o slučaju Ajaha Pina i njegovih sledbenika?

To je čovek koji tvrdi da je neka vrsta mesije, ali koji je prema sopstvenim rečima ipak i dalje musliman. Kaže da ima misiju da propagira sopstveni pravac unutar islama, koji sam zove *Sky Kingdom*. Problem je samo u tome što, ako ste Malezijac, kao on, i ako ste rođeni ovde, onda vam je u Ustavu zapisano da ste musliman. A islam je u ovoj državi sunitiski i tačka. Ako se toga

ne pridržavate, imaćete problema s vlastima. Međutim, to je samo podstaklo Ajaha Pina da snažnije agituje za svoje učenje, i on uz to tvrdi da može da izvodi čudesa, da leči ljude, itd. Istovremeno se pokazao otvorenim prema drugim religijama, pa su ljudi različitih vera počeli da se pridružuju njegovoj zajednici, na primer hinduisti. Međutim, vlasti na to gledaju kao na nepridržavanje zvanične vere.

Da li je preduzimao još nešto osim što praktikuje svoju veru u toj njegovoj zajednici? Da li je počeo da objavljuje knjige ili slično, da li se politički aktivirao ili preduzimao druge inicijative?

Ne, osnovao je samo taj kolektiv koji je sasvim miran, tamo on drži govore, i tu se vernici okupljaju. Apsolutno nikakvog nasilja nije bilo, a nije bilo ni demonstracija. Takva je bila i druga grupa koja se nije pridržavala zvaničnog islama. Oni su se zvali Al Arkam (Al Arquam). I to je bila islamska sekta, držala se zajedno u komuni i u svom tumačenju islama bila je ponešto konzervativnija. Ali, i oni su bili mirni i jedino što su radili jeste to što su živeli u zajednici, i tu su se pridržavali različitih normi u pogledu oblačenja, na primer. Ali, imali su neku tajnu. U međuvremenu, dobijali su sve više sledbenika, čak i među državnim službenicima. Možda je to izazvalo bojazan u vladi. Najzad, sve se završilo time što su vlasti zatvorile njihove kolektive a vođu odveli u zatvor, prema odredbama zloglasnog ZUB. Po njegovim odredbama mogu da drže ljude u pritvoru praktično bez vremenskog ograničenja, a ne moraju da podignu optužnicu ili da izvedu pritvorenog na suđenje. Prošle godine su ga ipak oslobodili, ali i dalje živi pod policijskim nadzorom.

Da li je Al Arkam praktikovao neku vrstu političkog islama?

Ne, stvarno nije. Praktikovali su samo svoj način života.

Vidim u Vašem izveštaju o ljudskim pravima da su sledbenici u Sky Kingdom-u obožavali džinovski čajnik koji je uništen kada su vlasti zatvorila kolektiv. U izveštaju piše i to da je velika grupa ljudi pomagala policiji kada je provalila u vlasništvo kolektiva.

Da, to je istina. I policija i gomila građana provalili su i uništili imovinu zajednice. Međutim, nisu uhvatili vođu Ajaha Pina. Upozorili su ga na vreme, pa je nestao bez traga.

Možete li mi reći, s kojim obrazloženjem vlasti udaraju na različita odstupanja od proklamovanog pravca u islamu? Jer, tu je jednostavno reč o internoj represiji protiv onih koji se ne drže islama, dok su pripadnici drugih vera izvan toga. Je li tako? Kakvo je obrazloženje vlasti za ovakvo disciplinovanje muslimana?

84 Mislim da se to dotiče rasne politike u Maleziji, jer ova država je rasno veoma polarizovana, kao što je i politički život podeljen po rasnoj liniji razgraničenja. A za UMNO je veoma važno da očuva podršku muslimana, a islam se sagledava kao sredstvo za ostvarenje tog cilja, da se Malezijci ujedine i drže pod kontrolom. Rekao bih da je UMNO rešila da ne dopusti različite pravce unutar religije, jer misle da će onda u narodu doći do takvih podela koje se neće moći kontrolisati. Sada već imamo fundamentalističku PAS-partiju, koja je ipak i dalje sunitska stranka. Mislim da će vladajuća partija početi da se brine ako nastane još islamskih stranaka.

Zar kod Kineza i Indusa nema opiranja ovom rasno podeljenom političkom životu?

Ima, ali to je veoma slaba opozicija. Nemaju snage da pridobiju pobornike jer je svest o tom rasno podeljenom političkom životu u stanovništvu veoma niska. To je zbog učvršćenja iste takve politike još od nezavisnosti pre pedeset godina. Štaviše, i pre dobijanja nezavisnosti postojala je rasno zasnovana politika. Stoga ljudi razmišljaju samo u rasnim okvirima i potpuno im je prirodno da podržavaju samo svoje vođe u vladi, tako da u vlasti imaju potporu za svoju rasnu grupu, jer misle da samo tako mogu da brane svoja prava. Na taj način sistem ovde funkcioniše.

Ali, zar se Kinezi i Indusi ne bune protiv te politike NEP (Nove ekonomske politike), koja Malezijcima daje razne privilegije?

Bune se, povremeno ima protesta, ali vlada je odbila da bilo šta promeni. Ljudi koji su protestovali uhapšeni su prema odredbama Zakona protiv pozivanja na pobunu. Jednostavno ne smete ni da pitate za te privilegije. To je zakonom zabranjeno. Isto tako, ne smete da dovedete u pitanje status islama, status sultana, itd. Zakonom je utvrđeno da se to ne problematizuje. Isto je i sa bahasom – malezijskim jezikom. To što je on privilegovan takođe se ne može dovoditi u pitanje. Ako se to ipak i dogodi, nesmajnika mogu optužiti i držati u pritvoru neograničeno dugo. To se čini s obrazloženjem da se žele sprečiti rasni nemiri koji su se dogodili 1969. godine. Stoga se po svaku cenu mora održavati takva rasna politika i status kvo, sve trpiti pod tepih samo da se osigura stabilnost. Ipak, te rasne razlike prouzrokovala su upravo elite zbog političkog sistema koji imamo, u kojem svako zastupa samo svoju versku i etničku zajednicu, i u kojem su oni istinski junaci u borbi za prevlast svojih etničkih interesa nad drugima u zajedničkoj vladi.

Zar zaista nema rasprave da se organizuje politički život na drugačiji način, kao u liberalnoj demokratiji, na osnovu etičkih, ekonomskih i socijalnih interesa, a ne po religioznoj i etničkoj pripadnosti?

Ima, bilo je pokušaja, ali to nije bilo uspešno. Čitavo društvo je u toj meri rasno podeljeno, i ponekad je ljudima teško da zanemare rasnu pripadnost. U Maleziji je bilo političara koji su pokušali da organizuju partije u kojima bi bilo mesta za razne rase, ali to nije imalo baš nikakvog uspeha. Prvi predsednik UMNO pokušao je je 1950-ih da otvori partiju prema Kinezima i Indusima, ali su to sprečili muslimanski Malezijci u rukovodstvu. Posle toga on je napustio stranku i osnovao novu, koja je učestvovala na sledećim izborima, međutim, doživela je potpuni fijasko.

Dakle, čovek treba da bude Malezijac i musliman da bi bio član većinske partije UMNO u državi Maleziji?

Da. I Malezijac i musliman.

Ali, recite mi, da li te privilegije koje su definisane u NEP važe samo za Malezijce ili za sve muslimane, dakle i Induse i Kineze, ako su slučajno te vere?

U Ustavu je definisano tako da ste Malezijac: 1) ako ste musliman; 2) ako govorite bahasa jezik; i 3) ako živite u skladu s malezijskom kulturom. Tako je sasvim svejedno da li ste Indus ili Kinez po poreklu.

Ali, svi treba da nauče glavni jezik, bahasa, i svi ga znaju, tako da bih pitao: nije li onda istina da su ove privilegije u suštini verski determinisane? Zar one ne daju prednost muslimanima na račun drugih religijskih grupa?

Ispunjavate uslove da budete *Bumiputra* (sin otadžine) ako možete da ispunite ova pomenuta tri zahteva. Tako je u teoriji. Ali, u praksi je potpuno drugačije, budući da su i kineski i indijski muslimani diskriminirani – njima su privilegije uskraćene. To je odluka doneta na rasnoj osnovi, rasa je odlučujuća. Ali Malezijci u UMNO imaju neke probleme, rasna linija nije baš povučena pravo. Na primer, nekadašnji premijer Muhamed Mahatir delimično je indijskog porekla, a naš sadašnji premijer Abdullah (Abdullah) ima i kineske krvi u porodici, jer su neki njegovi rođaci iz Hajnana. Takođe, imate i malobrojnu manjinu muslimana tajlandskog porekla na severu zemlje.

Sada ste pomenuli da ovde zatvaraju ljude koji propagiraju drugačije forme islama od sunitske. A šta je sa ljudima koji možda zagovaraju ateizam – dakle, protiv su svake religije u načelu? Da li i oni dolaze pod udar vlasti?

Ako je reč o nečemu što je antislamsko, onda dolaze pod udar zakona. Mada je to sve pomalo nejasno. Naravno, jasna je stvar da je najbolje ako ste musliman. Ali je takođe u redu ako pripadate nekoj od starijih etabliranih verskih zajednica, hinduističkoj, budističkoj ili hrišćanskoj. Problem nastaje onda kada nemate baš nikavu religiju. To vam je najgore.

Zašto je to najgore?

Zato što se ovde misli da ovo treba da bude religiozno društvo. Verska zajednica treba da vas vodi i usmerava ako pođete stranputicom ili nešto zgrešite. Vrlo je delikatno ako u Maleziji nemate religiju. Tu je osim toga i istorijsko objašnjenje. Ono se tiče komunističkog pokreta otpora koji je osnovan za vreme japanske invazije tokom Drugog svetskog rata. Kasnije, nakon rata, on

se nastavio kao pokret otpora protiv britanske kolonijalne vladavine, a posle nezavisnosti 1957. godine komunisti su nastavili oružanu borbu protiv vlade. I komunisti su, kao što znate, govorili da je religija opijum za narod. To je Britancima a i potonjoj našoj vladi dobrodošlo u borbi protiv komunista. Nazivali su ih bezbožnicima i govorili da su protiv islama. Stoga danas za Malezije ni socijalizam ni komunizam nemaju ni najmanje privlačne snage. Nimalo.

Komunistički pokret otpora se nastavio sve do 1970-ih, kada je konačno vojno poražen. Antisocijalistički stav, koji je nastao zbog toga, ima za posledicu to da ni dan-danas nemamo legalnu komunističku ili socijalističku stranku u Maleziji, a nemamo ni slobodne sindikate koji mogu da se udružuju na nivou cele zemlje i da pregovaraju o platama i uslovima rada. Čitava levica je vojno slomljena jednom za svagda. Na taj način je stvorena predstava o nepomirljivoj suprotnosti između socijalizma i islama. Predstava o tome da klasa ima prednost nad religijom jeste, dakle, opasna za vladu i za politički sistem. Po vlastodršce je opasna i sama pomisao da bi siroti muslimanski Malezijci mogli da uvide da imaju više zajedničkog sa takođe siromašnim Kinezima ili ubogim Indusima nego što imaju sa više nego dobrostojećim muslimanima. Svi siromašni su potlačeni i pod kontrolom državnog aparata.

Koji karakter imaju sindikati u ovoj državi? Da li su tobože apolitični, ili su pod kontrolom vlade, ili su religiozno orijentisani i etnički podeljeni?

Sindikalni pokret u ovoj zemlji ima velike teškoće. Mnogi od njegovih vođa su tokom 1960-ih i 1970-ih hapšeni jer su ih optuživali da su povezani s komunističkom partijom ili marksističkim krugovima, koje su kovale zavere protiv vlasti. Tokom 70-ih i 80-ih godina prošlog veka vlada je formalizovala niz ograničenja koja su uništila sindikate, i, u celini uzev, onemogućila im da se registruju kod vlasti. Danas se, na primer, sindikat može osnovati jedino ako organizuje radnike u određenoj fabrici, ili preduzeću – to se zove „kućni sindikat“. Ali, nema tih kućnih sindikata na nivou države. Tako se potencijalna snaga koju sindikat može imati drži pod kontrolom na nivou države. To se naravno radi s drugim odbrazloženjem, kao što je ohrabrivanje investicija, itd. Pored toga, neki od lidera sindikata naprosto su potpkupljeni tako što su im ponuđene političke funkcije. Na taj način su pripitomili sindikate.

Zar nema novih pokušaja da se radnici organizuju?

Ima. Nedavno je malezijska Socijalistička Partija probala da na plantažama organizuje beskućnike, radnike i studente. Pokušavali su da registruju partiju nekih 8 do 9 devet godina, ali im je vlada uvek odbijala zahtev, jer je to prema ministru unutrašnjih poslova bila pretnja unutrašnjoj bezbednosti u Maleziji. Međutim, nikada nije stiglo neko konkretno obrazloženje. Ostala je samo ta jedna oveštala formulacija.

Da li Socijalistička partija postoji kao tajna organizacija?

Ne, oni sve vreme organizuju demonstracije, iako je to nelegalno. Ali u Maleziji je sve nelegalno. Ponekad ih uhapsu, a drugi put se ne dogodi ništa. A Socijalistička partija se ponaša kao da je sve legalno, ignorišu zabranu stranačkog rada. Pokušavaju da pravnim putem steknu dozvolu za rad.

U Vašem izveštaju o ljudskim pravima za 2005. godinu spominjete da je postojala inicijativa nekolicine advokata, takozvana „međuveraska“ inicijativa, koja bi okupila različite narode različitih vera, i koja bi trebalo da ima savetodavnu ulogu i raspravlja s vladom o novim inicijativama u oblasti zakonodavstva. Da li biste nam nešto rekli o toj inicijativi?

Ideja je bila da se oformi kolektivni savet koji bi davao sugestije i postavljao pitanja o religioznoj toleranciji, ljudskim pravima, itd. I to vladi. Treba se pozabaviti nesaglasnostima između različitih religioznih grupa. Počelo se s konsultovanjem različitih NVO, pa su se obratili i islamističkim NVO. Zatim su islamske grupe utvrdile da ti advokati imaju zadnje namere s tom međuveraskom inicijativom. Jedna od islamističkih NVO bio je podmladak UMNO. Oni su tvrdili da će takva međuveraska komisija oduzeti islamu status u državi, te da će promovisati religioznu slobodu i pravo muslimana da napuste islam. Stoga su prestali da se angažuju i povukli se. Počeli su i da napadaju tu inicijativu, i da upućuju fizičke pretnje onima koji su radili na pomenutoj ideji.

I kada je ta inicijativa napokon izašla s predlogom vladi, premijer je odbacio ideju o takvoj komisiji. To je pozadina sadašnjeg stanja, jer i dalje imamo probleme koje smo opisali u našem izveštaju o stanju ljudskih prava.

(Na primer, slučaj da je jedan otac prešao u islam, ali ne i njegova žena, pa u slučaju razvoda on kao musliman zahteva pravo na starateljstvo nad decom koja su se takođe izjasnila kao muslimani, pa je stoga on njihov otac, to jest, jedini roditelj.) Takva vrsta odnosa je veoma komplikovana. Upravo zbog svih tih problematičnih stvari mnoge NVO su se i okupile i saglasile o takozvanom Članu 11. spomenute inicijative – nazvane tako po tome što Član 11. našeg Ustava govori o pravu na religioznu slobodu. U ovoj koaliciji bilo je čak i nekoliko sastanaka na kojima se govorilo o zakonu i raspravljalo se o njegovim posledicama u stvarnom životu.

Muslimanske grupe su i fizički napadale te sastanke, a održane su i protestne demonstracije protiv njih u režiji spomenutog podmlatka UNMO, Jamaah Islah Malezije (Jamaah Islah Malaysia) i još nekih drugih organizacija. Takođe, protestovao je i PAS. Član 11. inicijative na taj način je prokažen jer promovise apostaziju pod plaštom razvijanja religiozних sloboda, i, uopšte, optužili su ih da žele da oduzmu zvaničan status islamu. Isto se desilo i u vezi sa slučajem Line Džoj (Lina Joy), žene koja se preobratiła iz islama u hrišćanstvo, i koju šerijatski zakon sada želi da primora da dođe na „sastanak“ na kojem bi je „savetovali“, ili možda i naterali da povuče taj svoj potez, itd. To se može razvlačiti godinama, i, na kraju, realno je očekivati pritvor. Ili prinudno psihijatrijsko lečenje. Međutim, ona odbija da se povinuje jer kaže da više nije muslimanka pa da onda više i ne potpada pod šerijatski zakon. Ali, upravo to šerijatski zakon i negira, jer on postoji upravo zato da bi se sprečio takav slučaj kao što je njen. Ovde se plaše da ako se ovaj slučaj izlaska iz islama odista i sprovede, da će to stvoriti presedan, pa će islam izgubiti vernike koji će početi da se preobraćuju kako koji stigne. I to je veliku problem ovde u Maleziji i on još uvek nije rešen.

Etnopolitički komunitarizam i javna sfera

INTERVJU SA PROFESORKOM NORANI OTMAN /NORANI OTHMAN/ IZ ORGANIZACIJE SISTERS-IN-ISLAM

90 Jedan od pisaca na koje sam naišao u različitim kritičkim spisima koji se protive rastućoj islamizaciji javnog života jeste muslimanka, profesorka sociologije Norani Otman. Ona je istovremeno član Kola islamskih sestara, demokratski orijentisane mreže koja vodi računa i o ljudskim pravima. Ono što je jedinstveno u toj kritici islamizacije jeste to da oni traže normativnu podlogu za svoju kritiku u jednom hermeneutičkom čitanju Kurana. Drugi aspekt kome Norani Otman posvećuje pažnju jesu oblici transformacije javnosti pod multikulturalizmom, ili uništenje građanske javnosti koja je dostupno i opšte mesto za demokratsku raspravu.

U jednom od spisa koje ste uredili i koji je zatim objavila organizacija čiji ste član, Sisters-in-Islam, pišete o regresivnoj utopiji, koju fundamentalisti pokušavaju da ostvare u ovoj zemlji. Kao što je poznato, reč je pre svega o fundamentalistima iz partije PAS u Kelantanu, koji su, između ostalog, uveli niz spektakularnih zakona o ponašanju i uređenju javnih prostora, pri čemu se svi ti zakoni bave polnom segregacijom i pojačanim nadzorom. Na primer, zakonom je propisan način odevanja za žene i na taj način se na to gleda kao na polje legitimnog mešanja ovlašćenih organa. Uvedeni su i zakoni o razdvajanju polova na javnim skupovima, kulturnim skupovima, u robnim kućama su uvedene odvojene kase za muškarce i žene, frizerske radnje, koje su nudile „uniseks“ frizure, zatvorene su, zatvoreni su i bioskopi kako bi se sprečilo da se u mraku kino-sale desi nešto što ne bi moglo da bude držano na oku. Svi ti zakoni bi mogli da se smatraju

„sitnom segregacijom“. Vi to sagledavate kao izraz fundamentalističkog čitanja Kurana, koliko mogu da razumem. Da li sam u pravu?

Da, a to je nešto što je zasnovano i na istorijskom čitanju tumačenja šerijskog zakona, što se sada sprovodi u određenom kontekstu, a da se ljudi nisu ni potrudili da objasne izvore na koje se pozivaju i pri čemu se uopšte ne uzima u obzir da je pošlo više od hiljadu godina otkako su te norme napisane, a koje treba danas da nam budu vodilja. Ljudi se čak nisu potrudili ni da uporede taj zakon i da ga kritički pročitaju u odnosu na druge principe o pravdi, a što postoji u Kuranu.

Vi u knjizi *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism* pišete da islamizam želi da se predstavi kao autentično učenje i da to treba da se sagleda u postkolonijalnom kontekstu, koji je obeležen manjkom kolektivnog identiteta. Ljudi su hteli da što pre sa sebe zbac zapadnjaštvo, koje im je bilo strano i koje ih je otuđivalo, i da se vrate navodno istorijskim korenima, a što danas želi da otelotvori upravo politika identiteta pod vođstvom islamista. Može li se isto tako reći da su levica i liberali sa Zapada takođe upali u zamku takvog načina mišljenja?

Da objasnim ovo još malo. Gotovo neprimetno se došlo do pozicije sa koje se pokušava shvatiti nezapadnjačka autentičnost kao nešto što po svaku cenu mora da zaseni univerzalne zapadnjačke ideje sa obrazloženjem da su „samo“ zapadnjačke a time i samo lokalne. Stoga su ljudi spremni da priznaju „politiku autentičnosti“ koju vode islamisti, njihov regresivni utopizam, ističući da je upravo to nezagađeno zapadnjačkim, kolonijalnim uticajem. Naprotiv, ta politika autentičnosti izraz je nepatvorenosti, potisnute „drugosti“, kojima zapadnjak naprosto nije dorastao svojim humanističkim zahtevima. Islamistima je jasno da igraju ulogu za koju već imaju spremnu scenografiju koju je napravila postmoderna istorijska konstrukcija.

Da, to je jedna od perspektiva koja se može izložiti. Međutim, mi iz *Kola islamskih sestara* pokušavamo pre svega da nađemo inspiraciju u univerzalno zasnovanom humanizmu i ramišljanju o pravima u zapadnim idejama, ali sa

izvorima koje nalazimo u samom Kuranu. Istrajavamo na tvrdnji da je islam religija za sva vremena i za sve narode, i da je obeležena humanizmom. Stoga se ne mogu sprovesti veoma restriktivna tumačenja verskih spisa, ne može se sve to progutati tek tako, nesažvakano i sirovo iz te mase bliskoistočnog konteksta iz IX veka ili ranije, sve do prorokovog doba. Trebalo bi da imamo razvijen osećaj za istorijsko u čitanju izvora, da nađemo smisao i namere tekstova. Prorok nije ni tvrdio da je mesija kao Isus, da je sin od Boga, ili da je istovremeno i božanske i ljudske prirode. Njegov je zadatak, međutim, bio da primi i preda božansku poruku u ljudskom svetu u kojem je i sâm živio.

92

Mislim da ono univerzalno u njegovoj poruci pre svega dolazi do izražaja u tome da su svi ljudi jednaki, i da se islam obraća svima, bez obzira na rasu i nacionalnost. A vrednost reči koje se propovedaju dok se tumači Kuran zavise od dela koje činite. Vrednost nečijih reči zavisi od toga koliko ste sami u stanju da razumete šta govorite, tako da živite u skladu sa svojim rečima. Morate s drugima da postupate onako kako biste voleli da drugi postupaju sa vama. Tako, ako ne želite da vam neko ugrožava religiju, i ako želite da i drugi poštuju vaše vrednosti, onda se i vi morate tako ponašati. Mislim da će ljudi uvideti, ako pročitaju u Kuranu – naročito one stihove koji su se ukazali tokom boravka u Meki, u prve dvadeset tri godine otkrovenja – da su one veoma univerzalističke u svojim principima. Govore o pravednosti, o jednakosti, etici, o uklanjanju tlačenja i ropstva, o pomoći siromašnima. To se mora prihvatiti i tumačiti i o tome se mora raspravljati. Ono što fudamentalisti danas rade jeste da doslovno čitaju zakone o zabranama i kaznama bez ikakvog konteksta. Sve čitaju bukvalno, a da ne uzimaju u obzir tadašnje odnose u kojima su živeli ljudi i vreme kada su zapisi nastali, čak ne poznajući ni tadašnji način proizvodnje.

Može li se reći da je ovo fundamentalističko čitanje i pravac islama relativno nova pojava, koja je nastala tek u poslednjih deset do trideset godina, kao što se često navodi?

Ne, to je pogrešan i veoma pojednostavljen način razumevanja ovog fenomena. Proučavajući islamsko zakonodavstvo – rasprave o zakonima, razvoj zakona i tumačenje istih – može se uvideti da je u određenom trenutku

u istoriji to zakonodavstvo bilo isključivo u muškim rukama. Ali u Basri, na primer, kada se muslimansko carstvo proširilo po celom arapskom svetu, postojali su i ženski muslimanski naučenjaci. Ta je tradicija tokom godina „filtrirana“, međutim, danas možemo ponovo da vidimo teologistkinje koje tumače Kuran. Međutim, prošlo je otprilike 1000 godina koje nas dele od takve tradicije. Osim toga, u klasičnom islamskom zakonodavstvu ima više škola. I mi uključujemo neke od šiitskih škola u muslimanske pravne nauke, jer one govore o kulturnom integritetu kod naroda u odnosu prema religiji. Tako se već ovde događa jedna promena građiva, da tako kažem, kada se izvori tumače tako što se čitaju doslovno. Stoga se ne može reći da su stvari jednostavne, kao što bi fundamentalisti želeli da ih predstavljaju. Ova tradicija tumačenja je, međutim, takođe bila gurnuta u stranu.

93

*Vi u toj knjizi pišete, kao što sam ranije već spomenuo, da je u toku rastuća islamizacija muslimana u Maleziji kao posledica kodifikovanja i uvođenja šerijatskog zakona. To je dovelo do pojačanog otuđenja u odnosu na druge narode u zemlji, Kineze i Induse, i do sve veće segregacije. Takođe, možda i najradikalnije u čitavom ovom procesu, to je dovelo do odvajanja od istorijskih malezijskih tradicija, koje potiču iz doba pre nego što je prvobitno stanovništvo prihvatilo islam kao religiju. Sada se te tradicije posmatraju isključivo kao neislamske zato što su preislamske. Ovo zapažanje, koje ste načinili, navodi me na pomisao na slično posmatranje kod V. S. Najpola (Naipaul) u njegovoj knjizi *Beyond Belief – Islamic Excursions among the Converted Peoples*. On je okarakterisao ovu tendenciju, koju ste i Vi opisali, kao „nepomirljivi kulturalni imperijalizam“, pri čemu istorijski arapski islam od preobraćenih naroda pravi ljude bez istorije. Dolazi do sukoba između nacionalnog identiteta i religioznog identiteta. Šta Vi kažete o tom tumačenju?*

Rekla bih, štaviše, da cela ta opsesija burkama i polnom segregacijom, da je to jedan oblik kulturnog imperijalizma. To je nešto što dolazi iz patrijarhalnog, saudijsko-arabijskog konteksta. To je ovde u svakom pogledu strano – i istorijski ali ina drugi način. Osim toga, ovde u tropima je i nepraktično oblačiti se takoreći u šatorsko platno. Postoje takođe mnoge druge kulturne

razlike u kojima uopšte ne vidimo ni seksualnost ni seksualne simbole u odevanju i jeziku na isti način. Za one koji slede to iskrivljeno, bukvalno čitanje Kurana, naša tradicionalna odeća u Maleziji nije dovoljno kreposna. Umesto toga nam nude da se zamotavamo u šatore. Na taj način nestaje i naš kulturni identitet. Ali, stvar ima i drugu stranu. Kada izgubimo identitet, onda ćemo izgubiti i moralni integritet, zato što više nemamo autonomiju. Ja sam mišljenja da moralne vrednosti treba da proističu iz individualne autonomije.

Tradicionalno gledano, malezijske muslimanke su nosile odeću koja veoma liči na zapadnjačku letnju odeću za žene, ali se niko ovde nije zbog toga nalazio seksualno provociranim. To je ovde bilo sasvim normalno. Nikada nisam razumela arapske muškarce koji napadaju žene zato što pokazuju golo parče tela, članak, na primer, i koji tvrde da žena treba da bude pokrivena. Uostalom, to tako liči na viktorijance. Međutim, sve te osobenosti jesu kulturno specifične. I ovdašnji muškarci, Malezijci, obično nemaju takvu preosetljivost prema ženi koja nije pokrivena, oni nisu tako duboko seksualno opsednuti ženama. Međutim, danas su islamski Malezijci stekli tu opsednutost. To je u ovoj islamizaciji praćeno rastućom potrebom da se žensko telo posmatra isključivo kao seksualni objekat. Ali to je nešto strano u malezijskoj kulturi, koja nikada nije bila tako patrijarhalna. Nije, doduše, nikada išla ni u drugu krajnost u toj oblasti, već je bila uzdržana, umerena.

Ali, zar upravo to nije važan intelektualni zadatak pred Kolom islamskih sestara – da kada se poteže pitanje odevanja, tretiranja polova, itd., pokušate da objasnite tu razliku između kulturnog nasleđa i tradicije, s jedne strane, i vere, s druge?

Naravno. A ono što nam je potrebno jeste reformacija. A to je, baš to, jedna tužna priča o odnosu između islama i savremenog sveta. To je priča o porazu naših predaka, koji u susretu između muslimanskog jezgra svoje domovine i stranog zapadnjačkog uticaja nisu uspeali da obnove islam. S kolonijalizmom su došli i drugi problemi. I budući da su izgubili moć i uticaj, ljudi su se priklonili ovome sadašnjem. Jedino što su dobili jeste opsednutost ritualima, kulturom i šerijatskim zakonom. Sve drugo su oduzeli ljudima. Stoga, mislim da je najveća bitka pred nama da započnemo kulturnu

i socijalnu reformu islama. To je projekat. Ipak, mislim da je u prvom redu potrebna intelektualna reforma, jedan novi teološki pristup Kuranu, hermeneutički. Kriatička pažnja, kriatičko istraživanje izvora. To je naš zadatak kao intelektualaca.

Dozvolite mi da ukažem na još jedan strukturalni problem kod multikulturalizma koji možda postavlja prepreke na putu ovih napora za reformu, demokratizaciju i unapređivanje ljudskih prava. Fariš A. Nur (Farish A. Noor) u svojoj knjizi From Majapahit to Putrajaya ovaj vaš multikulturalizam označio je kao etnopolitički komunitarizam, pri čemu ukazuje na propast građanske javnosti kao prostora za opštu debatu o javnim interesima i pri čemu se svaki građanin, kao citizen, može izjasniti o svim problemima društva. Umesto toga, društvo se podelilo po linijama etnopolitičkog komunitarizma na religiozne i etničke „enklave javnosti“, u kojima vlada sektaštvo.

Nemuslimani ne smeju da se izjašnjavaju o islamu i islamizmu, jer ih se to ne tiče budući da ne pripadaju toj zajednici. Ne pripadaju muslimanskoj zajednici. Ili se možda plaše da progovore, jer šerijatski zakon ipak ima posledice za zajednicu kao celinu. Opšte blagostanje i ljudska prava – interesi i prava koja su zajednička za sve građane – nisu više važeća merila u društvenoj raspravi, već je normativna baza za procenjivanje valjanosti argumenata koja se potežu isključivo sektaška verska egzegeza svetih spisa. Multikulturalizam je tako rastanak s liberalnim, građanskim društvom. A stvar je, kao što smo rekli, u tome da ovaj etnopolitički komunitarizam ima strukturalni učinak na multikulturalni sistem, čiji razvoj onda obavezno dovodi do erozije demokratije.

Da. To je potpuno tačno. Kolo islamskih sestara kao grupa obratila se drugim grupama, ne samo muslimanskim strankama, kada su islamisti u Kalantanu želeli da uvedu zakon Hudud, sistem kažnjavanja zasnovan na šerijatskom zakonu. Nismo se obraćale muslimanskim partijama, već kineskim i indijskim. Išli smo i nemuslimanima. Govorili smo im da treba da se late i zakona o podsticanju na pobunu i da, premda nisu muslimani, ne treba da prihvate ćutanje već da se pobune kao građani Malezije, kao građani

društva, kao *citoyeni*. Treba da protestuju protiv islamista, a i mi treba da se pobunimo. I to ne treba da učinimo kao muslimani već kao građani društva, a i kao žene, da protestujemo protiv patrijarhalnog šerijatskog zakona koji su želeli da uvedu. Ti zakoni bi, na primer, silovanje učinili praktično nedokazivim na sudu.

Rekli smo nemuslimanima da treba glasno da se suprotstave zakonima, inače će to značiti pristanak na dalju podelu dva naroda. Mi smo već dovoljno podeljeni zbog istorijskih razloga. Prosto osećate da živite kao u Vajmarskoj republici – ako niko ništa ne kaže, ako se niko ne pobuni protiv islamizma, onda svi znamo šta će se desiti s nama. Moramo da progovorimo protiv tih zakona kao građani društva.

96

Zašli ste u veoma osetljivu oblast. U jednom od mojih intervjua, koje sam ovde napravio sa glavnim urednikom Malezijakinja, Stiveneom Ganom, on je ukazao na to da je veoma važno što nije kritikovao islamističke inicijative kao Kinez, već je to prepustio drugi muslimanima, jer bi inače bio optužen da je islamofob – bez obzira koliko kritika bila obrazložena.

To je sada individualno gledište. Ali, postepeno se sve manje prihvata taj način razmišljanja. Na primer, kineska partija u vladajućoj koaliciji veoma je otvorena u kritici. U celini uzev, sve je više nemuslimana koji uzimaju reč protiv islamističkog projekta. Građanska javnost je važna.

Ovo nismo mogli zamisliti ni u najgorim košmarima!

INTERVJU SA ADVOKATOM BENDŽAMINOM DOSONOM /
BENJAMIN DAWSON/ IZ SAVETA ZA ODBRANU LINE DŽOJ

Zaista sam želeo da čujem još malo konkretnije o apostaziji, o priči Line Džoj, o tome šta ju je ponukalo da načini taj uistinu ozbiljan korak pokušavši da promeni ime i da na ličnoj karti izbriše da je muslimanka. Slučaj je opširno opisan u malezijskoj štampi i dok ovo pišem još uvek nije pravno okončan. I upravo mi ta činjenica ukazuje na to da, posle obraćanja njenom indijskom advokatu Bendžaminu Dosonu, dođem do zaključka da je tema naprosto preosetljiva. Njegov zadatak je jasan, da zaštiti klijenta, pa i kada je reč o onome što se o slučaju bude pisalo u našoj knjizi i nepredvidivim posledicama tog pisanja. Čak i ako se to bude objavilo i van granica Malezije.

Razumem iz njegovih reči da je Lina veoma dirnuta pažnjom koja joj je ukazana, nakon što su je vlasti progonile i nakon što su je osudile islamske organizacije zbog njenog ponašanja. Stoga za uvod biram druge teme: dekolonizacija i nasleđe koje su ostavili Britanci, radikalna promena demografske slike kao posledica imigracije, multikulturalizam u praksi i istorija šerijatskog zakona u Maleziji, sukobljavanje između ljudskih prava i islama, te, na kraju, rasprava o kulturnim posledicama koje na socijalne odnose ima zabrana napuštanja islama.

Da li biste nam u kratkim crtama rekli kakav je odnos između Common law-a i religioznih zakona pod britanskom vladavinom u ondašnjoj Malaji?

Pre nego što su Britanci stigli u Maleziju, na toj teritoriji, koja se nekad zvala Malaja, bili su sultani sa političkom vlašću; bilo je više lokalnih država.

Oni su takođe sprovodili zakone nad svojim podanicima. Kada su došli Britanci i kolonizovali zemlju, doneli su i britanske zakone, ali su poštovali i stanje koje je vladalo pre njih, naime, da su sultani izvršavali lokalne zakone, adete, koji su uređivali odnose među muslimanskim življem u pogledu porodičnog zakonodavstva, nasledstva, itd. To su bile lokalno usnovljene zajedničke norme u koje Britanci nisu želeli da se mešaju. S kolonizovanjem, Britanci su postepeno dovelii Kineze da bi pomogli razvoj zemlje, ali muslimanski, lokalni adeti (zakoni) naravno da nisu važili za nemuslimane. Za sve druge važili su sekularni, britanski zakoni, ali i oni su počeli da važe za muslimane u oblastima koje adeti nisu pokrivali. Izvršavanje ovih muslimanskih, lokalnih običajnih zakona kasnije su za vreme kolonijalizma preuzele klerikalne vlasti, a vlast sultana je redukovana slično kao kod ustavnih monarha, na način koji danas poznajemo u Evropi. Tako su se domaći, kulturno uslovljeni zakoni, izmešali s religioznim zakonima i oni se danas nazivaju jednim imenom – kadijski zakon. Oni se bave porodičnim zakonima, naslednim zakonima, ovlašćenjima roditelja, itd.

Na koji način su Britanci uticali kada je zemlja trebalo da stekne nezavisnost i kada se pisao Ustav?

Britanci su tada već više od sto godina bili ovde prisutni, i čitav birokratski aparat je bio engleski, pravosuđe je bilo englesko, a u Maleziji su važili britanski zakoni, jer je zemlja bila deo britanske imperije. Naš obrazovni sistem bio je britanski. Kada se tada prišlo stvaranju ustava, sakupili su pravne stručnjake iz drugih delova britanskog Komonvelta, npr. iz Pakistana i iz Australije, koji su napravili nacrt ustavnog rešenja pod vođstvom lorda Rajda, engleskog sudije. Iako su pre nego što su seli da pišu zakon, saslušali narodne interese i želje, ipak je nacrt u velikoj meri odražavao britanske zakone, i držao se uobičajenih pravnih garancija i standarda koji se tiče ljudskih prava i pravne sigurnosti.

Ipak, i lokalno stanje je uzeto u obzir onda kada je bila reč o položaju Malezijaca, njihovih verskih običaja i porodičnog zakonodavstva. Dakle, već tada je uveden poseban položaj za religioznu većinu što se tiče porodičnih zakona. Što se tiče drugih odnosa, važio je opšti zakon. Privilegovani položaj

Malezijaca kao državotvornog naroda, ili kako je to Mahatir kasnije formulisao, „definitivnog naroda“, nije bilo do sada nigde formalno izraženo. Ali s nastankom Ustava došlo je i pitanje formalnog davanja državljanstva useljenicima, a kao deo tog ugovora, kojim im je priznato državljanstvo, bilo je i priznanje da država pripada prvobitnom malezijskom narodu. To je dodato u ustav pod vođstvom lorda Rajda i na šta su sve etničke grupe pristale.

Kada je onda došlo do uistinu paralelnog pravnog sistema sa šerijatskim zakonom i opštim, građanskim zakonima?

Prvo, treba reći da mi nemamo religiozno definisan krivični zakonik. Tu važe opšti zakoni. U celini uzev, ovde u Maleziji nikada nije primenjivan islamski definisan krivični zakonik – Hudud – a ni ranije, u kolonijalizmu, dok se zemlja zvala Malaja. Ali pravosudni sistem iz doba britanskog kolonijalizma, nastavio se i posle sticanja nezavisnosti. Vlada je uspostavila stvarne šerijatske sudove tek 1980-ih godina, i oni su bili nadležni samo za muslimane u nizu oblasti. Ovde sada imamo faktički paralelni pravni sistem, pri čemu se kadijski zakoni primenjuju na lokalnom nivou. Šerijatskim sudovima se upravlja na nivou saveznih država. Tek tu ozbiljno započinje islamizovanje države. To je povezano s organizovanjem i standardizovanjem islamskog zakonodavstva u čitavoj Maleziji.

Može se tako opaziti da se muslimani, koji su odbili presudu na šerijatskim sudovima, u mnogim slučajevima obraćaju sekularnim sudovima ne bi li dobili drugačiju presudu, ako su nezadovoljni šerijatskim rešenjem. Može se dogoditi, ako je odluka nerazborita, da šerijatska presude i ne može da se donese. Šerijatski zakon se sasvim sigurno donekle razvio tokom vremena, ali ipak kaska jer ne može da crpi korisne primere iz iskustava koje već vekovima poznajemo u opštem pravosuđu. Na primer, obično se svuda prihvataju pravila koja se tiču žalbe, fer-pleja. Naprotiv, moj je utisak da su ovi lokalni zakoni, koji se sad preuzimaju, pisani prilično proizvoljno. Stoga se sad dešava da se prilično veliki broj ljudi obraća opštim sudovima, jer građani žele da se presude po šerijatskom zakonu ponovo razmotre.

Ipak, nisam siguran da li je takvo stanje jedini razlog, ali i to je sigurno doprinelo tome da su sada u parlamentu izglasali odredbu po kojoj, kada

šerijatski sud donese presudu, onda niko nema pravo tu presudu da ospori na opštem sudu. Drugim rečima, želi se zaustaviti – kako to ljudi vide – mešanje opštih sudova u šerijatske presude. Ovaj zakonski amandman o statusu šerijata donet je 1988. godine. I tu je takođe jasno naznačeno da se šerijatski zakon bavi samo slučajevima koji se tiču ljudi koji praktikuju islam. To je prvi uslov koji određuje nad kime taj zakon jeste nadležan. Ranije to nije bilo sasvim jasno formalizovano, jer je sve bilo u rukama lokalnih vlasti. A da bi se osiguralo da se šerijatske presude neće dovoditi u pitanje na civilnim, opštim sudovima, donet je taj amandman po kojem su šerijatske presude konačne za osobe koje obavezno potpadaju pod njegovu nedležnost, to jest, za muslimane.

Postoji i još jedan uslov koji se tiče jurisdikcije: šerijat se može baviti samo slučajevima na osnovu zakona koji su doneti na nivou saveznih država. A zakonodavna ovlašćenja saveznih država jesu ograničena, na primer, ne mogu se donositi zakoni unutar krivičnog zakonika, ta pravna oblast pripada saveznom nivou, tako da jedan isti krivični zakonik važi za sve građane ove zemlje, bez obzira gde žive i kojoj veri ili narodu pripadaju. Takođe, savezne države ne mogu da donose ni posebne zakone u oblasti bankarstva, ili akcionarskih društava. Ima još takvih primera. Ali, mogu se donositi zakoni iz oblasti porodičnih odnosa, i na taj način se može regulisati način života muslimana. To se smatra razboritim, jer je šerijat srastao sa islamom tako da se ne može odvojiti od vere.

Na taj način se ovde u Maleziji razvio paralelni sistem sa dve grupe zakona. I on može da funkcioniše sasvim uspešno. Samo se postavlja pitanje, dokle? Nedavno je došlo do problema. Završili smo u situaciji u kojoj je neophodno odlučiti da li je pravedno ili jedno ili drugo. Na primer, možete imati situaciju u kojoj se muškarac i žena venčaju, a u tom trenutku nijedno od njih nije muslimanske vere, ali nekoliko godina kasnije, oženjeni muškarac promeni veru i preobrati se u muslimana. I u tom slučaju, dolazi do razvoda i sudske podela imovine i stana i odluke o starateljstvu nad decom, i sada je pitanje koji sud treba da odlučuje o tome.

Moj odgovor je ipak da to mora da uradi civilni, opšti sud, jer kako bi šerijatski sud donosio odluke u predmetima u kojima jedan partner nije

muslimanske vere? Ali, u sve više primera vidimo kako šerijatski sudovi prisvajaju sebi pravo da odlučuju u slučajevima u koje su umešani i nemuslimani. Na primer, muslimanska stranka može da se obrati šerijatskom sudu da joj se prizna starateljstvo nad decom, ali nemuslimanska stranka u braku nema mogućnosti da se žali tom sudu. Tako da, eto, vidimo da u srazmerno mnogo slučajeva može doći do sukoba između nadležnosti ova dva pravna sistema. Vidimo da su šerijatski sudovi počeli da prisvajaju pravo da odlučuju i u onim oblastima koji potpadaju pod civilne sudove.⁴ I nažalost, svedoci smo toga da sudovi na civilnim, opštim sudovima nemaju hrabrosti da konstatuju da su oni ti koji treba da imaju nadležnost u takvim slučajevima. To je sada trend u ovoj državi.

101

Ako smem da ukažem na jedan aspekt toga što ste sada opisali – naime, na izraz „osobe koje ispovedaju islam“. Kako se to definiše?

U stvari, mislim da ne bi trebalo da bude nedoumice šta izraz „osobe koje ispovedaju islam“ – ili, što se toga tiče, bilo koju drugu veru – znači. Ispovedati znači potvrđivati i iskazivati veru. Možete otvoriti bilo koji engleski rečnik i tamo ćete videti da reč ispovedati (*to profess*) znači potvrđivanje i izjašnjavanje njegove ili njene religije, ili da uopšte nema religiju. Zanimljivo je da se u zakonu koristi reč „ispovedajući“ (*professing*), koja implicira kontinuirano potvrđivanje religije. To podrazumeva da bi neko, na primer, mogao da kaže da sam ja ispovedao hinduizam kao veru pre 15 godina, ali ja danas ne ispovedam više hinduizam kao religiju. Tako da bi danas mogao da kaže da ja da više nisam Indus.

4 Jedan aktuelni primer donosimo iz *Malaysia Sun*-a od 3. aprila 2008. Islamski institut za razumevanje Malezije (IKIM je skraćena) i šerijatsko ministarstvo malezijske vlade održali su seminar koji se bavio mogućnostima da se broj krivih nemuslimana održi u istom obimu kao i broj muslimana, a u slučaju da prekrše zakon *khalwat* – koji zabranjuje „preteranu telesnu bliskost“. Zagovornik ideje je na seminaru izjavio da trenutno ne postoje pravne mogućnosti za suđenje nemuslimanima koji počine taj zločin s muslimanima. Stoga se razmatra donošenje zakona koji bi omogućio kažnjavanje i nemuslimana – ali na civilnim sudovima, a razmišlja se i uvođenje šerijatskog zakona za nemuslimane, kojima se za sada može suditi samo na redovnim sudovima. Takođe, predloženo je da se kazna za *khalwat* učetvorostruči.

Ustav ipak i dalje koristi termin „ispovedajući“ najmanje 5 puta kada pominje ljude nad kojima šerijatski sud ima jurisdikciju. Dakle, postavili ste mi veoma smisleno pitanje, koje se dotiče problema s kojima se borimo i koje sam spomenuo u pogledu sudske nadležnosti. Na primer, tiče se tema kao što su apostazija, kada ljudi žele da napuste islam. To vidim kao Ustavom zagarantovano pravo, budući da u Članu 11. stoji da ljudi sami mogu da odluče koju će veru ispovedati Ali, opet, uočavamo da šerijatski sud tvrdi kako to pitanje spada u njegov domen, pri čemu islam zabranjuje apostaziju. Tako da opet stojimo pred pitanjem koji je sud u tom slučaju nadležan.

102

Koje oblasti pokriva šerijatsko pravo?

U najvećem delu reč se tiče oblasti porodičnih odnosa, ne, dakle, nekoj oblasti koja se bavi trgovinom, pa je komercijalna, već su to zakoni koji se tiču nasledstva, starateljstva nad decom, dalje, to je bračno zakonodavstvo i slično. Ali, posle dopune Ustava iz 1988, po kojoj šerijatski zakon treba da bude suveren a odluke šerijatskih sudova ne mogu se promeniti pred običnim sudovima, taj zakonik je počeo da obuhvata i pitanje apostazije, to jest napuštanja religije, ili *de facto* – islama. Pre je šerijatski zakon važio samo u oblasti porodičnih odnosa. Pored toga, moram da dodam da šerijatski zakon obuhvata takođe – i sve vreme je to i obuhvatao – pravila mešanja među polovima, zabranu uzimanja alkohola, itd. Takođe se zahteva i strogo pridržavanje posta za vreme praznika. Ovde je reč o stvarima koje su uistinu obuhvaćene islamskim krivičnim zakonikom, koji zovemo Hudud. Međutim, to su stvari od manje važnosti, u kojima kazne nisu stroge, već su to eventualno globe. Ipak, ima i stvari koje se po opštem zakonodavstvu nikako ne smatraju krivičnim delom. Ali, Hudud ne važi u Maleziji. Na primer, u Hududu stoji da se lopovima odseku ruke ili da mu treba odrubiti glavu, ali ovde u Maleziji nismo uspostavili takav zakonik. Naravno da se običan kriminal kažnjava, ali pred opštim sudovima.

Kako bračno zakonodavstvo izgleda u šerijatskoj verziji kada se ta oblast uporedi sa opštim zakonodavstvom? Gde su značajne razlike?

Uzmite, na primer, problem naslednog prava. Kada umre musliman, svu njegovu imovinu nasleđuje musliman, ali ako je reč o nemuslimanu, on može testamentom da svoju imovinu ostavi kome god želi nezavisno od vere. To ne važi za muslimana. To je određeno religijski i ne može se promeniti. Drugi problem je u bračnom zakonodavstvu po kojem musliman može da ima četiri žene. Doduše, potrebna mu je dozvola već postojećih žena. Ali, nemusliman ne može da ima više od jedne supruge, jer bi inače počinio bigamiju, a to je kažnjivo. U pogledu pitanja staranja nad decom, imamo problem jer postoje dva različita paketa zakona. Pretpostavimo da jedan supružnik iz nemuslimanskog para pređe u islam dok su u braku; tada će ta muslimanska stranka u braku uvek dobiti starateljstvo nad decom u slučaju razvoda, jer ona druga strana teško da može da vaspitava dete u muslimanskom duhu. A musliman, po šerijatskom zakonu, ima pravo i dužnost da svoju decu odgaja u saglasnosti sa islamom, pa i u slučaju razvoda.

Ako zamislimo da se muž preobrati u islam, kao što ste upravo opisali, hoće li njegova deca od tog trenutka biti obuhvaćena šerijatskim zakonom po liniji svog oca, koji od trenutka promene religije potpada pod jurisdikciju pomenutog zakona?

To je dobro pitanje. U nekim državama Malezije postoje određena zakonska rešenja po kojima se maloletnici smatraju muslimanima ako je samo jedan od roditelja musliman. Tako da je onda svejedno da li je u islam prešla majka ili otac. Ako samo jedno od njih promeni veru i pređe u islam, maloletna deca će biti smatrana muslimanima i, sledstveno tome, potpašće pod nadležnost šerijatskog zakona. Ovde nemuslimanska strana ne gubi *de jure* prava pred običnim sudovima, koji obezbeđuju starateljstvo nad maloletnom decom. Ali, ta prava ipak gubi *de facto* ako se druga strana u braku preobrati u islam i time pređe pod drugu jurisdikciju i sa sobom povuče i decu. Tako da imamo izvesne slučajeve u kojima sveže preobraćeni musliman trenutno preobraćuje i maloletnu decu, a druga strana u braku je bespomoćna i obespravljena. Opšti sudovi tu više ne mogu da pomognu, njihova jurisdikcija je prestala.

Dakle, kada jedna strana u braku pređe u islam, to ne znači samo da se preobraćenik seli pod drugačiju jurisdikciju već i da se bračni drug ili drugarica isključuje iz svake nadležnosti. Dotična strana gubi, sasvim prosto rečeno, pravnu zaštitu u takvom braku.

To je dilema koju oni koji prave zakone još nisu u stanju da shvate!

Hajde da se zadržimo na fundamentalnoj suprotnosti između Ustava i ljudskih prava, na jednoj strani, i šerijatskog zakona, na drugoj. Ljudska prava govore o pravu na versku slobodu i pravu na promenu religije u Povelji o ljudskim pravima UN, Član 18 – ali u šerijatskom zakonu postoji zabrana napuštanja islama. Ta dva principa sigurno ne mogu da se pomire.

104

Mislim da su u toj oblasti i sami muslimanski teolozi nesaglasni, i ta nesaglasnost ima duboke korene, još iz prošlih stoleća. Ljudi su se podelili po pitanju imaju li muslimani pravo da napuste islam ili ne. Moje je shvaćanje da oni svuda gde se primenjuje šerijatski zakon – od Pakistana preko Saudijske Arabije pa do Afrike, itd. – treba da kažu da je greh što napuštanje islama nije dozvoljeno. To je svuda preovlađujuće mišljenje. To pitanje će ovde u Maleziji tek da postane rastući problem. A to je zbog onog prvog pitanja, pitanja nadležnosti, čime smo se pozabavili: koji sud treba da sudi? Šerijatski? A drugo je pitanje u kojoj meri Član 11. našeg Ustava – ovaj član garantuje slobodu veroispovesti – obuhvata i osobe koje su rođene u islamu? To je stvaran problem za muslimane koji vide šerijatski zakon kao nešto važnije od Ustava. Ali, kako se onda uopšte možemo baviti tim pitanjem ako tako stoje stvari? Da su rekli da im je Ustav važniji, bilo bi to kao da su rekli da im je ljudski zakon važniji od Božijeg.

Ovo nas vodi do implikacija koje zabrana napuštanja religije ima u mnogim aspektima društva i u socijalnim odnosima, bez obzira u kom društvu islam postoji s drugim religijama i sekularizmom. Nije li ta zabrana napuštanja religije sa svojim implikacijama ono što sve vreme dovodi do sukoba između islama i drugih kulturâ i religijâ? Izgleda kao

da u ovoj zemlji postoji veliko pitanje identiteta, koje se tiče tog pitanja prava na apostaziju.

Ali, na nesreću po to pitanje, stvari stoje tako da su Malezijci dominantna etnička grupa u ovoj zemlji i time želim da kažem da su malezijske (muslimanske) partije dominirajuće. A najveća od njih, vladajuća partija UMNO, ima kao jedan od temeljnih principa, štaviše, kao parolu, da će Malezijci zauvek da ostanu muslimani. Dakle, identitet je kod njih pre svega u malezijskoj rasi, zatim u islamu, i na trećem mestu je država Malezija. To je poredak po važnosti u smislu identiteta, i na tome su zasnovali politiku. Sada je u umu svakog Malezijca usađeno da ne postoji Malezijac a da nije i musliman. To ne treba da bude iznenađujuće, jer ovdašnja politička propaganda ima veoma moćna sredstva. To je ukorenjeno u tolikoj meri da u Ustavu piše da je Malezijac čovek koji praktikuje malezijsku kulturu i islam kao veru.

Nedavno smo imali slučaj koji se bavio osobom, Malezijkom, koja želi da napusti islam i da se preobrazi u hrišćanstvo, to jest, ona je to već učinila, ali sada želi da joj se to prizna, da promeni ličnu kartu tako da tamo više ne piše da je muslimanka već hrišćanka. Sudije šerijatskog suda, međutim, tvrde, pozivajući se na ustavnu odredbu koju sam maločas spomenuo, da je Malezijac kao takav definisan kao osoba koja ispoveda islam i tačka. Ta žena čiji slučaj ja vodim, jeste Malezijka, pa joj se do daljeg, dakle, negira pravo da napusti tu veru.

Sa moje strane, želim da istaknem da je ova odredba u Ustavu smišljena na pretpostavci da se može proceniti ko je koliko kvalifikovan za privilegije koje Malezijci imaju u ovoj državi. Član 11. Ustava govori o pravu na ispovedanje religije po slobodnom izboru. Tu, zauzvrat, ne postoji definicija Malezijca, i taj član se stoga odnosi na sve državljane. Međutim, ako pitate ljude, devetoro od njih desetoro – ako je suditi po onome što možete da pročitate u novinama i časopisima – misliće da Malezijci ne mogu da napuste islam. Malezijac je musliman jednom za svagda. Ali, ne može se tako zakonom određivati pravila o verosipovesti kao što se danas radi. Ne mogu se donositi zakoni o veri, i to je stanovište koje imamo mi advokati, a to je i moje

stanovište. Mi tvrdimo da država treba da se zasniva na zakonu, a ne na verskim dogmama. Međutim, izgleda da gubimo bitku.

Upravo sam razgovarao s muslimanskim teolozima o toj zabrani apostazije i čuo sam različite predloge kako se prema tome treba postaviti ako ste musliman. Možda ne iznenađuje, ali čuo sam od jednog simpatizera PAS, na Univerzitetu u Kelantanu, da treba da postoji smrtna kazna za apostaziju, a drugi jedan teolog je u Kuala Terengganuu bio uverenja da treba pokušati prevaspitati ljude koji žele da napuste islam i kazniti ih globom, kako da bi se privoleli razboritijem razmišljanju. Pamet iz novčanika brže ulazi u glavu. Osim toga, upoznao sam se s tumačenjem Kurana u toj oblasti, i zabrana apostazije skovana je po meri onih koji su zabadali nož u leđa ranjivoj islamskoj zajednici u prorokovo vreme, bili su neka vrsta nacionalnih izdajnika koji prodaju znanje neprijatelju, i to nije primenjivano, kao što se danas obično misli, samo zato što više nisu vernici. Recite mi kakvo je Vaše shvatanje – šta ovdašnji muslimani o tome misle, generalno gledano?

Ljudi su podeljeni u odnosu na apostaziju, ali dominirajući stav je izgleda onaj koji je vladao stolicima, dakle, da islam ne priznaje pravo ljudima da napuste religiju. Često će se pozivati na kaznu za apostaziju, kako je opisano u Kuranu, i koja se poziva na rani period islama kada je kazna bila smrt osim ako se ne okaje greh i ne povuče odluka. Međutim, naša država ipak nije teokratska država pod vlašću šerijatskog zakona, a osim toga postoji i ustavna garancija da svi ljudi – a to uključuje i muslimane, kako ja to gledam – imaju pravo na versku slobodu. I ja to razumem tako, da ako neko odluči da napusti religiju, onda verske institucije više nemaju nadležnost nad tom osobom. Jer ne možete nekog naterati da ostane u nekoj religiji. Sasvim je sigurno da se od muslimanskih teologa mogu dobiti različiti odgovori na pitanje kako se treba postaviti prema apostaziji, ali niko od njih, bez obzira na to šta inače misle, nema, kao što sam se osvedočio, autoritet da se izjasni šta treba da bude važeća norma. U nekim slučajevima otpadnik se osudi da plati globu, a nekoliko puta su

takvi bili poslani na prevaspitanje, dok u drugim slučajevima dotičnom naprosto nije bila priznata mogućnost da napusti islam.

U izveštaju o ljudskim pravima (SUARAM) čitam o slučaju koji se tiče apostazije u saveznoj državi Kelantan, kada je grupa od 4 osobe, Malezijaca inače, godine 1992. pokušala da promeni religiju. Šerijatski sud je odbio njihov zahtev i osudio ih na dvadesetomesečnu zatvorsku kaznu. U avgustu 1998. ovo četvoro ljudi se ipak odreklo islama pred državnim službenikom, a onda ih je šerijatski sud osudio za nepoštovanje suda. Zatim su izostali sa časova prevaspitanja na koje su takođe bili osuđeni pored zatvorske kazne godinu dana ranije – i šerijatski sud ih je osudio na još tri godine zatvora u logoru za prevaspitanje. Pokušali su da se žale na presudu Vrhovnom sudu Malezije, ali im je žalba odbijena jula 2004. Time su iscrpli sve pravne mogućnosti. Zabrana apostazije izgleda da je od velike važnosti, te da kazna može godinama da se razvlači bez ikakvih izgleda da će prestati. Možete li to da komentarišete?

107

Mislim da je čitav proces pokrenut kako bi se pokazalo da, ako neko i pomisli da napusti islam, nikada neće moći da se s tim izvuče. Time se želi naterati svako sa iole zdravim razumom da uvidi da ako razume islam i polaže na zagrobni život, ne treba ni da pokušava da napusti tu veru. Izgleda da je deo islamskih dogmi da zajednica ima obavezu da osigura da njegovi vernici ne napuste veru. Ova religiozna obaveza je prevedena i formalizovana u vidu kazne s tim časovima prevaspitanja, na kojima imate religiozne predavače koji treba da upozore pojedinca da ne napušta jedini ispravan put. I mislim da nikada neće odustati od toga.

Danas se u demokratskom kontekstu ni pod kojim izgovorom ne smeju gurnuti u stranu ljudska prava u korist bilo kakve verske ili političke stvari. Ali, uprkos tome, vidimo, između ostalog, i u ovom slučaju iz Kelantana da se to ipak događa – i pravne mogućnosti spomenutih ljudi su iscrpljene. Kako Vi to komentarišete?

Dozvolite mi da pokušam da odgovorim na vaše pitanje o tom paradoksu na dva načina. Prvo, rekao bih da, na malo opštijem nivou, ne mogu da zamislim da se donose zakoni kojima se reguliše vera – jer mi danas govorimo o slobodi religije. I kome pripada nečija pravo na veru? Ne mogu da zamislim da nečija vera nije neotuđivo pravo pojedinca u koje niko ne sme da takne. Ovde smatram da govorim sa univerzalističke tačke gledišta. Međutim, kao i mnoge druge stvari u životu, postoji i drugo gledište. Islamsko gledište ne mora da uzima u obzir pojedinca. Za muslimane prava moraju da se sagledaju u kontekstu onoga šta je to što je dobro za zajednicu. I oni to shvataju na način da zajednica u mnogim slučajevima bolje zna šta je dobro za pojedinca. I kada dođe do sukoba između prava zajednice i prava pojedinca, pobeđuje pravo zajednice, i ono se nameće. Ako sada unutar islama postoji taj zakon, zakon koji zabranjuje napuštanje religije, jer će tada čovek da gori u paklu ili će doći do masovnog napuštanja islama, a što će podriti muslimansko društvo, onda će interesi društva biti preči i nametnuće se. Dakle, mi govorimo o dva različita načina kojima ljudi gledaju na svet. Jedan je stanovište koje uzima u obzir ljudska prava, a drugo je stanovište koje polazi od prava zajednice.

Koje gledište mora da ustukne?

Po mom shvatanju, to zavisi od toga koji zakon se primenjuje u datoj zemlji. A kada se radi o toj određenoj temi, koji se zakon primenjuje u ovoj zemlji? I onda mi se čini da je to nesumnjivo Član 11. Ustava koji se bavi slobodom religije. Premda je Ustav najviši zakon, u određenim krugovima ipak nije prihvatljiv. To smo videli u različitim slučajevima kada su ljudi pokušavali da napuste islam.

Na koji način funkcioniše zabrana apostazije kada, između ostalog, zabranjuje da se pojedinci različitih veroispovesti mešaju, žene i osnivaju porodice, tako da mogu da postoje i mešovite porodice sa pojedincima različite vere ili bez vere?

Zamislimo kako se mladić musliman zaljubi u Indijku, i ne mogu da se venčaju pre nego što se devojka ne preobrati u islam. Jer, sve vreme je na snazi preduslov da se preobrati nemuslimanska stranka da bi brak bio legitiman.

Stoga je postojanje mešovitih porodica nemoguće. Nijedan musliman ne može da se preobrati. Ali, kada neko baš zapne da se venča, onda religiju menja onaj ko može i mora, naime, nemuslimanska stranka u braku. To opet može da stvori velike probleme ako dođe do razvoda, a supružnik poželi da se vrati u prethodnu veru, što po zakonima ne može nikako. Ne može se izaći iz islama – opet je na snazi zabrana apostazije.

U kojoj je meri, po Vašem mišljenju, muslimanima potreban šerijatski zakon? Za nas kao sekularne građane, problemi bi bili rešeni ako bi postojala mogućnost da ljudi izaberu da li žele da se podvrgavaju odredbama toga zakona, i što bi eventualno moglo da se organizuje među vernicima. Tako bi se živelo prema pravilima kao i u svakom drugom savezu. Zašto mislite da šerijatski zakon mora da ima državu kao izvor suvereniteta, a da sud mora da ima nadležnost nad pojedincem sa ovlašćenjima da izriče šerijatske presude?

109

Za muslimane šerijatski zakon i šerijatski sud moraju postojati, jer postoji snažno osećanje religiozne dužnosti koje treba da osigura da muslimani žive po zapovestima u Kuranu – i privatno i javno. I mora da postoji neka vlast koja može da se pobrine da tako i bude. Inače, ljudi ne bi sledili islamski način života. Stoga i nema razdvajanja između države i religije, kao što je to poznato na Zapadu. I ja stvarno ne mogu da zamislim kako bi se mogli ukinuti šerijatski sudovi ako želimo da ljudi slede muslimanske dogme i ako želimo da regulišemo život ljudi.

Porazgovarajmo sada o ličnosti koja je u toku svoje vladavine pomagala da šerijatski zakon zadobije istaknuto mesto, koje ima sada, naime, o Muhamedu bin Mahatiru. On je kao što je poznato 1970. napisao knjigu od velikog političkog značaja, The Malay Dilemma. Meni se zapravo čini da on tu knjigu piše kao nacionalista, a ne kao musliman, a uopšte ne kao islamist. On, kao što je poznato, piše o „definitivnom narodu“, itd., onda kada želi da opravda privilegije date Malezijcima i kada želi da ustanovi čijeg je naroda istorija odlučujuća, pa da ta etnička grupa treba da se posmatra kao stvarni narod ove države.

To je tačno. Tada kada je napisao knjigu gotovo da nije bilo religioznih tema o kojoj bi se raspravljalo kao danas, a islam ni globalno uopšte nije bio na dnevnom redu. Tada je u zemljama Trećeg sveta nezavisnost bila tema nad temama, i ljudi su bili obuzeti ekonomskim pitanjima. Ni ljudska prava u to doba nisu bila značajna tema. Tada smo tek počeli da se privikavamo da delimo političku vlast u Maleziji, tek je bilo prošlo 12 godina od sticanja nezavisnosti. Tako su različiti nacionalistički lideri unutar etničkih grupa činili sve da osvoje vlast unutar svojih nacija. Imate potpuno pravo, dr Mahatir je tada pisao o socijalnom i političkom položaju Malezijaca, i na dnevnom redu nije bilo verskih tema. Religiozna tema je na dnevni red stigla tek posle iranske revolucije. Ljudi su počeli da uviđaju da su sekularne vođe u muslimanskim zemljama ili korumpirani ili autoritarni. Islam je stoga bio moćno sredstvo koje je bilo u stanju da sruši te režime.

Šta mislite o pojmu koji on koristi u knjizi, kada govori o „definitivnom narodu“, pri čemu misli da je to narod koji je u tom trenutku imao vlast u zemlji, formirao vladu, pa se stoga može reći za tu državu da je to narod koji je definisao zemlju, a ovde u Maleziji to su, razume se, Malezijci. Polazeći od te definicije on podupire ideju o tome da se tom narodu dodele spomenute privilegije, zato što Malezijci nisu imali isto mesto u privrednom životu i obrazovnoj sferi kao druge etničke grupe, useljenici Indusi i Kinezi. Šta mislite o tom obrazloženju „pozitivne diskriminacije“, kako mi te privilegije zovemo kada na primer govorimo o SAD?

Mislim da to nije održivo, zato što će to različito tretiranje naroda koje se zasniva na etničkom principu ili rasi stvoriti određeni vid ogorčenja zbog kršenja društvenih prava onih etničkih grupa koje nisu obučene tim privilegijama, jer su one uvedene upravo za njihov račun. Umesto toga, trebalo bi napraviti programe u kojima je kriterijum siromaštvo ili pauperizacija. Jer, svi su saglasni da ako se nešto takvo prepozna, onda treba pomoći tako da se organizovano mogu podržati pojedinci da se obrazuju ili izađu iz siromaštva. Etnički kriterijumi stvaraju i podele u društvu, na primer, kada ti kriterijumi pomažu prilikom dobijanja ugovora određenih firmi u odnosu na vladu i javne delatnosti, samo zato što su Malezijci vlasnici tih firmi. I nije dovoljno što se to događa iz plemenitih pobuda. Isto, naravno, važi i kad su u pitanju

mesta u obrazovnim institucijama, na primer, ukoliko imućni Malezijac s lošim ocenama zauzme mesto na račun siromašnog indijskog studenta s dobrim ocenama, itd. Sve to pojačava gnev i frustraciju u društvu. I sigurno ne pomaže stvaranju jednakosti.

Kada su usvojeni ti zakoni o privilegijama?

Ustav spominje povlašćen položaj Malezijaca već kada je reč o različitim dozvolama (privrednim licencama, pre svega), a i u vezi sa raspodelom javnih funkcija (unapred određen broj mora biti dodeljen Malezijcima). Doduše, to je učinjeno samo „generalno“. Posle nasilnih nemira iz 1969. godine vlada je odlučila da uvede takozvanu „novu ekonomsku politiku“, i od tada imamo čitav talas odredbi i zakona koji se svi bave unapređivanjem uslova za Malezijce. Postoje i inicijative koje idu mnogo dalje od već ustavom spomenutih prednosti koje bi Malezijci trebalo da imaju. Na primer, neko ko nije Malezijac i koji želi da osnuje preduzeće treba da dobije odobrenje, a vlasnik mora unapred da dâ Malezijcima 30% akcija (ako je reč o akcionarskom društvu, naravno). O tome nema ni reči u Ustavu. Sada je pitanje ko će od Malezijaca da dobije te akcije novoosnovanog preduzeća. Da li to ide po slučajnom odabiru, ili će to biti po nekom posebnom kriterijumu?

111

Kada kažete da se akcije „daju“, ja to razumem kao da se prodaju. Dakle, Malezijci će imati pravo prvenstva u kupovanju istih, bez obzira o kojoj firmi je reč, i to ne manje od 30%. Međutim, da li se to odvija po uobičajenim tržišnim uslovima, odnosno, po cenama koje vladaju na tržištu?

Kada je reč o raspodeli akcija Malezijcima, onda vlada novoosnovanoj firmi ispostavlja nalog da se 30 posto akcija rezerviše za Malezijce. A da bi se izbeglo da nepoznati ili „neprijateljski“ akcionari dospeju u upravne odbore, onda akcionari koji nisu Malezijci nude neke od svojih akcija prijateljski nastrojenoj grupi Malezijaca, i njima prodaju po specifičnom sporazumu i povoljnijoj ceni. Završni rezultat je, dakle, da Malezijci kupuju akcije po ceni koja je ispod tržišne.

Kada govorimo o privilegijama, da li biste nam opisali kako to ide kada muslimani kupe nepokretnu imovinu po privilegovanoj ceni u odnosu na nemuslimane?

Zamislimo da imamo novi projekat, u kojem preduzetnik ili ko god bio, želi da razvije taj projekat. Tada taj preduzetnik treba da se pobrine da ispuni uslov da određeni deo kuća ili stanova proda muslimanima, i da oni mogu da kupe po ceni koja je pet do petnaest posto niža od cene za koju bi objekti bili prodani na tržištu. Taj procenat varira od jedne savezne države do druge. Smatra se, sasvim jednostavno, delom budžeta to što se neke kuće i stanovi prodaju po drugačijoj ceni.

112

To onda znači da drugi kupci plaćaju cenu za ovaj popust koji imaju muslimani.

Da, jer tu razliku zbog niže cene ne plaća preduzetnik, ili ko god da je taj koji razvija projekat. Gubitak se pokriva iz budžeta.

Kako se u drugim oblastima regulišu privilegije?

Šezdeset procenata mesta na fakultetima odvojeno je unapred za Malezije, dakle, za muslimane. Bez obzira na to da li ispunjavaju uslove za studije ili da li ima i studenata druge vere i nacije koji možda imaju bolje ocene. Čak i najgori Malezijac, u pogledu ocena naravno, ima prednost nad nekim dobrim Indusom ili Kinezom, baš zbog tih 60 procenata. Ipak, tačne kvote variraju od struke do struke, ali etničke kvote naprosto postoje svuda. A što se tiče stipendija i besplatnog studiranja, to uglavnom ide Malezijcima. To nije oblast koja se u javnosti tretira naročito otvoreno.

Šta mislite o samoj sintagmi „konačni narod“? Zar to ne zvuči pomalo problematično? Matahir piše veoma dramatično da useljenici treba da priznaju kao svoje jezik i istoriju definitivnog naroda, itd. Vi ste inače indijsko-kineskog porekla. Kako doživljavate takve izjave? Da li vas one na neki način ugrožavaju? Krše li one Vaša prava?

Moram da razumem kontekst u kojem je knjiga napisana. A to je vreme odmah posle nemira 1969. godine, kada su se tim temama ljudi bavili u

uzavreloj javnoj debati. I među Malezijcima je vladao strah da će jednostavno da izgube vlast u svojoj zemlji. Stoga, mislim da je autor iz tog straha progovorio kada je napisao da useljenici, ili, ako mogu da upotrebim tu reč, nemalezijci mogu da preuzmu kontrolu nad Malezijom. Mahatir kaže da mi Malezijci, uprkos svemu, jesmo najvažniji narod. Istorija i jezik i država su naše, i to ne smemo da prepustimo nekom drugom. To je takođe i mesto oko koje se okupljaju svi Malezijci. Mislim konkretno na te izjave.

On na više mesta piše da se treba ugledati na SAD, koje on navodi kao najveću useljeničku zajednicu na svetu, najveće multikulturno društvo koje operiše pojmom „melting pot“, u kojem se sreću i mešaju sve kulture. Povremeno to i kod njega može da izgleda kao ideal, a ipak, kao musliman on misli da ima mnogo stvari koje dovode do toga da kulture treba da budu i ostanu odvojene. Kako Vi shvatate sintagmu „konačni narod“ i to da Vi kao useljenik treba da prihvatite istoriju ove države, kao i njen jezik, to jest, jezik njegovog prvobitnog naroda – bahasa – kao Vaš, itd? Ako ništa drugo, ne teraju Vas da pređete u drugu veru. Međutim, ipak, ima li nečeg što Vas ugrožava, ili Vas čini nezadovoljnim?

Naravno da me to što je napisao ne čini zadovoljnim. Međutim, mislim da Malezijci u svakom slučaju imaju svoje mesto u Maleziji. Međutim, tvrdolijaši kao što je Mahatir ističu da ova država pripada Malezijcima. A ako nam dođu Kinezi i Indusi, onda oni moraju da se povinuju našim pravilima. Moraju da prihvate ta pravila i da poštuju našu kulturu. Dakle, malezijsku kulturu.

To su u širokim crtama isti oni zahtevi s kojima se malo-pomalo susreću i muslimanski useljenici u današnjoj sve samosvesnijoj Evropi, bez obzira na to da li ti ljudi dolaze iz Pakistana ili severne Afrike, a reč je useljenicima i prve i druge i treće generacije. U čemu je problem kad znamo da ti ljudi ipak imaju mogućnost da ispovedaju svoju veru?

Dozvolite mi da to objasnim ovako. Ako sada u Maleziji pogledate bilo koju emisiju iz kulture ili neki festival, to će biti etnička emisija: indijska, kineska, malajska emisija. Kad se sve sabere, to jeste malezijski program u kojem svi aspekti kulture dolaze do izražaja i imaju pavo da se razvijaju. To je

kombinacija koja otelotvoruje malezijsku kulturu. Nešto drugo bi bilo pokazivati samo malajsku stranu kulture u ovoj zemlji i zvati je jedinim što izražava Maleziju. S druge strane, ako uzmemo onu pravu varijantu, onda bih najviše voleo da kažem da postoji slojevitost malezijske kulture – da je to skup različitosti svih pojedinačnih činilaca iz etničkih kultura koje sada žive ovde.

Dakle, Vi mislite da stapanje kultura može da se dogodi samo do izvesnog stupnja? Tu je pre reč o mozaiku etničkih kultura, da ostanemo do daljeg u svetu metafora?

114

Potpuno ste u pravu. Tu nikada neće nastupiti istinsko stapanje svih ovih činilaca, pa da nastane jedna kultura. Međutim, ne bi smela da postoji ni neka dominirajuća kultura, a da za ostale nema mesta. Pogledajte SAD. Tamo etničke kulture žive odvojeno, u izvesnoj meri, i svaka se izražava zasebno, ali zar ne postoji jedna američka kultura?

Može li biti da čitava ova nevolja potiče od naše navike da razmišljamo u okvirima nacionalnih kultura a ne etničkih, da stoga možemo da razmišljamo o indijskoj kulturi samo ako ona dolazi iz Indije, a ne iz nekog drugog dela sveta? Ali, zar to nije u svom najdubljem značenju provincijalni pogled na svet, jer kada se ljudi presele, usele u druge zemlje ili kontinente, onda i prateći pojmovi moraju s njima da se sele, pa se tako mnoge stvari mogu shvatiti kao – indijske: indijska kultura iz Malezije, na primer, i pakistanska kultura iz Evrope, itd. Ipak, mora valjda da postoji nekakav minimalni program, svuda i uvek, oko koga možemo da se okupimo u svakom mestu ponaosob; ljudska prava, prava žena, demokratija, itd., sekularni javni prostor, itd. Ne može da bude mesta i za zakone bogova. Ne možete čoveka uzurpirati njegovu religiju, ljudi moraju slobodno da prihvate veru (ili da je ne prihvate), inače će doći do stvaranja izolovanih enklava, u kojima osnovna ljudska prava ne važe za sve u društvu. Međutim, po vladajućem shvatanju onoga što je multikulturalizam, čovek to ne može da uvidi, već će da se prihvati baš sve, samo ako to ima neko obrazloženje u „kulturi“. Ovo što sam sada rekao i nije neko pitanje, već moje mišljenje ili zaključak posle našeg razgovora

o shvatanju koegzistencije kultura kao neke vrste mozaika. Šta Vi velite na ovo?

Potpuno se slažem s Vama. I to je upravo ono u čemu se verski otpadnik – a to sam ja – može i treba da složi. O tome je i reč u slučaju Line Džoj. Reč je o mulsimanki koja je prešla u hrišćanstvo i koja želi da ostvari ustavom garantovanu slobodu veroispovesti. I iz ovoga što ste upravo rekli, to je njeno neotuđivo pravo. To je problem koji u zemlji kao što je naša nije lako rešiti. Koja se to ideologija ovde razvija? Pre samo dvadeset godina ni u najružnijim snovima nismo mogli da pretpostavimo da će doći vreme u kojem čovek neće moći da promeni veru. Jer, to je moglo da se dogodi, i to je tada moglo da se dogodi bez ikakvih problema. To je postalo problematično tek s prihvatanjem šerijatskog zakona za vreme Muhameda bin Mahatira.

115

Kako biste ocenili pitanje slobode izražavanja onako kako muslimani gledaju na nju? Sada sam naravno zainteresovan zato što smo imali i imamo takozvanu krizu zbog karikature u Danskoj i Evropi uopšte, taj sukob između slobode izražavanja i kritike religiozne doktrine, s jedne strane, a sa druge, povređena osećanja muslimana. To na prvi pogled može izgledati kao da postoji uzajamna suprotnost između dva ljudska prava: slobode izražavanja i religiozne slobode. Iz razgovora koje sam vodio sa islamistima ovde u Maleziji – ne, oni ne moraju čak ni da budu islamisti, već su naprosto muslimani – stekao sam utisak da uopšte ne razumeju da to pravo na izražavanje može da povredi osećanja drugih. Ali, pokušao sam da objasnim da u pojavu ljudskih prava nije ugrađena nikakva odbrana koja štiti povređena osećanja.

Da budem potpuno jasan: ako ateista stane na Trafalgar skver u Londonu i počne da govori sve najgore o Isusu Hristu, rekao bih da se on koristi slobodom izražavanja u Engleskoj. Bogobojažljivi hrišćani mogu samo da se prekrste i moraju to da prihvate kao porciju onoga što spomenuta sloboda izražavanja podrazumeva. Mi, naravno, možemo imati svoja shvatanja o tome ko je Isus i šta on za nas znači, ali ipak ne bih osudio niti optužio nikoga zbog ismevanja mog Boga.

Mislim da je u evropskom, a možda čak i u američkom kontekstu, vera u slobodu izražavanja i kultura zasnovana na njoj tako jaka da se ne može dovesti u sumnju. Ali, uopšteno govoreći, muslimani će svuda da reaguju na sasvim drugačiji način. Hrišćani nikada neće izaći na ulice i nasilno reagovali ako neko pozledi njihova religiozna osećanja. Oni će biti pozleđeni, ali neće reagovali nasilno. Obično ne reagujemo sa istom strašću kao muslimani. Oni se, naprotiv, osećaju ozbiljno uvređeni i to u tolikoj meri da žele nešto da učine kada se o njihovom proroku kaže nešto što mu baš ne ide u prilog.

116

Kada se povrede religiozna osećanja nekih drugih vernika osim onih koji su sledbenici islama, onda to nikada ne postane ozbiljna tema. To se odmah završi na rečima, na primer, hrišćanin će reći da ne treba ismevati i omalovažavati Hrista, i gotovo. To će me pozleđiti, ali neću reagovati protiv onih koji se ipak izvrgavaju ruglu Hrista ili ga omalovažavaju. Tako ipak nije u određenim muslimanskim grupacijama, koje veoma često shvataju religioznom dužnošću da brane veru i nasiljem. To je zapravo nešto više od čisto emotivne reakcije. Reč je o religioznoj dužnosti da se spreči ugrožavanje islama. Ta doktrina ne postoji u drugim religijama, ni u hinduizmu, ni u budizmu, a ni u hrišćanstvu. Samo nekolicina hrišćanskih fundamentalista možda bi nasilno reagovala. Takva doktrina je, međutim, veoma rasprostranjena među muslimanima, i stoga sloboda izražavanja u toj oblasti nailazi na teškoće.

Ipak, može li se ta odbrana religioznih doktrina odvijati na drugačiji način, na primer, u javnim raspravama u otvorenom društvu?

Što se tiče verske sfere, ima problema. Sada ovde imamo neobičan slučaj: konfiskovane su hrišćanske knjige, biblije i druge knjige zato što je u njima korišćena muslimanska reč za Boga – Alah – a ta reč, po mišljenju države, mora da se zaštititi i rezerviše isključivo za muslimanskog boga. Misli se da će doći do velike zabune ako i hrišćani budu primenjivali tu reč. Međutim, na taj način država poseže za cenzurom i zalazi u slobodu religioznog izražavanja. Jer, kako ću da zovem mog boga i kako se izražavam, spada u osnovna ljudska prava.

Sasvim konkretno, ovde je reč o tome da hrišćanski pastor moli sud da poništi konfiskaciju verskih knjiga i biblija odštampanih za hrišćane koji

govore malezijskim jezikom na Borneu u istočnoj Maleziji, a koji nisu muslimani. Jer, kada za njih prevedete Bibliju na malezijski, onda morate da koristite reč Alah za Boga, a to je ministarstvo označilo kao uvredljivo. Zabranjeno je svog boga zvati Alah osim ako to nije muslimanski bog. Tako je obznanilo ministarstvo unutrašnjih poslova pozivajući se na ZUB! To može da Vam zvuči iznenađujuće, ali tako je. Gotovo nezamisliva situacija.

Ali, zar to nije samo još jedan primer kako je šerijatski zakon pružio svoje pipke i na ostatak društva i da država pokazuje tendenciju da promeni vlastiti karakter već samim tim što se šerijatski zakon prihvata isprva samo za jednu kategoriju stanovništva i nameće im se? Država menja svoj karakter i postaje država u kojoj važe religiozni zakoni, zar ne?

117

Da, šerijatsko pravo se širi društvom i dalje od oblasti koju je prvobitno trebalo da pokriva – dakle, oblast porodičnog zakonodavstva – i postepeno postaje važeći i za nemuslimane. Ali, da završimo ovu priču o ispravnoj upotrebi reči za Boga. Samo bih da dodam – ako ni zbog čega drugog onda zbog tog samog načina razmišljanja – da su reč Alah koristili i arapski hrišćani za svog Boga, i to mnogo pre nego što se prorok i rodio! Ali ovdašnje muslimansko društvo toliko je rigidno, da neće da uvidi kako drugi reaguju na ta pitanja. Donosi se gomila zakona i odredaba koji su do srži besmisleni.

Recite mi sada, kako će hrišćani na Borneu rešiti taj problem kada ne smeju boga da zovu bogom?

Koriste reč „dohan“ koja znači „gospod“. Ali ne smeju da kažu „bog“.

Post scriptum

118 Nekoliko meseci posle intervjua s Bendžaminom Dosonom, čitam tako u *Le Mondu* od 3. juna 2007, godine da je vrhovni sud Malezije presudio u slučaju Line Džoj. Ona je potražila pravo da promeni religiju, ali joj je sud to pravo uskratio. Tim povodom, njen advokat Bendžamin Doson šalje sledeći komentar presude Lini Džoj:

„Većinska odluka Vrhovnog suda u slučaju Line Džoj ima sumorne posledice za versku slobodu u Maleziji. Jednim potezom sud je zadao smrtonosni udarac slobodi u pitanjima vere i savesti svih malezijskih građana, onoj slobodi kako je zagarantovana u Članu 11. Ustava. Ovo je stoga slučaj koji je ozbiljno potkopao pravosudni poredak koji su uspostavili naši ustavni oci i koji je temelj Ustava naše države. [...]

Slučaj Line Džoj : Činjenice

Azlina Binti Jailani krštena je po hrišćanskom obredu i postala vernica 1. maja 1998. godine. Želela je i da promeni ime pa da i na taj način označi prelazak u hrišćanstvo. Zato je dana 20. oktobra 1999. godine tražila od vlasti da u matičnim knjigama promeni ime na ličnoj karti u Lina Džoj i u tome uspeła.

Ali njen stvarni cilj s novom ličnom kartom nije postignut, budući da su u Evidenciji matičnih knjiga i državljana na tom novom dokumentu opet napisali islam kao religiju. Januara 2000. godine Lina je od malezijske Matične kancelarije zatražila da joj se sa lične karte ukloni oznaka veroispovesti islam. Nacionalna Matična kancelarija je zahtev odbila. Obrazloženje

je glasilo da prvo mora da pribavi sertifikat ili odobrenje islamskih verskih vlasti ili šerijatskog suda koje bi potvrdili da više nije muslimanka. [...]

Lina Džoj je izrazila sumnju u ispravnost na koji je Matična kancelarija postupila u ovom procesu. Obrazlagala je da postupanje nacionalne Matične kancelarije u njenom slučaju nema potporu ni u regulativi same kancelarije ni u Ustavu.

Dana 30. maja 2007. godine Vrhovni sud je većinom glasova (2 prema 1) odbio prigovor na Linin slučaj. On je potvrdio pravosnažnost postupanja državne Matične kancelarije.

Većinska presuda u obrazloženju ističe: *„Islam nije samo skup dogmi i rituala, već je i način života koji se može opisati različitim ljudskim delima, kako privatnim tako i javnim, i koji se tiču zakonodavstva, politike, ekonomije, socijalnih običaja i morala. [...] Stoga, kao što je predloženo od strane stručnog saveta Melezijske muslimanske advokatske komore, koji se neprestano sastajao tokom ovog procesa, ako musliman želi da napusti islam, onda dotični svoje pravo vrši pod jurisdikcijom šerijatskog zakona, koji kad je reč o apostaziji ima sopstvenu filozofiju i etiku prava. Ako osoba ispoveda i praktikuje islam, iz toga sasvim deciderano proizlazi da ta osoba potpada pod islamski zakon, koji propisuje način na koji se u islam ulazi i kako se napušta.“*

Ukratko, većinska presuda ističe da musliman koji želi da napusti islam mora da se obrati šerijatskom sudu da bi dobio odobrenje za napuštanje religije.

Ako se zanemari pitanje da li je većinska odluka pravilna ili ne, koje su posledice i stvarni položaj osobe koja mora da se obrati šerijatskom sudu da bi dobila odobrenje da napusti islam?

Za početak uzmimo činjenicu da je nekome teško da nađe advokata za svoj slučaj. Ne bilo kog advokata koji bi nastupio pred šerijatskim sudom. Jer, pred takvim sudom može da se pojavi samo advokat koji je posebno kvalifikovan za šerijatsko pravo, i koji ima licencu. A muslimanski šerijatski advokati neizostavno će odbiti da vode takav jedan slučaj. Osoba koja želi da napusti islam stoga je upućena na to da samu sebe zastupa. To se nedavno dogodilo u slučaju Ajah Pin u saveznoj državi Terenganu. Nijedan

muslimanski advokat nije želeo da vodi slučaj muslimana koga su obeležili kao disidenta.

Predlog osobi koja želi da napusti islam da treba da se obrati šerijatskom sudu, instituciji koja je i nastala da bi sprovođila islamski zakon, i čiji je je najpreči zadatak da promovise, upravlja i stvara boljitak muslimanskoj stvari, potpuno je nadrealan. U stvarnosti, perspektive da bi se dobilo takvo odobrenje za napuštanje islama sasvim su iluzorne, jer je uobičajeno shvaćanje da je apostazija greh i da je muslimansko društvo dužno da spreči da neko postane žrtva takvog greha. U muslimanskom društvu postoji snažan i dubok prezir pema svakome ko želi da napusti islam. [...]

120

Većinska presuda u slučaju Line Džoj tretirala je apostaziju kao islamsko pitanje umesto kao ustavno pitanje. I postupajući tako, zgazila je religioznu slobodu, koja je temeljni deo našeg Ustava. Nadležnost civilnih sudova je ukinuta kada je reč o slučaju koji se isključivo bavi ustavnim pitanjem.“

Razbijeni krčag – od kulturalizma do multikulturalizma

Koreni kulturalizma

„Multikulturalizam“ je pojam koji se koristi još od usvajanja liberalnog principa o individualnoj religioznoj slobodi, a polazeći od ideje da pojedine kulture imaju pravo na sopstveno zakonodavstvo, kao što je slučaj sa malezijskom. U evropskom kontekstu često je nejasno sa kojom se primenom pojma srećemo u pojedinačnom slučaju, i često se može naići na ideje koje su veoma bliske malezijskom multikulturalizmu, kao na primer kada anglikanski nadbiskup Rouen Vilijams (Rowan Williams) u proleće 2008. godine govori u prilog ideji da britanski muslimani u nizu oblasti uvedu šerijatsko zakonodavstvo.⁵ Ali, kako je ova „tvrda“ verzija multikulturalizma bila u stanju da pobedi ne samo među zapadnjačkim muslimanima i hrišćanima, već i među levičarima i liberalima? Jedan od razloga ovakvog razvoja leži u sasvim određenoj verziji antropološkog pojma „kultura“.

U vreme između dva rata, u američkoj antropologiji reč je postala centralni pojam u ovom značenju kada se o „kulturi“ govori kao nečemu što razgraničava. I upravo ta varijanta pojma iskrsava u „multikulturalizmu“.

5 Nadbiskupov predlog nije detaljno obrazložen. On nalazi kako je uvođenje šerijatskog zakona u Veliku Britaniju „izgleda neizbežno“ – i zagovara „konstruktivno prilagođavanje izvesnim aspektima muslimanskih zakona“ (Vilijams, 2008). Kao argument navodi se činjenica što u Velikoj Britaniji već postoji mogućnost da ortodoksni Jevreji u nekim aspektima slede jevrejske zakone. Teško je proceniti u kom obimu nadbiskup zamišlja ovo prilagođavanje. Bračno zakonodavstvo se spominje kao sledeći primer i tu nadbiskup misli da čovek treba da izabere pod čiju jurisdikciju želi, britanskog ili šerijatskog zakona, kao i to da treba da postoji mogućnost žalbe redovnom sudu. Njegov glavni argument jeste da se mora odustatu od ideje da su pred zakonom svi jednaki: „Pristup zakonodavstvu koji je jednostavno govorio – jedan zakon važi za sve – mislim da je pomalo opasan.“ (Vilijams, 2008)

Pozadina ovakvog razvoja leži u temeljima američke antropologije koja je u veoma velikom obimu delo jednog čoveka, nemačkog Jevrejina Franca Boasa, koji je osnovao prvi američki institut za antropologiju na Kolumbija univerzitetu i osnivač je potpuno nove tradicije u antropologiji. Taj novi pristup omogućio je da se izvrši revizija etnocentrične tradicije, koja je automatski stavljala belog čoveka na vrh razvojne rang-liste, dok su druge „rase“ pripadale samo ranijim „fazama“. Pojam rase je na prelazu u XX vek bio semantički galimatijas koji se sastojao od biologije i kulture, a pojam se često koristio kao oznaka za grupe ljudi sa zajedničkim crtama, a da se poreklo tih crtâ nije detaljnije proučavalo. Takođe, često se u u takozvanom „naučnom rasizmu“ podrazumevalo da te osobine imaju biološki koren.

