

КУЛТУРНИОТ ПЛУРАЛИЗАМ И ОПШТЕСТВЕНАТА ИНТЕГРАЦИЈА

Д-р Ѓорѓе МЛАДЕНОВСКИ

КУЛТУРНИОТ ПЛУРАЛИЗАМ: ПОЈАВА, КОНЦЕПТУАЛНИ ДИЛЕМИ И ПРАКТИЧНИ ИМПЛИКАЦИИ

Насловот на нашиот научен собир сугерира взаемна поврзаност на две комплексни прашања од централно значење за социологијата како во теориски така и во практичен поглед. Меѓутоа, иако и двете имаат подеднакво долга историја, тие прашања не дојдоа на дневен ред на социологијата во исто време.

Првото, прашањето за културниот плурализам, всушност од сосема неодамна стана предмет на поинтензивни промислувања. Второто, проблемот на општествената интеграција, претставува класична социолошка тема par excellence. Тој ги преокупираше најзначајните социјални мислителци до појавата на социологијата, како и најистакнатите нејзини претставници од нејзиниот формативен период па се до шеесетите години од овој век. Својата кариера како научна дисциплина социологијата ја започна со настојувањето да го реши прашањето кое уште порано Хобс прегнантно го формулира: како е можен општествениот поредок? За нејзините основачи континуираното настојување да се реши овој, како што подоцна Парсонс го нарече, Хобсов проблем, стремежот да се одгатне мистеријата на интеграцијата на човекот во општеството и регуларноста на човековото поведение, всушност ја конституира суштината на социолошкиот потфат и претставува *raison d'être* на самата социологија.

Воен од тие мотиви, „ортодоксниот консенсус“ или „модерната ортодоксија“ како што Антони Гидинс го нарекува доминантниот став на класичната социологија, го концептуализира социјалниот систем како затворен културно-кохезивен тоталитет со висок степен на хиерархизирана и ригидна структура на моќ и авторитет и социолошкото истражување го ориентира на об-

јаснувањето на механизмите на интеграција и социјална контрола, на механизми кои ја елиминираат секоја случајност и мултидирекционалност на човечката акција и кои ги принудуваа поединците да го конформираат своето поведење.

Како прототип на овие концепции, на овие „теоретски општества“, служеше модерната национална држава. Прифаќањето на границите на националните држави како „коегзистивни со границите на општествата“ и нивниот третман на основни и најадекватни рамки на социолошката анализа беше вообичаена практика меѓу претставниците на модерната ортодоксија. Џон Егњу за оваа практика ги критикуваше и најистакнатите претставници на социолошката традиција, нејзиното „свето тројство“ односно Маркс, Диркем и Вебер, наречувајќи ги методолошки националисти¹. Во стварноста тие општества не беа така хомогени (компактни) и така кохезивно организирани, ниту во културен ниту во структурален поглед. Тие беа „порозни“ и тоа, како што забележува Зигмунт Бауман порозни во двојна смисла:

...голем дел од она што се случуваше во општеството не можеше потполно да се објасни без да се земат предвид факторите кои не беа контролирани од авторитети во рамките на самото општество и без да се земат предвид факторите кои мораа да бидат интерпретирани со јазикот на мотивите и субјективитетот на поединците, а не само со помош на пасивниот отпор на средината третирана единствено како објект на акција; и во голема мерка она што се случуваше во рамките на националните држави своето вистинско значење го откриваше кога ќе се споредеше со своите консеквенции во границите на општеството – коинсеквенции кои изгледаат сосема поинаку кога ќе се посматраат од поширока перспектива.²

Социолозите, и тоа како, беа свесни за тоа дека нивните концепти за општествата како „компактни затворени тоталитети“ беа само апроксимации на стварноста. Тие беа свесни за фактите на плурализација на општествениот живот односно за постоење–

то на поинакви логики, т.е. обрасци и односи покрај „доминантната логика“ и за различните интерпретации на тие логики и за дискрепанциите и тензиите меѓу нив. Во нивните дела можат да се најдат бројни укажувања и предупредувања за ефектите на плурализацијата, а во одредени делови дури и еден преференцијален став кон плурализмот на општествениот живот, за вредноста на автономијата, децентрализацијата, локалната традиција итн. Меѓутоа за самата социолошка практика од тоа не беа извлечени некои позначајни заклучоци, ако воопшто и беше извлечен некој заклучок. За најголем број на социолози, дури и за оние кои останаа сè до денес „најкреативни сили на современата социолошка теорија“³, концептот општество произлезен од идеалот и практиката на националните држави претставуваше најпогодна и најсигурна референтна рамка за социолошката анализа. Во оваа рамка скоро и да немаше простор за анализа на културниот плурализам односно на културната разнобразност и разликите помеѓу верувањата, идеите и животните стилови на одделни заедници, групи и асоцијации во рамките на едно општество.

Всушност идејата на културниот плурализам во овој поглед ја делеше „судбината“ на идејата на социјалниот плурализам чиј што е придружник (комплемент). Имено, како што истакна Роберт Низбет, еден од најистакнатите истражувачи на социолошката традиција, осврнувајќи се на местото и улогата на идејата на плурализмот во социјално-философските и социолошките концепции, нејзината судбина била да биде потиснувана и најчесто да има второстепено значење во однос на оние философии чија поодна точка беше премисата за фундаментално единство и симетрија на општествениот живот. Основната причина за преваленцијата на духот на монизмот во Западната интелектуална култура при размислувањето за природата на општествената стварност, беше во најголем број на случаи, во минатото како и денес, стравот дека давањето легитимитет на плуралистичките идеи може да значи повик на неред дури и анархија⁴.

Во класичната социологија идејата на културниот плурализам беше тематизирана само во оние контексти кога за одредени аналитички цели требаше да се контрастираат разликите помеѓу одделни цивилизации и цивилизациски традиции. Прашањето на културните разлики, како и прашањето на коегзистен-

цијата, тензијата и конфликтот помеѓу разните културни вредности во рамките на модерното општество ретко кога беше тематизирано⁵. Доминантно беше верувањето дека модерната социетална организација е културно хомогена или на пат да стане таква за да може да опстане и понатаму да се развива. Како што пишува Роналд Робертсон:

На еден или друг начин водечките класични социолози ја промовираа идејата, иако само имплицитно, дека она што подоцна беше наречено централен вредносен систем е есенцијален белег на виталните национални општества и дека објективно секое општество треба да