122

U Boasove velike zasluge spada to što se obračunao sa tim pseudonaučnim pojmom rase i odvojio kulturne varijacije od bioloških⁶ i time pomogao da se osnuju fizička antropologija i kulturna antropologija kao odvojene discipline jedne nauke. On nije prestao da misli kako „rasa“ može da ima biološku relevantnost. Doduše, po njemu, veoma malu, ali je problem kulture oslobodio biološke determinacije posmatrajući kako deca svih „rasa“ mogu da se socijalizuju u drugim kulturnim skupinama. Uz bok Bronislavu Malinovskom (Bronislaw Malinowski) u Engleskoj i „strukturalnom funkcionalizmu“ engleske antropologije, on je empirijski rad na terenu učinio centralnim u američkoj antropologiji koja i danas istrajava zahvaljujući njegovim brojnim učenicima.

6 Često se iznosi argument da se biologija i kultura kao takve razdvajaju, ali to nije tačno. Čovekova biologija je naravno od odlučujućeg značaja što je on – za razliku od većine drugih životinjskih vrsta – stvarno sposoban da razvije bogat spektar različitih kultura, kojima se ontogenetički prilagođava. U tom smislu je „kulturna sposobnost“ odlučujući deo humane biologije. Ono što je Boas pomogao a se razdvoji, jesu kulturne varijacije i biološke varijacije: nije tačno da se ono prvo događa zbog rasnih osobina u ono drugom. Uostalom veoma je važno razdvojiti ovaj argument od pitanja ljudskih univerzalija – to da kulturne varijacije ne zavise od bioloških nije isto što i reći da ne postoje univerzalna biološka svojstva koja karakterišu čoveka, premda kulturnjački relativizam to često negira ili pokušava da minimizuje. I naposletku važno je i to da se to pitanje odvoji od pitanja kulturnih univerzalija (to jest, jezičkih) – dakle pitanja da li su nebiološke crte univerzalne u svim kulturama.

Temelji tom antropološkom kulturnom relativizmu položeni su u Boasovoj knjizi *The Mind of the Primitive Man* iz 1911. godine, premda on, na šta je često ukazivano, nije sâm eksplicitno razvio pojam kulture; to je u velikom obimu bio zadatak njegovih učenika. Među Boasovim omiljenim filozofima „duhovnim srodnicima“ preteže nemačka tradicija: Kant i naročito osnivač nacionalističke misli Johan Gotfrid fon Herder (Johann Gottfried von Herder) sa svojim insistiranjem na posebnim karakteristikama pojedinih nacija i organskom karakteru.⁷ Takođe su i Vilhelm fon Humboldt (Wilhelm von Humboldt), Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey), te Vilhelm Vund (Wilhelm Wundt) u Boasovom promišljanju igrali veliku ulogu, tako da je on čitavoj prvoj generaciji američkih antropologa usadio nasleđe nemačkog idealizma i postidealizma.⁸

Od Herdera je Boas mogao da preuzme mnogo toga, na primer: ideju o ogromnim varijacijama ljudskog mentaliteta u vremenu i prostoru; hermeneutički zadatak da se razumeju drugi takvi mentaliteti time što bi se odustalo od asimilovanja onog stranog; iz toga je usledio naglasak na terenskom radu i posmatranju; ideju kako jezik uslovljava i ograničava mogućnosti mišljenja (uporediti s Boasovim slavnim učenikom Edvardom Sapirom /Edward Sapir/); i, naravno, Herderov *holizam*: ideju da kultura sačinjava kulturu, celinu od istorije, jezika, mitova, umetnosti, običaja, svih ljudskih duhovnih produkata, koje se ne mogu razumeti odvojeno već jedino i pravo iz celine. Odatle je stigla i ideja da treba pre razumeti nego objasniti. Ovu ideju oberučke je preuzeo i Diltaj, te odatle i ideja o inkompatibilnosti različitih nacionalnih kultura. Majkl Forster (Michael Forster) dokazivao je da je Boas preuzeo i ono

7 U glavnim Herderovim istorijsko-filozofskim delima *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) i *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), on se okrcé onome što vidi kao "površnu veru u napredak prosvetiteljstva" i lansira ideju da su istorijski epriodi imaju zaokružen, organski karakter sa sopstvenim zakonitostima, te da se stoga ne mogu meriti drugim aršinima. Nešto odgovarajuće tome važi i za aktere ove istorije: nacije, koje nose vlastite vrednosti pa se stoga o njima mora suditi po njihovim kriterijumima, a posmatračevim. Tako je on jedan od osnivača istoricizma. Dobro je poznato kako je Herder čisto politički postao jedan od glavnih izvora nacionalne i nacionalističke misli, kao što je njegov značaj veliki i za humanističke i socijalne nauke.

8 Forster, 2006. Takođe je i otac (*founding father*) engleske antropologije, Malinovski, bio pod uticajem Herdera preko profesora Vunda.

što on naziva „Herderov pluralistički kosmopolitizam“ – etičko insistiranje na pravu pojedine nacionalne kulture da razvija individualitet kao što je došlo do izražaja u Boasovom apelu povodom ulaska SAD u Prvi svetski rat, kojom je prilikom zahtevao da „treba pokušati shvatiti i poštovati individualiste drugih nacija“⁹. Ovaj „pluralistički kosmopolitizam“ ostao je izvor napetosti i nije sprečio Boasa da godine 1938. protestuje protiv progona Jevreja u Nemačkoj.

Važno je primetiti da antropološki pojam kulture ima istog pretka koji je u XIX veku, između ostalog, izmislio nacionalizam – naime Herdera – a na taj način u izvesnoj meri i njegovo razumevanje kulture i pojamovnu aparaturu. Dobro je poznato kako je Herderov kosmopolitizam lako ustupao pred njegovim drugim principima organske celine i inkompatibilnosti nacionalnih kultura, što je obrazovalo osnovu rastućeg nacionalizma kako u blažim tako i u agresivnijim verzijama. Veliki delovi Herderovog romantičarskog obožavanja jedinstvenosti pojedine nacije tako je preko Boasa prešlo u nasleđe američke antropologije, koja je sada mogla lepo da je primeni na nacije u širem smislu nego što su to države – na bezdržavne narode koji su postali centralna tema antropologije.¹⁰

Odlučujući razvoj ovog antropološkog pojma kulture u američkoj antropologiji događa se s knjigom Boasove učenice Rut Benedikt (Ruth Benedict) *Patterns of Culture* (1934). Delo je brzo postalo klasično, prevedeno je na mnoge jezike i štampano u više izdanja i još uvek se preštampava.¹¹ Značenje ove knjige za antropološki pojam kulture enormno je, u šta se istraživači mogu uveriti ako provere status dela u antropološkim leksikonima i dan-danas. To je „jedna od najčitanijih knjiga u antropologiji“ (*A History*

9 Citirano iz: Forster, 2006.

10 Boasova antropologija tako preuzima ono što Tomas Hiland Eriksen naziva „viziju herderijskog arhipelaga“ kultura – dakle, ideju da su kulture izolovana ostrva u moru, odvojene jedne od drugih (Eriksen, 2001). Ovde treba imati na umu i to da „nacija“ na početku XIX veka nikako nije značila isto što i „nacionalna država“ već je mogla da se koristi i za bezdržavne narode – na primer mogli ste govoriti o „poljskoj naciji“, „norveškoj naciji“, „srpskoj naciji“, itd., iako u to vreme pomenuti narodi nisu imali državu.

11 I u skandinavskim zemljama isto tako; švedski prevod se pojavio 1949, danski 1952, a novo izdanje je objavljeno 1968.

of Anthropology),¹² a njen centralni status tiče se naročito pojma kulture: „...perspektiva koja se pokazala najvažnija za njega [pojam kulture] bila je ona koju je ponudila Rut Benedikt“ (*History and Theory of Anthropology*).¹³ Knjigu ističu i pobornici relativizma, kao što je Margaret Mid¹⁴ (Mead) koja o njoj govori u svom predgovoru jednog od potonjih izdanja: „To što danas savremeni svet svaki čas koristi reč 'kulturu' i što reči 'u našoj kulturi' obrazovanim muškarcima i ženama jednako odgovaraju kao izraz koji ukazuje na period ili mesto, u velikoj meri dugujemo toj knjizi.“ Jednako tako ističu je i protivnici relativizma: za istraživača ljudskih univerzalija Donald E. Brauna¹⁵ (Brown) ona je jedan od „najvažnijih i najpopularnijih spisa na polju kulturnog relativizma“.

Knjiga je u velikom obimu korišćena kao uvodna na studijama antropologije, naročito u SAD, ali je čitljivošću i dobrim stilom preskočila univerzitetske zidove i obeležila, kako je Midova rekla, shvatanje kulture među „obrazovanim muškarcima i ženama“ u široj javnosti, osobito na američkoj levisi: „Njen kulturalni relativizam je definisao boasovsku antropologiju u očima američke javnosti.“¹⁶ To nije bila čisto stručna knjiga, već je imala i svoju političku poruku: rasprostraniti ideju da su sve kulture jednako vredne. Nema sumnje da pojam kulture Rut Benedikt u manje ili više preživelim i vulgarizovanim verzijama i dan-danas igra veliku ulogu u zapadnoj političkoj i kulturnoj javnosti, pa i kod ljudi i krugova koji se nisu iz prve ruke upoznali s knjigom i možda uopšte i ne znaju da ona postoji. Knjiga je stvorila *pattern of culture*. Tako postoje svi mogući razlozi da pomnije pogledamo kakav to pojam kulture Benedikova ustanovljava u ovoj neoklasičnoj predstavi.

Knjiga predstavlja pojam kulture s naglaskom na autonomiji pojedine kulture. To je naravno u suprotnosti s ranijim antropološkim obimnim i labavim teorijama o kulturnom razvoju u kojem različite, sada živuće grupe, mogu da se stave na naprednije ili nazadnije stupnjeve razvoja. Knjiga Rut Benedikt upravo oseća razvoj takvih doktrina do sasvim određenog biološkog

12 Eriksen i Nilsen, 2001, s. 62

13 Barnard, 2000, s. 102

14 Mid, 1959, vii

15 Braun, 1991, s. 65

16 Darnel, 2008, s. 44.

rasizma – knjiga izlazi 1934, samo godinu dana posle nacističkog *Machtergreifung*-a – i u prvom poglavlju ona kritikuje „naučni“ rasizam, kao i tadašnji američki rasizam prema crncima. Ona ipak priznaje da sve kulture prave razliku između svojih pripadnika i „ausajdera“, ali u isto vreme kritikuje zapadnjačke rasne predrasude, po kojima je razlika „insajder“ – „autsajder“ (u grupi) navodno izvedena iz biološke osnove: „Nijedan jedini deo društvene organizacije njegovog plemena, njegovog jezika, njegove lolakne religije ne dolazi iz ćelije njegovog embriona.“ (str. 12)

126

Kao i njen učitelj Boas, i Bendiktova je snažno napadala ideju da su instinkti etničkih skupina određeni njihovom biološkom rasom, i time je bila veoma važna pojava u diskreditovanju ideje o odvojenim, biološkim rasama u antropologiji. Pojam rase ima karakter savremenog mita koji protivreči prostoj činjenici da gde god da pogledamo vidimo da ljudi jedne nacije, rođeni u kulturi druge nacije, mogu da ovladaju tom kulturom. Tako da Benediktova na zdravoj i aktuelnoj osnovi razlog za kritiku rasizma gradi svoju kulturnu teoriju kao alternativno objašnjenje ljudske različitosti. Ironija je što, međutim, završava s pojmom kulture, koji nije mnogo manje ugnjetački i ekskluzivan od rasnog pojma, a koji čak liči na njega u čitavom nizu tačaka, možda upravo zato što sve što pojam rase navodno objašnjava sada treba da objasni pojam kulture. Ona se u knjizi odlučila da prouči tri kulture koje su od zapadne kulture udaljene u najvećoj mogućoj meri – Indijance Pueblo u Meksiku, žitelje ostrva Dobu na jugu Nove Gvineje i Kvakijutlima, te Indijance iz Britanske Kolumbije – da bi što jasnije ilustrovala glavnu ideju kulturne različitosti.

Nećemo ulaziti u konkretne analize, već ćemo se pre pozabaviti tim koji pojam kulture te analize treba da ilustruju. Kao pripremu za analize ona izlaže dva, skoro aksiomska određenja pojma: da su kulture različite i da su celovite. Oba određenja su ilustrovana izjavama kalifornijskog indijanskog poglavice u razgovoru s Bendiktovom: „U početku“, rekao je on, „Bog je svakom narodu dao jedan krčag, jedan glineni krčag, i iz tog krčaga su oni popili život.“(str. 21) To je izjava takvog obima i snage izricanja da ju je Banediktova stavila za moto čitave knjige. Kultura je rezervoar koji sadrži čitav život, i koji se svakom narodu daje ispočetka. Međutim, krčag poglavice Ramona

je polomljen – čitava mreža kulturnih veza od koje se ona sastojala više ne postoji posle američkog osvajanja.

Da bi ilustrovala karakter svega ovoga, Bendiktova se odlučila za jezik: za dobro poznatu lingvističku činjenicu, koju je još Boas zapazio, da svaki jezik *odseca* fonetski kontinuum na svoj način. Odatle je brzo generalizovala isti princip i na sve ostale socijalne institucije: svaka kultura bira svoj set takvih institucija koje drugim kulturama izgledaju proizvoljne i nevažne. Ali, upućivanje na dobro poznate samoanske studije Margaret Mid uzima pubertet-ske rituale kao primer: oni variraju od kulture do kulture i mogu da budu i potpuno odbojni, kao i vođenje rata (možda malo naivno; rat jedva da je ono što biramo po slobodnoj volji), uzimaju se kao kulturalna stvar izbora, koju samo izvesne kulture biraju. To daje povoda za hitar zaključak:

„Pre će biti istina da su moguće ljudske institucije i motivi nebrojeni, na svakom planu kulturne jednostavnosti ili složenosti, i da se mudrost sastoji u snažno povećanoj toleranciji prema njihovoj različnosti. Niko ne može potpuno da sudeluje u kulturi ako u njoj nije odgojen i nije živio po njenim oblicima, ali može biti siguran da druge kulture imaju isti značaj za svoje pripadnike koji značaj pridaje svojoj.“ (37)

Paleta mogućih ljudskih institucija i motivacija je beskrajna. Posle ove iznenađujuće tvrdnje sledi apel za toleranciju, koji svakako ne treba da nas navede da prestanemo da se čudimo njenoj radikalnosti. Čovek je kao vrsta relativno nova biološka činjenica s malo ugrađenih genetskih različitosti (u poređenju, na primer, s genetskim materijalom drugih primata), i ishrana i priprema hrane, dojenje i podizanje dece, jezik, mitologija, običaji, umetnost, ratovanje, rodovska struktura, sistemi zabrana i mnogo toga drugog izgleda da su socijalne institucije koje uvek ispočetka nalazimo u različitom obliku u svim ljudskim društvima (pogledati, na primer, Braunovu /1991/ listu ljudskih univerzalija). Ipak, Benediktova neprestano podvlači značaj beskrajne varijacije. „Različitost u mogućim kombinacijama je beskrajna...“ (44)

Ovde Benediktova preduzima važan i fatalan korak. Ona od metodološkog pravila u antropologiji pravi ontološki postulat, koji se ne postavlja samo otvoren prema eventualnim kulturnim razlikama, već unapred tvrdi da su te razlike beskrajne. Učitelj Rut Benedikt, Franc Boas, obračunao se sa

sveobuhvatnim i spekulativnim teorijama kulturne evolucije i pozvao je na precizne empirijske studije stvarnih kultura. On je kao metodološki pristup preporučio proučavanje na terenu kao „*participant observer*“ (učesnik posmatrač), da bi antropolog mogao da posmatra različite kulturne crte u praksi, u kojoj i dobijaju značenje, pa se na taj način antropologu dozvoljava da zauzme odmak od vlastitih kulturnih predrasuda. On je želeo da se postavi komparativno prema što obimnijem korpusu etnografskog materijala, i to s punom svešću o razlikama koje pojedine karakteristike imaju u pojedinim kulturama.

Bedendiktova ponavlja ovu zdravu metodologiju, koja je napravila revoluciju u antropologiji: „Naučnik na terenu mora da bude verodostojno objektiv. On mora da zabeleži relevantan instinkt, da bude pažljiv kako ne bi izabrao samo one činjenice koje će po nekoj ohrabrujućoj hipotezi poslužiti u naučnoj raspravi.“ (229) Već kod Boasa bio je pripremljen taj skok iz kulturno relativne metodologije na kulturno relativnu ontologiju i normu, a kod Benediktove taj odlučujući razvoj naučničkih principa postaje jasan i popularisan. Nastaje novi ontološki aksiom: *kulture su radikalno različite*. To nije više samo metodološki aksiom da treba na neutralan način proučavati tuđe kulture, da ne treba biti slep pred mogućim razlikama koje bi mogle da postoje.

Ako su kulture tako radikalno različite na jednoj strani, onda su na drugoj zauzvrat snažno unutarne povezane – u metafori poglavlja Ramona kultura je (čitav) krčag. To čini drugi veliki aksiom Bendiktove: *Celina je, onako kako savremena nauka insistira unutar mnogih polja, ne samo zbir delova već rezultat jedinstvenog rasporeda njihovog uzajamnog odnosa, koji su tako obrazovali novu celinu.* (47) Na taj način se i kulture moraju razumeti kao takve „*artikulisane celine*“ (*articulated wholes*). Benediktova ovde ukazuje na modernu geštalt-teoriju, čije implikacije idu daleko dalje od psiholoških laboratorijskih eksperimenata. Hladna i dobro dokumentovana istraživanja celine, percepcije i misli po geštalt-teoriji Benediktova bez oklevanja povezuje sa sanjalačkim romantičarskim predstavama o mnogo opsežnijem, organskom, autonomnom i gotovo živom karakteru celinâ, s argumentom koji je preuzet iz tadašnje filozofije (Diltaj i Osvald Špengler /Oswald Spengler/).

Za Diltaja su filozofski sistemi samo izraz obuhvatnog duha koji stoji iza svega, to jest, kultura, a od Špenglera je Benediktova rezimirala suprotnost

između apolonskog i faustovskog kao prototipove dva različita kulturna sistema. Špengler je koristio ove pojmove da bi analizovao dve različite strane zapadne kulture. Ali za Benediktovu je ta suprotnost teška da bi je dalje istraživala, zato što je zapadnjačka kultura preobimna i komplikovana za antropološku analizu. Tu ona nalazi kako je studija primitivnih kultura jednostavnija i stoga nudi izravniji prozor u odlučujuću temu, koja se manje vidi na Zapadu – kulturnu determinisanost pojedinca: „Čitav problem s obrazovanjem modela navika u pojedinca pod uticajem tradicionalnih običaja može se zapravo najbolje razumeti kroz studiju jednostavnijih naroda.“ (55) Holizam filozofije života Benediktove veoma je radikalna. „Celina determiniše svoje delove, ne samo njihove relacije, već i samo njihovo biće.“ (52) Ovde je ponovo na delu ne samo rasprava o celinama različite snage, stepena i tipa organizacije, već i na brzu ruku i mahinalno ustanovljavanje holizma koji je toliko radikalna, da celina ima moć da oblikuje ne samo međusobne relacije delova već i samo njihovo biće.

Benediktova se bavi empirijskim kulturama sa veoma različitim stepenom unutrašnje povezanosti, ali se one opisuju – kada je reč o integraciji – u odnosu na „manjak“ integracije. Ova negativna karakteristika – manjak integracije – odnosi se, što je zanimljivo, na one kulture koje su i na druge načine u nečemu manjkave: marginalne kulture, kulture koje su žrtve sukoba, kulture koje su lakejski predusretljive prema drugim kulturama ili kulturama izloženim stranom uticaju (225–6). To jest, ono što bi na drugi pogled moglo da se čini kao sloboda za pojedince i manje integrisane kulture, vidi se kao odstupanje, štaviše, patološka devijacija u odnosu na propisno integrisane kulture koje se sagledavaju kao jedinica mere kulturnog razvoja, pa i norma. Integracija je nešto čemu kultura stremlji i želi da „postigne“ („*achieve*“). Pored toga, Benediktovoj se čini da je moguće da su prividno nepovezane kulture samo izraz nepovezanog opisa i lošeg rada na terenu, dok bi profesionalniji opis istih kultura jamačno mogao da dokumentuje postojanje integracije, koja neposredno nije bila vidljiva (228). To što se suprotna mogućnost, da relativno nekoherentne kulture mogu naprosto da se učine koherentnijim u opisu antropologa, uopšte i ne razmatra pokazuje bolje nego išta drugo

da „integracija kulture“ („*integration of culture*“) nije nešto što se empirijski proučava, već više shvatanje koje je i pre istraživačkog procesa uzeto kao grad Varadin.

Stoga vidimo da se pojam kulture sve u svemu oblikuje u onome čemu se pridaje odlučujuća važnost, dakle, u:

1. Međusobnoj različitosti kultura i nemogućnosti da se sa stanovišta jedne kulture razume druga.
2. Imanentnoj integraciji kulturâ – u nemogućnosti da se odvoji i razume pojedinačna karakteristika organizovane celine neke kulture.

Prvi od ovih ontoloških principa čine antropologiju sistemski slepom prema mogućim *sličnostima* između kultura, dok se unapred smatra da su sve karakteristike date kulture apsolutno različite od drugih kultura. Čak i ukoliko se pojavi neka ista karakteristika, onda ona u drugoj celini mora po definiciji da ima potpuno drugo značenje. Uopšte se ne razmatra da li aspekti kulturâ na višim razinama – delovi ili čitavi kulturni modeli – mogu da se nađu diljem sveta u raznim drugim kulturama, a ne razmatra se ni to da li niže razine, kao što su osnovne ljudske potrebe, mogu takođe da se nađu u ovoj ili onoj kulturi. Drugi od ovih principa preti da antropologiju učini slepom prema unutarnjim kultur(al)nim različitostima, koje je, po principu Rut Benedikt, teško shvatiti kao nešto drugo osim dekadenciju, kao znak da je integritet kulture u opadanju.

Isto tako ovaj princip otuđuje antropologiju od poimanja kulturnih hibrida: karakteristika koju kultura pozajmljuje od neke druge tako se sagledava kao već unapred pripremljena, ili kao „lakejska predusretljivost“. Na toj osnovi se kulture realno nikada ne mogu susresti, one su zatvoreni životni svetovi, koji će se pre raspasti nego što će međusobno komunicirati. Ili, da upotrebimo drugu ilustraciju. Oni su kao arhitektonske ploče kontinenata: kada se kultura pomeri, i pojedinci bez svoje volje moraju da slede pomeranje, pa i kada dođe do zemljotresa pri sudaru s drugom geološkom pločom. Dok prva ideja ističe čovekov totalni varijabilitet, ova druga tvrdi da kada je sproveden proces socijalizacije, beskonačno promenljivi pojedinac okošta u svojoj kulturi i uopšte nije u stanju da pojmi druge kulture. Kultura je neizbrisivo urezana na tabula razi, koja ne sadrži nikakva druga određenja.

Kombinacijom ova dva principa imamo klasični izraz antropološkog kulturnjačkog relativizma.

Ova doktrina se veoma dobro sažima u najcitiranijoj metafori Rut Benedikt: pojedina kultura je kao pojedinac koja ima ličnost, kultura je „ličnost s velikim slovom“ („*a personality writ large*“). Upada u oči da je u metaforu u izvesnom smislu ugrađena oštra i nenamerna suprotnost, kultura kao pojedinac, jer tvrdi kulturni relativizam upravo tvrdi da kultura oblikuje svoje pojedince, a sada se radikalna zatvorenost iste te kulture opisuje ukazivanjem na pojedinca! U izvesnom smislu, u antropologiji Rut Benedikt čitava grupa ili društvo sagledano je kao „organska celeina“ („*organic whole*“), jedini stvarno relevantni pojedinac, i ona ide čak tako daleko da kaže kako psihološki eksperimenti pokazuju da ne postoje „poštene i nepoštene osobe već poštene i nepoštene situacije“ („*honest-dishonest persons, but honest-dishonest situations*“) (236), isto kao što vođe, pa i u našem društvu, ne poseduju nikakva naročita svojstva u odnosu na druge pojedince, već su im socijalne okolnosti dodelile kompetencije koje situacija zahteva. Dakle, da su psihološka svojstva na nivou pojedinca čisto površinski efekti, štaviše, faktičke iluzije, u odnosu na kulturno-socijalne determinante. S druge strane, opet, imamo kulturu koja preuzima svojstva koja tradicionalno pristaju pojedincu, na primer psihološki profil: jedna kultura može da se opiše psihološkim pojmovima, i ona može da sledi određeni cilj u takvom obimu da pojedinci date kulture stiču isti set psiholoških karakteristika. To je osnova na kojoj Benediktova preuzima i generalizuje Ničeove (Nietzsche) pojmove apolonsko/dionizijsko i primenjuje ih na kulture. Realno, kod nje kultura ima psihu pre nego pojedinac.

To omogućava iznenađujuće univerzalne izjave kao što su „veliki događaji“ („*great occasions*“ – inicijacije, venčanja, sahrane, prizivanje natprirodnih sila, itd.). One jesu „situacije koje svako društvo koristi da bi izrazilo svoj karakteristični cilj“ (243). Ovde u izvesnom smislu svaka kultura govori kao individua koja želi da ostvari svoj cilj slaveći velike događaje u životu (pri čemu je prirodna stvar da pojedine kulture o tim događajima govore različito). Tako nije moguće uporediti porodične strukture, ekonomije, predstave o moralu, itd., različitih kultura, jer bi to narušilo individualnost pojedinačnih kultura: „Signifikantna sociološka jedinica, iz ove tačke gledišta, nije

institucija već kulturalna konfiguracija“ (244). Čitava kulturalna konfiguracija, kulturni model, ima karakter individue, nedeljiv karakter. Stoga antropologija pokušava da omogući da se razume ono kulturno specifično, koje se – opet se apriori zagovara – smatra radikalno obuhvatnijim od onoga što mora biti zajedničko u tolikim različitim kulturama: „Kada u većoj meri postanemo kulturno svesni, bićemo u stanju da izolujemo ono malecko jezgro iz koga sve potiče, i enormne dodatke koji su lokalni i kulturni i koje je čovek stvorio.“ (245) Ono zajedničko, univerzalno jezgro je malecko, a kultura je ogromna – i već tada znamo kako ćemo to na kraju saznati kada sprovedemo kulturno osvešćeno istraživanje.

132

Poslednje poglavlje knjige bavi se pojedincem i kulturom. Iako Benediktova počinje time što veli da ona čak i ne priznaje tu suprotnost odbacujući je kao zastarelu ideju XIX stoleća koja je dala povoda za „filozofije slobode, političke religije tipa *laissez-faire*, revolucije, koje su srušile dinastije...” (251), a te događaje ona, dakle, ne može da odobri. A baš to zvuči kao da čezne za vremenom od pre tih buržoaskih revolucija. Krajnji ishod je, međutim, taj, da razlika između individue i društva postaje dualistička ideologija, nasuprot kojoj Benediktova kategorički tvrdi da „u stvarnosti društvo i individua nisu suprotstavljeni jedno drugom.“ (251)

Ona sasvim sigurno mora da prizna da sve opisane kulture imaju načine da marginalizuju neželjene osobe (258), ali i različite načine na koje marginalne egzistencije dovode pod svoje i čine ih korisnim (267). Postoje različite osobe koje proteruju iz svih kultura. Ona je, što iznenađuje, u stanju da identifikuje homoseksualnost, trans, epilepsiju i slično u raznim kulturama (ova stanja mogu da se shvate i kao čisto biološka) i iz toga konstatuje kulturno varijabilna postupanja s tim osobama. Izgleda kao da je činjenica što postoje kulturni kodovi prema kojima se pojedinci marginalizuju jeste sama po sebi neka vrsta argumenta u korist toga što takva postupanja realno idu na štetu pojedinca – jer se na čitave grupe ukazuje kao na veštice ili se, pak, na drugi način kaštiguju. To ipak ne sprečava Benediktovu da na koncu izlaganja ne otpošalje kritiku prema konformizmu savremene američke kulture: „*Middletown*“, gde može da bude skandal ako imate pogrešne čarape ili pogrešan

auto i gde „se više plaše ekscentričnosti nego parazitizma“ (273), to je bilo pre nego što je devijacija postala norma za ugled srednje klase!

To na kraju baca svetlo i na kritičke zaključke o politici i kulturi, koje Benediktova izvlači iz kulturnog relativizma. Ovde postaje sasvim jasno da njen relativizam daleko prevazilazi puki metodološki postupak. Ona, u stvari, otkriva kako je relativizam ontološkog karaktera, isto kao što čini korak dalje, na osnovu ontologije, i ustanovljava novu etiku. Vredi se zadržati na ovom zaključku i razmisliti o njemu, jer on sadrži napetost, ili, štaviše, protivrečnost, koju je mnogo kasnije nasledio i multikulturalizam. S jedne strane, to važi za tvrdnju kako su sve kulture jednake, i da stoga treba tolerisati druge načine života. Citirajmo sada završni kredo knjige:

„Priznanje kulturnog relativizma podrazumeva sopstvene vrednosti koje ne moraju da budu apsolutne filozofije. On negira uobičajena mišljenja i one koji su vaspitavani unutar tih mišljenja dovodi u veoma nezgodnu situaciju. Izaziva pesimizam zato što zbunjuje stare formule, zato što u sebi sadrži nešto teško. Čim se ovo novo gledište prihvati kao uobičajeno razmišljenje, postaće još jedna stabilna utvrda dobrog života. Na taj način će se doći do realističnije socijalne misli – dok kao osnovu nade i tolerancije prihvatamo kao ravnopravne životne modele koje je čovečanstvo stvorilo iz sirovog materijala egzistencije.“ (274)

Ovde postoji jasna predstava o ravnopravnim životnim modelima svih kultura, učenje koje druge kulture treba da izuzme od osuđujuće kritike u korist tolerancije. Međutim, ako tu toleranciju treba da praktikuju *i te druge kulture*, onda kulturni relativizam uspostavlja zajednički sistem vrednosti za sve kulture. Upravo ono što se tvrdi da je nemoguće. Ne navodi se nikakvo redukovanje tolerancije, to je nova vrednost koja leži u antropološkom kulturnom relativizmu. Čeka se da je prigrlje kao novu misao, štaviše, kao „socijalnu veru“ („*social faith*“) i ona će postati zaštitnica boljeg života. Izvesno, ne bez borbe, jer će izazvati otpor i pesimizam kod onih koji moraju da odustanu od starog mišljenja, to jest, pretpostavlja se da je to vera i da u kulturološkom smislu nije sve ravnopravno i jednako vredno.

Neobična protivrečnost, međutim, nalazi se u tome što treba zamisliti kako čitav obrt treba da se dogodi u jednoj kulturi, navodno u „zapadnoj

kulturi“. Ali, kako jedna kultura može, celovita kakva već jeste, tek tako da odustane od nekih svojih „uobičajenih mišljenja“ („*customary opinions*“) i da ih zameni drugim? Pa zar to nije nekonzistentno, ako se prisetimo lamentiranja Benediktove nad nepovezanim kulturama koje pate od „lakejske gostoljubivosti“ (226) prema spoljašnjim uticajima? Ovde postaje sasvim jasno da se u *Patterns of Culture* ne analiziraju tri, već četiri kulture. Ta četvrta je zapadna, specifično američka, koja nije dobila posebno poglavlje, ali kojoj se Benediktova neprestano vraća s kritičkim žaokama.

134

Zapadna kultura je tako komplikovana i slojevita da još nije dostupna antropološkoj analizi, napisala je Benediktova. Međutim, to je ne sprečava da kroz čitavu knjigu kritikuje tu kulturu u dugom nizu pitanja. Valjalo bi se kritički osvrnuti na ona mesta u kojima se govori o karakteristikama naše kulture kao palanačke, te da joj je imanentna prinuda i zaparloženost. Pri tome, ona misli na ratovanje i kapitalizam (250) i Špenglerovu analizu „faustovskog“ karaktera modernizma (52). Ovo poslednje treba detaljnije obrazložiti etnološkom konstatacijom da u našoj kulturi postoje konstatni tipovi koji se uvek vraćaju. „Jednako je uverljivo okarakterisati naš kulturni tip kao skroz ekstrovertovan, i koji se odvija u beskrajnom aktivizmu, okrenutom prema svetu. Taj tip otkriva i vlada, i kao što Edvard Karpenter (Edward Carpenter) veli 'bez kraja i konca uskače u svoje vozove', kao što je uverljivo okarakterisati ga kao faustovski s tom svojom čežnjom prema beskrajnom.“ (54)

Ali da li je ona do ovih rezultata stigla nakon detaljnog rada na terenu i propisne objektivnosti? Štaviše, može li ona uopšte i da dođe do takvih rezultata, imajući u vidu svoju metodologiju? Kako ona može, individua zapadne kulture, da raskrsti s celovitošću te kulture i da je kritikuje? Ona, koja kao pojedinka treba da bude jedno sa svojom kulturom? Kako može da se postavi izvan i da je upoređuje s drugom, da bi konstatovala kako je kulturna osobina koja joj se ne dopada „zaparložena“ („*overgrown*“) i „palanačka“ („*local*“). U odnosu na šta zaparložena i po kojim univerzalijama mereno palanačka?

Ovde je isparila sva priča o „jednakoj vrednosti“ kulturâ, i valja se setiti starog vica koji govori o tome kako je antropolog osoba koja razvija potpuno poštovanje prema svim oblicima života – osim prema sopstvenom. Ne može se poreći da nema složenih stvari u zapadnim društvima koje se ne mogu

kritikovati. Ovde je stvar u tome što je Benediktova prinuđena da prekrši svoja najosnovnija predubeđenja – različitost kultura, homogenost, neuporedivost i jednaku vrednost – da bi od kulturnog relativizma načinila kritičku doktrinu.

Neobično je to što knjiga inače pokazuje osetljivost prema sociološkim razlikama između tri mala društva kojima se eksplicitno bavi na jednoj strani, i „zapadne civilizacije“, na drugoj. Stvarno nije navedeno kako kulture koje sačinjava nekoliko hiljada ljudi na ograničenoj geografskoj oblasti čine predmet naučnog proučavanja, koji se tek tako može uporediti sa obuhvatnim kulturnim tokom i milijardama osoba, nekoliko kontinenata i ogromnim unutrašnjim razlikama koje zovemo, eto tako, „zapadnom kulturom“. Nešto odgovarajuće bi moglo da važi i za Kinu. Čini se da se pojam „kultura“ može rastegnuti kao da je od gume, i da pokriva enormne razlike – od veoma ograničenih skupina ljudi do veoma velikih socijalnih celina. Uprkos tome što Benediktova, za razliku od velikog dela vulgarne antropologije, to vrlo dobro vidi, ona se ipak ne uzdržava od kritike Zapada. Ta kritika, nasuprot tri analizovane kulture na osnovu terenskog rada i sakupljanju podataka, ima karakter prilično neuverljivih idiosinkrazijâ, koje se brzo legitimišu kao kulturni relativizam. Demokratija, pravna država, nauka, prava na slobodu, dakle, principi za koje bi se moglo pomisliti da su od izvesne važnosti u zapadnim društvima poslednjih nekoliko stoleća, i ne spominju se u njenom površnom opisu Zapada, pri čemu glavnu ulogu igraju negativne karakteristike kao što su kapitalizam, rasizam, ratovanje, konformizam (i individualizam!).

Ovde se takođe vidi odlučujuća i tipična konsekvencija pojma kulturne celovitosti, kako ga koristi Benediktova: osobina široko različitog karaktera i uticaja ravnopravno ulazi u kulturni obrazac („*the pattern of culture*“). Rasizam i rat su delovi karakteristične kulture Zapada naporedo i ravnopravno sa hranom u konzervama i činjenicom da deca žele da imaju iste čarape kao i njihovi drugari iz razreda. Sve, i veliko i malo, postaju „socijalne vrednosti“ („*social values*“). Kada pojam kulture postane tako obuhvatan, kao što je ovde slučaj, onda svi ljudski izbori na najrazličitijim nivoima ulaze u taj pojam, i ne može se praviti razlika (osim, dakle, kada se to tiče zapadnjačke „kulture“) između suštinskog i nebitnog, zato što je i samo to razlikovanje specifično procenjivanje i čini deo dotične kulture.

Od antropologije do politike: antropolozi protiv UN

136 Vredno je zapaziti da se reforme političke vladavine u Evropi uopšte ne pominju u povratnoj analizi zapadnjačke kulture, koju (analizu) preduzima Benediktova. Kada sprovodi kritiku rasizma, ona uopštava i koristi neutralan ton, ne ističući posebno nacističku Nemačku. Napet odnos antropologije prema demokratskim principima, međutim, sasvim se eksplicitno izlaže trinaest godina kasnije, kada jedan drugi Boasov sledbenik, Melvil Herskovic (Melville Herskovits), počinje da se bavi ovim problemima. Povod je bio taj da su novoosnovane Ujedinjene nacije godine 1947. započele rad na Povelji o ljudskim pravima, objavljenoj godinu dana kasnije. Herskovic se kao antropolog osetio pozleđen zbog univerzalizma koji je video da se sprema, pa je kao predsednik Američkog udruženja antropologa napisao protest, koji je poslao u ime Izvršnog odbora udruženja, a tekst je pod imenom tog odbora preštampan u *American Anthropologist*¹⁷. Ovde navodimo odlomak(539):

„Problem pred kojim Komisija za ljudska prava UN stoji, sada kada treba pripremiti Povelju o ljudskim pravima, mora se tretirati sa dva stanovišta. Prvi – kako se Povelja obično i shvata – tiče se poštovanja ličnosti pojedinca kao takvog, i njegovog prava na puni razvoj kao pripadnika društva. U svetskom poretku, međutim, poštovanje kultura različitih grupa jednako je vredno.

17 Izvršni komitet su činili – pored Herskovica – i Klajd Klukhon (Clyde Kluckhohn), Čarls F. Vegelin (Charles Voegelin), Kora Du Boa (Cora Du Bois), Vilijam Dabl-ju Hauels (William W. Howells), Ralf L. Bils (Raphl L. Beals) i Dabl-ju Dabl-ju Hil (W. W. Hill); potpredsenik je bio Frederik R. Egan (Frederick R. Egan).

Problem ima dve strane, budući da je istina da se grupe sastoje od pojedinaca, i da ljudi ne funkcionišu uzvan društva čiji su deo. Problem je, dakle, formulisati Povelju o ljudskim pravima koja će učiniti nešto više, a ne samo izraziti poštovanje prema pojedincu kao individui. Povelja mora da podvuče i ulogu pojedinca kao pripadnika socijalne grupe čiji je deo, i čiji sankcionisani načini života formiraju njegove nagone i sa čijom je sudbinom i njegova sudbina neraskidivo povezana.“

Ovde ponovo nailazimao na istu argumentacijsku piruetu kao kod Rut Benedikt: pojedinac je neraskidivo povezan sa društvom. Ovoga puta se ta ideja izravno okreće protiv rada na uspostavljanju univerzalnih ljudskih prava. Ako je pojedinac tako neraskidivo povezan za svoje društvo, da vrednosti pojedinca ne mogu da odstupe od vrednosti društva, onda, naravno, ne mogu da postoje univerzalna ljudska prava na osnovu kojih bi se kritikovalo društvo ili pojedinac u ime onog drugog. Posebno to što se pojedinac ne može zaštititi od svog društva, jer konflikt između njih apriori je isključen. U tom smislu, Benediktova kaže: U stvarnosti nema suprotnosti između pojedinca i društva. Kod Herskovica „ličnost individue može da se razvije samo u pojmovima kulture njenog društva“ (540), štaviše, individua mora da uđe u svoju kulturu, odnosno, „...individua ne može drugačije nego da bude uverena da je njen način života najpoželjniji“. (540)

Izgleda da ovaj kategorički sud samo u ograničenom obimu važi i za samu antropologiju. Herskovic naravno ima nameru da zaštiti male kulture, koje su pod pritiskom kolonizacije i imperijalizma. Ali, ideologija koju on uspostavlja ovim hvale vrednim ciljem kao da svojim relativizmom unapred prihvata gotovo sve što se događa u tim kulturama: to je možda i zato što se pretpostavlja da kulture koje nisu zapadnjačke žive u miru jedne s drugima. „Generalno gledano, narodi su voljni da žive i puste druge da žive i da pokažu toleranciju prema nagonima drugih, različitih grupa, naročito kada nema sukoba koji se tiču osnovnih ljudskih potreba. U istoriji Zapadne Evrope i Amerike ekonomski rast, kontrola naoružanja i evangelistička religiozna tradicija preveli su priznavanje kulturnih razlika u poziv na akciju.“ (540)¹⁸

18 Možete primetiti kako antropologija spominje „kulture“ najčešće potpuno nekonkretno, što olakšava njihovo prikazivanje kao tolerantnih pacifista. U istom almanahu koji je izdala AAA, ima međutim antropologa koji su se poduhvatili opasne rabote – da primerom

Jedini izuzetak od prirodno nastale tolerancije jeste priznanje kultura pri čemu je Zapad taj koji je izbacio čoveka iz ovog antropološkog raja. Po toj osnovi AAA (Američko antropološko udruženje) postavilo je tri zahteva pre donošenja Povelje o ljudskim pravima i to na antropološkoj bazi:

- „1. Individua ostvaruje ličnost kroz svoju kulturu, stoga poštovanje individualnih razlika uključuje i poštovanje kulturnih razlika. [...]
2. Poštovanje razlika između kultura legitimiše se naučnom činjenicom da nije otkrivena nijedna tehnika kojom bi se kulture procenjivale. [...]
3. Standardi i vrednosti relativni su za kulturu iz koje dolaze, pa svaki pokušaj da se formulišu postulati koji bi iz načina mišljenja jedne kulture prerasli u moralni kodeks u istom obimu moraju da minimiziraju svaku primenljivost Povelje o ljudskim pravima na čovečanstvo kao celinu.“
(541–42)

Broj protivrečnosti i problema u ovim predlozima gotovo je beskonačan. (Uporediti Šmid /Schmidt/ 1955; to je snažna i rana filozofska kritika relativističke pozicije kulture). Zar nije isto tako istina i to da se individua često ostvaruje i uprkos svojoj kulturi? U tom slučaju, poštovanje prava pojedinaca ne može da uključuje i poštovanje prava za kulture. Zar ne postoji čitav niz zaista prostih ekonomskih, političkih, prehrambenih, obrazovnih i drugih aršina koji dopuštaju da se prosudi razlika između društava („kulturâ“)? Ako standardi i vrednosti zaista važe samo za tu kulturu iz koje dolaze, kako se onda i sam kulturni relativizam kao sistem vrednosti može primeniti na druge kulture? Zar onda nije, u celini uzev, istina da svi standardi i vrednosti potiču iz

ilustruju šta sve kulturno relativistička doktrina tolerancije zaista može da toleriše: Virdžinija Hejer (Virginia Heyer) piše odbranu kulturnog relativizma Rut Benedikt a protiv nekog gospodina Vilijamsa, koji je slučajno rekao da nasilje u braku mora da se kritikuje u svim kulturama bez razlike. Ona oštro i tačno piše: „Kulturalizam tvrdi u svojoj najstrožoj apstrakciji kako su delovi relativni u odnosu na celinu.“ (164) Vilijams tako dobija poduku iz ovog radikalnog holizma da će „nasilje u bračnoj situaciji uvek da bude relativno u odnosu na položaj žene u društvu.“ (164) Hejerova sama misli da je „...nasilje humanije i lakše kontrolisati od nasilja, ali iz toga ne sledi da će ono biti moguće ili konstruktivno u svakom društvu. Prerijski Indijanac je neverstvo svoje žene kažnjavao tako što joj je odsecao mesnati deo nosa, Budući da je etika prerije zahtevala da supruga treba da bude verna, niste mogli da očekujete volju da se pređe preko neverstva u svakodnevnom ponašanju. Slabiji ili obzirniji odgovor na ženino neverstvo doveo bi muža u poziciju gubitka plemenske časti i gubitka ideala.“ (164-165) Ovde nam je bar jasno rečeno: prerijski Indijanac ima puno pravo da ženi odseče nos – i da očekuje da ga poštuju.

kultura (a ne iz različitih izvora kao što su biologija, geografija, ekonomija, politika, pojedinačne osobe)? Ako je to tačno, da li onda poreklo vrednosti odlučuje o njihovoj vrednosti?

Herskoviceva primedba uključuje se u dobro poznatu tvrdnju – koju i danas čujemo iz levičarke i desničarske kritike ljudskih prava – da su ova prava standardi iz jedne kulture pa će to biti frustrirajuće za ljude koji žive u drugim kulturama (to jest, nezapadnim), jer će biti „isključeni iz slobode i punog učešća u jedino istinitom i istinskom obliku života koji mogu poznavati, dakle, iz institucija, sankcija i ciljeva koje sačinjavaju kulturu baš njihovog društva.“ (543) Individua naprosto *ne može* drugo da poznaje do institucije sopstvene kulture, njene sankcije i ciljeve. Kulturni relativizam je kao retko kada tako eksplicitno izrazio svoju doktrinu o pojedincu kao zatočeniku vlastite kulture.

Antropolozi kojima je empirija tako na srcu, međutim, kao da se kreću po neobično prozračnom svetu, a posebno kada se ima u vidu da je u to vreme prošlo jedva dve godine posle otkrića Aušvica, koji je valjda trebalo da otvori oči i onima koji najsporije shvataju da i te kako *može* postojati suprotnost između individue i njegovog društva. Mnoštvo izbeglica kao posledica rata takođe bi valjda trebalo da učini jasnim da individue nisu uvek „neraskidivo povezane“ („*inextricably bound*“) sa svojom kulturom, kako smatra Herskovic. Vredno je zapaziti i to da tadašnje iskustvo sa totalitarnim društvom nije učinilo da i druga strana medalje bude jasna: da ideja kako pojedinac bez ostatka potpada pod svoju kulturu nije ništa drugo do san svake totalitarne države. Tako nešto može se postići jedino snažnim disciplinovanjem pojedinca, što zahteva moćan ugnjetavački državni aparat koji je – a to je valjda evropskoj javnosti trebalo da bude jasno te 1947. godine – bio na vlasti u fašističkim delovima Evrope i još uvek je vladao u komunističkim. Ovakvo stanje jedva da je pomenuto u protestnoj noti američkih antropologa protiv predloženog nacrtu Povelje o ljudskim pravima; oni su u završnom paragrafu bez zazora napisali i sledeće:

„Čak i ako ima političkih sistema koji građanima negiraju pravo na učešće u vlasti, ili pokušavaju da pokore slabije narode, može se pozivanjem na suštinske kulturne vrednosti uticati na takve države da uvide posledice

postupaka njihovih vlada, i tako ih prinuditi da prekinu sa diskriminacijom i pokoravanjem.

Sveobuhvatni standardi slobode i pravde zasnovani na principu da je čovek slobodan kada živi onako kako njegovo društvo definiše slobodu i da su njegova ljudska prava ona koja on sam priznaje kao pripadnik svog društva treba da budu osnovna.“ (543)¹⁹

Prva rečenica pominje postojanje političkih sistema koji ne dopuštaju građanima da sudeluju u vlasti ili koji pokušavaju da pokore slabije narode. S takvim kulturama se očigledno ne može boriti. Jedino oružje protiv njih je pozivati se na njihove vlastite „suštinske kulturne vrednosti“, da bi se narodi takvih država naterali da uvide posledice postupaka svojih vlada.

140

Već tada su neki, na primer, Džulijan Stjuard (Julian Steward/1948) to protumačili kao bespomoćan pokušaj da se tematizuju upravo pobeđeni fašizmi. Jer, kako bi saveznici uopšte i mogli da primene taj princip protiv nacističke Nemačke? Bombardovati Treći rajh ne tepisima bombi već lecima sa citatima Kanta i Getea? Od naivnosti citata diže vam se kosa na glavi: jedino oružje protiv ugnjetačkih kultura je sama njihova kultura. A ako je kultura na sreću protivrečnosti i sukoba kao što organističko shvatanje kulture propoveda, onda stvarno i ne može da bude takvih suprotnosti. Mora da postoji i zaključak, da ako je neka kultura varvarska, onda su i njeni pojedinci varvari. Pa, kako onda u stvarnosti mogu da postoje nekakve „suštinske“ vrednosti, koje bi se mogle upotrebiti kao argumenti protiv manjka prava, rata ili kojeg drugog nezakonitog postupanja vlade te varvarske kulture? Izuzetno nedovoljan način da se opiše diktatura, tiranija, totalitarna ili autoritarna država – da „nedostaje pravo na učešće u vlasti“. Ovo se svakako odnosi i na to da većina u društvima koje antropolozi proučavaju naravno nemaju demokratiju u našem smislu i da veoma lako mogu da potpadnu pod pridev „nedemokratski“.

19 Ova indirektna i mlitava kritika fašizma nije čak ni bila u prvom Herskovicevom nacrtu, već je dodata posle kritike koju je uputio član komiteta Dabl-ju Dabl-ju Hauels, koji se pobojao da bi „perverznejaci inače mogli reći kako tvrdimo da je Franko jednako dobar kao i svi drugi“(Vošburn /Washburn/,1987, 942). Ne primećujemo, međutim, mnogo antropološke tolerancije prema takvim perverznim kritičarima.

Zanimljiv je i drugi zaključak ovog završnog paragrafa nezadovoljnih antropologa: svetski obuhvatni standardi slobode i pravde, na koje se pozivaju. Ali, ovi standardi treba da budu zasnovani na tome da je čovek slobodan samo onda kada živi onako kako mu njegovo društvo određuje slobodu. Dakle, zatočenik koncentracionog logora mora da uvidi da ako je rob do smrti pod sloganom „Rad oslobađa“, onda je u redu, on živi onako kako njegovo društvo definiše slobodu, i on je *realno slobodan*. Po ovim antropolozima ne postoji nikakva definicija slobode koja bi važila za sve kulture ma gde bile, i uvodnom univerzalizmu se protivreći već u sledećoj rečenici. Sloboda je, kao što je poznato po jednoj drugoj totalitarnoj doktrini, uticajnoj u to doba, bila isto što i „uvid u nužnost“ (Lenjin), kao što i u današnje vreme često može da se čuje kako islamisti ističući pojam slobode kažu da čovek ima punu slobodu izražavanja, *samo* mora da kaže *pravu* stvar. Jednom rečju, ima mnogo veoma različitih definicija slobode, ali previše je zahtevati da pojedinci koji žive u određenom društvu automatski preuzimaju ili treba da preuzmu isto shvatanje pojmova slobode koje propagiraju njihovi vladari.

Već tada je bilo antropologa koji su otkrili probleme u ovom protestu AAA protiv ljudskih prava. Džulijan Stjuard, takođe boasijanac i osnivač ekološke antropologije, samo godinu dana kasnije odgovorio je u časopisu udruženja. Video je kako je zaključak sa „suštinskim vrednostima“ zapetljan i uzaludan pokušaj da se nacistička Nemačka oslobodi od sveobuhvatne tolerancije i video je jasnije od dileme Herskovića i Rut Benedikt: „Ili ćemo da tolerišemo sve i nećemo da se mešamo, ili ćemo da se sukobimo sa osvajanjima i netolerancijom u svim oblicima – politički i ekonomski, a i vojno“ (Stjuard, 1948, 351). On je, dakle, uvideo da je problem u samom prelazu s metodskog principa kulturnog relativizma na moralni relativizam, pa je oštro zapitao da li antropolozi stvarno treba da odobravaju kastinski sistem Indije, američki rasizam i druge diskriminatorske sisteme. Za njega je tvrdi kulturni relativizam značio ili to da mi u ime tolerancije tolerišemo sve, pa i netoleranciju, ili treba da smatramo da princip tolerancije treba da bude netolerantan prema društvima u kojima nema zapadnog principa tolerancije. Nema trećeg puta. Za njega je zaključak taj da antropolozi moraju da ostave po strani vrednosne

osude i veru da mogu kritički da koriste nauku. Oni moraju da budu deskriptivni naučnici, a samo kao naučnici mogu da donose političke zaključke.

U istom broju je i H. Dž. Barnet (H. G. Barnett) objavio oštro ograđivanje od vođstva udruženja. On žali što je prvo javno zauzimanje stanovišta AAA tako pogodilo ugled udruženja kao naučne organizacije. Nema naučne definicije ljudskih prava i, u celini uzev, antropolozi ne smeju da pređu sa „jeste“ na „treba“: „Intimno poznavanje ljudi ne osvetljava njihove 'potrebe'...“ (353) Izutak se čini na osnovu vrednosnog aršina, koji se mora dodati van nauke. On je jasno video preklapanje fakata i vrednosti u alternativnom predlogu za ljudska prava, koji je stigao od AAA, i zaključio kako antropolozi ne bi smeli da se rugaju sami sebi time što bi umislili da mogu da definišu dobro, istinito i pravedno na osnovu naučnog znanja o čoveku, čime završavava dopis AAA: „Tek kada se tvrdnja o ljudskim pravima da žive u pojmovima njihovih tradicija uključi u predloženu Povelju, može se načiniti sledeći korak – da se definišu prava grupa i njihove obaveze u odnosu na druge grupe i pojedince, i da se ta prava smeste na temelje savremenog naučnog znanja o čoveku.“ (543)

Kulturalizam – od ideje do nesvesne pretpostavke

Mnoge od predstava koje neprestano nalazimo u tvrdim verzijama multikulturalizma izgleda da su bile jasne već sredinom xx veka – i u naučnim i u popularnim delima i političkim delovanjima. Ovaj kulturni relativizam koji je skočio s antropološke trambuline na ontološki kamen tvrdnjom da kultura ima organsko biće, može se sasvim prikladno nazvati „kulturalizam“. Pod time se podrazumeva teorija kulture koja ima centralne ideje: kultura prethodi i stvara individue koje joj pripadaju. Zatim, kulture imaju slobodu da stvaraju razlike, neometane od nekakve ljudske biološke prirode. Takođe, kulture oblikuju zatvorene, organske celine, u kojima sve njihove različite artikulacije, od kulinarstva do teologije, stvaraju nedeljivu celinu koja čini da su njihovi vrednosni sistemi jedinstveni i nemejljivi sa drugim sistemima. Vredno je zapaziti kako je ovaj kulturalizam u bliskom srodstvu sa nacionalizmom koji tri generacije ranije prihvata i Franc Boas u svom rodovskom stablu istorije ideja, kada je antropologiju zasnovao na Herderu.

Boas sâm, međutim, nije preduzeo konsekvantni korak od kulturološki relativne metode do kulturalizma. To je učinila prva generacija njegovih učenika. Kulturalizam je, takoreći, nacionalizam koji je premešten sa nivoa države na nivo društva. Čitava ta kombinacija pojma organske kulture i standardizovanja pojedinaca, što su nacionalisti xix veka gorljivo zagovarali i što ih je podstaklo da stvaraju nove države, nacionalne kulture i proterivanje manjina – ta kombinacija je ostala srazmerno nepromenjena, i prevedena na pretežno bezdržavne narode, koje je antropologija proučavala. Dok je nacionalizam xix stoleća bio udružen s liberalizmom i imao status oslobodilačke ideologije

okrenute protiv samovlašća apsolutnih monarhija, plemstva i starih multinacionalnih imperija, on je u tokom prve polovine XX veka postao ideologija koja se primarno nalazila na desnici, okrenuta protiv internacionalnog karaktera liberalizma i socijalizma.

Zato je neobično to što levica sada sledi kulturalizam izgrađen na istom pojmu kulture i istoj tradiciji istorije ideja, štaviše, ovaj kulturalizam se pretežno i nalazi na levisi (mada ne isključivo samo tamo) – isto kao i nacionalizam prethodnog stoleća. To se događa naravno zato što antropologija želi da brani svoje „kulture“ od tada još postojećih zapadnih kolonijalnih imperija koje često imaju nacionalnu osnovu.

144

Tako se dobija ta neobična konstelacija – da postoji desničarski kulturalizam u obliku nacionalizama i fašizama, nasuptot levičarskom kulturalizmu koji se brine o bezdržavnim narodima i manjinama. Jedina razlika je u tome što prvi govori o nacijama i državama, a drugi o kulturama i narodima. Ali, oba kulturalizma koriste tačno isti suštinski kulturalistički i antiindividualistički pojmovni aparat, a njihovo političko poimanje obuhvatnih prava zajednice kao nadređenima nad pojedincem jeste identično. Ova srodnost jedva da je bila svakome očigledna 1948. godine. Veoma je uočljivo koliko je Herskovicu bilo teško da formuliše kulturološki relativističku poziciju koja ne mora logično da vodi do tolerantnog kulturalističkog prihvatanja nacističke Nemačke. Međutim, zašto to tada nije bilo jasno, bilo je naravno stoga što je većinski deo leveice na Zapadu još bio internacionalistički, ili komunističke provenijencije ili socijaldemokratski, ili, pak, za *New Deal*. Ali, sa semenom kulturalizma posejana je još jedna klica na levisi, i ona je mogla da izraste i ojača kada je i levica počela da relativizuje internacionalizam i univerzalizam i, štaviše, da odustaje od njega. Tako je onda nastao multikulturalizam.

Banediktovoj i Herskovicu još nedostaje prefiks „multi“, a to se naravno može objasniti time što su tada još zamišljali da postoji neka veza između naroda i teritorije (kao i nacionalisti, uostalom, ne osećajući potrebu da to detaljnije dokumentuju). Kulture su živele uglavnom svaka na svom mestu, a kada to ne bi činile, onda je to bilo zbog zapadnjačkog imeprijalizma, koji je uništavao prirodna životna staništa i lomio „krčag“ kalifornijskog poglavitice. Da bi postao „multi“, kulturalizmu je bio potreban još samo jedan mali

dodatak: da se više polupanih krčaga i testija zadesi na jednom mestu, i da dele istu političku vlast ili da se bore za nju.

Premda je kulturni relativizam na taj način bio institucionalno jak, pa i u predstavi antropologije u javnosti, ipak je među naučnicima sve vreme vladala nesaglasnost. Antropologija je stalno ispoljavala različite struje, a rasprave o kulturnom relativizmu su iz decenije u deceniju iskrsavale, na primer u časopisu *American Anthropologist*.

Zanimljivo je pratiti ovu antropološku raspravu o multikulturalizmu i kroz drugu polovinu xx stoleća. Ono što je u generaciji Rut Benedikt i Herskovicica bilo avangarda, što je bio uvid samo nekolicine naučnika, trebalo je da uđe u fundus nove i sveobuhvatne „nauke o čoveku“. Ta nova disciplina trebalo je da stoji nasuprot etnocentrizmu unutar nauke i imperijalizma izvan nje. To je tokom 1960-ih postalo opšte dobro kroz obožavanje ezgotike i „primitivnog“ i „prvobitnog“ načina života kod šezdesetosmaša.

Istovremeno, antropološki relativizam je i unutar univerzitetskog sveta u velikom obimu odneo pobjedu i zadobio podršku i drugih disciplina. U teorijskoj nauci je bila opšteprihvaćena ideja Tomasa Kuna (Thomas Kuhn) o zasnivanju nauke na različitim „paradigmama“, kao što je relativistička predstava da je paradigma holistička i da determiniše pojedine naučne iskaze, isto kao što bendiktinska kultura određuje svoje pojedince.

Postepeno, kako je antropologija proučavala sve malobrojnija „primitivna“ društva, raslo je zanimanje za različite klase, slojeve i subkulture zapadne kulture, i tu su malo-pomalo nastale takozvane „kulturne studije“ („*cultural studies*“), što je započela, između ostalog, engleska birmingemska škola. Sada su proučavali subkulture – radničku, omladinsku, kulturu useljenika, itd. Preuzimanjem ideje da su i subkulture „celovit način života“ („*a whole way of life*“) i te su kulturne studije preuzele holistički pojam kulture iste strukture kao što je i ona Rut Benedikt. S tim postmodernim relativizmom i ključajućim socijalnim konstruktivizmom 1980-ih, gotovo da je moglo da izgleda kako su antropologiju pretekla sopstvena deca u drugim disciplinama. U antropologiji je postojao daleko više univerzalistički džep otpora, između ostalog, i oko najvećeg antropologa sredine stoleća, Kloda Levi-Strosa

(Claude Lévi-Strauss). On nikada nije pobeđen, a i druge struje koje su bile skeptične prema radikalnom relativizovanju kulture pokazale su se 1980-ih. To se očitovalo pre svega u rastućem zanimanju za humanu biologiju i ljudske univerzalije, na jednoj strani, i u interesovanju za istraživanje „ljudskog uma“ u filozofiji, za kognitivna i istraživanja moždane funkcije, na drugoj.

146

Ovo je bio mizanscen za novu rundu u antropološkoj debati o relativizmu kulture, a započeo ju je najuticajniji antropolog na kraju veka, Kliford Gerc (Cliford Geertz). Gercova ideja o „interpretativnoj“ antropologiji nastavila je s proučavanjima na terenu, sada uz dodatak relativizma semiotičke vrste: opisi su u suštini uvek tumačenja, koja zavise od jezika i primenjenih semiotičkih pojmova. Realno, tu je reč o epistemološkom relativizmu u antropološkom objektu proučavanja, koji svojim radikalizmom daleko prevazilazi Boasa, Benediktovu i Herskovicu. Nauka je sada, na primer, samo jedna specifična kulturna institucija u određenoj kulturi – zapadnoj – i stoga ne može da polaže pravo da je istinitija od magije, veštičarenja i sličnih „institucija“ u drugim kulturama.

Na osnovu ovog jezičkog relativizma logično je što je Gercov napad na antirelativizam morao da preuzme formu retoričke zabave. Njegov relativistički programski spis *Anti-anti Relativism* (1984) nije, kako i sam naslov kazuje, direktni odgovor na relativizam, već je, polazeći od ideje da je napad najbolja odbrana, preteći napad na ono što izgleda kao antirelativizam u pelenama. Članak i debata o spisu zapravo su poznata istorija iz 1940-ih, sada ponovljena kao farsa. Gerc je inače smatrao, piše on sam, da je antropolopki kulturni relativizam trijumfovao jednom za svagda, ali sada vidi stare neprijatelje kao što su racionalizam (u ruhu kognitivnih proučavanja) i naturalizam (pod plaštom zanimanja za humanu biologiju) da opet dižu glavu. Napad je zabavan posao – ova dva neprijatelja treba unakaraditi da izgledaju kao dva ugursuza, pa ritualno spaliti. Oni jadni veruju u „*Human Mind*“ i „*Human Nature*“ kao celovite diktatorske lažne bogove, i takva čudovišta se dave u tajumfu naizmeničnih metafora, a sve to vreme Gerc, ne ulazeći detaljnije u stvar, poriče da sâm inače misli kako je sve jednako vredno.

Uočljiva je razlika između onih ozbiljnih i ogorčenih rasprava među antropolozima krajem 1940-ih. Pojavila se potpuno drugačija akademska

kultura, u kojoj je ismejavanje protivnika (toliko o toleranciji!) zauzela mnogo važnije mesto od pokušaja da se dâ koherentan opis sopstvene pozicije. Gercova pozicija se opisuje isključivo negativno. Na jednoj strani, on koristi veći deo naučnog rada da bi se obrušio na nove opasne apsolute – ljudski um i ljudsku prirodu, a na drugoj strani, odbacuje optužbe na račun kulturnog relativizma time što sebe definiše u čisto negativnim terminima: „Ja, ne nihilista, ne subjektivista i opsednut, kao što možete da vidite u nekolikim snažnim gledištima koja se bave onim što je stvarno i onim što nije, onim što je vredno preporuke i onim što nije, onim što je razborito i onim što nije...” (275)

U odnosu na stari, doktrinarni, ali i borbeni i divljenja vredan časni kulturni relativizam kod Benediktove i Herskovica, ovde se očituje kulturni relativizam na pobeđničkom konju, koji više čak ne oseća potrebu da objasni i brani vlastitu poziciju, već nalazi da je dostatno narugati se akademskim oponentima. Antropologova pobjeda se vidi u osvrtanju na prošle događaje:

„ Antropologija je u naše vreme igrala avangardnu ulogu. Bili smo prvi koji smo insistirali na nizu stvari: da se svet deli na pobožne i sujeverne; da ima skulptura u džunglama i slika u pustinjama; da je politički poredak moguć bez centralizovane vlasti, a principijelna pravda bez opštevažećeg zakona; da norme zdravog razuma nisu ustanovljene u Grčkoj, da se razvoj morala nije ostvario u Engleskoj.“ (275)

Realna i veoma sumnjiva dostignuća u ovom antropološkom samočestitanju veoma su izmešana, ali relativistički kreda je nepoljuljan: „Što je najvažnije, bili smo prvi koji smo insistirali na tome da živote drugih gledamo kroz sočiva koja smo sami izbrusili, a da nam oni uzvraćaju pogled kroz vlastita sočiva.“ (275) Jedini argument u članku koji vredi da se izdvoji jeste: „Navodni sukob između apela Benediktove i Herskovica za tolerancijom i netolerantna strast s kojom su zavapili, pokazuje se ne kao prosta protivrečnost, kao što su mnogi logički amateri tvrdili, već kao izraz percepcije koja je bila uzrok toga što smo tako mnogo razmišljali o Indijancima Zuni i Dahomej, i o tome da je svet pun toliko različitih stvari i to je više nego preuranjen zaključak (*rushing to judgement*), više od greške, to je zločin.“ (265) Ali, argument Stjuarda i Boasa protiv dva relativistička gledišta nije to što su pokazali netolerantnu strast. Argument jeste to što je i sama njihova doktrina kulturnog relativizma

puna protivrečnosti. Isto važi i za Gercov iskaz. Kako može da postoji „percepcija“ iz razmišljanja o tamo nekim Zunima i Dahomejcima? Rezultat razmišljanja Benediktove i Herskovic je niz tvrdnji, iskaza (*propositions* ili *judgements*). Ali, razlog zbog koga on to ne može da kaže jeste što je za Gerca „zločin“ uopšte „*rush to judgement*“, to jest, izreći tvrdnju ili sud o svetu zato što je on pun toliko mnogo različitih stvari. Fantastično je da jedan naučnik, čak ugledan i vodeći u svom polju, može da kaže nešto tako, a da se ne pomeri s mesta: zato što je svet pun tolikih stvari, zločin je izreći sud o njemu. Jedna tako aljkava predrasuda prema protivniku kao kriminalcu može da dođe samo od nekog ko je veoma siguran u svoju stvar: od pobednika koji, štaviše, može da nabroji i svoje snažne saveznike u borbi: „nastanak dekonstruktivističke književne kritike, širenje nefundamentalnih strujanja u metafizici i epistemologiji, odbijanje reakcije i metodizma u istoriji nauke.“ (257)

148

Iz teksta se prosto nameće kako protiv ove borbene udruge studije ljudskog saznanja i prirode nemaju nikakvu šansu. Pa iako se ovi oponenti tako međusobno vređaju, kao da su preispoljne opasne barabe, to je nužno kako bi se čitav taj metaforički karneval i pokrenuo. Tekst ne ostavlja nedoumice u to da oponenti ne predstavljaju zaista nekakvu opasnost; tekst je samo patološki slučaj „hiperlogicitizma“ i „hiperadapcionizma“, kako se to inače zove. A vlastita pozicija, kao što je već rečeno, prsi se da je toliko prosvetljujuća da nema nikakvog razloga ni da se izloži, a kamoli da se brani.

Ipak su, kao i u prošloj svađalačkoj rundi, stigli prigovori i protiv Gercovih anti-antirelativizama. Nisim-Sabat (Nissim-Sabat, 1987) kritički je ušao u detalje terenskih proučavanja Herskovic i Gerca, i on nalazi da su obojica slepi za presudne činjenice upravo zbog svog programskog kulturnog relativizma. Herskovic obimno opisuje poligamiju Indijanaca Dahomejaca, a da se ni za tren ne zapita odakle toliki enormni višak žena: od ratovanja, trgovine robljem i ubijanja muških robova. A na sve to za šta je Herskovic i previše fini da bi spomenuo, i te kako ukazuje Nisim-Sabat. On Gercu zamera to što se u njegovoj marokanskoj studiji islama na terenu ni rečju ne spominju žene. Ovde je Gerc slepo preuzeo činjenicu da islamska kultura žene čini nevidljivim, i to u tolikoj meri da ni naučnik to nije shvatio već ju je i sâm reprodukovao u naučnom izlaganju! Nisim-Sabat tako vidi da kulturni

relativizam može da vodi sistemskom slepilu. Ako je određena kultura tako udešena da previđa ili čini nevidljivim važne stvari u samim svojim temeljima, onda je blisko kulturnorelativističkom istraživaču na terenu da bude toliki „*participant observer*“ da i on čuti o tome, ili, štaviše, da ni sam uopšte ne otkrije neugodne stvari koje dotičnu kulturu mogu da posrame i na koje se ni ona sama ne obazire.

Principijelni problem iza ovakvih grešaka je po Nisimu-Sabatu *kulturni determinizam* kao sastavni deo kulturnog relativizma. On to stavlja u kontrast s Gercovom kritikom sociobiologije da bi došao do biološkog determinizma: da li je kulturalni determinizam bolji od biološkog? Pretpostavka da kultura uspeva da bez ostatka socijalizuje individuu opet je u fokusu, četrdeset godina kasnije, kao odlučujući problem kulturnog relativizma. On podrazumeva da svaka kultura ima pravo da zahteva poštovanje, samo zato što funkcioniše, dakle, bez obzira na cenu koju to funkcionisanje ima po njene pojedince: „Ono što je većina naučila od Rut Benedikt jeste to da svaka kultura zaslužuje poštovanje, zato što funkcioniše. (938) Kultura zahteva respekt samo zato što „radi“.

U izvesnom smislu iste one argumente koje srećemo i 1980-ih, sretali smo i 1940-ih. Ali se čitava okolina oko argumenata promenila. Slika nekolicine antropologa u potrazi za istinom nausprot premoćnoj naučnoj i političkoj sili, zamenjena je slikom antropologa trijumfatora koji mogu da pobroje čitavu armiju saveznika i istomišljenika u naučnim susednim disciplinama, i koji čak ne moraju ni da izlože argumente nekim tamo racionalistima i naturalistima, već se mogu zadovoljiti karnevalskim ismejavanjem. Cena pobede hladnokrvno se konstatuje 1987. godine u Vošburnovom (Washnurn) osvrtu na polemiku iz 1940-ih: Sama predstava o antropologiji kao nauci, *The Science of Man, The Scientific Theory of Culture*, koju su sve generacije američkih antropologa visoko cenili, polako se rastače.

Gerc je na kraju stigao do mišljenja da je antropologija samo jedna vrsta „teksta“, koji zapravo više govori o piscu samom i njegovoj sopstvenoj kulturi nego o portretisanoj kulturi. Logička posledica njegovog radikalizovanja relativizma do epistemološkog relativizma bila je ta da čovek više nije mogao *tek tako da sudi* o stanju u drugim kulturama, čak nije više mogao ni da ih *opisuje*

kako treba, zato što je bespomoćno zarobljen u jeziku vlastite kulture. Relativizam je tako u stvari progutao *naučničke* ambicije, dok su *kritičke* ambicije zauzvrat ostale. Štaviše, čak su i porasle. Stoga antropologija može da oseća izvesnu nostalgiju: „Antropolozi možda čeznu za dobrim starim vremenima, kada ste lako mogli da se identifikujete sa dobrim momcima (domorocima), koji se bore za slobodu protiv loših momaka (barabe sa Zapada), koji se trude da spreče njihov opstanak kao opstanak nezavisnih država koje same upravljaju svojom sudbinom. To je bio stav koji je stajao u pozadini *Izjave o ljudskim pravima* Američkog udruženja antropologa daleke 1947. godine. Međutim, u proteklih 40 godina jednostavna posleratna slika se raspala u složenu sliku iz 1987. godine. Postalo je nemoguće primeniti političke preporuke Izvršnog odbora iz 1947. godine na današanje specifične situacije.“ (942)

Za Vošburna su kritičke ambicije u manifestu iz 1947. prošlost, ali za druge antropologe kritika ostaje živa, mada se mora odreći naučnosti. Karakteristično u ovom razvoju jeste to što su veliki delovi javnosti – gro srednje klase, akademski krugovi i levica – sada preuzeli istu kritičku predstavu kulturnog relativizma. Boas i Benediktova su preduzeli korak od kulturnog relativizma kao naučne metode do normativne doktrine, ali, ona je čvrsto stajala na nužnosti objektivnog empirijskog proučavanja na terenu. U širenju kulturnog relativizma kao *versunkenes Kulturgut*²⁰, koje je našlo utočište u velikim delovima srednje klase na Zapadu pri kraju stoleća, kulturni relativizam je često bila jedina preostala normativna doktrina. Sada se ta doktrina gotovo mogla koristiti kao argument da se ljudi *uopšte ne interesuju* za druge kulture, budući da smo već unapred zaključili da su sve jednako vredne. A kada smo već zatočenici vlastite kulture i jezika, onda i nema razloga da se zanimamo za njih, te nema ni razloga da verujemo, na primer, u izveštaje o varvarskim običajima i ugnjetavanju u drugim kulturama, jer kao što je ranije pomenuto, već smo se dogovorili da su vredne poštovanja.²¹

20 Nem.: potonula kulturna blaga. (*Prim. prev.*)

21 Uporedite to, na primer, sa idejom koja se postepeno proširila i van granica antropologije, da kanibalizam nikada nije postojao i da je samo antropološka ideološka konstrukcija, kako među susednim plemenima navodnih ljudoždera tako i među etnocentričnim antropolozima.

Razume se da nijedan antropolog od struke nešto takvo nikada nije ni tvrdio. Ali, u ovom neobičnom obrtu izgleda da je ishod takav da je od prvobitnog kulturnog relativizma preostalo samo ono najgore u najširoj upotrebi i preuzimanje antropološkog pojma kulture; automatski tolerantni pristup prema svemu što je strano samo zato što je strano. I odgovarajući automatski kritički stav prema sopstvenoj kulturi i domovini samog kulturnog relativizma – Americi i, u širem smislu, „zapadnoj kulturi“.

Secirani argument kulturalizma

152 Pre nego što još detaljnije analiziramo multikulturalizam, valjalo bi što je moguće preciznije definisati i razjasniti pojam *kulturalistički argument*.

Filozof P. F. Šmid (Schmidt) još 1955. godine u članku *Some Criticisms of Cultural Relativism* detaljno je označio pojedine korake i probleme u kulturelno-relativističkom kompleksu argumenata. Time može i u ovom diskursu da se počne. On razlikuje tri različite tvrdnje: činjenicu, hipotezu i etičku doktrinu. Antropološki argument počinje s *kulturelno-relativističkom činjenicom (faktumom)*, koji može da se izrazi ovako:

(1) Postoje različiti kulturni vrednosni i ideološki sistemi.

Ova premisa je empirijski nesumnjiva i čini temelj na kojem i Benediktova i ostali proučavaoci mogu da utvrde kako je kulturni relativizam naučna teorija. Međutim, odatle ni na koji način ne sledi normativni relativizam, koji Šmid naziva *kulturelno-relativnom tezom*:

(2) Ne postoje norme koje važe za sve kulture i ne može se donositi sud o različitim standardima različitih kultura.

Ovo je metaetička teorija, koja ni na koji način ne proizlazi iz stava (1). Lako može biti slučaj da kulture jesu različite, ali ipak postoji zbir istinitih vrednosti ili istinitih uvida, na osnovu kojih se može doneti sud o različitim kulturama – eventualno zbir istina, koje još nismo do kraja uvideli. Na isti način kao što postoji mnogo različitih iskaza, istinitih i neistinitih o nekom stručnom pitanju, prema kojem se možemo postaviti samo na jedan način.

To ne može da bude slučaj ako važi stav (2). Ali stav (2) nije pomirljiv ni sa onim što možemo zvati empirijskim univerzalizmom: da je pomno proučavanje svetskih kultura jednom došlo do zaključka da one sve dele izvesne vrednosti ili ideje, premda prema stavu (2) nema neke metateorije koja može da potvrdi da su ove zajedničke vrednosti ili ideje u nekom smislu ispravne. Bez obzira da li je ova metaetička teorija u stavu (2) tačna, ipak je iznenađujuće što kulturni relativizam veoma često hrli do normativne tvrdnje: „Tolerancija je dobra“, ili *kulturnorelativističke norme*:

(3) stoga sve kulture imaju pravo na toleranciju.

To, kako je konstatovao Šmid, ni na koji način ne sledi iz stavova (1) i (2). U izvesnom smislu stav (3) direktna je protivrečnost stavu (2), jer dok stav (2) tvrdi da ne može biti normativnih zahteva koje važe za sve kulture, žuri se u stavu (3) sa tvrdnjom da se usprostavi upravo takva obavezna tolerancija. Naprotiv, verovatniji rezultat uvida u stavu (2) bi bio – kulturni rat: sukob, ili čak i rat između etnocentričnih vrednosti, upravo zato što nema nikakve moguće nadkulturne doktrine, koja bi mogla dovesti do rešenja konflikta, kao što veli Renteln: „*If relativism is associated with any value, it is ethnocentrism and not tolerance.*“²² (1988, 63)

Može se reći da se možda zato stav (3) smatra nužnim, dakle, upravo zato što stav (3) *ne sledi* iz stava (2); zato se stav (3) smatra neophodnim da bi sprečio sukobe koje stav (2) čini verovatnim. Ali i previše kulturnih relativista smatra da je stav (3) primarno motivisan manjom ili većom okrutnošću kojom je Zapad tokom istorije postupao sa različitim kolonizovanim stanovništvom, a protiv te i takve loše prošlosti pređašnja antropologija je okrenula leđa, što je uostalom za svaku pohvalu. Ali, ono što je u ovom apelu možda bilo i neophodno, samo je relativistima zamaglilo pogled na principijelni problem. (Uporediti s Herskovicem, koji je izgleda mislio da kulture van štetnih sfera uticaja zlog Zapada uglavnom žive u toleranciji i miru.) Ako se pođe od ovakve ružičaste predstave, onda se i ne vidi da stav (3), ako se održava bez reputacije kulture, potencijalno vodi do tolerisanja netolerancijâ svih vrsta.

22 Ako je relativizam povezan s nekom vrednošću, to je onda etnocentrizam, a ne tolerancija. (Prim.prev.)

Međutim, postoji još nekoliko aspekata kulturnorelativističke doktrine osim one tri koje navodi Šmid.²³ Kao posledica stava (1) može se uključiti i metodološka ideja da:

- (4) Ako se proučava strana kultura, to se mora činiti neutralno, tako da antropolog mora vlastitu kulturu da stavi u zagrade.

Kao što je rečeno, stav (4) može da motiviše etnografska (rad na terenu kao *participant observer*) i etnološka (komparativna proučavanja između više kultura) pravila ponašanja kod naučnika, i pravila su u izvesnoj meri i plodna u naučnom smislu. Stav (4) podrazumeva, međutim, ograničenje stava (2): od antropologa se praktično zahteva da se dovoljno udalji od vlastite kulture, tako da ne može da reprodukuje etnocentrične predrasude u svom naučnom radu. Dakle, pretpostavlja se da je moguće da antropolog u isto vreme participira u kulturi koju proučava i da za to vreme održava objektivnu distancu prema onome što ujedno posmatra i u čemu učestvuje. Ali, već pre sledećeg koraka, kojim bi se ustvrdila različitost kultura, postoje važni problemi u ovom principu (4): kako se može obezbediti da antropolog usput slepo ne reprodukuje samorazumevanje određene proučavane kulture i da, na primer, sistematski ne previđa važne stvari za koje je proučavana kultura ustrojena da ih previđa?

Još jedan važan dodatak stavu (1) glasi, da ne samo da postoje različiti vrednosni i idejni sistemi, već i da:

- (5) Vrednosni i idejni sistemi *beskrajno* variraju.

Ovo se ne nalazi u goloj empirijskom konstataciji stava (1) i u stvari je generalizacija od koje vam se diže kosa na glavi. Kako to zapravo uopšte možemo znati? To postoji kod Benediktove kao sasvim eksplicitna tvrdnja, ali sadrži i opasnosti protiv rada antropologa: on lako može da previdi sličnosti između kulturâ, ako je od početka nastrojen da vidi samo razlike. Specifilnost kulture može u opisima da bude preterano naglašena, a pozajmice, komunikacija, hibridi i uticaji između kultura mogu da postanu nevidljivi, isto kao

23 Renteln (1988) detaljnije razmatra na primer različite aspekte relativizma.

kulturne i biološke univerzalije. Ali stav (5) problematičan je i iz jednog drugog razloga: da li je zaista tačno da je varijabilnost *beskrajna*? Mogu li bilo koji svežnjevi kulturnih osobina, predstava ili vrednosti da se stave skupa i da se nateraju da funkcionišu kao kultura? Može li postojati kultura koja slavi zločin kao najveću vrednost, ili kultura koja svaku glad vidi kao greh? Može li da postoji kultura koja bi tvrdila da sve stvari idu nagore? Upravo kako kaže Bari Smit (Barry Smith): može li da postoji kultura u kojoj slaganje dve strane podrazumeva da se te dve strane podvrgavaju bolnom hirurškom zahvatu ili da dokažu dotad nedokazanu jednačinu u matematici? Tu realno postoje dva različita problema. Može li da postoji kultura s konsekvantnim kontraproduktivnim vrednosnim sistemima? I može li da postoji kultura s konsekvantnim pogrešnim sistemima činjenica?

Kao drugu važnu stvar kod stava (1) možemo tako da vidimo da realno postoje dve varijante:

(6) Postoje različiti kulturni vrednosni sistemi.

(7) Postoje različiti kulturni sistemi ideja.

Naravno, to su jednako neproblematične empirijske istine kao i stav (1), ali nemaju isti radikalizam ako se koriste kao baza relativizma. Ako se različitost uzme kao indikacija da ne postoji sistem, onda su stavovi korektniji nego iz stava (2), pa stav (6) daje povoda za moralni relativizam, dok stav (7) još radikalnije daje povoda za epistemološki relativizam (kao što vidimo na primeru Gerca). Epistemološki radikalizam, koji ishoduje iz stava (2) plus stav (7) razvijen je već u ranoj američkoj antropologiji u obliku hipoteze Sapira – Vorha (Benjamin Lee Whorf), što su predložila ova dvojica antropoloških lingvistâ, Boasov đak Edvard Sapir i njegov đak Bendžamin Li Vorf, čiju ideju možemo izraziti kao:

(8) Svojstva jezika određuju svojstva razmišljanja.

Smatra se da kategorije koje određeni jezik koristi oblikuju način razmišljanja kod govornika datog jezika, tako da on u stvari ne može da misli na svim jezicima. Tu ideju naravno da možemo naći u manje ili više radikalnijim

varijantama. Ako stav (8) znači samo to da jezičke distinkcije sa drugim determinantama utiču na mišljenje, onda je iskaz problematičan. Ako stav, naprotiv, znači da jezičke distinkcije postavljaju precizne i neprekoračive granice onome što jedan govornik određenog jezika može da misli, onda je to sâmo daleko problematičnije. Stav (8) može da se pojavi i u podvarijantama kao što je, na primer:

(9) Leksičke razlike određuju mišljenje.

(10) Gramatika jezika određuje mišljenje.

156

Prvi stav tiče se stanja da različiti jezici imaju različite oznake za boje s većim ili manjim stepenom i s različitim granicama među pojmovima, dok drugi stav dotiče činjenicu da različiti jezici imaju različite gramatičke mogućnosti, na primer, u pogledu glagolskih vremena. Ovde je varijanta iz stava (2) opet u igri, utoliko pre što se pretpostavlja da je jezik *jedino* što određuje mišljenje, kao i to da boja i vreme treba sami po sebi da budu kontinuumi bez razlike, koje jezik arbitrarno deli (osnovna ideja i u američkom i evropskom strukturalizmu). Ovde su već Berlin i Kej (Berlin&Kay, 1969) dokazali da ne važi radikalna verzija stava (9) svojim empirijskim istraživanjem prideva za boje u mnogim jezicima.²⁴ Stav (10) povezan je sa stavom (2) radikalnije nego što je stav (9) povezan sa stavom (2), jer stav (10) podrazumeva da se kategorije mišljenja koje ne leže eksplicitno u gramatici, ne mogu izbaciti iz primene u jezičkoj praksi određenog jezika.

Takva jedna ideja dala je povod za neke od lepršavijih Vorfovih ideja kao što je ona da Navaho Indijanci nemaju gramatčku kategoriju za budućnost pa stoga imaju potpuno drugačije shvatanje vremena od nas, itd. – ideje koje su u velikom obimu već opovrgnute, samo zato što jezik ima mnogostrukie alternativne mogućnosti da izrazi stvari i pojmove za koje *nema* gramatičke

24 Berlin i Kej (1969) su pokazali da u različitim jezicima i kulturama postoji hijerarhija kategorija bojâ (tako da jezik samo s dva prideva za boje uvek ima „crnu“ i „belu“ boju, s tri prideva „belo“, „crno“ i „crveno“, itd.), kao što postoji opšta saglasnost o foklanom smeštaju boja u spektru (čista bela, čista crna, čista crvena, itd.). To naravno ne isključuje da jezička kategorizacije može da ima kognitivne posledice, na primer, nedavno se pokazalo da ruska razlika između svetloplave i tamnoplave kao samostalnih boja čini tu kategorizaciju učinkovitijom nego u jezicima koji te boje gledaju kao nijanse iste, plave.

kategorije (ni danski jezik nema, na primer, gramatički futur ali se snalazi s pomoćnim glagolima „vil“ i „skal“ i jedva da će neko zbog toga da tvrdi da Danci žive isključivo u prezentu ili u sadašnjosti, i da nemaju predstavu o budućnosti). Varijanta Sapira i Vorfa pokazala se, međutim, od velikog uticaja, i često možete naići na nju i dan-danas, uz podršku „jezičke sintagme“ u filozofiji. Ideja je tako dala povoda za popularne, ali ne sasvim tačne kulturnorelativističke predstave, kao što je ideja o složenim pojmovima za sneg kod Eskima, i tome slično, a što je varijanta stava (9). Ako „jezik“ i generalizovanje „jezičke fraze“ tako mogu da znače „kulturne, vrednosne i idejne sisteme u celini uzev“, onda hipoteza Sapira i Vorfa može lako da se spoji sa stavom (2), pri čemu se pretpostavlja da se kultura uči isto kao jezik i da je jednako sistematična i koherentna kao jezik. Stavovi (8) – (10) često se shvataju, pojedinačno ili u paru, kao ekvivalentni ideji da jezik obavezno nosi i svetonazor, što je veoma problematično shvatanje budući da je dobro poznato da se različiti pogledi na svet mogu artikulirati i sukobljavati unutar jednog istog jezika (i, *a fortiori*, jedne iste kulture). Ovo shvatanje vodi do raširene pretpostavke da kulture kao takve podrazumevaju sliku sveta ili svetonazor koji podržavaju svi pripadnici te kulture.

A to nas vodi do dalje pretpostavke u klasičnom kulturnom relativizmu, koja je eksplicitna kod Benediktove i koja se pridodaje stavu (1):

- (11) Kulture su celovite, organske veličine, u kojima se svaka pojedinačna karakteristika može razumeti jedino iz celine.

To strogo uzev ne proizlazi iz stava (1) – mogu postojati različiti kulturni vrednosni i idejni sistemi koji ne obrazuju zatvorene, organske celine iz stava (11). Ideja je verovatno nastala pod uticajem činjenice što su se mnoge kulture koje je ranija antropologija proučavala, nalazile na precizno definisanim i razdvojenim teritorijama, pri čemu je geografija, moglo bi se reći, promovisala razdvajanje kultura, kao i to da su proučavane kulture često bile male, tako da nisu ni mogle da se rasloje u vidljivije, različite i sukobljene podgrupe. Stav (11) u stvari čini veoma problematičan dodatak stavu (1), zato što stav (11) sistematski previđa čitav niz važnih karakteristika u kulturama: one su dinamičke, one ulaze u interakcije sa drugim kulturama; obrazuju hibridne

kulture; često se sastoje od unutrašnjih suprotnosti između različitih grupa, a mnoge od kulturnih predstava mogu da budu oružje u bitkama podgrupâ; neretko su „istrošene“ i protivrečne i imaju karakter pre labavo povezane gomile delova nego što snažna organska metafora daje da se nasluti. Stav (11) stoga jeste veoma važan dodatak stavu (1), jer kategorički ustanovljava metaetički relativizam u stavu (2).

158

Ako ne bi važio radikalni holizam, onda bi bilo teško uopšte uporediti kulture i suditi o njima, zato što više ne obrazuju zaokružene celine, naročite ne u mešovitim društvima. Stav (11) kao pretpostavka podrazumeva blisku opasnost da antropolog sagledava kulturu kao mnogo statičniju nego što ona jeste. Može se dogoditi da proglasi za večite one karakteristike koje su samo privremeno bile od važnosti. Dalje, antropolog može da vidi kulturu kao mnogo celovitiju nego što ona zapravo jeste i da previdi plularizam, protivrečnosti i unutarnje socijalne suprotnosti.²⁵ To podrazumeva, na nivou politike, opasnost da se antropolog „slučajno“ udruži s najtradicionalističkim, konzervativnim, reakcionarnim snagama dotične kulture, štaviše, sa njenim autoritarnim snagama, kojima je upravo interes da tradiciju održe „čistom“ i neupitnom, da dociraju kulturnim doktrinama i da one „neprikladne“, drugačije ili čak pobunjeničke „elemente“ ubede ili nateraju da se potčine. To je jedna od najvažnijih premisa tvrdog kulturnog relativizma, i ona se veoma jasno izlaže u učenju Benediktove, ali često je sasvim neprimetna, implicitna ali neupitna premisa. Ipak, kako se uopšte može pretpostaviti da su kulture celovite? To bi se moglo pretpostaviti jedino kada bi one uspevale da sve pojedince obeleže svojim kulturnim sistemima u uspešnoj socijalizaciji (uporediti ovde Herskovicovo stanovište o „*kultivisanju*“):

(12) Kulture determinišu svoje pripadnike, a kulturni sistemi se usvajaju kroz vaspitanje, često u velikom obimu, tako da toga pojednici nisu ni svesni.

25 U naše vreme ponovo nailazimo na to kod učesnika u debatama; oni pripisuju „islam“ kao takvom izvesne osobine, kao na primer da je ta religija nepomirljiva s demokratijom, ili da je miroljubiva i nepomirljiva s terorizmom. I pristalice i protivnici mogu dakle da nađu oružje u „organskom“ poimanju kulture, koje podrazumeva privlačnu jednostavnost rezonovanja, da se komplikovane socijalne formacije sa sukobljenim podgrupama mogu svesti na jednu jedinu organsku veličinu, koju je onda lako podržati ili se od nje ograditi. I jedno i drugo je naravno podjednako problematično.

Ova tvrdnja se veoma često dopunjava sledećim stavom.

- (13) Tek kada je pojedinac kulturno obeležen, on poseduje odlučujuće karakteristike u svojoj kulturi, i one ga čine nesposobnim da svet gleda iz nekog drugog kulturnog stanovišta (ili veoma teško i delimično) i nesposobnim da usvoji vrednosne i idejne sisteme drugih kultura.

Ova deterministička hipoteza često se previđa, ali ona predstavlja veoma važan činilac u kulturnorelativističkom paketu, štaviše, ona je, kako veli Renteln, sama srž kulturnog relativizma.²⁶ I ova hipoteza podrazumeva neka slepa mesta. Antropolog možda ima teškoća da otkrije pojedince koji obnavljaju ili razvijaju kulturu, individue na rubovima svojih kultura, individue koje bi da pobegnu ili da se integrišu u neku drugu kulturu. Ali potencijalne političke konsekvence stava (13) mogu da budu veoma problematične. Isto kao što je rasizam od biologije načinio sudbinu, stavovi (12) i (13) od kulture prave sudbinu. Ovi stavovi od pojedinca čine proizvod kulture bez volje, pojedinac ne može da umakne kulturi. Gledano iz tog ugla, onda su disidenti, oni koji štrče, otpadnici iz religije, konvertiti, atesti, mešanci svih vrsta – problemi, zato što ne ispunjavaju norme sopstvenih kultura koje su im postavljene kao (opravdan) zadatak. Pojedinac se defakto vezuje za određen kulturni svetonazor ako se pođe od stava (12) ili od stava (13), i tu nema mesta raspravi. Antropolog ne može samo lako da previdi ovakve intelektualne vratolomije ako pođe od stava (13), naprotiv, on veoma lako može da se solidariše sa konzervativnim snagama u kulturi koje bi da prisile, kazne ili čak i proteraju (ostrakiraju) takve osobe, koje ne slušaju kulturne determinacije na odgovarajući način. Stav (13) pretpotstavlja sa svoje strane krajnje sudbonosono i problematično nagađanje, koje se ne izražava uvek eksplicitno, naime da:

- (14) Vrednosni i idejni sistemi potiču bez ostatka iz kulture.

26 U svojoj odbrani relativizma (1958) Herskovic podvlači kako njena srž nije relativizam vrednosnih sistema, već determinizam u njenoj „enkulturaciji“ (kultivisanju), koja se ne tiče vrednosti, već više percepcije i načina razmišljanja – dakle, etičkog i epistemološkog relativizma.

Ovo često leži kao premisa za tumačenje stava (1), kao na primer u Herskovicovom prilogu protiv ljudskih prava: „Standardi i vrednosti su relativni za jednu kulturu iz koje dolaze“ (1947, 542). Mnogostrukost idejnih i vrednosnih sistema može bez problema da postoji, stav (1), a da kultura ne bude jedini izvor, štaviše, vrlo je blizu pameti kako takvi sistemi *imaju* upravo složenost izvorâ. Vrednosti pojedinaca i gomila posmatranja, znanja i hipoteza o svetu ima mnoge druge moguće izvore nego što je kultura kojoj pripadaju: urođene tendencije, sopstvena posmatranja, iskustva i odluke, ekonomske, socijalne ili političke zakonitosti nekulturalne vrste, apriorne zakonitosti, pouke preuzeta iz drugih kultura. Stav (14) jeste ideja koja realno postavlja pojam kulture iznad svih drugih nivoa opisa kao što su, na primer, biološki, sociološki, ekonomski, tehnološki, a koja u velikoj meri dopušta kulturalističkom pojmu kulture da se razabaškari nauštrb ovih drugih opisa jednog društva.

Na koncu, postoji čitav kompleks koji se tiče samog relativizma, kao što ističe i stav (3). Realno, mogli biste da izlažete stavove (1) i (2), kao i čitav paket ideja od stava (4) do stava (14), a da ne spomenete toleranciju. To bi dalo sliku etnocentričnih, nesamerljivih kultura, koje nisu u stanju da međusobno komuniciraju i najverovatnije su naviknute na stalne unutrašnje sukobe i ratove.²⁷ Stav (3), dakle, ne dodaje se kao nekakva logična posledica stava (2), već naprotiv, kao predlog za sredstvo protiv nedoslednosti stava (2). Kao što je već rečeno, ova antropološka tolerancija tiče se kultura, a ne osoba. Ali ima i gore od toga: nije uvek jasno ko se smatra subjektom za stav (3); da li on obuhvata samo stav (1), antropologa, ili obuhvata i stav (b), zapadnjačko društvo koje ga je poslalo u avanturu? Većina bi jamačno mislila da je stav (b) ono što reba da važi, ali da li to obuhvata i dosad nespomenuti stav (c), to jest, različite kulture koje antropolog proučava? Treba li i te kulture od antropologa da uče kako valja da se odnose tolerantnije jedni prema drugima? U tom sličaju, stav (3) čini decidirano antropološku „licencu za misiju“ u drugim kulturama, i lako može da se sukobi s kulturnim relativizmom kao metodološkim principom iz stava (4).

27 Herskovic to zapravo ne priznaje u svojoj – uostalom prilično slabačkoj – odbrani kulturnog relativizma (1958), dok zaključuje: „...ne možete živeti u jednosmernoj toleranciji a kada se obraćate vlasti, onda ne možete drugo osim da prevedete kultivisanu veru u delovanje.“ (272) Tolerancija, dakle, mora da važi za sve strane, inače je sukob neizbežan.

Važno je primetiti da stav (3) po pravilu ništa ne govori o idividuama. On, na primer, ne postavlja nikakav zahtev da kulture treba da budu tolerantne prema pojedincima koji su njeni pripadnici. Stoga je to jedan pojam tolerancije sasvim daleko od pojma kodifikovanog u ljudskim pravima, pri čemu je odlučujući činilac da se svežu ruke državi u ugnjetavanju državljana, te da se država tako prinudi na bazalnu toleranciju prema različitim tipovima odstupanja („devijacija“) kod svojih građana. Nešto tako se ni na koji način ne podrazumeva u stavu (3). Često se vidi samokritično produženje stava (3), da čovek iz kulturnorelativističke činjenice treba da ima na umu da su njegove vrednosti specifične za njegovu kulturu, te da tako odustane od (naivnih) univerzalnih predstava koje je mogao da stekne poznavajući samo tu svoju kulturu:

(15) Treba da gledate na svoje norme i predstave o svetu kao na nešto specifično samo za vašu kulturu.

I antropolog ovaj samokritični manevar opet najčešće preporučuje (zapadnom) čitaocu, od koga se očekuje da načini samokritični napor u ime Zapada. (Ovde se valja prisetiti citata Margaret Mid, koja hvali običaj obrazovanih ljudi da često izgovaraju sintagmu „u našoj kulturi...“) Međutim, da li stav (15) važi i za kulture koje antropolozi proučavaju? Treba li i oni da nauče da svoje vlastite predstave o svetu vide kao nešto što samo „ide u rok službe“ i da je to tek jedna proizvoljna varijanta među mnogim svetonazorima? U tom slučaju, teško je odbaciti ideju da bi takvo postupanje moglo pomoći rastakanju dotične kulture, koja bi izgubila karakter prirodno date, kada njenim pojedincima postane jasna mogućnost da različite delove svog modela svetozora zamene drugim. Ako druge kulture treba da se *izuzmu* iz ovog samokritičnog zadatka, nije li to onda, s druge strane, neka vrsta rasizma, pri čemu se one smatraju manje sposobnim od zapadnih samokritičara? Ako sve kulture treba da se drže stava (15), a „mi“ smo oni koji tome treba da ih naučimo, onda je lako doći u protivrečnost sa stavom (3). U svakom slučaju, krši se stav (3), od koga se često ne razlikuje ni sledeći stav:

(16) Sve kulture imaju svoje dostojanstvo koje treba poštovati.

To je u stvari mnogo snažniji zahtev od zahteva iz stava (3). On se može pomiriti sa stanovištem „laissez faire“²⁸, odnosno, da čovek ne treba da naudi drugim kulturama i da treba da ih pusti da žive, eventualno da ih zaštiti tako što ne bi slučajno zauzeo kritički stav prema onome što one preduzimaju prema svojim pripadnicima, ili pripadnicima drugih, takođe egzotičnih kultura. Stav (16) postavlja tako zahtev za uzajamno priznanje između kultura, pri čemu one imaju „dostojanstvo“ („*dignity*“, kako veli Benediktova), ne precizirajući u čemu treba da se sastoji to „poštovanje“, ili ko prema kome treba da ga pokaže (svi pripadnici jedne kulture prema pripadnicima druge kulture, ili izaslanici u vidu političkih, verskih ili naučnih predstavnika). Srodna ideja se dalje razvila u raspravi o multikulturalizmu Čarlsa Tejlora i njegovoj zamisli o „priznavanju“ kultura, o čemu će nadalje biti reči. Međutim, „poštovanje“ je u celini uzev poprilično višeznačniji pojam od „tolerancije“, i teško se u praksi može odrediti šta bi iskaz (16) trebalo da podrazumeva. Možda već u stavu (3) može biti problematično pridikovati da treba da tolerišemo čitavu kulturu ma koliko njeni postupci bili krvavi i neljudski samo ako su deo kulture, ali je još teže deciderano predložiti da treba „poštovati“ nešto takvo. Da li taj respekt podrazumeva i to da treba da podržavate određene vrednosne predstave koje neka druga kultura ističe kao „bazične“? To pitanje postaje naročito aktuelno u slučaju u kojem kulture nisu geografski razdvojene već u manjem ili većem obimu žive zajedno. U tom slučaju bi „poštovanje“ činilo kršenje sopstvene kulture i stoga odbacivnje *njenog* vlastitog „dostojanstva“. O ovom problemu „poštovanja“ između kultura razmatraće se kasnije u ovoj studiji.

Kulturni relativizam, kako ga nalazimo u klasičnom obliku u američkoj antropologiji iz 1940-ih pa nadalje, jeste, dakle, daleko od nekakve jednostavne doktrine. On se sastoji od pregršt labavo povezanih činjenica, aksioma, preporuka i recepata za srećan život među urođenicima, itd., od sasvim bezazlenih iskaza kao što je stav (1), preko veoma problematinih, pa sve do gotovo teško razumljivih kao što je stav (16).

Ali, poučno je kako među različitim varijantama političkog kulturalizma i multikulturalizma često nalazimo mnoštvo ovakvih pretpostavki iz klasičnog kulturnog relativizma.

28 Franc.: neka svako radi šta hoće. (*Prim. prev.*)

Levičarski i desničarski kulturalizam: UNESCO i Levi-Stros

Jedan od načina na koji je antropološki kulturalizam zadobio uticaj na međunarodnu politiku i pomogao da se oblikuje pojam s prefiksom „multi“ bio je preko organizacija UN kao što je UNESCO. Posle Drugog svetskog rata dogodilo se to da su nove međunarodne organizacije koje su osnovane pod kišobranom UN, aktivno pokušavale da se obračunaju da pseudonaučnim pojmom rase, koji je naneo toliko zla sa evropskim fašizmima. Tako je UNESCO sproveo veoma obimnu kampanju kojom bi se reč rasa zamenila rečima „kultura“ ili „etničke grupe“.

163

Neoklasični i gotovo glasovit primer strategije UNESCO predstavlja zbirka eseja *La question raciale devant la science moderne (Pitanje rase u savremenoj nauci)*, koju je 1952. godine u kojoj je i uticajni članak oca strukturalne antropologija Kloda Levi-Štroso, *Race et histoire (Rasa i povest)*. Ovde se on obračunava sa predboasovskom antropologijom, koja je na više načina srodna s kulturalizmom američke antropologije: „Ali nasledni greh antropologije sastoji se u mešanju čisto biološkog pojma rase (pod pretpostavkom da sâm taj pojam na tom ograničenom području uopšte može da bude smatran objektivnim, u šta savremena genetika sumnja) sa sociološkim i psihološkim produktima ljudskih kultura.“ (378) Antropološki nasledni greh je bio kombinacija ograničene objektivnosti i rasnobioloških određenja sa sociologijom i psihologijom, kao što se to dešava u različitim socijalnim evolucionizmima od Paskala (Pascal) do Spensera (Spencer) i Tejlora. Ovo zdravo polazište i ovde postaje baza za kulturalizam, koji na mnogo načina liči na onaj boasovaca, jer kao i oni, naglašava:

- 1) diverzitet (ili različitost);
- 2) jednakovrednost kultura: „Varvarin, to je pre svega čovek koji veruje u varvarstvo.“ (384) – Ne postoje varvari; jedini varvari jesu oni koji misle da su oni drugi varvari. .
- 3) Apstrahovanje ljudskih prava od konkretne veze s kulturom, vremenom i mestom; oni imaju „snagu i slabost da stvore ideal, koji i previše često zaboravlja na činjenicu da čovek ne ostvaruje bitak u apstraktnom humanizmu, već u tradicionalnim kulturama, u kojima se i u najrevolucionarnijim promenama ostavljaju čitave strukture nedirnutima, i koje se objašnjavaju kao funkcija situacije, snažno defnisana u vremenu i prostoru.“ (385)

164

Ipak je važno utvrditi razlike u odnosu na boasovce. Ovde oni ukazuju na to da različitost ne važi samo između različitih kultura već i unutar jedne kulture, na primer, između kasti, klasa, profesija, itd. (381). Shodno tome, kulture se vide ne kao boasovski razdvojene, već, naprotiv, izrekom se tvrdi da se njihove razlike artikulišu u međusobnoj suprotstavljenosti, upravo zato što nijedna kultura ne živi sama (382), i da nisu samo zapadni naučni posmatrači ti koji mogu druge kulturne i etničke grupe da nazovu „varvarima“. To i same te grupe stalno čine kada govore o drugim takvim grupama (383). Pri svemu tome, sve kulture nužno su etnocentrične.

Samo nekoliko godina posle Deklaracije o ljudskim pravima iz fiskalne 1948. godine događa se drugi uticajan prepad u okviru UN, koji, skeptičan prema ovim pravima, stoji na kulturalističkom stanovištu. Levi-Stros ne želi da zanemari kategoriju napretka, ali ističe da ona treba da se sagledava manje linearno i kontinuirano nego što rade evolucionisti, kao i sa osećajem za to kako napredak kumulira doprinose veoma različitih kultura. (Ovde se spominje uzgoj krompira američkih kultura, proizvodnja kaučuka, duvana i koke.) Takođe, tvrdi Levi-Stros, isti napreci mogu se dogoditi na više mesta (Maje, na primer, koje su otkrile broj nula nezavisno od Indijaca i sastavili precizniji kalendar od ostalih visokih kultura Starog sveta). Neke kulture su kumulativnije od drugih, ali to nije zbog njihovih unutrašnjih svojstava, već pre zavisi od

stepena kontakata sa drugim kulturama: „Ta mogućnost koju jedna kultura ima, da prikupi ovo složeno mnoštvo otkrića svih vrsta, koje zovemo civilizacija, jeste funkcija broja i diverziteta kultura sa kojima dotična kultura saraduje na razradi – često i ne želeći – zajedničke strategije.“ (414)

Da izvesne kulture pokazuju veći razvoj i akumulaciju od drugih, potiče, dakle, od veće povezanosti i veće razmene s drugim kulturama: „Tome njihovo *ponašanje* doprinosi više od njihovog *bića*. To izražava određeni način egzistencije kod kultura, to je samo *način* na koji *koegzistiraju*.“ (415). Ova zanimljiva istorijsko-filozofska hipoteza – da kulture koje su makar i protiv svoje volje povezane u nekakvu mrežu – imaju veći potencijal za kumulativni razvoj od onih koje su slabije povezane, sada postaje baza za normativnu poentu. To, naravno, sasvim ide uz fakat što je sâm članak deo kampanje jedne međunarodne organizacije: naime, da je saradnja kultura put za progres. Sasvim je jasno da ostaje delikatna napetost, jer kulture se ne sastoje samo od pronalazaka van nekog konteksta. Kada se za korišćenje baruta, papira i testenina sazna od Kineza, onda je odlučujuće to kako se ti artefakti koriste u *novoj* kulturi u koju stižu (401), i stoga je način života same kulture nezamenljiv: „Originalnost ovih oblika života i njihova nezamenljivost, ili, kako vele Anglosaksonci, ovi *obrasci* („*patterns*“), ne mogu da se negiraju, već svi oni ukazuju na ekskluzivan izbor, i teško se vidi kako jedna civilizacija može da profitira od načina života neke druge, ako, u najamnjju ruku, ne odustane od svog.“ (416)

Iako zatvorenost pojedinačne kulture ovde nije tako radikalna kao kod boasovaca, ostaju Benediktove „*patterns*“ kao nesvodive, što daje dvostruku formulu političkoj preporuci Levi-Strosa u ime UNESCO: „Svetska civilizacija ne može biti drugo do koalicija kultura na globalnom nivou, pri čemu sve čuvaju svoju originalnost.“ (417) Svetska zajednica/društvo treba da bude koalicija kultura. Dakle, definisano je da ima osobina koje se međusobno pozajmljuju, što omogućuje kumulativan razvoj. Ali, one će sačuvati originalnost. Ovde se uočava analogija sa Bendžaminom Dosoanom u njegovom portretu Malezije, u kojoj indijska, kineska i melezijska kultura čine mozaik, ali se nikako ne mešaju.

Ovako ugrađena napetost između koalicije i partikularizma može vrlo dobro da se zabašuri svečarskom retorikom i podrazumavajućim aplauzom, ali Levi-Stros je dovoljno pošten da i napetost podvrgne analizi: posledica je ta, da ako je različitost početni uslov saradničkog rada, onda se može očekivati sve veći profit te saradnje što ona duže traje, zato što će to homogenizovati kulture učesnice (418). Protiv ove sumorne slike neizbežne „toplotne smrti“ kulturâ, u kojoj dobitak od kulturne razmene na duži rok teži nuli, na raspolaganju su samo dva sredstva. Jedno, ma kako to cinično zvučalo, jeste izgradnja unutrašnjih razlika u pojedinim kulturama, tako da se ima na osnovu čega nadalje pozajmljivati. Kao što je poljoprivredna revolucija, za razliku od sakupljačkog društva, dala povoda za brzu i radikalno novu diferencijaciju u starim razvijenim kulturama s gradovima, državama, klasama, kastama, itd. Drugo sredstvo sastoji se u stalnom dodavanju novih kultura umornoj koaliciji, kao što su to činili imperijalizam i kolonijalizam. Međutim, i ta strategija ima svoje ograničenje: planeta Zemlja. U oba slučaja reč je samo o odlaganju procesa.

Treće rešenje je pojava sukobljenih sila na Zemlji, koje mogu ponovo da osnaže nužnu nervanotežu od koje zavise biološki i kulturni opstanak čoveka, kako to Levi-Stros snažno naglašava (420). Čovek stoga mora da se vrati slepom partikularizmu – nužnom etnocentrizmu pojedinačnih kultura. Ali, s druge strane, mora da izbegne da jedan način života uzme pod svoje čitavu planetu u jednom okamenjenom čovečanstvu. Dakle, mora se sačuvati različitost kultura. Ne nužno konkretan sadržaj baš svake pojedinačne kulture, već *sâm diverzitet* kao takav: tolerancija nije kontemplativno stanovište koje popušta onome što je već nastalo ili jeste, kaže se u završnom paragrafu. Ne, tolerancija je dinamički pristup („*attitude*“) koji se sastoji u predviđanju i potpomaganju toga što će tek nastati. Tekst se završava normativnim iskazom velikog domašaja, i to je realno ekstremna kritika onoga što će se kasnije zvati liberalni multikulturalizam – konzervativna kritika demokratske uravnilovke globalizma. Ali, kome može da smeta ovaj međusobni uticaj kulturâ? Da li samim učesnicima, „u bazi“ konkretnih kultura, ili ima i onih koji misle da nije lepo imati više različitih kulturnih mogućnosti i prava? Ili je to antropološki posmatrač na nivou UNESCO? Ili je onda to ideja kako su napetosti zbog

kulturnih razlika neophodne da bi se istorija uopšte mogla odvijati? Krajnje smela ideja, mora se priznati, kada se zna da već postoje mnoge druge ideje o uzrocima i strukturama u razvoju istorije. (O tom opštem problemu biće reči i nadalje u ovoj studiji.) Tolerancija, koja se ovde definiše, tako je zdravo različita od one koju su opisali boasovci a koja se ticala pristupa jedne već postojeće kulture prema drugoj. Ovde se tolerancija odnosi na nove, rastuće, još neustanovljene razlike, kojima tolerancija, štaviše, treba da pomogne da bi se razvile. Međutim, zajedničko s boasovcima ostaje to što se tolerancija tiče diverziteta grupâ, a ne pojedinaca. Takođe, zajedničko s boasovcima ostaje i to što je sâm diverzitet najveća vrednost, mada se ne navode kriterijumi po kojima treba razlikovati dobro i loše unutar različitosti. Ovo bezuslovno slavljenje različitosti kao takve jeste, dakle, ono što promovise UNESCO početkom 1950-ih, ne komentarišući posebno napetost između ovog principa i Povelje o ljudskim pravima, koja se pojavila gotovo u isto vreme (1948).

Ono što je još interesantnije jeste to što je Organizacija UN posle dvadeset godina zamolila Levi-Strosa da ponovi uspeh. Sada (1971) trebalo je da otvori međunarodnu godinu borbe protiv rasizma. Ovog puta sa drugačijim, zloglasnim tekstom kao ishodom: *Race et culture (Rasa i kultura)*. Često ova dva teksta vide kao suprotstavljena, pa se rani, humanistički Levi-Stros, naklonjen međunarodnoj saradnji, sada preobrazio u demonsku suprotnost, pri čemu su ljudske razlike apsolutizovane, reklo bi se, u nekoj vrsti novog rasizma. Ipak, nije tako. Postoji daleko veći kontinuitet između dva čuvena teksta UNESCO. Pre će biti kako je Levi-Stros dvadeset godina kasnije samo želeo da ponovi stare poente i da razvije neke od problema kojima se ovlaš bavio u starom neoklasičnom tekstu.

Na samom početku međunarodnu javnost je šokiralo to što je Levi-Stros u izvesnom smislu rehabilitovao tada izblaćeni, drugorazredni pojam rase. Naime, izložio je da su ljudske kulture i njihovo širenje oni faktori koji odlučuju kojim će putevima krenuti ljudski biološki razvoj. Etnologija je postala prelaka kada je branila pitanje odnosa kulturnih razlika i biologije ponavljajući Laplasovu (Laplace) čuvenu formulu: „Ne treba nam takva hipoteza.“ (433) Naprotiv, stvaranje rase jeste jedna od funkcija kulture, upravo zato što „kulturne barijere imaju isti karakter kao i biološke: one ih anticipiraju na

neki način u stvarnosti, u toj meri da sve kulture na određeni način žigošu svog pripadnika: stilom odevanja, frizurom i šminkom, sakaćenjem tela i neverbalnom gestikulacijom. Time kulture pokazuju razlike koje su uporedive, koje se mogu naći između rasa; davanjem prednosti pojedinim tipovima u odnosu na druge, kulture stabilizuju te tipove i šire ih na dugi rok.“ (451)

Hipoteza je ovde, da naučeno kulturno ponašanje, koje utiče na partnera, ima *feed-back* uticaj. Na taj način ovo kulturno ponašanje jednostavno utiče na biološki razvoj. Ova se hipoteza u naše vreme zove „boldvinovska evolucija“²⁹ (Baldwin) po američkom psihologu koji ju je prvobitno predložio. I sada je uobičajen i neproblematičan deo istraživanja ljudskog porekla, pa se može reći da su jezik i mozak rezultat uzjamanog evolutivnog procesa, pri čemu kultura povratno deluje na biološku evoluciju. Teza se kod Levi-Strosa pojavljuje sasvim jasno: „Sve kulture ne postavljaju tačno iste sposobnosti kod svojih pripadnika, i budući da je verovatno da izvesne od ovih karakteristika imaju genetsku osnovu, pojedinci koji ih poseduju biće onda u većoj meri u boljem položaju.“ (453)

Godine 1971. međutim, šokiralo je javnost to što čuje jednog čoveka, koji je stajao iza onoga što gotovo možemo nazvati krštenicom UNESCO. On preuzima tezu o relaciji između biologije i kulture, za šta se verovalo da je iskorenjeno fiskalne 1952. godine, iako je sada reč o nekakvoj sintezi kulture i biologije u saradnji s antropolozima i biolozima, a determinacija je neka sasvim druga, zapravo ona koja pre polazi od kulture ka rasi nego obrnuto. To danas, kao što se zna, jedva da može nekog da šokira. Međutim, ono čemu tada nije bila posvećana naročita pažnja bilo je to što je kulturalizam Levi-Strosa u istih tih dvadeset godina podvrgnut turobnoj „prepravci“. Jer, on sada tvrdi da ideja o saradnji, koaliciji i borbi protiv rasnih predrasuda, koju je vodio dvadeset godina ranije, mora da se sagleda u bliskoj vezi s tim što se tada još nije zvalo globalizacija, a što preti globalnom eko-sistemu kako bioloških vrsta tako i kultura: „Ali ne može se sakriti da borba protiv diskriminacije, uprkos hitnoj praktičnoj neophodnosti i uzvišenom moralnom cilju koji postavlja, sudeluje u istom pokretu koji vodi čovečanstvo ka jednoj

29 Baldwin, 1902; videti i Dikona, 1997.

svetskoj civilizaciji, i koja uništava stare partikularizme, a koji imaju tu čast da su stvorili estetske i duhovne vrednosti koje daju vrednost životu. I ono što brižno sakupljamo u bibliotekama i muzejima, to je zato što se osećamo sve nesigurniji u to da smo u stanju da proizvedemo neke isto tako evidentne duhovne proizvode.“ (461)

Čitava borba protiv diskriminacije, a time dakle i čitava kampanja institucije UNESCO, čime se predavanje otvara, doprinosi povećanju problema. Naime, iskorenjivanju partikularnih kultura. Ovde Levi-Stros prilazi radikalnoj strani, i to od 1951. godine čini istinski mukotrpan razvoj protiv koalicije kultura, a za njihov partikularizam, pri čemu se sada smatra nemogućim biti opredeljen za ono prvo, a da se ne podrije ono drugo: „Jer ne možete u isto vreme da se krećete i oduševljavate drugim, identifikovati se tim drugim, a ostati različiti.“ (Ibid.) Dakle, ne može se u isto vreme identifikovati s „drugim“ i ostati različit (kao svoj). Ako ovo poslednje postaje najvažnije – bezuslovno negovanje različitosti – nije li tu onda reč o demonstraciji predrasuda? Jer, sada se kulturna „toplotna smrt“ i stanje bezrazličnosti dâ, štaviše, mora se izbeći promenom istorijskog toka, kako se to kaže na kraju govora. I koja je to promena?

Teško je videti da ta promena može biti nešto drugo osim povratka teritorijalnoj segregaciji kultura. Levi-Stros tvrdi da su sve velike kreativne epohe u ljudskoj istoriji nastupile onda kada su sredstva komunikacije bila dovoljna da bi se i udaljeni delovi kultura mogli stimulisati. Ali, bez čestog ili intenzivnog kontakta, kulture su se polako rastakale. (460) S tim u skladu, on je prethodno razmotrio čemu to antropolog može da pouči druge naučnike kad je u pitanju tolerancija. Među takozvanim primitivcima postoje dva takva uslova, kaže Levi-Stros: kao prvo, relativna sličnost i kao drugo, dovoljna fizička udaljenost.

Nema eksplicitnog zaključka na kraju predavanja, i to je možda takođe odjeknulo kao bomba na ceremoniji otvaranja godine borbe protiv rasizma, 1971. Čitaocu teksta predavanja on je jasan: kulture moraju da ostanu neizmene. Tu ideju deli i tadašnji kanadski multikulturalizam, ali se tvrdi da je to moguće jedino ako svaka kultura ostane na svojoj teritoriji uz veliku komunikaciju udaljenost. Levi-Stros govori kao antropološki ekspert svetskog glasa

i stoga može da iznese i podrži najkonzervativniju varijantu multikulturalizma, koja inače cveta na evropskoj levisi pod imenom „etnopluralizam“, i koja upravo tvrdi da kulture treba da se održavaju nepromenjene i to svaka na svojoj teritoriji, zbog čega useljenici treba da se pošalju kući, ili bar da se asimiluju. Dakle, politički dijametralno suprotan zaključak o teritoriji u odnosu na levičarske multikulturaliste koji takođe tvrde da kulture mogu i treba da ostanu nepromenjene, ali na *istoj* teritoriji.

Dva čuvena teksta Levi-Strosa predstavljaju nam dve varijante kulturalizma: prvu, s težištem na saradnji različitih kultura, i drugu, s težištem na različitosti koja se vidi kao pretpostavka ograničene saradnje. Naravno da je prva varijanta ostala zvanična ideologija UNESCO, sa kojom je ta organizacija doprinosila formiranju međunarodne politike pola stoleća, od osnivanja, kako je Alan Finkelkrot kritički analizovao u svojoj knjizi *La défaite de la pensée* (*Poraz ideje*, 1987). Međutim, Levi-Strosu služi na čast što je svojim drugim kontroverznim tekstom iz 1971. godine pokazao koliko je kulturalistički pojam kulture iza svih svojih ulickanih svečarskih formulacija zapravo impregniran radikalno konzervativnim i antiprosvetiteljskim idejama. Za Finkelkrota je ideologija institucije UNESCO onako kako je izložena u dva Strosova teksta presudni antiprosvetiteljski pokret.

Finkelkrot i kulturalizam organizacije UNESCO

Bazična Finkelkrotova kritika ukazuje na to da su osnovne predstave UNESCO o očuvanju kultura, što se, između ostalog, iznosi u dva glasovita Strosova članka, direktno suprotne prosvetećenosti i demokratiji. Finkelkrot odlično prepoznaje da je povratak romantičarskom pojmu kulture, koji predstavlja UNESCO, rezultat pokušaja pomirenja posle Drugog svetskog rata i nestajanja zapadnih kolonijalnih imperija, a ne iznenadno pojavljivanje ponosa zbog porekla (61). On veli da tamo gde Herder govori u svoje ime, filozofija dekolonizacije govori u ime „drugog“. Dakle, dosledno protiv Zapada. Tako se novi kulturni romantizam okreće ne samo protiv strašnih zapadnih pokreta kao što su fašizam i imperijalizam, već protiv „zapadne kulture“ kao takve.

Ideologija UNESCO ima najbolje pobude, ona je progres, brani stvar skrajnutih, osuđenih, siromašnih i odbačenih, proglašava se smrt Čoveka u ime drugačijih ljudi, što Finkelkrot kaže aludirajući na čuvenu Fukoovu (Foucault) ideju o smrti čoveka. Ali sve to, međutim, navodi UNESCO da proglasi kako su univerzalne vrednosti nemoguće (62). Za Finkelkrota je deo čitave dekolonizatorske katastrofe upravo to što su nejake mlade nacije Trećeg sveta u svom samorazumevanju upile romantičarski, antropološki pojam kulture. „Milionima ljudi koji su bili odvojeni od svojih bogova, svoje zemlje, svojih običaja, života, igre, mudrosti“, vraćena je njihova kultura (Finkelkrot ovde citira Emea Sezera (Aimé Césaire, 63). Međutim, ta kultura koja bi mogla da funkcioniše kao džep otpora prema zapadnim kolonizatorima, veoma brzo, čim su zapadni kolonizatori otišli, preoblikovala se u novo sredstvo potčinjavanja, zato što konstruiše kolektivni identitet, u kojem čovek gubi pravo da se

izrazi na drugi način osim u prvom licu množine, kao što kaže Finkelkrot.³⁰ A to je preuzimanje „debelog“ pojma kulture nemačkog kova, otežalog od sentimentalnosti, autentičnosti i kolektivnog usmeravanja zabludelih devijantnih ovčica, umesto da se preuzme „šlank“ pojam nacije, kako ga definiše građanska država, pravna država, demokratija i ljudska prava.³¹

Ove države svoj radikalni kulturalizam često dopunjuju marksističkim isticanjem revolucije, tako da one, kao što veli Finkelkrot, mogu istovremeno da učestvuju i u klasnoj borbi i u etnologizmu. I ne znajući, oni mire Marksa sa dubokim konzervativizmom i partikularizmom Žozefa de Mestra (Joseph de Maistre). U ovim nacionalnim socijalizmima Trećeg sveta tendencija je bila – a nastavila se i tokom dvadeset godina posle Finkelkrotove knjige – da socijalizam postepeno ustupa pred nacionalizmom. Nešto slično može se zapaziti u probou islamista u muslimanskim zemljama, gde su u velikom obimu zamenili i aktivno se borili protiv nekada jake levičarske opozicije, na primer, komunizma ili arapskog socijalizma. A islamisti su, uprkos tradicionalnom univerzalizmu islama, ipak naučili kulturalističku lekciju i preuzeli njen partikularistički žargon. (Pogledati naš esej o „Islamskim pravima“ u iv delu knjige.)

Gledano sa Zapada, kulturalizam zastupa, kao što kaže Finkelkrot, Drugog s velikim „D“ i to sve zajedno. Za tu celinu žrtvuju se realno postojeći drugi u svom individualnom realitetu (71). Ozloglašena knjiga Franca Fanona (Frantz Fanon) *Prokleti ovde na Zemlji*, otelovljuje ovu tendenciju, kada autor kritikuje „duboko kosmopolitsko stvaranje“ građanstva u zemljama Trećeg sveta kao odlučujući razlog njihovog slabljenja. Isto kao što nacionalisti XIX

30 Finkelkrot ovde zasniva tezu na knjizi Hele Beži /Hélé Béji/ *Désenchatement national*.

31 Prvo poglavlje Finkelkrotove knjige ovlašno opisuje prvu suprotnost između dva poimanja nacije s polazištem u sukobu zbog Alzasa u Francusko-nemačkom ratu 1870-1877. Tada su nemci anektirali Alzas, obrazlažući to idejom da ako živalj govori nemački i živi po nemačkim običajima, onda oblast s punim pravom mora da pripadne Nemačkoj. Protivargument Francuza glasio je da ako pitate same stanovnike, oni će prednost dati francuskom državljanstvu. Slučaj belodano pokazuje dva sukobljena poimanja nacije, a razotkriva i potencijalni radikalni antiindividualizam „tvrdog“ poimanja kulture: ako jedna grupa ima „kulturne“ karakteristike, onda je svejedno šta osobe od kojih se kulturna grupa sastoji stvarno misle. Slučaj je naveo Ernesta Renana da izmeni gledište iz francuskog kulturalizma u svoj čuveni moto o naciji kao „svakodnevnom referendumu“.

veka i boasovski antropolozi u naše vreme, i kulturalisti Trećeg sveta zarobljavaju pojedinca u njegovu kulturnu kategoriju – kultura postaje sudbina.

Ovaj partikularizam UNESCO realno podržava, ali za razliku od Levi-Strosa, koji bez ustezanja ističe kako su etnocentrizam i kesnofobija nužna cena za različitost a teritorijalna udaljenost za njeno očuvanje, retorika UNESCO je, prema Finkelkrotu, zaslađeno upražnjavanje „drugosti“ i „univerzalnog razumevanja“, koje, međutim, ne znači ništa drugo doli neslobodu za pojedinca, i pri čemu reč „kultura“ služi kao humanistički transparent da bi se čovečanstvo podelilo u kolektivne, neprekoračive i nepokolebljive celine. (80)

Noviji analitičar ovog diskursa UNESCO jeste norveški socijalni antropolog Tomas Hiland Eriksen (Thomas Hylland Eriksen) čiji je pokušaj obračuna s „tvrdim“ kulturalizmom u antropologiji kao ideologijom vredan spomena. Takav kulturalizam, naime, tvrdi da su kulture kao ostrva u okeanu. On analizuje izveštaj UNESCO *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development* iz 1995. godine i nalazi sledeću značajnu protivrečnost:

„Politički zaključci, koji se mogu izvući iz ovog opisa sveta koji se nalazi u izveštaju, nisu nužno liberalni, tolerantni i univerzalistički zaključci (barem ovde mora se uvažiti Finkelkrotov nereformisani univerzalizam-prosvećenosti-plus-provincijalizam): i separatisti, i multikulturalisti koji zahtevaju naročite kriterijume za prosuđivanje 'moje kulture', nacionalisti, koji traže striktniju kontrolu na granicama i ograničenje protoka ideja i inkvizitori koji su u potrazi za Salmanom Ruždijem (Rushdie), i bezbrojni nacionalizmi – svi će moći da iznađu jaku osnovu za izolacionizam i politički partikularizam u ovom izveštaju, bez obzira na to što on iznova tvrdi suprotno“ (Eriksen, 2001).

Čim se malo dublje zaviri u preporuke koje su tu iznete, univerzalističke proklamacije na površnom nivou u izveštaju UNESCO zamenjene su „tvrdim“ kulturalizmom. , Inače, to je osobina koju ovaj diskurs deli s različitim pokušajima da se formulišu islamska prava. (Videti našu napomenu o tome.)

Shodno tome, ponovo nalazimo fokus Levi-Strosa na „diverzitet“ kao nešto što je samo po sebi presudno dobro:³²

„Budući da izveštaj ne pravi razliku između kulture i etniciteta, možda se može zaključiti da se 'duboka' kultura tradicije povezuje s etničkim identitetom, dok se 'površna' kultura moderniteta ne povezuje. Dokle god se takvo gledište ne podupre empirijski, mora se i može problematizovati. Mnogi delovi o 'manjinskim kulturama' još otkrivaju i konzervativni pogled na kulturnu različitost: na više mesta se 'diverzitet' vidi kao 'vrednost sama po sebi'. Za koga? Za konzervativce? Pluralizam koji se hvali u izveštaju, pored toga izgleda da ne uključuje postpluralne hibridne forme, milione pomešanih ni-ovo, ni-ono i i-i pojedinaca, koji žive kako u globalnim velegradovima tako i u zabačenim selima mnogih država. Drugim rečima, izgleda da pravo na identitet ne podrazumeva pravo da se *nema* specifičan (naravno etnički) identitet.“ (Ibid.)

174

Eriksen ovde upire prstom na pregršt povezanih problema u ideologiji UNESCO. Kulture se vide kao: 1) nešto celovito; 2) nešto što je samo po sebi vredno očuvanja; 3) nešto što nosi identitet. Sve ovo su klasične teze iz tradicije Boasa i Benediktove. Socijalni antropolog Eriksen kao polje svog istraživanja ima savremene gradske kulture – to stanovništvo već danas obuhvata više od polovine svetske populacije – i može upravo na osnovu tog rada da ukaže na to da su takve predstave o kulturi sasvim izgubile korak sa ovim antropološkim objektima: „Postpluralne hibridne forme“, koje obrazuju horizont za većinu savremenih ljudi u svetskim megalopolisima, niti su celovite, niti su nužno vredne očuvanja, a nisu ni nosioci identiteta u smislu kako se to zamišlja kulturalizmom. One se neprestano razvijaju, ulaze u hibride i smenjuju se.

Kao što veli Eriksen, Izveštaj ukazuje i na ljudska prava i kolektivna kulturna prava ne razmišljajući da se ne mogu oba stanovišta istaći, a da se bar jedno u najamnjru ruku ne nategne, ako ne i prekrši. To je uostalom i tipično

32 Neobično je kako je kulturalizam mogao da zaslepi toliko mnogo inteligentnih ljudi tako da su bili u stanju da prihvate ideju o „diverzitetu“ kao neproblematičnom temeljnom kriterijumu. Razmislite i sami: kako bi to samo izgledalo u nekim drugim oblastima, u kojima bi različitost boleština, neprijatelja, zločina, nasilnih kazni, patnji, muka, prirodnih katastrofa, pogrešaka, laži itd. teško moglo da se uzme kao nekakav kriterijum uspešnosti.

za licitacijski diskurs u međunarodnim forumima, koji tek tako prihvataju čitav niz principa samo navodeći ih po redu, a da se uopšte i ne zamisle nad posledicama podržavanja uzajamno protivrečnih principa.³³ Tako se, u stvari, politika zamišlja samo kao zbir vrednosti, a ne kao zahtevan zadatak o kome valja promisliti kada se mora dati prednost nekom od nepomirljivih zahteva, ili bar načiniti kompromis između njih:

„Finkelkrot (1987) jeste stoga delimično u pravu kada piše da se UNESCO brzo pomerio s univerzalističkog, prosvetiteljskog načina razmišljanja ka relativističkom, romantičarskom pristupu: najnoviji izveštaj pokušava da obuhvati i jedno i drugo, ali on pre gura suprotnosti pod tepih, umesto što pokušava da ih reši.“ (Eriksen, 2001)

Iako je Finkelkrotova analiza jedna od prvih koja dodiruje bolno mesto, to jest, kulturalizam UNESCO, ipak je analiza diskursa UNESCO kod Hilanda Erik-sena preciznija. Ono što Finkelkrot pre svega analizuje jeste u stvari još uvek važeća tendencija UNESCO, ali se ona stalno meša i amalgamizuje s univerzalizmom prava, sa kojim je, kada se preciznije sagleda, u suprotnosti. Problem nije to što je UNESCO progutao kulturalistički pojam kulture s potpuno nesvarljivim delovima, već to što se govori uvijeno, jer se ne razume da se istovremeno ne može biti i kulturalista i univerzalista.

Na svojoj 174. sednici, 13. aprila 2006. u Parizu, UNESCO je na predlog konferencije islamskih zemalja doneo Rezoluciju 174 EX/46 pod naslovom *Poštovanje slobode izražavanja i poštovanje svetinja i verskih vrednosti i religioznih i kulturnih simbola*. Takođe je naložio generalnom sekretaru da „radi kako bi pojačao napore“ za ostvarenje ciljeva Rezolucije, te da sastavi izveštaj o međunarodnim instrumentima koja su na raspolaganju za taj posao, i da ga podnese na 176. sednici.

Formulacija, koja u istom dahu povezuje „poštovanje slobode izražavanja“ s *poštovanjem svetinja i verskih vrednosti i religioznih i kulturnih simbola* predstavlja vrlo dobar primer za to kako je *double talk*, koji Eriksen analizuje, izgleda postao standardan diskurs ne samo u organizaciji UNESCO, već i u drugim organima UN, kao što su Savet za ljudska prava, pa čak i Generalna

33 Nešto slično važi i za Kairsku deklaraciju i druga „islamska prava“ u kojima se stalno mešaju univerzalistički i partikularistički principi (pogledajte sledeću napomenu).

skupština. Eriksen je očigledno u pravu kada, nasuprot Finkelkrotu, tvrdi da se sistem organizacija UNESCO i UN kao celina ne baziraju bez ostatka na kulturalizmu. Pre će biti da se univerzalistički i kulturalistički žargoni stalno prepliću, ali na način na koji su kulturalistički zahtevi prirodniji i više partikularistički od univerzalističkih principa. Stoga izgledaju kao konkretni izuzeci koji u stvari univerzalizam stavljaju van snage.

Naravno da ne može da vlada sloboda izražavanja ako u isto vreme treba da vlada i „poštovanje religioznih simbola“. Tada ovo drugo postaje stvarno važeći kriterijum. Može se reći da Rezolucija UNESCO ne tvrdi ništa konkretno o tome kako to „uzajamno poštovanje“ čisto politički treba da se sprovede. (O tome će kasnije u ovoj knjizi biti detaljnije izloženo) Savet za ljudska prava UN u međuvremenu je otišao mnogo dalje. Štaviše, naložio je zemljama članicama da donesu zakone koji kriminalizuju „*defamation of religion*“, uvredu religije – naravno uz obavezno isticanje slobode izražavanja.

Ujedinjene nacije i UNESCO tako su doprinele, a i dalje doprinose, međunarodnom širenju kulturalizma i političkom ostvarivanju onoga što je nekad bila antropološka doktrina. U tom smislu, sistem UN saučesnički je doprinosio širenju opšteg kulturalističkog etosa u međunarodnoj politici, čiju pozadinu sve vreme čini razvoj multikulturalizma.

Od kulturalizma do multikulturalizma

Za razliku od kulturalizma, koji čini široku struju mišljenja, pre nego što se avanžovao u politiku, multikulturalizam je od samog početka pre svega politički projekat. Pridev „multikulturalan“ potiče iz 1940-ih, ali se političko krštenje uz dodatak „izam“ može prilično precizno datirati i prostorno smestiti, naime, u Kanadu godine 1971, a dalji razvoj pojma može se osobito povezati sa tri useljeničke, pretežno anglosaksonske zemlje – Kanadom, SAD i Australijom.³⁴ Pojam koriste političari koji teže da integrišu useljenike uz posebno izražen obzir prema očuvanju kulture koju su sobom doneli. Dakle, kao suštu suprotnost asimilaciji ili američkoj ideji o „melting potu“.³⁵ Često se navode i alternativne metafore, na primer, „mozaik“ ili „salata od nacija“.

34 U SAD je rasprava o multikulturalizmu bila u mnogo manjoj meri povezana s konkretnom politikom i u velikom obimu je tekla zajedno debatama o „političkoj korektnosti“. U konkretnoj politici je multikulturalizam naročito došao do izraza u kontroverznim zakonima koji regulišu takozvanu „pozitivnu diskriminaciju“, na primer pri upisu na fakultete su pripadnici manjina imali olakšice i slično. Drugi konkretni učinci se vide u školskom gradivu, osobito na univerzitetima: naime, multikulturalistički kritičari su optužili školske i fakultetske programe da pre naglašavaju „DWED“ (Dead White European Males – mrtve bele Evropljane muškog roda), pa su zahtevali veću zastupljenost drugih rasa, kulturâ, žena itd. u obaveznoj literaturi.

35 Premda reč „multikulturalizam“ kao i konkretne političke strategije povezane s tim pojmom datiraju, dakle, iz 1970-ih, on je jasno idejnoistorijski anticipiran još kod nemačko-jevrejsko-američkog filozofa Horasa Kalena (Horace Kallen), koji je u članku još iz 1915. polemisao protiv modela „lonca za topljenje“ preporučivši politiku čuvanja posebnosti na osnovu vlastitih iskustava u jevrejskoj manjini. On je oko 1907. stvorio sintagmu „kulturni pluralizam“, koji je kasnije i lansirao u knjizi *Culture and Democracy in the United States* (1924), ali njegovi naponi nisu imali većeg odjeka, sve dok ih nisu iskopalili u debatama 1980-ih i 1990-ih i počeli da slave. (Sunada 2000). Još jedna srodna ideja

Na teorijskom nivou „multikulturalizam“ se primenjuje u širokoj lepezi veoma različitih značenja, koja se protežu od ozbiljnih pokušaja da se integriše u liberalnodemokratsko političko shvatanje (pogledati kasnije deo o Kimliki) do manje ili više neprihvatljivih teorija, koje pojam povezuju s poštovanjem „celovitog Drugog“, s pohvalom razlici kao takvoj i marginalizaciji ma koje vere bila. Takođe, pohvala se upućuje i antiesencijalizmu kao nečemu veoma esencijalnom, a to je stav da esencije ne postoje. Na koncu, tu je i spektar različitih značenja te reči, pri čemu se na jednom kraju radi o očuvanju množine kulturâ (pre svega manjinskih), a na drugom se radi o hibridnom društvu, u kojem se kulturni identiteti stapaju, mešaju i daju povoda novim sintezama, na primer i metafori o „kazanu za topljenje (naroda)“.

Izgleda vrlo očigledno da između ove dve primene reči, blago rečeno, postoji napetost, štaviše, u mnogim slučajevima i izravna suprotnost. Hibridizacija „istanjuje“ i menja kulture, a to je u suprotnosti s naporima za njihovo očuvanje. Mnogi „multikulturalisti“ podrazumevaju i aplaudiraju idejama kao što je mešavina kultura koja stvara hibrid – izgleda da nešto tako zamišlja i Vili Kimlika (Willy Kymlicka), dok govori o tome da multikulturalizam treba da bude „vibrantan“, ali u državama koje su u stvari na različite načine već pokrenule multikulturalističke programe ni na koji način nema stvaranja

postoji i u ranom američkom pragmatizmu, kod Vilijama Džejmisa (William James): *A Pluralistic Universe* (1909). Ne događa se uvek, međutim, da ideje o „kulturnom pluralizmu“ imaju levičarski karakter, kao što se i previše često smatra. Kalenova ideja o društvu kao „demokratiji nacija“ počiva na rasnobiološkim pretpostavkama da je pojedina „nacija“ rasno definisana te da se teško može integrisati s drugima nacijama (Bari /Barry/, 2001, 85). U kontekstu ove knjige je zanimljivo primetiti da strukturalno analogne argumente protiv asimilacije i protiv koncepta „lonca za topljenje“ navode ekstremni desničarski krugovi u Evropi, kao što je francuski filozof Alan Benoa sa svojim pojmovima „etnopluralizam“ i „pravo na razliku“. Kao što vele Vermulen i Slijper (Vermeulen, Slijper) : „... kulturalizam može čak i izgled multikulturalizma da učini vrlo sličnim ideologiji nove desnice.“ (2000, 7) To je desničarska pozicija koja ne ističe rasnobiološki karakter razlika, ali preuzima ideju o njihovim kulturnim razlikama u kulturnom relativizmu i napada liberalizam i univerzalizam. Tvrdi se da evropski narodi i kulture treba da zahtevaju istu teritorijalnu autonomiju i segregaciju koje zahtevaju mnogi politički pravci Trećeg sveta (u knjizi *Europe, Tiers monde, même combat*, 1986). Benoina je pozicija tako krajnje desničarska, apartheidska pozicija na temelju kulturnog relativizma. Benoa uostalom izražava snažan afinitet prema multikulturalističkoj ideji Čarlsa Tejlora o politici priznanja (pogledati i Vermelen i Slijper, 2000, 8)

hibrida koje su pokušali da ohrabre. Naprotiv, realno postojeći multikulturalizam u svojim različitim oblicima, na primer u Kanadi i Maleziji, sastoji se od političkih inicijativa koje teže da očuvaju postojeće kulture, a ne da promovišu hibridizaciju.

Predistorija kanadskog slučaja jeste napetost između kanadske vlade i francuske manjine u Kvebeku. Pojam „multikulturalan“ izgleda da je prvi put izvukao iz mraka senator ukrajinskog porekla Pol Juzuk (Paul Juzyk) u jednom govoru 1964. godine, a oko 1970. Trudoova (Trudeau) vlada planirala je novu politiku s većim političkim pravima za francuske govornike. Osnovana je *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*, koja je održala više javnih sednica koje su 1969. godine ishodovala u zakonu: *Bicultural and Bilingual Act*. Komisija je, međutim, primila brojne primedbe useljeničkih, nefrancuskih grupa, kao i domorodaca, Indijanaca i Eskima. I oni su zahtevali političko priznanje. Komisija je stoga predložila politiku koja nasuprot čuvenom „kazanu za topljenje“ iz SAD treba da sačini „mozaik kultura“, pri čemu etnički identitet nije činio kanadski identitet, koji bi, dakle, pre trebalo da bude mozaik. Pjer Trudo je prihvatio taj predlog komisije 1971. godine kao zvaničnu ideologiju. Mislilo se da će multikulturalizam (nasuprot bikulturalizmu) očuvati etničke idenitete u dvojezičnom okviru. Time su i domorodačke nacije Kanade dobile svoja prava.

Multikulturalizam se u Kanadi od tada razvio u zvaničnu političku ideologiju i ozakonjen je na različite načine. Od 1982. godine multikulturalizam je ušao i u Ustav u obliku Odeljka 27 Kanadske povelje o pravima i slobodama, (*Canadian Charter of Rights and Freedoms*), a 1998. usvojen je i Zakon o kanadskom multikulturalizmu (*Canadian Multiculturalism Act*), popularni „Zakon C-93“, koji utvrđuje da:

„3.(1) Ovim se izjavljuje kako državna politika Kanade

- (a) priznaje i podržava shvatanje da multikulturalizam odražava kulturnu i rasnu različitost kanadskog društva i priznaje slobodu svim pripadnicima kanadskog društva da čuvaju, jačaju i neguju svoje kulturno nasleđe;

- (b) priznaje i podržava shvatanje da je multikulturalizam osnovna karakteristika kanadskog nasleđa i identiteta, te da čini neprocenjiv resurs u stvaranju budućnosti Kanade;
- (c) podržava puno i ravnopravno učešće pojedinaca i zajednica svih porekla u nastavku razvoja i oblikovanja svih aspekata kanadskog društva i da će im pomagati u uklanjanju svih prepreka u tom učešću;
- (d) priznaje postojanje zajednica čiji pripadnici dele zajedničko poreklo i njihov istorijski doprinos kanadskom društvu, i da će pomoći jačanju njihovog razvoja;
- (e) osiguraće da svi pojedinci imaju jednak tretman i jednaku zaštitu pred zakonom, a da će se njihova različitost poštovati i vrednovati;
- (f) podstićaće i pomagati socijalne, kulturne, ekonomske i političke institucije u Kanadi da budu otvorene prema multikulturnom karakteru Kanade i da ga poštuju;
- (g) podržavaće shvatanje i kreativnost koji nastaju iz razmene između pojedinaca i zajednica različitog porekla;
- (h) razvijaće priznanje i vrednovanje različitih kultura kanadskog društva i unapređivati promišljanje i izričaj i stalni razvoj tih kultura;
- (i) čuvaće i poboljšavati upotrebu drugih jezika osim engleskog i francuskog, dok će se status službenih jezika Kanade i njihova primena ojačati; i
- (j) unapređivaće multikulturalizam na čitavom području Kanade u skladu s nacionalnom obavezom prema zvaničnim jezicima Kanade.“

Kao što se vidi, u ovoj kanadskoj varijanti mnoge od napetosti, koje su sadržane u tvrdom pojmu kulture, preostale su i u pojmu političkog multikulturalizma. U veoma širokim izjavama o namerama, koje se nalaze u „Zakonu o multikulturalizmu“, postoji čitav niz prilično različitih pretpostavki i ideja. Bez problematizovanja tu se govori o „različitim kulturama“ i o većini kultura

kao o nečemu čemu pojedinci mogu pripadati. Ne vidi se da li isti pojedinci mogu pripadati nekolikim takvim kulturama, ali izgleda da ne mogu. Pojam kulture ovde kao da je sinonim za „zajednice različitog porekla“ („*communities of different origins*“), te da su na taj način definisane poreklom, a ne nečim što kao takvo treba da bude predmet individualnog izbora.³⁶

U isto vreme, pojavljuje se nešto što treba da se prizna i uvaži, a da se ne vidi jasno ko treba da bude subjekt priznanja i uvažavanja. Vlada bi trebalo da „kultiviše“ priznavanje i vrednovanje, ali, to je valjda nešto što bi trebalo da izvrše druge kulture i pojedinci. Pored toga, može se primetiti da se multikulturalizam shvata, s jedne strane, kao „čuvanje“ i „snaženje“ pojedine kulture i, istovremeno, njeno „razvijanje“, s druge, što je daleko od jasnog značenja, i zapravo može da bude u oštrom nesaglasju. Dalje, iznenađuje što se pojam identiteta u ovom tekstu ne tiče (kao na tolikim drugim mestima) pojedinačne kulture, već kanadskog „nasleđa i identiteta“ kao takvog, pri čemu se tvrdi da je multikulturalizam kao princip glavna osobina.

Ovakav zakon tako s mnogim drugim multikulturalizmima deli jednu osnovnu pretpostavku:

- (1) Više različitih i posebnih kultura mogu u savremenom društvu da koegzistiraju

(...), pri čemu se pod „savremenim društvom“ podrazumevaju pravne države, demokratije koje karakterišu jednaka prava za sve građane, osnovna ljudska prava i slične dobrobiti. U odnosu na kulturalistički pojam kulture ovde je dodata odlučujuća izmena. Iako pojam kulture izgleda jednako organski i determinišući u pogledu pojedinca kao kulturalizam, ovde se, ako ništa drugo, onda implicitno, odustalo od toga da pojedina kultura bude na

36 Zanimljivo je da usvajanje australijskog i kanadskog multikulturalizma nije bilo rezultat nekog socijalnog pokreta s kulturalnim zahtevima (osim onog *Les Québécois* u slučaju Kanade). Kao što kažu Vermelen i Slijper (2000, 12) „U etabliranju multikulturalizma sudelovao je mali ali efikasan lobi etničkih vođa, sociologa i političara.“ Istu misao je naveo i Beri (2001, 294), koji opisuje kako su kanadski zakoni donošeni u tesnoj saradnji između vladinih ministarstava, pravnih fakultetâ i privatnih udruženja sa zahtevima za posebnim pravima – nasuprot jednom ispitivanju javnog mnjenja iz 1993, koje je pokazalo da je gotovo tri četvrtine ispitanika protiv multikulturalizma (ibid. 292).

teritoriji koju smatra svojom, već da pojedine kulture u izvesnom smislu koegzistiraju na istoj teritoriji i unutar jedne obuhvatnije političke celine. Pritom, niti ulaze u sukobe s tom celinom niti je modifikuju. Međutim, odlučujući problem, a koji se ne pominje u kanadskom zakonu i koji se veoma često ćutke zaobilazi u običnoj upotrebi reči, jeste, naravno, pitanje da li kulturne prakse, koje su u izvesnoj meri u suprotnosti sa osnovnim zahtevima demokratije i pravne države, mogu nastaviti svoje delovanje neizmenjene, koliko se one mogu „čuvati“ i „osnaživati“ kao što to zakon kazuje. I, ako se tvrdi da je ovo slučaj, kako se onda to ostvaruje. To, naravno, pretpostavlja i dalji normativni razvoj iz stava (1), koji se često shvata kao sama srž multikulturalizma:

(2) Više posebnih i različitih kultura treba nepromenjene da koegzistiraju u savremenom društvu.

Kanadski zakon eksplicitno to tvrdi ukazivanjem na očuvanje kultura. Ali je nejasan u pogledu toga šta država, kada „osnažuje njihov razvoj“, treba da preduzme u slučaju da se jedna kultura sukobi s drugom, kao i kada dođe do sukoba između pojedinih kulturnih vrednosti i demokratskih principa, a koje ističe obuhvatnija politička celina u kojoj se te kulture nalaze. Treba li država da dopusti ili čak podupre škole koje su i osnovane da bi sledećoj generaciji usađivale posebnu kulturu, kao što je uobičajena praksa u anglo-saksonskim multikulturalizmima? Treba li da podržava i finasijski podupire posebne medije za kulturne grupe, kao što je, na primer, slučaj u Holandiji s državnom potporom islamskom radiju? Kanada je malo-pomalo došla do formulacije koja tvrdi da multikulturalizam treba da se podrži, a da se ne krše individualna prava koja su, na primer, izražena u ustavnom Odeljku o pravima i slobodama iz 1982.³⁷ Međutim, pitanje u kom obimu se može državno upravljati pojedinim kulturama i tako dodeliti grupna prava, a da se ne krše individualna, jeste stalni izvor nejasnoća i problema.

37 U Povelji o pravima i slobodama, temeljna prava na slobodu su ovako izražena: „2. Svako ima sledeće temeljne slobode: (a) slobodu savesti i veroispovesti; (b) slobodu misli, vere, mišljenja i govora, uključujući i slobodu štampe, što se odnosi i na druge medije javne komunikacije; (c) pravo na mirno okupljanje; i (d) slobodu udruživanja.“

Grupna prava, razume se, mogu da krše prava onih koji nisu pripadnici te grupe i koji nisu obuhvaćeni dotičnim pravima, kao što mogu da tlače i pojedince koji pripadaju grupi, a koji pojedinci ne žele da grupa ima to pravo, jer ono krši njihova lična prava. Evo jednog primera iz Kanade. Muslimanski advokat Sijed Mumtaz Ali (Syed) objavio je 2003. godine da će da uspostavi šerijatski sud u Ontariju pod zaštitom Zakona o arbitraži (*Arbitration Act*) iz 1991. godine, koji dozvoljava osobama da rešavaju sporove iz civilnog prava uz posrednike, te da će kasnije osnovati sud koji bi ratifikovao te posredničke odluke i učinio ih pravno obavezujućim. Predlog Mumtaza Alija obuhvatao je delove šerijatskog zakona koji su pokrivali porodično zakonodavstvo i u javnost je lansiran pod skraćenicom FBA – *Faith Based Arbitration* (*verska arbitraža*). Razvila se opsežna debata *za* i *protiv*. Protivnike je predvodio iranski izbeglica Homa Arjomand, koji je predlog napao zbog diskriminacije polova, to jest, zbog dobro poznatih šerijatskih stavova o polovima, kao i premijer Ontarija, Dalton MekGinti (McGuinty), koji je septembra 2005. godine odlučio, posle istraživanja bivšeg državnog tužioca Merion Bojd (Marion Boyd), da je sasvim na mestu da izjavi: „Neće biti šerijatskog suda u Ontariju!“ Istovremeno, progurao je dopunu Zakona o posredovanju, koja, naglašavajući mogućnost da se dođe do poravnjanja ako se stranke s tim slože, ističe zahtev da tako donesene odluke moraju da budu u skladu sa „odeljkom o pravima i slobodama“ države Kanade.

U svakom slučaju, stav (2) podrazumeva da:

(3) Kulturno zasnovana grupna prava mogu u određenim slučajevima da nadjačaju individualna prava,

i

(3') Takva grupna prava treba da se razvijaju kao posledica stava (2).

Ovde je odlučujuće pitanje šta to konkretno podrazumeva u odnosu na demokratiju i uobičajene temelje pravne države. Da li stav (3) zahteva da se neki aspekti ove osnove zanemare? Ili je, naprotiv, reč o multikulturalizmu koji može da uspe pod uobičajenim liberalnim pravima na slobodu? Stav (3) može, naravno, da ima širok dijapazon – od relativno bezazlenih slučajeva,

na primer, da se priznatim danskim verskim zajednicama odobrava poreski popust, pa do krajnje ekstremnih primera poput onih da u prava grupâ spada i pravo da diskriminišu delove grupe, da imaju odvojeno zakonodavstvo i sudove i svoju policiju, itd.), i, najzad, stav (3) uopšte ne daje kriterijume za to koja grupna prava mogu da prevagnu kao i to nad kojim individualnim pravima, itd.

Postoji i čitav niz daljih komplikacija. „Grupna prava“ mogu da znače i prava koja se daju grupi kao takvoj (pravo na samoupravu, kolektivno pravo posedovanja zemlje, itd.), ali isto tako može značiti i individualna prava, koja se dodeljuju samo pripadnicima određene grupe (britanski Siki izuzeti su od zakona koji propisuje nošenje šlema motociklistima, tzv. „pozitivna diskriminacija“). Ovo poslednje naročito je relevantno u odnosu na useljeničke grupe i izbegava ogroman kontrast između grupnih i individualnih prava. Ovde je problem nešto sasvim drugo, a to je da dodeljena grupna prava mogu da krše prava drugih pojedinaca, na primer, prava onih koji ne mogu da se upišu na fakultet jer su mesta data manje kvalifikovanom kandidatu iz „kulturne“ grupe. Grupna prava u tom smislu stoje u suprotnosti ne prema individualnim pravima kao takvim, već prema pravima pojedinaca koji ne pripadaju dotičnoj grupi. U stavovima (3) i (3') podrazumevaju se obe ove moguće suprotnosti. Stav (3) uvek se može tumačiti veoma široko, a važan deo rasprave o multikulturalizmu tiče se sledećeg:

- (4) Kulturno zasnovana grupna prava treba ostvarivati, ali tako da je to pomirljivo s uobičajenim liberalnim principima.
- (4') Kulturno zasnovana grupna prava treba ostvarivati, ali tako da prekoračuju i modifikuju određene uobičajene liberalne principe.

Na primer, u obimnoj raspravi Vilija Kimlike o multikulturalizmu (videti dalje u tekstu) ova debata ima veliku ulogu. Stavovi (4) i (4') tiču se potencijalnih promena koje multikulturalno društvo mora da sprovede da bi izašlo u susret tom multikulturalnom stanju. Ali, treba li i same pojedine kulture da se podvrgnu promenama? Ovde imamo odgovarajuću dilemu:

(5) Multikulturalizam dopušta pojedinim kulturama da žive dalje potpuno nepromenjene.

(5') Multikulturalizam dopušta pojedinim kulturama da i dalje žive uglavnom neizmenjene, pri čemu na određene načine moraju da se prilagode obuhvatnijem društvu, ergo, političkoj zajednici u kojoj se nalaze sve te različite kulture.

Stav (5') naravno da protivreči stavu (2), ili ga u najgorem slučaju relativizuje. Stav (5') postoji u najmanje dve potpuno različite varijante:

(5'a) Pojedine kulture treba da se prilagode osnovnim liberalnim i demokratskim principima.

185

(5'b) Pojedine kulture treba da se prilagode većinskoj kulturi u tom obuhvatnijem društvu.

„Zakon o multikulturalizmu“, dakle, može se čitati tako da se od pojedinog pripadnika neke kulture očekuje da razvije neku vrstu dvostrukog političkog identiteta, pa da na jednoj strani očuva (i razvija?) svoj kulturni identitet koji je doneo u prtljagu, a na drugoj strani, na za korak višem nivou, da razvija kanadski identitet, čiji odlučujući deo čini sâm multikulturalizam kao princip.

Dakle, dvostruka svest, čiji samo jedan deo čini „kulturno“, dok drugi deo čini „kanadsko“, znači „multikulturno“. Nije sasvim jasno da li se zahtev shvata kao varijanta a) ili varijanta b). Šta god da je, izgleda da se čitav skup stavova od stava (1) do stava (5) može realizovati samo pod pretpostavkom da se razviju određene politike. Iako stav (1) ističe mogućnost multikulturalizma, ova bazična ideja sama po sebi ne govori ništa o politikama koje mogućnost mogu dovesti do ostvarenja, tako da različite mogućnosti kombinacija u stavovima, od stava (2) do stava (5), jesu takođe moguće. A upravo te politike čine multikulturalizam kao politički program:

(6) Treba razviti zbir politikâ koje omogućavaju ostvarenje stava (1).

Ali, šta je realno taj „zbir politikâ“? One, naravno, obuhvataju izvestan stepen grupnih prava iz stava (3), ali kakvi su kriterijumi za razvoj i

dodeljivanje tih prava? I u kakvom su odnosu ta prava prema savremenom društvu (stavovi 4 i 5)? Nesigurnost koja se tiče karaktera stava (6) nastaje i zato što nije sasvim jasno zbog čega je stav (2) zapravo poželjan. Da li je to, kao što neki tvrde, zato što:

(7) jeste kulturna različitost dobra sama po sebi,

ili zato što

(8) kulture (ili njihovi pojedinci) ne mogu jednako da participiraju u društvu bez određenih grupnih prava,

ili zato što:

(9) kulture (ili njihovi pojedinci) ne mogu da participiraju u društvu, a da nemaju posebno priznanje

ili je to zato što:

(10) kulture (ili njihovi pojedinci) ne mogu da participiraju u društvu bez poštovanja?

Ovi veoma različiti razlozi – a ima ih još – mogu se, dakle, navesti i oni postaju argument za principijelni multikulturalizam u stavu (2). Multikulturalizam, onakav kakav izgleda na osnovu jednog od najbitnijih dokumenata – kanadskog *Zakona o multikulturalizmu* – tako je neosporno višeznačna stvar, koja može da se pojavi u najrazličitijem ruhu, što sve zavisi od toga koje se kombinacije osnovnih skiciranih mogućnosti uzmu kao sopstvene. Valja se sada vratiti na različite kombinacije, pošto su sondirani neki od principijelnijih razmatranja izloženih u pogledu snalaženja među ovim mogućnostima.

Od komunitarizma do fakultetskog radikalizma

Što se tiče principijelne rasprave o multikulturalizmu, može se reći da ona ima čitav niz sličnosti s obračunom takozvanih komunitarista (Čarls Tajlor, Majkl Sandel, Majkl Valcer /Waltzer/, itd.) s „atomizovanim“ pogledom liberala na individuu, posebno s liberalizmom Džona Rolsa (John Rawls). Rasprava je vođena 1980-ih i 1990-ih. Za komunitariste, zajednica („*community*“) u koju pojedinac ulazi kao u osnovnu socijalnu jedinicu, treba da ima političku težinu. Komunitaristi imaju tendenciju da više polažu na kulturne „vrednosti“ koje povezuju pojedince u pretpolitičke jedinice (porodicu, civilno društvo, udruženja, kulture) i koje su saglasne o „zajedničkom dobru“ („*common good*“), koje čini pretpostavku njihovog zajedničkog političkog delovanja. U meri u kojoj oni naglašavaju kulturu, ona ne mora dovesti do kulturalizma, ali u težim slučajevima može.³⁸

Osnovni pristup komunitarista, međutim, po pravilu je bio monokulturalistički, u meri u kojoj se njihov filozofski pristup bavi pretpolitičkim pretpostavkama za uobičajenu, to jest, državnu politiku. Stoga imaju sklonost da političko zajedništvo identifikuju sa onim što održava datu državu. To ne znači da su zato nacionalisti ili da isključuju multikulturalizam. Mnoge od njihovih ideja mogle su da se preuzmu i dalje razviju u multikulturalističkom pravcu, kao kod Čarlsa Tejlora, na primer. Paralelno sa stvarnim političkim

38 Njihov pojam „zajednice“ bio je podvrgnut kritici koja se može okrenuti i protiv kulturalističkog poimanja kulture: koliko je *velika* takva zajednica, je li to četvrt ili seoce tako da se svi članovi poznaju, ili je zajednica veličine nacije i države? (Voldron /Waldron/, 755)

multikulturalizmima, kao što su Malezija i Kanada, razvila se opsežna principijelnija diskusija samog pojma. Jedna struja je potekla iz političke filozofije i njenog razmatranja osnovnih principa koji vode poreklo iz uticajnog dela Džona Rolsa, a drugi rukavac rasprave mašavina je kontinentalne filozofije, dekonstrukcije, postkolonijalizma, kulturnih studija i univerziteskog radikalizma, koji je obeležio veliki deo zapadnih instituta za književnost na prelazu u XXI vek, i čiji su glavni predstavnici Derida (Derrida), Edvard Said (Edward), Gajatri Spivak (Gayatri), Homi Baba (Bhabha), Ajris Jang (Iris Young) i drugi.

188

Dok je prvospomenuti filozofski pravac tesno povezan s tumačenjem konkretnih pokušaja multikulture politike i često deluje kao njihov glasnogovornik, ova druga struja je uopštenija i radikalnija dok sasvim ispravno posmatra i politički multikulturalizam i njegove filozofske tumače kako preuzimaju ideju o stabilnim, jasno razgraničenim kulturama. Ta ideja se onda može kritikovati kao „esencijalizam“. Na teorijskom i filozofskom planu „multikulturalizam“ takođe je jedna veoma višeznačna veličina, koja se proteže od konkretne rasprave u pogledu zaštite manjina sve do apstraktnijih i uzvišenih razmatranja mogućnosti da se sretne „onaj Drugi“ s velikim „D“ na način oslobođen predrasuda, nereduktivno, politizirajući „processe kulturalizacije“ umesto rigidnih i esencijalističkih kultura.

„Multikulturalizam“ fakultetskog radikalizma tako stoji na izvesnom odstojanju od konkretnih političkih multikulturalizama i često je jako kritičan prema njima, dok u isto vreme može da kaže da je i sama odbrana neke manjinske kulture već činilac njenog esencijalizovanja, delom i na taj način što se odgovorni mehanizmi isključivanja nepoželjnih ili čine nevidljivim ili se čuvaju od kritike, a upravo su ti mehanizmi na samom početku krivi za neprekinuti segregacioni proces takozvanog „*Othering-a*“, to jest, osvajanja identiteta razgraničavanjem sebe od drugih. Fakultetski radikalizam ima oko sokolovo kada treba uočiti neke od odlučujućih problema u realnom multikulturalizmu, kao i njegovu tendenciju da se previše važnosti daje kulturnoj determinaciji. Fakultetski radikalizam, pritom, ističe kako preterani naglasak na kulturu lako previđa polne, klasne, rasne i druge determinacije, koje takođe mogu da vode do segregacije. Premda ovaj radikalizam ipak uviđa neke od centralnih problema u „kulturalističkom“ pojmu kulture kod

multikulturalizma, i sam lako zapada u paradokse. Čitav taj pokušaj da se manjinama dâ prilika da se izraze iz te optike, postaje nemoguća misija, zato što, ističu radikali, zahteva da se dotična „kultura“ prvo reformiše po slici i prilici dominantne kulture, a zatim joj se nalaže da progovori vlastitim jezikom, pri čemu će taj, ako bude govorio svojim nerazumljivim jezikom, *eo ipso*, biti ili razumljiv ili u najboljem slučaju van domašaja oka, uha i srca.

Zbog takvih paradoksa, odgovor na Spivakovo pitanje – „Can the Subaltern Speak?“ – „Može li potčinjeni da govori?“ (1988), mora biti negativan. Pred svakom celinom se postavlja ovaj beskraj unutrašnjih, stalno umnožavajućih razlika, kao u Babinom izrazu „dissemiNation“³⁹. Ipak, fakultetski radikalizam pretpostavlja da njegova upućivanja na subjektivne procese (često opisane u prezent participiju)⁴⁰ čine mnogo odvažniji i radikalniji politički program od konkretnih multikulturalističkih zakonskih inicijativa i često se fokusiraju pre na diskurs nego na same stvari, kao da misle da sama priča o kulturnim problemima stvara iste i da je stoga dostatno političko delovanje govoriti o njima na drugačiji, „bolji“ način. Ovde je taj radikalizam srodan sa sintagmom „politička korektnost“ i njenoj ideji da reč stvara ono što ime- nuje, pa da će lepša reč sama po sebi otkloniti probleme.

Radikalni multikulturalizam pati tako od neke vrste jezičkog čistunstva, u kojem se „dobar ton“ i pominjanje kultura smatra veoma važnim. Jer, ako se misli da samo „artikulisane u govoru“ kao takvo stvara probleme, onda je način na koji se biraju reči od velikog, a ne samo od retoričkog značaja. Ako se, međutim, ne pođe tim putem radikalnog nominalizma, ideja pre izgleda kao nekakva neprirodna „doktrina ljubavnosti“, koja često može da pomogne guranju realnih problema pod tepih umesto da ih reši. Insistirati na tome da se ne sme reći „crnac“ već da treba da se kaže „Afroamerikanac“ ili da je umesto reči „devojka“ prikladnija sintagma „mlada žena“ u takvoj

39 Pogledati i Babu (Bhabha) 1994, poglavlje 8.

40 Fakultetski radikalizam u knjigama i člancima sastoji se od orgija izvedenica kao na primer nemisleći evrocentrizam (*Unthinking Eurocentrism*), premaštajuća multikulturna Britanija (*Re-Imagining Multicultural Britain*), izazivanje liberalne države-nacije (*Challenging the Liberal Nation-State*)...

optici jedva da ima nekih primetnijih političkih konsekvenci, kao što zagovornici takvog „tona“ pretpostavljaju.⁴¹

Ovakvo stanje osnažuje i činjenica što je radikalni multikulturalizam često nedvosmisleno antiliberalan i ume da tretira ljudska prava i demokratiju – u produžetku Herskovicove protestne note – samo kao izraz jedne „kulture“, koja hegemonistički tlači druge tako što se pretvara da je univerzalna. Kada Ajris Jang nabraja koje su društvene grupe „ugnjetene“ i stoga imaju pravo da traže „diferencirano državljanstvo“ sa naročitim pravima, ona, na primer, može da spomene „žene, crnce, američke domoroce, Meksikance („Čikanose“), Portorikance i druge Amerikance koji govore španski, azijske Amerikance, pedere, lezbijke, radnike, siromahe, stare i mentalno i fizički hendikepirane“ (citirano iz: Jopke /Joppke/ 2001, 433).⁴² Kao što Jopke piše, diferencirano državljanstvo se za otprilike 75 procenata stanovništva SAD ispostavlja prilično neostvarljivim.⁴³ Uz to ide i ideja fakultetskog radikalizma da je sav univerzalizam samo jedan hegemonistički partikularizam, što često podupiru baš „*dead white males*“ (mrtvi belci) u neposrednom sukobu sa idejom da diferenciranje treba da omogući učešće i uključivanje. Jer, zašto bi neko učestvovao i bio uključen ako sve postojeće institucije čine samo jedan ugnjetački univerzalizam?

Iako je fakultetski radikalizam daleko od toga da ponudi konkretan politički predlog, ipak mu se mora pripisati važna uloga u raspravi. On se drži uzvišene, utopijske i nejasne verzije multikulturalizma, koja nagoveštava da može da reši probleme kulturnih i društvenih sukoba ako se samo uzdigne

41 To je jedna od glavnih teza Grosa i Levica (Gross; Levitts, 1994), koji kritikuju fakultetski radikalizam iz tradicionalnog, reformskog levičarskog gledišta.

42 Protiv Tejlorove ideje da pritisak na nečiju kulturnu grupu rezultira odgovarajućim lošom slikom o sebi, može se reći kako nije empirijski zasnovana. Naprotiv, izgleda da empirijski slučajevi pokazuju da to kako neki negativno doživljavaju određenu kulturu ne mora da se internalizuje, već njeni pripadnici u prkosnoj reakciji mogu da razviju superiornu sliku o sebi. (Vermelen i Slijper 2000, 20)

43 Upoređi s Jopkeom (2001, 433); ipak Jangova (Young) napada Vilija Kimliku zbog ograničavanja „diferenciranog državljanstva“ samo na manjine i useljeničke grupe; za nju mnogo više grupa imaju potrebu da budu teritorijalno definisane, pa im treba ati pravo na samoupravu, a grupa može imati samoupravna prava ne uvek po istim kriterijumima (1997, 53). Ona ostavlja bez odgovora pitanje kako se ova vazda promenljiva i suptilna na razdeljak raspodela prava treba da sprovede u praksi.

iznad diskursa koji te probleme artikuliše i, navodno, stvara u dihotomijama. Povezana sa fakultetskim radikalizmom jeste i predstava o neprekidnom stvaranju kulturnih hibrida, pri čemu kulture upravo nisu esencije već se neprestano mešaju i rađaju nove artikulacije. U tom procesu one se niti izjednačavaju niti se događa homogenizacija, ako se napravi poređenje sa već iznetim mislima Levi-Strosa. Naprotiv, to će stvoriti stanje stalne otvorenosti prema razlikama, prema događaju, prema budućnosti, kako god se to može zvati, a da nije sasvim jasno šta to objašnjava konkretnom useljniku, konkretnom nastavniku ili konkretnom političaru. Međutim, fakultetski radikalizam podrazumeva neobičan fenomen – da mnogi multikulturalisti izgleda sanjaju o ostvarenom multikulturalizmu kao stanju uzajamnog uticaja i hibridizovanja među kulturama, dok se, istovremeno, konkretne političke inicijative kojima aplaudiraju tiču zaštitnog zakonodavstva koje se bavi jedino očuvanjima određenih manjinskih kultura, dakle, *radi protiv* hibridizacije i uticaja.

Izgleda da mnogi koji preuzimaju multikulturalističke argumente u ovoj opštoj debati nisu svesni takvih unutrašnjih napetosti u pojmu multikulturalizma, i da nude sentence koje često mogu veoma lepo da zvuče, poput one da „sve kulture treba da se međusobno poštuju“, ili da „svaka kultura ima pravo da zahteva poštovanje“, ili nešto slično, a da uopšte ne razmišljaju o posledicama tih slatkorečivih izjava u odnosu na uobičajene demokratske i osnovne liberalne principe jedne pravne države.

Multikulturalizam i priznanje – Čarls Tejlor

192 Značajno viši nivo refleksije od čitavog fakultetskog radikalizma i paradoksalnog slavljenja „Drugog“ („*the Other*“) s velikim „D“ i automatske dobronamernosti i predusretljivosti prema „drugim kulturama“ *en bloc* nalazimo kod kanadskih filozofa, kao što su Čarls Tejlor i Vili Kimlika, koji promišljaju fenomen pošto je zaživeo realni kanadski multikulturalizam. Tejlor je istovremeno i jedan od komunitarista koji je najdirektnije zašao u debatu o multikulturalizmu.

Kao hegelijanac, Tejlor se naravno zanima za to kako se moralni i politički principi mogu ostvariti u konkretnom svetu praktikovanog „morala“. On kao odgovor nudi nešto što je jednako hegelijanski i što je zasnovano na „priznanju“, pojmu koji je Hegel koristio u dijalektici roba i gospodara u *Fenomenologiji duha* kao ono oko čega su se ugnjetači i ugnjetavani borili tokim čitave istorije sveta. U „antropološkom“ Hegelovom učenju, koje su u XX veku predstavljali Aleksandar Kožev (Alexandre Kojève) i Frensis Fukujama (Francis Fukuyama), priznanje postaje motorna snaga svetske istorije: u borbi sa smrću kao sa granicom, onaj ko se preda pred strahom od smrti, popušta hrabrijem kao nadmoćnijem. Rob se tako samoostvaruje radeći i uvek iznova skupljajući snagu za novi obračun s gospodarem u seriji svetskih revolucijâ, pri čemu rob uzima vlast kao novog gospodara i marginalizuje novu grupu robova. Ova uzajamna razmena uticaja prvi put je ukinuta u liberalnom društvu, u kojem svi priznaju sve, ali u kojem zato postoji problem: dokle će da idu neke, priznanja žedne, grupe i pojedinci da bi dobili dodatno priznanje pored golih političkih prava (desnica), ili dokle će, jednakosti gladni,

pojedinci i grupe da idu da bi stekli i ekonomsku, socijalnu i drugu jednakost pored već pomenute puke političke jednakosti u pravima (levica). Tejlor vidi multukulturni problem u ovom kontekstu, i o tome piše u čuvenom članku *The Politics of Recognition*. Kao filozofske prethodnike Tejlor navodi Rusoa (Rousseau) i njegovu ideju o ličnom ponosu i autentičnosti, koja se dalje razvija ni kod koga drugog do kod samog fon Herdera, za koga ponos potiče upravo iz toga da čoveka priznaju onakvim kakav jeste, za razliku od drugih – i kao pojedinca i kao pripadnika *Volk*-a, to jest Naroda s velikim „N“ – koji je i sam neka vrsta individuuma, autentičnog i ponosnog, samo za stepenicu na višem nivou.

„S politikom jednakosti ustanovljava se nešto što treba da bude univerzalno isto, identična košara prava i nepovredivosti; s politikom razlike trebalo bi da se prizna jedinstveni identitet pojedine grupe ili određenog pojedinca, dakle, njihovu različitost od drugog i drugih. Ideja je da je to baš ta različitost, koja je bila zanemarena, prevedena i asimilovana u dominantni identitet ili identitet većine. A ta asimilacija je smrtni greh protiv ideala autentičnosti.“ (38)

„Ali u interkulturalnom kontekstu postavljen je još snažniji zahtev: da se iskazuje jednako poštovanje prema kulturama koje se faktički razvijaju.“ (42)

Pored individualnih prava u liberalizmu, koja su povezana sa idejom da svi pojedinci kao moralni subjekti imaju jednaku vrednost, od Herdera naovamo tradicija obrazuje bazu za „politiku razlike“ u kojoj treba da se prizna posebna originalnost pojedinca i njegove grupe, te razlikovanje od drugih. Ignorisati to, tvrdi Tejlor, jeste pragreh protiv ideala autentičnosti.⁴⁴ Već se ovde uočava centralni problem u politikama priznanja i identiteta po sledećem modelu: potpuno je nejasno *ko* je taj koji treba da izvrši to priznanje i kako ono treba da se odvija. Ovaj problem postavlja se sasvim drugačije nego kod individualnih prava, čiji je garant jedan subjekt – pravna država. Ona garantuje svojim građanima da će u jednakom obimu uživati prava, otelotvorena u političkim,

44 Za samog Tejlora to je značilo prilično konfuzna izjava kao što je, na primer, tvrdnja iz 1989. da oni koji brane Ruždijevu slobodu govora „samo odobravaju superiornost nekih kultura nad drugima“ (iz. Jusavala /Jusawalla/ 2001, 977).

pravnim, obrazovnim i drugim institucijama, i pri čemu su drugi državljani obavezni da priznaju jedni drugima ta prava data u Ustavu.

„Optužba koju navode najradikalniji oblici politike razlike, glasi kako je „slepi“ liberalizam samo odraz određenih kultura. I tu se ispoljava zabrinutost da je takva iskrivljenost možda mogla da bude samo slučajna slabost svih do sada predloženih teorija, kako je sama ideja o takvom liberalizmu neka vrsta pragmatične protivrečnosti, partikularizam, koji se maskira plaštom univerzalnog.“ (44)

Problem za Tejlora jeste taj što liberalna demokratija, koja se prikazuje „daltonističkom“ pred različitostu svojih građana, u stvarnosti nije slepa za boje već samo sprovodi vlastite kulturne forme kao da su univerzalne, i to delimično zbog imperijalističke prošlosti, a delom zbog marginalizovanja etničkih manjina i useljeničkih grupa danas:

„Smatra se da je zapadno liberalno društvo u velikoj meri krivo za takvo gledište, delimično zbog svoje kolonijalne prošlosti, a delimično zbog marginalizovanja segmenata svog stanovništva koje potiče iz unutrašnjih kultura. U tom kontekstu, odgovor – ‘tako mi ovde radimo’ – može izgledati okrutno i bezosećajno. Iako je kompromis po prirodi stvari ovde gotovo nemoguć, mora se ili dozvoliti ili zabraniti ubijanje. Kakav god da je odgovor, razumeće se kao nipodaštavanje i osuđivanje. Često, u praksi, pojedinac zaista nipodašava i osuđuje. A i šta bi drugo kada je reč o nedemokratiji i ubijanju? Tako se opet dolazi do pitanja priznanja (63).

Primer za i protiv ubistva potiče iz rasprave povodom slučaja Ruždi, a zaključak je sledeći: neke kulture dopuštaju ubistvo, druge ne. Kao što je britanski filozof Brajan Beri (Brian Berry) rekao (2001, 280) da je pogrešno kada Tejlor ističe da je kompromis nemoguć – engleska vlada bi mogla, na primer, helikopterom da prebaci Ruždija na ugovoreno mesto gde bi ga čekao profesionalni dželat ili amputator iz Teherana i isekao ga na komade. Razlog što Tejlor ovde uopšte ne razmišlja o takvom kompromisu jeste, naravno, sablažnjavajući karakter tog kompromisa (a ne njegova nemogućnost) – pogubiti nekog zato što je napisao roman nije kulturna praksa prema kojoj je liberalno društvo naklonjeno da s tim sklapa kompromis, jer ono smatra slobodu izražavanja jednim od osnovnih principa oko kojih nema pregovora. Tejlorov argument je, međutim, taj da problem ima karakter koji onemogućuje

kompromis *u principu* – postoji ili jedan ili drugi zakon. Stoga se problem ne može rešiti na zakonskom nivou, kao što neki multikulturalisti govore, već se umesto toga mora dogoditi na nivou „priznanja“:

„Dalji zahtev koji ovde razmatramo jeste da svi priznamo jednaku vrednost različitih kultura; ne samo da ih pustimo da žive i prežive, već da im priznamo vrednost. Koji smisao ovaj zahtev može imati?“ (64)

Pitanje je sasvim ispravno – šta, za ime sveta, priznanje ravnopravnosti različitih kultura u praksi može i treba da znači?⁴⁵ Kao što Bari ukazuje (2001, 270) elementarni problem ideje priznavanja jednake vrednosti kultura jeste taj što kulture imaju „propozicionalni sadržaj“ (*propositional content*), što će reći da podrazumevaju stavove o svetu koji su često protivrečni. Ne može se u isto vreme tvrditi kako je Bog napisao Bibliju, i da nije napisao. Tejlor izbegava ovo tako što kulture primarno gleda kao na nešto što se tiče „slikâ o sebi“. On očjuka sa centralnom ličnošću „tjermondizma“ (*Tiers monde*, treći svet), Francom Fanonom, pri čemu se ipak ne pridružuje njegovoj ideji o nasilnom odgovoru na nasilje sa Zapada kao adekvatnom sredstvu (što bi inače bila nehegelijanska ideja), već radije govori o borbi za priznanje kao izmenjenog shvatanja o sebi.

„Fanon je preporučio nasilje kao put do slobode, što odgovara prvobitnom nasilju prema starim plemenima. Nisu ga svi koji su se inspirisali njegovim idejama sledili u toj preporuci, ali ta zamisao da se odvija borba za izmenjenu sliku o sebi, a koja se odvija i u samom potlačenom i protivu tlačitelja, primenjuje se na sve strane. Zamisao je postala ključna u različitim verzijama feminizma, a postala je i veoma važan element u aktuelnoj debati o multikulturalizmu.“ (63)

Ideja je u tome da se vlastita slika marginalizovanih grupa o sebi – Ruso i Herder su izvori za autentičnost i ponos – iskvarila zbog ugnjetavanja, pa se zato mora promeniti da bi se mogla priznati. To Tejlora navodi da izloži sledeću ambicioznu i dalekosežnu *a priori* tvrdnju:

„Osnovna je pretpostavka da sve ljudske kulture koje su animirale čitava društva u dovoljno dugom vremenskom periodu imaju nešto važno da kažu ljudima.“ (66)

45 Kao što Voldrop (Waldrop) oštro zastupa, 1992, 760.

Sve ljudske kulture koje su karakterisale čitava društva u dovoljno dugom vremenskom periodu *a priori* su vredne, jer imaju važnu poruku za sve ljude na ovoj planeti. Tejlor ovde ograničava određenje „kulture“, verovatno zato da bi isključio različite subkulturne zahteve za priznanje. Međutim, istovremeno postavlja novu granicu za priznanje, koja je možda i previsoka, jer nije očigledno da nacionalne manjine i useljeničke grupe same po sebi čine takva „cela društva u dovoljno dugom vremenskom periodu“ (primera za ovakvu tvrdnju nema). Kimlika radi nešto slično sa svojim konceptom tzv. socijetalnih kultura („*societal cultures*“).

„Kao što baš svi moraju da imaju građanska prava i jednako pravo glasa, bez obzira na rasu i kulturu, svi moraju da uživaju pretpostavku da je njihova tradicionalna kultura vredna. Ovo proširenje, bez obzira koliko logično izgleda da sledi iz priznatih normi i principa jednake vrednosti, teško da se s njima slaže [...], zato što poziva na 'šlepilo prema razlikama' koje je za njih glavno. Ipak, izgleda da taj zahtev sledi iz njih, makar i ne baš od prve.“ (68)

196

Zahtev za priznanjem jeste u nesaglasju sa osnovnom demokratskom idejom o jednakoj vrednosti pojedinaca. S jedne strane, ističe se da zahtev sledi iz njihove jednakosti, a sa druge, tvrdi se da se priznanje kosi s tom istom ravnopravošću. Nešto slično može se naći i kod Kimlike. (Videti u nastavku teksta.) To i nadalje biva glavni problem za sve oblike liberalnog multikulturalizma: na jednoj strani se tvrdi kako je multikulturalizam logička posledica liberalnog mišljenja o pravima, a na drugoj, pak, da je upravo u suprotnosti sa tim pravima. Razume se da i jedno i drugo ne može biti tačno. Dosledniji liberali među hegelijancima (kao što je, npr., Fukujama) to su jasnije videli: zahtev za daljim priznavanjem ili još većom jednakošću jeste nužno neka vrsta politike „ko će dati više“ u odnosu na bazičnu liberalnu jednakost. I, još više od toga – zahtev je bremenit unutrašnjim protivrečnostima, jer ne može se u isto vreme tražiti više jednakosti i više priznanja. Ta dva zahteva, premda retorički često isprepletena u jednom zahtevu o „jednakom priznanju“ različitih grupa, u suštini su izvor stalnih napetosti.

Naravno, dalji problem jeste to što saglasnost o priznanju različitih kultura zahteva i saglasnost o tome koji su kriterijumi za takvo priznanje. Ali, ako su kulture tako radikalno različite, kao što se tvrdi, onda se saglasnost o mogućnim kriterijumima i ne može očekivati. Nešto slično tome važi i za

druge koncepte o pravdi u svim kulturama. Ako je pravda „jednaka raspodela“, onda kulture na metanivou treba da budu saglasne o tome, kao i o tome *šta* je to što treba jednako da se raspodeli (sreća, resursi, mogućnosti, priznanje, itd.).⁴⁶ A ako se i postigne saglasnost o tome, onda i dalje ostaje već unapred formulisana pozicija *izvan* pojedinih kultura, koja tek treba da bude priznata.

Tejloru je problematika povezana s priznanjem veoma dobro poznata:

„I tako dva čina, čin proglašenja vrednim dostignuća drugih kultura, kao i čin svrstavanja na njihovu stranu, premda su im postignuća nikakva, postaju jedno te isto. (69)

Štaviše, davanje takvih procena kao iz rukava čin je krajnje snishodljivo-
sti, od koje zastaje dah. Niko to ne bi mogao da shvati kao znak iskrenog
poštovanja. To više liči na pritvorne komplimente nekog ko misli da ušićari.
Objektivno, takav čin je uvreda za inteligenciju priznatog.“ (70)

Ako sada ta kultura, koja treba da bude priznata, faktički nije proizvela nešto od velikog interesa, onda je priznanje samo imitacija priznanja koje zarad mira u kući hvali i one kulturne produkte koji su zapravo sumnjivi ili nikakvi – kao kada roditelji hvale nespretno dečje crteže. Tejlor tu obilazi kao mačak oko vruće kaše, jer iako uviđa ovu opasnost neiskrene pohvale, i dalje insistira na ideji da sve kulture *moraju* imati interesantne produkte. Sada tvrdnja da je to unapred slučaj slabi i dolazi se do labavije zamisli da se *a priori* ne može prihvatiti suprotno. Naravno, ne može se tvrditi da je neka kultura bezvredna, a da se najpre pomno ne prouči:

„Ali, čisto na ljudskom nivou mogla bi se zastupati teza da je razumno pretpostaviti da kulture koje su uspele da stvore tolikim ljudima različitog karaktera i temperamenta povest razumevanja u dugom vremenskom periodu – koje su drugim rečima artikulisale njihovo razumevanje dobrog,

46 Šuster /Schuster/ 2006. kaže na ovom mestu sasvim jasno. „Tejlor će teško da podrži aktuelne politike koje diskriminišu kulture pozivajući se na njihove različite vrednosti. Ali, ako je proučavanje kultura bez ikakvog uticaja na javnu politiku – a time i na javno priznanje – zašto se onda tim proučavanjem uopšte baviti?“ Danski filozof Sune Legor (Lægaard) je u svom interesantnom nučnom radu (2005) razmatrao mogućnosti za liberalnu teoriju priznanja. Iako priznaje „socijalnu osnovu samopoštovanja“ kao primarno dobro, Legor ipak dolazi do rezultata da priznanje „socijalne osnove“ različitih pojedinaca u krajnjem slučaju mora da počiva na jednakoj vrednosti tih pojedinaca – pa tako to jedva da može zadovoljiti zahteve „politiike identiteta“ i „politike razlike“. (348).

svetog, divljenja vrednog – gotovo sigurno sadrže nešto što zaslužuje naše divljenje i poštovanje, premda to može biti praćeno i nečim što izaziva odvratnost ili odbojnost. Možda bi se to moglo reći i na drugačiji način: bilo bi krajnje arogantno odbaciti tu mogućnost *a priori*.” (72–73)

Srž problema u ovom Tejlorovom spornom i na više načina nejasnom članku jeste, dakle, pitanje šta „priznanje“ zaista treba da znači. Da li je to nešto što *a priori* pripada svim kulturama, ili to pravo zadržavaju samo one kulture koje su doprinele nečemu priznanja vrednom? Nijedna alternativa nije primamljiva, što je jamačno razlog zbog kojeg Tejlor ne može da se odluči. Ako je prvo slučaj, onda nema realnog čina priznavanja, jer ako se sve kulture priznaju, onda se nijedna grupa ili pojedinac ne uzdiže u odnosu na druge. Stoga je to priznanje koje i ne mora da se zanima za posebne kulture koje se priznaju. Ovo korespondira sa uobičajenim liberalnim „daltonističkim“ priznanjem. A baš to i jeste bio zadatak.⁴⁷ Međutim, ako je ovo drugo slučaj, da priznanje treba da se zasluži realnim doprinosima i kulturnim produktima, onda je to interesantno ne samo kulturi samoj i njenim pripadnicima, već i „svim ljudskim bićima“ („*to all human beings*“). Jer, takvo priznanje može se dodeliti tek posle pomnog proučavanja i vrednovanja dotične kulture i njenih brojnih aspekata, i tada, bez daljeg, ne može se računati na to da priznanje obavezno sleduje svim kulturama. I u tom slučaju mogle bi postojati i kulture koje bi dobile značajno manje priznanje od drugih.

Tejlor bi hteo da se ostvari nespojivo – puno i jednako priznanje za sve kulture, ali to što, znakovito, okleva i dvoumi se, pokazuje realnu nemogućnost takve politike priznavanja.⁴⁸ Ovaj problem obeležava svaki razgovor i sve ideje o „priznanju koje dolazi od“ i „poštovanje za“ i „prihvatanje od strane“ i „živog interesa za“, itd., kao političkih zahteva, ali ne obeležava i skromniji zahtev za tolerancijom.

47 Uprkos tome što Tejlorov članak ne zalazi u konkretne primere tog problema: da li treba dati blanko-čekove za priznavanje kultura koje praktikuju kamenovanje, kanibalizam, totalitarizam itd?

48 Tako se može postaviti pitanje da li taj pojam uopšte pokriva postojeće manjine i useļjeničke kulture, koje teško da poseduju punu paletu društvenih institucija – videti: Benhabib, 1999; Šuster, 2006. S tim u vezi, moglo bi se upozoriti na to da pojam nije saglasan s Kimlikinim opisima „kulture“ koja može da se menja od društva do teritorije, od objektivnih ka subjektivnim opisima („etnička kultura“), od jezika do ideologije (Vermelen i Slijper 2000).

Liberalni multikulturalizam kao politička filozofija – Vili Kimlika

Tejlor je tako voljan da ode daleko u opozivanju uobičajenih liberalnih principa i može se ubrojiti u tvrde multikulturaliste. Mislilac koji je u većoj meri pokušao da uključi centralne ideje kao što su individualna prava i tolerancija, jeste vodeći filozofsko-politički teoretičar multikulturalizma, Kanađanin Vili Kimlika, koji je knjigom *Multicultural Citizenship* (1995) postavio temelj za raspravu koja je kasnije usledila i povodom knjige *Multicultural Odisseys* (2007). Kimlika je napose zanimljiv zato što direktno napada spomenuto pitanje o napetosti između multikulturnih i uobičajenih liberalnodemokratskih principa, kao što se to izlaže u podnaslovu glavnog dela: *Liberalna teorija multikulturalizma*. Njegova eksplicitna ideja je, dakle, da se može artikulirati multikulturalizam koji čini dalje razvijanje osnovnih liberalnih ideja o demokratiji, ljudskim pravima, itd. To se može izraziti i drugačijom postavkom problema: Kimlika pokušava da nađe srednji put između kulturalizma i liberalizma.

Kimlikin projekat jeste pokušaj da se ujedine neke od osnovnih ontoloških pretpostavki multikulturalizma s osnovnom liberalističkom političkom filozofijom, tako što bi se ovo prvo razvilo iz drugog. Poimanje kulture mu je, sasvim jasno, kulturalističko; razgraničava je od široke upotrebe reči kultura koja može da znači i „gej kultura“, ili „zapadna kultura“ (18) pri čemu se usredsređuje na ono što naziva „socijalna kultura“ („*societal culture*“), to jest, društvena kultura, „kultura koja svojim pripadnicima pruža smislene oblike života u čitavom spektru ljudskih aktivnosti, uključujući socijalni, obrazovni,

religiozni, rekreativni i ekonomski život, a pri tome obuhvata i javnu i privatnu sferu“.⁴⁹ (76)

To je relativno neizmenjena verzija sveobuhvatnog pojma kulture iz kulturalizma, premda možemo primetiti uočljivo odsustvo prideva kao što su „pravni“ i „politički“ u ovom nabranjanju pojedinih ljudskih aktivnosti. Kimlika podvlači da takva jedna kultura nužno mora da se otelotvori u institucijama. Jer, da bi jedna kultura mogla da preživi i da se razvije u savremenom svetu, ona nužno mora da bude takva „socijalna kultura“, dakle, društvena kultura (80). Njena bliska povezanost s pojmom slobode predmet je odlučujućeg argumenta u osnovnim pretpostavkama knjige. Kaže se, naime, da „sloboda podrazumeva izbor između različitih mogućnosti, a naša društvena kultura ne samo da nam daje te mogućnosti, nego ih i čini smislenim [...] Imati ubeđenje o vrednosti praksisa u prvom je redu pitanje razumevanja tih značenja koje naša kultura vezuje za njega.“ (83) Kao što se vidi, ovo je varijanta osnovnih ideja kulturalizma, preciznije rečeno, one ideje koju smo u prethodnom poglavlju zvali stavom (14) – idejne i vrednosne predstave kultura potiču bez ostatka iz kulture. Kako se to i veli u protestnom pismu AAA:Čovekova sudbina je neraskidivo vezana za sudbinu njegove kulture. Kimlika s odobravanjem citira Margalita i Raca /Margalit, Raz/, to jest, njihovu tvrdnju da „znanje jedne kulture odlučuje o granicama zamislivog“ (89) što je vitgenštajnovska ideja da granice kulture određuje granica mašte i to je jedna uistinu ultrakonzervativna verzija kulturalizma.

U isti kompleks ideja spada i radikalna tvrdnja kako samopoštovanje naroda zavisi od toga koja se vrednost dodeli njihovoj kulturi (89)⁵⁰ Kimli-

49 Benhabib 1999. oštro dijagnostikuje Kimlikin kulturalizam, pri čemu ona nabroja četiri centralne dogme multikulturalizma: kulturni holizam i tri posledice: preterivanje u socijalizaciji pojedinca, radikalni perspektivizam i sumnjičenje svega univerzalnog. Ove dogme onemogućavaju glavnu sposobnost zamišljanja u demokratskoj politici: sposobnosti pojedinaca i grupa da se užive u gledišta drugih, da sagledaju stvar i iz drugog ugla. Kimlika previđa da u relativno kompleksnim društvima nikada ne postoji jedna jedina kultura koja pokriva „čitav spektar ljudskih aktivnosti“.

50 Može li se polemički reći da li je nacistička Nemačka dala pojedincima u toj „socijalnoj kulturi“ sve „opcije“ između kojih su mogli da biraju? Ili su imali na raspolaganju te „opcije“ odnekle drugde, dok je njihova kultura pokušavala da spreči da ih izaberu? Odgovarajuće pitanje se danas može postaviti imajući u vidu situacija u Iranu, Pakistanu,

kino umeće je da sada poveže ovaj tvrdi kulturalizam, koji je daleko zašao u multikulturalizam, sa osnovnim liberalizmom, koji se oslanja na autonomiju pojedinca i njegovu slobodu. Njegova ključna ideja ovde jeste ta da je kultura ona koja uopšte može dati pojedincu tu paletu mogućnosti između kojih će on da bira i ona ga čini slobodnim.⁵¹ To je liberalizovana verzija stare tvrdnje AAA da „Pojedinac s velikim 'P' ostvaruje svoju ličnost kroz svoju kulturu, stoga, poštovanje individualnih razlika nužno povlači za sobom i poštovanje kulturnih razlika.“ (541). U izvesnom smislu, pojedinac i nema druge slobode osim one koju njegova kultura odluči da mu dodeli. To je tvrdnja koja je veoma srodna s idejom iz protestnog obraćanja AAA. Sloboda pojedinca, naime, zavisi od toga kako njegova kultura shvata pojam slobode.⁵² Ipak, postoji jedna razlika utoliko što kultura prema AAA upravlja izborom pojedinca, a kod Kimlike pojedinac ima izbor. Doduše, samo između onih mogućnosti koje mu je njegova kultura stavila na raspolaganje. Ipak, Kimlika kao liberal neće da potpiše ideju komunitarista (među kojima je npr. Majkl Sandel) da je zajednica („community“) ono što definiše opšte dobro i što pojedinac nije u stanju da dovede u pitanje. On uviđa da osobe u istoj kulturi mogu da imaju i te kako različite ideje o dobru. Kimlika neće da odustane od samog jezgra liberalizma – da je čovek slobodan da problematizuje i revidira svoje sopstvene vrednosti.

Saudijskoj Arabiji, itd.

- 51 Kao što kaže Voker (1997, 221-222), nije korektno da Kvebečanin koristi pripadnost frankofonoj jezičnoj grupi Kanađana kao „*context of choice*“ svojih izbora. On ne postupa razmišljajući šta bi učinio tipičan Montrealac – već kao i sve druge savremene individue, pozivajući se na niz različitih institucija, medija, organizacija, obrazovnih institucija, religija, od kojih su mnoge transnacionalne. Kvebek, omiljeni primer kanadskih multikulturalista, već je kosmopolitski.
- 52 Ovde se može staviti oštra primedba da je Kimlikina razlika između ova dva tipa podele preuska, zato što se on usredsredio upravo na kulturalistički pojam „etniciteta“. U društvu ima mnogo drugih grupa, koje s istim ili malo manjim pravom mogu da zahtevaju da budu posebno tretirane – šta je, na primer, s onom klasičnom seoskom kulturom u većini zapadnih društava, a koja je praktično iskorenjena u poslednjih nekoliko generacija, kao što pita Voker (217-218). Ili se zajednice koncentrišu oko gradskih četvrti, ribarskih sela, subkulturâ, itd. – Kimlika hoće da se ogradi od toga uz pomoć sintagme „socijalne kulture“, ali taj je pojam toliko uzak da većina od njegova dva tipa – nacionalne manjine i useljeničke grupe – ne ispunjavaju „pristupne uslove“.

Ideja da nijedna predstava o „dobrom životu“ nije unapred besprekorna, pa da je tako i otvorena prema izmenama, jeste ugaoni kamen liberalne tradicije još od Stjuarta Mila (Stuart Mill) pa do Džona Rolsa i Ronalda Dworkina (Dworkin), te Kimliki ne pada na pamet da je se odrekne. Pojedinaac poseduje mogućnost da se „povuče“ od svojih praktičnih ciljeva i planova i da ih kritički (pre)vrednuje (81). Ali, ako pojedinac to može, nasuprot onome što komunitaristi tvrde, zašto je onda kultura ta koja pojedincu isporučuje opcije za sve pojedince? Kimlika ovu suprotnost nije razrešio, već ju je samo prepapakovao u mlaki kompromis, koji se i dalje vidi u njegovim konkretizovanim razmišljanjima. Da li, na primer, useljenici imaju potrebu za čitavom „socijalnom kulturom“? Upravo smo čuli da jedna potpuno razvijena „društvena kultura“, sa svim institucijama, jeste nužna da bi se ta kultura vodila prema napretku (80), ali Kimlika istovremeno konstatuje da baš useljeničke grupe *nemaju* takvu potpuno razvijenu kulturu pa su često prinuđene da se zadovolje „simboličkim etnicitetom“ (98). Istovremeno, on sasvim ozbiljno razamtra utopiju da li je moguće osposobiti useljenike iz siromašnih zemalja da kompenzuju manjak našeg umeća da izravnamo svetske nejednakosti time što bi tu iseljenici nanovo stvorili punu „društvenu kulturu“ u zemlji u koju su se doselili (99). I jedno i drugo naravno nije moguće ostvariti, a ovo drugo bi u stvarnosti značilo podržati potpuno razvijena paralelna društva sa vlastitim institucijama, uključujući i zakonodavstvo, policiju, sudstvo, itd, do čega Kimlika inače ne dolazi eksplicitno, pa čak i ne pominje – ali što je očigledno i te kako relevantno u slučaju kao što je Malezija.

Na drugim mestima on inače konstatuje da mnoga savremena liberal(i-zova)na društva, i što se tiče većine i što se tiče manjina, odustaju od moralnih vrednosti, te zajedničkih predstava o dobru kao kulturnih tradicija, a *ipak*, eto, ostaju snažno vezana za svoj „jezik i kulturu“ (šta god „kultura“ značila u ovom drugom izrazu, ali to jamačno ne može biti „socijalna“, dakle „društvena kultura“ sa svim institucijama, već se pre mora ograničiti na folklorno spremanje uvek istih tradicionalnih jela, paradiranje u nardonjoj nošnji, igranje nardonih kola na festivalima, itd.). Drugi problem na koji ukazuje Voker (Walker, 1997, 230) jeste taj da Kimlika pominje kulture u smislu prošlosti i očuvanja tradicije, te stoga previda orijentaciju prema budućnosti kod kultura

i nacija, što lako može da ima i sumornije tonove („*Le Québec aux Québécois!*“ – „Kvebek Kvebečanima“). Kimlika, u stvari, nikada ne uspeva da stvori stabilnu sintezu svog obuhvatnog pojma kulture na jednoj, i svog liberalnog ubeđenja o autonomiji pojedinca i njegovoj slobodi, na drugoj strani. To ga, međutim, ne sprečava da promovise neke zanimljive ideje o ograničavanju multikulturnih grupnih prava, što je motivisano upravo liberalnim ograničavanjem totalnog pojma kulture.

Glavna ideja njegove knjige je da postoje dva osnovna tipa manjina – jedan su „nacionalne manjine“, koje su postojale od stvaranja nacije i koje tipično nastanjuju dobro definisanu teritoriju ili deo teritorije, a drugi je tip useljenička grupa, manje ili više permanentno naseljena u novoj državi. Kimlika zastupa tezu da su oba tipa manjina fundamentalno ista, ali se pojam multikulturalizma u mnogim zemljama primarno primenjuje samo na ovaj drugi.⁵³ Prvi tip manjina postavlja veće zahteve za izuzetno postupanje nego drugi, koji je po pravilu došao svojom voljom, pa se stoga od njih, useljenika, očekuje da se prilagode u većoj meri od prvog tipa manjina. On poklanja veliku važnost tome da razboriti tipovi posebnog postupanja i grupnih prava treba da budu u saglasnosti s liberalnim principima. Štaviše, smatra da su ti posebni zahtevi proizašli iz liberalnih principa i njene „kulture prava“ (*culture of rights*, Kimlika, 2007), koja se na međunarodnom planu proširila s polazištem u Povelji o ljudskim pravima UN posle Drugog svetskog rata. Kimlika, ipak, pokušava da skrene pažnju i na široko tumačenje liberalizma, koje sadrži izvesne crte koje bi se obično mogle nazvati komunitarističkim. Njegov je liberalizam tako u suprotnosti sa tradicionalnim liberalizmom, koga karakterišu individualna prava a grupnih prava ili nema, ili ih ima vrlo malo, pri čemu on, ipak, tvrdi da ljudska prava mogu da budu neophodna da bi se postigao klasični liberalni cilj, čime se, naravno, izložio kritici da onda tu više uopšte nema reči o liberalizmu. Sve u svemu, on razlikuje tri tipa takvih liberalnih legitimnih ljudskih prava:

53 Jopke (Joppke, 2001, 435) pita zašto toliko mnogo takvih konkretnih inicijativa stvarno treba da ide pod imenom „prava“ – zar nije bolje da se zovu „kontingentne politike“ („*contingent policies*“), to jest, politike koje zavise od konteksta.

1. Prava na samoupravu

2. Polietnička prava (kao što su izuzeci za Sike da ne moraju da nose motociklističke kacige zato što ih vera obavezuje na turbane)
3. Posebna prava za predstavljanje grupa (kao što je 'pozitivna diskriminacija') (27–31)

Tačke 1) i 3) su osobito relevantne za nacionalne manjine; 3) i naročito 2) za imigrante – Kimlika ima posebno ime za društva sa useljeničkim grupama: „polietničke države“. U potonje se mogu ubrojiti i političke inicijative protiv rasizma i diskriminacije, posebne norme u školskoj nastavi i obrazovanju, „pozitivna diskriminacija“, izuzeci iz zakona kada oni krše verske običaje i rituale, te državna potpora u održavanju kulturnih i verskih rituala manjina.⁵⁴ Sva tri tipa prava sadrže, međutim, potencijal za probleme u odnosu na opšte principe pravne države i demokratije, kao što je npr. jednakost pred zakonom. Kimlika pokušava da to ublaži praveći odlučujuću razliku između dve moguće potrebe kod manjina: potreba spoljašnje zaštite i unutrašnjih ograničenja. Spoljašnja zaštita se tiče izuzimanja manjine iz zakona i običaja koji važe za većinu datog društva, a koji čine pripadnike manjine nejednakim i to po Kimliki predstavlja odlučujući razlog za posebna prava. Unutrašnja ograničenja koja želi manjina nad vlastitim pripadnicima, naprotiv, nemaju isti legitimitet (jer izravno ugrožavaju slobodu pojedinca) i stoga ih treba dopustiti u ograničenom obimu ili ih uopšte ne treba dopustiti. I prava iz grupe 3) su relevantna za useljeničke grupe stanovništva, tvrdi Kimlika, jer zakonodavne skupštine obuhvataju posebno i „*middle-class, able-bodied, white men*“ (32) (vojno sposobni belci srednje klase), zbog čega politički treba da se redukuju „barijere“ koje sprečavaju žene, etničke manjine, siromašne, invalide, itd, da budu predstavljeni. Kimlika ovde ostaje potpuno nem kada treba

54 Kao što primećuje Bari, Kimlika mora da konstruiše mit o represiji liberalnog društva da bi održao jednačinu – kao onda kada lamentuje nad time što se u Kanadi, Australiji i SAD tek 1970-ih počelo da prihvata da „useljenci treba da imaju pravo da zadrže neke svoje stare običaje koji se tiču ishrane, odevanja, religije i različitih rekreativnih okupljanja koja bi to pospešivala“. (Bari, 2001, 317). Kao što Bari dodaje, on nema utisak da su italijanskim doseljenicima u SAD ikada branili da jedu testeninu, budu katolici, ili da se boćaju.

imenovati barijere na koje misli (to ni u kom slučaju nisu zakonske prepreke u uobičajenim demokratijama), a što se tiče sredstava kojima bi se tome trebalo suprotstaviti, on pominje jedino „proporcionalno predstavljanje“ (32) i dalje ne razvija tu misao. Treba li zaista da verujemo da bi on rezervisao određene kvote u parlamentu da bi se tu obavezno našli i predstavnici izabrani po prihodima, rasi, polu i zdravstvenom stanju – analogno predstavljanju nacionalnih manjina?

Što se tiče odlučujućeg mesta: liberalnog temelja grupnih prava, Kimlika navodi četiri argumenta. (1) Argument jednakosti, koji tvrdi da izvesna grupna prava povećavaju jednakost, tako da se „istinska jednakost“ postiže time što se različite grupe tretiraju različito i da nedostatak takvih prava može određenu društvenu grupu dovesti u „kulturni hendikep“ i onesposobiti da potpuno sudeluje u društvu; (2) istorijska posebna prava (naročito relevantna za nacionalne manjine, a ne za „polietničke grupe“); (3) kulturna različitost kao dobro; Kimlika je, ipak, prilično skeptičan prema ovom argumentu; i (4) socijalna celina u društvu preko integracije, dok Kimlika zamišlja kulturni identitet na istom društvenom nivou uz dopunu građanskog identiteta („*civic identity*«), koji je zajednički za sve kulturne grupe dotične države. Stavovi (1) – (3) se razmatraju na stranicama 107–123; (4) na (173 ff). Argument jednakosti počiva na zapažanju da većinsko društvo nije u svim aspektima „daltonističko“ već je izgrađeno na čitavom nizu kulturnih izbora, (jezik, nastavno gradivo, verski i državni praznici), koji manjinske grupe dovode u podređen položaj, zbog čega im to treba kompenzovati pomoću posebnih grupnih prava, na primer pravom na korišćenje svog jezika u obrazovanju (on ipak nikada ne predlaže neku izmenu u pogledu državnih praznika, premda je to u knjizi najčešće citirani primer dominacije većine).⁵⁵ (114) Evo još jednog primera kome se on stalno vraća: dozvola da Siki ili ortodokсни Jevreji mogu da nose svoja pokrivala za glavu u policiji i vojsci kao dopuštenu izmenu uniforme. Kimlika je podržava odgovarajućim argumentom da bi, u suprotnom,

55 Kao što primećuje MekDonald (McDonald), 302-303.

pripadnici pomenutih manjina bili lišeni jednakih šansi za napredovanje u vojnoj i policijskoj karijeri.

Konkretni primeri su upadljivo skromni u odnosu na Kimlikin bombastični kulturalizam na teorijskom nivou. Vodeći se njima, Kimlika kaže kako liberalna doktrina o „dobronamernom zanemarivanju“ („*benign neglect*“) kulturnih razlika nije ništa drugo do mit. S obzirom na njegov temeljni liberalizam i tanak materijal iz prakse, strogo uzev moglo bi se reći da je princip „dobronamernog zanemarivanja“ „*benign neglect*-a“ regulativna ideja, koja kao i sve takve ideje, mora da uđe u izvesne kompromise kad dođe do konkretne primene u pojedinim državama sveta. Veoma rasprostranjen argument o „diverzitetu“ kao nečemu samo po sebi dobrom, ovde se ne odbacuje, ali Kimlika ne želi da mu pripiše centralnu važnost, dok nasuprot kriterijumima jednakosti i istorijske ne predstavlja obavezu za većinsku kulturu. Naprotiv, Kimlika kao da bi želeo da većinsku kulturu „prevari“, predstavljajući multikulturalizam kao nešto u njenom interesu. A, taj interes je realan, ali realtivno difuzan, pa i onda kad se može sagledati kao državni interes blizak finansijskim dotacijama za umetnost ili kao javna televizija za koju se ne plaća pretplata, itd. (123) Odlučujući argument koji je iznet u završnom poglavlju knjige, jeste, međutim, ona čuvena „snaga povezanosti“.

Kimlikina teza glasi da povezanost u društvu ima koristi od grupnih prava i onoga što on bez ustezanja naziva „diferenciranim građanstvom.“ (174) Naravno da ovo stoji u suprotnosti sa uobičajenom demokratskom idejom da je upravo to *isto* građanstvo ono koje vrši snažnu integrativnu ulogu nad različitim društvenim grupama, istovremeno dajući na znanje da one čine delove jedne te iste socijalne celine s istim političkim zakonskim pravima i obavezama. Da li je segregacija zaista ključ bolje socijalne kohezije? Koliko god ova tvrdnja zvučala paradoksalno, ona nije podržana upućivanjem na specifične slučajeve koji idu u prilog tom argumentu, koji je, ipak, na silu osnažen ukazivanjem na osećanja i namere za koje je pomalo teško reći čiji su. „Grupe koje se osećaju isključene žele da budu uključene u veće društvo, a priznanje i prilagođavanje njihovoj ‘razlici’ usmereno je prema tome da se to omogući“, glasi ključni pasus (176).

Ovde nailazimo na nekoliko problema: (1) to što se neki „osećaju“ isključenim nije samo po sebi dokaz da su u nekom politički zanimljivom smislu zaista isključeni (i zašto se uostalom to osećanje ne bi moglo „iživeti“ u glasanju za određenog kandidata u običnom izbornom procesu?); (2) treba li država ili društvo, u celini uzev, da „priznaju“ određene grupe ako one to žele? Različite grupe se organizuju u udruženja i lobije, koje takođe vrše politički pritisak – i nije li ta mogućnost dovoljna da se postigne „priznanje“ – a ako nije, zašto nije?; (3) najvažnije mesto u svemu ovome ima pitanje: da li je u svim slučajevima tačno da je zahtev za grupnim pravima zapravo motivisan željom da se dotični ljudi integrišu u „*main stream*“ društva, kako to Kimlika neprestano tvrdi u zaključku? Može li taj zahtev da bude isto tako motivisan i željom da se ljudi ograde od te srednje struje i da obrazuju enklavu, paralelno društvo? Kimlika ovaj problem ne razmatra, ali kada se dođe do rasprave o nacionalnim manjinama (nasuprot polietničkim grupama), on se otvara za „argument tobogana“: „...izgleda da nema prirodne zaustavne tačke gde bi zahtevi za povećanjem samouprave stali“ (182). Nasuprot problemu useljenika, Kimlika je pesimističan u pogledu problema s nacionalnim manjinama, za koji misli da nema nekog opšteg rešenja. Naravno da se Švajcarska i njegova rodna Kanada mogu navesti kao uzori, ali postoji i čitav niz drugih slučajeva, počev od Belgije, preko bivših sovjetskih država, pa do nekadašnje Jugoslavije i Ruande, a oni su sve drugo samo ne primeri za ugledanje.

Premda ovo nije glavna tema ove knjige, možemo primetiti da je neobično što Kimlika uopšte ne promišlja odgovarajući „argument tobogana“ koji se odnosi na polietnička prava. Ako nova prava samo insipirišu da se traže nova, veća prava kad je reč o samoupravi kod grupa, zašto isto onda ne važi i za polietnička prava? Da li ipak postoji „prirodna zaustavna tačka“, gde prestaju dalji zahtevi za etničkim pravima? Ako prvo dobijete pravo da koristite maternji jezik, postanete favorizovani u pozitivnoj diskriminaciji pa dobijete čitav niz izuzimanja iz opštih zakona, zašto onda da ne poželite i odvojeno zakonodavstvo i zasebno sudstvo, a tu želju su izrazili imami i u Kanadi, Engleskoj i Danskoj i to je već postala stvarnost u Maleziji? Zašto onda da ne napravite i vlastite policijske snage, za šta su švedski muslimani već izrazili želju? Ne kažemo da se može znati da li takav „argument tobogana“ istinski

drži vodu, ali upadljivo je da se on na ovom mestu uopšte ne razmatra. Primera radi, Bendžamin Doson (Benjamin Dawson) u Maleziji, objašnjava kako su u prvi mah doneli lokalne verske zakone za muslimane, a onda ih, tokom 1980-ih, podigli na nivo pravih šerijatskih zakona na nivou saveznih država i taj zakon u izvesnim slučajevima ima prednost nad opštim zakonima, a čak se zahteva da šerijat važi i za nemuslimane, kad je u spor uključena i muslimanska stranka. Na primeru Malezije izgleda da imamo na delu princip tobogana.

Ovo nas vodi do čvorišnog problema cele knjige i tu suprotnosti u Kimlikinom kompromisu između kulturalizma i liberalizma stvarno nailaze na pravu probu: granice tolerancije, problem antilberalnih kultura.⁵⁶ Ovde nas zanima njegova hipoteza da postoje dve granice kojih se raspodela grupnih prava mora pridržavati. Jedna je ta da se ne smeju dodeljivati grupna prava na osnovu „unutrašnjih restrikcija“, dakle, grupi ne treba dati mogućnost da krši osnovna demokratska prava svojih pripadnika. Naprotiv, prava grupe treba da služe zaštiti grupe od odluka i snage onog većeg društva u kojem se grupa nalazi. Ovde se, ipak, mora dodati i ono drugo ograničenje: dokle god jedna grupa ne tlači ili iskorišćava neku drugu grupu (152): „...sloboda unutar manjinske grupe i jednakost između manjinskih grupa i većine“ jeste Kimlikin osnovni moto.

Kimlikin argument je ovde veoma interesantan: „unutrašnje restrikcije“ ne mogu da se dopuste, zato što se kose s liberalnim razlozima zbog kojih se grupe i štite: naime, pripadništvo tim grupama daje članovima „pouzdana izborne mogućnosti“ o tome kako treba živeti (153). Ali, grupa ne prestaje to da čini samo zato što isključuje izvesne izbore. Pre će biti da *svaka* kultura isključuje izvesne mogućnosti izbora za pojedinca, inače uopšte ne bi bilo kulture – a nešto od privlačne snage kulture jamačno se sastoji i u tome da ona *oslobađa* pojedinca od mnoštva teških izbora i daje mu slobodno vreme da radi nešto drugo a ne samo da bira. Mogućnosti izbora koje bi kultura mogla da poželi da isključi, nisu, *eo ipso*, opcije u toj kulturi, te stoga nužno moraju biti prekobrojne mogućnosti u odnosu na one koje su specifične upravo za tu

56 MekDonald 1997. primećuje i to da je kultura kao „kontekst izbora“ u suprotnosti s konkretnim praksama kulture. Kao liberal, koji ne tvrdi da zajedničke vrednosti definišu kulturu, Kimlika naravno mora da da prednost onom prvom.

„društvenu kulturu“. Stoga nije važno samo isključivanje izvesnih mogućnosti izbora, već aktivni pritisak protiv mogućnosti izbora izvan dotične kulture (kao što je, na primer, apostazija).

Kimlikina ideja da kultura kao takva, stavlja pojedincu mogućnosti izbora na raspolaganje, ovde se pokazuje kao nemoguća kontradikcija: ili je kultura okarakterisana time što ostavlja otvorenom jednu *određenu* sumu izbora, a ne neke druge, ili *svi* izbori, pa i oni *izvan* kulture treba da stoje pred pojedincem – ali, u tom slučaju, kultura više nije ona kultura koja je bila.⁵⁷ Kimlika je za primer uzeo Pueblo Indijance u SAD, koji žive u nekoj vrsti teokratije. Samo oni pripadnici plemena koji upražnjavaju tradicionalne verske običaje mogu da uživaju puna prava; dakle, Indijanci protestanti su isključeni. Kimlika ovo osuđuje – smatramo, s punim pravom. Ali, da li je protestantski Pueblo „pravi“ Pueblo? Nije li različit tretman upravo pokušaj da se zaštiti kultura tako da u praksi nema oštre razlike između Kimlikine dve kategorije, spoljašnje zaštite i unutrašnje restrikcije. Nameće se poređenje s argumentima malezijskih teologa za zabranu apostazije, koji navode kako je to samo da bi se zaštitio islam. Ali, pravo da se napusti manjinska grupa može, naravno, da ugrozi kolektivno pravo te grupe da održava i neguje vlastite kulturne tradicije. Jer, kad je reč o tome, postoje napetosti između liberalnih principa na jednoj, i spoljašnje zaštite i unutrašnjih restrikcija na drugoj strani.

Drugi liberali imaju labaviji pristup prema antiliberalnim grupama: pusti ljude da žive kako hoće. Na primer, anarholiberal, Čandran Kukatas (Chandran Kukathas), s kojim se Kimlika ne slaže. Po Kukatasu, veće društvo ne treba da se meša u pojedinačna prava pojedinih manjinskih grupa (ovde se nameće pitanje da li bi ljudima moglo pasti na pamet da, ako žele da izbegnu kaznu za neko krivično delo, jednostavno postanu pripadnici grupe koja, npr., dozvoljava ubistvo ili slično), a država treba da dopusti, na primer, sakaćenje žena, ili Jehovininim svedocima da svojoj deci uskrate vakcine i slično. Za Kukatasa, odbrana antiliberalnih postupaka kulturnih grupa ne potiče iz poštovanja za kulture kao takve ili nečeg sličnog, već iz slobode udruživanja,

57 Brajan Bari (2001, 118 ff) osporava ovu razliku između tolerancije i autonomije kao površnu suprotnost. Zadatak liberalne države nije da propagira autonomiju – već samo da pravi političke institucije koje omogućavaju autonomiju.

u šta država ne bi smela da se meša, već bi morala da toleriše ono što se odvija na terenu. Brajan Beri (Brian Barry) ovde s pravom primećuje da bi se ovakva tolerancija komotno mogla proširiti i na druge napade na telo i ličnost, kao što su, na primer, sakaćenje dece, ubistvo, itd, i kod nereligioznih grupa. (2001, 319).

Problem kod antiliberlanih kultura navodi Kimlika da se pozabavi važnim pianjem: šta je osnovnije kod liberala, tolerancija ili autonomija – iako oba pojma imaju bogat pedigre u liberalno-demokratskoj istoriji ideja? Kimlika se iz bogate perspektive pozabavio otomanskim parohijskim sistemom („milit“), koji su mnogi naivni posmatrači videli kao preteču ili, štaviše, uzor verske tolerancije. Naime, reč je bila o tome da je vladajuća muslimanska većina dopuštala organizovanim religijama da prežive: Jevrejima, grčkim i jermenskim pravoslavicima. Oni su mogli da upražnjavaju veru i da imaju interne političke strukture, ali nove bogomolje nisu smele da se grade, niti stare da se obnavljaju, kao što je bila zabranjena i konverzija u te religije (ali i iz njih). Takođe se plaćao i porez koji nije važio za muslimane.

Ovde po Kimliki vidimo punu toleranciju – ali bez ikakvog uvažavanja lične autonomije. Individua nema punu slobodu da bira veru, već vera kao takva, ili bolje reći verski pravac, ima slobodu unutar svog zabrana. Ovakav oblik „slobode“ u Otomanskoj imperiji i dan-danas privlači mnoge antiliberalne manjine i kao što Kimlika veli, često se zapravo to i zahteva kada te manjine progovore o „toleranciji.“ (158) Ali, važno je ustanoviti da to ni na koji način nije tolerancija u liberalno-demokratskom značenju, jer tu se polaže na slobodu i autonomiju pojedinca. U tom smislu, Kimlika više vrednuje autonomiju, a tolerancija, prema njemu, treba da bude poseban oblik, usmeren ka pojedincu, a što sledi iz autonomije.⁵⁸ Na ovom mestu, njegov liberali-

58 Jopke (2001) prilaže dva primera koji bi mogli da bace malo svetla na Kimlikinu principijelnu raspravu: „Kulturalnu odbrambenu strategiju uspešno su primenili useljenici-advokati u Kaliforniji, Njujorku, Džordžiji i Minesoti te i naveli neke sudove da drugačije tumače silovanje među izbeglicama iz naroda Hmong kao deo njihovih tradicionalnih običaja tokom udvaranja; smatrati silovanje i ubijanje bračnih drugarica među Kinezima kao uslovljeno 'tradicionalnm kineskim vrednostima u pogledu bačne nevere i gubitka muškosti' [...] proglasiti nevinom japansku majku optuženu za ubistvo muža i koja je udavila troje dece, zato što je decoubistvo u japanskoj kulturi prihvaćen način da se prevarena supruga spasi od sramote..“ (443) Sličnih slučajeva bilo je i u Evropi – jedan nemački sud

zam trijumfuje nad njegovim kulturalizmom, a to se događa između ostalog i zato što on razmatra kako se antiliberalne grupe mogu integrisati. U kom obimu društvo može da zahteva da takve grupe preuzmu liberalne principe? Kimlika misli da liberalizam ne može da prinudi takve grupe – jer bi to za njega bio „sektaški liberalizam“, ali da može da pokuša da promoviše „liberalne principe kroz primere ili pomoću argumenata, a liberali izvan te grupe treba da podupru napore koje grupa čini da liberalizuje svoju kulturu.“ (168)

Premda on očigledno smatra da izuzimajuće klauzule kod Pueblo Indijana i različitih američkih sekta (Amiši, menoniti, huteriti) u odnosu na opšte američke zakone treba odbaciti, njegov (reducirani) kulturalizam ostaje štit koji ih štiti od državne prinude da prihvate dosledne demokratske odnose i stoga je njegov zaključak blizu Kukatasovom libertinizmu: država ne sme da se meša u poslove antiliberalnih društvenih grupa kada one tlače sopstvene pripadnike, već samo da izbegne da podrži takve „restrikcije“, a liberalno orijentisani ljudi smeju jedino da izraze verbalnu podršku eventualnim naporima za liberalizaciju tih grupa, ako oni dolaze iznutra.

Kimliki je potpuno jasno da postoje prekoračenja demokratskih principa, kao što su ropstvo, genocid, masovna mučenja i proterivanja, koja intervenciju protiv antiliberalnih grupa – štaviše, i protiv država – mogu da učine neophodnom, ali ne uspeva da iznađe i predloži nekakav kriterijum po kojem bi takva intervencija imala dovoljan razlog, ni na međunarodnom nivou prema drugim državama, ni na nacionalnom nivou, prema određenim manjinskim grupama. U prvom slučaju, u čemu se možemo i složiti s njime, težak je problem intervencija protiv suverenih država; ali drugi izgleda mnogo čudnije, jer, tu sve stvarno zavisi od toga koliko je prenaplašena vrednost kulturalizma u odnosu na liberalizam u krhkom kompromisu koji on pokušava da iznađe. I Beri je mišljenja da je u Kimliki kulturalista ubio liberala. „Reč je o antiliberalnoj teoriji sa trunkom liberalnog uvrtanja ruke koje može, ali i ne može da se dogodi“ (Beri, 2001, 140).

je oslobodio muslimanskog muža optuženog za silovanje žene pozivajući se na to što muslimanski zakon dopušta da muž kažnjava ženu (suprug je ipak osuđen na višem sudu). U takvim argumentima individualna odgovornost pred zakonom ustupa pred paušalnim pozivanjem na tradicije kulturne grupe.

Kimlikina argumentacija ne obiluje primerima, ali pominjanje konkretnih slučajeva možda može da osvetli probleme u njegovoj blagoj verziji multikulturalizma.⁵⁹ Uzmite, na primer, dansku krizu zbog karikatura Muhameda: često potezani argument je bio (koristile su ga i danske muslimanske organizacije, a i njihovi danski intelektualni branitelji) da danski muslimani čine progonjenu manjinu, koja stoga ima pravo da je ne vređaju nekim tamo karikaturama njihovog proroka. U ovom trenutku, u danskom (a, uopšteno govoreći, u zapadnom) zakonodavstvu ne postoji neko generalno „pravo da se ne bude uvređen“, a pokušaji da se dotične karikature osude zbog bogohuljenja, kao što je poznato, do sada nisu bili uspešni. Ali, koji karakter ima ideja o izuzimanju od vređanja u Kimlikinom sistemu mišljenja? Ona naravno nema zakonodavni karakter: samo je nekoliko učesnika u danskoj debati predložilo da se menja član o slobodi izražavanja u danskom Ustavu, ali drugi Kimlikini primeri (državne kampanje protiv rasizma) jesu i ekstralegalni. Da li je „zaštita od vređanja“ bila spoljašnji oklop od većinskog društva (tako da danski muslimani izbegnu da budu uvređeni time što bi videli ili znali da drugi gledaju karikature iz *Jilends-Postena*), ili ta zaštita predstavlja unutrašnju restrikciju (tako da danski muslimani ne budu informisani o kritici islamističke upotrebe terora, ili da ne dođu u napast da se i sami nasmeju svom proroku)?

Ideju o sprečavanju vređanja nije baš lako, bez ostatka, ugurati u jednu od dve Kimlikine kategorije. Nešto slično važi za obimno muslimansko zasebno zakonodavstvo u Maleziji (to je urađeno „s namerom“ da se zaštiti muslimansko stanovništvo). Zabrana napuštanja vere je naravno kršenje prava pojedinca (što budi uspomene na spomenuti otomanski „milit“ – sistem odvojenih parohija), i što je kao takvo podložno kritici prema Kimlikinom kriterijumu.⁶⁰(1) Ali, najrašireniji argument za takvo zakonodavstvo

59 U Maleziji smo se takođe sreli s tim argumentom, naime, da zabrana napuštanja religije treba da zaštiti pojedinca (navodno od posledice otpadništva, to jest od gubitka prava da se uđe u raj). To veoma dobro ilustruje kako se Kimlikina razlika između unutrašnjih ograničenja i spoljne zaštite ruši kao kula od karata ako prihvatite da budete uvučeni u način razmišljanja kojim „kulture“ sebe razumeju.

60 Danski primer je „Islamska verska zajednica“, koja samim izborom imena pretenduje da predstavlja sve danske muslimane i čije su vođe zastupljene u različitim državnim komisijama i savetima kao takvi predstavnici. Za vreme krize zbog Muhadovih karikatura postalo je poznato, između ostalog i zahvaljujući dokumentarnom filmu *Crteži gneva*, da

jeste, naravno, zaštita islama, dakle, zaštita grupe od društva iz okruženja: ako bi se konverzija ili apostazija dozvolile, onda bi islam mogao da se suoči s „tihim nestajanjem“, „utapanjem“ u druge vere, agnosticizmom ili ateizmom, što je zabranjeno i, proskribovano. Takva pravila je, takođe, teško smestiti u Kimlikine kategorije.

Naravno, mogao bi se uvesti dodatni kriterijum, da ako neko pravilo potpada pod obe kategorije, onda je, u svakom slučaju, liberalno nesvarljivo (zamislivo je da Kimlika možda misli baš na nešto takvo). Pitanje je, naravno, da li će onda preostati relativno malo čistih zaštitnih inicijativa, koje bi (takođe) potpadale pod „unutrašnje restrikcije“? Tu je problem u tome što „unutrašnje restrikcije“ same po sebi nisu precizno definisane. One se mogu primeniti u užem smislu, kad, na primer, etnička grupa zahteva izuzimanje iz opštih zakona da bi ograničila neka prava svojim pripadnicima i tlačila pripadnike drugih grupa. Primeri koje ovde možemo navesti jesu svakako zabrana napuštanja vere u Maleziji, malezijsko zakonodovstvo koje uređuje razvod i bračne odnose, te pri tome diskriminiše žene i nemuslimane, kao i malezijska uredba da muslimani plaćaju nižu cenu za nekretnine. Ali, „unutrašnja restrikcija“ se može primeniti i šire, tako što se ugnjetavanje vlastitih pripadnika i drugih grupa događa u manje legalističkom smislu – dakle, ako se od žena, na primer, očekuje da se zadovolje s polovinom nasledstva, iako to ne piše u zakonu, ili da pristanu da im se deca odgajaju u mržnji prema demokratiji i obrazovanju. Budući da jedan od Kimlikinih centralnih argumenata za prava grupa polazi od toga da mogu da postoje neravnopravnosti kod etničkih grupa, a koje upravo nemaju legalistički karakter, pa se stoga i ne tiču zakonodavstva, onda je očigledno da „unutrašnju restrikciju“, kao takvu, treba tumačiti na isti široki, nelegalistički način. Ali, to onda, da ironija bude veća, podrazumeva veliku opreznost pri dodeli prava grupa, zato što se ona veoma lako mogu primeniti „restriktivno prema svojim pripadnicima“, iako njihove čisto legalne posledice mogu da izgledaju kao da se tiču „spoljašnje zaštite“.

udruženje zapravo čine samo Salafisti – što je danska podružnica radikalne Muslimanske braće – te tako uopšte ne predstavljaju sve danske muslimane.

Da li je liberalizmu potreban multikulturalizam?

214 *Multicultural Odysseys*, knjiga koju je Kimlika nedavno objavio, osvrće se na sudbinu pojma multikulturalizam na međunarodnom planu tokom poslednjih deset godina i stoga predstavlja dobrodošlo preciziranje kako principijelna razmatranja glavnog dela mogu i treba da se konkretizuju. Ton je na početku trijumfalistički, dok starije ideje o homogenizovanju i asimilaciji u svetu imaju sve manje pristalica u korist kulturnog i verskog prilagođavanja useljenika, a i zbog naddržavnih organizacija, koje su prigrlile razne verzije multikulturalizma i ohrabruju ili čak teraju države na multikulturalizam, a kritikuju ili čak i izriču sankcije državama zbog asimilacije (3). Multikulturalni diskurs se širi, a istovremeno se traži način da se uvede u međunarodne pravne norme. Kimlika u jednoj paradoksalnoj formulaciji vidi ovaj proces kao prirodni razvitak postojećih ljudskih prava, a istovremeno i kao nešto što deluje unutar ovih granica (7). Istovremeno, on uviđa da ovakav razvoj daje povoda za napetosti i probleme. Da li multikulturalizam treba da se tiče jedne politike prema svim grupama, ili treba da se tiče različitih politika prema različitim grupama (prema nacionalnim manjinama, domorodačkim grupama stanovništva ili useljeničkim grupama)? Treba li ta politika da bude „generička“, da važi za sve, ili da bude usmerena prema „ciljanim“ grupama? Može li multikulturalizam da se uvede pre nego što se uspostavi demokratska država?

Ovo pitanje je srodno s odmeravanjem šta je preče: pravda ili bezbednost: „Da li je cilj otvoriti se prema vibrantnoj demokratskoj multietničkoj politici, ili je cilj potisnuti i ublažiti destabilizujuću etničku mobilizaciju?“

(8–9). Kao što on veli, već u *Multicultural Citizenship-u* „vibrantno“ je pozitivna reč, koja pomalo iznenađujuće prekida sa inače hladnim naučnim tekstom. Ovi ciljevi mogli bi u realizaciji da daju povoda za srodne ili istovetne politike. Gora je realna mogućnost da se ta dva cilja sukobe; kao i uvek gde se bezbednost nađe nasuprot drugim političkim oblastima, tendencija je da pobjedi – bezbednost. Kimlika je takođe primetio da, iako su mnoge međunarodne organizacije usvojile različite varijante multikulturalističke terminologije, one mogu pod njima da podrazumevaju veoma različite stvari. (22)

Osnovni razvoj prema razlikama naklonjenijem pristupu u međunarodnim organizacijama je po Kimliki novo tumačenje Međunarodne konvencije o građanskim i političkim pravima UN iz 1966 (Član 27):

„U državama u kojima postoje etničke, verske ili jezičke manjine, ljudima koji pripadaju tim manjinama ne treba negirati pravo da u zajedništvu s drugim pripadnicima svoje grupe neguju i praktikuju veru ili da koriste svoj jezik.“ (Kimlika, 34)

Pošto je prvobitno to bilo protumačeno kao ukazivanje da manjinama treba da se osiguraju ista prava kao i drugim građanima, ovo se tokom 1980-ih tumači na jedan nov način, time što se dotiču i posebna manjinska prava. Kimlika se detaljno zadržava na toj promeni u međunarodnim organizacijama, što on, za razliku od Finkelkrota (1988), vidi kao isključivo demokratski razvoj. Sama osnova teksta, međutim, ostaje sve samo ne jednoznačna. Šta tačno treba da znači kada se kaže: pravo da se u zajedništvu s drugim pripadnicima te i te grupe neguje svoja religija i kultura? Šta to obuhvata? Zajedničke molitve ili zabranu transfuzije krvi? Ritualne ručkove ili sakaćenje žena? Kako se regulišu slučajevi koje nije moguće odrediti i sukobi s drugim manjinama i njihovim pravima? Da Kimlika ipak uviđa ovaj problem, proizlazi indirektno iz toga što se muči kada treba da izloži kako stoje stvari s rasnim problemom u SAD, koji je tekao od prisilne segregacije i kršenja građanskih prava do nove političke segregacije zasnovane na identitetu:

„U većini država postoji takva situacija s manjinama kojima je potrebna zaštita, međutim to je različito kod Afroamerikanca, a razlika važi i za civilna i politička prava koje oni traže. Afroamerikanci su bez svoje volje postali objekat segregacije, samo na osnovu rase, bili su isključeni iz zajedničkih

institucija i mogućnosti kojima su često želeli pristup. Mnoge manjine su međutim u obrnutoj poziciji: postale su bez svoje volje asimilovane, uskraćeni su im jezik, kultura i institucije samouprave.“ (91)

Ono što odaje autora jeste dvostruka upotreba reči „*involuntarily*“ (protiv svoje volje). Ako je segregacija nedobrovoljna, onda je naravno za kritiku; ako je asimilacija nedragovoljna, onda je i ona za kritiku. To jest, slobodna volja grupe – šta god da je to i kako god da se ona može konstatovati – jeste odlučujući kriterijum, a ne sama segregacija ili asimilacija kao takve. Moguća napetost između kulturnih prava grupa i ljudskih prava, čime se on bavio u *Multicultural Citizenship-u*, ovde se odbacuje na sledeći način:

216

„Vođe manjina mogu da apeluju na ideale liebralnog multikulturalizma da bi se suprotstavili ugnjetavanju ili isključivanju iz društva, ali sami ti ideali im isto tako nameću obavezu da budu pravedni, tolerantni i 'inkluzivni.“ (93)

Ovo zvuči baš lepo i upućuje na već spomenutu ideju o dvostrukoj svesti – kulturnoj i multikulturnoj – ali se ovde može primetiti i upućivanje na „*leaders of minorities*“, vođe manjina. E, tu se krije veliki deo problema, jer kako se postaje takav „vođa“? Ličnosti koje kao takve nastupaju – a i okolina ih često uzima za takve – retko da imaju nekakav demokratski mandat i, štaviše, u mnogim slučajevima mogu da izazovu dosta sumnje u to da su legitimni predstavnici svoje manjine.⁶¹ Da ideal o dvostrukoj svesti ne drži baš uvek vodu u praksi, priznaje i sam Kimlika u sledećem odeljku, gde se nagoveštava mogućnost da upotreba vokabulara o pravima bude samo strateška, dok u životu manjina – istovremeno dok se opire dominaciji većine – želi da sama u okviru svojih nadležnosti tlači unutrašnju manjinu i tu opet imamo već spomenutu napetost između „spoljašnje zaštite“ i „unutrašnjih restrikcija“. Ova mogućnost se, međutim, odbacuje uz pomoć legalističkog argumenta:

„Jednom rečju, nema legalnog prostora u kojem bi manjina mogla da odbaci norme ljudskih prava u ime multikulturalizma i većina manjina i nema takvu želju.“ (Ibid.)

61 To što mnoge islamske organizacije i udruženja glatko odbacuju i pomisao da budu kritikovane – čak i kada je kritika zasnovana na demokratskim i liberalnim principima – i što tu kritiku krste „islamofobija“, predstavlja tipičan slučaj zatvaranja dijaloga.

Ovaj argument je dvosmislen i pomalo paradoksalan: ne postoji zakonski prostor da se ljudska prava zanemare – a uostalom većina manjina to i ne čini. Ali, ako bi samo šačica manjina to činila, onda, *eo ipso, ima* legalnog prostora za tako nešto, bez obzira na to da li je to po zakonu ili ne – što je neobično aljkavo u pogledu kršenja ljudskih prava s Kimlikine strane. Da li to može da prikrije činjenicu da bi dosledno promišljanje problema zahtevalo restrikcije za etničke grupe koje krše ljudska prava? Ovaj „legalni prostor“ sastoji se od činjenice da jedino sudska praksa ili detaljnije zakonodavstvo mogu da razreše napetost između prvobitnih ljudskih prava i prava multikulturnih prava grupa, među kojima Kimlika želi da napravi kompromis.

Ali, to navodi Kimliku da 2007. godine konačno uvidi taj problem (ranije mu nije pristupao) i da se direktno pozabavi multikulturalizmom, koji podvlači grupni identitet i autentičnost, a koji Amartija Zen (Amartya Sen) vrlo tačno zove „komunitarističkim“ i „konzervativnim“. Ovde Kimlika zaoštava argumentaciju iz 1995, koja se sasvim jasno odnosila na „liberalni multikulturalizam“, ali koja je lukavo izbegavala da imenuje antiliberalni multikulturalizam, od čije se pozicije morala implicitno razgraničiti. Ovaj antiliberalni multikulturalizam sada se, međutim, direktno suprotstavlja njegovom sopstvenom, liberalnom multikulturalizmu:

„Liberalno shvatanje multikulturalizma je neizbežno, i to namerno i bez izvinjavanja spremno na preobražaj kulturnih tradicija naroda.“ (99)

Multikulturalizam sada više nije bedem koji dopušta odbranu kultura po svaku cenu, već je „transformacioni“; on kulture, naprotiv, tera da ulaze u nove uzajamne odnose, da uče nove pojmove i duboko menja identitet ljudi i njihov način života, što je odlučno zaoštavanje pozicije u odnosu na onu iz 1995. godine.

Ovde Kimlika uviđa i bavi se na zaista eksplicitan način čitavim nizom problema, koje je „konzervativni“ multikulturalizam nasledio od kulturalizma, ali o kojima je njegova stara knjiga ćutala: (1) „konzervativni“ multikulturalizam je antropološki naivan, zato što je „kulturna autentičnost“ kulturnih grupa veoma često jedan pozni i u velikoj meri iskonstruisan artefakt, dakle rezultat tradicionalističke „gradnje identiteta“ (od dogmi, narodne nošnje, rituala, itd.) a u nekim slučajevima reč je o skroz „izmišljenoj

tradiciji“, što bi moglo da posluži razgraničenju dotične grupe i da joj dâ identitet; (2) „organski“ karakter kulturnih grupa često pokriva velike unutrašnje razlike i protivurečnosti u samoj grupi; (3) jedan odlučno antiuniverzalistički kulturalizam kakav je došao do izraza u protestnom obraćanju AAA Ujedinjenim nacijama 1947. godine; i, na koncu, (4) kulturni identitet može da se upotrebi pre kao nešto što sprečava raspravu umesto da uspostavi dijalog – svako problematizovanje idenititea može se protumačiti kao manjak poštovanja prema čoveku i njegovom kulturnom identitetu.⁶²

218

Kimlika ovde u mnogo većoj meri nego u prvoj knjizi priznaje opasnosti u takvom konzervativnom „autentičnom“ multikulturalizmu, ali tvrdi da ove kritike ne mogu da pogode njegovu poziciju koju identifikuje s kanadskim multikulturalizmom. Njegov argument (103–105) ipak je neobičan i treba ga spomenuti. On na metanivou pita: kako je uopšte moguća konzervativna politika na tom Zapadu, obuzetom ljudskim pravima? Empirijsko postojanje individualističke i egalitarističke levice u Kanadi, koja se zalaže i za prava manjina, žena i homoseksualaca u isto vreme, za Kimliku je odlučujuća potvrda toga da su ova gledišta u stvari konzistentna s kanadskim multikulturalizmom. Ali, to što ljudi u te ideje u isto vreme (ne) veruju, nije nikakav argument u korist konzistencije tih ideja. Ljudi lako mogu da budu nekonzistentni, štaviše, to je možda i pravilo. Ne veruju svi ljudi u sve ideje sve vreme. Mogla bi se, na primer, zastupati teza da je nacizam imao demokratski karakter. I to na sledeći način: kako je nacizam mogao da nastane u toj Zapadnoj Evropi opsednutoj liberalnim i demokratskim idejama ako i sam nacizam nije demokratski? Kimlika previđa banalnu činjenicu da ideje mogu da nastanu i kao reakcija na druge ideje, ili da budu njima inspirisane.

Ono što je on trebalo da uradi, jeste, naravno, da razjasni odlučujuću principijelnu razliku između konzervativnog, naivnog multikulturalizma i vlastite, sofisticiranije liberalne verzije. Umesto toga, on prelazi na razjašnjenja

62 On ovde mnogo polaže na to što se predlog o uvođenju šerijatskih zakona nije našao formalno povezan sa Zakonom o multikulturalizmu, već sa Zakonom o arbitraži – pri čemu misli da bi predlog bio još brže odbijen da se dogdoilo ono prvo. Obimno poglavlje o „evropskom eksperimentu“ uopšte se ne bavi useljenicima ili islamom, već fleksibilnim strategijama za širenje ideje multikulturalizma u Evropi, osobito u nekadašnjim komunističkim državama, koje pate od problema s manjinama.

političke moći u napretku multikulturalizma. Kao što i prvobitna Povelja o ljudskim pravima UN iz 1948. godine može da se protumači tako da je velikim delom motivisana već postojećim pokušajima da se pridobiju nacije protiv nacista i fašista, tako i napredovanje multikulturalizma može da se protumači kao pokušaj da se smanji nivo sigurnosti manjina, tako da one prestanu da nastupaju kao rizik po bezbednost. (Ovaj argument se pre svega tiče nacionalnih manjina koje bi mogle da zahtevaju pripajanje drugoj državi, kao na, primer, sudetski Nemci ili bosanski Srbi.) Ali, takve opasnosti su na Zapadu otklonjene osnivanjem NATO, a udaljeni neprijatelji kao što su islamski džihad ili Kina su, prema Kimliki, bez podrške među nacionalnim manjinama.

Drugačije, naravno, stoje stvari sa useljeničkim grupama, a multikulturalizam se i njima bavi, pa Kimlika od 1995. godine vidi pretnju da se učini korak unazad u vidu donošenja zakona kojima se povećava sigurnost tih grupa u odnosu, na primer, različitih država i muslimanskih useljenika, osobito u Evropi. Kimlika veliki deo krivice za tu novu opsesivnost pitanjem bezbednosti svaljuje na „*free floating anxiety about 'the other'*“ (slobodno lebdeću nelagodu od „drugog“) te na rasizam i ksenofobiju pod plaštom kritike multikulturalizma. Ipak, on je dovoljno ozbiljan da ne isključuje ni mogućnost da je do toga došlo i zbog promena u samim useljeničkim grupama – neke grupe „doživljavamo kao visoko rizične“ (127), veli on zagonetno – ali dozvolite da se obratimo: kao visoki rizik za šta? Da li je rizik samo stvar „doživljaja“, ili je realan? Gotovo da možemo biti sigurni da on misli na porast islamizma i terora s njim u vezi od 1995, ali se ništa od toga eksplicitno ne pominje, što je samo po sebi već primer kako multikulturalni „etos“ u kanadskom slučaju naprosto onemogućava raspravu o izvesnim problemima.

U sledećem poglavlju on se osvrće na vrednovanje multikulturalizma u praksi. Ovde priznaje mogućnost kojom se nije bavio 1995:

„Možemo očekivati da će se različite frakcije u useljeničkim grupama boriti da zadobiju kontrolu nad institucijama i programima koji su osnovani pod multikulturalističkim politikama. A to otvara mogućnost da se liberalna infrastruktura multikulturalizma preuzme i zloupotrebi u antiliberalne i nedemokratske svrhe.“ (160)

Ovde Kimlika priznaje postojanje „legalnog prostora“ koji je ranije negirao, ali sada tvrdi da to nije bitno, zato što zapadne demokratije još od XVII veka poznaju paradoks da antiliberalne snage mogu da zaloupotrebe mogućnosti koje daje demokratija. I zato što se takvoj zloupotrebi liberalnog multikulturalizma može – a i hoće – suprotstaviti pravim sredstvima:

- a) građanskim vaspitanjem i političkom socijalizacijom koja stvara tle za političku kulturu zasnovanu na ljudskim i građanskim pravima;
- b) mehanizmima koji identifikuju i objavljuju aktuelnu i potencijalnu zloupotrebu;
- c) zakonskim i ustavnim sredstvima koja državi daju moć da spreči ili da se suprotstavi takvim zloupotrebama (161);

Kimlika iznosi tezu da ovi mehanizmi, u stvari, funkcionišu na zadovoljavajući način i navodi već pomenuti slučaj sa šerijatskim sudovima u Ontariju, dok primeri iz aktuelnih rasprava o različitim strategijama koje se odnose na muslimanske useljenike u Francuskoj, Nemačkoj, Engleskoj i drugim evropskim zemljama bodu oči svojim odsustvom.⁶³

Jedan od razloga za to može biti i Kimlikina primetna naivnost u pogledu stanja demokratije u Aziji, Africi i na Bliskom istoku. Ovde se može ukazati na malezijski primer. Homogenizujuće politike u potkolonijalnim državama „jesu očigledno inkompatibilne s istorijskim tradicijama kod naroda i kultura Azije, Afrike ili Bliskog istoka. Većina političkih sistema koji su bili pre evropske kolonizacije, imala je složene mehanizme međuetničke tolerancije i koegzistencije“ (253), piše on iznenađujuće naivno, kao da nikada nije čuo za kastinski sistem, osvajačke ratove, prinudna preobraćenja, robovski rad i razne druge ugnjetačke političke sisteme koji su daleko od „međuetničke

63 Kasnije, kada razmatra strategije za nastavak globalnog širenja multikulturalizma, kaže se i da „...u stvari, u Aziji ili arapsko-muslimanskom svetu nema entuzijazma za razvijanje regionalnih normi za prava manjina.“ (308) Konferencija islamskih zemalja ima, pominje on, razvijenu politiku koja se bavi muslimanskom manjinom u nemuslimanskim zemljama – dok uopšte nema politiku koja bi se bavila manjinama u samim islamskim zemljama.

tolerancije“. Štaviše, on je i sâm 1995. godine opisao otomanski sistem segregacionih verskih parohija („milit“) kao svetlosnim godinama udaljen od liberalističke tolerancije, i kao da glavne države kao što su Iran, Avganistan, Turska i Saudijska Arabija, nisu izbegle kolonizaciju.⁶⁴

U zaključku knjige se, naravno, razmatraju izgledi za dalje promicanje multikulturne ideje. Možemo se vratiti u doba pre 1990, kad su pitanja manjina imala nizak prioritet u međunarodnoj zajednici, ili se možemo baciti na formulisanje odlučnih međunarodnih principa i normi za liberalni multikulturalizam. Aktuelno stanje je nestabilno i mora se ići ili unapred ili unazad, tvrdi Kimlika. Razumljivo, kao zagovornik pojma, želi da ide unapred. Veliki problem ovde predstavlja nedostatak kriterijuma na osnovu kojih bi se vrednovala „ciljane“ politike usmerene prema specifičnim grupama, a što čini samo jezgro multikulturalizma, kriterijuma za to kada i u kojem obimu ih je neophodno pridružiti univerzalnim principima multikulturalizma (veoma ih je teško razlučiti od uobičajenih liberalnih pravnih garancija).

Ta „ciljana“ prava se orijentišu prema identifikovanju i otklanjanju standardnih pretnji da će određene grupe biti nepravedno tretirane, kaže Kimlika, ali nema nikakvog preciznog predloga kako ta prava treba da se stepenuju u skladu s karakterom problema, osim što se tvrdi da treba da se kombinuju sa kratkoročnim i dugoročnim politikama, prema potrebi. Može se dodati da nije jasno ni koliko specifično treba da bude to „ciljanje“. To što su Siki izuzeti od zakonske obaveze da nose kacige dok voze motocikl ili službenu kapu, ako se zaposle kao policajci, jeste krajnje specifično izdanje „ciljanog“ posebnog tretmana i ono ne podrazumeva generalizovano pravo da neki drugi vernici ili pripadnici neke druge grupe stanovništva u britanskoj policiji smeju da nose na primer keče, dijademu, navijačku kapu ili šeširče.

Dugačije stoje stvari s ciljanim posebnim tretmanom koji se razmatra u trećem delu knjige: odvojeno zakonodavstvo, koje treba da zaštiti veru od ugrožavanja – to je primer veoma uopštenog, a „ciljanog“ posebnog tretmana u daleko obuhvatnijoj meri. Primeri, ipak, pokazuju nešto zajedničko - naime, da je krajnje teško videti koji to treba da bude *opšti* argument za

64 Kao što piše Šuster 2006, Kimlikina kompromisna pozicija između liberalizma i multikulturalizma naginje „povratku“ liberalizmu.

takav tretman grupâ. Ako se turbani Sika mogu dozvoliti, zašto onda i drugim vernicima ili pak pripadnicima nereligioznih grupacija ne bi bila pružena ista zaštita u pogledu njihovih pokrivala za glavu? Ako religije i vernici treba da se zaštite od „uvrede“, zašto ne zaštititi onda i nereligiozne osobe od uzvratnih uvreda koje bi došle od vernika i pretnji da će zbog nevere da gore u paklu? Štaviše, zašto ne zaštititi baš sve socijalne grupe od ogovaranja i klevetanja slikâ koje su sami o sebi stvorili? Kimlika svojim „ciljanim“ multikulturalizmom ni na koji način ne rešava ove probleme.

222

Naravno da je uzmicanje ako bismo se sad usredsredili na razvoj minimalnih kriterijuma za „generička“ multikulturalna prava, koja bi bila primenjiva u svim slučajevima i koja bi obuhvatala i pravo na okupljanje i pravo na slobodu izražavanja, plus minimum „efektivne participacije“ u političkom procesu dotične države. (310) To je realno korak nazad u odnosu na uobičajenu, osnovnu „verziju 1.0-liberalizma“, bez previše multikulturalizma, koja Kimliki, izgleda, nije previše privlačna. „Ciljana“ verzija multikulturalizma je, naravno, jezgro tog liberalizma i čini se da je prilično razočaravajuće što on, kao naistaknutiji zagovornik liberalnog multikulturalizma, ne uspeva da predloži bilo kakve kriterijume za njegovu primenu, dok u isto vreme smatra da je usvajanje istih u konkretnom međunarodnom zakonodavstvu najhitniji cilj multikulturalizma! Ako Kimlika nije u stanju da formuliše predlog takvih kriterijuma, onda se postavlja pitanje da li je to uopšte moguće?

Odlučujući je problem u Kimlikinoj poziciji taj što je „generički“ minimalni multikulturalizam s istim kriterijumima za sve grupe veoma teško razlučiti od najobičnijih, osnovnih liberalnih principa, kao i to što je ambiciozniji „ciljani“ multikulturalizam, orijentisan prema specifičnim potrebama pojedinih grupa, teško jasno formulisati, a osim toga je i prepušten besprincipijelnom pragmatizmu (ili, u svakom slučaju, pragmatizmu, čiji se principi ne obrazlažu). Pored svega toga, uprkos njegovim izjavama, teško je nedvosmisleno odrediti da je ciljani multikulturalizam samo nastavak razvitka osnovnih liberalnih principa. Kimlika s nelagodom skreće pažnju na opasnost da se vrlo lako može preterati s „konzervativnim“ multikulturalizmom punim romantike, autentičnosti, s mnogo tradicionalne inercije i lake ruke pri

unutrašnjem ugnjetavanju pripadnika određene kulturne grupe, ali teško je videti jasnu pojmovnu razliku između svega toga i njegovog, navodno sasvim drugačijeg, liberalnog multikulturalizma.

Jasno je kako je Kimlikina namera da nastupi kao predstavnik potonjeg, dakle, kao liberal, ali su mu argumenti prilično neubedljivi, a odsustvo bogatijeg fonda primera dobro obrazloženih i legitimnijih „ciljanih“ prava grupa doprinose skepsi: da li je simpatični projekat „liberalnog multikulturalizma“ uopšte moguć ili je samo *contradictio in adiecto*, s nadanjem. Liberalni multikulturalizam je u sve većoj meri teže razlikovati od poptuno razvijene obične liberalne demokratije s građanskim i ljudskim pravima. Možda je on naprosto *jednak* toj demokratiji?

223

Primeri s terena, zauzvrat, ima mnogo u izveštaju Čarlsa Tejlora iz savezne države Kvebek, iz maja 2008 (knjigu je napisao sa Žerarom Bušarom (Gerard Bouchard; Bušar&Tejlor, 2008, 40–41). Izveštaj je zanimljiv zato što pokazuje drugi pristup problemu, manje orijentisan prema pravima. Kao hegelijanac, Tejlor je naravno zainteresovan pre za moral, za konkretne instinkte i postupanja, nego za zakonodavstvo. On govori, stoga, ne kao Kimlika o građanstvu i pravima, već o tome da treba da se razvije kultura kompromisa i da kulturalno prilagođavanje treba da se dešava u lokalnim kompromisima, od slučaja do slučaja. Jedan vlasnik restorana je dozvolio muslimanskim mušterijama da se mole u prostoriji koja je inače zvrjala prazna; jedan instruktor vožnje se pobrinuo da muslimanka dobije instruktorku; jedna avio-kompanija je uvela košer hranu, itd. Tejlor je, naravno, u pravu kad smatra da su lokalni kompromisi pogodni za fleksibilna rešenja manjih problema, ali to ne rešava opšti problem – šta raditi kada nijedna strana ne želi da popusti? Podsticaj za kulturu kompromisa, u kojoj će sve strane biti sklone da malo popuste, pokušava se veštački postići s jedanaest predloga za kvebečki „interkulturalizam“. Zanimljivo je da se odustalo i od same reči na „m“ (ona se koristi samo za svekanadski multikulturalizam), kao i to da su reči „asimilacija“ i „integracija“ zamenjene elegantnijom rečju, „prilagođavanje“ („*accommodation*“), što je, pre svega, ono što većinska kultura treba da učini u odnosu na kulturne manjine. Izgleda da je, kao što Tejlor kaže, preimenovanje problema

i izbegavanje problematične, čak gnusne reči „multikulturalizam“, samo po sebi ublažilo teškoće. Tih jedanaest predloga, unapređeni su u politički program na nivou vlade u Kvebeku, ali oni nemaju zakonodavni karakter, već su pre neka vrsta himne dobroj volji. Tu se peva u slavu „duha uzajamnosti“, „interakcije“, „demontaže straha od svakog odbacivanja Drugog s velikim 'D'“. Treba, naprotiv, isticati svoje razlike i upoznavati razlike tog „Drugog“, treba imati pravo da se bude povezan s vlastitom etničkom grupom, svi treba da imaju sredstva da čuvaju maternji jezik dok se podstiču da uče francuski, različitost se slavi i hvali kao resurs, itd. Od nekih specifičnijih uputstava vodilja, ostala je samo jedna jedina, da obe strane treba da pokažu spremnost da uđu u kompromis i da taj kompromis ne treba da pričini „preterane teškoće“ („*undue hardships*“), pa ni finansijske, nijednoj od strana.

Sve u svemu, Bušar i Tejlor preporučuju ono što se po njima primamljivo zove „*open secularism*“ – otvoreni sekularizam – nasuprot francuskom seksualizmu. Ovo potonje oni identifikuju, ne sasvim ispravno, s odlučnom državnom borbom protiv religija, dok njihova otvorenija verzija nema ništa protiv burki u školama (premda ne bi prihvatili takve simbole kod predsednika, sudija, državnih tužilaca i političara). U celini uzev, država se obavezuje da ponudi „akomodaciju“ tamo gde je ona moguća. Sledstveno tome, oni se okreću protiv kvebečkog predloga da se uopšte ne sme dopustiti „akomodacija“, to jest, „prilagođavanje“ religijama. U odnosu na Tejlorove ranije, radikalne ali nejasne ideje o „politici priznavanja“, sada se predlaže umekšani „interkulturalizam“, možda i zato što je ublažen priličnim brojem konkretnih primera. Realno, „priznanje svih kultura“ postala je razlika u stupnju unutar sekularizma: treba li država da bude neutralna prema religiji u tom smislu da ni malo ne ulazi u kompromise s bilo kojom religijom, ili treba da bude neutralna u tom smislu da ulazi u kompromise sa religioznim zahtevima u istom obimu kao što to čini s nereligioznim zahtevima (jela od povrća za vegetarijance, prihvatanje šalova za pacijente obolele od raka, itd.)? Čini se da su i kod Tejlora brojni primeri i zub vremena uticali na to da tvrdi multikulturalizam izbledi. Mnogo lirike o blagoslovima mnogostrukosti i „različitosti“ kao takve, izgleda da se ispevalo upravo proporcionalno s preimenovanjem reči i upućivanjem na sve manje razlike.

Kimlika u liberalnom gravitacionom polju

225

Rasprava o napetosti između kanadskog multikulturalizma i opštih liberalnih principa jednakosti izbila je, međutim, i u samoj Kanadi, što je, u stvari, dalo Kimliki povoda da preciznije i detaljnije objasni svoju poziciju u odnosu na to pitanje. Debatu je pokrenuo članak Dženis Gros Štajn (Janice Gross Stein), koja se odmetnula naročito u rodnopolitička razmatranja odgovarajući onima koje je, između ostalih, izložila i Suzan Miler Okin (Susan Muller). u knjizi *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1990). Podrazumeva li multikulturalizam zaštitu od snažnog ugnjetavanja žena koje se događa unutar useljeničkih grupa? Štajn nudi argument da kanadski multikulturalizam ne ispostavlja u dovoljnoj meri zahtev za jednakošću onim kulturama koje inače tako želi da zaštiti i, štaviše, promovise. Ona upućuje na centralni primer neravnopravnog položaja jevrejki (i sama pripada jevrejskoj zajednici): obavezno prisustvo muškaraca pre nego što počne bogoslužjenje, itd. Njen članak je preuzet u antologiji *Uneasy Partners* (2007), koja sadrži nekoliko veoma zanimljivih komentara. Strategiju koju zastupa Džon Ibitson (John Ibbitson) možemo da rastumačimo izravno iz naslova njegovog članka – *Ne diraj lava dok spava*. Ko su ti uspavani lavovi, nije baš sasvim jasno. Da li bi ugnjetavanje u useljeničkim grupama stanovništva moglo samo da se poveća, ako se na njega fokusira većinsko društvo? Ili su ti lavovi kritičari multikulturalizma? Zaključak njegovog članka izgleda da pretpostavlja ovo potonje: „Stoga treba da ostavimo lavove da dremaju. A pre bilo čega drugog, budimo ljudi dobre volje.“⁶⁵ (Štajn et al., 2007, 69)

65 Jedini realni Ibitsonov argument za ignorisanje problema tenzije između antiliberalnih

Ibitsonov zaključak mnogo toga otkriva. Odlučujuće je ispovediti se grupi ljudi „dobre volje“, i ako, uz to, posedujete samorazumevanje, onda će oko vas jednostavno morati da čute o eventualnoj suprotnosti između religije i demokratije. Inače bi mogli da probude „pogrešne“, one „zlonamerne“ lavove. Ali, ovde se, kao i na drugim mestima u raspravi, mora odbaciti argument da je samo prihvatanje izvesnih stanovišta ujedno i izražavanje saglasnosti s „pogrešnim ljudima“. I ovde se, kao toliko puta, moraju ponoviti mudre reči Artura Kestlera (Arthur Koestler): „Ne mogu da preuzmem odgovornost za one koji se slažu sa mnom“. Da se ljudi koje ne volite i s kojima se ne slažete u mnogim drugim stvarima, mogu složiti s vama u nečemu, nije nikakav razlog da se odustane od sopstvenih stanovišta. Morate izneti argumente i stanovišta koja imate, ne smete se baviti taktičkim predviđanjima koje će efekte imati vaša stanovišta u javnoj debati. Ako ćete da taktizirate, onda ćete stalno biti vlastiti „spin-doktor“ – brinućete samo o vašoj slici u javnosti – a čitava javna rasprava će biti zaražena političarskom bolešću: više se neće znati šta ko od učesnika debata zaista misli. Ibitson je zanimljiv zato što je on redak primer direktnog priznanja onoga što izgleda mnogi misle, ali kriju: da treba ćutati o ugnjetavanju, ako pokretanje problema može da naškodi „višem cilju“, te stoga nije „politički korektno“.

Kimlika, naravno, zagovara sasvim druge ideje od Ibitsona. On, u stvari, pokušava da analizira realni problem koji je Štajn izložila, a ne predlaže kolektivnu zaveru ćutanja. Već 1995. godine njemu je taj problem bio jasan, ali njegova današnja pozicija razjašnjava nekoliko neuočenih razlika u diskusiji o ovoj temi. On odvaja dva različita problema kod Štajnove: „šta je tačna veza između brige zbog potencijalnih konflikata između verske slobode i prava na jednakost, na jednoj, i brige za integraciju useljenika na drugoj strani?“ (137) Štajnova ističe da se veza između ove dve krajnosti tiče kanadskog

religija i demokratskih principa jeste taj da oni koji se brinu zbog te tenzije nemaju konkretne predloge: „Najveći problem u argumentu protiv tolerancije prema kulturama i religijama koje su u sukobu s Poveljom o pravima čoveka, jeste da uopšte ne znamo šta predlažu oni koji taj argument navode.“ (67). Dakle, ako nemate spreman lek za rešenje problema, treba o njemu da ćutate, tako glasi argument. U odnosu na činjenicu da Kimlika nema lek za problem time što formuliše eksplicitno primenjive kriterijume za primenu svog – i kanadskog – multikulturalizma, ovo ne zvuči kao neki jak argument.

multikulturalizma u teoriji i praksi. Ali, šta je uopšte taj multikulturalizam? Kimlika sada razlikuje tri aspekta: multikulturalizam kao činjenicu, kao politiku i kao etos. Prva dva aspekta prizivaju razliku kulturalizma kao činjenice i kao norme (što je navedeno kao stav broj 1) i 3) u razmatranju kulturalizma) – situacija da u Kanadi postoje različite kulturne grupe i činjenica da se vodi državna politika koja je zasnovana na određenim normama koje se odnose na te grupe. Treći aspekt je „etos“ multikulturalizma, koji se kroz „dugi marš kroz institucije“ razvio u civilno društvo, koje oblikuje način na koji Kanađani razmišljaju o toj temi i koji ima daleko veći domet od konkretne politike.

Ovaj etos ima dve strane. Fasada je spremnost za uključivanje etničkih grupa i zanimanje za njihove perspektive u interese, ali je druga strana medalje da može da se „degeneriše u žetonizam ili gušeću političku korektnost“ (*degenerate into tokenism or a stifling sort of political correctness*), 139 – videti kasnije napomenu o „žetonizmu“), pri čemu ovo potonje podrazumeva da čovek toliko očajnički želi da izbegne da uvredi manjine, da potpuno izbegava da se dotakne teških i osetljivih tema i zatvara oči pred realnim problemima u manjinskim grupama ili pred njihovim mogućim problematičnim odnosom prema većinskom društvu (140). Sukob između religije i demokratije je za Kimlika relativno zavisao od prva dva značenja multikulturalizma, zato što je već ležao u sukobu između hrišćanskih grupa i ljudskih prava davno pre multikulturne politike u Kanadi i zato što se aktuelno zaoštavanje suprotnosti može pripisati trenutnom porastu religiozne pravovernosti u svetu, možda delimično i kao reakcija na liberalnu „agresivnu promociju kulture prava“ (141).

Ovde treba reći dve stvari: to što problem postoji još od ranih dana prosvetiteljstva, ne podrazumeva samo po sebi da je irelevantan za multikulturalizam; pre će biti da to pokazuje kako je problem tako temeljan da ga ni multikulturalizam ne može prenebregnuti. Ako je stvarni problem onaj stogodišnjak od problema *libertas ecclesiae*, kao što piše Kimlika na strani 147, to ne oslobađa multikulturalizam od obaveze da prema tome zauzme stanište. A, ako sve veći talas pojačane pravovernosti kako u islamu, tako i u hrišćanstvu, ima pozadinu u reakciji na liberalnu kulturu prava (koja je, tvrdi Kimlika, deo multikulturalizma), onda je, štaviše, i sâm multikulturalizam kao

učesnik svega toga i te kako deo problema. Ali, za Kimliku je stvarni problem kod Štajnovne onaj multikulturni „etos“, koji može da potisne neophodne rasprave o napetosti između religije i demokratije.

Kimlikino aktuelno rešenje tog problema izgleda da je samo taktičke naravi. On priznaje, kao liberal, da postoji snažan argument za nastavak širenja i produbljivanja prava na jednakost (na primer između polova i rasa), ali mu se omakla iznenađujuća izjava: „Ipak, negde moramo da stanemo. Ako budemo čitavim putem gurali samo te norme o jednakosti, onda ćemo zapravo iskoreniti svaki smisao verske slobode ili čak i slobodu udruživanja na opštijem nivou.“ (143). Ovaj multikulturni kompromis podrazumeva, dakle, po njemu, uviđanje da religije – zahvaljujući *libertas ecclesia* – treba da dobiju opravdanje da se ne pridržavaju baš uvek izvesnih uobičajenih ljudskih prava. Porodica i religiozna organizacija u sudskoj praksi Kanade su izuzete od liberalnog zvicanja o jednakosti – a po Kimliki tako i treba da bude!⁶⁶

Veoma je teško videti zašto religiozne organizacije zahtevaju da imaju naročit status u odnosu na druge organizacije, a Kimlika izgleda nije sklon da detaljnije raspravlja o toj stvari.⁶⁷ Može se primetiti da drugi glasovi kao što je na primer Džonatan Izrael (Jonathan Israel, 2008) aktuelno upozoravaju na to da verska sloboda može da znači dve veoma različite stvari: versku slobodu pojedinca na jednoj, i pravo religioznih organizacija na poseban pravni status, a u krajnjem slučaju pravo da ugnjetavaju sopstvene pripadnike, na drugoj strani. Kimlika, izgleda, to ne uviđa. Multikulturalizam

66 Što se tiče porodice, argument valjda glasi da odrasli ljudi dobrovoljno ulaze u brak (i mogu da ga napuste) i tako sami prihvataju eventualnu nejednakost koja u braku može da se nađe, dok se deci kao licima pod starateljstvom ne može dati pravo da ga napuste (ovde može da nastupi država, ako postoji sumnja u kršenje dečijih prava, što podleže krivičnom zakonu). Teže je, međutim, videti zašto religiozne organizacije treba da budu izuzete od pravnih obaveza koje važe za ostale organizacije.

67 On zapravo ponavlja Ibitsonov argument o lavu koji spava u malo blažem obliku: „... nedavno je u Kanadi bilo mnogo javnih rasprava o mogućim sukobima između religije i prava na jednakost. Ali i prečesto su te debate pokretali desničarski komentatori, kao skrivene strategije da bi napali useljenike, naročito muslimane, što je često praćeno apokaliptičnim predviđanjima o tome kako je Kanadin eksperiment s multikulturalizmom na rubu kolapsa. Takvi komentatori koriste ove probleme da bi diskreditovali multikulturalizam.“ (148) Dakle, problematizovati multikulturalizam je jednako uvredljivo kao napasti useljenike, a to pristojni diskutanti ne rade.

kao zakonodavstvo i javna politika jesu po njemu još uvek samo dalji razvoj temeljnih liberalnih principa.

Izgleda da je problem u tome što – inače, u velikoj meri raširen – multikulturalistički „etos“ nije na isti način izveden iz temeljnih liberalnih principa i veoma lako može da se okrene upravo protiv njih. Ovaj etos možeeočas posla da preuzme karakter „konzervativnog“ multikulturalizma, od kojeg je Kimlika inače počeo da se distancira. Mnogo toga upućuje da je Kimlika u pravu kada govori o multikulturnom „etosu“ koji sprečava dobronamerne osobe da otvoreno raspravljaju o ovim temama iz straha da će biti izopšteni iz dobrog društva. Kimlikin zaključak glasi:

„Prema Džonu Ibitsonu, 'pogrešno je reći da nas politička korektnost ili želja da se ne uvredi zadržava da se ne suprotstavimo rastućoj pretnji. Jednostavno, tu i nema nikakve pretnje. 'Ja se u širokim crtama slažem s tim, ali bih želeo da stvar izrazim malo drugačije. Možda i nema pretnje, ali preuzimanje multikulturalizma, u stvari, uključuje neku vrstu kockanja.“ (151)

Kimlikina pozicija je ipak dobrano udaljena od Ibitsonove, jer ovo kockanje („*gambling*“) polazi od sledećeg: postoji nešto što se zove liberalno očekivanje, „*the liberal expectancy*“⁶⁸ – naime, ono očekivanje da liberalna demokratija podrazumeva neku vrstu gravitacione sile, koja postepeno utiče na praksu etničkih i verskih grupa. Katolici i Jevreji su, na primer, u SAD stigli kao konzervativni, autoritarni patrijarsi, a u toku nekoliko generacija, postadoše ubeđene demokrate. Kockanje se odnosi na to da li ova analogija drži vodu – u Kanadi su mnogi poverovali u nju, ali u velikom delu Evrope takvo poverenje izostaje, veli Kimlika.⁶⁹

68 Pozivajući se na Nensi Rozenblum (Nancy Rosenblum).

69 Kada on može da konstatuje da je poverenje u liberalnu gravitaciju, u stvari, veće u Kanadi nego u Evropi, onda dodaje previđenu kockicu u odgovor: imigranaska politika Kanade. To što Kanada postiže bolje rezultate od većine drugih država u parametrima kao što su učešće imigranata u društvu, poverenje, pozitivno pripadništvo, itd, možda jeste zasluga multikulturalističke politike, ali "nešto od toga nesumnjivo dugujemo i činjenici da mi biramo useljenike i odlučujemo se samo za one najbolje" (150), a isto tako, mogli bismo da dodamo, kanadski sistem s utvrđenim kvotama useljenika iz različitih kultura čini da nijedna pojedina kultura ne zadobije većinu. Ljudi koji podržavaju kanadski multikulturalizam često – pa i u pomenutoj knjizi – prećutkuju tu činjenicu. Da li bi – ionako prilično slabašan – kanadski multikulturalizam uistinu mogao da ima spomenute pozitivne konsekvence bez tog – neliberalnog – biranja najboljih useljenika? Da li neliberalna

Argument je iznenađujući, zato što on u izvesnom smislu izmiče tepih ispod nogu čitavog Kimlikinog projekta. Ako liberalna gravitaciona sila zaista privlači, onda je čitav razvoj multikulturalizma samo privremen i taktičke naravi, pa će svaki useljenik, pre ili kasnije, da završi u liberalnom „loncu za topljenje“, a pitanje je samo koliko će to topljenje da potraje. A onda je i ideja o časi sa salatama ili „mozaiku različitosti“ umesto topljenja takođe privremena. Ali, ako je to slučaj, onda su sve programske izjave o „zaštiti i razvoju“ („*protect and develop*“) useljeničkih kultura samo zamazivanje očiju, koje treba da prikrije da će tiha liberalna voda da odroni partikularistički kulturni breg, ma koje vere bio i ma kojim jezikom govorio. Štaviše, i Kimlikine vlastite ideje da proces integracije ne treba samo da očuva već i da izmeni useljeničke kulture onda su samo skrma nad dugoročnim pomeranjima tih manjinskih društava prema zajedničkom liberalno-demokratskom cilju. Kada mi, multikulturalistički, treba da prihvatimo odvojene časove fizičkog vaspitanja za devojčice i dečake, ili da razdvojimo „ženske“ i „muške“ sate u javnim bazenima, onda to radimo samo zato što takvim inicijativama mamimo useljenike da se drže institucija, dok se nadamo da će liberalna gravitaciona sila, polako ali sigurno, da obavi svoje, dok takva posebna pravila ne budu mogla da se ukinu: „Možemo mirne duše da se oslonimo na gravitacionu silu liberalnih demokratskih institucija, i ta sila će tokom vremena da raširi kulturu prava, ali samo ako ljudi istinski sudeluju u tim institucijama“. (153) Ali, ako je multikulturalizam samo taktička pojava i privremenog karaktera, onda možda i nije toliko grandiozna ideja raditi na tome da njegove norme postanu vezivna snaga kao set pravila i u međunarodnim institucijama?! Kimlikina aktuelna pozicija je zapravo svedena na zastupanje teze kako liberalna gravitaciona sila bolje deluje od „agresivnog mešanja u svaki spor i svađu civilnog društva“ („*aggressive intervention into every nook and cranny of civil society*“, 154). Ali, multikulturalizam je i počeo kao zakonodavno mešanje u civilno društvo! Izgleda kao da je liberalna gravitaciona sila sam po sebi polako ali sigurno obavila posao u Kimlikinoj teoriji, koja postaje sve manje kulturalistička a sve više usmerena na uobičajenu „daltonističku“ demokratiju i ljudska prava.

politika na granici – na kojoj se, za razliku od većine evropskih zemelja, najslabiji useljenici odbijaju, a prednost se daje samo visokoobrazovanim i radno najsposobnijim – potire liberalne trijumfe unutar granica?

Krhotine krčaga

San kulturalizma o tome da „zalepi“ polomljeni krčag, moderno društvo je neopozivo odbacilo. Funkcionalna diferencijacija savremenosti daje pojedinačnoj individui čitav pregršt veoma različitih identiteta, koje zavise od konteksta u kojima individua sudeluje. Premda Tejlorove i Kimlikine teorije pokušavaju da spasu ideju da liberalno društvo može da se natera da se sastoji od mozaika, to se ipak ne može učiniti od krhotina raznih slomljenih krčaga, već će pre biti da se ono sastoji od prilepljenih, pa još i odglumljenih, različitih malenih pehara i testija – to bi, dakle, bilo društvo geta uz državnu podršku. S druge strane, multikulturalizam je bez sumnje u pravu da ni metafora o topljenju, prema kojoj će različite krhotine da se rastvore i stope u jedno, u jedan jedini amalgam bez različitosti, nije adekvatna slika kulturnog mešanja u savremenom društvu. Mozaik se sastoji pre od pojedinih krhotina raznih krčaga, i premda ljudi imaju slobodu da pokušaju da rekonstruišu veće delove pojedinih krčaga, to treba ipak da se odvija pod nadzorom osnovnih normi u demokratiji, pravnoj državi i ljudskim pravima. A ima i krhotina koje uopšte nisu kompatibilne s tim normama. Mozaična slika je međutim nezadovoljavajuća, jer ne uspeva da prikaže kako neprestano dolazi do mešanja između različitih pojedinih krhotina, a ni to da mnoge krhotine nestaju, zato što odgovaraju kulturnim praksama koje izumiru iz prostog razloga što više nema pojedinaca koji ih praktikuju.⁷⁰ A ta slika mozaika ne

231

70 Pitanje je, kao što Voldrin kaže, da li zaštita kultura ili religioznih sekti treba da zahteva podršku od državne politike. Ako neka crkva odumire zato što njena teologija ne može da privuče vernike, to onda ima isti karakter kao moda ili hobi koji nestaju – to je nešto što

može da predstavi ni to da se savremeno društvo ne sastoji samo od krhotina razbijenih krčaga iz paganskog doba, već da ima i svoje institucije, običaje i dinamike, koje neprestano generišu veoma različite kulturne crte, koje zbog toga ne moraju da budu manje vredne, kako poštovanja, tako i očuvanja, od onih „autentičnih“.

više nikom nije potrebno (1992, 762). Problem u čtavom kompleksu slika s polomljenim krčagom i mozaicima je taj, što stvaraju sliku prošle, izgubljene homogenosti, koju ukida sadašnja heterogenost. Ali, kao što kažu Vermelen i Slijper; "Dok ideologija monokulturalizma zanemaruje ili čak negira kulturni diverzitet prošlosti, ideologija multikulturalizma preteruje s kulturnim različitostima našeg doba." (2000, 11).

Zaštita od povrede osećanja – prava multikulturne grupe?

Muhamed i danski premijer u karikaturama – komparativna analiza

Primer za argumentaciju u korist neformalne varijante zahteva za grupnu zaštitu možete naći u srcu danske krize povodom karikatura Muhameda. Ovde su mnogi posmatrači iznosili tezu, a to i dalje čine, da se iz obzira prema muslimanskim useljenicima u Danskoj (ili, štaviše, iz obzira prema *Umi* koja bi trebalo da obuhvata čitav svet) treba uzdržati od štampanja takvih karikatura. „Krizna karikaturâ“ je nastala zbog dvanaest crteža objavljenih u *Jilends-Postenu* i svoj vrhunac je doživela uništavanjem danskih ambasada po Bliskom Istoku početkom februara 2006. To je nateralo političare, ljude iz medija i intelektualce diljem sveta da razmotre pravo na objavljivanje takvih crteža. Tvrdi se da ti crteži vređaju određenu kulturnu grupu. Većina koja navodi ovaj argument, najradije počinje time što izražava podršku slobodi izražavanja i podršku neotuđivom pravu *Jilends-Postena* da štampa karikature, ali odmah zatim prelaze na jedno veliko „ali“, koje zauzima najveći deo argumentacije, što je zapravo objašnjenje zašto, ipak, ne treba vređati tu religioznu ili kulturnu grupu. Argument je stoga nazvan „Sloboda izražavanja, ali“. Ona se često oslanja na tvrdnju da danska sloboda izražavanja uopšte nije ugrožena, pa se stoga možemo hladno usredsrediti na kritiku objavljivanja tih uvredljivih karikatura ne mešajući u to slobodu izražavanja kao takvu. Ovde ćemo ispitati taj slučaj malo detaljnije, da bismo razmotrili da li je zaista reč o difamaciji iliti vređanju jedne kulturne grupe, koja može da istakne zahtev za manje ili više formalnim multikulturnim grupnim pravima da bi se zaštitila od vređanja verskih osećanja. Ali, hajde da kao pretpostavku za tu raspravu prvo uradimo nešto čime se iznenađujuće mali broj učesnika u

javnoj debati uopšte pozabavio: da analiziramo same te karikature (pogledajte i našu napomenu o toleranciji i poštovanju u daljem delu teksta).

U ovoj svetski poznatoj krizi koju je pokrenulo 12 crteža u danskim novinama od 30. septembra 2005, razni komentatori su imali razna mišljenja o statusu, dopustivosti i motivaciji karikatura, itd. Međutim, samo ih se nekolicina potrudila da ispita šta te karikature, za ime boga, znače, šta one hoće i šta se, realno, u njima nalazi, ako se posmatraju kao novinski i crtački žanr, a pre cele te opsežne i neobične politikanstke igre, čiji su kasnije postali predmet.

Tih 12 crteža zaista su veoma različiti po karakteru, neki su karikature Muhameda, a drugi su pre portreti bez satirične ili kariakaturalne naravi. Neki od crteža stavljaju Muhameda u satirični kontekst, koji je usmeren prema drugom cilju, na primer ultradesničarskoj političarki Piji Kjersgor (Pia Kjærsgaard) ili samim novinama, *Jilends-Postenu*. Može se reći da pravih karikatura ili šaljivih crteža ima samo tri; jedan crtež, koji pokazuje Muhameda na nebu, gde dočekuje dugačak red bombaša samoubica, ali mora da upozori na manjak devica; drugi crtež prikazuje Muhameda s mačem u ruci, okružen je s dve žene u crnim burkama koje otkrivaju samo oči – a dva pravougaona otvora na burkama odgovaraju crnim pravougaonicima koje Muhamed ima preko očiju – po onoj konvenciji da se tako skriva identitet ljudi na novinskim fotkama. Sada ćemo da analiziramo onu treću karikaturu, najviše spominjanu i koja je, prema mnogim posmatračima, izazvala najviše kontroverzi. Naime, crtež proroka koji ima bombu u turbanu.

© Westergaard



Crtež se sastoji od dva dela. Jedan je portret, na prvi pogled, neidentifikovanog bradatog muškadina – i to je ikonični deo karikature. Zatim prateći tekst pokazuje (naslov dotične novinske strane, „Muhamedovo lice“), da je reč o osnivaču islamske religije Muhamedu, koga vernici često zovu „prorok“ – to je takozvani „indeksikalski“ deo crteža, koji fiksira referencu i stoga čitaocu dopušta da identifikuje o kojoj se osobi radi, to jest o kome govori „ikonički“ deo crteža. Bez indeksikalskog dela ne biste mogli da znate koga crtež predstavlja, budući da ne postoji sigurno saznanje o tome kako je Muhamed izgledao i crtež bi onda mogao da predstavlja i Abu Labana ili razne druge bradate ljude u turbanu, na primer, i samog karikaturistu Kurta Vestergora, ako bi metnuo to pokrivalo za glavu. Povezivanje ikone i indeksa, predikata i subjekta, na taj specifičan način, jeste pretpostavka za to da crtež postane iskaz koji govori toliko i ništa više: „Ovo je Muhamed“. Indeksikalski deo čini tako odlučujući deo skandala, jer je sama tvrdnja da crtež predstavlja proroka, učinila inače sam po sebi nekontroverzan crtež – i te kako kontroverznom.

Ako sada osmotrimo samo ikonički deo crteža – manifestni crtež na vrhu strane – onda se on sastoji od tri komponente: kroki-portreta bradatog muškadina s malo namrgođenim, a inače zagonentnim izrazom lica, u čijem crnom turbanu leškari velika, okrugla bomba s kratkim, upaljenim fitiljem; na površini bombe je dat simbol islama, koji bi samo vrlo malo Danaca bio u stanju da dešifruje na drugačiji način osim kao nešto zamumuljeno arapsko: ko-zna-šta-ali-valjda-nešto-islamsko. Lice je predstavljeno srazmerno naturalistički, s dubokim, crnim očima i debelim obrvama, malo neodređenim potezom oko usta i, u celini uzev, pomalo odbojnim, gotovo meditirajućim izrazom, dok je crni turban u islamskoj ikonografiji znak proroka ili nekog od njegovih naslednika i to su jedine osobe kojima je dozvoljeno da nose takav turban. Bomba je, s druge strane, nacrtana daleko manje naturalistički i veoma je stilizovana, kao crna sjajna kugla u tradiciji stripova o Paji Patku, što je verovatno kod većine posmatrača i izvor takve predstave o bombi, a koja jedva da odgovara stvarnim eksplozivnim napravama u naše vreme. Primena takve stilizovane bombe je veoma rasprostranjena u novinskoj satiri, gde je ona očigledno metonimija za oružje ili nasilno ponašanje uopšte - metonimija kao stilska figura, koja predstavlja celinu jednim delom.

Ikonički deo crteža se tako sastoji od tri nesameriva dela, poređana jedan uz drugi. Ova *zeugmatična* (eliptična) strategija, postavljanje nejednakih elemenata jedan uz drugi, veoma je česta pojava u satriičnoj crtačkoj tradiciji i upravo ona navodi posmatrača da bude svestan kako crtež nije tek bilo kakav prikaz konkretne osobe, identifikovane kao istorijska ličnost Muhamed, već da je crtež u nekom smislu iskaz o toj ličnosti i stoga treba da bude podvrgnut dodatnom iščitavanju. Nije tu reč samo o običnom portretu istorijske osobe. Pridodati atributi, bomba i tekst, treba da se u izvesnom smislu čitaju kao predikat, u manje ili više opštem iskazu o pojavi po imenu Muhamed.

236

E baš ovde mnogi su istrčali pred rudu – i to veoma uzbuđeni – tvrdeći da crtež poručuje nešto u stilu da su svi muslimani teroristi, štaviše, da kari-katura predstavlja prezira dostojan stereotip muslimana kao takvih. To je, međutim, veoma zbrzano tumačenje. Ono pretpostavlja mnogo više koraka od pukog identifikovanja delova crteža, naime, određeno sintaksičko povezivanje tih delova, a nisu svi koraci jednako legitimni u tradiciji satire. Hajde da preduzmemo prvi korak – onaj koji polazi od toga da smo identifikovali osobu na slici kao istorijski lik Muhameda; sagledajmo onda taj lik kao predstavnika islama ili čak sve muslimane. Prvi korak je metonimija i veoma je rasprostranjen: uzmete začetnike jedne doktrine kao simbol čitave doktrine. To odgovara crtežu Karla Marksa kao simbola marksizma. (Mada je on kao što je poznato rekao: „Ja nisam marksista.“) Crtež upućuje dakle samo indirektno, preko te stilske figure, na islam shvaćen kao doktrinu, a koju je Muhamed usvojio. Ali, da li je stoga je automatski legitimno da tumačenje načini korak dalje i ustvrdi da se crtež bavi i muslimanima kao takvim, kao što je mnogo tumača i ustvrdilo kada vele da se crtež bavi svim muslimanima ili, čak, da iznosi stereotip o njima?

Takav automatizam nije na mestu. Dvokoračna metonimija, koja povezuje tvorca doktrine s tom doktrinom i dalje sa njenim sledbenicima, daleko je krhkija i mnogo manje automatska od onog koraka od začetnika do doktrine. Ako bih ja sada, na primer, bio pristalica filozofa Ničea i ako bih video njegov portret koji se na ovaj ili onaj način od njega ograđuje, da li bih onda imao pravo da tvrdim da se crtež ograđuje i od svih ničeanaca? Taman posla. Ničeanaca ima mnogo i veoma se razlikuju, i moguće je da se crtač odriče

onih delova Ničeovog učenja koje ni ja baš ne volim. Ovaj dvostruki korak, od začetnika do doktrine i od doktrine do svih sledbenika te doktrine, prećutno pretpostavlja da smo iskazu crteža dodelili ono što logičari nazivaju *univerzalni kvantor*: da za sve muslimane važi to, da... A, to crtež ni na koji način ne tvrdi i karikatura se može čitati i tako kao da ima samo jedan *egzistencijalni kvantor*, da za neke muslimane važi, da... Tako da je realno nemoguće decidirano reći da li se crtež bavi svim ili samo nekim muslimanima, čak i ako primenite tu problematičnu metonimiju u dva koraka. Ali, šta to karikatura izriče o tim muslimanima, a još ćemo se vratiti da na to da li o svima ili samo o nekima?

Crtež povezuje neke ili sve muslimane s bombom, koja samo što nije eksplodirala. Ako ne pretpostavimo verziju dvokoračne metonomije, onda bi crtež bio čudan. Zašto Muhamed izgleda relativno smireno, iako mu je zapravo bomba na glavi? Da li on bombaš samoubica? Jedva da biste mogli povezati mir i bombaša samoubicu. Ako pretpostavimo, da je prorok subjekt karikature (što je poduprto i naslovom stranice), onda je bomba s natpisom dodata kao predikat. Ali, u takvom jednom složenom crtežu nema jednoznačnog tumačenja šta znači predikat. Karikature znače, u prvi mah, da je nešto „nalik bombi“ na Muhamedu, i kao što je ukazao Medi Mozafari (Mehdi Mozaffari) sa univerziteta u Orhusu, onda u tom smislu crtež predstavlja modernizovanje stare islamske tradicije da se u reči i slici Muhamed prikazuje kao vojskovođa, što se često navodi povodom karikature na kojoj on ima mač, a taj mač se, na primer, nalazi i na zastavi Saudijske Arabije. Bomba je u tom tumačenju samo „apdejtovanje“ islamske tradicije načina na koji je Muhamed opisivani – dakle, da se vera širi mačem.⁷¹

Ako ovo umetnemo u dvokoračnu metonimiju, to onda iziskuje sledeće: 1) ima nešto bombi nalik ili nešto ratnički u Muhamedovoj doktrini i 2) možda toga ima i u svim, ili samo nekim muslimanima. Ovde je tumačenje sa „svim muslimanima“ naravno veoma problematično, dok tumačenje „nekim“ jedva da može da se negira, jer znamo da postoje snažno razvijene mreže islamista koji prate terorističke akcije, pozivajući se na islam i Muhameda.

71 O različitim značenjima reči *džihad* (jihad), svetom ratu, i različitim shvatanjima sredstva za širenje islama, videti Kron /Crone/, 2003.

U takvom iščitavanju, teško je videti zašto karikatura Muhameda ne bi jednostavno ukazivala na one varijante islama koje tumače izjave o islamu kao religiju mača skorz doslovno i stoga koriste bombe i drugo nasilje u političkoj borbi.⁷²

Ali, strogo uzev karikatura ne govori ništa o tome da li Muhamed (a time i ti muslimani) imaju aktivan odnos prema bombi ili su možda njene žrtve pa je i protiv svoje volje trpe na glavi. Ova okrugla bomba u turbanu aludira na ideju iz izraza „dobiti pomorandžu u turban“, što je klasična scena iz danske književnosti i potiče iz Elenšlegerove⁷³ obrade priče o Aladinu i čarobnoj lampi iz *Hiljadu i jedne noći* (iz 1805). U toj priči Aladin kao znak sreće dobija pomorandžu („pomeranču“, govorilo se tada) u turbanu. Još jedan od dvanaest crteža iz *Jilends-Postena* igra na istu ideju – i tu Kore Blujtgen (Kåre Bluitgen) nosi turban a u njega pada pomorandža s oznakom „PR-stunt“. U tom tumačenju bi Muhamed, nasuprot Aladinu, patio od baksuza, jer umesto srećne „pomeranče“ dobija bombu istog oblika. Kada se ova neodlučnost – je li Muhamed subjekat ili objekat bombe? – tako „pojednoznači“, u spontanom tumačenju kod mnogih, onda se to može naravno objasniti kontekstom, to jest, poznatim stanjem u SAD, Evropi, Izraelu a i u samom muslimanskom svetu, gde su svuda u poslednjih pet do deset godina izvedeni mnogi bombaški napadi i druge terorističke akcije s mnogo poginulih, a pri čemu su različite islamističke grupe preuzimale odgovornost pozivajući se na razna tvrda tumačenja islama.

Ove činjenice života čine taj kontekst koji dopušta da se crtež i bez pomnije analize proglasi jednoznačnim, tako da i bez razmišljanja prihvatimo

72 Možemo dodati da takvo čitanje odgovara Vestergorovom objašnjenju crteža. Naravno da nema garancije da nije nacrtao i nešto što je izašlo iz granica njegove namere, ali je njegovu verziju ipak vredni navesti, zato što mnogi kritičari objavljivanja crteža veoma oštro kritikuju *nameru* iza objavljivanja ovakvih karikatura. Izgleda da je namera – više od samog crteža – razlog zbog kojeg ga nije trebalo objaviti. Argument se često poziva na prateći tekst Fleminga Rosea, koji govori o „šali, poruzi, i ismejavanju“. (Videti i sledeću napomenu.) Citat F. Rosea, nažalost, često skraćuju, pa izgleda da je uperen isključivo protiv muslimana, dok pošteni citat teksta pokazuje da je njegov argument taj da svi građani – uključujući i muslimane – u demokratskom društvu sa slobodom govora moraju da se naviknu da budu predmet šale, poruge i ismejavanja.

73 Adam Oehlenschläger, jedan od najvećih danskih pesnika romantizma. (*Prim.prev.*)

da karikatura predstavlja Muhameda koji preti bombom – ili, pomoću dvostruke metonimije – islamistu koji preti bombom (premda Muhamedov izraz lica na crtežu izgleda relativno smiren i nepreteći). Ali, ovde leži interesantna napetost: takvo stanje omogućava i tumačenje da prorok, sa svojim ne baš previše ratničkim izgledom, u stvari uopšte nije direktni delajući subjekt u pretnji bombom, već da su to druge snage, koje inače nisu prisutne na crtežu, i da su one uzele i njega i njegovo učenje kao izgovor za podmetanje bombi time što su u turban metnule bombu. Ovo – uistinu očigledno – tumačenje, koje želi da razlikuje umerenijeg Muhameda od (islamsitičkih?) snaga, koje ga koriste za terorističke ciljeve, ima samo šačicu pristalica.⁷⁴ To je verovatno zato što se veliki deo rasprave vrti oko toga da li je sama novinska slika osnivača religije Muhameda u redu i da li potpada pod paragraf 77 o slobodi izražavanja danskog Ustava – a uopšte se ne raspravlja o tome šta crtež stvarno govori.⁷⁵

Tu je i drugo pitanje, da li je nacrtana bomba bukvalna bomba ili, kao tako često u novinskoj kariakturi, metaforična. Je li bomba metafora bombastičnog u, kao što su neki kritičari iznašli, islamskoj i još više islamstičkoj doktrini za politiku islama s totalitarnim ambicijama (što datira od Mavdudija, Kutba i al. Bane početkom xx veka /Mawdudi, Qutb, al. Banna)/? Ni ova mogućnost tumačenja nije privukla baš mnogo pristalica. Ili je bomba u svojoj stripovskoj naivnosti samo još jedna metonimija, naime, metonimija za ratovanje ili teror kao takav? Većina će jamačno biti za ovo tumačenje.

Na kraju, tu je i treći element crteža: kaligrafski znak na bombi.⁷⁶ To je klasični znak, takozvana šahada (*shahâda*) u zbijenom obliku, to jest, muslimanska „izjava o veri“: „Nema boga osim Boga [&] Muhamed je Božji poslanik.“ Ovo je kaligrafski sveprisutno u muslimanskom svetu (kao vinjete u

74 Najbliže tome se primakao Per Bungor (Peer Bundgaard, 2006), koji je rekao da karikatura ne predstavlja proroka, već izopačenu predstavu proroka (koji opravdava ubijanja i slične užase).

75 Koliko se se može zaključiti iz različitih izjava eksperata, zabrana prikazivanja likova je u islamu prilično slabo obrazložena (pogledajte i sledeću napomenu).

76 Analizu šahade dugujemo istoričaru religije i semiotičaru Kurana, Tomasu Hofmanu (Thomas Hoffmann), kome ovom prilikom zahvaljujemo na njoj, kao i na drugim dobrim komentarima.

knjigama i pamfletima, na zastavicama i zastavama (Saudijska Arabija, na primer) transparentima, i to je jedan od najranijih verifikovanih dokumenata o islamu, na primer, u Kamenjoj džamiji u Jerusalimu iz 691. (Muhamed je umro 632). Zapis čini temeljni simbol islama. Gradi se na sledeći način:

allâh
 illa
allah *ilah*
 al-rasûl *lâ*
 muhammad

240

pri čemu gornji red treba da se čita prvi po redu, ali odozdo zdesna na levo, sa sledećim prevodom, tako da imate na umu da glagol „biti“ na arapskom treba sami da zamislite:

Bog
 osim
Bog *bog*
 poslanik *(koji) nije(niko)*
 Muhamed

Ovaj simbol predstavlja jedinu komponentu ikoničke strane karikature koja je povezuje s islamom. To je zapis koji svojim jednoznačnim upućivanjem na osnovni *credo* islama podcrtava prvu metonimiju (prvi korak): od stvaraoca do doktrine, to jest od Muhameda do islama. Osnovna komponenta u doktrini je jednostavno data na prelazu iz turbana u bombu. Crtež je neobično „ravan“ – očigledno je reč o kopiji nekog crteža; nije zaokružen u pogledu perspektive kao što bi trebalo ako bi se sledila okrugla površina bombe. U svakom slučaju, moguće je, štaviše, blizu je pameti, ono tumačenje koje bi povezaloo napeti odnos monoteizma s drugim, ne baš dosledno monoteističkim ili sasvim decidirano politeističkim religijama, koje se pokušavaju kritikovati, ili čak u nekim slučajevima i iskoreniti – što bi bomba onda mogla da simbolizuje. Mogli biste pomisliti na teško stanje „nevernika“ i manjak prava

za njih u mnogim islamskim državama, a to se tiče i hrišćana i Jevreja, kao i ateista i drugih. (Pogledati informaciju koja se odnosi na pojedine muslimanske države na veb-stranici Human Rights Watch-a s godišnjim izveštajima po zemljama.) Ali, sâmo to agresivno tumačenje – da islam kao doktrina ima tendenciju da ugnjetava druge vere – ne legitimiše neposredno metonimiju broj dva, dakle tvrdnju da su neki ili svi muslimani bombaši ili tako nešto.

Međutim, to nas sada dovodi do toga da crtež posmatramo u smislu žanra: to je novinska satira ili – karikatura. U tom žanru su takva povezivanja između prepoznatljivih osoba i različitih metonimijskih ili metaforičnih predikata sasvim uobičajena i lako razumljiva sintaksa. Hajde sada da pogledamo jedan drugi primer za poređenje, naime, crtača Roalda Alsa iz *Politikena* i dugogodišnju tradiciju da crta i druge glavne protagoniste slučaja, na primer, Andersa Foga Rasmusena (Fogh Rasmussen) odevenog kao pećinskog čoveka.

Fog povremeno dobija i rep i nalazi se u pozi veoma sličnoj majmunskoj, dobija i bradu, krznenu odeždu i močugu kao pribor, dok na crtežu pokazuje očajničko i često naivno ponašanje. U slici na sledećoj stranici vidimo zdravog, pravog i bledolikog Sajdenfadena (Seidenefaden), kako mirno stoji prekrštenih ruku i potcenjivački gleda iznerviranog Foga, koji skače u mestu i mlatara močugom poput šimpanze, odeven u „odelo“ pećinskog čoveka, jer je besan na *Politiken*. U oblačiću iznad njegove glave stoji: „Naravno da imate tu vašu slobodu izražavanja, ali...“ To je onaj argument „Sloboda izražavanja, ali“, koji Sajdenfaden tako uporno zagovara, a koji je ovde prebačen na danskog premijera koji je lupio da je „kriza karikatura“ pomogla da se u danskih medijima odvoje ovce od jaraca. (Čak postoji rasna razlika između ta dva mukarca u verziji ovih dnevnih novina.)

Prikazivanje Foga kao pećinskog čoveka može se velikim delom osloniti na analogiju sa crtežom Muhameda s bombom u *Jilends-Postenu*. Prikazivanje osobe postaje metonimija za politiku koju vodi Fog, za doktrinu iza koje on stoji i koju zastupa – i analogno onom slučaju s Muhamedom, postoji i mogućnost za dvokoračnu metonimiju, tako da crtež postane i portret svih ili samo nekih levičara (onih koji podržavaju Fogovu partiju liberalne levece, popularno: *Venstre*), ili možda svih ili nekih Danaca. S obzirom na pridodate

predikate – majmunski lik, krzno i močuga – može se reći da oni služe da odraze osobine doktrine, ali na način koji je više metaforičan nego u slučaju karikature Muhameda.

© Politiken



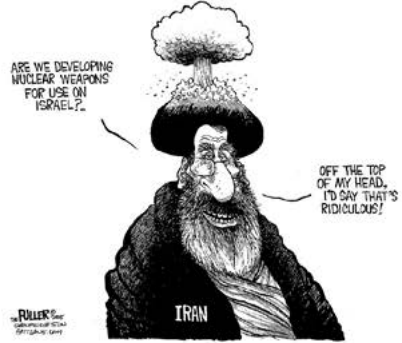
242

Fogova doktrina i politika su iz kamenog doba – a neko iz kamenog doba ne može da vodi drugačiju politiku osim primitivnu. Kostim Tunge je tako lako iščitljiva metafora, koja se oslanja na uobičajene svakodnevne izraze: nazvati nekog neandrtalcem kako bi se prikazao kao primitivan i zaostao, a to je u karikaturi još pojačano majmunskim izgledom premijera Danske – čime se veli da je još i glupav. Manje direktan odnos između proroka, bombe i znaka na karikaturi Muhameda, ovde je „jednoznačniji“. Zašto? Teško pitanje u slučaju Muhameda – da li je mirni prorok nevin što ima bombu u turbanu – ne postavlja se u slučaju karikature Foga, koji je prikazan kao blago rečeno prilično zbunjen, jer se našao pred zadatkom kojem nije dorastao, što je razlog da se proglasi za čoveka iz kamenog doba. Možda biste mogli da pretpostavite kako je Fog nepravедno nagrađen tim kostimom, kao što je i Muhamedu možda crtač nepravедno turio bombu u turban, ali u crtežu nema ničeg što bi direktno ukazivalo na to da je reč o stvarnom, savremenom Fogu koga su uterali u kostim jednog nervoznog pečinskog čoveka. Isto

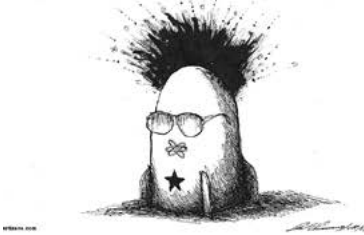
tako je moguće da crtež govori i o miroljubivom proroku, kome su na silu stavili bombu na glavu.

Ne, pre će, ipak, biti da je pećinski čovek greškom zaseo u premijersku fotelju.

Ali, s obzirom na odlučujuće pitanje o procenjivanju ova dva crteža, postoji jedan paralelizam: ni u jednom nije dato eksplicitno *koliko* je od nacrtanog subjekta pokriveno predikatom. Da li je *čitava* politika Andersa Foga kao iz kamenog doba, ili samo jedan njen deo? (I koliki?) To se iz same karikature ne može zaključiti. Ili, ako krenemo dalje od dvokoračne metonimije: da li su baš *svi* levičari pećinski ljudi, ili samo *neki* levičari? Da li su *svi* Danci iz kamenog doba ili samo *neki*? Oni koji su skeptični prema šefu stranke u premijerovoj stranci (a takvih skeptika prema šefovima ima u svim većim društvenim organizacijama; setimo se ovde, na primer, Birte Ren Hornbek /Birthe Tønne Hornbech/) jedva da bi trebalo da se osećaju spomenutim u ovoj karikaturi i jedva da se i osećaju, kao što ni oni Danci koji nisu glasali za Foga nemaju razloga da osećaju da ih metonimija pogađa. Isto tako, ni miroljubivi muslimani ne bi trebalo da se osećaju pogođenim metonimijom iz karikature Muhameda.



244



Bomba kao metononimija za nasilno ponašanje široko je rasrostranjena u međunarodnoj novinskoj satiri. Zameniti glavu nasilnika bombom ili drugim oružjem (kao iz primera, projektilima, topom ratnog broda) takođe je i rasprostranjen pojam iz slikovne retorike. Ovde vidimo predsednika Buša s bombom namesto glave, Kondolizu Rajs (Condolezza Rice) predstavljenu kao top, Kim Džong-Ila kao rampu za lansiranje dalekometnog projektila, neimenovanog bombaša samoubicu s bombom umesto glave, zatim arapski odgovor na crtež Kurta Vestergora – jevrejski stereotip s bombom na glavi – kao i indirektni portret Muhameda iz pera holandskog crtača Gregorijusa Nekšota (Gregorius Nekschot). Dva crteža su parodija Magritove slike „Ceci n'est pas une pipe“.

Ovde bi se moglo primetiti da je Kim Džong-Il prikazan kao religiozni lik (u takozvanoj Juče /Juche/-doktrini) i da bi severnokorejski ekstremisti, ako bi sledili primer islamista posle karikatura Muhameda, dobili licencu za paljenje ambasade i druge oblike nasilja. Kad je reč o arapskom crtežu Jevrejina s bombom na kapi, to je direktan odgovor na crtež Kurta Vestergora, usred krize nastale februara 2006. Crtež primenjuje isti predikat s bombom, ali odlučujuću razliku predstavlja to što onaj koji nosi bombu jeste rasisitički stereotip, a ne kao kod Vestergora samo predstavnik doktrine.

Da se ratne namere neke osobe ili doktrine karakterišu time što se te osobe ili doktrine nacrtaju s bombom, staro je sredstvo u tradiciji novinske satire. Uzmite na primer portret jednog bombaša samoubice, čija je glava zamenjena bombom iz stripa. Naravno da taj crtež ne znači da su svi ljudi koji nose turbane ili velove bombaši samoubice. Ili, uzmite na primer ratobornog hrišćanina, ratnika, američkog predsednika. On je nacrtan s bombom koja ima kratak zapaljeni fitilj, nalik karikaturi Muhameda, i to treba da znači da Bušov „rat protiv terorizma“ u stvari i sâm ima teroristički karakter. Ali, isto kao i kod crteža Muhameda i Foga, nije moguće iskaz o Bušu rastegnuti i reći: svi Amerikaci su takvi, ili svi hrišćani, ili čitav Zapad. Ili bilo ko drugi, čiji bi Buš mogao da bude predstavnik.

Ovaj ambigvitet između univerzalnog kvantora i egzistencijalnog kvantora je u stvari odlučujuće sredstvo satiričnih karikatura. Ona podstiče čitaoca da se zamisli nad sledećim: *Koliko* je politika premijera zaista nalik pećinskom čoveku – crtež to ne kaže eksplicitno. I saglasno tome, u crtežu Muhameda: *U kojoj je meri* Muhamedova doktrina, islam, zaista povezana s bombama – crtež to ne kaže eksplicitno. Isto tako, ako načinimo još jedan korak posle dvokoračne metonimije: *koliko* je levičara stvarno primitivno? *Koliko* je muslimana bombaša, ili: *koliko* ih podržava bombaše?

Iščitano u ovoj uobičajenoj, prosvetenoj tradiciji satire, dakle, uopšte ne znači da crtež Muhameda s bombom u turbanu dozvoljava posmatraču da zaključi nešto poput toga da su svi muslimani bombaši. Crtež to ne kaže, kao što ni karikatura Foga kao pećinskog čoveka ne tvrdi da su svi levičari primitivci. Upravo zbog te napetosti u mogućnosti tumačenja nije moguće kritikovati karikaturu ili joj se suprotstaviti na isti način kao bukvalnom, jezičnom iskazu, kao što bi to, na primer bili iskazi: „Svi levičari su primitivci“, „Svi Danci su primitivci“ ili „Svi muslimani su bombaši“, koji su kategorički i daju daleko manje mesta za različito tumačenje od crteža - između ostalog, i to je razlog što takvi izrazi nisu zabavni, dok karikature, po pravilu, jesu.

Sve u svemu, može se konstatovati da navodno najuvredljivija karikatura Muhameda iz *Jilends-Postena* u velikom obimu koristi paralelna semiotička izražajna sredstva, kao i *Politikenova* karikatura danskog premijera Andersa Foga Rasmusena, odnosno, kad je reč o bombi, sredstva koja pripadaju standardnom repertoaru strip crtača i novinskih karikaturista. Prikazivanje proroka je, ipak, malo višeznačnije od prikazivanja premijera, pri čemu ovaj prvi može da se protumači kao miroljubiv, a ovaj drugi teško drugačije osim kao primitivac. Ovo se naravno može objasniti time što je portret Foga samo jedan među mnogima u višegodišnjoj seriji crteža Roalda Alsa, tako da je tumačenje odeće pećinskog čoveka postepeno postalo automatsko i ne zahteva naročiti misaoni trud kod posmatrača.

Dalje bismo ovde mogli da raspravljamo o tome koji su predikati, primenjeni za ove dve osobe, najuvredljiviji. Za jednog političara, koji veoma polaže na to da se prikaže savremenim, naravno da je uvredljivo kada se on sam ili njegova politika (metonimija br. 1) i možda (neki) njegovi sledbenici

(metonimija br. 2) prikažu kao primitivci iz kamenog doba. A, za proroka, za koga se uprkos pokoljima tvrdi da je otac religije mira⁷⁷, naravno da je uvredljivo kad se on sam i njegova religija (metonimija br. 1), a možda i (neki) njegovi sledbenici (metonimija br. 2) predstave da su povezani s bombama. Oba predikata su, dakle, antagonistička u odnosu na samorazumevanje doktrine na koju se ukazuje. Odatle i kritički karakter karikatura. Takođe, oba su predikata povezana s oružjem (močuga, bomba) i to oružje je indikacija da su ti likovi ratnički nastrojani i manje suptilni nego što se predstavljaju.

Dvokoračna metonimija, koja u slučaju oba crteža razdvaja neposredni objekat crteža, imenovanu individuu iz jedne grupe stanovništva, na koju indirektno, možda samo delimično, može da uputi, jeste, dakle, sasvim različita nego kod crteža iz antisemitske tradicije (na primer, *Der Štirmer*, iz 1930-ih u Nemačkoj, ili iz mnogih arapskih novina i drugih publikacija u naše vreme). Osim toga, poslednji primeri se neprimereno upoređuju sa ove dve karikature, jer iako antisemitske karikature prikazuju osobe, one, nausprot crtežu proroka i u nešto manjoj meri karikaturi Foga (majmunskog lica), jesu stereotipi snabdeveni rasnim crtama (jevrejski nos, plačljiv izgled, gojaznost, jevrejska nošnja), isto kao što su – opet u suprotnosti prema crtežima Muhameda i Foga – često opremljeni generalizacijama (iskazom „*Der ewige Jude*“, ili Davidovom zvezdom), što ukazuje na to da se direktno odnose na sve pripadnike dotične grupe stanovništva kojima su prilepljene stereotipne osobine. Time se čitava grupa žigoše kao različita i inferiorna u odnosu na druge ljude. Ovde je „univerzalni kvantor“ eksplicitno prisutan („Svi Jevreji...“), a toga nema ni na karikaturi Muhameda, ni na karikaturi Foga, za koje se može reći da su „relativno referentne“, te se stoga *ne može* reći da su uvredljive za sve muslimane ili za sve levičare.

Budući da su dva crteža tako slična, odlučujuću razliku u percepciji istih treba da potražimo negde drugde, u kontekstu. Postoji stanovita, premda slaba, islamska tradicija da se izbegava slikvono prkazivanje istorijske osobe Muhameda – to je predmet zabrane crtanja ljudi u islamu.⁷⁸ Naravno da se u

77 „Islâm“, „salâm“ i „mir“ dele isti koren S-L-M na arapskom.

78 Pogledajte Amira Taherija (2006) prema kome je zabrana slikanja čoveka u islamu daleko

društvu sa verskom slobodom, kao što je Danska, ne može zahtevati da jedna religija ima pravo da nametne svoje tabue, restrikcije, zabrene i rituale ateistima ili onima druge vere. Zabrana crtanja Muhameda, uostalom, pokriva samo delove islamskog sveta, ali ni u kom slučaju ne važi za ostatak društva, koje ima legitimno zanimanje za proroka kao važnu i uticajnu istorijsku ličnost, čija je doktrina sa svojim učincima predmet istraživanja, proučavanja, pa i rasprave. Isto kao što je slučaj sa svim drugim istorijskim osobama, kao i s drugim muškim sisarima, kako je rekao Kristofer Hičens (Christopher Hitchens). Tvrditi da ikonoklastija iz islama treba da važi i za *Jilends-Posten*, nama izgleda prilično čudno. Povrh toga, tu su i drugi zanimljivi apsekti zabrane slikanja i crtanja Muhameda. Teološka pozadina za pridržavanje ove zabrane u *adetskoj* tradiciji, jeste da se izbegne lažni kult oko proroka Muhameda koji bi ga predstavio kao boga, zato što jedini bog ima da bude Alah. To ne treba dovoditi u pitanje time što bi se pravile slike Muhameda, jer bi one mogle da postanu predmet idolopoklonstva. To je ideja koja se često upoređuje s hrišćanstvom, čije prikazivanje i zatim obožavanje kulta premuhamedanskog (ali islamskog) proroka Ise jeste, s islamskog stanovišta, upravo takav primer pogrešne idolatrije i, u stvari, politeizma. Ova zabrana crtanja odnosi se i na Avrama, Isu, kao i na druge ličnosti koje su zajedničke za hrišćanstvo i islam, i ima mnogo klasičnih slučajeva islamskog uništavanja crkava i hrišćanskih prikazivanja Isusa baš iz tog razloga. Ali, dok se kritika *Jilends-Postena* često usmerava na *nameru* karikatura, jedva da postoji realna ospasnost da bi neki danski ili međunarodni musliman mogao da dođe na ideju da upotrebi 12 danskih karikatura u svrhu idolopoklonstva ili za vršenje nekih rituala. Štaviše, zabrana prikazivanja je motivisana izbegavanjem idolatrije, i ona je usmerena prema muslimanima, i stoga se ne može, baš zbog te svrhe, tražiti da ona važi za „nevernike“.

od apsolutne, nema potkrepe u Kuranu i u obimu u kojem postoji, pre je uzrokovana ikonoklastičkim hrišćanskim tradicijama u oblastima u kojima se islam proširio. Aktuelni argument za zabranu prikazivanja čovekovog lika, dakle, ne potiče iz islama, već samo iz islamističkih organizacija s političkim ciljevima, kao što su Muslimanska braća, salafisti, Hamas, Islamski džihad, talibani i Al Kaida.



Crtež iz nemačkog *Der Štirmera* iz maja 1934 i crtež iz *Al-Vatana* (Katar) od 20. VII 2006.

*Klasična strategija u antisemitskoj nacističkoj karikaturi, koja se ponavlja danas u arapskom antisemitizmu, jeste korišćenje stereotipa o Jevrejima, sa velikim šeširima, kukastim nosom, debelim usnama, često znojavog i masnog izgleda. Ovaj stereotip treba da prikaže kako Jevreji preuzimaju svetsku vlast, kontrolišu SAD, ugnjetavaju obične ljude, organizuju pokolje, često uz uvlačenje drugih klasičnih antisemitskih ideja: pije krvi nakon ritualnog ubijanja hrišćanske dojenčadi, itd. Stereotip se često povezuje s Jevrejinom kao životinjom: zmijom, pacovom, svinjom. Ove strategije se kategorički razlikuju od karikatura Foga i Muhameda, jer nasuprot njima čitavu grupu stanovništva slikaju stereotipno. Razliku je precizno izrazio Ruždi: „Demokratija brani ljude, ne ideje. Karikature Foga i Muhameda napadaju ideje, dok karikature iz *Der Štirmera* napadaju grupe ljudi.“*

*Obe ove prikazane karikature koriste antisemitski mit o Jevrejinu koji kolje hrišćansku decu da bi se napio njihove krvi. Karikatura iz *Der Štirmera* je dopunjena i tekstom „Durch die Jahrtausende vergoß der Jud, geheimen Ritus folgend, Menschenblt, Der Teufel sitzt uns heute noch im Nacken, so liegt an Euch die Teufelsbrut zu packen.“ – „Hiljadama godina je Jevrejin sledio tajni ritual i prolivao ljudsku krvcu. Taj nam đavo diše za vratom, sada je na nama da stanemo na kraj tom đavoljenm nakotu.“ Veliki pehar pun krvi na karikaturi desno iz *Al-Vatana* nosi natpis „libanski narod“.*

Drugi je aspekt ove situacije taj da zabrana slikanja proroka pre svega dolazi od sunita, dok šiiti nisu tako dosledni u tome. Isto tako, u islamskoj istoriji bilo je dugih perioda kada je prikazivanje Muhameda bilo dopušteno, naročito u Turskoj i Persiji. Strogu zabranu ističu pre svega novije, fundamentalsiitčke struje, kao što su salafisti i vehabije, koji podstiču neku vrstu hegemonije ne samo nad „nevernicima“, već i drugim islamskim pravcima, i to u tolikoj meri da žele da i njima nametnu zabranu prikazivanja Muhamedovog lika. Sve u svemu, spomenuta argumentacija je prilično krhka, već i na samom islamskom teološkom terenu. Odlučujući argument za pravo da se prikazuje lik Muhameda je, dakako, spoljne naravi i motivisan je principima slobode izražavanja u demokratskom društvu (a izgleda da je danas ipak neophodno podsetiti ljude da to pravo važi i za agnostike i za ateiste).

Još jedan argument koji je bio naveden jeste status islama kao (brojne) manjinske religije u Danskoj. Drugim rečima, da se zbog toga verski tabui te značajne manjine moraju posebno uzeti u obzir. Kao što je sam slučaj veoma jasno pokazao, svet je u toj meri globalizovan, tako da ovdašnji muslimani teško da mogu da se shvataju kao neka manjina. U nekom drugom smislu, oni čak čine i većinu, jer čine oveći deo svetskog stanovništva sa 1,3 milijarde vernika, na šta se mnogi od njihovih glasnogovornika često i pozivaju. Ali i u tom slučaju, manjinski argument teško da može više da se primenjuje u odnosu na malobrojne Dince (jedva ih se 6 miliona nakupilo), ili čak i u odnosu na građane EU (koji svi skupa junački broje manje od pola milijarde ljudi), pa čak ni u odnosu na EU i SAD zajedno (oko 0,8 milijardi ljudi). Ovaj argument se ogleda i u tome što u mnogim muslimanskim državama često religiozne slobode nema ni od korova kad je reč o njihovim hrišćanima, jevrejima, ateistima ili, pak, drugim manjinama, te što se u državnoj štampi po pravilu štampaju upravo antihrišćanske, antizapadne i antisemitske karikature, koje se uopšte ne ustežu od korišćenja rasnih stereotipa. Upada u oči i to što tako često čujemo obrnuti argument od istih tih ljudi, da se islamski tabui moraju poštovati ne zato što je islam manjina, već zato što je islam svet-ska religija. Argument se menja po ćefu, i to odlično ilustruje kako uopšte nije reč ni o kakvom argumentu, jer nije bitno koliko ih ima, malo ili mnogo, tih

koji ističu doktrinu. Jer, doktrina ne sme da se izuzme iz rasprave bez obzira na brojnost sledbenika.

Međutim, postoji tu još jedan argument, na koji ukazuje Helmut Šlederman (Helmuth Schledermann) u *Uzajamnoj toleranciji* (2006). Imam Abu Laban, koji je bio jedan od zagovornika protestnog odbora protiv *Jilends-Postena*, kritikovao je Andersa Foga Rasmusena zato što je novembra 2004. dodelio Nagradu za slobodu (*Liberty Prize*) nikom drugom do kritičarki islama, Somalijki Ajan Hirsi Aliju (Ayaan Hirsi Ali), tvrdeći da sukob povodom karikatura mora da bude sagledan u tom kontekstu. Prema Labanu, ova dodela nagrade je donela „krv Tea Van Goga (Theo van Gogh) u Dansku i zahteva da muslimanska zajednica plati cenu za njegovu krv.“ (Šlederman, 111). Ova dodela nagrade je, po Labanu, usmerena protiv danskih muslimana i stvorila je antimuslimansko raspoloženje koje je i dovelo do objavljivanja karikatura i navela ga da upita: „Zašto mi treba da platimo krvavi ceh zbog ubistva van Goga?“ (Ibid.) Za uzvrat, zbog ovog nepravednog postupka, neophodno je izvinjenje, a ako ono ne usledi, biće osvete! Isto tako, imam je planirao da se uputi na Bliski istok da sabere i druge bundžije. (Šlederman, 111) U ovom shvatanju karikatura, nije kažnjiva neka uvreda verskih osećaja, već se radi o sledećoj „logici razmene udaraca“: musliman ubija van Goga u Holandiji, a protiv tog zločina Fog dodeljuje nagradu i navodi *Jilends-Posten* da objavi one karikature, a onda protiv tog poteza odmah udara Abu Laban s protivakcijom. On i njegovi sledbenici shvataju da ih dodela nagrade i karikature okrivljuju za nešto što nisu počinili. Stoga, oni moraju da reaguju. Ovde ipak moramo reći kako je ubistvo filmadžija i podmetanje požara u ambasadama teško neki razuman, legalni i recipročan odgovor u borbi u kojoj je jedino što oponent radi to da objavljuje, po zakonu dozvoljene, karikature, a da ne govorimo o silovanoj interpretaciji nagrade za Hirsi Ali.

Drugi element konteksta je namera onoga ko poruku šalje. Zašto je bilo ko od njih uopšte nacrtao te crteže? Karikature premijera Foga su samo karika u uobičajenoj i dugoj tradiciji novinske crtane satire u *Politikenu* i najčešće su motivisane aktuelnim dnevnim političkim raspravama, pri čemu se, dakle, tvrdi da im Fog nije dorastao. Crteži imaju karakter tematskog niza koji je tekao više godina, a Fog kao pećinski čovek iz kamenog doba bio je stalna

ličnost i moguće je nabrojati stotine takvih karikatura. Crteži Muhameda, naprotiv, nisu deo neke slične tradicije *Jilends-Postena* da se bavi svakodnevnom satirom, već su motivisane time što je pisac, Kore Blujgten, uzalud tražio ilustratora za planiranu dečju knjigu sa (inače punim razumevanja) opisom Muhamedovog života, zato što su svi zamoljeni crtači odbili iz straha za sopstveni život. A, imali su i razloga, ako se setimo da je holandski filmski režiser, Teo van Gog, zbog svojih antiislamističkih radova ubijen 2004. Novine su želele da ispituju da li sličan strah postoji i među profesionalnim novinskim ilustratorima i zamolile su jedan broj njih da nešto nacrtaju, a oni su sami birali žanr. Više njih je izabralo (što teško može da čudi, uzimajući u obzir da ih je pozvao novinski list, a ne neka umetnička institucija) satirični pristup, pa je to učinio i crtač inkriminisane karikature. Prateći tekst za tih 12 crteža izravno se bavio slobodom izražavanja, dok se postavljalo pitanje da li su Blujgtenove muke toliko značajne da se danski crtači stvarno imaju čega bojati, kao i da li su se zaista promenile granice slobode izražavanja, a da to niko javno i eksplicitno nije objavio. Tekst je napisao Fleming Rose (Flemming Rose), koji je retorički zaoštrio poentu: „Neki muslimani odbacuju moderno, sekularno društvo. Oni postavljaju zahtev da imaju poseban položaj, insistirajući da se prema njihovim verskim osećanjima pokazuje poseban obzir. To je nespojivo sa slobodom izražavanja i svetovnom demokratijom u kojoj morate biti spremni na to da vam se narugaju.“

Oni starični crteži, među tucetom objavljenih, tako su imali dvostruki cilj. Bili su, da tako kažemo, i obična novinska satira, a istovremeno i deo sociološkog istraživanja stvarnog statusa slobode izražavanja. Mnogo toga ukazuje da se upravo sam taj dvostruki cilj doživljava naročito uvredljivo, jer je zaista neobično što je jedan drugi danski list, koji se, kako se slučaj razvijao, snažno ogradio od crteža – a reč je o *Politikenu* – samo nekoliko meseci pre toga objavio satirične crteže Muhameda i muslimana, koji bi senzibilnom oku mogli izgledati mnogo uvredljivije, a da to ipak nije dalo povoda ni za kakve optužbe. (Doduše, list je u kasnijim raspravama našao da je oportuno da ne izaziva sudbinu preštapavajući pomenute karikature.)

Razmotrićemo sada još dva crteža iz stripa *Vulfmorgentaler* (*Wulffmorgenthaler*), objavljenih u *Politikenu*⁷⁹, na kojima su prikazani muslimani, a autori su i islam karikirali na način koji prevazilazi šokantnost glasovitih karikatura iz *Jilends-Postena*. Čak se može reći da neke njihove karikature, nasuprot Vestergorovom crtežu Muhameda s bombom u turbanu, koriste stereotipe u opisu muslimana i njihovih ideja. Na primer, na crtežu na kojem muslimanka predstavlja svog novog dečka, prasca Lausta. U stripu *Vulfmorgentaler* je sam prorok nacrtan malo pre *Jilends-Posten*ovih karikatura iz septembra 2005, u *Politikenu* 18. juna 2005. Zanimljivo je, pa i u svetlu kasnije snažne osude koja je iz ovog lista ispaljena u pravcu *Jilends-Postena*, da je *Politiken* još pre ovog skandala karikirao proroka. (Pogledati napomenu „Ko sme da kritikuje“, u nastavku knjige.)

Hajde najpre da analiziramo crtež s prascem po imenu Laust od 13. januara 2004. Naslov glasi: „Sulajma predstavlja svog novog dečka“. Sasvim levo, u sinemaskop karikaturi stripa *Vulfmorgentaler* postavljen je prasac koji stoji na zadnje dve nožice, veliki debeljuca prijatnog smeška, dok levom rukom grli ženu pokrivenu burkom i haljinom, tako da joj vire samo oči i nos. Ona kaže obraćajući se grupi osoba: „Ovo je Laust...“ Na desnoj polovini sinemaskop crteža nalazi se grupa od oko petnaestoro osoba, četiri muškarca i otprilike deset žena (sudeći po burkama, ispod koji vire samo zapanjene oči). Muški likovi, koji zabezknuto blenu, imaju crnu kosu i crne brkove, obučeni su u bele arapske nošnje, a jedan od njih ima i belo keče na temenu i šolju kafe u ruci, dok su drugome maljave grudi u vidu džungle. Izgleda da muslimani ne mogu stereotipnije da budu prikazani: oni su svi od reda radikalni ili najblaže rečeno supertradicionalni. Naravno da ovi stereotipni muslimani zapanjeno blenu, zato što Sulajma krši dve zabrane u isti mah. Zabranu da se ne meša s nemuslimanima i zabranu konzumacije svinjetine. Što se tiče blago rečeno neukusnih konotacija animalnog seksa i aluzije na pornić „Prasica Linda“, konačnu ocenu ćemo da prepustimo cenjenim čitaocima. Ali, jasno je kao dan da se izvikanim crtačima *Vulfmorgentalera* mnogo toga dopušta u njihovom humoru, koji do krajnje granice napinju slobodu izražavanja i neprestano

79 *Politiken* nije dao dozvolu autorima ni za dansko izdanje ni za kasnije prevode. Otud je u danskoj knjizi ostavljen prazan prostor, kao spomenik cenzuri

prekoračuju ideju grotesknog, uključujući i upotrebu etničkih stereotipa čitavih grupa stanovništva, što se, pak, Kurtu Vestergoru ne može pripisati.

Što se tiče njihovih karikatura proroka, autori *Vulfmorgentalera* ne žele da dozvole da u ovoj knjizi preštampamo njihovu, pa ćemo morati da se zadovoljimo opisom. Crtež predstavlja Muhameda koji stoji na levoj strani, bradat je, ruke su mu spuštene i okrenut je prema bregu, koji, s oblacima oko vrha, ispunjava veći deo desne tri četvrtine crteža. Naravno da se ovde misli na staru izreku „Ako breg neće Muhamedu, onda će Muhamed bregu“. Podnaslov crteža glasi: „Kad bi Muhamed i breg danas imali onaj svoj problem“. Između Muhameda i brega, na svojoj stolici, sedi psihijatar s naočarima, i on vodi reč obraćajući se bregu: „Aman, zašto mu ne odeš? Da li se plašiš odbijanja? Kakve će to veze imati ako on dođe k tebi? Da li će ti to uvećati samopoštovanje?“

254

Znakovito je što rasprava o pravu religije da se zaštiti od uvrede direktno sudeluje u nastanku ove knjige: nismo dakle mogli da dobijemo dozvolu da objavimo crtež koji se, ne izazvavši senzaciju, pojavio u *Politikenu* od 18. juna 2005. Autori *Vulfmorgentalera* su nam predočili obrazloženje: oni ne žele da njihovu karikaturu u ovoj knjizi povežemo s karikaturama iz *Jilends-Postena*, jer se plaše da će biti uvučeni u istu poziciju kao i Kurt Vestergor, odnosno, da bi mogli da se suoče sa pretnjama smrću, atentatima i da će im biti potrebna policijska zaštita. Ali, autori *Vulfmorgentalera* time pokazuju da oni koji kažu da se u slučaju krikatura ne radi o samocenzuri – greše. Prvobitna namera *Jilends-Postena* bila je upravo da ispita da li među danskim ilustratorima zaista postoji samocenzura i možemo reći kako je ta hipoteza preko svake mere potvrđena, a poslednji slučaj samocenzure ogleda se upravo u postupku autora *Vulfmorgentalera* koji su odbili da im preštampamo karikaturu o Muhamedu i bregu, u kontekstu u kojem bi mogli da budu povezani sa drugim satiričnim crtežima. Slučaj nam tako pokazuje da samocenzura uspeva kod *Politikenovih* crtača i da se objašnjava pretnjama smrću protiv ilustratora *Jilends-Postena*, to jest, time što snage koje ćemo uskoro nazvati „alternativnim izvorima suvereniteta“ imaju stvarnu silu da ugroze slobodu izražavanja u državi Danskoj. (Videti i naš esej „Sloboda izražavanja – sloboda

za koga?“) Samocenzura je naravno druga strana medalje aktivne religiozne kampanje protiv difamacije, to jest protiv slobode izražavanja. Dvostrukost agresivne religije i samocenzure u sinergiji čine da je vrlo teško argumentovano pokazati i dokumentovati stanje koje želimo da prikažemo. Mi smo tako prinuđeni da pribegnemo opširnom opisu karikature Muhameda u *Vulfmorgentaleru*, umesto da je dokumentaristički pokažemo. To, naravno, ima za posledicu da slabi naše dokazivanje da je *Politiken*, uprkos jakoj moralističkoj kritici *Jilends-Postena* za vreme krize zbog karikatura, ne samo i sâm štampao karikature uperene protiv islama, i to i oštrije i hronološki pre *Jilends-Postena*, već da je prikazao i proroka Muhameda.

Ipak, sve zainteresovane upućujemo na veb-adresu:

<http://www.wulffmorgenthaler.com/strip.aspx?id=9b3a2488-08d0-47a5-bec2-56206c4989d8> na kojoj će moći da vide opisanu karikaturu Muhameda na psihoanalitičkoj terapiji.

Istom izrekom od koje su pošli autori *Vulfmorgentalera*, pozabavio se i Amerikanac Geri Larson (Gary Larson) još 1994. godine. Na njoj se breg na zaprepašćenje čitaoca, a i Muhameda, pomerio. I ovde je prorok stavljen u kontrast s bregom, ali je ovom prilikom zbunjen i preplašen na prozoru svoje kuće, kao friški udovac koji sedi kod kuće, a breg mu dolazi u posetu i baš je zapeo da mu dođe u goste. (Iz tehničkih razloga nismo mogli da dođemo do autorskih prava za Larsonov crtež u ovom izdanju knjige.)

Ali, koliko je nama poznato, niko živi od karikature nije pravio problem, niti se našao uvređenim, a crtež zaista srozava proroka na nivo običnog antiheroja, kao u gomili stripova u nastavcima, u kojima se po pravilu malerozni junak iz epizode u epizodu susreće sa nezgodama i problemima što je u suprotnosti sa božanskim likom (religiozna verzija Paje Patka). Ali, kao što rekosmo, niko se nije javio da kuka kad su objavili karikaturu. To se možda može povezati s time što u to vreme taj „žeton uvređenosti“, koji danas predstavlja žig prepoznavanja nasilničke pobožnosti, nije bio još toliko rasprostranjen u islamskoj subkulturi (pogledajte naš esej o „Tokenizmu“ u nastavku knjige). Tada je karikatura bila samo bezazlena šala i autor uopšte nije ni pomišljao da razljuti ljude, kao što se to dogodilo posle Vestergorovih i crteža

u *Vulfmorgentaleru*. Da ponovimo: karikatura u *Vulfmorgentaleru*, objavljena u *Politikenu*, bila je i grublja i zabavnija od onih crteža iz *Jilends-Postena*, a po neukusu i korišćenju stereotipa prevazišla je i prikaz proroka.

Jilends-Postenovo programsko ispitivanje granica slobode izražavanja je, dakle, ono odlučujuće što je dovelo do izbijanja afere i bilo je važnije od karaktera samih karikatura.⁸⁰ Možda je upravo karakter programskog ispitivanja namamio dobro organizovana islamistička i međunarodno odlično povezana udruženja u Danskoj da uzvrate jednako programskim odgovorom, u obliku različitih međunarodnih kampanja. Da li su sa islamske strane npr. isto doslovno shvatili izazov pa su poželeli da povuku nove granice danskoj (i zapadnjačkoj) slobodi izražavanja?

256

U jednom širem kontekstu, rasprava o useljenicima i njihovoj integraciji, te s time povezanim zakonodavstvom igra određenu ulogu i kao scenografija za raspravu o ovom slučaju koji se, reklo bi se ni iz čega, razvio. Tu je sproveden čitav niz restriktivnih zahteva u pogledu useljenika – što, međutim, nije naročito pogodilo muslimane – kao u, uostalom, i nizu drugih sumnjivih inicijativa, poput takozvanog „izgladnujućeg zakonodavstva“, kad su prepolovljene dotacije friškim useljenicima, što je dovelo do razumljivog nezadovoljstva među njima. Slično, lako pojmljivo nezadovoljstvo može se objasniti grubim i stereotipnim karakteristikama koje čitav niz političara s leve strane javno iznosio. To je kulminiralo u poređenju muslimana s „kanceroznom izraslinom“, kako je izjavila pripadnica Danske narodnjačke partije, Lujza Frevert (Louise Frevert), što je mnogo uvredljivije i zloslutnije od analiziranih karikatura. Ova pozadina je očigledno zavela neke da, sada već svetski poznate karikature tumače na isti način, ali, kao što smo valjda već objasnili, teško da ima nekog argumenta za takvo čitanje ako se one pomnije pogledaju.

Kako se slučaj s karikaturama razvijao i na međunarodnom nivou, ovaj, da tako kažemo, „hermeneutički“ kontekst je ubrzo iščileo i sve se svelo na raspravu o slobodi izražavanja, jer su umešane danske i međunarodne islamiističke organizacije već u ranoj fazi usredsredile svoje zahteve na to da nateraju

80 Možda tu ima i ličnih motivacija: dvojicu vodećih imama, Ahmeda Akarija (Akkari) i Raeda Hlajeda (Hlajed), već su kritikovali u *Jilends-Postenu* zato što su ohrabivali nasilje prema devojkama bez burke i što su žene nazivali „oruđem satane“.

premijera da prekrši Ustav tako što bi zašao u pravo *Jilends-Postena* da štampa karikature. Osim toga, i takve međunarodne sile kao što su OIC (Konferencija muslimanskih zemalja), turska vlada i britanski Donji dom parlamenta rade na kršenju slobode izražavanja, kad je reč o spominjaju religija, a čak su i EU i UN su vrlo ozbiljno razmatrale uvođenje takvih uredbi.⁸¹ I na kraju se slučaj prertvorio isključivo u kontroverzu vezanu za slobodu izražavanja, toliko ozbiljnu da su i crtači i izdavači postali izloženi pretnjama smrću, što ih je dovelo dotle da moraju da žive pod policijskom zaštitom.

Ako pomnije pogledate na sukob oko karikatura, onda su optužbe na račun *Jilends-Postena* prilično neodržive. Karikature spadaju – sve do najsitnijeg detalja u korišćenju umetničkih sredstava – u uobičajenu dansku i zapadnjačku tradiciju satire, koja nije mlađa od prosvetiteljstva i engleske tradicije karikatura iz XVII stoleća. A, premda pojedini muslimani mogu da se oseće lično pogođeni tim crtežima u pogledu verskih osećanja, ipak nemaju, kao ni pojedini danski levičari koji bi se možda mogli naljutiti pri pogledu na premijera nacrtanog kao besnog pećinskog čoveka, razloga da se žale na same crteže – ni na osnovu postojećih danskih zakona (Ustav, Član 77), a ni po običajima u zapadnoj tradiciji satire.

To što su međunarodne islamističke organizacije i njihovi predstavnici u Danskoj, u tesnoj saradnji s egipatskim Ministarstvom spoljnih poslova i Konferencijom islamskih država, našle za shodno da doslovno prihvate izazov *Jilends-Postena* i iskoriste karikature kao izgovor za kampanju za ugrožavanje danske i, u širem smislu, zapadnjačke slobode umetničkog izražavanja poznatim izazvanjem nemira širom sveta, jeste, međutim, sasvim druga priča.⁸²

81 Ovome možemo pridodati zatvaranja i sudske progone više od deset novinara i novinskih urednika na Bliskom istoku, kao i pretnje smrću karikaturistima i urednicima u Danskoj – oni sada moraju da žive pod policijskom zaštitom na neodređeno vreme. Reći kako se u ovim slučajevima ne radi o slobodi izražavanja, zaista je neobično, a uporedite i sa slučajem Ruždija i drugim peticijama povodom karikatura – jednu peticiju možete da potpišete, na primer, i na ovoj adresi <http://www.petitionspot.com/petitions/manifesto>.

82 Frederik Stjernfelt je ovaj politički razvoj u vezi s karikaturama komentarisao u *Vikendavisenu* od 10. februara, a zatim smo obojica pisali o tome u *Informationu* od 24. II 2006.

Religijski pritisak na slobodu govora i izražavanja

258 Noseći argument mnogih učesnika koji su u raspravi napali objavljivanje karikatura bio je taj da one ugrožavaju jednu dansku manjinu, da odgovornost za dalji razvoj slučaja pre svega leži na nespretnoj reakciji danske Vlade, čiju većinu od 2001. obezbeđuje Danska narodnjačka partija. Po toj logici, slučaj i nije nastao zbog slobode izražavanja, zato što u Danskoj i nema iole jače političke struje koja bi da ukine ili izigra Član 77. Ustava. Ovaj argument je zanimljiv po svojoj strukturi, jer, u celini uzev, pokušava da stavi ad akta slučaj kao unutrašnji danski problem u kojem sudeluju sve danski učesnici: danske žrtve (danski muslimani), heroji (danski imami, *Politiken*) a i negativci su danski (Fogova vlada, *Jilends-Posten*, Danska narodnjačka partija). Ovakav pogled na stvar, koji slučaj sagledava kao pre svega danski, naravno da ne previđa zapaljene ambasade, ali se to sve posmatra kao posledica onoga što je u Danskoj naopako posejano. Paljevine su samo puka reakcija. Taj ugao gledanja je, međutim, palanački preko svake mere i on odvaja cilj i obim čitavog slučaja od međunarodnog konteksta, čineći tako da se pitanje slobode izražavanja zaboravi. Da, kad ne biste to što se dogodilo u Danskoj uporedili sa slučajem Ruždi, sa kontroverzom oko Pape, onda biste još i mogli da se uveravate da je ovde reč samo o još jednoj isključivo danskoj gluposti, koja nema ama baš nikakve veze sa slobodom izražavanja.

Pritisak na slobodu izražavanja je veoma složen i sastoji se, na jednoj strani, od organizacija kako nacionalnog, tako i međunarodnog karaktera. Od međunarodnih aktera mogu se spomenuti OIC (Konferencija muslimanskih zemalja, koja ima za cilj da koordinira politike 57 islamskih država), razne

muslimanske države (osobito Egipat, Saudijska Arabija, Iran, Pakistan), Vatikan, Ruska pravoslavna crkva, Evropski savet za fatvu i istraživanje (tesno povezan s Muslimanskim bratstvom), *Hizb-ut-Tahrir*, EU, UN, Savet Evrope, Al Kaida i mnoge druge organizacije. Kao što se vidi, učesnici su veoma raznoliki. Od nacionalnih organizacija možemo da spomenemo razne religiozne udruge u različitim državama, kao što su Islamska verska zajednica u Danskoj, Muslimanski konsil Britanije i Engleske, Anglikansku crkvu u Engleskoj, Francuski savet za muslimansku religiju (CFCM, *Conseil Français du Culte Musulman*) u Francuskoj, itd. Pritisak obuhvata i vodeće nacionalne političare, poput Erdogana iz Turske (on zahteva da se sloboda izražavanja ograniči u čitavoj Evropi), raznorazne političare na mnogim nivoima u raznim islamskim državama, pa i Labursitičku stranku Tonija Blera, koji je pokušao, na primer, da ograniči slobodu izražavanja time što bi zabranio kritiku religije, Ajatolaha Homeinija i kasnije generacije iranskih političkih vođa, koji podržavaju fatvu protiv Ruždija, zatim premijera Holandije, Jana Petera Balkenendea i Sloveniju, koja je, kao predsedavajuća EU, pokušala da spreči obajvljivanje jednog filma koji je kritičan prema islamu.

Ovom pritisku na političkom i organizacionom nivou može se dodati i pritisak običnih ljudi, kada se pojavljuju na mirnim demonstracijama ili sudeuju u debatama, ili ako nastupaju manje miroljubivo, pa šalju pretnje smrću onim učesnicima u raspravama, poput umetnika i drugih, optuženih da su nešto ili nekoga uvredili. Na kraju, taj pritisak obuhvata i najobičnije kriminalce, kao što je ubica Tea van Goga, Muhamed Bojeri (Mohamed Bouyeri), plaćene ubice i atentatore na prevodioce Ruždijevih knjiga i njegove izdavače, ili razne učesnike u terorističkim zaverama u mnogim državama, svejedno da li su sprovedene i ne, koji se pozivaju na vređanje verskih osećanja. Ove najrazličitije snage teško je, naravno, uvek jasno razlučiti. UN u sve većoj meri zaoštravaju politiku protiv „difamacija religije“, kako se to zvanično zove, a to je rezultat dugogodišnjeg lobiranja koje je orkestrirala Konferencija islamskih država; uzaludan pokušaj Tonija Blera da potkreše britansku slobodu izražavanja imao je snažnu podršku raznih britanskih religioznih udruženja (ali je Mister Bin bacao klipove u točkove). Isto tako, nije uvek slučaj da pomenute organizacije u celini podrže pritisak na slobodu izražavanja. To što

postoji deo zvanične politike neke organizacije koji ima za cilj da uguši slobodu izražavanja, ne znači da u organizaciji nema i snaga koje deluju drugačije. Na koncu, tu su i različiti tajni akteri, koji, naravno, mogu da imaju veze sa ovim ili onim udruženjima i organizacijama i može biti veoma teško ili nemoguće objasniti te veze. Iako te veze postoje diljem sveta, naravno da nije reč o nekoj zaveri protiv slobode izražavanja. Pre će biti da je reč o delimičnom slaganju i saradnji iz interesa i zajedničkom cilju kod veoma „šarenolikh“ aktera, među kojima inače ima veoma malo ili nimalo drugih sličnosti, a isto tako malo ili nimalo drugih veza.

260

U tom smislu, pritisak na slobodu izražavanja predstavlja, u decenijama oko 2000. godine, jednu istorijsku struju *sui generis*, kao i prosvetiteljstvo u XVIII veku, rast evropskog fašizma između dva rata, ili šezdesetosmaški pokret. Dakle, to je takva struja. Kada se takve „struje“ pomnije pogledju, vidi se da se one sastoje od državne politike, organizacija, udruženja, individualaca i njihovih postupaka, a da nema neke korordinacije „na višem nivou“, kako se obično zamišlja u ideji o „teoriji zavere“. Može se samo konstatovati da je pritisak na slobodu izražavanja, kad se sve to skupi, veoma snažan i da je tokom poslednjih desetak godina još i ojačao, a da su mnogi „šarenoliki“ učesnici umešani u povećavanje tog pritiska na ovaj ili onaj način. Dakle, slučaj danskih karikatura treba da se sagleda u toj složenijoj političkoj konstelaciji i on, u izvesnom smislu, predstavlja samo jedan slučaj među mnogima.

Konferencija islamskih zemalja igra veliku i još uvek nedovoljno razjašnjenu ulogu u etabliranju pritiska na slobodu izražavanja, kako interno, u samim muslimanskim državama, tako i u sistemu UN. Konferencija je osnovana 1969. godine, sa sedištem u Džedi, a novac je davala Saudijska Arabija i analitičari često smatraju da ta organizacija u velikoj meri izražava saudijska stanovišta i tako dopušta jednoj srazmerno maloj (kad je reč o broju stanovnika), ali bogatoj zemlji da ostvari snažnan uticaj na svetskoj političkoj sceni i tako konkuriše drugim kandidatima za lidersku poziciju u arapskom svetu, kao što su Egipat ili Iran. Konferencija islamskih država je 1990. godine stala iza takozvane Kairske deklaracije o ljudskim pravima, koja sva ljudska prava podvrgava šerijatskom zakonodavstvu, a za slobodu izražavanja se izričito napominje da je ograničena šerijatom. (Videti kasnije i esej „Islamska prava“

u iv delu.) Verska sloboda – u smislu da pojedinac ima pravo da bira veru – tako je ograničena šerijatskim zakonima. Konferencija i dalje radi na tome da razvije ovu Deklaraciju u doktrinu koja bi važila za sve zemlje članice, pa da postane jedna prava muslimanska „povelja“ o ljudskim pravima. Konferencija islamskih država je u dugom vremenskom periodu, ipak, bila relativno umerena na međunarodnoj sceni, ako se posmatraju rezolucije posle sastanaka na vrhu.

Odlučujuća promena se u tom smislu dogodila između sastanaka na vrhu u periodu 1997–2000, a rezolucija posle ovog poslednjeg sadrži čitavu listu novih politikâ: države treba da podržavaju jedna drugu protiv nevladinih organizacija, koje im trljaju nos zbog kršenja ljudskih prava, i da koordinišu napore u međunarodnim organima, između ostalog i s ciljem da spreče difamaciju religijâ, osobito islama. Konferencija islamskih zemalja tako, iz godine u godinu, u sistemu UN istupa sa sve radikalnijim predlozima za usvajanje normi i zakona protiv takvih „vređanja“, dok predsedavajući konferencije koristi svaku priliku da zatraži usvajanje takvih zakonskih odredbi. Na primer, obraćanje generalnim sekretarima UN, itd. U tek osnovanom Savetu za ljudska prava UNHCR (koji je zamenio pređašnju Komisiju za ljudska prava), Konferencija islamskih zemalja je koordinisala pritisak s polovičnim uspehom. Savet je 1. marta 2007. usvojio izjavu koja nalaže zemljama članicama da donesu takve zakone koji će štiti od „vređanja religijâ“ („*defamation of religions*“), a marta 2008. godine izjava je pooštrena nalogom posmatrača za ljudska prava UN da se sprovede istraživanje kakvo je zakonodavstvo zemalja članica u pogledu takvih zakona. U oba slučaja su rezolucije usvojene pretežno zahvaljujući muslimanskoj većini u odnosu na manjinu, pre svega, zapadnih zemalja. Stalni pritisak Konferencije islamskih zemalja uživa medijsku pažnju u tim državama; u zapadnim državama, koje i ne pomišljaju da poslušaju pritisak iz UN, mediji tome posvećuju znatno manje pažnje. To što zapadne zemlje i ne vide kao posebno zanimljivo šta će Savet za ljudska prava da usvoji kao rezoluciju, u najmanju ruku je dovelo do toga da on izgubi poprilično od svog legitimiteta. Ali, ne samo to. Može se pretpostaviti i to da će takve rezolucije samo ojačati snage koje bi da ograniče slobodu izražavanja u onim državama u kojima stvar stoji na klackalici. U svakom slučaju,

stanovište Konferencije islamskih zemalja daje određeni legitimitet i raznim drugim islamskim organizacijama, mrežama i pojedincima koji čine veliki deo pritiska.

262

U slučaju danskih karikatura, Konferencija islamskih zemalja igrala je centralnu ulogu, koja još uvek nije potpuno razjašnjena. Na drugom hodočašću danskih imama po Bliskom istoku, glavno odredište bio je sastanak ministara inostranih poslova Konferencije u Meki, čija je tema nominalno bila napetost između sunitskog i šiitskog islama. Ova tema je, međutim, potpuno ustupila mesto danskim karikaturama, kada su nastupili danski imami, uz podršku egipatskog ministra spoljnih poslova, Abdula Gejta (Gheit), koji je dao da se crteži fotokopiraju (!), a zatim i da se učesnicima skupa podele fascikle u kojima su bile i lažne karikature (!). Prisutni su bili i ljudi kao što su Ser Iqbal Sakranije (Iqbal Sacranie), vođa Muslimanskog konsila Britanije. Nekoliko sedmica posle susreta, uz državnu podršku, započeti su bojkoti danskih proizvoda na arpaskom poluostrvu, što su prvi predložili danski imami, a te su inicijative nedugo zatim kulminirale u paljenju ambasada u Siriji i Libanu, čemu se zemlje domaćini nisu suprotstavile. To se događa nedugo pošto su visoko rangirani portparoli vlada islamskih zemalja iskoristili veći deo tog susreta da bi raspravljali o karikaturama, pri čemu su, navodno, zaključili da će danske karikature da posluže kao dobar primer u međunarodnoj kampanji. Konferencija islamskih zemalja često izdaje saopštenja protiv zapadnjačke slobode izražavanja u vezi sa „slučajevima“ koji se stalno vade iz naftalina, pomoću raznoraznih protesta u muslimanskim državama. Takav jedan svež primer jeste bacanje bombi na dansku ambasadu u Islamabadu, od čega se Konferencija islamskih zemalja odmah ogradila, da bi samo nedelju dana kasnije objavila radikalni poziv da zapadne vlade same ograniče slobodu izražavanja, pozivajući se na situaciju koja bi „u suprotnom mogla da eskalira“.

Drugi slučaj koji se, što je zanimljivo, odigrao baš kada i slučaj s karikaturama Muhameda u *Jilends-Postenu*, bila je odluka povodom pokušaja Tonija Blera da kriminalizuje kritiku religijâ. Predlog je bio podnet još pre nekoliko godina uz aktivnu podršku Muslimanskog konsila Britanije, Anglikanske crkve, te nekih drugih verskih organizacija, a i veliki deo britanske

levice je stao uz predlog. Prvobitno je trebalo da zakoni čine samo deo obimnijeg seta zakonskih propisa donetih zbog terorističkog napada od 11. septembra. Možda je vredno da se zadržimo na samom zakonskom predlogu i da ga preciznije pogledamo. Prvobitni predlog nije obuhvatao samo preteće postupke, već i izraze koji su „pogrdni“ („*abusive*“) i „uvredljivi“ („*insulting*“) protiv religije – bez obzira na to da li je ta uvreda imala nameru ili ne.⁸³ Kazneni okvir za taj zločin predviđao je sedam godina zatvora, neograničeni iznos novčane globe ili obe kazne. To će reći, da ako neki građanin Ujedinjenog Kraljevstva kaže ili napiše iskaz, koji bi neki vernik shvatio kao uvredu, bez obzira na to da li je građanin imao nameru da uvredi, onda može biti kažnjen sa do 7 godina robije.

Ovo ekstremno ograničenje slobode izražavanja u Engleskoj – zemlji koja je izmislila slobodu izražavanja u XVII veku – naišlo je, naravno, na otpor. Gornji dom je radikalno ograničavanje slobode izražavanja našao „problematičnim“ i pokušao da 25. oktobra 2005. zakonski predlog svede samo na namerna i preteća postupanja i izravno je zahtevao da se doda i član o zaštiti slobode izražavanja⁸⁴, ali su inicijative iz Kuće lordova samo savetodavne, pa je laburistička vlada utvrdila mnogo radikalniju verziju u Donjem domu. Posle kampanje protiv predloga – predvodio ju je komičar Rouen Atkinson, poznatiji kao „Mister Bin“ – uz učešće različitih snaga koje su htele da zaštite slobodu izražavanja, predlog je dospelo na glasanje krajem januara 2006,

83 Tekst je glasio: „Osoba koja koristi pretnje, pogrdne ili uvredljive reči ili ponašanje ili pokazuje pisani materijal koji sadrži preteće, pogrdne ili uvredljive poruke, krivično će se goniti, ako (a) namerava da raspiri rasnu ili versku mržnju, ili (b) je očigledno da se time, s obzirom na sve okolnosti, objektivno raspiruje rasna ili verska mržnja.“ Gornji dom je ovaj opis krivičnog dela zamenio sledećim rečima: „Osoba koja koristi preteće reči ili ponašanje ili pokazuje pisani materijal pretećeg sadržaja, krivično će se goniti, ako time namerava da raspiruje rasnu ili religioznu mržnju.“ (<http://pejar.blogspot.com/2008/01/incitement-to-hatred-here-we-go-again-.html>)

84 Član zakona glasi: „29J Zaštita slobode govora. Ništa u ovom članu ne treba da se čita ili da ima za posledicu da zabrani ili ograniči raspravu, kritiku ili izražavanje antipatije, odvratnosti, poruge, vređanja ili predrasude prema određenim religijama ili shvatanjima i ponašanju njihovih sledbenika, ili bilo koje druge vere ili ponašanja ili shvatanja njihovih sledbenika, ili misionarskog rada ili pozivanja vernika različite religije da napuste svoju veru.“

(http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2006/ukpga_20060001_en_1)

usred krize zbog danskih karikatura. Tokom završne rasprave u parlamentu, zamenik ministra unutrašnjih poslova, Pol Gogins (Paul Goggins), rekao je da će posle usvajanja zakona, koje se očekivalo, objavljivanje onih danskih karikatura – to je svima na bilo usnama – postati krivično delo u Velikoj Britaniji. Ser Ikbal Sakranije, šef Muslimanskog konsila Britanije, koji je bio vodeća pokretačka snaga iza zakonskog predloga, takođe je konstatovao da će posle usvajanja zakona postati krivično delo ako neko kaže „islamski terorizam“, jer izraz raspiruje versku mržnju pogrešnim povezivanjem islama i terorizma. Laburisti su u tom času imali lagodnu većinu i svi su mislili da je glasanje u Donjem domu samo stvar formalnosti i da će radikalna verzija biti glatko usvojena.

Na sam dan glasanja, međutim, sve je po Blera pošlo naopako. Budući da je smatrao da će usvajanje zakona da se odvija bez ikakvih problema, rano je krenuo kući. „Partijski bič“, čiji je zadatak da se pobrine da se poslanici pridržavaju partijske discipline, nije dobro uradio svoj posao. Grupa od dvadeset jednog „bekbenčera“⁸⁵ Laburitičke stranke saglasila se da je predlog problematičan i glasali su protiv. Predlog je pao za samo jedan glas, a da Bler nije otišao kući, onda bi njegov glas doveo do pata-pozicije, što bi, međutim, značilo donošenje zakona, budući da premijerov glas odlučuje. Poraz „zaštite“ religija od vređanja pokrenuo je talas gneva u religioznim organizacijama Velike Britanije. Ostaje otvoreno pitanje u kojoj je meri istovremena kampanja protiv danskih karikatura, kako u muslimanskim državama tako i u samoj Engleskoj, doprinela da dođe do takvog pritiska na britansku javnost da se usvoji zakon. U proleće 2008, nadbiskup Kenterberija je ponovo pokrenuo slučaj, zahtevjući donošenje novih zakona, i dobio podršku muslimanskih organizacija.

Na ovom mestu vredi zapaziti da je već i ta blaža verzija opisanog zakona, koja je stupila na snagu 1. X 2007, uspostavila sasvim novu kategoriju krivičnog dela u Engleskoj i verovatno zaoštrila primenu i tumačenje Zakona o javnom redu (*Public Order Act*) u celini. Zakon je tako, na primer, primenila londonska policija 20. maja 2008, kad je od jednog petnaestogodišnjaka, koji

85 *Backbencher*, uticajni član parlamenta koji još nema javnu funkciju. (*Prim.prev.*)

je učestvovao u demonstracijama ispred sedišta Sajentološke sekte, zatraženo da ukloni plakat koji je postavio. Na plakatu je mladić izrazio mišljenje da sajentolozi nisu religija već opasan kult: „Ne smete da koristite tu reč!“ („*You are not allowed to use that word!*“), dakle, reč „kult“. Dali su mu 15 minuta da skine plakat, a policajac mu je pročitao odredbe Zakona o javnom redu, prema kojima se smatra da je lice prekršilo zakon ako „...pokaže spis, crtež ili drugu vidljivu prezentaciju, koja je izražava pretnju, predrasudu ili uvredu unutar polja vida ili sluha osobe koja će verovatno da se oseća šikanirana, uplašena ili pod pretnjom dotičnim iskazom“ (Član 5. stav b Zakona o javnom redu). Dečak je, međutim, bio dobro pripremljen, pa je citirao presudu britanskog Vrhovnog suda iz 1984, kada je sudija Letej (Latey) rekao da je „Sajentologija i nemoralna i socijalno duboko odvratna [...] Po mom shvatanju, to je korumpirana, zla i opasna sekta.“ Kada je mladić odbio da ukloni plakat, policija mu je uručila poziv da se pojavi na pretresu kod sudije, na osnovu Zakona o javnom redu i zaplenila plakat kao dokazni materijal. Slučaj je pobudio izvesnu pažnju u Engleskoj i, posle protesta aktivista za ljudska prava, tužba je kasnije povučena. Ali, teško da ima sumnje u to da je čak i ova blaža verzija „Zakona o rasnoj i verskoj mržnji“ („*Racial and Religious Hatred Act*“), sa eksplicitnim pokušajem da se zagradi u slobodu izražavanja, već uspela da stvori čitavu novu klasu potencijalnih prekršilaca zakona i na odgovarajući način ugrozila slobodu izražavanja te slobode u domovini.

Ova dva primera snažnih napora organizacijâ i vladâ da ograniče slobodu izražavanja sugerišu koliko to palanački izgleda kada se slučaj danskih karikatura izoluje u danske granice i time liši plodnih poređenja s paralelnim slučajevima u svetu. Slučaj danskih karikatura, dakle, ulazi kao samo jedan činilac od mnogih u opsežnoj politici pritiska čije je poreklo starijeg datuma.

Ali, kako cela ova rasprava za i protiv „šale, poruge i satire“ stoji u odnosu na multikulturalizam? Može li se pravo muslimana da ih niko ne vređa braniti multukulturalnim argumentima? Posmatrano iz onog tvrdog, kulturalističkog pojma kulture, stvar je jasna kao dan: kultura ima pravo da se čuva kao zenica oka u okviru većeg društva. Ali, to će reći i da, kao u svojoj nekadašnjoj domovini, i u novoj zemlji useljenja ima pravo da funkcioniše netaknuta,

u svom organskom kružnom toku. To jest, drugi ne smeju da je kritikuju, a kamoli da se bune ili zalažu za pripadnike te kulture tako što će ih zaraziti nekim tuđim znanjima, a to će reći i da ta kultura, eksplicitnim i implicitnim sredstvima, ima sve pravo da zadrži svoje pripadnike u svojoj veri i običajima. S te tačke gledišta, nema sumnje – poruga, satira i pošalica su sasvim nepoželjne i bolje da ih nema ako useljenička kultura i islam, u celini uzev, treba da i dalje egzistiraju neizmenjeni. Naravno, onda je za tvrdi multikulturalizam većiti nerešeni problem to što uopšte ne postoji „set pojmova“ na osnovu kojih bi se mogli urediti eventualni sukobi između različitih kultura u jednom te istom većem društvu, kao i to da li je (i kako) moguće tu doći do kompromisa. Jedno je sigurno: ne u javnosti. To nisu teme koje su otvorene za raspravu i verbalne i duhovne bitke. Kao što je to formulisao rektor dr Jusuf u Kota Baruu, direktno se pozivajući na danske karikature, umesto da su ih objavili, trebalo je da pozovu na „civilizovani dijalog“ između vernika i izdavača „o korisnosti i razboritosti“ objavljivanja famoznih crteža. Ako to ne bi bilo potaman tankočutnim verskim dušicama kojih se to i tiče – u ovom slučaju reč je o muslimanskim verskim udruženjima – onda bi izdavač trebalo lepo da se uzdrži od takve rabote, „u ime dijaloga“. Dakle, ovde se operiše institucijom posredovanja, pre nego što i dođe do slučaja u javnosti. (Još jednom upućujemo na esej u IV delu „Ko ima pravo da se ne slaže?“).

Ali, onaj drugi kulturalizam, nacionalistički, mogao bi s istim osećanjem ozleđenosti da se žali na svoje nacionalno pobožno osećanje. Zar ova zaštita od poruge, satire i ismejavanja sama po sebi ne predstavlja ugrožavanje danske (i u širem smislu i zapadne) kulture, u kojoj je centralna karakteristika slobodan razvoj političke satire uperene prema najrazličitijim problemima i političkim, socijalnim i religioznim idejama i grupama? Zar ne treba i dansku kulturu onda zaštititi, tako da i ta tradicija može dalje da živi. (Smemo li da dodamo „neizmenjena“ i „u organskom kružnom toku“, a da ne to zvuči i previše sarkastično?) Ali, to je onda dijametralno nepomirljivo s legitimnim interesima islamske kulture, zar ne?! Tvrdi multikulturalizam ovde ostaje bez odgovora. Jedino što je moguće, takođe, u načelu je totalna segregacija, pa da pojedine kulture potpuno napuste međusbone kontakte i da tako svako u svom getu bude stoprocentno zaštićen od nevernika, stranaca, ismejavanja

svoje vere i običaja, kritike i nerazumevajućih komentara. Ali, ako bi to i bilo moguće, da li bi se to dalo postići bez teritorijalne segregacije? I da li bi se onda zaštita približila ideji koju krajnja levica gaji o „etnopluralizmu“, koji upravo do neba uzdiže „diverzitet“ kao takav i različite kulturne tradicije manjina svih fela i zalaže se za pravo da te grupe nesmetano sprovode svoje kulturne običaje „na celoj svojoj teritoriji“ (Alan de Benoa /Alain de Benoist/, na primer). Štaviše, zar takva totalna zaštita ne bi bila sasvim jednaka aparthejdu?

Mekši i promišljeniji multukulturalisti koji neguju temeljne liberalne ideje, kao što je na primer Kimlika, ne mogu, naravno, da pođu tim putem. Kao što smo videli, Kimlika je uveo korisnu razliku između grupnih prava s ciljem spoljašnje zaštite grupe i internih grupnih prava koje bi se odnosile na vlastite pripadnike, pri čemu su ona prva demokratski legitimna, a ova druga nisu. Ali, koji status ima ideja o zaštiti određenih grupa od vređanja u ovim pojmovima? Ideja o dobrovoljnom odricanju slobode izražavanja da bi se sprečilo vređanje određenih grupa najčešće se navodi kao da spada u onu prvu, demokratski legitimnu, zaštitu grupe. Ali, da li je to zaista tako? Jer, nema ničeg u satiričnim crtežima što sprečava religioznu grupu da i dalje nepromenjeno neguje svoj kult, da „izražava svoju posebnost“ ili, u krajnjoj liniji, da učestvuje u društvenom životu. Naprotiv, može se reći, kao što čini Fleming Rose, da je upravo to cilj satire: da i takve grupe jednako tretira kao i sve druge grupe u danskom društvu, jer su i one legitimni cilj ismejavanja, pa su karikature, tako, jedna karika u uvlačenju pomenutih grupa u javnu debatu na ravnoj nozi s drugim grupama. Pre će biti da ovi pokušaji da se spreči uvreda imaju onaj zloglasni karakter unutrašnje zaštite. Jer, u prvom redu su sami vernici ti koji su izloženi zabrani da ne smeju da crtaju proroka, pa se time odriču jednog parčeta svoje slobode izražavanja. Ali, zar nije sama ideja da se spreči satira protiv vere motivisana željom da se zabrani pripadnicima dotične grupe (muslimanima) da i njima padne na pamet da možda napuste grupu i potraže druge identitete? Nedavno se takva ideja i pojavila na malim ekranima, kad je popularni televizijski propovednik

Muhamed Al-Munadžid (Muhammad Al-Munajid) sa Al-Džazire (dana 30. III 2008) rekao sledeće:⁸⁶

„Neki od ovih jeretika kažu: 'Islam nije ničije privatno vlasništvo.' Šta time hoće da kažu? Kažu: 'Nijedna sekta nema monopol na Islam.' Šta time hoće da kažu? Kažu: 'Želimo da donesemo pravila' Oni koji ne znaju, koji ne znaju arapski, ili koji ništa ne znaju o islamskom pravosuđu, oni će da donesu pravila?“ Kažu: 'Ponovo ćemo da protumačimo tekstove.' U novinama i u tome što ti ljudi govore postoji veoma opasna zavera protiv religije islama. [...] Ti ljudi su mešavina zapadnih, lokalnih ili uvezenih ideologija, ali žele da izraze svoja stanovište o religioznim normama. To pravo pripada teolozima, a ne nezalicama, to pravo pripada onima koji znaju, a ne gluapcima ili nevernicima. [...] Problem je tu u tome što bi oni da otvore raspravu o tome da li je islam istinit ili ne, da li je judaizam lažan ili ne, da li je hrišćanstvo lažno ili nije. Drugim rečima, oni bi da o svemu raspravljaju. To je to. I to počinje sa slobodom mišljenja, nastaviće se sa slobodom govora i završiće se sa slobodom vere.“

268

U Maleziji smo se susreli s potpuno istim argumentom kod dekana iz Kuala Terenganua. Razlog zbog kojeg ne treba dopustiti slobodu izražavanja, ili bar ne o ovim temama, leži u tome što ta sloboda vodi do slobode vere. A, sloboda vere vodi do otpadništva, do apostazije. Ovo tumačenje mnogo bolje odgovara intrigantnoj činjenici da većina islamista koji se bune širom sveta nikada nisu ni videli danske karikature, pa, prema tome, nisu ni mogli da budu lično uvređeni. Isto tako, može se pretpostaviti da ima srazmerno malo danskih muslimana koji su pretplatnici *Jilends-Postena*, a ono malo koliko ih valjda mora biti, mogli su jednostavno da otkazu dalju pretplatu, pa bi se rešili daljeg vređanja.

Dakle, nije reč o tome da *susret* vernika s karikaturama predstavlja vređanje, već *puko znanje* da karikature postoje. Ali, zašto je opasno to što karikature postoje? Opasno je, naravno, zato što muslimani malo slabije vere, a takvih ima u svakoj religiji, mogu da se zasmiju ili čak da počnu da razmišljaju o tome da u slobodnom društvu postoje i druge mogućnosti, kao,

86 <http://www.freepublic.com/focus/f-news/199750/posts>

na primer, da postane musliman zbog porodičnog nasleđa, bez stroge ceremonije, da promeni veru, ili čak da zauzme kritičan stav prema veri, što neki crteži i izražavaju. U tom smislu, argument protiv vređanja nije toliko spoljašnja zaštita grupe koliko je motivisan željom da se ograniči sloboda vlastitih pripadnika da možda potraže sreću negde drugde, van grupe.⁸⁷ To naravno može u širem smislu da se nazove „zaštita grupe“ i u tom, širem smislu, postoji poprilično preklapanje između Kimlikine dve idealne kategorije. Ali, ako zaštita grupe od vređanja predstavlja u isto vreme i 1) ugrožavanje prava pripadnika drugih grupa i 2) služi u svrhe internih restrikcija u dotičnoj grupi, onda to grupno pravo nije legitimno, sledeći Kimlikin liberalni multikulturalizam.

Ovde se to može lako videti, ako se samo uopšti argument. Šta ako se odgovarajuće pravo da se ne bude uvređen učini važećim i za druge religije, štaviše, za sva druga udruženja i socijalne grupe?⁸⁸ Onda bi i najobičnija javna debata munejvito atrofirala do razmene ritualnih kurtoaznih ljubaznosti, a to je tačno ono što malezijska štampa danas sme da objavljuje. Onda bi zagovornici „lepog ponašanja“ ostvarili svoje idealno društvo. Etos uvažavajućeg dijaloga, punog uzajamnog poštovanja, zavladao bi javnom raz-

87 Zaštita od difamacije, o kojoj je ovde reč i što mnogi zagovaraju pod izgovorom „Sloboda govora, ALI“, naravno da nema zakonski karakter kao što bi htela mnoga međunarodna shvatanja – na primer Deklaracija UN *“Combating Defamation of Religion”*, ili pomenuti britanski zakonski predlog, koji srećom nije prošao. U Danskoj ima srazmerno malo ljudi koji su nedvosmisleno zagovarali promenu zakona o slobodi govora. Zaštita od „vređanja“, o kojoj je ovde reč, jeste neformalna zaštita, koja se postiže dobrovoljnom autocenzurom u javnim nastupima. Ali, multikulturalizam valjda ne sanja o tome da zaista može da spreči da se u raspravama o pomenutim grupnim pravima kad-tad ne potegne i pitanje zakonskog regulisanja. Polazište multikulturalizma je upravo to da „obična“ liberalna demokratija nije dovoljna da zaštiti kulturne grupe, zato što postoji neformalno ugnjetavanje. Stoga je on, multikulturalizam, od samog početka bio živo zainteresovan za zaštitu od neformalnog ugnjetavanja. Stoga je prirodno da mora da prihvati argumente koji se tiču neformalne diskriminacije, pa i onda kada tu diskriminaciju vrše kulturne grupe nad vlastitim pripadnicima.

88 Jedna neposredna posledica, naravno, bila bi da bi kulture same morale da odstrane svaku kritiku drugih kultura iz svojih religija i „narativa“. Dobro je poznato da i islam i hrišćanstvo sadrže, unutar svojih doktrina, istorije i svetih knjiga i te kakve suštinske međusobne napade, a da i ne spominjemo napade na politeiste i nevernike. Sve to bi trebalo smesta da prestane.

menom mišljenja. Cena toga bi sasvim sigurno bila visoka – naime, de fakto zabrana kritike društva i religije, uz pomoć zakona koji bi zabranili „difamaciju religija“. Onda bismo najozbiljnije iskusili društvo koje je indijska spisateljica Čirita (Chirita) opisala, društvo puno laži i prećutkivanja, pretvaranja i servilnosti prema političkim moćnicima.

Političke kolumne

Kulturalizam: kultura kao politička ideologija

Kontroverza o multikulturalizmu promenila je političke frontove. Levica brani poštovanje za manjinske kulture, dok desnica budnim okom pazi na nacionalnu kulturu. Ali, oba ova fronta čine varijante kulturalističke ideologije.

271

Kulturalizam je ideja po kojoj pojedince određuje njihova kultura, koja, pak, obrazuje zatvorene, organske celine, tako da pojedinac ne može da napusti svoju kulturu, već se može ostvariti samo unutar nje. Kulturalizam tvrdi i to da kulture imaju pravo da traže naročita prava i posebne zaštite, čak i onda kad pri tome krše individualna prava.

Današnji kulturalizam, pri čemu kultura postaje politička ideologija, lepo se oseća u obe verzije, i u levoj i u desnoj. Što se tiče multikulturalizma, one levičarske varijante su najpoznatije, kako u radikalnim, antidemokratskim varijacijama, tako u i različitim demokratskijim, koje misle da su našle kompromis između multikulturalizma i (socijalno)liberalnih ideja. Ali, multikulturalizam može, isto tako, da postoji i u verzijama koje pripadaja krajnjoj, najtvrdjoj desnici, kao što je, na primer, francuska ideja o „etnopluralizmu“, po kojoj svaka kultura ima pravo na svoju teritoriju. Ovo stanovište stapa se sa političkim zaključcima koji polaze od toga da se useljenici moraju ili bez ostatka asimilovati (od načina odevanja, preko kuhinje, pa do religije), ili da se lepo vrate odakle su došli (pobornici te teorije prave se naivni – navodno misle da uopšte ne postoje takve zemlje).

Kulturalizam poseduje, kao što smo već prikazali, čitav niz kategorija koje su zajedničke s nacionalizmom. Štaviše, može se reći da nacionalizam, u stvari, čini samo podvarijantu kulturalizma, i to onu podvarijantu u kojoj

je pojedina kultura državotvorna. Stoga, ne treba da iznenadi što aktuelna nacionalistička renesansa u evropskoj politici u velikom obimu koristi kulturalistički način razmišljanja. Na domaćoj sceni, Danska narodnjačka partija belodani je primer sa svojim preuzimanjem bajatih nacionalističkih ideja još iz XIX i sa početka XX veka, ali i sa svojim radikalnim antiprosvetiteljskim pozicijama. Seren Krarup (Søren Krarup) i Jesper Langballe (Langballe) ne ostavljaju sumnju u to da je doba prosvetiteljstva bilo namračniji period u istoriji čovečanstva i ne prestaju da kritikuju univerzalizam ljudskih prava, kao fatalnu i arogantnu zamenu za religiju. Posle krize zbog karikatura Muhameda u *Jilends-Postenu*, ta partija je osetila stratešku potrebu da se priključi braniocima slobode izražavanja, a protiv islamističkih zahteva. I bez obzira na to što se može da nagađati o motivima za ovaj obrt od 180 stepeni u korist jednog od najosnovnijih ljudskih prava, može se konstatovati da je promena bila moguća jedino tako što je partija preimenovala slobodu izražavanja u „dansku vrednost od praiskona“, kao da je to izum na ravnoj nozi sa Holgerom Danskim, kopenhaskim baštama i crvenom kašom od ribizli i malina. To je, naravno, kulturalističko istorijsko krivotvorenje, koje korakom od sedam milja preskače vekove. Jer, sloboda izražavanja ni u kom slučaju nije danski izum, već nešto za šta su se liberalne i demokratske snage krvavo izborile protiv danskog apsolutizma i danske državne crkve, dok to konačno nije ušlo u prvi demokratski Ustav iz juna 1849. Sloboda izražavanja ima, naravno, svoju pozadinu u prosvetiteljskim pokretima u Holandiji, Engleskoj, Francuskoj, Škotskoj i SAD, te tako spada u prvorazrednu uvezenu robu.

Stoga, aktuelni problem danske, kao i ukupne međunarodne politike, jeste taj što *kulturalizma ima na obe strane*. Ta dva kulturalizma su prirodni neprijatelji, iako počivaju na istom krivotvorenom pojmovnom aparatu. Francuski i nemački nacionalizam su takođe bili stotinama godina krvni neprijatelji, iako su najčešće crpli snagu iz istog nasleđa istorije ideja. Jedan kulturalizam je neprijatelj drugoga, upravo zato što su kulturalizmi po svojoj prirodi *partikularizmi*, to jest, oni biraju samo svoj izabrani narod, a svi narodi naravno da ne mogu da budu izabrani. Ali, ovo zloslutno i glasno naizmenično pojanje kulturalizama, pri čemu snaga levog kulturalizma naizmenično plaši više birača da glasaju za desničare i obrnuto, nikoga ne treba

da zavara da su suprotnosti između levog i desnog kulturalizma glavni animiziteti sadašnjeg političkog trenutka. Prava je suprotnost, naime, između prosvetečnosti i kulturalizma, između demokratije, političkog liberalizma, ljudskih prava (individualnih!), univerzalizma i prosvetečnosti na jednoj, i mračnjačkog isticanja kulture, tradicije, autentičnosti, konzervativnog priznanja sudbinske povezanosti jedinke i kulture na drugoj strani.

Stoga se ta dva oblika kritike islama, koja često zvuče srodno, ne smeju brkati. Jedna kritikuje islam kao takav, zato što je to strana religija koja je nespojiva s danskom, danskim vrednostima i danskom tradicijom. To je kad jedan kulturalizam kritikuje drugi, to je Holger Danski koji bi „orao drumova“ iz inata muslimanima, to je Isus protiv Muhameda. Ali, ova druga kritika napada islamizam ne zato što nije danski, već zato što je to totalitarna politička ideologija, srodna evropskim totalizmima između dva svetska rata. Ova kritika, pak, jeste prosvetečena kritika jednog političkog pokreta okrenutog protiv otvorenog društva i osnovnih demokratskih principa. Ta kritika se, stoga, ne okreće protiv islama kao takvog, već se, naprotiv, usredsređuje na ideološke, političke i socijalne barijere koje uskraćuju pojedincu njegova prava. Imaju li te barijere zaleđe u kulturnim (i „kulturološkim“), političkim, religioznim ili kojim drugim dogmama, potpuno je irelevantno.

Jedva da postoji važniji zadatak za sadašnju politiku i političku filozofiju od toga da promisli, razvije i prečisti univerzalizam prosvetečnosti i da se sa što većom snagom okrene protiv kako desnih, tako i levih nadolazećih kulturalizama i toga što oni na robovski način povezuju pojedince s njihovim „kulturama“.

Pogled na kritiku koju levi kulturalizam upućuje desnom, odaje utisak koliko se levica udaljila od svog polazišta u prosvetečnosti i koliko malo zna o svojim političkim takmacima u borbi koja se odvija poslednjih decenija, kad je pitanje kulture došlo na dnevni red i postepeno zamenilo ranije neslaganje o različitim političkim utopijama.

Pogledajmo pred kojim to zadatkom stoji levi kulturalizam i suočimo se sa uzajamnim slepilom dva kulturalizma prema međusobnim sličnostima. Uistinu je pažnje vredno što levi kulturalizam, pošto je izgubio vlast u Danskoj 2001. godine, još nije uspeo da sačini analizu koja bi otkrila pred kojim

se to navodnim političkim protivnikom nalazi, a reč je, dakle, o Danskoj narodnjačkoj Partiji. Izgleda kao da se, ni toliko godina posle poraza, nisu pomerili s mesta, već i dalje zasnivaju svoje koncepte na tome da u naivnom samorazumevanju 'levica' i dalje zove narodnjake „rasistima“. Tako tvrde da su birači koje je desnica bila u stanju da mobiliše ili „rasisti“, ili pate od drugih psiholoških poremećaja, pa su u toj političkoj bici izmislili i termin „islamofobija“. Ta politička analiza izgleda kao da je preuzeta iz neke traljave socijalno-psihološke dijagnostike. To se naravno jasno vidi i u tome što se desni kulturalizam bez prestanka optužuje za rasizam.

274

Sirijski filozof, Aziz Al-Azmeh, u svojoj knjizi *Islams and Modernities* ukazuje na to da je „diferencijalizam“, koji je opštiji pojam od rasizma, pretrpeo takozvanu „derasizaciju“. „Rasa“ se više ne primenjuje kao važeća legitimacija, koju samo argumet kulturalizma može da podupre. U Danskoj je Narodnjačka partija ta koja nastupa kao kulturalistička partija, čija su stanovišta izraz savremenog diferencijalizma. Nema političkih snaga koje svoja stanovišta zasnivaju na rasizmu. Ako ih i ima, one više ne predstavljaju elitu već samo radikalne gubitnike bez političkog značaja.

Ali, zašto levica nije u stanju da dijagnostifikuje kulturalizam kod svojih političkih protivnika i da krene u ofanzivu protiv stanovišta koje narodnjaci u stvari zauzimaju? To je, sasvim logično, zato što dozvoljavaju da budu zaslepljeni istim pogledom na kulturu koji imaju i njihovi saglasni protivnici: i sami su veoma „kulturalistički“. A to naravno postavlja ograničenja do koje će se mere moći analizirati samorazumevanje vlastitih oponenta.

Oba ova kulturalizma uzdižu razlike među kulturama i njihove zaštićene i garantovane identitete. I levi i desni „kulturalisti“ ističu te muzejske ustanove, samo u različitim oblicima: desničarski kulturalisti ih stavljaju u takav odnos prema kojem različite odvojene kulture treba da se neguju na istoj teritoriji u istoj državi tako što bi se ustanovile, formalno ili neformalno, različite jurisdikcije za pojedince, u zavisnosti od toga u kojoj su kulturnoj grupi rođeni. Levičarski kulturolozi, pak, ističu isto muzejsko, okoštalo shvatanje kulturâ, ali se zalažu da svaka od njih ima svoju teritoriju, da svaka kultura bude mala država u državi.

Važan i često previđan učinak ovog nadirućeg upada kulturalizma u sadašnju politiku jeste taj što se socijalne grupe, koje su se ranije orijentisale prema vlastitim interesima, sada u sve većem obimu prilagođavaju onome što se zove „kultura“. To, naravno, dovodi do toga da se te grupe cepaju. Kao što piše britanski filozof Brajan Beri (Brian Barry) u knjizi *Culture and Equality*:

„Raslojavanje i umnožavanje posebnih interesa, koje je sobom doneo multikulturalizam [...] podržava politiku 'zavadi pa vladaj', koja može ići u prilog samo onima koji su za *status quo*. Nema boljeg načina da se ukloni noćna mora udružene političke akcije ekonomski ugroženih, koja bi mogla da se ispolji u zajedničkim zahtevima, nego da se te ekonomski ugrožene grupe zavade i usmere jedne protiv drugih. Skretanje pažnje sa zajedničkih nevolja kao što su nezaposlenost, siromaštvo, loši stambeni uslovi i nefunkcionalne javne službe, služi kao očigledan dugoročni antiegalitarni cilj. Sve što naglašava partikularnost problema bilo koje grupe, a na račun zajedničkih problema, biće dočekano kao više nego dobrodošlo.“⁸⁹

Ako se te ugrožene grupe još navedu da zađu i u sferu religije i da se tamo zabavljaju kulturom i identitetom, tim bolje. Tek onda se cepkaju na još manje delove, a fokus njihovog delovanja se još više udaljava od stvarnih političkih problema. Sadašnja konfiguracija danske politike, u kojoj mnogi ekonomski loše stojeći Danci podržavaju kulturalističku levicu, dok se useljenci i multikulturalisti okupljaju na desnici, pruža upečatljiv primer učinka načela „zavadi pa vladaj“, koji je verovatno jedan od osnovnih strukturnih razloga duboke krize u Socijaldemokratskoj partiji, čije jezgro birača više ceni kulturalizam od sopstvenih interesa.

Ovde se postavlja pitanje: dokle će Socijaldemokratska partija i ostatak levice biti zaslepljeni kulturalizmom? Invazija opasnog pojma kulture na levici u Danskoj i na međunarodnom planu, jedan je od najvažnijih, a neopaženih, elemenata političkog razvoja u poslednjih trideset godina. Kulturalizam, i u svojim političkim i levičarskim varijantama, stariji je nego što se misli. Prvi put je politički artikulisan, kao naročito dubiozna ideologija na svetskoj sceni, kroz pokušaje američkih antropologa da bace klipove u točkove donošenju Povelje UN o ljudskim pravima 1947. Oni nisu hteli ni da

89 Brajan Beri, *Culture and Equality*, 2001 (11–12).

čaju za univerzalna ljudska prava, jer bi to tlačilo svaku pojedinačnu kulturu. Zapadna levica je, međutim, u to vreme bila tako internacionalistički orijentisana, i u komunističkoj i u socijaldemokratskoj i u socijalnoliberalnoj varijanti, da je kulturalizam tada ostao prigušen. Izgleda da je postupno izumiranje marksizma, kao reference dostojne pomena u partijama leve, na Zapadu tokom osamdesetih i devedesetih ostavilo prazan prostor, koji je kulturalizam konačno ispunio svojim duboko konzervativnim poimanjem kulture. To su vratanca na koja se on ušunjao. Iznenađujuće je, međutim, da se taj upad odigrao bez ikakvog otpora, iako je kulturalizam na čitavom nizu pitanja direktno u sukobu sa marksizmom. Dok marksizam ističe kulturu kao površinski nivo („nadgradnju“) društveno-ekonomske „baze“, kulturalizam, naprotiv, veli da ekonomija društva zavisi od njegove kulture i sistema vrednosti u toj kulturi, ili, ako ništa drugo, da je ekonomija neraskidivo povezana sa kuturnim osobenostima dotične kulture.

Na taj način kulturalizam je izvršio neku vrstu antropološke kontrarevolucije, bez ispaljenog (polemičkog) metka u znak otpora, i postavio marksizam na glavu. Setite se samo kako je levica šezdesetih i sedamdesetih zastupala svoje stavove. Tada se pričalo o tričavim temama kao što su ekonomija, podela rada, neka tamo klasna borba, oblici političke vlasti, resursi – to se smatralo odlučujućim, a sasvim retko i na rubu polemika se pojavljivala ta reč na „k“. Sada je obratno. Kultura je važnija od ekonomije i društva, ali se niko nije zapitao kako je jedan model zamenjen drugim, kao što bi se moglo očekivati u uobičajenoj političkoj raspravi. Kultura je ušla tiho i– pobedila. Nije bilo ogorčenih frakcija i gnevnih rasprava u ime ekonomije kontrakulturnih pitanja. Ta tranzicija između suprotnosti postoji samo kao fini prelaz, kao rađanje novoga dana, često na način da je ljudi nisu ni svesni. To se možda dogodilo zbog toga što marksizam i kulturalizam dele još jednu zajedničku bazičnu šemu. Naime, u oba slučaja reč je o potlačenoj grupi koja se bori protiv moćne većine, pri čemu se ovi prvi mogu poistovetiti sa političkim partijama. Kako se to govorilo na levisi sedamdesetih: „Potlačeni ljudi uvek su u pravu“. To se shvatilo potpuno doslovno, ne samo u smislu da ljudi imaju pravo da se oslobode tlačenja, nego da oni imaju pravo na sve svoje kulturne dogme, bez obzira na njihov sadržaj. Dovoljno je da te dogme potiču iz potlačenih

kultura. Čisti argument *ad hominem*. U tom smislu, možete komotno da radničku klasu zamenite potlačenom kulturom, premda bi to podrazumevalo da u jednom potezu ćutke zamenite svoj emancipatorski marksizam disciplinirajućim kulturalizmom, koji ističe norme prošlosti i premodernosti – dakle sve suprotno, i filozofski i vrednosno, od onoga za šta se levica ranije zalagala.

Francuska novinarka, Karolin Furest (Caroline Fourest), iznela je u knjizi *La tentation obscurantiste* zanimljivu hipotezu koja se tiče ulaska na levicu tog fenomena koji zovemo kulturalizam. Ona opaža da su dve velike identifikacione tačke evropske levice posle Drugog svetskog rata bile: antitotalitarna borba za vreme i posle rata sa jedne, i dekolonizacija i antiimperijalizam sa druge strane. Dugo su obe ove borbe mogle da se vode bez sukoba, ali sa jakim porastom islamizma u islamskim zemljama i među muslimanskim sekcijama, levica se podelila na osnovu toga koju od ove dve velike teme smatra važnijom. Ako se kao odlučujuća prihvati borba protiv totalitarizma, onda se takav levičar okreće protiv islamizma kao još jedne totalitarne ideje između dva rata, ali ako se prihvati ugao antiimperijalizma, levičar će podržati islamizme diljem sveta kao legitimnu pobunu protiv zapadnog imperijalizma, ranije kolonijalnog, a danas globalističkog. Ovim poslednjim izborom levica prirodno otvara vrata kulturalizmu i kaže mu dobar dan. Za tvrdnu multikulturalnu levicu to može biti dvostruki problem: kultura znači istovremeno i premalo i previše. S jedne strane, kultura je užasno važna, ona je identitet i stoga je to veliko pitanje koje traži pipavo političko postupanje i zaštitu. To je taj konzervativizam koji je, tako reći, fabrički ugrađen u kulturalističko shvatanje kulture. S druge strane, istovremeno se može tvrditi da kultura nije ni od kakvog značenja (a time i značaja), jer, zapravo su ekonomski i socijalni odnosi ti koji su determinišući. Ova marksistička doktrina, zauzvrat, leži u pozadini ideje tvrdog multikulturalizma koji kaže da sve kulture, bez obzira na to koliko su antidemokratske i antiliberalne, *a priori* mogu da cvetaju u istom društvu. Taj dualizam je, naravno, stalni izvor zabune na levom krilu tvrdog multikulturalizma: kultura znači i previše i premalo. Ona je u isto vreme nepromenljivi izvor dubokog identiteta i puka skrama ekonomskih determinanti iz baze. A, da i jedno drugo bude istina, naravno nije moguće.

Islamofobija

278 Pojam „islamofobija“ rabi se sve češće i sve je istaknutiji u stigmatizovanju svake kritike islamizma i karakteristika islama kao religije, koje se (karakteristike) sukobljavaju sa demokratijom, ljudskim pravima i pravnom državom.

Tvrđi kulturalistički pojam kulture odlučujuće rasvetljava u čemu je problem sa tom rečju, koju je u orbitu izbacila svetska islamistička organizacija OIC, u svojoj borbi protiv ljudskih sloboda, naročito protiv slobode izražavanja. Kampanja protiv *Jilends-Postenovih* crteža i kriza povodom karikatura Muhameda bila je samo karika u bici koju je pomenuta organizacija vodila. Reč „islamofobija“ u sve većoj meri koriste islamske organizacije i *hard-boiled* multikulturalisti u pokušaju da ograniče kritiku islamskih trendova. I razumna i neprihvatljiva kritika različitih oblika islama odbacuje se u celosti, time što se tvrdi da je to „islamofobija“, pa se tako odmah stavlja u isti koš s rasizmom, antisemitizmom, homofobijom i sličnim stvarima. Na taj način pojam se ušunjao i na levicu, na kojoj ga danas često koriste naporedo sa „ksenofobijom“ i već pomenutim „izmima“. Kao prvo, reč sama po sebi izaziva neugodu medicinskim sufiksom „fobija“, pokušavajući da učini bolesnim kritičko stanovište. Reč je prirodno stvorena, po analogiji sa arahnofobijom, agorafobijom i drugim kliničkim stanjima straha od nečega. Ali odlučujući problem sa rečju „islamofobija“ je taj što se ona, za razliku od drugih reči istog kova, odnosi na *stanovište*, a ne na *psihičko stanje*. Rasizam, homofobija i tako dalje, jesu reči koje se bave nerazboritim odbacivanjem svojstava osoba za koja one same nisu krive: njihove boje kože, seksualne orijentacije i tako dalje. Ali islam nije rasa. Islam je skup stavova, isto kao i druge skupine

stavova, kao što su na primer hrišćanstvo, komunizam, liberalizam, konzervativizam, nacizam, hinduizam i mnoge druge veoma različite misaone doktrine religioznog i političkog tipa, ili koje se tiču pogleda na svet. Islam je, stoga, otvoren za raspravu i kritiku u istom onom obimu kao što su svi drugi mogući pogledi na svet. Ne menja na stvari to što izvesni muslimani, između ostalih islamisti, vrlo zagriženo veruju kako je njihovo stanovište istaknutije i da treba da bude iznad uobičajene rasprave, razvoja i promene. Demokratija, kao što je poznato, polazi upravo od toga da se ljudi „dele na osnovu shvatanja“ i da „imaš jedno gledište dok ne stekneš neko novo“, da ponovimo dva danska demokratska gesla. Pogledi na svet su otvoreni za neprestanu kritiku i promene, a ako su ljudi baš zagriženi u svom mišljenju, na primer, kao stalinisti ili neoliberali, onda im naravno dobro dođe da svoju pravovernost što je moguće duže zaštite od bilo kakve promene. Ali, oni ne mogu drugima da naredi da se pridruže tom pokušaju time što će im zapovediti da se uzdrže od kritike. A upravo je to ono što reč „islamofobija“ pokušava. U tom smislu, levica se stavila na uslugu islamizmu, tako što je nekritički i ulagivački usvojila termin koji sobom nosi nameravani manipulišući i disciplinujući učinak. To, s druge strane, može da doprinese i slabljenju sposobnosti za promišljanje kod same levice: svaka kritika kulturalizma moći će lako da se parališe optužbom za islamofobiju, a kritičar će se politički diskvalifikovati.

Prihvatanje termina islamofobija događa se upravo pozivanjem na to tvrdo poimanje kulture. Reč predstavlja islam kao da je to rasa, kao da je biti musliman neizbežna sudbina istog tipa kao i boja kože, seksualni ukus i slično, kao da postoji nekakav *homo islamicus*. Ali, to se upravo može postići primenom „tvrdo skuvanog“ pojma kulture, iz koga sledi upravo to da je kultura isto što i sudbina – kad ste jednom pripadnik neke kulture, ona vas dovek određuje i nijedna druga. A takvo shvatanje lako stupa u neprincipijelnu koaliciju sa različitim običajima unutar islama, koji baš teži tome da religiju učini sudbinom – da se supružnici u mešovitim brakovima nagovore da promene veru, da se informacije o drugim mogućnostima izbora drže pod tepihom, a najviše od svega, da se održi zabrana *apostazije* (zabrana otpadništva, koja se uvek kažnjava, bilo globom, bilo prevaspitavanjem, bilo oduzimanjem imovine i prisilnim razvodom, takozvanom „građanskom smrću“ ili

čak i stvarnom smrću). Zato ta reč „islamofobija“ pravi takve zazubice onima koji je koriste. Ta reč od jedne religije pravi rasu. A to omogućava upravo taj tvrdi pojam kulture, u kojem je ona jednako neizbežna kao i biologija.

Ofanziva koju je intelektualni islamizam bio u stanju da povede u mnogim međunarodnim forumima, na levisi i među liberalima, može se velikim delom objasniti time što su islamski polemičari imali snage da ih navedu da prihvate argument kulture. To podrazumeva da se kritika sopstvene politike koja je protivna ljudskim pravima može učiniti nelegitimnom. To je moguće učiniti uz pomoć vulgarno antropološkog poimanja kulture – kulturalizma – kao i magične reči „islamofobija“. To je tim štetnije za demokratsku raspravu, jer ima težnju da depolitizuje, ili, preciznije, učini „apolitičnim“ neka esencijalno politička pitanja, koja po prirodi stvari treba da budu otvorena za kritiku i, štaviše, za napad. Politička stanovišta su po prirodi nužno pristrasna: liberalizam, konzervativizam, socijalni liberalizam, socijaldemokratija, socijalizam itd, okrenuti su jedan protiv drugog, osim ako se (po pravilu) ljudi ne okupe na nekoj osnovnijoj razini, na kojoj se udružuju da bi se suprotstavili fašizmu, komunizmu, islamizmu i drugim totalitarizmima. Ali, ako se politički trend podvede pod „kulturu“, onda primećujemo tendenciju da taj trend smesta dobija zaštitu i na njega se više ne gleda kao na pristrasno i diskutabilno gledište, jedno od mnogih, jer po tom *hard boiled* pojmu, kulture su organske, nesvodive celine same po sebi. Stoga, kulture ne samo da imaju pravo na postojanje, poštovanje i dodelu privilegija, već one traže i zaštitu i pravo da žive i dalje iste, nepromenjene. Ovaj zahtev je postao aktuelan u slučaju karikatura u *Jilends-Postenu*, koji je optužen da je povredio čitavu jednu kulturu. Pišući knjigu *Politika segregacije*, raspitali smo se kod islamista u multikulturalnoj Maleziji zašto nije dozvoljena šala i uvreda i kako bi, po njihovom mišljenju, trebalo pisati (i crtati), ako bi čovek pozeleo da se pozabavi temom kojom se pozabavio *Jilends-Posten*. Dekan islamskog univerziteta objašnjasnio nam je da prvo treba čuti stranu koju želite da kritikujete. *Jilends-Posten* je u stvari trebalo da pozove, na primer, Islamisk Trosamfund (danska filijala Muslimanske braće) da pita za dozvolu. Vredi zapaziti koje bi to posledice imalo po demokratsku raspravu. Time bi se razmena gledišta iz javnog prostora premestila u zatvorene pregovore, koji bi se pobrinuli za

dijalog. Takva protekcija kulturâ za posledicu ima zatvaranje otvorene javne rasprave, što je ravno ubistvu građanske javnosti.

Ako bi se sledila ta logika, to bi naravno imalo dramatične posledice na funkcionisanje demokratije. *Jilends-Posten* je karikirao skaredne političke ideje o zloupotrebi religije u službi politike, kako je pokazano u čuvenom crtežu Kurta Vestergora (Kurt Westergaard) proroka sa bombom u turbanu. Ali, islamisti su pokušali da učine nelegitimnim *Jilends-Posten* i da se prikažu miroljubivima time što su optužili list za islamofobiju. Islamizmu je u svim svojim različitim reformističkim, revolucionarnim i terorističkim varijantama jedno zajedničko – on traži uspostavljanje društva po šerijatskim principima, a kada se taj zahtev podvede pod „kulturu“, onda se svaka moguća politička kritika takvog projekta odbacuje kao „islamofobija“ ili „rasizam“, zato što kritika ne „poštuje kulturu“. Nacizam je pokušao nešto slično kada je postavio za cilj širenje prastare germanske kulture, ali tada su kritičari bila oštriji nego levica danas, pa su prozreli besmilicu nemačkog projekta. Danas možete čuti ekstremne islamističke tendencije kao što su deobandi, vehabije, salafizam i Muslimanska braća (sa direktnim uticajima iz italijanskog fašizma i od francuskog fašiste Aleksisa Karela) kako slobodno govore i deluju pod zaštitom argumenta „kulture“: to, kaobajagi, nisu politički programi, već, zapravo, „kulture“, koje su *eo ipso* imune na svaki napad. Ali te sirote kulture onda ulaze u politiku, što ih čini jednako podložnima raspravama i izloženima kritici, kao i sva druga udruženja, grupacije, stranke i političke frakcije koje se legitimišu političkim zahtevima. A popovi, imami i kler svake vrste nemaju nikakvo pravo da traže neko veće poštovanje od bilo koje druge politički angažovane osobe, samo zato što koriste božanske gromoglasne izraze u svojim političkim zahtevima.

Sloboda govora i „oni na vlasti“

282 Tokom uzavrele debate za i protiv karikatura iz *Jilends-Postena*, protivnici su intenzivno tragali za argumentom koji bi mogao da pokaže njihov otpor prema objavljivanju crteža. Mogli smo tada da čujemo, na primer, da je kriminalno to što je upravo taj list objavio karikature, umesto da se one nađu u *Informationu* ili *Politikenu* (Mete Vinge /Mette Winge/ je kumovala tom argumentu). Drugi argument je bio da su crteži upereni protiv izložene grupe, dok sloboda izražavanja u stvari treba da služi da se kritikuju „oni na vlasti“, a ne sme da se koristi protiv manjine.

Propitajmo malo ovaj argument. Pravno shvaćeno, ništa takvo ne sledi iz slobode izražavanja. Ne tvrdi se to ni u Prvom amandmanu američkog Ustava, niti Članom 77. danskog Ustava (da je sloboda govora data ljudima s jedinim ciljem da se kritičke žaoke upućuju samo moćnicima, a da državni cenzor ima odrešene ruke). Prvi deo argumenta izgleda da počiva na zamisli da je primarna motivacija slobode izražavanja skretati pažnju javnosti na zloupotrebu vlasti. To je, svakako, veoma važna funkcija javne debate. Argument, međutim, počiva i na još jednoj premisi, da je svakome očigledno ko je taj koji je „na vlasti“. Ideja valjda treba da znači da „one na vlasti“ lako možemo identifikovati, oni valjda idu unaokolo s cilindrima, puše cigare, nose skupe naočare u stilu Pola Bundgora⁹⁰, voze se u velikim limuzinama, sede u velikim

90 Poul Bundgaard, čuveni danski pozorišni i filmski glumac i pevač opereta (1922–1998). (Prim.prev.)

kancelarijama i liče na karikature koje je Helruf Bidstrup⁹¹ nekad objavljivao u *Land og Folk-u*, komunističkom dnevniku koji više ne izlazi. Tako je lako podeliti društvo na „moćnike“ i „nemoćne“. Ali, problem u ovoj populističkoj ideji je taj što u pluralističkoj demokratiji može biti đavolski teško identifikovati ko su vlastodršci, a ko zloupotrebljava moć koja mu je dodeljena. To se naravno može *ispitati* i to ispitivanje i jeste jedna od karika u javnoj raspravi. Da li je *Jilends-Posten* moćnik, ili je mali danski dnevni list u novinskoj kući koja je u krizi? Da li je Ahmed Akari (Ahmed Akkari) nemoćni useljenik, ili moćni imam? Moć institucija i pojedinaca mogu da se menjaju, već prema kontekstu u kojem deluju i često moćnici imaju interes da se predstave kao nemoćne žrtve, koje traže sažaljenje i podršku.

Sve se to može razjasniti samo u neprestanoj javnoj debati. A, unapred otuđiti „moćnicima“ pravo da se izražavaju, brane i objašnjavaju gledišta u javnoj raspravi ne bi bilo samo protiv slobode izražavanja, već i suprotno osnovnoj pravosudnoj i novinarskoj insituciji – pravu optuženog da se brani. Dakle, ne možete unapred da ispitujete da li će to što želite da izjavite da bude protiv većine ili vlastodržaca, jer će javna debata tek da utvrdi ko su u datom slučaju vlastodršci. Postoji još jedna premisa tog sentimentalnog argumenta: da manjinske grupe po definiciji nisu nosioci moći. Na ovom mestu smo videli kako Kimlika realistički prepoznaje da kulturne manjine imaju interes i, štaviše, volju da primene i brutalnu silu nad vlastitim pripadnicima, isto kao što umeju da zloupotrebe multikulturnu politiku da bi takvu vlast vršili u te svrhe, čak i nad pripadnicima drugih kulturnih grupa. Problem s ovim bolećivim stavom prema nedefinisanim nemoćnima je u tome što je taj odnos moći razbacan po celom društvu, od najmanjih grupa, pa do najvećih, i nema mesta gde je suvišna kritika zlouporebe moći.

Još jedan problem tu postoji – uporedite kasnije s Amartijom Sen (Amar-tya Sen) – što društvo nije podeljeno u zaokružene, odvojene grupe kao što kulturalizam zamišlja. Dakle, nije sve geometrijski tačno išpartano na moćne i nemoćne grupe. U modernom, pluralističkom društvu, pre će biti da svaki pojedinac učestvuje u složenim i različitim grupama i odnosima vlasti i moći,

91 Helruf Bistrup (1912-1988) karikaturista, levičar, još uvek ga pamte u Rusiji. (*Prim.prev.*)

a različita razgraničenja mogu da pokažu veoma različite odnose moći. Protivnici karikatura Muhameda naizmenično izjavljuju da se ne sme satirom na nemoćnu manjinu i da nije razborito udariti na džina od 1,3 milijarde muslimana, a to je bar u izvesnom smislu kontradiktorno. Na primer, da li je Islamska verska zajednica slabačka udruga koju čine šaćica danskih muslimana, ili je ta organizacija deo moćne i snažne međunarodne mreže Muslimanske braće s mnogo pobornika u mnogim državama? U izvesnom smislu, odgovor je pozitivan i na jedno i na drugo pitanje i upravo je to zasluga Muhameda Sifauijsa, (Mohamed Sifaouis) koji je tosvojim dokumentarcem i pokazao. treba li sad taj dokumentarac, koji je razotkrio, čak ismejao jednu dansku manjinsku organizaciju, kritikovati i bunkerisati po multikulturnom „moćničkom argumentu“?

Argument je, blago rečeno, neobičan i iz razloga što je u demokratskom društvu ogromna većina organizacija i grupa od rođenja prirodno u manjini. Liberalna partija čini manjinu biračkog tela – i šta sad: treba da se uzdržimo od kritike prema njoj? Treba li da se zadovoljimo time da zvocamo vladi, koja po definiciji počiva na glasačkoj većini, ali da ne zucnemo ni reč o manjinskim partijama koje su tu vladu uspele da skrpe?! Možda stvarno ni reč ne treba da kažemo o religioznim grupicama kao što su Unutrašnja misija, Epoha ili Sajentološka crkva? Ili, da uzmemo još gori primer: zar nije u Nemačkoj 1920-ih trebalo kritikovati Nacionalsocijalističku stranku dok je još bila manjina? Zar je trebalo čekati sve dok stranka nije došla na vlast 1933?!

Može se zamisliti da neki od zagovornika ovog argumenta misle kako „nije lepo“ kritikovati islamske ekstremističke grupe jer nemaju vlast, već treba čekati da eventualno prigrabe vlast. Argument je naravno duboko motivisan kulturalističkim svetonazorom: sve kulturne grupe imaju vrednost, dostojanstvo i pravo da traže da ih poštujemo. Ako na taj način generalizujemo stari aksiom Rut Benedikt, pa ga proširimo i na ekstremne političke i religiozne skupine, onda i one imaju pravo da budu zaštićene kao ugrožene životinjske vrste, to jest, kao „kulture“. Štaviše, može se zač i u ideju da slobodu izražavanja treba ostaviti po strani, osim kad se kritikuje vlada, zato što je to jedina grupa u demokratiji koja *eo ipso* predstavlja većinu.

Kultura kao azil

Vulgarno antropološko poimanje kulture, kulturalizam, još je štetnije u svojoj tendenciji da depolitizuje stvari koje su esencijalno političke. Politička stanovišta, na primer, po naravi stvari su pristrasna. Liberalizam, konezrvativizam, socijalni liberalizam, socijaldemokratija, socijalizam itd, suprotstavljeni su, obraćaju se, dakle, jedan protiv drugog, premda se ljudi (po pravilu) mogu na mnogo osnovnijem nivou saglasiti da su protiv fašizma, komunizma, islamizma i drugih totalitarizama. Ali, ako se jedan politički pravac stavio u fioku koja je etiketirana kao „kultura“, onda možemo zapaziti zaista jedinstvenu tendenciju da se ona smesta stavlja pod zaštitu i ne sagledava više kao „partijaško“ gledište, koje stoga podleže kritici, kao i sva druga gledišta. Jjer, po ovom nakaradnom pominanju, kulture su organske, nesvodive celine po sebi. Stoga, kulture nemaju samo „licencu“ za postojanje, pravo na poštovanje i dodelu privilegija, već imaju pravo i da traže zaštitu i očuvanje, kako se to već i izrekom veli u kanadskom Zakonu o multikulturalizmu. U malezijskom primeru: ako bi neko pomislio da se izjasni o ponašanju neke druge verske ili nacionalne grupe, onda bi prvo, kao što veli rektor iz Kota Barua, bin Jusuf, morao da se raspita kod dotične grupe koju je naumio da kritikuje, pa bi to raspravu izmestilo iz javnosti u pregovore po separeima i kuloraima. To bi bili skriveni pregovori, kao nužno sredstvo posredovanja između različitih stanovišta. Posledica ovakve zaštite kultura onda je neizbežno zatvaranje otvorene javne rasprave, to jest, ukidanje građanske javnosti.

Ali, ako sasvim određenom političkom pravcu kao što je islamizam (koji u svim svojim raznoraznim reformističkim, revolucionarnim i terorističkim

verzijama zahteva da se društvo upravlja prema šerijatskim zakonima) uspe da se ubaci u fioku etiketirani kao „kultura“, onda iz tih razloga smesta postaje miroljubiv⁹², a politička kritika islamizma se može glatko odbaciti kao „islamofobija“ ili „rasizam“, zato što ne „poštuje“ jednu „kulturu“. Nacisti su pokušali nešto slično kad su se predstavili kao nastavljajući prastare germanske kulture, ali tada su oštriji kritičari bili u stanju da prozru takva lupetanja. Sada, pak, možete čuti pobornike ekstremnih islamističkih ideja: deobande, vehabije, salafiste i pripadnike Muslimanskog bratstva (koji su pod direktnim uticajem italijanskog fašizma i francuskog fašiste, Aleksisa Karela (Alexis Carrel), kako se brane argumentom „mi smo jedna od kultura“; ne pričamo mi o političkim programima, već o našim „kulturama“, zato ne smete da nas dirate. Ali, kad te jadne kulturice zakorače na politički teren, onda su jednako tako podložne raspravi i kritici kao i sve druge stranke i politički pravci, koji ističu političke zahteve. A sveštenici, iammi i kler svake fele nemaju nimalo veće pravo za zaštitu od bilo koje druge osobe na političkoj sceni, samo zato što koriste božanske gromoglasne fraze u političkoj borbi.

Religiozno motivisane politike naročito umeju da iskorišćavaju ovaj trik da bi izbegli kritiku, zato što vulgarni antropološki pojam kulture baš voli religiju kao takvu. U mnogim od društava koje je proučavala klasična antropologija, nisu poznavali diferenciranje, moduliranje i parcelizaciju, što su karakteristike kasnijih visokih kultura, kao što su, na primer, razlike između religije, politike, nauke, umetnosti, itd. Može se reći da su ljudi u tim društvima imali jednu zajedničku sliku sveta, u kojoj je religiozna pretpostavka često bila glavna (iako je tendencija antropolga da izravna razlike unutar

92 Među neterorističkim islamistima veoma je rasprostranjena odbrana da skreću pažnju na mnoge različite pravce u islamizmu, koji imaju različite strategije za islamizaciju društva i različita shvatanja o tome koje društvene oblasti treba podvrgnuti šerijatskim zakonima. Cilj islamizacije ostaje, međutim, isti, jer se demokratija ili ugrožava ili se potpuno izostavlja. Možemo primetiti da je i u nacističkoj stranci bilo različitih struja – Hitlerova (ona pobednička), kao što je poznato, bila je poznata kao najblaža, reformska, koja nije preporučivala revoluciju ili teror, već je želela da nacifikuje društvo preko demokratskih izbora. Samo postojanje različitih strategija, pa čak i ako su neke od njih demokratske, nije, dakle, argument za tvrdnju da je islamizam po sebi demokratski. Ovde nije pitanje da li ćete se poslužiti demokratijom da biste postigli cilj, već da li želite da ukinete ili zadržite demokratiju kada taj cilj postignete.

jedne kulture gotovo uvek bila bezuspešna). To je dalo povoda antropolozima da automatski pretpostave kako religija predstavlja bazu kulture dotičnog društva, a da drugi nivoi samo odražavaju veru. To je, da tako kažemo, obrtanje na glavu marksističke teze o ekonomskoj bazi i kulturnoj nadgradnji: ovde je religija dobila čast da postane baza. Ako prihvatite ovo kulturalističko poimanje kulture, onda ćete vrlo često da podrazumevate da su religiozne hipoteze naročito privilegovane i osobito dobri kandidati da budu zaštićene kao „kulture“, bez obzira na to koliko s njima mogu biti povezana strašna politička stanovišta ili zahtevi.

Problem se ne tiče samo usvajanja veoma antidemokratskih pozicija, već seže sve do najsitnijeg detalja u multikulturalističkom zakonodavstvu.⁹³ Zašto bi britanski Siki trebalo da budu izuzeti od zakonske obaveze da nose šlem dokvoze motore? Zar ne bilo isto tako logično reći da vožnja motocikla ne spada u neka osnovna ljudska prava, pa da je to dakle jedno od ovozemaljskih zadovoljstva, koje Siki moraju da žrtvuju na oltaru svoje uvažene religije? Zašto zahtevi ortodoksnih Jevreja i muslimana imaju posebnu specifičnu težinu kada traže ritualno klanje životinja za halal i košer ishranu, a prema nekim istraživanjima je navodno takvo ritualno klanje bolnije od običnog? Zašto glavnu reč imaju religiozni autoriteti i oni uvek izvuku dužu slamku, dok branioци prava životinja nemaju takav uticaj? Zar ne bismo mogli reći da bi, ako vera zabranjuje verniku da jede meso koje nije na njegov sto došlo naročito okrutnim načinom ubijanja životinja, onda vernik morao lepo da se odrekne tog jela i potraži nešto drugo? Čemu vera inače i služi ako ne odricanju i smernosti? Zar pomenuti primeri upravo nisu oni u kojima i nema neravnopravnosti, jer je tu reč o slobodnom izboru pomenutih kulturnih i verskih grupa i osoba da sami odluče da ne voze motore ili da ne jedu meso koje je na njihove tanjire došlo posle klanja po uobičajenim standardima? Takva izuzimanja iz zakona su, naravno, kompromisi i za njih se mogu naći argumenti i za i protiv, ali ono što čudi jeste da „religija“ i „kultura“ automatski takvim zahtevima daju naročitu auru, koja fali nekim drugim zahtevima.

93 Razmatranje oba aspekta se ovde poziva i na Berija, 2001, 44; 321.

Ali, to što su okrenuli grešku marksizma na glavu, rezultiralo je samo u novom greškom. Religija ili kultura nisu baze društva, kao što ni ekonomija to nije. Trezveno razumevanje društva bi trebalo da prestane sa potragom za nekom takvom bazom nad kojom je sve drugo samo nadgradnja i takvo razumevanje društva bi trebalo da postavi komplikovanije pitanje: kako razumeti odnose između sociologije, politike, religije, kulture, ekonomije, nauke, jezika, istorije, geografije, itd, koji od društva do društva mogu veoma da se razlikuju?

Drugi

Deifikacija političkog diskursa, koja je na mala vrata ušla uz pomoć kulturalističkog poimanja kulture, tu i tamo može da se iščita sasvim direktno. Često ćete, na primer, čuti radikalni multikulturalisti iznose argument da je jedna od najvećih beda Zapada to što ne ume da postupa s „Drugim“ ili „radikalno Drugim“. Što se nas tiče, možemo reći da u životu nismo ni sreli nešto „sasvim Drugo“, pa smatramo da imamo razloga da sumnajmo da takvo nešto uopšte i postoji. Sve kulture su stvorili ljudi, koji svuda po globusu poseduju mnoštvo zajedničkih osobina, premda je čovek bio i te kako u stanju da stvori impozantnu paletu različitih kulura na toj, da kažemo, „bazi“. Dakle, lako se može sresti nešto drugo – druge navike u gastronomiji, drugi oblici vladavine, odevanja, razmene roba – ali jedva da se može naći nešto „sasvim Drugo“, kao što se to često bogobojažljivo naziva, pa još velikim slovom. Naime, reč je tome da je taj pojam uvezen iz teologije i njegov je glavni izvor Rudolf Oto, (Otto) iz 1910-ih, sa doktrinom o religiji koja je, dakle, ono što se izgrađuje u susretu sa „*das ganz Andere*“, dakle s nečim „sasvim Drugim“, dakle božanskim, svetim.

Mnogi od sadašnjih korisnika tog pojma teško da znaju da vuče koren iz najkonzervativnijeg i najiracionalnijeg kutka religiozne nauke xx veka. Kao takav, pojam je u izvesnom smislu zanimljiv. U religioznoj nauci i oko nje razvile su se naročite forme religije, koje se oslanjaju na to da će tekstovi mnogih svetskih religija, premda u prevodu, postati toliko dostupni da će se komparativnim proučavanjem doći do sličnosti. Time bi se otvorio put sintezi religija, pa ne bi postojala jedna određena dogma, već bi se negovalo „sveto“

kao takvo, oslobođeno od partikularnih tradicija koje su se dotle negovale. Više velikih istraživača religije je gajilo ideju o takvoj jednoj metareligiji – pomenuti Oto, Mirčea Elijade (Mircea Eliade), a u Danaca Vilhelm Grenbek (Wilhelm Grønbech) – ali je ta tendencija mogla, takođe, da upeca i senzitivne mislioce iz srednje klase i vizionarske sanjalice, poput onih koje je najedio Šerfig (Scherfig) u svojim *Idealistima*⁹⁴. Primer za ovo je časopis *Atlantis*, Tegera Larsena (Thøger Larsen), koji je često propagirao takvu metareligiju. Ovde, naravno, postoji i suptilna granica – da li se zanimete za svetske religije zato što želite da upoznate kako različiti narodi promišljaju najviše i najdublje teme, ili želite da dođete do što boljeg materijala da biste krenuli u boj protiv moderniteta, zagriženije nego što bi bilo koja pojedina religija to mogla?

290

Dobar primer kako metareligiozni sinkretizam dobro uspeva u religioznim naukama predstavlja Menšingova (Mensching) istorija religioznih nauka iz 1948. godine. On čitav razvoj religioznih nauka sagledava kao jednu veliku borbu da se reše korena u prosvetiteljstvu i religiozne kritike koja je tu ponikla. Onaj koji uistinu pobeđuje prosvetiteljstvo jeste upravo Rudolf Oto. On odlučno sprovodi iracionalizam u religioznoj nauci (87) time što se usredsređuje na sâm predmet religije: sveto („*mysteriolum fremendum et fascinosum*“, dakle, određeno misterijom koja istovremeno i plaši i fascinira). Naučnik koji proučava religiju mora, tako, i sâm da bude verujuća osoba (inače neće moći da razume predmet religije), ali istovremeno njegova vera treba da bude usmerena prema svetom kao takvom, s onu stranu različitih religioznih ortodoksija. I racionalizam i ortodoksije pojedinih religija tako su, po Menšingovom gledištu, protivnici pravog naučnika koji se bavi religijom. Ova religiozna tendencija u naukama je, naravno, više nego problematična i svojim radikalnim antimodernitetom približava se, na primer, fašizmu (kao što i jeste slučaj s Mirčedom Elijadeom).

„Skroz Drugo“ je primer nad primerima savremenog religioznog sinkretizma i pokazuje kako je i sama nepromišljena ideja o „poštovanju“ „drugih

94 Hans Šerfig (1905-1979), pisac i i naivni umetnik. Angažovani komunist, zbog čega je i hapšen vreme rata, u romanu *Idealisti* iz 1945 (iako je bio gotov još 1941, ali rat i cenzura sprečavali su objavljivanje četiri godine) ismejava fanatike koji pokušavaju da poprave svet teorijama. (*Prim.prev.*)

kultura“ religiozna. Izgleda da noviji razvoj pojma ide uz pomoć Žaka Deride (Jacques Derrida), koji pojam koristi da bi zastupao postojanje svetosti čim sretnemo „*le tout Autre*“, što je, kako već pogađate, na francuskom „sasvim Drugo“. Dakle, kada srećemo nekog sasvim Drugog. Nadahnut Levinasovom „etikom lica“, ideja sakralnog ovde je procurila u društveno i političko, a rezultat je uobičajno zaglupljivanje. Treba li, dakle, paralisani svetošću, da poštujemo bilo koga drugog na koga naletimo, samo zato što se malo razlikuje od nas? Zar ne bi trebalo da poštujemo „*Le même*“ – Istog – u istom obimu? Da nije to zato što smo zaboravili da su drugi ljudi moralni subjekti, isto kao i mi, pa da već zbog toga zaslužuju naše poštovanje? Ovde izopačene predstave koje kulturalizam gaji o potpuno različitim kulturama dobijaju opasno, iracionalno punjenje u vidu teološke snage.

Ksenofobija i ksenofilija – dva različita obožavanja

292

Veoma važan uvid u vezi s našom temom jeste da su ksenofobija i ksenofilija, preterani strah ili preterano obožavanje stranog, blisko srodna osećanja, da ne kažemo oboljenja, uprkos tome što jedno drugo doživljavaju kao protivnike. Oba osećanja, naravno, počivaju na kulturalističkom poimanju kulture, to jest, da ono strano predstavlja čistu esenciju, koja može čoveku da pripreti, ili je pak mnogo fina pa je treba braniti, voleti i zibati. Na taj način oba fenomena su samo izdanci obožavanja posebnosti (svoje ili tuđe) i karakteristično je da i ksenofobija i ksenofilija imaju uspone i padove u istim istorijskim periodima, po pravilu antiprosvetiteljskim, kad cvetaju iracionalni i reakcionarni svetonazori. Niko to bolje nije uočio od sirijskog filozofa, Aziza Al-Azmeha, u njegovom „diferencijalizmu“, obožavanju različitosti:

„S ekonomskom deregulacijom došle su i odgovarajuće socijalne i kulturne deregulacije, što su komunitaristi ideologizovali, ali i antidržavni paternalizam kod zapadnih nvo i lokalnih analognih udruga, koje nisu samo distributeri pomoći već i mesta za prenošenje kulturalističkog znanja i socijalnih praksi u ime Različitosti, neke vrste „*gentrification of backwardness*“ – oplemenjivanja nazadnjaštva. Obimna socijalna i ekonomska marginalizacija je na Jugu dovela do rezultata analognih onima na severu. Među ovima je jak apel kod ultrakonzervativnog, hipernacionalističkog populizma s milenijumskim konotacijama, što zovemo islamizmom, ili što se u Indiji povezuje s pokretima kao što su RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*). I politički islam i RSS, kao i revizionistički cionizam, koji je danas potpuno zavladao Izraelom, sledili su savremene ritmove svetske istorije: u buđenju, istovremeno s fašizmom 1920-ih i tokom 1930-ih, u vreme Al-Bane, Golvakara

i Žabotinskog (Al-Bhana, Golwakar, Jabotinsky) i njihovom preprodu, istovremeno s povlačenjem modernizma i odbacivanjem i degradacijom prosvetiteljstva i odgovarajućeg preporoda konzervativnih ideologija na Zapadu, religiozinih i selularnih bez razlike – preporodom koji se dogodio pod, koliko dobrim, toliko i lošim simbolom (jedan je ksenofobija, drugi ksenofilija, a oba s premisom u kulturalističkom diferencijalizmu, koji je nedavno postao hegemonija i pri čemu oba simobla, u različitiom duhu, govore o 'kulturnoj specifičnosti') – što je krajem xx veka počelo da vrši iste pojmovne funkcije, koje je ranije izvršavao pojam rase. Rasno, nacionalno i religiozno 'profilisanje' kako se praktikuje posle 11. septembra, najhisteričnije u SAD, naglašeno odlučnošću republikanskog protestantizma, nezamislivo je bez diferencijalizma o kojem govorim.“ (Al-Azmeh, 2003, 29)

Kulturalni diferencijalizam, obožavanje kulturne razlike, sada ima istu onu ulogu koju je rasni pojam ranije imao, i to bez obzira da li se to odvija u dobronamernoj ksenofiliji ili neprijateljskoj ksenofobičnoj verziji. U oba slučaja se individua hapsi u nečiju kulturu. Al-Azmeh oštro uočava te tendencije i u evropskim fašizmima, uključujući islamizam, u međuratno doba i u sadašnjem političkom islamu, na američkoj i izraelskoj desnici i među NVO, koje u sve većoj meri posvećuju svoj život učenju domoradaca njihovoj vlastitoj „kulturi“. Ksenofilija zakucava pojedinca, isto onako kao i ksenofobija, u ulogu pukog predstavnika vlastite kulture i stoga predstavlja, kako je to lepo rečeno, „plemenito nazadnjaštvo“. Kada je reč o Danskoj, možemo ovde da spomenemo ekstremnu levičarsku stranku, Listu jedinstva, koja zastupa tezu da je Asma Abdul-Hamid „prva prava muslimanka“ izabrana u danski parlament, pri čemu se podrazumeva da Naser Kader, Kamal Kureši i drugi koji su pre nje izabrani nisu „pravi“. U galopirajućoj ksenofiliji, čovek hrli u ono što bi se lepo moglo opisati kao čisto žetonističko ponašanje, koje može da simbolizuje „sasvim Drugo“.

Islamizam je u očima Al-Azmeha daleko od „povratka očišćenom, originalnom islamu“, kako islamisti vole da misle. On islamizam sagledava kao proizvod koji ima duboke korene u evropskoj istoriji ideja. Al-Azmeh razlikuje reakcionarni islamizam, u smislu retroaktivne verzije islamskog fundamentalizma (vehabije u Saudijskoj Arabiji, madizam u Sudanu, talibani

u Avganistanu, itd.), od savremenog, koji ima druge korene i u bliskom je srodstvu s političkim razvojem na Zapadu i drugim religijama:

„Biće dovoljno da kažemo da njihov ideološki 'output' ne može da se pojmi bez univerzalno dostupne opreme u obliku desničarskih parafašističkih populističkih pokreta.

Nije slučajno što su nastali tokom 1920-ih i 1930-ih ovoga stoleća, istovremeno kada i indijski hinduistički fašisti rss. S korenima u međuratnom periodu, potisnuti su u decenijama posle Drugog svetskog rata, ali su dobili na zamahu od 1980-ih, na talasu iranske revolucije i krize kapitalizma.“

„Kulturne razlike“, kako ih znamo iz tvrdog multikulturalizma, nisu samo ono što karakteriše i upravlja, u velikoj meri, shvatanjima na Zapadu o tome kako treba tretirati „kulturne“ probleme, već je kulturalizam sasvim deciderano učesnik u oblikovanju ovih problema iznutra. Islamizam predstavlja veliki deo opsežnog idejno-istorijskog talasa, koji toliko mnogo polaže na kulturne. Evo dugačkog citata koji odražava domet i složenost Al-Azmehove izvanredne analize:

„Ukratko, sadašnji diskurs o ismamskih temama karakteriše, široko i u obliku u kojem on ulazi u javnu sferu, ono što bismo mogli da nazovemo 'neorenanizam', što smo, naravno, izveli iz čuvene teorije Ernesta Renana da postoji urođeni nedostatak kapaciteta u semitskim dušama da filozofiraju i da se bave naukom, ali su zato sjajni u poeziji. I taj je diskurs zasnovan na taksonomijskim suprotnostima. Imamo politikološki neorenanizam koji govori, između ostalog, o esencijalnoj nepodesnosti demokratije za zemlje koje se karakterišu kao muslimanske, zato što je demokratija, u najdubljem smislu, u suprotnosti s tim državama; kao logična posledica ove teze, imamo ideju koja se navodi u mnogim krugovima, da se demokratija u takvim zemljama najbolje postiže ako njima vladaju grupe koje najviše odgovaraju autentičnom biću tih država, a to biće je, pogađate – islam. Shodno tome, dobili smo i neorenanističku pseudosociologiju, koja daje populističke izjave o autentičnosti tačnih opisa sojalne stvarnosti i koja negira sekularizam u arapskom životu na bazi urođene nesposobnosti, pod imenom „rivajvalizam“ (na srpskom: „obnova je u modi“) i pod stilskom figurom „povratak“ (starim i pravim vrednostima). Lajtmotiv ovog diskursa je kulturalistički diferencijalizam, što će reći, kulturalistička etnologija, koja tvrdi da je „kulturni značaj“, uključujući i stilsku figuru „povratak“, ono što odlučujuće determiniše

delovanje i tumačenje delovanja. To je stvar o kojoj sam mnogo razmišljao i zaključio da kulturalizam ne samo da koristi iste stilske figure koje je nekad rabio rasni diskurs, već operiše na prilično pojednostavljen način, koji se sastoji od biranja vidljivih „žetona“ etnografske različitosti, što može biti boja kože, stil odevanja, određeni iskaz o odnosu među polovima, pa sve do dodeljivanja tim žetonima statusa ikoničkih markera ili stigmata drugosti, ili, isto tako, istosti, gledano prema unutra, kao čvorištima ideološkog obraćanja, kao što sam već nagovestio. Ti žetoni na kraju služe i kao totalizirajući kriterijumi za široko shvaćenu etnološku klasifikaciju, dok konstituišu muslimane po analogiji s etnotipovima, ili kako to veli starija američka antropologija, 'kulturnim uzorcima' ('patterns of culture'). Ali, moram ipak reći da je Rut Benedikt bila daleko svesnija svoje intelektualne genealogije od današnjih zagovornika postmoderne verzije ove ideje, jer ona citira samo nekoliko antropologa, ali se zato poziva na nemačke vitalističke mislioce kao što su Diltaj ili Špengler. Zaista nije baš toliko moguće smatrati, na primer, kožne pantalonice i i skinhedse ikoničkim markerima germanstva, a kauboje i mafijaše markerima severnoameričkog identiteta, pri čemu oni odgovaraju svom unutarnjem biću i tako konstituišu njegov kulturni genetički kapital, pa onda ići još i dalje i konstituisati etnički tip zasnovan na povezivanjima ovih slika." (Al-Azmeh, 2003, 41–42)

U ovom parčetu zanimljive i uzbudljive marsksitičke analize od koje vam zastaje dah, Al-Azmeh jasno vidi posledice širenja kulturalizma i na samorazumevanje „etničkih grupa“. Tesna veza s tvrdim antropološkim poimanjem kulture, u kojem etnička grupa oblači stereotip, organski opis, i pušta da je vodi. Posle toga, naravno, sledi vitalistička ideja politike. Ovo drugo je vredno detaljnijeg razmatranja. Ako grupa preuzima tvrdi pojam kulture kao vlastiti samoopis, onda ima tendenciju da razume svoje mogućnosti za postupanje jedino u smislu autentičnosti⁹⁵, što je dekadentna renesansa. Kultura preu-

95 Da je negovanje kulturne „autentičnosti“ potpuno strano univerzalističkom islamu, prijatelj Al-Azmeha – Sadik (Sadiq) al-Azm – vrlo ubedljivo pokazuje: postoji hajdegerovska predstava koju su tek 1990-ih taktički preuzele islamističke grupe, zato što su otkrile da je kulturalistički argument zlata vredan na Zapadu. U ovom tipu samorazumevanja, ne postoji sada, ne postoji sadašnji trenutak koji je otvoren racionalnom analiziranju i refleksiji i u kojem političke odluke mogu da postanu operativne. Čovek nije subjekt sa vlastitom voljom, nema vlastito mišljenje, ne postupa kao vlasno biće, već je sve ljudsko samo i jedino isključivo izraz cikličnog korpusa ili roda ili kulture ili religije ili istorije ili svega toga zajedno.

zima organsku predstavu antropologije i, ako to pođe na zlo, to se uopšte ne shvata kao problem u ekonomiji, zakonodavstvu, sociologiji, demokratiji ili s pravima, u međunarodnoj politici i raznim drugim aspektima koji utiču na političko stanje i mogućnosti izbora u stvarnom svetu. Ne, umesto toga, grupa se okreće onoj antropološkoj, lepoj slici o sebi i aktuelne probleme razume kao rezultat toga što je prvobitni *gral autentičnosti* negde ispao iz torbe, ili je zagađen stranim uticajima, pa se ekipa našla u dekadentnoj fazi zato što se više ne slavi ta prvobitnost, zahvaljujući kojoj se održala.

296

Ova prvobitnost može, dakle, ponovo da se nađe revitalizacijom kulturne tradicije, što lako, kao u fašizmima, može da se radi i modernim sredstvima, medijima, internetom, tehnologijom oružja, itd. To je formula Al-Azmehove ideje savremenih varijanti islamizma. Tako se objašnjava kako one mogu u isto vreme da teže da se vrate unazad u autentični islamski život kojim su živele prve generacije muslimana i da budu tako bliske modernim totalitarnim zapadnjačkim političkim pravcima, možda i ne znajući. U tom smislu, kulturalizam nije samo interni problem Zapada, već i veoma konzervativnih, ponekad totalitarnih pravaca, koji se oblikuju u slici kulturalizma okrenutoj protiv Zapada.

Suočeni s ovim izazovom, moramo da odustanemo od kulturalizma, kako u ksenofobičnoj, tako i u ksenofiličnoj verziji. Da li bezuslovno volite ili mrzite „strance“ kao egzotične likove, jednako je problematično. Jer biti „sasvim Drugo“ ne znači biti strana, zastrašujuća i privlačna „forma kulture“, odevena u perje od glave do pete. I ti stranci su ljudi isto kao i mi. Eto, u nekim tačkama imaju drugačiji svetonazor, i šta ćemo sad? A, kada ta slika sveta ima užasne, antidemokratske političke posledice, onda mi kao kosmopolite imamo puno pravo i obavezu da je napadnemo, kao što bismo to učinili da je reč o bilo kojoj drugoj antidemokratskoj političkoj struji.

Sekularizam je isto što i fundamentalizam

Kad se vernici bilo koje konfesije nađu optuženi za fundamentalizam u sekularnom društvu, sve češće iznalaze nove načine protivnapada. Takav je i revanš u vidu tvrdnje iz naslova, a zbog činjenice da sekularisti nisu naklonjeni da popuste kada je reč o – sekularnim, naravno – društvenim principima. Kud ćete većeg fundamentalizma, vele vernici.

To je lukava retorička strategija, jer ako se fundamentalizam sastoji samo od toga što je čovek nepokolebljiv u svom stavu, onda je to predivan sumrak u kojem su sve mačke sive, sva stanovišta postaju jednako legitimna. „Fundamentalizam“ tada prestaje da znači nešto precizno, pa stoga kritika određenih radikalnih religioznih stanovišta gubi oštricu. Jer, svi smo mi fundamentalisti, važno je da svi mi ozbiljno mislimo to što mislimo. Abrakadabra!

Međutim, tvrditi da je sekularizam isto što i fundamentalizam može se jedino ako se zažmuri pred osnovnom razlikom. Fundamentalizam se poziva na određeni oblik upražnjavanja vere, koji izvesne verske tekstove uzdiže na pijedestal, tako da se o njima ne sme raspravljati, već ima da se čitaju i doslovno slušaju. Grupisanje te vrste poznajemo iz hrišćanstva i islama, a u tim starim religijama se često javljaju novi pravci, na koje se iz ugla vlastitih religija gleda kao na otpadništvo i izneveravanje duha. Lek za to je povratak starom dobrom životu, time što bi se ljudi napojili na izvorima, pročitali drevne tekstove doslovno, itd. U islamu tako, na primer, imamo vehabije i salafiste i nijedan od ta dva pravca nije stariji od dvesta godina (Muslimanska braća su na primer još mlađi pokret, iz 1928). U hrišćanstvu ima mnogo američkih fundamentalističkih sekti koje nisu starije od stotinu

godina („dispencionalizam“ je na primer s kraja XIX veka). Uobičajeno je za stare, pisane religijske tradicije što se, s vremena na vreme, u njihovom razvoju osnivaju određene reformske, fundamentalističke grupe, koje insistiraju da samo one doslovno i ispravno čitaju svete spise.

Ovi sveti spisi su po pravilu veoma heterogeni tekstovi, koji sadrže izjave o postojanju svetih bića, izveštaje o nastanku sveta i čoveka i ontološkom karakteru njihovom, te uputstva za zemaljski život veoma različitog opsega, od generalnih zapovesti da se ljudi mole i veruju, pa do specifičnijih zahteva pravne i moralne vrste, poput, na primer, dozvoljene i nedozvoljene hrane, odevanja i postupaka koji se tiču naslednog prava, kažnjavanja, tretiranja nevernika, itd. Ako neko tvrdi da sve te različite apskete svetih spisa treba shvatiti i primenjivati doslovno, onda je on svakako fundamentalista.

298

Sekularizam se ne pridržava nikakvog svetog spisa, ne poziva se na otkrovenje i ne izjašnjava se o egzistenciji bogova, demona ili drugih natprirodnih bića. Ne zauzima ontolške pretpostavke o najdubljem karakteru sveta, niti izlaže detaljne kodekse ponašanja za svoje sledbenike. Sekularizam, u celini uzev, i nema sledbenike. Sekularizam je samo jedna društvena i politička doktrina, koja se bavi time kako da se uspostavi društvo, pa da različiti vernici mogu da žive zajedno. Ta doktrina tvrdi da se to najbolje može uraditi ako politički sistem nije religiozno motivisan i ne upravlja se prema zahtevima bilo kojeg od različitih i suprotstavljenih bogova. Sekularizam zahteva stoga mali, ali vrlo važan, doprinos od građana koji žive u sekularnom društvu, a to je da tolerišu pojave različitih oblika verovanja i neverovanja.

Sekularizam je, stoga, usko povezan i s tradicijom tolerancije iz doba prosvetiteljstva, demokratijom i ljudskim pravima (ovde je naročito reč o slobodi izražavanja i veropispovesti). Sama reč „sekularizam“ potiče od Engleza Džordža Džekoba Holiouka (George Jacob Holyoake /1817–1906/, koji je tremin primenio prvi još 1840-ih, a zatim ga razvio u glasovitom delu *The Principles of Secularism* (1860) i *The Origin and Nature of Secularism* (1896)). Holiouk je usvojio „... praktičnu dovoljnost prirodnog morala, bez obzira na ateizam, teizam ili Bibliju.“ (1860, 17). Za sekularizam se čak može reći da se zasniva na izvesnom empirijskom iskustvu, imajući u vidu da su ona demokratska društva koja su ga usvojila u poslednjih dvestotinak godina imala

mного manje religioznih tenzija. Sekularizam je, stoga, politički princip, čiji se pragmatični učinak može poduprti ne malim empirijskim materijalom.

Veoma je važno shvatiti da sekularizam ne obožava nikakvu doktrinu koja tvrdi da bogovi postoje ili ne postoje. Sekularizam se ne izjašnjava o tome, već samo o političkom ustrojstvuu savremenog društva. On ne kazuje svoje mišljenje o tome kako je svet stvoren, da li je zaista Bog otkrio svete spise, ili po kojim vrednostima ljudi treba da žive svoj život. U izvesnom smislu, sekularizam je metavrednost ili metaprincip, koji se bavi regulisanjem susreta drugih vrednosti. On ne propisuje ljudima ma koje vere bili kako da žive, već predstavlja okvir u kojem se susreću različite vrednosti.

Stoga je sasvim pogrešno izjednačavati sekularizam s fundamentalizmom. Čak i ako ste baš zagriženi sekularista, ne znači da ste zato i fundamentalista. Ali, ako slavite „tvrdo“ poimanje kulture, onda i sekularizam i fundamentalizam postaju jednaki kao i različite „kulture“, kao svi ti različiti „setovi vrednosti“, koji imaju puno pravo na postojanje u svojoj svojoj različitosti, pa se tako stvara sumrak u kojem je samo izražavanje nekog stanovišta fundamentalizam, jer valjda vređa one koji izražavaju neko drugo stanovište.

Pedeset pet pitanja Novoj Normi

300 Kao rezultat verskog pritiska na slobodu govora i izražavanja, na Zapadu se razvila nova norma ponašanja. Ovaj novi set vrednosti još nije u eksplicitnom, formalnom sistemu pravila, iako čak i neki intelektualci i političari u zapadnim zemljama teže da promene zakonodavstvo koje pokriva verbalne delikte. Ali, do daljnjeg, kodeks ostaje implciitan: kulture i religije se moraju poštovati. Valja izbegavati svaki izraz koji ne zadovoljava. Prema toj implicitnoj normi, međutim, teško je prepoznati precizne granice. Kada crtač, pisac ili izdavač krši ovu Novu Normu? Ona se još ne može proveriti na sudu. To umetnike, pisce, filmadžije, novinare, naučnike i druge javne ličnosti stavlja u tegobnu situaciju. Užasnu situaciju. Teško je ustanoviti da li možda u svetu postoji određena kulturna grupa koja bi se dala uvrediti zbog onoga što biste mogli reći, napisati, nacrtati ili pokazati. Da bismo stekli preciznije razumevanje ove Nove Norme, možda bi pomoglo ako bismo dobili odgovore na sledećeih pedeset pet pitanja. Nismo ironični:

- 1) Je li dozvoljeno crtati karikature Isusa?
- 2) Sme li se na televiziji i u drugim medijima javno pozivati na linč i ubistvo karikaturista i pisaca?
- 3) Sme li Diznijev crtač *Aladin i čarobna lampa* i dalje da se prikazuje?
- 4) Sme li na univerzitetima da se nastavi s kritičkim proučavanjem Kurana?
- 5) Sme li se tu i Biblija kritički proučavati?
- 6) Sme li se u zapadnim medijima reprodukovati slika Kurana?

- 6) Sme li se Kuran prikazivati u zapadnim medijima?
- 7) Smeju li da se crtaju karikature Jehovinih svedoka ili sajentologa?
- 8) Da li su zaštićene političke ideologije s religioznom strukturom?
- 9) Da li kodeks pokriva i antisemitske karikature koje je objavila arapska štampa?
- 10) Smeju li se Volterova dela i dalje prevoditi i o njima raspravljati – na primer *Mahomet le prophète*?
- 11) Smeju li se štampati i analizirati dela Horhea Luisa Borhesa?
- 12) Sme li se, što se toga tiče, štampati i *Jevanđelje po Isusu* od Žozea Saramaga?
- 13) Sme li Hirsi Ali da snima film o Muhamedovom životu? Sme li Danski filmski institut da odobri tolike pare za filmske projekte koji kritikuju islam?
- 14) Sme li *Brajanovo žitije* i dalje da se prikazuje u bioskopima i na televiziji i da se iznajmljuje u videotekama?
- 15) Smeju li novinari da istražuju razliku između reči i dela kod imama i drugih sveštenih lica?
- 16) Sme li da se kritikuje ugnjetavanje žena u nekim pravcima islama i hrišćanstva?
- 17) Sme li Human Rights Watch i dalje da objavljuje godišnje preglede kršenja ljudskih prava u muslimanskim državama?
- 18) Smeju li kulturne grupe na Zapadu uvoditi svoja, vlastita i uža pravila za slobodu govora, a koja važe samo za pripadnike te kongregacije?
- 19) Imaju li vere s organizovanim mrežama bojkota i pretnji veće pravo na poštovanje od drugih?
- 20) Sme li strip Iznogud i dalje da se štampa i pojavljuje na kioscima?
- 21) Hoće li zapadni ministri inostranih dela početi da vode liste postojećih bojkota i pretnji diljem sveta, kako bi po njima usaglašavali spoljnu politiku?

- 22) Treba li hrišćani, ateisti i demokrate u arapskim zemljama da ćute?
- 23) Treba li muslimani i dalje da ćute?
- 24) Sme li *Mirisni vrt* i dalje da se štampa i objavljuje?
- 25) Kada će se formirati javna komisija koja bi mogla da dâ uputstva u slučaju nedoumice?
- 26) Koliko velika treba da bude manjina da bi smela da se prikaže u karikaturi ili crtaću?
- 27) Smeju li da se preduzimaju sociološka istraživanja verskih grupa?
- 28) Kako ustanoviti da li je kultura koja tvrdi da je uvređena stvarno toliko uvređena?
- 29) Smeju li li se slike koje prikazuju religiozne scene izlagati u muzejima i galerijama?
- 30) Smeju li se objavljivati imena ilustratora i pisaca koji su dobili pretnje smrću? Smeju li se fatve objavljivati?
- 31) Treba li zabraniti prikazivanje bogova religija koje se takmiče?
- 32) Da li su velike religije vrednije poštovanja od malih?
- 33) Smeju li istoričari religije da istražuju ponovo rođene hrišćane i Amerikan Rajt?
- 34) Smeju li Marksove *Teze o Fojerbahu*, Frojdova *Budućnost iluzije* i Durkhajmovi *Osnovni oblici religioznog života* da se štampaju i kupuju u knjižarama?
- 35) Sme li turska opsada Beča da se pomene? A Krstaški ratovi?
- 36) Sme li istorijska osoba Muhamed da se pominje i u negativnom smislu?
- 37) Smeju li Muhamedove slike da se drže kod kuće?
- 38) Sme li knjiga Ibna Varaka (Warraq) *Zašto nisam musliman* da se objavi?
- 39) Smemo li i dalje da jedemo ili verbalno u usta mećemo hlebno voće, koje je, kao što je poznato, najstrašniji tabu kod naroda Jami na

ostrvima Bata, na kojima bi i sam pomen vočke bio strašna uvreda dostojna smrtne kazne?

- 40) Smeju li izrazi „Isuse!“, „jebem ti muku Isusovu“ ili „tako ti prorokove brade“ koristiti na javnom mestu?
- 41) Sme li danski lanac robnih kuća *Irma* i dalje da prodaje „jevrejske kolačice“?
- 42) Smemo li da kritikujemo zatvorsku presudu urednika u Jordanu, koji je objavio karikature iz *Jilends-Postena*?
- 43) Ako se uprkos svoj pažnji ipak prekorače granice poštovanja, može li se stvar spasiti – izvinjenjem?
- 44) Šta da se radi s internetom kad se tamo slobodno vrte uvredljivi crtaći i objavljuju takve karikature?
- 45) Kako zaštititi autoritet štampanih novina kad one ne budu više objavljivale materijal dostupan na internetu?
- 46) Da li uvreda obuhvata pojedince ili se norma tiče čitave grupe?
- 47) Sme li pisac da citira one koji prekrše kodeks, ako se inače sam uzdržava od takvih izjava?
- 48) Da li poštovanje obuhvata samo religiozne kulture, ili obuhvata i kulture drugih svetozazora?
- 49) Kako se odlučuje koji od tolikih glasnogovornika religije ima pravo da bude uvređen?
- 50) Sme li jedna religija ili kultura da se ruga drugoj?
- 51) Mogu li ateisti i agnostici da budu uvređeni?
- 52) Sme li se pozivati na prosvetiteljstvo?
- 53) Sme li katolička organizacija *Opus Dei* da se izbacila iz scenarija za film po romanu Dena Brauna *Da Vinčijev kod*?
- 54) Smeju li se objavljivati nova izdanja *Satanskih stihova* Salmana Ruždija?
- 55) Sme li se koristiti izraz „jebo te bog!“?

Prosvetiteljstvo protiv kulturalizma

304

Moderno društvo često napadaju da je bezbojno, sivo, dosadno, razočarano, da je izgubilo svaku draž i da nije u stanju da zadovolji najdublje strasti građanina. Ono možda može da zadovolji veće ili manje delove njegovih potreba, ali nije u stanju da dopre do najdubljih nivoa njegove egzistencije. Možete prizvati u sećanje Tokevilova (Tocqueville) depresivna predviđanja o demokraciji u kojoj je svaki pojedinac, kao školjka u ljušturi, zatvoren u svoj sitničavi svet samoživih ciljeva, dok su izvetrele sve druge grandiozne životne težnje. Možda se isto tako prisećate i Marksovog jednako depresivnog opisa buržoaskog društva i njegovih ledenih voda egocentrične proračunatosti. Mnogi će se ipak složiti da se liberalna demokratija do sada pokazala kao najmanje zlo i stoga će ove brige gurnuti u stranu, ali poenta je u tome što ove primedbe ne posustaju i izgleda da ipak imaju odjeka kod mnogih. Ma nije valjda da je ogromno, slobodno i bogato moderno društvo ništa drugo do bezdušna robna kuća i život u tužnom krugu, s kolicima iz samoposluge, između kuće, posla i televizora. To je u stvari najozbiljnija kritika liberalnog, demokratskog društva koje u svojim verzijama blagostanja može mnogo lakše da prihvati ovu socijalističku kritiku okrenutu protiv siromaštva. Poslednji značajniji talas levičarske kritike – pokret iz 1968. – dogodio se u najbogatijim društvima koja su ikada postojala na ovoj planeti i pre je ličio na čežnju za nekom vrstom socijalnog iskupljenja, nego što je težio konkretnim i korisnim reformama.

U vakuumu posle nestanka radikalne socijalističke kritike, ta čežnja za iskupljenjem poput aveti luta političkom scenom. Možda bi čovek pomislio da njoj tamo nije mesto, ali se mora konstatovati da je ona tamo. I to u obe verzije, kako

desničarskoj, tako i levičarskoj. Ono što iznenađuje je to što su obe verzije uzele isti kostim – „kultura“. Probajte samo da se prisetite koliko ste često u poslednjih dvadeset ili trideset godina slušali opise različitih načina života različitih ljudskih grupa, a da se uopšte ne upotrebi ta bezobrazna reč na „k“. Tada se govorilo o različitim društvima, o ekonomiji, o ideologijama, o politici, ali vrlo retko bi neko pričao o „kulturi“. Sada gotovo i ne govore ni o čemu drugom.

Ovaj prelaz je presudan. „Kultura“ u ovom kulturalističkom smislu jeste, kao što smo videli, zatvoreni svet koji ne komunicira s drugim kulturama i nije u stanju da uči od njih, jer se pretpostavlja da se sve kulture sastoje od „seta vrednosti“ – tako su to krstili – i niko stoga nema pravo, štaviše ne može, da sudi o vrednostima drugih kultura. Zato morate da prihvatite kamenovanje nevernica, odsecanje ruku, ugnjetavanje žena i progon onih koji se razlikuju, kao živopisnu ezgotiku, što je jednako zanimljivo za vaš turistički fotoapararat kao i pegave oči bika, skakavci, pseća čorba, kelj pupčar, švedska marinirana haringa ili šta god drugo egzotično i „fensi“, a što bi se moglo slaviti pod imenom „kulturna vrednost i praiskonski običaj“. Između različitih svetova nema pregovora. Oni ostaju zatvoreni u sebe i jedini odnos koji je uopšte moguć jeste bezuslovno poštovanje, ili bezuslovno odbacivanje. Ovakvo poimanje kulture postoji, kao što smo rekli, i na desnici i na levi. Desničarsku verziju vidimo u preporodu nacionalizma, pri čemu je granica sveta granica nacije i pri čemu se koheziona snaga određene nacije meri po tome koliko je ona u stanju da uniformiše svoje pripadnike. Takvo je shvatanje rašireno ne samo u Danskoj narodnoj partiji, već i kod liberala i kod konzervativaca, pa i kod socijaldemokrata. Obimnije izdanje desničarske verzije jeste bitka civilizacijâ, u kojoj su svetovi kolosalni, pa porkivaju čitave kontinente, ali se i dalje sreću u nepomirljivim graničnim zonama. Levičarsku verziju ćemo naći u ideji multikulturalizma da kulture mogu i treba da žive na istoj teritoriji, te da se od njih ne zahteva ni najmanja modifikacija, ili da se ne traži neka zajednička forma za sve kulture, pri čemu pojedine „kulture“, stoga, imaju pravo da zahtevaju poseban tretman u vidu poštovanja i privilegija, pa čak i zasebnog zakonodavstva, a u nekim slučajevima imaju svoje sudove. Veličina sveta ovde može da se smanji do nivoa gradske četvrti ili jednog ulaza u zgradu, ali se kultura i dalje smatra nečim oko čega nema pregovora i unapred se prihvata kako ona

definiše „svoje“ pojedince. Ovde se kulture mogu susretati samo ako se totalno prihvate ili totalno odbace, što onda znači građanski rat između četvrti – nešto u stilu filma Voltera Hila *Ratnici*.

Tragikomično je to što, premda se nacionalizam i multikulturalizam u ovom smislu često razumeju kao suprotnosti, oni dele potpuno isto poimanje kultura, to jest da su to homogeni i zaključani svetovi, bez uzajamne komunikacije. Jedino što imaju različite zahteve u pogledu toga kako ove različite svetove raspodeliti na mapi sveta. Desničarska verzija zamišlja samo nekoliko, ali golemih svetova, vezanih za teritorije, dok levičarska verzija mašta o mnogo manjih svetova. Ali, u oba slučaja, jednako razdvojenih, u oba slučaja s idejom da je grupa („kultura“) važnija od pojedinca i da je grupa, jednom za svagda, definisana i vredna očuvanja i negovanja. Ali, to je, u osnovi, lažna slika kultura. One se u stvarnom svetu neprestano razvijaju, menjaju, nailaze na probleme, postaju pametnije, isprobavaju u jednom dugom i upronom procesu u kojem se uči na greškama. Izjednačiti homogene svetove s pojmom kulture znači davati podršku najkonzervativnijim mogućim snagama u „kulturama“, onim snagama koje tvrde da kultura ima neko „autentično“ praiskonsko stanje, kojem se treba vratiti, a da je put do toga u homogenizaciji pojedinaca u „kulturi“, pa da što veći broj pripadnika odgovara slici i prilici „najizvornije“ varijante dotične kulture – a to će često značiti najtotalitarnijoj varijanti.

Ali, i jedna i druga verzija imaju taj neobični zahtev, taj zastrašujući i pobožni zahtev, da društvo treba da „poštuje“ kulturu, kao što se to veoma često izrekom veli, jer će baš to izlečiti savremeno društvo od tog ogavnog sivila i od čežnje za strašću života. Društvo, dakle, treba da izađe u susret i podupre te strasti koje će pojedinci da zadovolje kroz svoje „kulture“. Ali, ima nas, eto, i takvih koji ne mogu da zamisle nešto dosadnije nego da sedimo kao stare babe i bavimo se prežvakavanjem o identitetu, nacionalnom ili verskom svejedno, danskom ili muslimanskom, američkom ili hrišćanskom, isto nam je davež. A da se ogledamo u čarobnom ogledalcetu kulturnog prepoznavanja u praiskonu, da sebi čestitamo što nam je kultura najlepša na svetu i da budemo srećni što smo ostali „sveti“, isti i što ćemo to i biti za sva vremena, da se udavimo u sopstvenom identitetu – e, vala, za neke od nas izroda to je prava vizija pakla! Međutim, ima ih mnogo koji zamišljaju baš

takav ideal života, a to je, kako na levlci, tako i na desnici, zapravo nacionalizam, pa makar ga zvali „politikom identiteta“.

Neka su oni živi i zdravi! I daleko im lepa kuća. Moderno društvo može da sadrži različite puteve do sreće, a ako neki od tih puteva vode preko većitog posipanja pepelom u politici identiteta, što se tiče demokratije i dičnog sekulariste, „no problemos“. Naravno, pod pretpostavkom da ljubitelji svoga identiteta pristanu na bar minimum saradnje sa modernim društvom, a to znači da priznaju i pravo drugih da ne dele njihov identitet ili pravila ponašanja, koja oni sami slede a, koja veoma često smatraju toliko bitnim. Štaviše, da priznaju ne samo pravo na psotojanje tih drugih „identiteta“, već, što je još važnije, pravo nama da postojimo. Nama, dakle, kojima je identitet nevažan, a koji smo najčešće veći trn u oku tradicionalistima od „pukog stranca“. Dakle, da nam priznaju pravo na postojanje, nama pokondirenima, kojima su se nacisti nekada rugali i zvali ih „kosmpolitski jevrejski boljševici“, zato što im glavna stvar u životu nije život u grupnom identitetu. E, ova mala garancija je, međutim, za mnoge političare identiteta preskupa, pa neće da je daju i stoga postaje sve jasnije kako je suštin-ska i odlučujuća opozicija u sadašnjoj svetskoj politici ne između levice i desnice, ili hrišćanstva i islama, ili između Zapada i ostatka globusa, ili između kojih god drugih političkih pravaca, već između prosvetiteljstva i kulturalizma. Ne zato što su pitanje ekonomske preraspodele ili religiozne teme postala nevažni, već zato što se o njima i dalje može pregovarati unutar različitih sfera savremenog društva. Kulturalizam je, naprotiv, okrenut direktno protiv osnovnih principa savremenog drutva, slobode izražavanja i veroispovesti. Prosvetiteljstvo kao tradicija počiva na demokratiji i ljudskim pravima i smatra „kulturu“ u smislu politike identiteta nečim što se najbolje odvija u privatnom životu, raznim udruženjima i u civilnom društvu, ali sada, nasuprot tome, imamo obožavaoce kulturalizma, koji žele da njihove posebne kulture ugroze i ograniče prosvetiteljstvo, koje se zajedno s „bezdušnim materijalizmom“ savremenog društva smatra nečim što treba odbaciti. Ali, savremeno društvo ne može a i ne treba da, generalno, poklanja privilegije identitetima, kulturama ili religijama. Jer, privilegija jednoj grupi automatski znači nejednakost ili potčinjavanje neke druge grupe. A, vernici ili „kultur(al)ne“ osobe nisu ni za jotu vredniji pošto-vanja od bilo koje druge osobe, samo zato što se pozivaju na veru ili kulturu i

pri tome koriste gromopucatelne religiozne fraze. Ali, možda je ovde i samo savremeno društvo sukrivac za svu ovu kulturalističku bedu. Možda je olako uzelo za ozbiljno svu tu priču o nacionalno-verskom identitetu. Možda su pesimisti previše osivili, da ne kažemo, ocrnili modernitet, mnogo više nego što on to zaslužuje. Jer, nema sumnje da je tačno primetiti da se savremeno društvo i zasniva na tome – tome čak duguje svoj prosperitet – što su religiozne fantazije o spasenju držane izvan politike, ili u najmanju ruku tome što uopšte ne uživaju privilegovanu ulogu u političkom životu. Ali, politika nije celo društvo i modernitet nudi mnogo više nego što je blazirana kritika civilizacije u stanju da primeti. Zaista je uočljivo da ova kritika, „od života umorna“, ne dolazi samo iz usta kulturalista i sleva i zdesna, već je nude i osobe koje same sebe shvataju kao da pripadaju tradiciji prosvetiteljstva. Uzmite, na primer, uvodnik dnevnog lista *Politiken* za Uskrs 2006, kad je trebalo, valjda, iznaći način da se legitimise svoje novo političko-religiozno buđenje, odmah posle krize zbog karikatura Muhameda, pa se prekršila stogodišnja tradicija religiozne kritike i umesto nje se isprasio kao veći katolik od pape u zaštiti jadnih vernika od odvratnog bogohuljenja. U tom uvodniku, slavio se rastući interes za veru, i hrišćanski i muslimanski, kao dobar znak da se danski građani bude iz bezdušnog materijalizma, pa umesto otuđenosti, sada pokazuju predivne simptome duhovne probuđenosti.

Time se *Politiken* do balčaka uvalio u čvrstu i namrgođenu tradiciju konzervativne kritike civilizacije. Na jednoj strani imamo bezdušnost moderniteta, u kojem smo svi mi Kir Janje i alavi „potrošači“, a na drugoj, imamo spas u obliku religiozne „duhovnosti“. Ali, šta se to izgubilo u tom poređenju, šta prosvetiteljstvo treba da kaže o toj lažnoj dilemi, šta to čini život vredan življenja, ako to ne mogu ni Jahve, ni Alah, ni rutinske kupovine sa sve većim kolicima u šoping-molovima? Pa naravno, mogu umetnost, nauka, priroda, ljubav, prijateljstvo, radoznalost, sport i još mnogo toga. Pomislite na onog nemačkog prosvetiteljskog filozofa iz 1920-ih, Ernsta Kasirera (Cassirer), koji je insistirao na tvrdnji da, kada je zaprečen put prema beskonačnom, onda se put do beskonačnog može naći jedino tako da se beskonačno ide u svim pravcima. I pomislite na ovom mestu na njegove protivnike, mnoge kulturaliste i obožavoce „autentičnosti“, treznog i mračnog Martina Hajdegera, koji se samo nekoliko godina kasnije

preobratio u nacizam da bi mogao da otpusti jevrejske kosmopolitske profesore sa Frajburškog univerziteta. Jer, sve te strane modernog života nestaju tek kada stavite kulturalističke naočare, kojima možete da vidite samo dve stvari: tržište i crkvu, sitne trgovce i prelate, pri čemu onda, iz gorke nužde i iz prezira prema vulgarnom bezdušju tržišta, morate da se opredelite za ovo drugo.

Liberalno društvo dakle nije bez krivice za tužan ishod pohoda kulturalizma. Kao što je neizbežno bilo isterati religiozne i „kulturalne“ strasti iz politike, liberalizam je, s druge strane, pokazivao tendenciju da depolitizuje i ono političko, kao što glasi kritička dijagnoza Karla Šmita (Carl Schmitt). To ni na koji način ne znači da treba da prihvatite Šmitove različite, cinične i sumorne alternative, već da je ideja liberalizma da pokuša da prevede sve političke napetosti u ekonomske, pa da se njima pozabavi na tržištu, podrazumeva opasnost podrivanja realnih pobeda koje je savremeno društvo postiglo. Jer, podela savremenog društva na mnoštvo ustinjenih domena od kojih svaki ima vlastitu logiku i kriterijume ne odvija se samo na tržištu. Nekadašnji politički protparol levice, Jens Rode (Rhode), jednom je na televiziji, usred krize zbog karikatura Muhameda izvalio nešto što je moža i njega samog iznenadilo. „Ne može baš sve da se kupi parama!“, rekao je kao odgovor na optužbe koje su uputuli predstavnika privrednog života, koji imaju svoje poslove pričepnjene na Bliskom istoku. Ovde je Rode, naravno, imao na umu osnovna prava na slobodu, i naravno da je u pravu da one nisu na prodaju „za čanak pasulja“, kao što je i rekao (i jedno i drugo citiramo po osećanju). Ali, strasti za spasenjem imaju u savremenom društvu ventile i na drugim mestima, i to ne samo u „identitetu“, „kulturi“ i „religiji“ i njihovim tužnim ponavljanjima. Ona se odvijaju u ogromnom prostoru umetnosti, s putevima koji vode ka egzistencijalnim dubinama, bez obzira na to da li provociraju, misle, potrešaju, teše, izopačuju, satiriziraju, kritikuju, utiču..., i odvijaju se u opsežnom i strasnom lovu nauke na istinu o svemu, od Bosovih čestica pa do kompjuterske paleontologije, od algebre do hiperteksta. Štaviše, oni se odvijaju u ograničenom obimu i u politici, kada se ona potruđi ne da uvede raj na zemlji, već da ovaj život na zemlji učini što boljim za što je više moguće ljudi.

Eto, zato je ideja ekstremnog liberalizma da je umetnost samo roba kao i ostali proizvodi na tržištu, pa da treba da postoji samo tamo, da je nauka

samo najkraći put od istraživanja do gotovog proizvoda, da se politika sastoji samo od ekonsmkih podsticaja – pogubna; tako se daje lopta bez igre u ruke kulturalista i ne vidi se da je važan i dalekosežan cilj modernog društva da uzdiže nauku i umetnost kao vrednosti po sebi. Ovde se naše doba mora sagledati ne s tačke gledišta namrgođenog boga, već iz jedinog ugla iz kog znamo da se zaista vidi: iz ugla naših potomaka. Treba li naše doba, najboga-tije do sada na ovoj planeti, da bude zamapćeno samo po sirovoj potrošačkoj pomami, posle koje ostaje samo ambalaža i gasovi koji uništavaju ozonski omotač, ili treba da ga gledamo kao na eru u kojoj smo dostigli nove i slavne visove u umetnosti, nauci i politici? Nijedna od ovih oblasti ne garantuje ulaznicu za raj, ali prosvetiteljstvo nam upravo nudi taj bazični uvid da nema dokaza šta je takva ulaznica, ako uopšte i postoji, pa da naša glavna briga treba da bude kako da što bolje uredimo ovozemaljski život.

Važno je ovde prisetiti se centralne ideje prosvetiteljstva: ljudske sposobnosti da se usavršava. Preko ovoga i religije i „kulture“ po pravilu prelaze, jer se to vidi kao zastrašujuća zamena za religiju, koja sujetno stavlja čoveka na pijedestal rezervisan za boga, pa stoga samo po sebi predstavlja totalitarno skvrnavljenje. Takve ideje se mogu naći, gotovo u svaku reč istovetne, i kod zamenika vođe Al Kaide, Al-Zavahirija (Zawahiri), i u časopisima kod inače raznorodnih religioznih kritičara ljudskih prava i demokratije. Ali, to je pogrešno – ideja Prosvetiteljstva upravo nije to da je čovek savršen, već da se i on i društvo mogu poboljšavati. Pozadina ovog uvida je naravno ta, da ni u koje doba živi čovek nije savršen, pa da se zato pametni naoružavaju vedrom autoironijom da bi mogli da se nose sa sopstvenom nesavršenošću. Autoironija uključuje, između ostalog, i to da vlastiti „identitet“ i „kulturu“ doživljavate manje visokoparno, dakle, iz uvida da individuu ne čini u potpunosti nijedan kulturni identitet, koji najviše može biti okvir za aktivnosti pojedinca. Ali, kao krhko, nesavršeno i, štaviše, u izvesnom smislu, grešno biće kakav već jeste, opsednut svojim ličnim strastima, besovima i sujetama, a krčkajući se na tihoj vatri svoje autoironije, čovek može da sudeluje u razvoju umetnosti, nauke, politike i civilizacije. Tu moderno društvo nudi nadindividualnu strast, koja ima prednost što je manje izmaštana od identiteta i kulture čijem usponu kao da nema kraja.

Republikanizam i kulturalizam

Kada smo u ovoj knjizi govorili o liberalizmu, tu reč smo koristili u istom značenju kao demokratija, pravna država i ljudska prava, dakle ne pozivajući se na ekonomsku doktrinu liberalizma. Ali, da li je naša kritika kulturalizmaa tešnje povezana s liberalizmom u ovom političkom smislu? Jasno je da će komunitarizam i njegova kritika liberalizma biti uz bok tvrdog multikulturalizma, pa naša kritika stoga neće biti kompatibilna s komunitarističkim gledištem i njegovim uvažavanjem pretpolitičkih „zajednica zasnovanih na vrednostima“ i potcenjivanjem demokratije. Ali, postoji i jedna druga kritika liberalizma, veoma aktuelna, a ona deli osnovna kritička polazišta s komunitarizmom – reč je o republikanizmu, onakvom kakvog ga možemo naći kod, na primer, Filipa Ptija (Philip Pettit) ili Kventina Skinera (Quentin Skinner), a u Danskoj je predstavnik Mogens Herman Hansen. Ovaj osnovni kritički stav glasi da je liberalizam razdrobio građane u atomizovane jedinice, koje se samo bore za svoje interese, dok je liberalna država postala običan aparat zasnovan na proceduri, s jedinom funkcijom da posreduje sebične i sukobljene interese lakomih građana. I komunitarizam i republikanizam saglasni su da je ovo „premalom“ – i opet se valja setiti Marksove i Tokevilove klasične kritike liberalizma, koji je doveo do zatvorenog društva egoista. Ali, alternativa koju nudi republikanizam ima sasvim drugačiji karakter od onoga što bi da naprave komunitaristi. Republikanizam tvrdi da je ono što fali u skresanoj liberalnoj slici – politička saradnja građana u republici. Dakle, ne nekakav set pretpolitičkih vrednosti, već, naprotiv, vrednosti koje se razvijaju time što građani uzimaju na sebe zadatak da zajednički upravljaju državom. Republikanci se stoga ne slažu s idejom liberala da je prvi

zadatak države da osigura pojedinca od mešanja države i drugih pojedinaca, što je ona poznata „negativna sloboda“. Oni, umesto toga, žele da kažu da je odlučujuća sloboda ona „sloboda od proizvoljne dominacije“. Ovo može da izgleda kao vrlo sitna i previše suptilna razlika, ali je od odlučujuće važnosti. Republikanac veli da sloboda od mešanja sa strane može da se obezbedi i u nedemokratskim, nerepublikanskim državama – na primer, sloboda veroispovesti u Nemačkoj za vreme Frederika Velikog. Ali, ako je to nemešanje samo rezultat volje jednog blagog, ali i dalje apsolutističkog vladara, onda je čovek još uvek podvrgnut „proizvoljnoj dominaciji“. Jer, volja može, kao što znamo, da se promeni u bilo koje doba. Drugo se gledište sastoji u tome što republikanac iz principa i nema ništa protiv mešanja. Štaviše, zajedničko upravljanje državom često i zahteva mešanje, ali samo kao rezultat otvorenog, političkog procesa s pravom veta i zaštitom manjina, tako da mešanje nije arbitrarna dominacija.

Lek za ovu proizvoljnu dominaciju je dakle saradnja republikanskih građana, a to je moguće jedino ako se građani kontinuirano obučavaju za tu saradnju. To što se uči opisuje se pomodnom i pomalo patetičnom sintagmom „građanske vrline“. Tako građanin nauči kako da se kompetentno uključi u zajednički rad republike na opštem dobru. „Građanska vrlina“ je ono što su najverovatnije Englezi izmislili i nazvali „civil virtue“, a danas bi se možda moglo bolje opisati kao „angažman“, u smislu da je to aktivno učešće u političkom životu, umesto da se radi samo na proturanju ličnih interesa. Varijante te sintagme nalazimo i na demokratskoj levisi, gde ideja nesebičnog učešća u različitim društvenim pitanjima zauzima centralno mesto, a i među bogatašima koji se osećaju pozvanim da budu mecene u nauci, umetnosti ili da doniraju neke druge društvene projekte. Sintagma potiče iz Makijavelijevog „*vertú*“ i stoji nasuprot pojma „korupcija“, koji obuhvata ne samo nepotizam i nepouzdanje u birokratiju, već uopšte stanja u kojima pojedinac u kriznim vremenima sopstveni interes pretpostavlja interesu republike. Da bi se izbegao razvoj korupcije u državnom aparatu, republikanac je veoma zainteresovan za podelu vlasti, bilo u Monteskejevoj klasičnoj trostrukoj podeli, bilo na opštijem nivou, pri čemu državni organi funkcionišu kao uzajamne kontrolne institucije, a, osim toga, pod stalnim su okom i uhom javnosti, građanskih pokreta i sličnog, što Herman Hansen zove „takmičarska demokratija“. Istovremeno, republikanizam podrazumeva da,

premda je država neutralna u odnosu na vrednosti pojedinih grupa ili „kultura“, ona ne mora da bude neutralna u svim oblastima. Državne institucije mogu da otelotvore vrednosti koje su razvijene u zajedničkoj republikanskoj vlasti. Na primer, država može da pruži podršku nezavisnim naučnim institucijama, koje inkarniraju određene vrednosti koje se tiču razvoja i širenja nezavisnog znanja. (Nešto odgovarajuće tome tiče se, na primer, dotacija u umetnosti, itd.) Republikanizam je „bio na vrhuncu“ u XVIII veku, a prvobitne građanske revolucije – američka i francuska, iz 1776. odnosno 1789 – bile su snažno republikanski nadahnute. Tokom XIX veka sestrinska ideologija republikanizma – liberalizam – pokazala je tendenciju da preuzme dominaciju na ideološkom planu. Ipak, mora se reći da su brojne demokratije na mnogo načina u praksi i dalje otelotvorenje, širenje i razvijanje republikanskih principa, premda možda često i ne razmišljaju o tome, doživljavajući sebe pre svega kao liberalne.

Nećemo ovde dalje ulaziti u republikanizam, već ćemo još samo primetiti kako je naša kritika kulturalizma i „tvrdog“ multikulturalizma jednako kompatibilna s republikanizmom kao i s liberalizmom. Možda možemo reći da je to što republikanizam polaže na kontinuiranu artikulaciju zajedničkih političkih vrednosti na višem nivou nego što je nivo pojedinaca ili „kultura“, čak u još većem sukobu s tvrdim multikulturalizmom, nego s golim liberalizmom. Radikalni liberali(sti) (na primer, Kukatas) mogu, između ostalog, da kažu da država mora da bude toliko liberalna, da se uzdrži od mešanja u veoma anti-liberalne kulture koje uvode „interna ograničenja“, jer polaze od razmišljanja da te kulture moraju da se razvijaju kako one žele. To će republikanac teško da dopusti. On će pre da kaže da je obaveza države da se umeša u takva postupanja onih grupa koje ugnjetavaju vlastite pripadnike i, na primer, zabranom napuštanja religije im onemogućuju da pređu u drugu veru ili drugu kulturnu grupu, ako to požele. Ovde bi jedan republikanac obično ustvrdio da je zadatak države da spreči takvu „arbitrarnu dominaciju“, i da je to važnije od ultraliberalnog principa nemešanja. Republikanac će tako, po pravilu, biti mnogo manje blagonaklon prema razvoju grupa koje bi da ugnjetavaju vlastite pripadnike.

Ova kritika tvrdog multikulturalizma koju smo razvili u knjizi, koju smo nadamo se, dovede već pročitali, a da niste zaspali, kompatibilna je, dakle, i sa liberalnim i sa republikanskim tumačenjima demokratskog društva.

Ko ima pravo da se ne slaže?

314 Tokom krize nastale zbog karikatura Muhameda, a još više povodom islamizma uopšte, pojavio se jedan neobičan argument. Metu Vinge (Mette Winge), koja je bila osobito kritična prema objavljivanju karikatura, upitali su u jednoj televizijskoj emisiji da li bi karikature bile isto toliko uvredljive da su se pojavile u, na primer, *Informationu* ili *Politikenu*? Pomalo iznenađena, ona je odgovorila da ne bi. Odlučujuće je dakle bilo ne to što su karikature poručivale, već i *ko* je to činio, i *gde*. Neki bi, tako, imali dozvolu da kažu ono što drugi ne bi smeli. Drugi primer je Lars Bonevi (Bonnievie), koji se toliko uzrujao zbog toga što je PEN – premda s priličnim poteškoćama – podržao umetničku slobodu crtača, da je istupio iz udruženja. Godinu dana kasnije, promenio je stanovište u komentaru u *Vikendavisenu* (od 16. II 2007), slaveći sobodnu tradiciju satire. Ali, i tu je postojali jedno „ali“ – to što su karikature štampane u *Jilends-Postenu*. Komentar je počeo kao pohvala francuskom nedeljniku *Šarli Hebdo*, koji je preuzeo karikature Muhameda i dodao još neke druge crteže, ali, kao što je napisao Bonevi, „ovaj nedeljnik predstavlja tradiciju, čiji deo *Jilends-Posten* niti je bio niti jeste, naime tradiciji da bude bogohulan...“ Neki, dakle, imaju pravo na satiru, a neki ne.

I na međunarodnom planu mogli ste da naiđete na taj argument – u velikoj raspravi u internet časopisu *Sajnewsajt*, februara 2007, kada se odigrala jedna od prvih internetskih debata o toj temi, posle čega se to proširilo i u „staromodnu“ štampu. U debati o multikulturalizmu su, između ostalih, učestvovali Ijan Buruma (Ian Buruma), Timoti Garton Eš (Timothy Garton Ash) i Paskal Brukner (Pascal Bruckner). Garton Eš je ovom prilikom

kritikovao Ajanu Hirsi zbog njenog „prosvetiteljskog fundamentalizma“ i nagovestio da samo njen zgodan izgled privlači pažnju, dok se kasnije, posle jednostavne Bruknerove kritike, uzdržao od izraza „prosvetiteljski fundamentalista“, jer je ovaj ukazao na razliku između fundamentaliste koji je stajao iza ubistva Tea van Goga i Hirsi Ali. Ubica-fundamentalista je koristio nasilje, a ona nije. Baruma je istakao da Hirsi Ali nema pravo da citira Voltera (Voltaire) dok ustaje protiv jedne ranjive manjine u Evropi, zato što se on suprotstavio katoličkoj crkvi svoga doba (što je u stvari onaj argument da se sloboda izražavanja sme koristiti samo protiv „onih na vlasti“). Brukner je upozorio da je njen argument uperen protiv tendencija u islamu kao takvom, ne samo u Evropi. Ali, ovde je Buruma izložio novi argument: ona ne može da kritikuje islam, zato što nije muslimanka. Kritika treba i sme da dođe samo iznutra, i zato on više voli Tarika Ramadana (Tariq) i njegove „reformiste“.

Prisećamo se sociologinje Norani Otman (Othman) iz udruženja Sestre u islamu sestara iz Malezije. Ona je u raspravi o etnopolitičkom komunitarizmu upravo upozorila na važnost da svi principijelno mogu da se mešaju u sve, da nijedna grupa nema privilegije da odbaci kritiku samo zato što dolazi „spolja“. Kao što se prisećamo i Fariša A. Nora (Farish A. Noor), koji kritikuje ovo stanje jer uništava građansku javnost kao principijelno otvoreni prostor za sve. Ali, to što ovi Malezijci kritikuju, jeste u suštini isti argument koji koriste Vingeova i Bonevi: nije bitno šta se kaže – već ko to kaže i gde. Ako se zovete Ramadan i pišete u *Politikenu*, onda imate pravo da kritikujete islam. Ako se zovete Hirsi Ali, zgodna ste žena i pišete u *Jilendds-Postenu*, ne možete. Ali, da li istinitost kritike zavisi od toga ko je iznosi?

To što je Hirsi Ali odrasla kao muslimanka, proživela mladalačku pobunu kada se priključila Muslimanskoj braći, pa zatim, čitajući stare romane iz XIX veka koje je našla u Najrobiju, otkrila velike mogućnosti koje joj pruža svet, pa se obračunala sa islamskim poreklom i pobešla iz prisilnog zajedništva – ništa od toga se ne računa. Jer čim napustite islam, gubite pravo da ga kritikujete. To podrazumeva i da Buruma ima poseban zahtev koji postavlja pred kritikom – ne samo da mora da dođe iznutra, već ne sme ni da bude previše radikalna, pa da nedajbože nagovori nekog umerenog muslimana da se zamisli. To će reći, za Burumu je radikalna kritika naprosto – nemoguća. Ako

kritikujete islam radikalno, onda se izmeštate iz islama, a samim tim gubite pravo da kritikujete. Nadamo se da je slabost ovog argumenta svakome jasna. Jer, gde bi danas bio savremeni svet da su se nekadašnji kritičari držali ove Burumaove doktrine? Samo nacisti smeju da kritikuju nacizam. Samo jezuiti smeju da kritikuju inkviziciju. Samo plemstvo ima dozvolu da kritikuje feudalizam. Da završimo jednim paradoksom: samo oni koji se slažu, imaju pravo da kritikuju?

Dva nivoa vrednosti

Presudno i fatalno svojstvo „tvrdog“ poimanja kulture je to da se svi činoci kulture smatraju jednako vrednim u neraskidivoj organskoj celini, što se tvrdi da kultura predstavlja. Religiozne predstave, podela grupe, srodničke strukture su, tvrdi se, na istom nivou signifikantnosti kao konzervisana hrana i najlonke, kao što smo to videli kod Benediktove i formula ove ideje je naravno pojam „vrednosti“, koji može da potčini svaki oblik sklonosti, etike, razuma, politike, estetike, itd. Ako i postoji neka „vrednost“ koja se u tvrdom poimanju kulture ističe kao „fundamentalnija“ od drugih, onda je ona najčešće religiozna, ali je dominantna tendencija da kulture idu „u kompletu“. Poljubi ili ostavi, ne možeš da biraš kao iz bombonjere.

Naravno da to ugrožava slobodu pojedinca da sastavi svoju bombonjeru od različitih kulturnih svojstava, ali to zapravo onemogućava i poređenje između kultura, zato što se tvrdi da su sva ta svojstva stoprocentno specifična za tu pojedinu kulturu. To podrazumeva da kulturalizam postaje sistemski slep prema činjenici da su mnogi kulturni i politički sistemi predstava izgrađeni tako da nisu sve vrednosti podjednako bitne. To ne važi samo za stanje u kojem neke vrednosti determinišu druge (kao kada izvesni islamisti mogu da kažu da sam Kuran određuje neke navike u odevanju). Ali, to važi i za stanje u kojem izvesne vrednosti mogu da imaju funkciju *ne da* determinišu druge vrednosti, već naprotiv, da čine i paze na otvoren prostor, u kojem će sam pojedinac da ostvari vrednosti po svojoj volji.

Ovakve „vrednosti“ je možda bolje opisati kao principe ili prava – i baš neka od klasičnih ljudskih prava, kao što su sloboda izražavanja, okupljanja, veroispovesti i udruživanja imaju takav karakter. One pojedincu otvaraju prostor mogućnosti,

a istovremeno obavezuju državu da poštuje i održava taj prostor mogućnosti. Koje će vrednosti individue i pojedinci da izaberu da njima ispune taj prostor, ostaje otvoreno i zavisi od toga koje organizacije, sastanke, veroispovesti i iskaze ljudi više vole. Ova dva nivoa predstavljaju veoma značajnu razliku u različitim verzijama liberalne demokratije i njenih doktrina. Kao što je rekao Garton Eš, pre nego što se i sam zarazio kulturalističkom bolešću: „Vera u vrednost tolerancije nije ista kao vera u Isusa Hrista, proroka Muhameda, Ahuru-Mazdu, ili kad smo već kod toga, u Darvinovu naučničku mudrost; to je vera koja sama omogućava drugim verama da koegzistiraju.“⁹⁶

318

U multikulturnom kontekstu, već smo sreli takve dvodelne podele na brojnim mestima. Na primer, u kontroverzi između Rolsa i komunitarista, pri čemu je Rolsova ideja bila da su predstave o dobrom životu podložne greškama i reviziji, zbog čega pojedinac ima dva nivoa. Jedan na kojem živi sa svojim vrednostima, i drugi na koji može da uzmakne i malo proceni te vrednosti na metanivou. Na to su komunitaristi rekli da su određene vrednosti tako srasle sa „zajednicom“, da njegovi pripadnici *ne* mogu da načine taj korak unatraske, pa nisu u stanju da revidiraju ideju zajednice o dobrom životu.⁹⁷

Naišli smo i na razliku kod Kimlike, koji se u tom času već ogradio od komunitarista, što je postalo jasno u njegovoj ideji da pojedina kultura u multikulturalizmu treba da se čuva i pazi i razvija, *istovremeno* dok kultura i njeni pripadnici treba da razvijaju svest o tome da su deo veće, multikulturne celine, svest koja treba da obuhvati i liberalne principe uzajamnog odnosa između različitih grupa. U kanadskom slučaju se očekuje od čoveka da ostane u svojoj useljeničkoj kulturi i da razvija osobiti kanadski ponos što je deo multikulturnog mozaika, što je verzija koja nije baš daleko od habermasovskog *Verfassungspatritismus*-a („ustavni patriotizam“).

Zanimljivo je što smo sreli i srodnu teoriju od dva nivoa kod Rut Benedikt. Premda je individua neraskidivi deo svoje kulture, ipak smo i tu naišli na

96 Garton Eš, 2005.

97 94 Čak i Tejlor u svojoj verziji zadržava dva nivoa kada razlikuje između „(1) tekovina u kulturi koje čine razumljivim postupke, osećanja i vrednovane oblike života i (2) tekovina koje suštinski inkorporiraju zajedničko razumevanje svojih vrednosti“ (po Redhedu / Redhead/ 2003, 65), pri čemu ovo drugo predstavlja nužan uslov da bi se održala politika koja je orijentisana prema različitosti.

mogućnost da se načini presudni korak unazad, i to na nekoliko mesta: delimično u dvostrukoj svesti antropologa kao *participant observera*-a, pri čemu se naučnik uživlja u prakse i norme proučavane kulture, ali istovremeno ostaje objektivni posmatrač i naučnik. A, delimično i u njenoj doktrini tolerancije, u kojoj se ona izdiže iznad svih kultura i smara da je tolerancija između zatvorenih kulturnih svetova metadoktrina koju treba preporučiti. Kod nje je ostala flagrantna suprotnost vlastitijoj kulturalističkoj doktrini o neraskidivosti između kulture i pojedinca, ali upada u oči kako ni kod najvažnijih kulturalista čovek nije u stanju da se oslobodi ove dvostruke svesti. Čak ni sami komunitaristi uopšte ne govore samo kao pripadnici svoje „zajednice“ dok razvijaju svoju teoriju, za koju smatraju da važi i za sve druge „zajednice“.

Po nama, nema načina da se zaobiđe ova ideja: autonomija pojedinca je blisko povezana s mogućnošću da načini taj čuveni korak unatrag i svoje vrednosti, a i vrednosti vlastite kulture, podvrgne kritičkom ispitivanju. Ljudska prava su velikim delom motivisana upravo time da se pokuša stvoriti društvo koje podržava tu mogućnost, umesto da je zabranjuje ili ograničava, i čitava ideja o javnoj sferi u kojoj se u savremenom društvu vodi rasprava o svemu i svačemu počiva na toj dvodelnoj podeli – koja se međutim ne događa ako stavite „kulturalističke naočare“. Onda, naprotiv, stalno nailazite na pokušaje da ograničite javnost i da demontirate ta dva nivoa vrednosti, kao što smo videli u malezijskoj ideji o tome da slobodnu debatu o osetljivim temama zameni saslušavanjima u zatvorenim komisijama, u kojima će verske vođe imati pravo prvenstva da odluče koje će uvrede da prihvate. Isto vidimo i u upornoj kampanji za zabranu „difamacije religije“ koju vode dva saveta za ljudska prava, jedan iz Konferencije islamskih zemalja i drugi iz UN.

To je stoga što kulturalizam tako lako dolazi na rub ljudskih prava. On je i ustrojen tako da stalno pokušava da navede pojedinca da zaboravi na svoju autonomiju i umesto toga da je preda u ruke „kulture“ – to će reći sveštenstvu, političarima, portparolima svih fela, tradicijama, „autentičnosti“... Dakle, sve nekim autoritetima koji žele da pojedincu negiraju najfundamentalniju duhovnu slobodu, koja se može razviti u slobodnoj javnoj sferi. Budite, stoga, sumnjičavi, kada se bilo koja „kultura“ kao „sistem vrednosti“ pomene kao argument, tu je ono kobno odsustvo dva nivoa.

Sloboda govora – sloboda, ali za koga?

320 Pojam slobode izražavanja je očigledno jednostavan. Svi imaju pravo da izraze ono što žele, bez državne cenzure (naravno s uobičajenim zakonskim ograničenjima u pogledu klevete, povrede ličnosti, itd). Ali, u njemu se ipak krije problem. Džeremi Bentam (Jeremy Bentham) je, kao što je poznato, rekao da su prirodno data prava – „besmislice na štulama“. Tu se, naravno, misli na činjenicu da neko nekome daje pravo da nešto uradi. Sloboda izražavanja je pravo koje pojedinac ima prema (mnogim) demokratksim ustavima. To jest, to je ograničenje koja država nameće samoj sebi. Država u principu može da cenzuriše kritičke iskaze koliko god hoće, ali se obavezuje da neće. To je definicija koja vidi slobodu izražavanja kao negativno ugrožavanje i poigravanje države sa svojim građanima, što je za vreme krize zbog karikatura Muhameda moglo tolike da navede da izjave kako sloboda izražavanja u Danskoj uopšte nije u opasnosti. Možda je bilo autocenzure kod nekih crtača i možda je bilo i nekih pretnji smrću protiv nekih crtača i redakcija, ali sve uticajne političke snage su podržale slobodu izražavanja. Nije bilo nikoga, osim možda nekolicine fanatika na Univerzitetu u Kopengahenu i u Islamskoj verskoj zajednici, kojima bi molgo da padne na pamet da dirnu u glasoviti Član 77. danskog Ustava. Već smo videli da je na međunarodnoj sceni voda mnogo замуćenija, pa predlozi za ugrožavanje ili snažno ograničenje slobode izražavanja imaju prođu u EU, UN, pa i u samom Donjem domu britanskog parlamenta. Ali, ako se ograničimo samo na ovu našu malu državu Dansku, jednu poštansku marku na svetskom atlasu, zar nismo u pravu kada velimo da je sloboda izražavanja ugrožena?

Najnegativnija definicija slobode izražavanja kao slobode od mešanja države je, međutim, u izvesnom smislu liberalna iluzija. Kao što je ukazao Karl Šmit, postoje određene osnovne stvarčice koje liberalizam ima običaj da izbegava i zaboravlja da uvidi, poput problema suvereniteta. Šmitovo osnovno zapažanje jeste da država, pre svega, mora da bude suverena. Ona mora sredstvima nasilja kao što su policija i vojska da vlada teritorijom. Tek kada to uradi, može da dođe do normalnog stanja, u kojem se donose obični zakoni, vlada mir i država, na primer, može da odluči da li će da se obaveže na davanje slobode izražavanja svojim građanima.

U slučaju kada je suverenitet države ugrožen, ona može da proglasi vanredno stanje, pri čemu su veći ili manji delovi mirnodopskih zakona privremeno suspendovani, a sve to s ciljem da zemlja opstane. I upravo je sloboda izražavanja među prvim zakonskim pravima koja se suspenduju kada dođe takvo vanredno stanje, da bi se država mogla efikasnije uhvatiti u koštac sa pretnjama svojoj bezbednosti. Tek posle se može ponovo uspostaviti normalno stanje. U izvesnom smislu, tajne službe države predstavljaju parče prihvaćenog vanrednog stanja usred mirnodopske situacije, jer nisu pod kontrolom običnih zakona i imaju poseban budžet. One operišu na nejasno određenoj margini, koja je pod slabom kontrolom parlamenta, sudstva i policije. Takav drastični čin, kao što je proglašanje vanrednog stanja, mora naravno da bude izveden vrlo promišljeno i samo u ekstremno ozbiljnim slučajevima, zato što se suspenduju najosnovniji principi demokratije i pravne države. Postojanje tajnih službi, međutim, predstavlja mogućnost da država, i u normalnim uslovima, do izvesne mere deluje „kao da je vanredno stanje“. Tako je, u izvesnom smislu, reč o stalnoj klackalici između normalnog i vanrednog stanja. Primer je čuvena odluka H. K. Hansena da tajno prihvati atomsko oružje u bazi u Tuleu 1950-ih. Možda je i čuveni govor Andersa Foga Rasmusena na arapskoj televiziji, u kojem je izrazio žaljenje i samo što se nije izvinio zbog karikatura Muhameda, bio korak u pravcu suspendovanja slobode izražavanja?

Kako god bilo, ovi izvanredni postupci pokazuju aspekt države kojim se uobičajena liberalno-demokratska teorija po pravilu ne bavi, zato što *a priori* smatra državu moćnom. Država je naravno izvanredno snažan činilac, koji

s liberalnog stanovišta nužno traži prava na slobodu kao samoograničenje, nasuprot slabom pojedincu. Ali, država nije svemoćna. Suverenitet se može napasti, i spolja i iznutra, i pretnja je stalna, u većem ili manjem obimu. To predstavlja stalnu osnovu za krunjenje države, i iz ciničnog Šmitovog stanovišta predstavlja presudno slepilo kod liberala. Stoga, nije dovoljno tek konstatovati kako u državi Danskoj nema uticajne političke snage koja bi da promeni Član 77. danskog Ustava. Kao što smo već razmotrili, bilo je i ima kosmpolitskih pogleda u najrazličitijim snagama, koje rade na tome da ograniče slobodu izražavanja, u Konferenciji islamskih zemalja, UN, EU i Donjem domu britanskog parlamenta. Ali, osim toga, ima li još nekih problemčića u pogledu slobode izražavanja u Hamletovoj domovini?

Iz perspektive suvereniteta, pitanje slobode izražavanja izgleda malo drugačije. Ako danas, što je pre samo deset godina bilo sasvim neverovatno, ima političara, urednika i crtača, koji moraju da žive okruženi telohraniteljima i pod dugotrajnom političkom zaštitom, onda to nagoveštava da je reč o radikalno novom razvoju. Ali, policijska zaštita nije nikakva zaštita od toga da država možda uskoro neće da batali Član 77. svog Ustava, pa da pošalje bataljon cenzora po časopisima, novinama i izdavačkim kućama. Politička zaštita je pokušaj države da zaštiti svoje građane od udara *drugih* sila, koje su rešile da spreče zaštićene da se slobodno izraze. Obično bismo rekli da tako nešto spada pod krivični zakonik – ako mi komšija preti, zovem policiju i ona me odbrani. Ali, u aktuelnom slučaju, pretnje se ne tiču samo kriminalnih konflikata između danskih građana. Reč je o pretnjama koje delom ispostavljaju druge države, a delom međunarodna politička mreže, koje su povezane s državama ili koje imaju karakter međunarodnih vojnih snaga, kao što je al Kaida.

Te snage koje ugrožavaju slobodu izražavanja, stoga, uopšte nisu akter sa političke scene u danskoj državi.⁹⁸ Ali, ali tu su akteri koji liče na državu i koji

98 To što se nedržavni akteri pridržavaju ljudskih prava kao pijani plota uostalom je sasvim samostalna tema u aktuelnom pravosuđu – pogledati Klafama (Clapham), 2006. Ovde se, na primer, navodi slučaj *Marš (Marsh) protiv Alabame*, koji je 1946. dospelo i pred američki Vrhovni sud. Radilo se o preduzetničkom gradu Čikasouu, u posedu Galf Šipbuilding Korporejšn. Jehovini svedoci su delili brošure pored poštanske zgrade, a uhapsio ih je šerif i kasnije osudio što su prekršili kompanijinu regulativu. Vrhovni sud je presudio da je preduzeće prekršilo ustavnu slobodu govora privedenog Jehovinog svedoka i zaključio da

deluju na teritoriji Danske; ugrožavajući suverenitet na području države. Tvorci Ustava teško da su predvideli takvu situaciju kada su formulisali Član 77, da će biti moguće da na danskom tlu uspeva nekoliko izvora suvereniteta koji se takmiče, kao što je jasno izraženo u policijskoj zaštiti građana od napada koji imaju korene u stranim državama ili međunarodnim mrežama. Situacija, tako, ima izvesne sličnosti s danskom politikom u godinama 1933–45, kad je Danska, kao državica blizu nacističkoj Nemačkoj – „bradavica na njenom čelu“, kako reče Bizmark – morala da prilagođava politiku prema nemačkom pritisku. To je naročito bio slučaj za vreme okupacije, ali je već od 1933. godine ministar spoljnih poslova, P. Munk (Munch), posle nemačkog pritiska, sazvao sve urednike štampe i naložio im da izbegavaju izazivačke naslove i karikature.

Ufe Eleman-Jansen (Uffe Ellemann-Jansen), nekadašnji ministar spoljnih poslova, jedan je od mnogih koji je izjavio da „...kod nas nema nikog ko bi da počne da zabranjuje ili kažnjava karikature, film, itd.“⁹⁹ Ali, i do toga može doći, samo ako zabijete glavu u danski pesak, pa ne gledate okolo. To što nijedan od učesnika „kod nas“ ne zahteva ugrožavanje slobode izražavanja, zapravo previđa fakat da ima mnogo snažnih međunarodnih činilaca koji iz sve snage rade da do ugrožavanja kad-tad dođe – a oni i te kako imaju predstavnike i „kod nas“, u ovoj zemlji. Tvrditi da sloboda izražavanja nije ugrožena, samo zato što se danski političari još lepo ponašaju, to se može samo ako ste se zaglibili u provincijalizam svoje male bašte, pa vas to sprečava da otkrijete u kakvom svetu živite, sprečava vas da vidite da postoje mnogi alternativni izvori suvereniteta, koji – sasvim jasno, drugačijim sredstvima nego 1933. godine – sada vrše pritisak na dansku slobodu izražavanja. Različito od 1933. jeste i to što ti alternativni izvori suvereniteta imaju kulturalistički okvir kojim se legitimišu, tako da se novoj pretnji nasiljem može dodati i nivo na kojem političari, urednici i pisci zapravo podržavaju pretnje, tvrdeći da su je reč o „kulturama“, koje imaju pravo da se brane od izvesnih izraza, zaštite od određenih uvreda i traže da se s njima postupa osobito osetljivo i „fino“

„Kada pokušavamo da uravnotežimo ustavna prava zemljoposjednika i prava ljudi da uživaju slobodu veropisповести, govora i štampe, kao što pokušavamo upravo sada, svesni smo činjenice da ovo poslednje ima prednost.“ (488).

99 Eleman, 2008.

Islamska prava

324 Ugrožavanje slobode izražavanja centralno je pitanje i u različitim nacrtima takozvanih „islamskih prava“, koja su se u poslednje dve decenije razvila, kao što su, na primer, „Nacrt islamskog ustava“ (uradila ga je Islamska akademija nauka na Univerzitetu Al-Azari u Kairu, koji je najviši teološki autoritet za Sunite), Univerzalna islamska Deklaracija o ljudskim pravima (zajedno su je sastavili predstavnici Pakistana, Saudijske Arabije i Egipta, i podneli je UNESCO 1981) ili Kairska deklaracija o islamskim ljudskim pravima (autor je Konferencija islamskih zemalja, 1990). Takva ugrožavanja slobode izražavanja prisutna su i kao važan deo različitih programa islamizacije koji se odvijaju u muslimanskim državama (Iran, Egipat, Saudijska Arabija, Pakistan, Sudan), a što se promoviše i na međunarodnom planu – vehabije niču usred Evrope, a uz podršku Saudijaca, salafista ima sve više, uz potporu Muslimanske braće, dok Pakistan sponzoriše deobandizam.

U kontekstu koji nas zanima, treba spomenuti da ove različite inicijative za islamska prava imaju karakter kulturnih zaštitnih mera. Kao što kaže En Elizabet Majer (Ann Elizabeth Mayer), možda najpupćeniji analitičar islamskih prava, one „legitimišu otpor ljudskim pravima, time što apeluju na navodno različite kulturne tradicije.“ (Majer 2007, 203). Njenu analizu pozadine ovih inicijativa vredi ukratko predočiti. Kao i uvek, olako je i pogrešno svaliti krivicu na „islam“ kao takav, u svoj njegovoj opštosti. Majer ističe racionalističku, otpadničku *mutalizitsku* školu iz IX i X veka, koja je odbacivala determinizam. To je, po njoj, primer onog pravca u islamskom nasleđu koji je otvoren prema ljudskom razumu i koji može da bude alternativni izvor za

zakonodavstvo pored onih otkrovenja, ali i dalje stoji na stanovištu kako su se takve struje, po pravili, utapale u glavni tok islama, isto kao što takvi glasovi u naše vreme često bivaju marginalizovani, ili se čak i kriminalizuju u procesu islamizacije. Kad je reč o samom zakonodavstvu, ona konstatuje da je većina islamskih država tokom XIX i XX veka uvela zakone po zapadnom uzoru – najčešće kontinentalne evropske, a ne anglosaksonske opšte zakone – najčešće na inicijativu političkih krugova u tim zemljama (dakle ne po diktatu Zapada, a kao primer ona navodi kako su Englezi uzalud pokušavali da uvedu „*common law*“ u Egipat, koji je prednost dao zakonima po francuskom uzoru). Poslednjih četrdesetak godina pojavio se čitav niz pokreta za islamizaciju koji ove zakone vide kao izraz zapadnjačke dekadencije i koji žele da „vrate“ islamski zakon.

Po Majerovoj, tu postoji dvostruki problem. Jednim delom, reč je o tome što različiti aktuelni pokreti za islamizaciju, po pravilu, žele da preskoče čitav istorijski razvoj islamskog pravosuđa, koji nije zanemarljiv, pokušavajući da „ponovo uvedu“ islamsko pravo, isključivo na osnovu Kurana i adeta. Drugi deo problema leži u tome što su ti izvori tako šturi, da je nemogući izvesti kompletno zakonodavstvo u nizu važnih savremenih oblasti, zbog čega se ljudi u praksi moraju oslanjati na postojeće zapadne pravne sisteme. Nemogući kompromis pokreta za islamizaciju između ova dva pravna izvora, najtradicionalnijeg islamskog i zapadnjačkog, po pravilu ima za posledicu – bezakonje. Majer konstatuje kako aktuelni pokreti za islamizaciju dosledno rade na ukidanju principa pravne države, to jest, vladavine zakona. Ovaj problem je osobito očigledan kad je reč o nacrtima za islamska prava. Međunarodna važnost ljudskih prava predstavlja važan razlog za nastanak predloga za islamska prava i oni mešaju, kopirajući gotovo do poslednjeg slova, žargon univerzalnih ljudskih prava s partikularističkim idejama koje imaju za cilj da zaštite specifično islamsku kulturu, što smo u ovoj knjizi zvali „kulturalističkom idejom“.

Važno je na ovom mestu podvući kako Majer naglašava univerzalistički karakter Povelje o ljudskim pravima UN, kako po valjanosti, tako i po poreklu; bliskoistočni i muslimanski delegati su u razradi Deklaracije 1947–1948. imali zanačajnu ulogu, pa se, stoga, Povelja ne može smatrati za neki zaseban „zapadnjački“ proizvod. Majer se priseća kako je pravo pojedinca da

promeni veru predložio upravo delegat iz Libana. Ali, u poveljama o islamskim pravima, univerzalistički i partikularistički vokabulari se mešaju, a da mnogobrojna sudaranja između njih nisu ni prepoznata, a kamoli rešena.¹⁰⁰ Za Majerovu bi, možda, deklaracija o stvarno islamskim pravima i bila moguća, ali to bi zahtevalo obimno promišljanje koje bi obuhvatilo i istorijsko islamsko pravo, kao i osnovno promišljanje na bazi filozofije prava o tome kako bi moglo da izgleda specifično islamsko pravo i da li se ono može univerzalizovati.

326

Takvo promišljanje, paralelno s obimnim radom koji je prethodio donošenju Povelje UN, potpuno nedostaje u postojećim eklektičkim nacrtima o islamskim pravima. Oni, umesto toga, imaju karakter nagomilavanja partikularističkih ograničenja ili „preciziranja“, kako autori umeju da tvrde, opštijim univerzalnim ljudskim pravima. To se događa, na primer, kada se šerijatski zakoni spominju kao okviri za te povelje, dok je, međutim, šerijat kao božanski zakon veoma nejasan, pa samo za okvir i može da posluži. U Kairskoj deklaraciji se tako, na primer, kaže da „svako ima pravo da slobodno izražava svoje mišljenje, na način koji nije u suprotnosti sa šerijatskim principima“. Različiti nacrti prava imaju različit stepen direktnosti koja se tiče posebno osetljive teme slobode veroispovesti: ovde Član 10. Kairske deklaracije uopšte ne okoliša, već veli: „Islam je neiskvarena prirodna religija. Zabranjeno je vršiti bilo koju formu prisile na čoveka ili koristiti njegovu bedu ili neznanje da bi se nagovorio da se preobrati u drugu veru ili u ateizam.“

Dok univerzalna ljudska prava uopšte, predstavljaju zaštitu pojedinca protiv zloupotrebe vlasti od države u kojoj živi, taj odnos je potpuno nerazrešen u islamskim nacrtima, kako u pogledu toga ko je predmet zaštite prava, tako i u pogledu toga od koga se prava štite. Zaštita pojedinca iz Deklaracije UN vrlo se nejasno meša sa zaštićenom islamske zajednice (ume) ili islamske države – na primer, u spomenutim članovima 10. i 21. Kao što Majer ukazuje, tako su partikularistički islamski dodaci univerzalnim pravima čista

100 Kairska deklaracija tako tvrdi da „upotpunjuje“ prvobitnu Deklaraciju UN, što je prilično podlo, moramo reći, jer je u toj istoj Kairskoj deklaraciji temeljni princip da se u njoj ništa ne sukobljava sa šerijatskim zakonima, čija se zabrana apostazije – naravno – kosi s pravom promene vere.

ironija, zato što su toliko magloviti – ne precizira se kada je reč o misionarskoj aktivnosti, ne precizira se kada je reč o šerijatu. Ali se kaže, implicitno, da nasuprot univerzalnim ljudskim pravima, koja čine ograničenje državne nadležnosti nad svojim građanima, ovi islamski nacrti prepuštaju značajnu moć i državi i kleru. Ostavljaju im, naime, da preciziraju nejasne kulturne „okvire“ šerijata u najširem smislu.

To je za Majerovu jedan od presudnih problema. Deklaracije o islamskim pravima imaju karakter suprotan univerzalnim ljudskim pravima, premda u formi pokušavaju da imitiraju njihov vokabular. Te deklaracije prepuštaju aparatima sile islamskih država da tumače obim kulturalističkih posebnih prava, pomoću kojih neprestano podrivaju univerzalnost prava. Apostazija je sama srž te revizije univerzalnih ljudskih prava – pogledajte sledeći odlomak o tome. Na taj način, nacrti islamskih prava po sebi predstavljaju zanimljivi kompromis između dva „seta ideja“, pri čemu oba potiču sa Zapada: univerzalnih ljudskih prava i kulturalističkog poimanja kulture. Aali, na način da islamska prava stalno primenjuju ovo drugo da bi minirali ono prvo. Tačka u kojoj je sukob ova dva seta ideja očigledan jeste to što Konferencija islamskih zemalja, iz godine u godinu, usvaja rezoluciju pod naslovom „*Combating Defamating of Religion*“ (U borbi protiv uvrede religije) u Komisiji i Savetu za ljudska prava UN, a tekst od 1999. godine postaje sve oštiji. Tu se žargon ljudskih prava (kao na primer „sloboda veroiposvesti“) bez ustezanja meša s kulturalističkom terminologijom o „islamofobiji“, da bi se dobio rezultat koji je pravno nesvarljiv, a politički opasan. Rezolucije, naime, nalažu zemljama članicama UN da donesu zakone koji krše slobodu izražavanja, tako da ona ne može više da se „primejuje u svrhu uvrede religije.“ U tekstovima tih rezolucija, pojednostavljuje se univerzalni pojam „religija“ i svodi na – „islam“, a univerzalni principi slobode vere potpuno su nepomirljivi s kulturalističkim idejama o zaštiti određenih kultura.

Apostazija

328 Apostazija, versko otpadništvo, pokazuje se kao glavna tema koju kultrualizam ne sme da zaobiđe. Kimlika joj ne posvećuje previše pažnje, premda bi njegova ideja da se ne dozvole grupna prava koja bi uvodila „unutrašnje restrikcije“, po prirodi stvari, trebalo da isključi versko ili kulturno pravo neke grupe da kazni napuštanje religije. Islam je ovde ponovo akutni primer: šta da se uopšte radi s tim grupama, koje u prosvেćenom, demokratskom društvu postavljaju zahtev da se apostazija kazni? U malezijskom slučaju Line Džoj, došlo je do sukoba između opšteg, civilnog suda i paralelnog šerijatskog suda, da bi slučaj bio rešen na Vrhovnom sudu, koji je odlučio da, budući da je apostazija verska tema, odluka ima da padne po šerijatskom sistemu zakona. A, šerijatski sud, naravno, neće dozvoliti Lini Džoj da se preobrazi u hrišćanstvo, što ona želi, zato što postoji zabrana apostazije. Kao što je rekao dekan Fakulteta za savremene islamske studije u Kuala Terengganuu, Abdul Hakim bin Abdulah, ova zabrana se legitimise time što treba da „kontrolise muslimane“. To, preciznije rečeno, znači da služi da zaštiti organizovanu religiju od osipanja članstva i time kolektivnog slabljenja. Subjekt u sporu, Lina Džoj, zapravo je talac, i ne može pred opštim sudovima nikako da ostvari univerzalno ljudsko pravo – pravo da promeni veru i da sama izabere u šta želi da veruje – jer verski, šerijatski sud tvdi da je u tim stvarima jedino on nadležan.

Apostazija se tako pokazuje kao osobito bolno, centralno pitanje. Četiri islamske tradicionalne pravne škole saglasne su, uz neznatna odstupanja, da je apostazija krivično delo, a čak se slažu i u pogledu kazne: za muškarce pogubljenje, za žene doživotni zatvor. Najviše što dopuštaju zakonski tekstovi

jeste trodnevni rok za predomišljanje za muškarce, dok žene u nekim slučajevima mogu da se premišljaju i kasnije. Bez obzira na kaznu, apostazija je povezana i sa sintagmom „civilna smrt“ – otpadnik odmah gubi građanska prava, nema pravo na nasleđe, brak se poništava, deca se oduzimaju a može se i konfiskovati imovina. Ako otpadnik nastavi da praktikuje seksualni život, to se smatra nedozvoljenim i često je povezano sa smrtnom kaznom. Sve do pre četrdeset godina i poslednjeg talasa islamizacije, zabrana otpadništva je prilično sporo ulazila, i to „na mala vrata“, u mnoge islamske zemlje, ali sada opet zauzima centralno mesto, premda većina poznavalaca „islamskih prava“, kao što kaže A. E. Majer, pokušava da prikrije svoju podršku toj zabrani, time što koristi maglovite izjave o slobodi veroispovesti i savremena tumačenja šerijatskog zakona (i njegove zabrane napuštanja vere). Zabrana se, međutim, ne pominje u Kuranu, već je izvedena iz adeta, što navodi liberalne muslimane¹⁰¹ da tu zabranu relativizuju i da tvrde da je otpadništvo zabranjeno samo onda kada je povezano s izdajom zemlje – podsetite se ovde različitih stanovišta islamskih teologa u Maleziji, na primer, bin Jusufa o Abdulaha.

Pravilo koje zabranjuje otpadništvo ima, međutim, obimne posledice. Jedna je što koncept „civilne smrti“ nije samo pravni pojam, već i aktivni, kulturni – a to podrazumeva da je osoba koja se proglasi otpadnikom, često radikalno odsečena od porodice i prijatelja. Druga je što je borba protiv napuštanja vere povezana i s islamskim bračnim normama: musliman se sme oženiti nemuslimankom, zato što očeva religija odlučuje koje će vere biti deca. Majka je samo inkubator, i njena su religiozna uverenja nevažna, jer se računa samo vera dece. U obrnutom slučaju, muslimanke ne smeju da se udaju za nemuslimane, jer bi onda deca „ispala“ iz muslimanskog tima. Stoga se muškarci mogu (jednostrano) podeliti, ali ženama je ta privilegija uskraćena.

Asimetrija u naslednom pravu – samo pola je za žene – takođe je motivisana zaštitom islama i time što deca nasleđuju veru od oca. Ovi bazični standardni u klasičnom islamskom pravu ulaze u različite kompromise sa zapadno inspirisanim zakonima u većini muslimanskih zemalja, ali se u Iranu i Saudijskoj Arabiji oni ističu u celini. Zabrana napuštanja vere je, tako,

101 Kao, na primer, Libanac Subi Mahmasani (Subbi Mahmassani), Majer ,168.

tesno povezana s nekim od polno diskriminišućih strana islamskog zakonodavstva. Kao što veli Majer, transformacija islama u državnu ideologiju navela je vlade da izjednače napuštanje vere sa izdajom države i taj pojam je dobio novi život, iako je u predmodernoj islamskoj pravnoj teoriji i praksi postojala tendencija da odumre (167). Zabrana napuštanja vere „veoma je razgranata i ona potencijalno ograničava prava kod većeg dela stanovništva u muslimanskim državama, nego što se u početku moglo pretpostaviti.“ (170) Kao prvo, to se može primeniti protiv grupâ stanovništva koje su rođene u nemuslimanskoj religiji, ali čiji su preci u nekom istorijskom periodu tvrdili da su bili muslimani. To je argument, na primer, obimnog iranskog progona i istrebljenja pripadnika religije Baha; Majer navodi i primere kao što je pakistanski progon manjine Ahmadi, ili progon takozvanih islamskih republikanaca u Sudanu. Zabrana apostazije se tako primenjuje i da bi se muslimani prisilili da slede određenu verziju islama, često onu koju predstavlja snažni lokalni pokret za islamizaciju – na primer, Jap Svi Seng (Yap Swee Seng) iz organizacije za ljudska prava SUARAM, svedoči o progону koji pravoverni muslimani sprovode nad sunitima u Maleziji.

Majer nije izgubila iz vida ni vezu između apostazije i diskriminacije polova: „Asortiman zakona koji preovlađuje u većini muslimanskih država znači da verska pripadnost određuje koji će se zakon primeniti u slučajevima koji se tiču ličnog statusa.“ (171). Izuzeci su reformisane države kao što su Turska i Tunis, ali „na drugim mestima se i dalje primenjuje šerijatsko zakonodavstvo u pitanjima koja se tiču ličnog statusa, ako je najmanje jedna stranka muslimanske vere.“ (ibid.) I to pravilo je, kao što smo videli, institucionalizovano u Maleziji. To podrazumeva da je preobraćenje iz jedne religije u drugu, da bi se zaobišli strogi bračni zakoni, uobičajena praksa na Bliskom istoku: ako muslimanka ne može da se razvede od muža, mogla bi preobraćenjem u, na primer, hrišćanstvo da izbegne „civilnu smrt“ i time automatski da se razvede. Stoga, za Majerovu (172) postoji tesna veza između zabrane promene religije u „islamskim pravima“ i volje da se ustanovi tradicionalno zakonodavstvo koje pokriva lični status (porodično i nasledno pravo). U Maleziji je pitanje, kao što smo videli, aktuelno i protivurečno, u postalibanskom Avganistanu novo zakonodavstvo i dalje čuva smrtnu kaznu

za apostaziju, u Egiptu je godinama besnela debata o tome da li da se uvede smrtna kazna zbog toga, pošto je šerijatski zakon godine 1980. već proglašen najvišim pravnim izvorom.

Slučaj Abu Zaida iz 1994–1996. odlično ilustruje veoma razgranate probleme koje proizvodi zabrana apostazije. Abu Zaid je bio profesor na Univerzitetu u Kairu. Bio je optužen za napuštanje vere i kao otpadnik je osuđen na sudu, brak mu je poništen, a on i žena su morali da se isele u Evropu. Presuda se pozivala na egipatski Ustav, i članove o slobodi vere, koji su protumačeni u okvirima islamske pravne tradicije, kao široka sloboda svake religije da uvede kaznu za one koji napuste veru. Istovremeno, brak Abu Zaida je nasilno razveden, dok je njegova supruga, muslimanka, izgubila pravo da tvrdi kako je i dalje udata za njega, jednog nemuslimana. Za Majerovu, slučaj pokazuje da stari sukob između sunita i racionalista i dalje živi: Abu Zaid je bio poznat po tome što je zastupao tezu da još od starih vremena postoje suprotstavljena tumačenja Kurana, dodajući da islam ne pokriva sve pravne oblasti, i da ljudska prava spadaju u oblast o kojoj religija ne može da se izjasni.¹⁰² Proces protiv Abu Zaida je po Majerovoj bio očigledno motivisan njegovim

102 Nećemo ovde ulaziti u opsežno razmatranje manje ili više umerenih tumačenja islama (videti Šledermana 2007), već ćemo se ograničiti na to da upozorimo na često previdenu činjenicu da „umereno“ može da se razume veoma »rastegnuto«. Kao prvo, umereno tumačenje može da znači ono tumačenje koje pokušava da artikuliše islam koji je kompatibilan s modernim principima demokratije i pravne države. Izgleda da su takva umerena tumačenja trenutno u manjini, kako u odnosu na tradicionalni islam, tako i u odnosu na klasične islamiste (vehabije, na primer) i moderne islamiste (salafizam, na primer). Ova činjenica ne mora da podrazumeva da umerena struja ima slabe pozicije u islamu. „Umereno“ može, naime, da znači i nešto drugo osim karaktera doktrine – to jest, stanovište i ponašanje kod običnih vernika. Isto onako kao što u zapadnim zemljama postoji veliki broj ljudi koji „neguju hrišćanstvo kao porodične običaje“, tako i u islamu imamo muslimane koji samo poštuju običaje svojih starih, oni se mole i, s vremena ne vreme, odlaze u džamije, ali ih ne zanima mnogo da u aktuelnim teološkim sukobima češljaju svaku dlaku posebno. Možda se čak i ne razumeju u te teološke razlike. Iato kao s „običnim hrišćanima“, i broj „običnih muslimana“ je teško proceniti, ali je izvor svih zabluđa svoditi religiju samo na različite i po pravilu sukobljene teološke pozicije, a prevideti inerciju „srednje struje“ kod obične pastve. Nedoktrinarnu umerenost koju takvi muslimani predstavljaju, čini zapravo veću vrednost od eksplicitnih teološko-političkih umerenih pozicija. Ovde vam, na primer, može pasti na pamet klasični bosanski vic: „Ni pijan ne idem u džamiju.“ (Eriksen i Stjernfelt 2004, 195)

neortodoksnim islamskim stanovištima, i posle donošenja sudske presude i on i njegova supruga primili su pretnje smrću, što ih je primoralo da izbegnu iz zemlje. Kao što Majer zaključuje: „Rezultat je podsećanje da u klimi netolerancije koja vlada u mnogim muslimanskim državama, državi i nije neophodna primena smrtno kazne da bi 'apostat' bio ozbiljno kažnjen.“ (175)

Slučaj, tako, jednim delom pokazuje da racionalistički islam i dalje živi, premda često u vidu progonjenog manjinskog mišljenja, a drugim delom da u državama koje obeležavaju aktuelni pokreti za islamizaciju, ovakvo zakonodavstvo može da se primeni i da bi se začepila usta disonantnim tumačenjima islama. Za multikulturalizam, koji bi Kimlika rado video liberalnim, zabrana apostazije mora da se sa margine prebaci na glavno mesto, kada se bavi „unutrašnjim restrikcijama“ useljeničkih grupa. Kao što pokazuje slučaj Abu Ziada, i sama klima netolerancije je više nego dovoljna i jednoj verskoj grupi u praksi i nisu potrebne norme koje se bave apostazijom da bi sprovele „civilnu smrt“ nad nepoželjnim građanima. Pretnje smrću, za koje znamo da su ih primili Hirsi Ali, Naser Kader, Salman Ruždi i drugi, mogu da se shvate kao primeri pokušaja da se zabrana apostazije raširi i van državnih granica i da obuhvati i nemuslimanske zemlje.

Neformalna verzija „civilne smrti“ ne može, naravno, zakonski da se specifikuje, ali isto onako kao što je multikulturalizam obično zainteresovan za neformalnu diskriminaciju i opire joj se kampanjama prosvetavanja, i ova zabrana apostazije se mora uzeti ozbiljno, upravo zato što ona služi održavanju i disciplinovanju grupe unutrašnjom prisilom. A, time je to tesno povezano i s pitanjem slobode mišljenja i izražavanja na jednoj, i – što možda iznenađuje – s pitanjem porodične politike na drugoj strani. Kada nadbiskup anglikanske crkve, Rouen Vilijams, govori o uvođenju delova šerijatskog zakona, nije to tako naivno kao što može da zvuči, i kao što njegova svetost možda sama misli. Upravo ti aspekti šerijatskog zakona su orijentisani na „unutrašnje restrikcije“, pa su to onda takva grupna prava, koja jedan liberalni multikulturalizam teško može da proguta, bez obzira na to koliko ta prava mogu biti „kulturalna“.

Azijske vrednosti

Na nekoliko mesta u ovoj knjizi smo videli ovu dosetku o naročitim „azijat-skim vrednostima“, kao kada, na primer, nacionalista poput nekadašnjeg premijera, Muhameda Mahatira, zastupa kulturalističke norme i uredbe. U obrazloženju onoga što je dobro i pravedno u zadržavanju zabrane apostazije u islamu i njenom daljem razgranavanju u porodičnom pravu (brak muslimana s nemuslimankom), on tako nalazi ovaj argument izvan Kurana, to jest, iz nereligioznog izvora i odoka procenjuje kako u Aziji predstavlja dobru stvar, zato što su tamo, za razliku od Zapada, više na ceni porodica, rod i kolektiv. Dakle, pojedinac se tamo mora podvrgnuti normama, da bi se te pomenute celine očuvale i zaštitile, jer njima čovek pripada. Muslimani inače često legiti-mišu zabranu apostazije pozivanjem na Kuran, kao što su nam već objasnili muslimanski teolozi, rektor iz Kota Barua i dekan Međunarodnog islamskog univerziteta u Kuala Terenganuu. Ali, to što političar Muhamed Mahatir u svojim spisima primenjuje kultruralistički argument, a ne religioznu uredbu, može se tumačiti time što želi da zabranu apostazije legitimiše pred nemuslimanskom javnošću, koja je sklona da prihvati legitimnost kulturnog argu-menta, koji se i zbog samog svog imena definiše kao vrednost, koja stoji kao sveta krava pred specifičnim, surovim i stranim, naravno zapadnim, uticajem. Ovaj argument se implicitno poziva na istorijski osećaj krivice, jer stvar prebacuje na teren ideološkog obračuna sa zapadnim kolonijalistčkim ostacima. Sinatgma „azijske vrednosti“ zgodna je da ujedini različite autoritativne tradi-cije, naročito konfučijanstvo, komunizam i islam, i to unakrst, bez obzira na svu različitost ovih verskih i idejnih pravaca, te da omogući izvestan stepen

njihove miroljubive koegzistencije. U tom kontekstu vidimo kako se sintagma, koja je postala osobito kurentna roba na tržištu ideja jugoistočne Azije tokom 1990-ih, koristi da bi se legitimisale kulturalističke, specifično religiozne dogme i da bi se očuvale i ojačale segregacione kulture u istoj naciji. Za Muhameda Mahatira to je samo još jedno oružje u ideološkom arsenalu.

Danijel A. Bel (Daniel A. Bell) daje u svojoj knjizi *East meets West* tumačenje onoga što se nalazi u pojmu koji je kao od plastike. On razmatra kako se pojam može koristiti za mobilizaciju u konzervativnim i autoritarnim inicijativama, i na koji način takozvana zapadnjačka ljudska prava mogu da imaju prioritet u odnosu na azijske vrednosti. Ljudska prava i demokratija sagledavaju se u zapadnjačkoj optici kao nešto jednoznačno, kao vrednost po sebi, tako da uopšte ne moraju da se legitimišu nekim višim ciljem – zato što se legitimišu time što ta prava omogućavaju ljudima, koji imaju veoma različite vrednosti, da žive zajedno (pogledajte i naš esej o dva nivoa vrednosti). Ovo se, međutim, može smatrati visokoparnim, gotovo religioznim, jevanđeoskim pristupom, kao što se to, na primer, vidi u Povelji o ljudskim pravima UN iz 1948. godine.

Bel skreće pažnju na to da je u kontekstu jugoistočne Azije, u zemljama istočno i južno od Tajlanda, od Indokine na istok, do Kine, od juga prema Maleziji i sve do Japana, da se tamo, dakle, ljudska prava i demokratije ne sagledavaju kao nešto jednoznačno. Ljudska prava i demokratija tako postaju podređeni višem cilju, kao što su bezbednost i pozicija sile te države, zakon i red, ekonomsko blagostanje građana. I ta azijska društva od samostalnosti stoje u tom periodu „izgradnje države“ (*state-building*), pred problemom koje zapadni liberali ne mogu da pogode svojom „fundamentalistički jevanđeoskom“ verom u ljudska prava, smatraju zagovornici specifičnih azijskih vrednosti. Nema se razumevanja za ono što Bel imenuje kao situacije u kojima ste prinuđeni da pribegnute „argumentima ravnoteže“ – to jest, „argumentima nešto za nešto“. Drugim rečima, ako želite bezbednost, a ne etničko nasilje, ako želite ekonomski napredak, a ne kaos, onda morate pristati na to da u ograničenom periodu i u definisanim oblastima prihvatite i obuhvatne mere koje kompromituju demokratske principe i ljudska prava. Ovde nam može pasti na pamet da su posle onakvog etničkog nasilja 1969.

godine, u Maleziji uveli Zakon o državnoj bezbednosti, koji ministru unutrašnjih poslova, ujedno i premijeru, daje pravo da internira bilo koga, na period do dve godine, bez obaveze da se otpočne sa sudskim procesom. Posle dve godine, pritvor može da se produži na još dve godine. Premijer ima pravo veta u odnosu na imenovanje ministara iz koalicije, a posebno u svojoj partiji. Ove i druge norme, a sve su autoritarne, bez obzira na to da li se tiču vere ili bezbednosnih pitanja, regulišu život pojedinca vrlo strogo, i to u argumentaciji „nešto za nešto“ ulazi u kompromis sa ljudskim pravima i demokracijom, ali zauzvrat osigurava suverenitet države, koji je, opet, uslov ispunjenja najvišeg cilja, izraženog u azijskim vrednostima.

Međutim, postoji upadljiva suprotnost između hiljadugodišnje civilizacijske dubine u tvrdnji od „azijskim vrednostima“ na jednoj, i aktuelnih, vremenski ograničenih vanrednih mera na drugoj strani. Vanrednim merama, koje ljudska prava privremeno suspenduju, svaka država ponekad može pribeći. Ali, legitimisati ih tvrdnjom o „azijskim vrednostima“, ne samo da zvuči šuplje, već seje sumnju u to da li su te vanredne mere zaista privremene. Može vam tim povodom pasti na um i to da ljudska prava i demokratija uopšte nisu, kao što sintagma „azijske vrednosti“ nagoveštava, praiskonske „evropske vrednosti“. U Evropi su ti principi izborni stogodišnjom borbom protiv samovlašća, crkve i totalitarizma, koji bi se isto tako mogli zvati „evropskim vrednostima“. Štaviše, moglo bi se, čak, zamisliti kako se upravo te konzervativne snage u Evropi legitimišu istim argumentima kao „azijske vrednosti“. Na primer, potčinjavanje pojedinca moglo bi se pravdati većim religioznim, državničkim i kulturnim ciljevima i smislovima, a podupreti argumentacijom da su praiskonski i kulturni.

Hrišćanstvo kao majka prosvetiteljstva – kulturalistički mit

336 Veoma često ovih godina možete naići na tvrdnju kako je prosvetiteljstvo proizašlo iz hrišćanstva. To mogu da tvrde, na primer, hrišćani koji žarko žele da se ograde od mračne strane vlastite vere u prošlosti, i koji, možda, žele da, zauzvrat, prigrabe i malo zasluga za rezultate prosvetiteljstva. Isti se argument može naći i u sledbenicima pokreta koji žele da prosvetiteljstvu daju istorijsku dubinu i koji dobronamerno žele da premoste napetosti između hrišćanstva i prosvetiteljstva. To isto možemo čuti, međutim, i kod protivnika, koji žele da relativizuju univerzalističke zahteve, time što tvrde kako je taj pokret samo jedan produkt hrišćanske kulture, te stoga predstavlja samo još jedno parče, ionako prezira vredne, evorpske kulture. Takav argument se može naći kod konzervativaca, multikulturalista, islamista i kod mnogih drugih. Ali sve te varijante dele jedan kulturalistički mit – da je prosvetiteljstvo izraslo iz hrišćanstva.

Može se navesti mnogo činjenica koje govore protiv te teze. Pre svega, može se reći da procesi prosvetiteljstva ni u kom slučaju nisu ograničeni na tlo Evrope. Mnoge druge kulture pokazuju snažne periode prosveteljenosti. Možete, na primer, ukazati na mesopotamske kulture u vreme kad su se razvile trgovina, nauka i urbana kultura, možete pomisliti na islamsko zlatno doba u godinama 800–1100, kada je Bagdad bio najprosveteljeniji grad na planeti zemlji, možete ukazati na nekoliko perioda u kineskoj istoriji, možete, kao i Amartija Sen, da se priselite indijskog prosvetiteljstva iz XIV veka kada su i racionalizam i ateizam bili snažni, možete ukazati na razvoj astronomije i matematike u srednjoameričkim kulturama, i ima tu mnogo toga još.

Ali, čak i ako se usredsredimo na snažnu evropsku varijantu prosvetiteljstva u nedavnim stolecima, neprecizno je i graniči se sa sofizmom tvrditi da je ono samo tek tako izraslo iz hrišćanstva.

Zrnice istine u toj tvrdnji možda i postoji – ima izvesnih aspekata hrišćanstva koji su kompatibilni s prosvetiteljstvom, kao što su razlikovanje Božjeg i zemaljskog kraljevstva, institucionalna podjela između države i crkve (što protestantizam i apsolutistička monarhija, međutim, žele da ukinu osnivanjem državnih crkava), podsticanje na ljubav prema bližnjem svom, kao i maglovita anticipacija ljudskih prava. Konačno, tu je, kao i u judaizmu i islamu, monoteizam, koji pokazuje tendenciju da isisa svu svetost iz ovog sveta, pa time postaje dostupan naučnom istraživanju. Ali, ako su izvesni aspekti hrišćanstva i mogli da podrže prosvetiteljstvo, ima isto toliko, pa i više aspekata koji su vukli u suprotnom smeru. Netolerancija svega drugog osim pravovernosti, progon jeretika, inkvizicija, klerikalna hijerarhija, stalno mešanje crkve u politiku i druga sekularna pitanja, tvrdnja da postoji otkriveno znanje koje je važnije od iskustva i objavljivanje antinaičnih izjava, veliki ratovi religija. Ovi mnogobrojni antiprosvetiteljski aspekti takođe su postali očigledni u teškoj borbi koju je rano prosvetiteljstvo moralo da vodi protiv sila apsolutizma i crkava u periodu od XVI do XVIII veka, kad su i katolička i protestantska Evropa progonile „jeretičke“ i prosvetiteljske mislioce i njihovu misao dugim utamničenjima, spaljivanjem knjiga, proterivanjem, a u nekim slučajevima i smrtnom kaznom. Čuven je kalvinistički primer pogubljenja Mišela Serveta (Michel Servetus) u Ženevi. Tu prosvetiteljstvo nije dobilo baš nimalo podrške od hrišćanstva. Naprotiv.¹⁰³

Tvrdnja da protestantsko hrišćanstvo treba da bude osobito prijemčivo za demokratiju i ljudska prava nailazi na problem ako se uzme u obzir period od 250 godina, između reformacije i prvog uspostavljanja vlada orijentisanih

103 Borbu sledbenika ranog prosvetiteljstva protiv apsolutista, kao i struktura crkvene moći, minuciozno je prikazao Džonatan Izrael (Jonathan Israel, 2001, 2006). Istina je da su izvesne proterane grupe vernika igrale naročitu ulogu, kao što su portugalski Jevreji u Holandiji (Spinoza, Urijel da Akosta /da Acosta/), ili proterani francuski hugenoti u Holandiji, Engleskoj i Berlinu. Ali, to nije bilo zbog teologije tih grupica, već zato što im je život u egzilu dao, kao pojedincima, jedinstveni socalni položaj s dotad neviđenim slobodama.

prema ljudskim pravima, tokom buržoaskih revolucija krajem XVIII veka. Tokom tog perioda, apsolutizam je vladao u velikim delovima katoličke i luteranske Evrope, a zakoni protiv bogohuljenja bili su veoma strogi u protestantskim delovima, ništa blaži nego oni u katoličkim zemljama. Lov na veštice je doživeo vrhunac, a u protestantskim delovima kontinenta opšta teološka tendencija postao je zahtev da politička vlast, apsolutistički princ, dolazi od Boga samoga, pa se iz tog razloga svi podanici imaju bezuslovno pokoravati takvom vladaru. Kada su tolerancija i prosvetljenje polako uznapredovali na severoistoku Evrope, s kraja XVII veka pa nadalje, počevši od Holandije i Engleske, inicijativa ni u kom slučaju nije došla od neke crkve, već samo nasuprot njenih želja i aktivnosti. Kao što je dobro poznato, katolička crkva se nije ustezala ni smrtnih kazni protiv ljudi koju su govorili otvoreno, kao što pokazuju slučajevi Bruna i Vaninija.

Kalvinistička crkva je u Holandiji vodila istragu protiv Spinoze i spinozista i njihovog poziva na toleranciju, demokratiju i slobodu govora. Godine 1668, Spinozin prijatelj, Adrijan Kerbah (Adriaan Koerbagh), osuđen je na 10 godina zatvora, uz progon, zbog objavljivanja knjige *Bloemhof*, u kojoj kritikuje religioznu doktrinu; umro je u zatvoru. Tendencija je bila ista i u luteranskim crkvama, na primer, u severnoj Nemačkoj, gde je glasoviti racionalista Kristijan Volf (Christian Wolff) isteran iz Pruske 1723. godine zbog pohvale Konfučiju, razumu i determinizmu. Luterov prvobitni poziv za slobodu, pre svega je tražio slobodu za druge hrišćanske struje osim one glavne, katoličke, a ne opštu slobodu za izražavanje vere i mišljenja uopšte. U pobeđničkom raspoloženju, posle trijumfa reformacije na severu Nemačke, pozni Luter postao je vatreni protivnik „blasfemije“ i širenju te reči je i sam doprineo, jer ju je koristio namesto „hereze“, za šta je, pak, on bio optužen. Anabaptisti i drugi „bogohulnici“ bili su, po Luterovom mišljenju iz 1536. godine, dobri samo za smrtnu kaznu. Jevreje, kao bogohulnike, trebalo je proterati, spaliti im kuće i sinagoge, a jezike odseći.¹⁰⁴ Ako želite primer, treba samo da se podsetite člana protiv blasfemije u zakonu apsolutističke Danske (Knjiga 6, poglavlje 1, Član 7) iz 1683. godine, prvog kompletnog danskog zakonodavstva posle

104 Uprediti – Levi (Levy) 1995, 58 ff.

reformacije. Tu se propisuje sledeća kazna za ruganje Bogu: jezik počinioca da se odseče dok je krivac živ, ruka koja je korišćena u zlom činu takođe da se odseče, a onda čoveka konjima za repove. Zatim treba javno izložiti njegove udove i organe.

Sadašnji zakon protiv bogohuljenja u Pakistanu u odnosu na ovo je mačiji kašalj.

Čak i u naše doba, u hrišćanskim crkvama je ostala jaka tendencija protiv slobode govora. Vatikan je osudio *Jilends-Posten* što je objavio karikature, kao i Svetski savet crkava, Ruska pravoslavna crkva i Svetska luteranska organizacija.

Premostiti ove dugotrajne i teške sukobe pričom o „dijalektičkom“ odnosu između hrišćanstva i prosvetiteljstva, jeste, tako, samo eufemizam koji pokušava da sakrije činjenicu da je crkva sve donedavno bila snažan i zastrašujući protivnik. Na kraju krajeva, takva krivotvorenja istorije prevlađuju mnoge uticaje na evropsko prosvetiteljstvo koji su došli iz nehrišćanskih izvora – iz drugih kultura koje su otkrića donela na kontinent, od islamskih mislilaca (Averoes, Avicena /Averroes, Avicenna/ itd.), iz Indije („arapski“ brojevi), iz Kine (barut, papir, testenine), kao i iz antičkog doba. Iz stare Grčke – nauka, filozofija, kritika religije, slobodna misao, demokratski ideali. Iz starog Rima – rimski zakon kao sekularno zakonodavstvo, neetničko rimsko državljanstvo, republika, stoički koncept humanitasa, i još mnogo toga.

Zvati prosvetiteljstvo čedom hrišćanstva je zato ništa drugo do zgodna podvala. I ona stvara još jednu varijantu kulturalizma, jer pokušava od pokreta da napravi određenu kulturu, da je svede samo na kulturu i da je svede samo na Evropu. Bez obzira da li želite da slavite ili odbacite ovakvu navodno partikularnu „kulturu“, takva intelektualna operacija ostaje podjednako neodrživa.

Invazija otimača reči: kulturalistički novogovor

340 Sredinom xx veka Džorž Orvel je uveo termin „novogovor“ kao karakteristiku totalitarne propagande. Kako komunizam nikada nije mogao da se takmiči s političkim liberaizmom u definisanju ili ostvarivanju osnovnih ljudskih prava, morao je pribeci otimačini reči kao što su sloboda, mir i demokratija.

Kulturalizam deli tu osobinu da izvesnim glavnim rečima, popularnim u govoru, ključnim frazama i pojmovima, kada ih se dočepa, po pravilu, promeni značenje tako ga preokrene u suprotnost. Već smo 1947. godine videli kako „sloboda“ za američke antropologe znači pravo i obavezu da se ostane u svojoj neslobodnoj kulturi. Antropolozi nisu imali na umu pravo pojedinca da ispoveda veru i obožava svog boga (ili da ne obožava nijednog boga), niti slobodu da misli i izražava svoje misli. Imali su na umu slobodu za kulturu ili religiju, to jest njihovu nadležnost nad svojim pripadnicima, jer je čovek neraskidivo vezan za svoju kulturu i ne može da živi van nje, kako to veli kulturalističko udruženje američkih antropologa. Učenje glasi: kultura ima pravo da se zaštiti od stranog uticaja.

Razlog za ovu otimačinu reči je – začuđujuće – trijumfalni pohod ljudskih prava: i kada se suprotstavljate ljudskim pravima, preporučljivo je da koristite frazeologiju koja se njima diči, kao što uostalom vidimo i u nacrtima za „islamska prava“, koja se lepo maskiraju kao univerzalistička, ali zapravo sadrže partikularistički kulturalizam. Ono što su u Povelji o ljudskim pravima UN bila prava pojedinca nasuprot državi, to u Kairskoj deklaraciji postaju prava kulture – to jest, vlasti koji su agent kulture, protiv zakinuutih pojedinaca, koji traže za sebe ljudska prava. „Prava“, u stvari, počinju da

znače upravo suprotno: pravo vlasti nad pojedincem. Invazija Novogovora stigla je i na Zapad.

„Integracija“ je nekada značila da se useljenička grupa skući i živi običnim životom u društvu u koje se uselila: da nauči jezik, zaposli se i radi zajedno s domaćim stanovništvom, učestvuje u javnom i političkom životu društva, možda se čak upozna i s ljudima koji ne pripadaju toj useljeničkoj grupi – a da to ne podrazumeva da zaborave sve svoje kulturne i druge osobine iz stare domovine. „Integracija“ je dakle bila suprotnost „asimilaciji“, koja je zahtevala da se sve te crte vremenom izgube, a integracija je isto tako bila i suprotnost „segregaciji“, koja traži odvojeno grupisanje sa posebnim normama – na primer, jevrejska geta u srednjovekovnoj Evropi. Sada, međutim, slušamo sve češće kako integracija zahteva osnivanje odvojenih institucija: posebne prostorije za molitvu na radnom mestu, posebno odevanje na radnim mestima koja inače imaju svoja pravila odevanja, zaštitu od uvreda, zasebno zakonodavstvo. Postepeno se reč „integracija“ promenila i sada počinje da znači suštu suprotnost. Naime, ona znači zaštitu kulture kao subjekta od većinskog društva s jedne, i od vlastitih pripadnika, pojedinaca, s druge strane. Tek kada grupa dobije svoje institucije, vlastito zakonodavstvo, štaviše, tek kada postane paralelno društvo, država u državi, bez kontakta sa ostatkom šireg društva, tek onda je „integrisana“. Ali, to je ono što smo nekada zvali „segregacijom“ i što znamo iz statusa Bantu crnaca na jugu Afrike i starog američkog Juga, i što je, dakle, nekada bila sušta suprotnost integraciji. Sada je integracija počela da znači upravo to, segregaciju i aparthejd.

„Sloboda veroispovesti“ je još od početka prosvetiteljstva u XVI i XVII stoleću imala više značenja – značila je da i druge crkve, osim one dominirajuće, imaju pravo da se uspostave, ili je značila da pojedinac ima pravo da sâm odluči koga će boga obožavati, ako uopšte izabere nekog. Često je sloboda veroispovesti značila, doduše pomalo nejasno, i jedno i drugo u istom smislu. U Povelji o ljudskim pravima iz 1789 (kao i u Deklaraciji UN iz 1948), stvar je, međutim, jasna: smisao pojma se odnosio na individuu – pravo pojedinca da bude gospodar svog odnosa prema veri. Kao što smo videli u slučajevima Abu Zaida i Line Džoj, značenje se pomerilo: sada ima sve više onih koji misle da sloboda veroispovesti jeste sloboda pojedine religije da živi po vlastitim

normama, bez obzira na to koliko one dolazile u sukob sa zakonima države, s pravom da koriguje i disciplinuje sopstvenu pastvu i zabranom apostazije ako treba, uz klerikalnu vlast i sličnim sredstvima. I kanadski i britanski muslimani su tako tvrdili da multikulturalizam podrazumeva takvu slobodu za njihovu religiju. Liberalni multikulturalista ne može, naravno, da pristane na takvu „slobodu veroispovesti“, koja je direktno usmerena protiv slobode mišljenja i izražavanja, i koja, štaviše, podrazumeva da „sloboda veroispovesti“ sada znači upravo suprotno od onoga što je ta sintagma nekada značila.

342

Teško da danas postoji reč koja se više upotrebljava i zloupotrebljava od reči „dijalog“. Stalno slušamo kako kako kulturne i religiozne tenzije mogu da se razreše jedino i samo „dijalogom“, i to nam tvrde i otvoreni, liberalni ljudi ali i kulturalisti, islamisti, i hrišćanski fundamentalisti. Ali, šta je dijalog? U jednom značenju te reči, to je otvorena rasprava, u kojoj svaka stranka ima pravo da kaže svoje, ozbiljno treba da razmotri stavove drugih učesnika, pa da možda i modifikuje vlastita gledišta. Možda uz saglasnost, možda i bez nje, možda se dođe do kompromisa, ali u svakom slučaju, takav dijalog zahteva da su učesnici u osnovi sledbenici „falibilizma“, to jest, da su u stanju priznaju sopstvenu grešnost, i da su, bez obzira na to koliko su ubeđeni u svoja gledišta, principijelno otvoreni prema revidiranju istih, ako se u dijalogu dođe do novih podataka, novih argumenata, novih dokaza. (Teško da će ijedan učesnik u nekoj debati poreći da je on upravo ovakva slika i prilika idealnog diskutanta.) Ali, kulturalizam ne koristi reč dijalog u ovom značenju. Kulturalizam, kao što je poznato, tvrdi da su kulturne grupe zatvorene i da im nedostaje osnovna spsobnost da razumeju druge kulturne grupe. Revizija vlastitih gledišta, stoga, nije moguća. Primer ovog stanovišta je izjava iz danskog odeljenja Muslimanske svetske lige: „Za muslimana je u osnovi veštački da raspravlja o islamu. Zapravo se svaka rasprava smatra izrazom zapadnjačkog načina mišljenja.“ /100 / Šta dijalog može onda da bude pod takvim uslovima? Može da bude samo obilna razmena ljubaznosti, ceremonijalna izložba stanovišta, pri čemu se stranke smenjuju u izlaganju svojih gledišta. To se može završiti ili ratom, ili uzajamnim „poštovanjem“, što zavisi od temperamenta – ali, dijaloga u značenju da učesnici u raspravi zaista promisle o tome da li gledište oponenta možda sadrži makar zrno istine, toga

uopšte nema. Ni u tragovima. U ovom novom značenju reči „dijalog“, nije, dakle, reč o tome da se stranke u raspravi usaglase ili da konstatuju karakter eventualnog neslaganja – reč je o običnoj ceremoniji u kojoj se, u osnovi, ne razgovara. To je ta nova forma „dijaloga“.

I mnogi drugi pojmovi su izvrnuti za 180 stepeni i počeli su da znače sasvim suprotno tek kada su upali u kulturalističku centrifugu i stavljeni na ispiranje: rasizam, reforma, tolerancija, poštovanje...

Tolerancija i poštovanje nisu isto

344 Često čujemo iskaz da je ono što nedostaje u jednom multikulturalnom društvu „više poštovanja i tolerancije prema drugim kulturama“ i slične druge predivne ideje. Probleme koji leže u izrazu „druge kulture“ temeljno smo pretresli u ovoj knjizi, ali šta s tom „tolerancijom“ i s tim „poštovanjem“? Zar to ne bi bilo baš super? U prvi mah to zvuči lepo i kao jednostavni produžetak uobičajene urbane konvencije lepog ponašanja. Problem je u tome što nije baš jasno šta „poštovanje“ i „tolerancija“ zapravo i podrazumevaju, a obe reči mogu da se primenjuju na najrazličitije načine. Pojam „tolerancija“ potiče još iz doba humanizma i reneanse i prosvetiteljstva, a nedavno je objavljena jedna na mnogo načina zanimljiva danska knjiga, *Tolerancija*, autora Bredsdorfa i Kjelgora (Bredsdorff, Kjældgaard), koji daju pregled najvažnijih događaja u istoriji pojma. Poreklo pojma dotiče osobito *versku* toleranciju, a to što ona, tolerancija, treba da ublaži, jesu brojni sukobi različitih hrišćanskih crkava i država u xv i xvi veku. Autori prihvataju formulaciju Džona Loka (John Locke) u *A Letter on Liberation* iz 1684. godine, ali propuštaju da pomenu delikatnu činjenicu da Lok govori *samo* o toleranciji između različitih *protestantskih* pravaca, dok katolici i ateisti uopšte nisu u njegovom fokusu tolerancije.¹⁰⁵

105 Danska varijanta lokovske tolerancije nailazi na hvalu kod Tomasa Bredsdorfa i Lasea Hornea Kjelgora u knjizi „Tolerancija“ (2008). U danskom izdanju ove knjige polemisali smo s njihovom tvrdnjom o tome da tolerancija zahteva „živi interes“ za verske grupe. To njih vodi do pretpostavke da između slobode govora i tolerancija postoji antagonizam, zato što ovo drugo podrazumeva da ćete se uzdržati od napada na ono što tolerišete, jer se „živo identifikujete“ s tim ljudima. Takva definicija tolerancije jednaka je ustezanju i

Bredsdorf i Kjelgor se, tako, smeštaju u ono što Džonatan Izrael (Jonathan Israel) naziva „ograničeno prosvetiteljstvo“ (usmereni su na Loka i samo njega), nasuprot kome Izrael upozorava na „radikalno prosvetiteljstvo“ čije su glavne pojave Bejl (Bayle) i Spinoza. Bredsdorf i Kjelgor ne spominju Spinozu, prvog doslednog zagovornika slobode misli i izražavanja. Razlika između ograničenog i radikalnog prosvetiteljstva je za Izraela u tome što ograničeno prosvetiteljstvo ima sklonost da slobodu vidi kao slobodu za različite crkve da se organizuju, vode misije i ugnjetavaju vlastitu pastvu. Nasuprot tome, radikalno prosvetiteljstvo gleda na slobodu misli i govora kao na nešto što je preče od religiozne slobode, tako da je sloboda veroispovesti jedno pravo koje se tiče pojedinca, kao jedna neproblematična podvrsta slobode misli. Zauzvrat, ova sloboda pojedinca da misli i da se izražava nalazi se u napeptom odnosu prema slobodi religije, koja se shvata kao pravo organizovanih crkava da disciplinuju svoje pripadnike i tu tenziju mi stalno nalazimo kod Kimlike dok on pokušava da zakrpi liberalni multikulturalizam.

Lokova tolerancija ima značajna ograničenja u poređenju s drugim idejama tolerancije i slobodom misli, vere i izražavanja. Izrael (1999) nabraja tri takva ograničenja lokovske tolerancije i treba ih imati na umu u danšnjim raspravama. Lokova teorija je nastala na teološkoj bazi, pod velikim uticajem holandske sekte takozvanih „remonstranata“. Oni vele da je težnja za spasom toliko važna da nijedna politička moć ili neka druga crkva u to ne treba da se mešaju. Zato je sloboda obožavanja tako važna u lokovom konceptu tolerancije i to se uopšte ne odnosi na slobodu misli u širem smislu, a kamoli na slobodu izražavanja. Pre svega je tu reč o toleranciji frakcija u protestantizmu, premda osnovni argument ne isključuje eksplicitno Jevreje ili muslimane. Prvo ograničenje lokovske tolerancije je, stoga, to što je tolerancija

samokontroli (nasuprot toleranciji koja dopušta mišljenja drugih) i retko se gde može naći, čak i u umerenom prosvetiteljstvu. Ona samo pruža dalje sužavanje već uske lokovske ideje tolerancije. Ovakva izokrenuta definicija tolerancije verovatno je nastala pod uticajem kulturalističkih ideja o „poštovanju“ i „dostojanstvu“ drugih kultura, pa je suprotstavljena slobodi govora, koju treba da zauzda. Ne treba ni pominjati da je ovakav koncept tolerancije poslužio Bredsdorfu i Kjelgoru kao osnova za napad na karikature Muhameda i njihovo objavljivanje. Takva „tolerancija“, u kojoj zaštita verske tankoćutnosti ima glavnu ulogu, bliža je antiprosvetiteljstvu.

privilegija izdvojene grupe organizovanih vernika. Ne razmatra se želja pojedinaca. Deisti, agnosticici, slobodni mislioci i oni koji nisu opsjednuti spase-
njem, nisu obuhvaćeni. Drugo ograničenje se tiče katoličanstva koje se ne
toleriše zato što konstituiše vlast koja je paralelna državnoj, a sa ciljem da
tlači nekatolike (Lok piše dok se katolik nalazi na engleskom prestolu, a huge-
noti tek treba da budu proterani iz katoličke Francuske). Treće i najozbiljnije
oraničenje je njegovo naglašeno odbijanje tolerancije prema ateistima koji,
time što ne traže spasenje, sami sebe isključuju (i to potpuno) iz zajednice.

346

Samo je šaćica današnjih lokovaca izvukla takve zaključke (bar u javnoj
raspravi), ali struktura lokovske tolerancije i dalje igra važnu ulogu u mnogim
idejama tolerancije. Zamisao da je važno dozvoliti slobodu religije u smislu
organizovanog verovanja koje se slobodno praktikuje bez mešanja države,
čisto je lokovska, ali to podrazumeva i da su crkvama određene ruke da tlače,
teraju, kažnjavaju, izbacuju pa i ubijaju interne disidente. To su one *libertas
ecclesiae*, koje je Kimlika iz vedra neba pritzao u odbranu izvesnih unutraš-
njih restrikcija.

Izrael (2001, 2006) je opisao razvoj tolerancije u prosvetiteljsvu, od Spi-
noze, Bejla i grupe holandskih slobodnih mislilaca (uključujući /van den
Enden, Koerbagh, Meier/), pa do radikalnog stanja u francuskom prosveti-
teljstvu (/Boulainvilliers, d’Holbach, Diderot/). U ovom spinozističkom kon-
ceptu tolerancije naglasak je na pravu pojedinca da slobodno misli i izražava
te misli. Ovde je odlučujuća razlika između akcija koje država legitimno može
da reguliše zakonom i ideja. Spinozistička tolerancija, otud, ne daje naro-
čitu važnost bilo kojoj organizovanoj sekti ili slobodi religije, već se uklapa u
šire *Libertas philosophandi* – pravo na filozofiranje. Ovo pravo je, pak, blisko
povezano s javnim mišljenjem, pa tako i sa slobodom štampe, što se potpuno
razlikuje od lokovske tolerancije. Za Spinozu „pravi šizmatici su oni koji osu-
đuju pisanje drugih i buntovno podstiču omrazu prema piscima, a ne pisci
sami koji ionako pišu pretežno za naučenjake i obraćaju se razumu samome;
a osim toga, pravi sejači nemira su oni koji u slobodnoj zajednici zalud traže
ukidanje slobode prosuđivanja koja se ne može suzbiti.“¹⁰⁶

106 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, preuzeto od Izrealea, 1999, 18.

Ova ideja tolerancije završava čuvenim citatom koji se pripisuje Volteru: „Ne slažem se ni sa jednim slovom onoga što kažete, ali ću do smrti braniti vaše pravo da to kažete.“¹⁰⁷ U širem kontekstu, deista Volter pripada umerenoj struji prosvetiteljstva, ali njegov koncept tolerancije pre pripada radikalnoj struji. Ovde je važno napomenuti da je tolerancija držanje koje treba da preduzimaju oni koji se možda oseće uvređeni ili besni, pa bi trebalo da se uzdrže i da se prave da ne čuju uvrede koje su čuli. Istovremeno, takva tolerancija ni na koji način ne spečava tolerantnu sobu da uzvрати jednako oštro (verbalno, naravno). Ali, takva tolerancija predstavlja akt nečinjenja.

Na taj način tolerancija se potpuno odvaja od „poštovanja“, „priznanja“, „živog interesa“ i drugih pristupa koji se preporučuju da ih zauzmemo prema drugim kulturama. Ovi činovi su pozitivni činovi, a ne samo akti nečinjenja. Oni podrazumevaju pozitivno vrednovanje kultura i osoba. Tako je srazmerno lako zahtevati toleranciju drugih ljudi, samo ih treba lepo zamoliti da se uzdrže od izvesnih postupanja. Respekt zahteva specifičan akt (pozitivno vrednovanje), koji zahteva poprilično znanje objekta koji se prosuđuje. Zato se poštovanje i priznanje teško mogu zahtevati od drugih, naročito ako se ne slažu s predviđenim pozitivnim vrednovanjem. Kako da poštujem kulturu za koju smatram da uopšte nije vredna poštovanja? Mogao bih da tolerišem takvu kulturu samo na zaobilazan, kutroazan način. Ne bih mogao da poštujem kulturu, već njeno pravo da uživa osnovna ljudska prava, ali to ni na koji način ne podrazumeva da treba da poštujem eventualna užasna nedela počinjena u toj kulturi. Ako sam prisiljen da poštujem takve kulture ili ljude, to će onda biti samo gluma. Onda ću moći da lažem i pretvaram se i da kažem nešto što ne mislim. Tako ću postati malograđanski licemer. Život naravno nameće i takve situacije gde su pristojnost i male laži neophodne i čak poželjni, ali to nuditi kao preporučljivo ponašanje prema drugim kulturama nije isto.

To što je „poštovanje“ prema osobama i grupama još maglovitiji pojam nego što je „tolerancija“, čini problem samo još gorim. Možete poštovati nešto iz sasvim drugih razloga nego što su oni koji su doista vredni priznanja.

¹⁰⁷ Zapravo je te reči izgovorio engleski romansijer E.B. Hol (Hall) pod pseudonimom S.G. Tallentyre u *Friends of Voltaire* iz 1906. Citat zapravo sažima Volterove reči.

Možete poštovati nešto i zbog toga što vas to plaši, pa vi uvidate da s tim stvarima treba posptupati pipavo, osobito „respektabilno“. Ovde sintagma „biti pun strahopoštovanja“ znači naprosto – imati posla s nečim opasnim. Što se spoljnih znakova poštovanja tiče, ovo poštovanje-kao-strah može biti teško razlučiti od poštovanja-kao-priznanje, pa tako veoma različiti faktori mogu da se zadovolje tim oblikom „poštovanja“, samo ako su im dostupna nasilna sredstva: šefovi država, mafijaški bosovi, šefovi svih fela, kraljevi roka, tajkuni, medijski moguli, itd.

348

Takvi zahtevi za „poštovanjem“, „priznanjem“ i drugim sličnim terminima lako se tope s lokovskom koncepcijom tolerancije; ovde je tolerancija nešto što se dodeljuje organizovanim religijama koje (za razliku od ateista) zaslužuju poštovanje, zato što teže spasenju svojih članova. Ali, prava spinozistička tolerancija nepomirljiva je sa zahtevom za „poštovanjem“ drugih kultura. Jedino poštovanje koje imaju pravo da zahtevaju nije ono za bilo koju kulturu, već poštovanje ljudskih prava svojih pripadnika, što podrazumeva poštovanje za prava pojedinaca te kulture da se udružuju, obožavaju koga hoće i da se izražavaju. Jednom rečju, da uživaju slobode koje garantuju ljudska prava, a ne poštovanje sadržaja njihovih verâ.

A, što se tiče kulturâ, tolerancija je neizvršenje akata zabrane i pretnji protiv izraza koji vam se čine uvredljivi. To je čin onoga *ko bi inače bio uvređen*. Poštovanje je priznavanje ili držanje iz straha koje vas može dovesti do ustezanaja da slobodno izrazite šta mislite. To je čin onoga *ko se boji da bi nekoga mogao da uvredi*. Ova dva koncepta su dijametralno suprotna i međusobno isključiva.

Poštovanje i tolerancija nisu jedno te isto.

Različitost je cool

Da je različitost sama po sebi tekovina koju treba slaviti i uzdizati, s tom smo se premisom već susreli u onom delu antropološke tradicije, koju smo pro-radili u drugom delu knjige. To je aksiom, zapravo moralni i vrednosni sud, i srećemo ga od Rut Benedikt u antropološkoj verziji, do Čarlsa Tejlora u političkoj-filozofskoj verziji.

Zaista je jedinstveno kako je ova premisa u bezuslovnoj vrednosti očuvanja svake kulture, ma koje vere bila, u njenom najčišćem obliku, nezaraženom bilo kakvim koegzistiranjem s drugim kulturama u globalizovanom svetu, u kojem kulture lutaju i kreću se sa seobama s kontinenta na kontinent, dobila taj status neupitnog aksioma, tako da se o njoj čak i ne raspravlja, ni principijelno, ni u odnosu na sastavne delove pojedine kulture. Ovaj princip da je bezuslovna tekovina čuvati svaku kulturu u nezagađenoj formi nije postao predmet principijelnog promišljanja ili konkretne kritike u odnosu na moguću nesaglasnost s ljudskim pravima ili, u najmnju ruku, sa koegzistirajućim kulturama. Šta ako dve kulture na istoj teritoriji ističu dogme koje su uzajamno nepomirljive? Na primer, veoma aktuelan je primer kada se dve kulture, jedna moderna i jedna predmoderna, sukobljavaju zbog modernih emancipatorskih principa unutar konfliktnih oblasti kao što su rod i sloboda veroispovesti? Koja onda treba da dobije prednost? Da li predmoderna kultura, koja, crpeći iz prastare dogme, sprovodi restrikcije prema vlastitim pripadnicima treba da ima pravo da od okolnog društva bude zaštićena u tom najčišćem obliku?

Ovaj problem ni na jednom jedinom mestu ne pominje nijedan od kulturalističkih antropologa koje smo spomenuli u drugom delu knjige. Tome se može dodati – a to, zapravo, ide u njihovu odbranu – da njihov naučnički autoritet leži negde drugde, naime u njihovom deskriptivnom i metodološkom znanju u objašnjavanju kulturâ. Ali, antropolozi nisu ovlašćeni da donose vrednosne ili moralne sudove na osnovu naučnog autoriteta. Oni su u toj stvari samo amateri, ili angažovani, obavešteni građani, kao i svi drugi koji se bave tom oblašću, ili ih to čak i dotiče u životu. To ne treba da spreči antropologe da raspravljaju o toj svojoj premisi o bezuslovnoj tekovini potpunog i nezagađenog očuvanja svojstava kulture, ali oni to, ipak, ne čine. Naprotiv, oni naprosto tu premisu uzimaju kao neospornu pretpostavku.

Norveški socijalni antropolog, Tomas Hiland Eriksen, našalio se na račun ovog protekcionizma nad kulturama u svom sarkastičnom propitivanju putovanja spomenute pretpostavke iz antropologije u UNESCO, gde je postala deo manje-više zvanične ideologije UN, i odakle je kasnije dobila agresivni izraz kroz Savet za ljudska prava svetske organizacije i saradnju tog organa s Konferencijom islamskih zemalja. Hiland Eriksen postavlja veoma važno pitanje: koji izbor treba da se načini u radu na zaštiti kultura, kada dođe do konfliktnih situacija? Eriksen nagađa – verovatno ne grešeći mnogo – da će u tom sluaju prednost dobiti predmoderne kulture, jer one imaju najviše problema s ljudskim pravima, pa su zato i najugroženije, te ih zato treba zaštititi.

Pomalo smelo, ali zapravo sarkastično, on poredi ovaj prećutni izbor u korist predmodernih kultura s Darvinovim razlikovanjem između „prirodne selekcije“ vrsta i „veštačke selekcije“, dakle prirodnog izbora vrsta i onoga izbora koji čini čovek, stvarajući hibride biljaka i životinja po svojoj volji. Ono prvo je, za antropologe, plemenitije od onog drugog. Predmoderne kulture moraju, stoga, kao rezultat prirodnog izbora da dobiju prednost u odnosu na moderne kulture, o kojima se stalno raspravlja, koje se stalno menjaju i koje obeležava kontekst u kojem i sami antropolozi žive i čiji su sami predstavnici, pa im je, valjda, već i dosadio. Jedan od zaključaka za Hilanda Eriksena jeste taj da baratanje prošlošću, kao nečim u načelu plemenitim, nedvosmisleno uzima karakter neproblematizovane težnje za *prezervacijom*, pri čemu se uopšte ne uzimaju u obzir drugi kriterijumi, već samo i jedino – vreme.

Što starije, to bolje i to vrednije prezervacije i konzervacije, i tu je modernitet izvukao deblji kraj. Moderno društvo, sa svojom kulturom, zahtevima za pravima i tom dosadnom uravnilovkom u pogledu polova, mora u antropološkom rangiranju da izgubi u utakmici protiv muzejskog i romantičarskog napora da se očuva živi dinosaur predmoderne istorije i da se on stavi u globalni muzej pod vedrim nebom. Sve, iz svih vremena, treba da u svom najčišćem i nezagađenom obliku postoji na bilo kom mestu, a u isto vreme. Ovo izgleda kao utopijski napor, ali to je istinski projekat antropologa. I kao što je često slučaj s programima i zacrtanim ciljevima, oni su neupitni i nedodijlivi, i shvataju se kao prećutne pretpostavke.

Postoji, međutim, jasna diskrepancija između izjava u ovoj knjizi, jedna znakovita nesaglasnost između aktivista za ljudska prava i favorizovanih građana iz multikulture Malezije, koje intervjuišemo u prvom delu knjige, i antropologa čije doktrine razmatramo u drugom delu. Prva grupa izgleda da ni najmanje nije angažovana u naporima da očuvaju tekovine predmodernog islama, koje oštro krešu temeljna ljudska prava. Mogli biste se zapitati zašto je to tako. I odgovor je veoma jednostavan. Naime, ti ljudi nisu, poput antropologa, „aktivni posmatrači“ („*participant observers*“), već naprotiv „posmatrajući aktivisti“ („*observant participants*“).

Da je različitost sama po sebi dobra stvar, postala je tako ideja koja se sreće na toliko mesta i daleko izvan multikulturalizma. Kimlika se, ipak, protiviti tom pojmu i pokušava da, umesto toga, svoj multikulturalizam zasnuje na liberalnim principima. U stvari, i to je neobičan argument, srodan estetskom shvatanju kultura, kao da su ugrožene životnjske vrste. Naravno da je unutar estetske oblasti maksimalna različitost nešto dobro, i to bezuslovno dobro. Naravno da bismo želeli da uživamo u što više različitijih doživljaja tolikih raznorodnih vrsta. To samo po sebi počiva na slobodnom izboru – vodvilj, kratki roman ili duga poema, ako mi se nešto ne sviđa, poljubim pa ostavim i idem dalje. Ali, sasvim drugačije stoje stvari sa složenošću i različitošću unutar oblasti u kojima ne postoji takav izbor. Na različitost bolesti, grešaka, laži, oblika siromaštva, pretnji smrću, fašizama, parazita, poraza, smrtnih slučajeva, tirana itd, veoma je teško gledati kao na nešto pozitivno.

Neobično je što ovaj argument različitosti koje se tiču kultura veoma često navode ljudi koji upravo ističu da su kulture nešto bezuslovno što se ne može birati. Imajući u vidu takvo poimanje kulture, teško je razumeti kako onda može biti nešto pozitivno u pukoj različitosti religija, kazni, oblika zatočeništva, ugnjetavanja, struktura klanova, kastinskih sistema, itd. Jer, pojedinac nema, tvrdi se, mogućnost izbora da možda izađe iz svoje kulture. Onaj koji, dakle, profitira od različitosti dok u njoj uživa, stoga ne može biti pojedinac uhvaćen u kandže svoje partikularne kulture, već, po prilici, turista, antropolog, posmatrač, autsajder, koji ima neobavezujući pristup čitavom repertoaru kultura, ali koji je istovremeno blagosoloven prilikom da ne bude privezan ni za jednu od njih kao sudbinu, niti mora da se podvrgne njihovim kaznenim sistemima. Ako je čovek tako slobodan od kultura, onda možda i može da bude neke estetske radosti i uživanja pri pogledu na široki asortiman proizvoda na policama kulturnog supermarketa, ali to zahteva i jednog estetu koji je iz nauke o religiji, iz antropologije i industrije putovanja napunio police prevodima, knjigama, bedekerima i drugim „bezopasnim“ predstavnicima kulturâ. Onda stvarno i može da dođe do estetskog u njihovom svetom diverzitetu, ali teško je videti kako ovo dekadentno uživanje na bilo koji način može da se rastegne do pojedinačne „kulturne“ individue, za koju se tvrdi da je „neraskidivo vezana“ za svoju kulturnu sudbinu.

Monokulturalizam u množini

Tendencija antropologije da konstruiše „kulture“ možda može da dobije dobar korektiv od sestrinske discipline – sociologije. Za klasičnog sociologa, kao što je Georg Zimel (Georg Simmel), važna je karakteristika moderne urbane kulture. Većina multikulturalista uzima zdravo za gotovo da upravo tu treba da se dogodi „vibrirajući“ susret između kultura, zato što tu prestaju da važe stari jednoznančni kriterijumi imovine, poziva, plemstva, klana, ceha i klase. Budući da je identitet pojedinca ko-determinisan njegovim socijalnim vezama, to je od velike važnosti. Individua sada nema više samo jedan identitet kao grfg, seljak, kovač, neudata ćerka napoličara, već, umesto toga, pregršt različitih identiteta ili uloga na osnovu različitih funkcionalnih konteksta u koje ulazi u savremenom diferenciranom društvu. Možete, na primer, imati identitet kao otac, suprug, sin, ujak, jedan na radnom mestu a drugi na dopunskom poslu, treći u svom kraju, četvrti u svojoj pokrajini, peti u državi, šesti u religiji, sedmi po svojoj boji kože, osmi kao član udruženja filatelista, deveti kao navijač fudbalskog kluba, deseti kao pobornik političke stranke, jedanaesti kao fan rok benda, dvanaesti u svom izboru omiljenih jela, itd. Ekonomista, Amartija Sen, u svom odlično argumentovanom delu *Identitet i nasilje* pravi ovaj klasični sociološki uvid i od njega čini razarajući argument protiv multikulturalizma, koji se gradi na „politički identiteta“. Sen se neprestano oduševljava time što nabraja sve nove i nove identitete koje jedna te ista individua može da preuzme u savremenom društvu.

„Jedna ista osoba može na primer da bude britanski državljanin malezijskog porekla, s kineskim rasnim crtama, broker, nevegetarijanac,

astmatičar, lingvista, bodibilder, pesnik, protivnik abortusa, posmatrač ptica, astrolog i onaj koji veruje da je Bog stvorio Darvina da bi vernike doveo u iskušenje.“ (24)

U stvari, „politika identiteta“ želi da iskoreni različitost iz identiteta koji se kriju u glavi svake moderne individue, a to omogućava kulturalizam za koga su sve kulture organske i stoga praktično mogu da odgovore na sva pitanja identiteta jednim potezom. Ali, Sen ukazuje na to da postoje dva temeljno pogrešna pristupa multikulturalizmu. Jedan koji vidi diverzitet kao dobro samo po sebi i drugi, koji se fokusira na slobodu pojedinca i stoga se odlučuje da slavi diverzitet dokle god je on rezultat što slobodnijeg izbora. Stoga Sen ukazuje na neiskorenjivost razuma. To nije neka naročito „zapadnjačka“ ideja, naprotiv. Sen ukazuje na to kako su se i ateizam i racionalizam razvili iz indijske tradicije, kao što je, na primer, veliki moćnik, Akbar iz XVI veka, tvrdio da religiju treba gajiti razborito a ne preuzimati je sa „slepom verom“ iz „zaparloženih delova tradicije“.

354

Ali, ovo, naravno, od pojedinca zahteva razmišljanje i izbor. Iz te perspektive, multikulturna politika identiteta izgleda kao radikalno antimoderna. Ona jednim udarcem odseca sve ove teške izbore koji se stalno moraju činiti, čak i kada se bira isto. Ali, teško da možemo potceniti privlačnost politike identiteta u ovom kontekstu, jer ste se jednom za svagda odrekli sumnje, kajanja zbog pogrešnih izbora, propuštenih prilika i razmišljanja za šta da upotrebite dragoceno vreme vašeg kratkog života, zato što su kultura i religija jednom za svagda izabrali za vas. To je ta utopija o „jednostavnom životu“ u jednom paketu, i time vas mami politika identiteta. Ali, premda u nekim teškim i konfuznim vremenima možda i možete da razumete taj zov sirena, utopija ostaje iluzorna. Individue nikada ne mogu bez ostatka da se nađu u svojoj kulturi i u modernom društvu je sasvim nesprovediva i regresivna utopija pokušavati da se tako nešto ostvari. Ali, može se i te kako videti kuda ide društvo koje se rešilo da svom stanovništvu nametne jedan takav identitet. Ono neizbežno staje – belodani primer je Saudijska Arabija, koja uprkos prihodima od nafte bez presedana nije u stanju da razvije iole dinamičniju savremenu privredu. Na nivou kulturne grupe, događa se, naravno, ista stvar. Ona se zatvara u politiku identiteta, prekida kontakte sa svim životnim

izvorima modernog društva, a nad njenim pripadnicima nadvija se opasnost da potonu, mentalno i socijalno, na samo dno, s kulturom koja liči na beton oko njihovih nogu.

Segregacijski, tvrdi multikulturalizam u kojem se kulture zatvaraju oko sebe i ne ulaze u zajedništva i hibridizacije, sasvim odgovaraju oznaci kojom Amartija Sen pogađa u srž: monokulturalizam u većini.

Otkriveno plaštom ili: burka čini ženu

356 Različita islamska pokrivala za glavu postala su standardni predmet usijanih debata na Zapadu tokom poslednje decenije i lako je naći zagovornika jednostavnih ksenofilskih ili ksenofobičnih gledišta, kao što su, na primer, „pa to je samo 30 grama tekstila“ ili „treba to svuda zabraniti“. Liberalni stav će, naravno, burku da sagledava kao običan čin slobode izražavanja. To je, između ostalog, način izražavanja mišljenja i pojedinac treba da ima slobodu da odluči kako će se odevati i koju će poruku na taj način slati. Ali, kao i uvek, ima tu izvesnih komplikacija.

To ne mora da ima veze s time šta burka znači. Burka sama po sebi može da bude različito motivisana. Muslimanka može da izabere da bude zabrađena zbog običaja, tradicije, verskog ubeđenja, zato što imam kaže tako, da bi izazivala zapadno društvo u kojem živi, iz mladalačke pobune protiv rigidnog tradicionalnog islama njenih roditelja i sigurno iz još mnogo drugih razloga. Ono što otežava celu stvar jeste međunarodna dimenzija, koju kao kosmopoliti ne smete da previdite. Trenutno ima nekoliko država, koje zakonima nalažu ženama da idu zabrađene, na primer Saudijska Arabija i Iran, koji, štaviše, ima i državne patrole koje bacaju kiselinu u lice ženama koje nisu odevene na traženi način. Ima drugih država, u kojima snažni pokreti za islamizaciju vrše sveobuhvatni pritisak na obične ljude da nose burke – na primer Irak, gde se računa da je više od 50 nezabrađenih žena u Basri ubijeno otkako su otišle okupacione trupe. Slični pokreti postoje na mnogim mestima od zemalja Magreba do Pakistana. Muslimansko bratstvo pitanje

burke drži veoma visoko na listi prioriteta, a to je slučaj i u Evropi, od slatko-rečivog Tarika Ramadana, pa do ratobornijeg Al-Karadavija (Al-Quaradawi).

Burka je tako predmet velike bitke unutar islama. U takvoj situaciji, signal koji se šalje nošenjem burke nosi, naravno, rizik da se poveže s islamističkom prisilom. Štaviše, signal se možda u stvari i ne može razdvojiti od te prisile, bez obzira na to što pojedinačna nositeljka tog šala možda ima neke sasvim druge, nevine motive. To pomalo liči na 1930-te, kada je pivara Karlsberg morala da prekine sa upotrebom arijevske krsta oivičenog krugom na etiketama, zato što je simbol prisvojio snažan i veoma neprivlačan politički pokret.¹⁰⁸ Ovakva asocijacija na radikalni islamizam neizbežna je i bez sumnje predstavlja, zapravo, glavnu draž za neke od korisnika. Na isti način utiče i činjenica što mnogi od nas koji ne pripadamo islamu ne volimo baš te signale koji se burkom odašilju. To naravno ne znači da burka treba da se zabrani, kao što bismo, obično, rekli da treba učiniti s nacističkom partijom ili zabranjenom islamističkom organizacijom Hizb-uz-Tahrir. Uopšte uzev, bolje je ako se takva vrsta simpatija proluftira napolju, nego da nađe svoje tajne puteve.

Sličan argument može da važi za burku i u politici. Izabrani predstavnici u parlamentu i komunalnim upravama su privatna lica, koja predstavljaju segment biračkog tela, i oni naravno mogu, unutar uobičajenih okvira pristojnosti, da se oblače kako god hoće. Parlament je video vruće pantalonice Lene Bros i kostim od vrećica za kafu Jakoba Heugoa (Haugaard), pa može da vidi i burke na glavi Asne Abdol-Hamid (Asmaa Abdol-Hamid) ili neke druge poslanice. Sasvim drugačiji argument, međutim, važi za različite grupe javnih i privatnih službenika. Ako radno mesto ima karakter koji obuhvata i pravilo odevanja ili sasvim precizno određenu uniformu, onda nema argumenta koji bi mogao da se suprotstavi odbacivanju burke. Već analizirani slučaj o sudijinoj burki spada upravo ovde. Danske sudije ne moraju da nose uniformu, premda sudije na višim instancama nose ogrtač preko svakodnevnog odela. Ovo svakodnevno odelo je, zato, po mogućstvu neutralno. Sudije ne dolaze

108 Kvislingova partija je 1933. godine u Norveškoj krst uokviren krugom preuzela kao simbol, u bojama s grba: žuti krst, crvena podloga. Zvali su ga Ulafov krst, i zastupali su istorijski nedovoljno dokazanu ali primamljivu tezu da je sveti Ulaf, koji je pokrstio Norvežane, koristio taj krst. (*Prim.prev.*)

na posao u papučama, šlafrocima, s navijačkim kapama, u bikiniju, trenerkama, odeći za kampovanje ili odeveni po nekoj drugoj neobičnoj modi, kao što ne dolaze u sud u kapuljačama Kju kluks klana, sveštenečkim mantijama ili narandžastim haljama Hare, premda možda gaje simpatiju za gledišta koja su povezana s pomenutim odevnim predmetima.

358

Ovo stanje ne može da promeni kulturalistički argument da burka na osobito dubok način označava identitet. Na taj način bi i svaka druga odeća koja šalje tako jaku poruku o identitetu bila takođe zabranjena na sudu kao neprikladna. Sudinica, koja je na primer revnosna nudistkinja, moraće da se povinuje surovim odevnim propisima i svoju golotinju da sakrije u sudnici. Sudija koji je strasni navijač Barselone i želeo bi da se pokaže u dresu Ibrahimovića, moraće takođe da izabere neutralnu odeću dok vodi slučaj. Sudija panker, koji inače voli da napravi krestu gelom za kosu, moraće da je spusti za vreme suđenja, dakle dok je na svom radnom mestu. A sudija pripadnik paklenih anđela moraće kožnu jaknu da drži na čiviluku dokle god traje ročište. Na isti način bi i jedna hipotetična, radikalna muslimanka, koja bi mogla da bude sudijakadnica u Dankoj, morala da burku okači na čiviluk dok je na dužnosti, a kao i svi ostali bi posle radnog vremena mogla da se zabradi i takva se vrati kući. Burka je, kao i kožna jakna paklenog anđela, samo uniforma, jedna među mnogima, a ne možete da nosite dve uniforme u isto vreme. I to nema ništa s „kontrolom mentaliteta“, kao što – vrlo neobično – kaže Birte Ren Hornbek (Birthe Rønn Hornbech), ministarka za integraciju u izjavi za *Politiken* (od 15. maja 2008), već ima sa činjenicom da sudija oteotvoruje funkciju koja je iznad privatne ličnosti koja obavlja tu funkciju. To se i poručuje formalnom promenom odevanja.

Naravno da je to od naročite važnosti za one funkcije koje se tiču izvršne i sudske vlasti države, koje su obavezane na jednakost pred zakonom. Kada uđete u jednu takvu funkciju, onda neutralnost odeće šalje poruku o nepristrasnosti u pogledu izgleda osoba, isto onako kao što izgleda klasična predstava boginje pravde s povezom preko očiju. Nije tačno ni to da su sve vrste odeće jednako neutralne, kao što neki kulturalistički antropolog može da se seti da kaže (na primer, Karen Lisa Salamon u *Politikenovoj* hronici od 13. maja 2008). Naravno da je tačno da nijedno odelo nije neutralno samo po

sebi, ali u zapadnoj kulturi, a sigurno i mnogim drugim kulturama, postoji široki konsenzus o neutralnosti određene vrste odeće i određenih boja. Taj konsenzus se održava time što ljudi u takvim neutralnim zanimanjima i dalje idu u svojoj odeći i time zadržavaju tu svoju neutralnost. Alternativa bi, naravno, bila ta da se uvede naročito odevanje za sudije, kao u anglosaksonskom pravosuđu, sa čuvenim perikama i togama, čime sve sudije zauzimaju odmak prema svakodnevnoj odeći.

U onim državnim zanimanjima koja ne mogu bez nošenja uniforme, prirodno je da postoji razlog da se prisetimo zašto su te uniforme uopšte i uvedene. To što, na primer, vojska i policija imaju uniforme, objašnjava se ovako: da se njihov drutveni rang može lako i jednostavno iščitati i prepoznati, tako da svakome odmah bude jasno da dotični nisu samo privatna lica, već da obavljaju određenu funkciju, dakle da su na dužnosti, pa stoga podležu različitim ograničenjima u pogledu ponašanja – policajcu i vojniku je zabranjeno da puši, pije, treba da emanira neutralnost u ophođenju i od njih ne očekujemo da nam stave do znanja koju muziku slušaju, koje su vere i slično. Stoga je prirodno da neke muslimanke sudinice burku okače o klin kada suđenje počne.

Drugi slučajevi su možda manje problematični. Privatna preduzeća koje imaju propisano odevanje mogu da izaberu da dozvole burke muslimanskim službenicama, a mogu i da ne dozvole to pokrivalo za glavu. To je obuhvaćeno pravom koje pokriva privatne ugovore i sporazume, i ako neko odbije da poštuje propisana pravila odevanja u određenoj privatnoj firmi, u ovom slučaju, ako insistira na nošenju burke koja je u toj firmi zabranjena, onda ima slobodu da potraži novo radno mesto. Jer, ovde i poslodavac ima lufta da se brani svojom „kulturom“, pa ako to ne odgovara kulturi zaposlenoga, onda nema osnova da njih dvoje potpišu ugovor o zaposlenju. Saglasno tome, privatnici muslimanske vere imaju slobodu da uvedu odevne propise koji obuhvataju i tu burku, to jest da je nametnu, a onda žene koje neće da se zabrade takođe moraju da potraže novi posao.

Posebno delikatno polje su delovi onog javnog prostora gde zaposleni u manjoj meri otelotvoruju funkciju koja sadrži izvesnu moć: na primer, burke u školama. Ovde se mogu izneti argumenti i za i protiv, a odluka može da

zavisi od toga o kojoj se kulturi radi i koji se problemi pokazuju. Obično ne otpuštamo nastavnike ako odećom, u blažem obimu, pokazuju svoja ubeđenja. To što se maloletne devojke šalju u školu zabrađene može da izgleda neukusno, na isti način kao što je neukusno ako roditelji svoju decu koriste kao reklamne panoje za svoja vlastita kulturalistička gledišta. Teško da bismo zagovarali eksplicitnu zabranu, premda i se i o njoj može razgovarati kad naiđemo na stanje kao što je u Francuskoj, gde je motivacija za zabranu burki u školama upravo sve veći porast nasilja nad nezabrađenim muslimankama, uključujući silovanja i ubistva, a što čine mladi muslimani. Kod nas u Danskoj, čuli smo već glasove u tom pravcu, kao što je, na primer, herostratski ozloglašeni imam, Ahmed Akari (Akkari), koji je, kao što je poznato, izjavio da nezabrađane muslimanke slobodno treba gađati cipelama na ulici i da će to čak „biti dobro za njih“. Ako se ovakve izjave sistemski pojavljuju u određenim muslimanskim krugovima, onda se odlučna zabrana nošenja burki u školama može pokazati i kao nužna, kao neka forma vanredne mere, dakle, kao odgovor vlasti na „unutrašnje restrikcije“ među muslimanima.

Zagovornici kulture

Rasprostranjena je zabluda, inače direktno povezana s kulturalizmom, da su samoproklamovane vođe jedne „kulture“ zapravo predstavnici iste. U Danskoj smo to već videli na primeru Islamske verske zajednice, koja samim svojim nazivom sugerise da predstavlja islamsku veru kao takvu. To međutim uopšte nije slučaj. Grupa se sastoji od salafista, čine je predstavnici Muslimanskog bratstva u Danskoj i na taj način reprezentuje radikalnu varijantu islamizma, tako da možemo decidirano reći da ne predstavlja mnoge muslimane turskog porekla, ili bosanske muslimane i mnoge muslimane koji samo poštuju porodične običaje, kao ni razne druge pravce u islamskoj veri.

To, međutim, uopšte ne sprečava grupu da se izjašnjava u ime svih danskih muslimana kao takvih, ili da u bombastičnim slučajevima čak progovara u ime svih muslimana sveta. U mnogim slučajevima su državni organi, ipak, takve tvrdnje uzeli zdravo za gotovo i u stvari su prihvatili glasnogovornike udruženja, kao što su Abu Laban ili Ahmed Akari, kao predstavnike u političkim raspravama i drugim javnim povodima. To što je tako nešto uopšte moguće, možemo obrazložiti kulturalističkom predrasudom da su kulture zapravo celovite i organske, pa ako neko trvdí da je glasnogovornik te i te kulture, valjda zna šta priča, pa ćemo ga uzeti kao predstavnika, zato što su kulture homogene, a pojedinac je neraskidivo vezan za svoju kulturu.¹⁰⁹ Ali, nema

109 Kao što kaže Voker (1997, 224): „Severnoamerički kulturalisti teže da preuzmu gledište etničkih aktivista, za koje priča *INGROUP* nasuprot *OUTGROUP* daje prost odgovor na pitanje koje su kulture najranjivije, i koje kulture zaslužuju zaštitu. Ali kontekst kulturne zaštite u uslovima naprednog moderniteta ipak je značajno složeniji.“

nikakvog razloga da mislimo da su „kulture“ manje interno raznovrsne od bilo koje druge socijalne grupe. U odsustvu nekog referenduma ili slične procedure za ispitivanje mnjenja koja bi mogla da obezbedi da je glasnogovornik baš predstavnik određene grupe, moramo takve „glasnogovornike“ smatrati samoproklamovanim, te držati da govore samo za sebe i u svoje ime.¹¹⁰ Prihvatiti ih kao nešto više od toga, podrazumeva neposrednu opasnost da, kao portparola, prihvatimo i takve ekstremiste kao što je Abu Laban, kome nije dozvoljeno da uđe u Egipat zbog svog ekstremnog islamizma, ili potpune ludake, kao što je Ahmed Akari, koji javno preporučuje nasilje nad devojkama bez burke i pred skrivenom kamerom razmatra atentat na Nasera Kadera.

362

Na taj način kulturalizam počinje da pospešuje neravnopravno tretiranje učesnika u jednoj raspravi, u kojoj ekstremisti ili, blago rečeno, „čudni“ tipovi mogu da se nametnu kao predstavnici umerene većine, koju zapravo uopšte ne predstavljaju. Njihova tvrdnja da predstavljaju osobito „čist“ islam može da se reflektuje u obožavanju „autentičnosti“ kod zapadnih kulturalista, a to je rezultat savezništva koje promovise najreakcionarniju, romantičarski ulepšanu i antimodernu verziju dotične „kulture“. Taj reakcionarni deo „kulture“ može da doprinese učutkivanju njenih umerenijih elemenata, a razlog je naravno – strah. Ova neprincipijelna koalicija može da pripomogne stvaranju slike o pojedincima koji krše zadrte kulturne norme kao neautentičnih i pokondirenih i, u krajnjem slučaju, kao izdajnika vlastite kulturne. Ovde se prisećamo kako je *Politiken* okarakterisao Nasera Kadera kao muslimana koji ne predstavlja „svoje vlastite“ – dakle kao „kokosov orah“.

110 U mnogim slučajevima su glasnogovornici kulture i nacije one osobe koje nisu ni rođene u toj kulturi, već su je tek kasnije „naučile“: „Oni su tek u adolescentskom dobu nešto pročitali o svojoj kulturi i njenom jeziku“ (Vermelen i Slijper 2000, 12), i to su nabubali baš onako knjiški, na doktrinarni način. Što se tiče nacionalista, to važi, na primer, za Austrijanca Hitlera kao nemačkog nacionalistu, Crnogorca Karadžića kao bosanskog Srbina, pripadnika druge generacije srpskih nacionalista, muslimana Izetbegovića kao bosanskog muslimana – u savremenim islamističkim pokretima mnoge su vođe rođene kao muslimani „koji samo slede porodične običaje“, pa su se tek u tinejdžerskom dobu upoznali s radikalnim islamom u nekoj vrsti mladaćke pobune protiv roditeljske tradicije.

U knjizi o razvoju britanskog multikulturalizma, *From Fatwa to Jihad*, kolumnista i neurolog, Kenan Malik, ističe činjenicu da je sama politika multikulturalizma možda suodgovorna za karijere pomenutih glasnogovornika. Britanski multikulturalizam 1990-ih video je mogućnost ublažavanja onoga što se sagledavalo kao rasna tenzija, tako što bi se stvorio sistem podrške različitim etničkim grupama. Imenovani su portparoli, a formulari kojima se konkurisalo za takvu potporu deljeni su po opštinama, ustanovama, itd. Malik, kao seksualista indijskog porekla, začuđen je, naravno, zašto su svi ti glasnogovornici, bez razlike, bili tako religiozni. Zašto bi karijski imigrant u Britaniji osećao da ga dobro predstavlja pop, i zašto bi Indus kao Malik voleo da ga zastupa imam? Ovakovom politikom, smatra Malik, različite grupe su veštački oblikovane kao pretežno verske, okupljajući se oko sveštenstva u takmičenju za pare iz fondova i na kraju završivši u međusbonoj zakrvljenosti. Malik se seća, ne bez sentimentalnosti, *solidarnosti između useljeničkih grupa* i zajedničkih političkih akcija, *nekada*, pre nego što se, po njemu, britanska levica podelila na konzervativne grupice pod verskim liderima.

Ovo stanje pospešuje i to da „kultura“ u medjima i politici može od bilo kog svog pripadnika da zahteva da se ponaša „istinski“ i „propisno“ – nema mesta za pojedinačna odstupanja. Primer: muslimanka je po kulturalističkoj definiciji zabrađeni bigot i nema joj kud, a Asma Abdul-Hamid se prihvata kao „homo islamikus“ u debati pod naslovom „Adam i Asma“, na drugom programu danske televizije. U pozadini te debate postoji jedna mala priča: kada su odlučivali koga da pozovu u emisiju, prvo su se obratili jednoj drugoj osobi, nezbrađenoj Dankinji iz turske porodice koja je jednako toliko muslimanka koliko je običan Danac hrišćanin – dakle, poštuje porodične običaje i to je sve. Ona je isprva pristala drage volje, ali su od nje zahtevali da se zabradi od glave do pete i da zastupa religiozno zadržta stanovišta. Ona je to, međutim, odbila, pa su je onda zamolili „da samo glumi zabrađenu fundamentalistkinju“?! Naravno da je ona i to odbila, a ishod je bio svima poznat – našli su „orginal robu za šou“.

Ovo stanje vas možda može nagnati da se zapitate zašto uopšte imamo „priznatu versku zajednicu“ s posebnim poreskim olakšicama? Zašto sada baš te religiozne grupe, koje često predvode najkonzervativnije ličnosti u javnom

životu Danske, treba da imaju takve olakšice, a vidimo da su u svojim anti-liberalnim zahtevima već pušteni s lanca. Zašto takva udruženja imaju više prava na poseban tretman od svih drugih udruženja i grupa građana, klubova, ornitologa, skejtera i ljubitelja striptiza? Samo zato što tvrde da imaju nevidljive prijatelje, čiju egzistenciju niko ne može da dokaže? I ovde bi ravnopravniji tretman različitih grupa činio mnogo realniji multikulturalizam od ove mistične neravnoteže u korist reliгиозnih stada i njihovih, manje ili više, sumnjivih glasnogovornika.

U kojem obimu ovi takozvani glasnogovornici jesu stvarni predstavnici, takođe je pitanje koje je postalo očigledno tokom krize zbog karikatura Muhameda. Jedanaest muslimanskih organizacija je 2. oktobra 2005. godine osnovalo komitet za kompanju protiv karikatura iz *Jilends-Postena*. Ovaj komitet se brzo razvio da bi obuhvatio 28 organizacija, ali kada je *Ekstra Bladet* malo pregledao spisak, pokazalo se da neke organizacije uopšte ne postoje, a da neke niko uopšte nije ni pitao da li žele da učestvuju. Protest protiv *Jilends-Postena* zapravo su preduzele organizacije koje predstavljaju najviše 15.000 danskih muslimana. Dakle, ne više od desetine ukupnog danskog muslimanskog stanovništva, što, međutim, nije sprečilo tu grupu i mnoge medije da govore kako zagovornici predstavljaju gledišta svih danskih muslimana, štaviše, svih muslimana na svetu.¹¹¹ „S izuzetkom nekoliicne licemera, svi nas podržavaju. Osim toga, treba da imate na umu da ovde nije reč samo o 200.000 muslimana u Danskoj, već o milijardu i trista miliona muslimana u celom svetu“, rekao je, na primer, glasnogovornik Kasem Ahmed (Kassem Ahmed), iz Islamske verske zajednice (Hansen i Hundevad, 2006, 44).

To što se često tvrdi kako upravo „najkulturniji“, konzervativni glasnogovornici predstavljaju „kulture“, sobom nosi i mogućnost pogrešnog shvaćanja onoga što pretilakvoj jednoj kulturnoj grupi, zato što se svi događaji sagledavaju kao da imaju kulturni uzrok.

„Šta sada, kad pozni modernizam predstavlja opštu kulturnu pretnju, o kojoj svi kolektiviteti moraju da vode računa, dok pokušavaju da preformulišu svoje tradicionalne načine života u kontekstu radikalne promene?

111 Ovaj citat i prethodna informacija citirani su iz – Hansen i Handevat (Hundewath), 2006, 811.

Kulturalistička perspektiva je relativno neosetljiva prema mogućnosti da opšte strukturalne promene, na primer u državama, na tržištima, u aktivnostima preduzeća i birokratijâ, mogu mnogo toga da determinišu. To se u lokalnim zajednicama može doživeti samo kao fašizam i akumulirani rezultat ksenofobije koja dolazi od drugih grupa.“ (Voker /Walker/, 1997, 224)

Ovaj neprekidni proces modernizacije predstavlja izazov za mnoge različite grupe u društvu – ne samo za „kulturene“. Ali, iz kulturalističkog doživljaja sveta, po kojem su sve suprotnosti povezane s „kulturom“, lako je pogrešno protumačiti takve pretnje protiv grupe kao da su kulturne vrste – kao da su svi problemi posledica ksenofobije i kulturnih sukoba.

Dinamika ekstremizma

366 U vezi s ubistvom filmskog režisera Tea van Goga i pretnjama njegovoj scenaristkinji Hirsi Ali u proleće 2004, izgleda da je zločincima nešto baš osobno išlo na živce. Nešto ih je toliko izvelo iz takta, fitilj im dogoreo, da su izgubili osećaj za realnost u tolikoj meri da više ne znaju u kojem delu sveta žive. Sve što su učili da treba da kažu da bi ih prihvatilo društvo u kojem se fizički nalaze, izgleda da je isparilo pri susretu s desetominutnim filmom *Submission*, Tea van Goga.

Isti se gnev razbuktao kada su pristalice počinioca dobile priliku da brane taj akt nasilja. Samo što u tom slučaju mržnja protiv umetnika ne izgleda toliko slepa, budući da je nasilničko delo već izvršeno. U svakom slučaju, to se tiče pokojnog reditelja, pa je, u stvari, preostalo još samo likovati nad njegovom smrću, te upozoriti druge da se to ne ponovi. Došlo je vreme da se vlastiti gnev pročisti pročisiti mišlju da je pravda ispunjena bez ostataka. Seanse na danskoj televiziji, na kojima islamistkinje iz danskih obrazovnih institucija u programu bez voditelja i moderacije opravdavaju ubistvo Tea van Goga, kao da produžavaju nasilje, predstavljaju drugi čin koji dovršava prvi.

Ovo se događa tako što se reči biraju tako da se zahteva saosećanje s nasilnicima. I oni su ljudi od krvi i mesa, moramo to da shvatimo. Imaju i oni stvari koje su za njih svete, vrednosti koje ne treba da uvredimo ni pod kakvim okolnostima. A, ako oni oseće da je pređena mera, onda moramo da uvidimo da će da reaguju uzimajući pravdu usvoje ruke, bez obzira na kaznu. Oni su, u stvari, neka vrsta mučenika, iako posledice za njih nisu baš drakonske. Ali, ako ništa drugo, oni čine žrtvu u ime jedne kulture, koju nasilnim

činom brane. To moramo da razumemo, čak i ako ne delimo s njima religiju. To je preovlađujući ton u toj vrsti islamističke ekstremističke televizije, a koji je Drugi program danske televizije pokazao posle filma *Submission*.

Da ovde ne vodimo brigu o tome da li reakcije pristalica mogu da pomognu postizanju njihovog navodnog cilja, to jest, da spreče iskaze poput onih Tea van Goga. Da sada ne ulazimo ni u njihovu lažnu argumentaciju da se zakonski član o blasfemiji može koristiti da se spreče izjave protiv njihove religije, a posebno protiv njihovog vlastitog shvatanja te religije. Jer, svako i sam može da vidi: da su hteli da idu na film, a ne na čoveka, onda bi najbolji način bio da prećute taj film i da odbiju da ga pogledaju ili da se izjasne o njemu. Tako većina provokacija i umire, na veliko ogorčenje provokatora. Nasilnici i njihove pristalice sada su, umesto toga, obezbedili filmu *Submission* slavu u svim zapadnim zemljama, a svojim činom i nepatvorenim gnevom obdarili su ga kredibilitetom, već i pre nego što ga ljudi vide. Mora, znači, da je bilo nešto u njegovom iskazu, kada je mogao da izazove takvo dramatično reagovanje i politički samoubilačke izjave na televiziji o pravu na ubistvo.

Ali ovaj drugi čin, koji se odigrao na televiziji, samo je verbalizovani deo revije nasilja i smrti, koja neprestano izaziva povratnu reakciju antimuslimanskih krugova i tako generiše lančanu kontrareakciju u medijima, gde se organizuje pozorinica za generlano sumnjičenje islama kao religije i kulture, i svih muslimana, bez obzira na individualna gledišta. Ovaj verbalizovani deo nasilnog čina jeste karika koja pokreće medijski šou u kojem se razmena gledišta izmešta u domene izvan medija samih, s velikim ulozima u vidu političkih pretnji. Sve ide po scenariju kako što bolje i brže radikalizovati društvo. Sledeći mogući korak je paljenje džamija i muslimanskih radnji, posle čega sledi paljenje crkava, kao u Holandiji. To je najnovija i privremena karika u ovoj razmeni stanoviša, pri čemu se umesto argumenata koriste akti nasilja. Ko je prvi počeo, u stvari je potpuno nevažno pitanje u ovom lancu razmene udaraca. Naprotiv, u fazi radikalizacije mnogo je važnije samo nadmašiti reakciju protivnika ili bar biti dorastao, da se dinamika može produžiti. A tu onda samo mašta postavlja granice, dok se, naravno, sve vreme legitimise naplemenitijim moralnim izgovorima.

Šta je to bilo u umetničkom izrazu što je u toj meri razljutilo radikalne islamiste i zbog čega oni ne razumeju svoju ulogu kao čitalaca ili gledalaca, kojima pripada ograničeni fond reakcija, kao što su odluka da ne kupe knjigu ili ulaznicu, da ignorišu delo i slično? Oni mogu da ćute, mogu da kritikuju, mogu da ignorišu, mogu i sami da se narugaju ili da naprave svoj film, napišu svoju knjigu. U celini uzev, široko je polje unutar granica koje postavlja javnost. Ali, u izvesnim slučajevima, to nekima očigledno nije dovoljno. Ponekad se mora poslati ubica ili čitava ekipa pretorijanaca.

368

To je primetio i jedan norveški novinar, oktobra meseca 2003, pošto mu je u listu *Nat&Dag*, koji izlazi u Oslu, bio objavljen jedan parodični članak. To jest, nije sam primetio, jer mu je u redakciju došla grupa pakistanskih batinaša kako bi mu isporučila nasilnu kritku. Zamenili su ga, međutim, s nekim drugim čovekom istog imena: Bord Tegešen (Bård Tøgersen). Ali, šta je pravi Tegešen napisao da bi tako razbesneo islamsku javnost i da li zaista još postoji nešto što čitaocima može toliko da iznervira da regauju na taj način, da se dignu na noge lagane i običu nasmejanog šaljivdžiju, pa da ga obogalje? U svakom slučaju ima, bar za islamističke kulturaliste, koji ne shvataju svoju ulogu u javnosti.

Bord Togešen je zapravo sastavio (auto)parodijski članak, kamufliran kao priručnik za norveške klince koji sanjaju o seksu s muslimankom. Da je priručnik zamišljen kao provokacija, očigledno je ako umete da čitate norveški. A, Togešen je znao da udari u pravu žicu. Recept za seks s muslimankom navodi niz tačaka koje se moraju uzeti u razmatranje ako želite da „zavirite ispod vela“, kako je pisalo u priručniku. Tegešen ohrabruje norveške mladiće da ne gube hrabrost i da veruju u projekat, jer, kao što veli, na Zapadu mi verujemo da svet nije crno-beli, što ga navodi na zaključak da nisu sve devojke pod velom tako bogobojažljive kao što se predstavljaju. Svaka ima svoju individualnost, razlikuju se kao što se sve pahuljice razlikuju, kao tipovi ličnosti. Ima dosta toga da se bira, od obrezanih devojaka Severne Afrike, do „veselih i strasnih turskih curica“. Ipak, on svoju pažnju usredsređuje na Pakistanke, koje norveško momče može najlakše da sretne u Oslu.

Tegešen nabroja čitav niz stvari koje neko ko je Norvežanin mora da uzme u obzir dok se udvara tamnoputoj Pakistanki. . Devojka sanja o romantičnoj

ljubavi, dakako, pomalo u stilu Romea i Julije, a naš heroj na belom konju treba da pokaže da, paradoksalno, može da je spase iz ralja patrijarhalnog poretka. Stoga, norveški mladić treba da se pozabavi svojim odevanjem. Nika-kva pletena kapa ili skijaške pantalone. Umesto toga, on treba da se obuče kao zapadnjački boem, koji može i izgledom da pruži obećanje o nečem bajkovitom. Duga talasasta kosa, egzotične tetovaže po rukama i ramenima, pa još na skejtbordu. To će da dadne poželjni izgled, po Tegešenovom mišljenju. A da bi se izgradilo poverenje i osnažilo pouzdanje u momka, on preporučuje zdravim mladićima koji imaju kuraži da se upuste u projekat, da se ne ponašaju kao muslimančići, koji po Togešenovom shvatanju i previše vole da pucaju, mangupiraju se, krađu, piju i vrlo grubo se udvaraju. Da bi podupro to gledište, koje je inače vredno žaljenja, Togešen samo ukazuje na pakistanske kioske koji vrve od takve pornografije.

Naprotiv, norveško momče treba da nagovesti skroz drugačije i finije standarde. Ideal je nešto u stilu viteza iz srednjeg veka. Dečko mora da bude pažljiv, osećajan i uviđavan. Nikakvi plitki, mačo ideali. Ali, treba nešto i dati da bi se održao multikulturalistički ideal i izašlo u susret devojci, u pogledu njenog kulturološkog horizonta očekivanja. Nikako svinjetina. To je za nju neukusno u oba smisla, a još i strano. Preteška stvar da bi se ignorisala. Ni ishrana bazirana na pacovima nije baš preporučljiva, već je najbolje da norveško momče mladu muslimanku pozove na halal-kebab. Kulturni profil treba da se podesi i tako što će udvarač da nauči naslove bolivudskih hitova. Ali, mora imati u vidu političku konotaciju, to jest, da filmovi moraju da budu na strani Pakistana u teritorijalnom sukobu s Indijom, oko Kašmira. Sve u svemu, treba priznati da i Zapad ima svoje probleme i problemčice. Na primer, gramzivost, otuđenost potrošačkog društva, što može da dovede do toga da se kaže da, kada se sve sabere i oduzme, i islam ima mnogo toga da ponudi. Eto, to bi otprilike bili saveti koje norveški mladić treba da uzme u obzir ako želi da „zaviri ispod vela“.

Iako rizikujemo da vam pokvarimo vic time što ćemo da vam ispričamo kraj, upitaćemo se ipak, za koga je napisan ovaj šaljivi koncept i šta se, u celini uzev, tu rizikuje. Jer trebalo bi da bude jasno kao dan – i drugima osim Norvežanima – da je ovo inteligentna, autoparodična kozerija, neka vrsta

persiflaže, priručnika za bolji život iz porodičnih i modnih magazina srednje klase. Dakle, ismevanje priručnika za samopomoć koji obećavaju brz i lak put do sreće, ispunjenja želja, itd. Da su ova „uputstva“ daleko od stvarnosti, jedva da je potrebno istaći, kao i to da se od čitaoca ne očekuje da tekst shvati doslovno. Tekst i nije napisan za mladog Norvežanina, naklonjenog lirskoj poeziji koji čezne za muslimankom, već je svojom minucioznom ironijom upućen širokoj publici, za koju se komentariše slika čedne muslimanke, koja je očigledno deo najdubljeg kulturnog i političkog identiteta islama. Ako počnete da čačkate po toj slici, uznemiravate takve ekstremističke pojednce u njihovom samorazumevanju i dovodite ih na ivicu očajanja. Ovde je autor teksta, Bord Tegešun, pogodio u tako bolnu metu, da je za njim krenula bati-naška grupa, uprkos tome što je nastupio samo kao klovn. Tako je jasno da je autor imao na umu čistu zabavu, ali... Ali, oni koji si bili predmet smeha, sami su se javili!

Difamacija slikom čedne muslimanske žene?! Nešto slično izgleda da je bilo u igri i u slučaju kratkog filma *Submission*, ubijenog Tea van Goga: citati iz Kurana koji govore o drakonskom kažnjavanju žena bili su napisani na nagom ženskom telu. Što se tiče sadržaja, tu je nešto mnogo sumornije bilo kao ulog. Uzimajući u obzir temu filma, možda je mnogo zahtevati od režisera da bude zabavan. Njegovo sredstvo izraza bila je kritika određenih stanovišta izraženih u Kuranu, koji se danas tumači doslovno u nekim muslimanskim državama.

Ali, ubistvo režisera je izazvalo reakcije, koje su išle dalje od puke filmske kritike određenih stanovišta. Novinarka Hele Briks (Helle Brix) je to navela u hronici u *Berlinske Tidende* od 9. XI 2005. Upada, međutim, u oči da je ona napravila odmak, protumačivši politički motovisano ubistvo kao integralni deo muslimanske kulturne tradicije: „Islam ima dugu i užasnu tradiciju pret-nji, maltretiranja i ubistava onih koji drugačije misle. Muhamed, osnivač religije i uzor, sâm je podsticao nasilje kada je dopustio da pesnikinju, Asmu Bint Marvan (Marwan), ubiju u krevetu, dok su pored nje spavala deca. Njen je zločin bio što se rugala Muhamedu i njegovom novom učenju.“ Ali, isti tip argumenta bi s istim pravom mogao da se primeni i na hrišćane (i Jevreje) u njihovoj primeni nasilja protiv drugačije mislećih. Da li smemo da citiramo

iz 5. knjige Mojsijeve 13:12–16, kako treba postupati s otpadnicima, pojedincima koji su zgrešili time što su napustili pravu veru: „Ako ti do uha dopre da su se u jednom od gradova tvojih, koje ti je GOSPODAR tvoj Bog dao da u njemu stanuješ, nastupio koji nitkov našeg roda i vere, a koji je zaveo gradsku decu našu da pređu k drugijem bozima koje dotad nijesmo znali i da im se klanjaju, onda treba pomno da ispitaš, da istražiš i razmotriš slučaj, pa ako se pokaže da je stvarno tome tako, da se među tvojijejma takva pogan gaji, onda žitelje toga grada sabljom treba da posiječeš, i da pritegneš sve i svakog u gradu, i stoku treba da posiječeš sabljom. I sav plijen koji sakupiš u gradu tome, da se sakupi nasred trga, pa da se spali i plijen i grad, kao sveta žrtva GOSPODARU tvome Bogu; a poslije neka za vijeki vijekova leže ruševine i nikada da se mjesto ne obnovi.“

I u samom Novom zavetu bi hrišćani mogli da pronađu mesto koje se može protumačiti kao legitimizacija inkvizicije protiv onh koji se odriču Isusa Hrista. To se događa u paraboli s vinovim drvetom, što sva deca uče na časovima veronauke, u *Jevanđelju po Jovanu*, 15:6, gde lepo piše: „Ja sam istinsko vinovo drvo, a moj je otac vinogradar. Svaku moju granu koja plod ne nosi, on uklanja, a svaku koja nosi plod, on pročišćuje pa da daje još više ploda. Vi ste već čisti zbog Reči koje sam vam reko. Ako stanete u meni, ostaćete i u vama. Kao što grana ne može da rađa sama od sebe, a da nije na vinovom drvetu, tako ni vi ne možete biti a da ne postanete u meni. Ja sam vinovo drvo, vi ste grane. Onaj koji mene prihvati. A i ja njega, on će mnogo ploda dati; jer bez mene ne možete ništa učiniti. Ako me neko ne prihvati, biće odbačen kao grana i uvenuće, takve će skupljati i zapaliti od njih vatru pa će izgorjeti.“

Ovako sumorni zahtevi postoje u svetim spisima mnogih religija. Ono što je važno, jeste da li vernici dotične vere pokazuju da misle da takve vrste iskaza treba uzeti doslovno? Takvih ima u različitim radikalnim pravicima u aktuelnom islamu. Ali, jasno je kao dan da takvi iskazi ne govore ništa o svim živućim Jevrejima, hrićanima ili mnogim muslimanima koji možda ignorišu drakonske norme koje stoje u njihovim prastarim verskim spisima, da bi uopšte mogli da žive u savremenom društvu. Ima još jedno ime za to – tumačiti svoju veru. Ali, sve to Hele Briks naravno da vrlo dobro zna.

Njen članak i argumentacija su primer militantnog pojednostavljenja koje primenjuju nacionalisti u svom kulturalizmu, posle zločina kao što je ubistvo Tea van Goga. Sve je to po scenariju. Ekstremisti, svaki u svom taboru, preuzimaju ostatke javnosti kao taoce u razmeni udaraca s mnogo uopštavanja terajući tom logikom društvo da uđe u krug koji zna samo samo za jedno – za eskalaciju, pri čemu Zapad i islam munjevito postaju potpune suprotnosti, a „sukob civilizacija“ postaje sukob kulturalista na malim ekranima. Muslimani imaju svoje islamiste, ostatak društva ima svoje nacionaliste, a obe strane generalizuju oponenta preko svake mere. Logika je poznata s Balkana kao anatomija mržnje, i jedna od poslednjih stanica takvog puta u pakao jeste da više nema mesta za pojedinca i pojedinačna gledišta. Radikalizacija ide dotle da etničko i kulturno preklo pojedinca briše sve druge osobine čoveka, tako da između etničkih kultura više nije moguć razgovor u društvu. Razmena mišljenja se onda može odvijati na jedini način koji je još preostao – nasiljem.

Kada se pročitaju stavovi Hele Briks o muslimanima, kao i izjave drugih nacionalkulturalista, a povodom ubistva holandskog filmskog režisera, pri čemu svi bez razlike koriste ekstremistički generalizujući diskurs, islamistima je onda lako da nađu opravdanje. Uopšte nije važno ko je prvi počeo da upotrebljava teške reči, potpuno je irelevantno ko je šta kad rekao, šta je povod a šta je „samo“ reakcija. Izjave i tekstovi koji preuzimaju ekstremistički diskurs stalno izazivaju povratne reakcije između dve dijametralno suprotne ideologije mržnje, koje se uzajamano potvrđuju. Uzmimo primer koji, na prvi pogled, može dati za pravo stavovima Hele Briks i drugih nacionalista: 18. aprila 2004. godine portugalske novine *Publika* objavile su intervju s Omarom Bakrijem Muhamendom, osumnjičenim da je pripadnik ćelije al Kaide, inače vođom radikalne islamističke grupe iz Londona – Al Muhadžirun. Od osam uhapšenih, koji su osumnjičeni za učestvovanje u planiranju terorističke akcije u Londonu, sedmorica su štićenici Omara Bakrija Muhameda. To daje povoda za izvesne indicije. Imam prima novinare koji mu dolaze na poklonjenje i u svom domu priča da su hiljade njegovih knjiga o islamu, doduše s izuzetkom britanskog Ustava koji je dobio na poklon – naprosto tuga jedna, jer je muslimanima zabranjeno da slede zakone koje je čovek stvorio. Stoga

Omar Bakri Muhamed može samo da se raduje onom danu kada će se islamska zastava zavijoriti nad Dauning stritom. On u svakom slučaju mora da radi u tom pravcu, jer prorok mu kaže, da ne smee da živi među nevernicima, a da ne proba da ih preobrati.

S obzirom na svoju veru u nasilje i obožavanje terorizma, on sasvim ispunjava standarde Hele Briks. Omar Bakri Muhamed nas uverava da su napadi u Njujorku od 11. septembra pravedni, kao odmazda zbog politike SAD prema muslimanima svuda po svetu. Činjenica da je taj napad pogodio civile u drugom je planu, jer kao što on kaže: „Mi ne pravimo razliku između civila i ne-civila, između nevinih i vinih. Samo između muslimana i nevernika. A, život nevernika nema nikakvu vrednost. On nije svet. (...) Nismo mi licemeri. Ne kažemo: 'Izvin'te, to je bila greška'. Mi kažemo: 'Zasluzili ste to'. Preduzećemo na sebe zadatak da poubijamo što je više ljudi moguće i raširićemo užasni strah tako da ljudi na Zapadu misle: 'Vidite šta nas je pogodilo!' (...) Terorizam je jezik XXI stoleća. Podržavati Džordža Buša je jedna vrsta terorizma. Podržavati al Kaidu je isto. Svi su umešani. Svaki musliman je terorista, svaki nemusliman je terorista. Ovo je 'vreme ubijanja'. To je sve poreknuto u božjem tekstu. Muhamed je rekao: 'Ja sam prorok milosti', ali je rekao i 'Ja sam prorok pokolja'. Reč 'terorizam' nije nova za muslimane. Muhamed je rekao: 'Ja sam prorok koji se smeje kada ubije svog neprijatelja'. To nije samo pitanje ubijanja, već je reč o tome da se smejemo dok ubijamo.“

Ono što je genijalno u diskursu ovog i svakog drugog ekstremiste jeste to što generalizujući iskazi mogu u beskonačnom lancu da proizvode povratnu spregu. Čitalac ovog članka će sada na primer moći da primeti kako začuđujuće precizno imam Omar Bakri Muhamed iz Londona može da do poslednje reči potvrdi tvrdnju Hele Briks o islamu kao takvom. Jedna generalizacija hrani drugu i obrnuto. Nemuslimanskom čitaocu bi, međutim, moglo da izgleda da je tačna tvrdnja da svi muslimani po pravilu podržavaju, štaviše obožavaju nasilje – pod uslovom da prihvatite premisu da imam *zaista* predstavlja sve muslimane i da je njegovo tumačenje Kurana opšteprihvaćeno. U vezi s političkim ubiством filmskog režisera, ove izjave imama dobijaju neospornu pouzdanost – ali, premissa je naravno još uvek ona ista, to je, ipak, samo jedna izjava jednog i samo jednog muslimana. A ipak, tvrdnja Hele

Briks „o svim muslimanima“ će da zvuči bolje, zato što je izrečena u situaciji koja prirodno i pravedno poziva na gnev i frustraciju. Ali, tim više se stigmatizovanjem čitave verske grupe samo raspiruje sukob i verska grupa postaje talac, kada su počinioci van domašaja zakona. Tvrdnja traži podršku kod istovrsnog oponenta Hele Briks, dakle kod muslimanskog ekstremističkog krila, kao na primer kod Omara Bakrija Muhameda, a on je uvek na raspolaganju da isporuči željenu argumentaciju, kao što je učinio u intervjuu za portugalski *Publico*.

374

Ova dva ekstremistička diskursa mogu da funkcionišu u sprotnom pravcu, tako da islamista isporučuje svoju nebuloznu tvrdnju, a nacionalkulturalista će joj dati opravdanje, i u tu svrhu mogu da posluže iste izjave. Iskaz Hele Briks može da da potvrdu nekom muslimanu koji je prvo čitao o navodnoj mržnji koju, po Omaru Bakriju Muhamedu, na Zapadu gaje prema muslimanima – a za to je potrebno samo to da se prihvati kako Hele Briks predstavlja čitavo hrišćanstvo i sve sekularne belce Zapada. Ali, može li se zamisliti i situacija, koja kao i ubistvo holandskog filmskog reditelja, može da da neki oblik pouzdanosti pomenutoj mržnji? Da li bismo mogli da zamislimo situaciju u kojoj su muslimani izloženi napadu ili politički motivisanom nasilju, dok bi nacionalkulturalista spremno pričao priču koja bi upravo potvrđivala tvrdnju islamista da Zapad mrzi sve muslimane?

U knjizi Bernara Anrija Levija o ubistvu jervejsko-američkog novinara Danijela Perla (daniel Pearl), on daje kroki navodnog krivca za ubistvo Perla, nekog pakistansko-britanskog islamistu koji se zove Omar Šeik (Sheikh). Pisac pokušava da otkrije korene njegovog islamizma i ide njegovim stopama kao sasvim normalnog građanina, dok ga pod svoje nije uzeo radikalni london-ski kružok, pa se angažovao u borbi protiv zločina nad bosanskim muslimanima početkom 1990-ih. Ovaj genocid evropskih muslimana, koji je tada mučio i gotovo ošamutio javnost, pokreće Šeika i on počinje da se bori; prvo se dobrovoljno prijavio kao legionar. Postaje mu jasno da je ono što može da sazna u radikalnim, islamsitičkim krugovima, savršeno tačno. Zapad mrzi muslimane, i sva priča o humanizmu samo su šuplje fraze, koje jedino treba da glorifikuju zapadnjačku kulturu na tuđ račun. Humanizam važi samo za hrišćane i Evropljane ateiste. Demokratija nije ništa naročito, jedino što čovek

može, u najboljem slučaju, jeste da kuka i cvili i da krši ruke, ali niko i ne sanja da progonjenim muslimanima pritekne oružjem u pomoć. Mladi Šeik se uverava u to iz dana u dan, dok gleda snimke iz opkoljenih gradova. Vode se pregovori, vreme ide, ništa se ne dešava, a ubijanja se nastavljaju i stalno se osnivaju novi koncentracioni logori. Ko govori o političkom ubistvu? Ko je pogođen? Ne moralizatorski nacionalisti, oni sigurno ne. Oni naprotiv govore o mržnji prema muslimanima i islamu kao religiji. Mladi Omar Šeik, srušenih iluzija, nestaje zatim u legionarskim brigadama, prvo u Bosni, kasnije na drugim odredištima, kuda god je vera pozvala. I pred sam kraj ovoga puta, koji se okončava u ludilu i nihilizmu, on se pojavljuje u knjizi Bernara Anrija Levija, kao glavni osumnjičeni za ubistvo američkog novinara.

Svi političari koji su imali odgovornost početkom 1990-ih bi posle čitanja skice kako je Omar Šeik dospao do džihada mogli da počnu s podužim objašnjavanjem zašto niko nije reagovao kada se čitav nauk iz Drugog svetskog rata skršio posle prestanka hladnog rata, i kada je čovek uistinu mogao da porazmisli o etičkim izazovima koji su proizašli iz nasleđa nacističkih logora smrti: „Ovo se ne može ponoviti“. Dakle, niko nije reagovao dok je Sarajevo bilo pod opsadom, ali to nije bilo zato što su muslimani bili okpoljeni i meta snajperista. Kada su istočnu Bosnu napale hrišćanske dobrovoljačke paravojne snage, a muslimanski civili masakrirani, to je došlo kao iznenađenje. Za logore se čulo tek kada je bilo kasno. Pokolj 7000 muškaraca i dečaka iz Srebrenice objašnjava se problemima u komunikaciji – molba za vazдушnu podršku upućena Holanđanima bila je poslata na pogrešnom formularu. I tako dalje. Što duže parafraziramo moguća opravdanja, to više svi odgovorni političari počinju da zvuče kao neka vrsta dvoličnih preobraćenika koji se delom osećaju prisiljeni da se s jedne strane ograde od islamističkog nasilja, ali isto tako žele da na neki način pokažu uzdržanost i da „objasne koliko je sve to komplikovano“.

U vezi s našim putovanjem u Srbiju novembra 2004. godine, dok smo radili na knjizi *Scenografija rata*, posetili smo džamiju u Beogradu koja je bila meta huligana posle ubistva srpskih hrišćanskih dečaka na Kosovu, marta iste godine. Ubili su ih muslimanski dečaci. Zločin je dao povod napadima na muslimanske svetinje diljem Srbije. Sve je prividno bilo „sponatno

organizovano“. Učiteljica medrese je ispričala da je policija samo gledala kako gomila upada u džamiju i centar za kulturu, paleći vartu. Policija je objasnila da je stajala skrštenih ruku jer bi intervencija samo dolila ulje na vatru, pa bi sve bilo još gore. Deca koja su noćila u medresi su jedva spasila živu glavu bekstvom kroz prozor. Kada smo posetili džamiju i medresu, popravka je bila u toku, majstori su bili usred posla. Imam je sedeo i sređivao dokumenta. Učiteljice su čistile. Ostaci spaljene biblioteke su počišćeni i razvrstavali su ugljenisane knjige. Ali, nastava još nije bila počela. Ova odvratna kristalna noć u Beogradu 2004. godine, može, naravno, da posluži kao gorivo za nove potencijalne islamističke fanatike i na Balkanu i u ostatku sveta, fanatike koji opet, sa svoje strane, mogu samo još više da radikalizuju ne manje fanatične srpske nacionaliste. Začarani krug.

Sasvim skoro, spirala radikalizacije navela je desničarskog teroristu, inspirisanog nacionalističkom ideologijom, da u Oslu, 22. jula 2011. godine, počinu teroristički napad u kojem je ubijeno 77 ljudi, dok je osmoro njih poginulo od bombe. Od toga je 69 mladih članova Radničke partije. Sve se dogodilo na ostrvu Utoja. Počinilac je Anders Brejvik (Breivik).

Pre ovoga, Brejvik je objavio manifest na 1500 stranica preko interneta. Tekst se sastoji pretežno od preuzetih članaka i predstavlja eklektronski bućkuriš konzervativnog nacionalizma, hrišćanskog fundamentalizma, bele supremacije, maštarija o vitezovima templarima i nacizma. Sve je to udrobljeno s ciljem da se pruži ideologija koja bi mogla a kontrira islamu. Brejvik je, kao i mnogi, pobrkao islamizam kao takav s ekstremizmom. Evropski levičari žigosani su kao „kulturni marksisti“ koji šire islam u Evropi. Otud napad na Radničku partiju i njihovu omladinu, jer su baš oni odgovorni za sve veće prisustvo muslimana i islama. Tako ovaj teroristički napad predstavlja dalji korak u spirali islamizma, nacionalizma i multikulturalizma. Ovo je bio prvi veliki teroristički atak u Evropi koji je nadahnut desničarskim kulturalizmom protivu islama i, posebno, protiv multikulturalizma koji je pripisan Radničkoj partiji Norveške.

Ovde treba spomenuti nekoliko veoma upadljivih detalja. Neposredno posle ovog zločina, sumnja je bačena na islamiste. Ne samo zbog ranijih napada u Evropi, kao što je podmetanje bombi u Londonu i Madridu, već i zato što je jedna islamistička grupica, Ansar al. Džihad al-Alami, navodno prihvatila odgovornost. Kada je Brejvik uhapšen, mediji su odmah zaključili da je reč o desničarski inspirisanom napadu. Vredno je zapaziti da su dve tako različite terorističke grupe mogle lako da budu istovremno osumnjičene za isti kriminalni čin. Ostaje pitanje: da li su islamisti i desničarski ekstremni nacionalisti zaista toliko različiti? Islamisti su protiv modernosti, liberalne demokratije, jednakih prava i traže privilegije za vernike – kao što je Brejvik protiv modernosti, liberalne demokratije i kulturne i verske različitosti. Suština je u tome što je Zapad bio svedok desničarskog kulturalističkog ekstremizma i antimodernosti u obliku islamizma, pa evo sada toga i kod kuće: više nego ikada posle Drugog svetskog rata ima toliko neobičnih i nasilničkih grupa i ideologija koje se bore za pažnju javnosti.

Drugi aspekt dinamike ekstremizma jeste tvrdnja koju multikulturalisti nastoje da proture posle tragedije u Oslu: pravi krivac nije Brejvik, već kritičari islama i islamizma u Evropi. Eto, opet i previše multikulturalista koristi i ovu tragediju da bi tražili ukidanje slobode govora. Tako i islamisti i nacionalistički teroristi znaju samo za jedan lek, ukidanje ili oganičenje slobode izražavanja. Ali, kao što je urednik nemačkog nedeljnika *Die Zeit*, Jozef Jofe (Josef Joffe), trezveno primetio: „Ko izjednačava reči i ubistvo čini više štete otvorenom društvu nego sam Brejvik.“

Poslednja bizarna činjenica vezana sa tragedijom u Oslu, jeste Brejvikovo jedva prikryveno divljenje (u manifestu) prema islamskim protivnicima. On ide čak toliko daleko da predlaže nekakvu kolaboraciju ili kompromis, tako da se islamsitima pepusti suvereniet na Bliskom istoku, samo neka odu iz Evrope pod suverenitetom Brejvika i kompanije. U ovoj geopolitičkoj halucinaciji možemo da prepoznamo nadahnuće koje je stiglo iz – „etnopluralizma“.

Sada unutar dinamike ekstemizma prepoznajemo ne samo međusobnu inspiraciju na nasilje, već i identifikaciju. Monokulturalisti, kao Omar Bakri Muhamed i Anders Brejvik, zastupaju nasilje u potrazi za čistotom. Brajvik

samo ide dalje nasiljem i prema (svojim) multikulturalistima, zato što favorizuju, po njemu, njegove homologe takmace na islamističkom desnom krilu.

I tako vidimo kako dinamici ekstermizma nema kraja. Nisu više samo kulturalisti na oba kraja – nacionalisti i islamisti – ti koji radikalizuju diskurs u javnoj sferi tako što se pljuju, psuju, prete i pozivaju na nasilje ili ga besramno brane. I razni kulturalistički i verski pritisci umeju da uče iz međusobnih strahova za slobodu i spirale oruđa koja su izmišljena za tu borbu. I onda kada se bore jedni protiv drugih, iz ptičje perspektive izgledaju strateški sve više i više ujedinjeni u ekstremizmu uperenom protiv osnovnih standarda prosvetiteljstva.

Diznilend kulture

Kulturini glasnogovornici ističu da se autentični život nalazi samo unutar okvira kulture i da je čovekova univerzalna potreba da ima pristup kulturalnom okviru tumačenja i uporišta s koga se razume svoj svet – to je onaj krčag od gline. Ali, šta ako to, ipak, nije tako? Šta ako je zatvaranje u tradicionalnu kulturu, bez kontakta sa socijalnim i političkim strujanjima, bez veze sa umetnošću, književnošću, naukom, novostima, debatom izvan „kulture“, zapravo samozatvaranje, samoutamničenje, samoizolacija od stvarnog sveta i život u glumljenom svetu iz mašte? Džeremi Voldron (Jeremy Waldron) kaže sledeće:

„Videno iz kosmopolitskog gledišta, zaranjanje u tradicije partikularne zajednice u savremenom svetu je kao živeti u Diznilendu i verovati da je vaše okruženje istiniti izraz stvarnog postojanja 'kulture'. Što je još gore, to je kao da tražite podršku da živite u Diznilendu i da tražite od modernog društva da čuva granice Diznilenda, dok i dalje umišljate da je ono što se u toj čarobnoj zemlji događa, sve što treba da biste živeli adekvatnim i ispunjenim životom.“ (Valdron, 1992, 763)

Ako je to slučaj, onda se pitanje autentičnosti potavlja upravo suprotno. Jer, onda autentični život znači upravo slediti razvoj moderne inetrnacionalne kulture i civilizacijskog kosmpolitizma – dok je neautentično zatvoriti se u odglumljenu i sanjalačku prošlost, koja čak traži državne dotacije i posebna prava. Dakle, nije površni, neukorenjeni, usamljeni, otuđeni i kosmopolitski život neautentičan, već zatvoreno i arogantno samopretvaranje u muzej, što radi kulturalizam.

Razumevanje „kulture“ kao sudbine reakcionarno je, romantičarsko ideologizovanje poimanja kulture, koje pretilo da obuhvati čitav politički spektar, a koje sa strahopoštovanjem preuzimaju grupe željne autetičnosti, da bi zatim ispostavile zahteve za posebnim pravima. Ali, ako se prestane s tom začaranošću kulturalizmom, već je načinjen prvi korak, kao što je norveški socijalni antropolog, Tomas Hiland Eriksen, jedan od najsnažnijih zagovornika protiv kulturalizma unutar atropolgije, to rekao kratko i jezgrovito:

„Umesto da se pozivate na kulturu kada govorite o, na primer, lokalnoj umetnosti, mogli biste jednostavno reći 'lokalna umetnost'; ako mislite na jezik, ideologiju, patrijarhat, prava dece, običaje u ishrani, lokalne rituale ili lokalne političke strukture, mogli biste naprosto koristiti te ili odgovarajuće pojmove umesto da ih pokrivete obmanjujućim i ugodnim zastorom kulture.“ (Eriksen, 2001)

Zovite stvari onako kakve jesu, umesto da ih upetljavate u meki i egzotični, ali i mistifikujući i represivni veo „kulture“.

To što su neki običaji prastari i „praiskonski“, ne čini ih a priori dostojnijim i časnijim od skorašnjih običaja. To što smo oduvek mazali kosu mašču, jeli svinejtinu i kašu od malina i ribizli, držali žene u kući ili jeli naše neprijatelje, ne čini te običaje manje ili više ispravnim. I to što zlatnim slovima pisani dokumenti tvrde da svaki minut našeg života moramo da provedemo radeći to i dalje, da bismo sprečili smak sveta ili obezbedili sebi mesto u raj, može pre da bude povod da se bacimo u filološku kritiku tih nesavremenih dokumenata, umesto da ih sledimo kao sveto pismo.

Dole kultura!

Bibliografija

- AHMAD, Salbiah 2007 *Critical Thoughts on Islam, Rights and Freedom in Malaysia*, Petaling Jaya
- AL-AZM, Sadiq 2003 „Det universelle vs. det partikulære“ [„Universal Versus Particular], KRITIK162/163, 2003
- AL-AZMEH, Aziz 1996 *Islams and Modernities*, 2nd ed. London: Verso 1996–2003 „Postmodern Obscurantism and 'The Muslim Question'“, JSRI nr. 5, summer 2003, http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no_5/aziaalazmeh-articol.htm
- AL-AZMEH, Aziz (no year) Conversation with Aziz Al-Azmeh on Islamism and Modernism Part I), *Iran Bulletin*, http://www.iran-bulletin.org/interview/AZMEH_1.html
- ALLIANCE of Civilizations, FN-rapport, 2006, <http://www.unaoc.org/>
- AMERICAN Anthropological Association 1947, Statement on Human Rights. Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations, by the Executive Board, American Anthropological Association“, *American Anthropologist* vol. 49, no. 4, Oct.-Dec. 1947
- AMIN, Mohamed & Caldwell, Malcolm (ed.)1977 *Malaya. The Making of a Neo-Colony*. Nottingham
- ANDAYA, Barbara Watson & Andaya, Leonard Y. 1982 *A History of Malaysia*. Hong Kong
- ANDERSEN, Lars Erslev 2006 *Den tabte uskyld. Verdensorden – Værdikamp – Islamsme*, [„The Lost Innocence: World Order – Value Struggle – Islamism], Odense: Syddansk Universitetsforlag
- „ARABISK mad på Krogerup Højskole“ [„Arabian Food at Krogerup High School“] *Frederiksborg Amts Avis*, 17/2 2006, 2. sekt. s. 2 (Anonymous newspaper article)
- BABER, H. E. 2007 *Multicultural Mystique. The Liberal Case Against Diversity*, N.Y.: Prometheus Books

- BADER, Veit 1999 „Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?“, in *Political Theory* vol. 27, no. 5, 597–633
- BALDWIN, J. M. 1902 *Development and Evolution*, New York: MacMillan Company
- BARRY, Brian 2001 *Culture and Equality*, Cambridge: Polity Press
- BARNARD, Alan 2000 *History and Theory in Anthropology*, Cambridge
- BAUMAN, Zygmunt 2001 *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. London–2003 *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. London
- BELL, Daniel A. 2000 *East Meets West. Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton: Princeton U. P.
- BENEDICT, R. 1934 *Patterns of Culture*, Boston and N.Y.: Houghton Mifflin Company – 1959 *Patterns of Culture*, Boston and N.Y.: Houghton Mifflin Company
- BENHABIB, Seyla 1999 „The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism“, in *The Yale Journal of Criticism*, 12.2, 401–13
- BENHABIB, Seyla 2005 *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, no. 7, 753–71
- BERLIN and Kay 1969 *Basic Color Terms*, Berkeley: University of California Press
- BHABHA, Homi 1994 *The Location of Culture*, London: Routledge
- BOUCHARD, Gerard, and Charles Taylor 2008 *Building the Future. A Time for Reconciliation*, report from Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences, <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html>
- BREDSORFF, Thomas and Lasse Horne Kjældgaard 2008 *Tolerance – eller hvordan man lærer at leve med dem, man hader*, [„Tolerance – or how to learn to live with those you hate“] Kbh.: Gyldendal.
- BROWN, Donald E. 1991 *Human Universals* New York: McGraw-Hill
- BRUCKNER, Pascal 2007 „Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists“, the online magazine *Perlentaucher*, 24/1 2007
- BUNDGAARD, Peer, 2006 „Sharia er vores menneskerettigheder“ [„Sharia is our human rights“], *Politiken* 1/3 2006
- CAIRO Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990, <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>
- CANADIAN Multiculturalism Act <http://faculty.arts.ubc.ca/sgunew/MCMULTI.HTM>
- CASSIRER, Ernst 1946 *The Myth of the State*, New Haven: Yale U. P.
- CLAPHAM, Andrew 2006 *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, Oxford: Oxford UP
- CRONE, Patricia 2003 „Til Paradis i lænker. Jihad i historisk perspektiv“ [„To paradise in chains. Jihad in a historical perspective“], i KRITIK 162–63

- DARNELL, Regna 2008 „North American Traditions in Anthropology“, in H. Kuklick A *New History of Anthropology*, Blackwell 2008, 35–51
- DEACON, T. 1997 *The Symbolic Species*, N.Y.: W.W.Norton
- DERRIDA, Jacques 1999 *Donner la mort*, Paris: Galilee (1992)
- ELLEMANN-JENSEN, Uffe „Cui Bono“, *Berlingske Tidende*, 20/3 2008
- ERIKSEN, Jens-Martin and Frederik Stjernfelt 2003 *Hadets anatomi*, Kbh.: L&R – 2004 *Krigens scenografi*, Kbh.: L&R
- ERIKSEN, T. Hylland 2001 „Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture“, in Jane Cowan, Maire-Bénédicte Dembour and Richard Wilson, eds. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, 127–48, Cambridge: Cambridge University Press
- ERIKSEN, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen 2001 *A History of Anthropology*, London
- THE Executive Board, American Anthropological Association 1947 „Statement on Human Rights“, *American Anthropologist*, New Series, vol. 49, no. 4, 539–543 (primary author: Melville Herskovits)
- FINK, Hans 1989 „Et hyperkomplekst begreb“ [„A Hyper-Complex Concept“], in *Kulturbegrebets kulturhistorie*, Århus.
- FINKIELKRAUT, Alain 1987 *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard
- FORSTER, M. N. 2006 „Herder and the Birth of Modern Anthropology“, preprint version, <http://www.culcom.uio.no/aktivitet/Herder/Forster-Herder.pdf>
- FOUREST, Caroline 2004 *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris
- GARTON Ash, Timothy 2005 „In Praise of Blasphemy“, *Guardian* 13/1 2001.
- GELLNER, Ernest 2006 *Nations and Nationalism*, London (2. ed.)
- GEERTZ, Clifford 1984 „Anti Anti-Relativism“, *American Anthropologist*, vol. 86, no. 2, 263–278
- GOODALL, Kay E. 2007 „Incitement to Religious Hatred: all talk and no substance?“, in *Modern Law Review*, vol. 70, no. 1, 89–113
- GROSS, Paul and Norman Levitt 1994 *Higher Superstition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- GROUPE µ 1992 *Traité du signe visuel*, Paris: Seuil
- GUNEW, Sneja „Multicultural Differences: Canada, USA, Australia“, <http://faculty.arts.ubc.ca/sgunew/MCMULTI.HTM>
- HABERMAS, Jürgen 1974 *Borgerlig offentlighet*, Oslo: Fremad

- HANSEN, John og Kim Hundewadt 2006 *Provoen og profeten. Muhammedkrisen bag kulisserne* [„The provocator and the prophet: the Muhammad crisis behind the curtain“], Kbh.: Jyllands-Postens Forlag
- HANSEN, Mogens Herman 2007 *Republikanisme* [„Republicanism“] Kbh: Videnskaberne Selskab
- HARRISON, Lawrence 2006 *The Central Liberal Truth*, N.Y.
- HARRISON, Lawrence and Samuel Huntington (red.) 2000 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, N.Y.
- HEATH, Joseph and Andrew Potter 2004 *Nation of Rebels. Why Counterculture became Consumer Culture*, N.Y.
- HERDER, J. G. 1774 *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit –1784–91 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit I-IV*
- HERSKOVITS, M. 1958 „Some Further Comments on Cultural Relativism“, *American Anthropologist*, vol. 60, no. 2, 266–273
- HEYER, V. 1948 „In Reply to Elgin Williams“, *American Anthropologist*, vol. 50, no. 1, 163–166
- HIRSI Ali, Ayaan 2007 *Infidel*, New York: Free Press
- HOBBSAWM, E. and Ranger, T. 1983 *The Invention of Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press
- HOLYOAKE, G. J. 1860 *The Principles of Secularism* London 1860 –1896 *The Origin and Nature of Secularism*, London
- ISMAL, Rose 1995 *Hudud in Malaysia*. Petaling Jaya
- ISRAEL, Jonathan, 1999 „Locke, Spinoza, and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1650-c.1750)“, *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel 62 no. 6, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 2001 *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford UP 2006 *Enlightenment Contested* Oxford: Oxford UP
- JOPPKE, Christian 2001 „Multicultural Citizenship: A Critique“, in *Arch. Europ. Sociol.*, vol. XLII, no. 2, 431–47
- JOSEPH, Nathan and Alex, Nicholas „The Uniform: A Sociological Perspective“, *The American Journal of Sociology*, vol. 77, no. 4, Jan. 1972, 719–730
- JUSSAWALLA, Feroza 2001 „Are Cultural Rights Bad for Multicultural Societies?“, *South Atlantic Quarterly* vol. 100, no. 4, 967–80
- KAUR, Amarjit 1993 *Historical Dictionary of Malaysia*, New Jersey & London

- KLAUSEN, Jytte 2009 *The Cartoons that Shook the World*, New Haven: Yale University Press
- KUKATHAS, Chandran 1998 „Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference“, in *Political Theory* Oct. 1998, 686–699
- KYMLICKA, WILL 1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford UP
- 2007 *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford UP –2007a „Disentangling the Debate“, in Stein 2007, 137–156
- KYMLICKA, Will & He, Baogang 2005 *Multiculturalism in Asia*. Oxford
- LENTIN, A, „Replacing ‘race’, historicizing ‘culture’ in multiculturalism“, *Patterns of Prejudice*, Vol. 39, No. 4, 2005
- LÉVI-STRAUSS, C. 1972 „Race et histoire“ (1952), in *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon 1979 „Race et culture“ (1971), in Bellour, R. and Clement C. (eds.) *Claude Levi- Strauss*, Paris: Gallimard
- LÉVY, Bernard-Henri 2003 *Who Killed Daniel Pearl?* New York: Melville House
- LEVY, Leonard Williams *Blasphemy*, 1995
- LÆGAARD, Sune 2005 „On the Prospects for a Liberal Theory of Recognition“, *Res Publica* 11, 325–348 – 2007 „The cartoon controversy as a case of multicultural recognition“, *Contemporary Politics*, 13:2, 147–164
- MAHATHIR, Mohamad 1970 *The Malay Dilemma*, Kuala Lumpur
- 2004 *Achieving True Globalisation*., Kuala Lumpur
- 2006 *Islam, Knowledge and Other Affairs*, Petaling Jaya
- MALIK, Kenan *From Fatwa to Jihad. The Rushdie Affair and its Legacy*, London 2009: Atlantic Books
- MAYER, Ann Elizabeth 2007 *Islam and Human Rights*, Oxford: Westview
- MCDONALD, Leighton 1996 „Regrouping in Defence of Minority Rights: Kymlicka’s *Multicultural Citizenship*“, in *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 34, no. 2, 292–319
- MEAD, Margaret 1949 „Ruth Fulton Benedict 1887–1948“ *American Anthropologist*, vol. 51, no. 3, 457–468 – 1959 „Preface“, in Benedict 1959
- MENSCHING, Gustav 1948 *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn: Universitätsverlag Bonn
- MOZAFFARI, Mehdi 2006 „Islamisme og totalitarisme“ [„Islamism and Totalitarianism“], KRITIK 180
- MUSA, M. Bakri 1999 *The Malay Dilemma Revisited*. New York

- NISSAM-SABAT, C. „On Clifford Geertz and His „Anti Anti-Relativism“, in *American Anthropologist*, vol. 89, no. 4, 935–939
- NAIPAUL, V. S. 1998 *Beyond Belief. Islamic Excursions among the Converted Peoples*. London
- NOOR, Farish A. 2005 *From Majapahit to Putrajaya*. Kuala Lumpur
- OKIN, Susan Moller (ed.) 1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton
- OTHMAN, Norani (ed.) 1994 *Sharia Law and the Modern Nation-State*, Kuala Lumpur – 2005 *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*, Kuala Lumpur
- OTTO, Rudolf 1991 *Das Heilige* [„The Sacred“], München (1917) – *Aufsätze, das Numinose betreffend*, [„Papers on the Numinous“], Stuttgart 1923
- PENSKY, Max 2004 „Comments on Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*“, *Constellations*, vol. 11, no. 2, 258–265
- PETTIT, Philip 1999 *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press
- PHILLIPS, Anne 2007 *Multiculturalism Without Culture*, Princeton: Princeton University Press
Politiken (anonym leader) „Frisind“, 16/4 06 (Påskedag)
- RAHMAN, Abdul Muin Abdul 1999 *Witnesses in Islamic Law of Evidence*, Kelana Jaya
- REDHEAD, Mark 2003 „Charles Taylor’s Deeply Diverse Response to Canadian Fragmentation: A Project Often Commented On but Seldom Explored“, in *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36. no. 1, 61–83
- RENTELN, A. D. 1988 „Relativism and the Search for Human Rights“, *American Anthropologist*, vol. 90, no. 1, 56–72
- ROSE, Flemming 2005 „Muhammeds ansigter“ [„The faces of Muhammad“], *Jyllands-Posten*, 30/9 2005
- SCHLEDERMANN, Helmuth 2007 *Gensidig tålsomhed*, [„Mutual Patience“], Aarhus: Hovedland
- SCHMIDT, P. F. 1955 „Some Criticisms of Cultural Relativism“, in *The Journal of Philosophy*, vol. 52, no. 25, 780–791
- SCHUSTER, A. 2006 „Does Liberalism need Multiculturalism? A Critique of Liberal Multiculturalism“, in *Essays in Philosophy*, vol. 7, no. 1, January 2006
- SEN, Amartya 2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London: Allen Lane
- SIFAOU, Mohammed 2006 March 23rd „Drawings of Wrath“, documentary, France 2.
- SOONG, Kua Kia 2002 *Malaysian Critical Issues*. Petaling Jaya
- STEIN, Janice Gross et al. 2007 *Uneasy Partners. Multiculturalism and Rights in Canada*, Ontario: Wilfried Laurier University Press

- STEWART, J. 1948 „Comments on the Statement of Human Rights“ in *American Anthropologist* vol. 50 no. 2, 351–352
- STJERNFELT, Frederik 2007 *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Dordrecht: Springer
- STJERNFELT, Frederik og Søren Ulrik Thomsen *Kritik af den negative opbyggelighed* [„A critique of negativism“], Kbh. 2005
- SUNADA, Erika 2000 „Revisiting Horace M. Kallen’s Cultural Pluralism: A Comparative Analysis“, *Journal of American and Canadian Studies*, vol. 18–4 459
- TAHERI, Amir 2006 „Hykleri. Der er ikke noget billedforbud i islam. Satire er også ok.“, [„Hypocrisy. There is no prohibition of images in islam. Satire is also OK“], *Politiken* 15/2 2006
- TAYLOR, Charles 1994 „The Politics of Recognition“, in *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Ewing NJ: Princeton UP
- TURNBULL, C. Mary 1999 *A Short History of Malaysia, Singapore and Brunei*, Singapore
- UNESCO 1995 „Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development“, <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001016/101651e.pdf>
- VERMA, Vidhu 2002 *Malaysia. State and Civil Society in Transition*, Selangor
- VERMEULEN, Hans and Boris Slijper 2000 „Multiculturalism and Culturalism“, paper at the conference *Democracy Beyond the Nation-State*, <http://www2.fmg.uva.nl/imes/books/vermeulenslijper2000.pdf>
- WALDRON, Jeremy 1992 „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative“, in *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 25, no. 3&4, 751–93
- WALKER, Brian 1997 „Contested Territories: A Critique of Kymlicka“, in *Canadian Journal of Political Science*, vol. 30, no. 2, 211–34
- WASHBURN, W.E. 1987 „Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA“, *American Anthropologist*, vol. 89, no. 4, 939–943
- WILLIAMS, Rowan, 2008 BBC Interview Feb. 7th, <http://www.archbishopofcanterbury.org/1573>
- YOUNG, Iris Marion 1989 „Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship“, *Ethics*, vol. 99, no. 2, 250–74 – 1997 „A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nation Dichotomy“, in *Constellations*, vol. 4, no. 1, 48–53.

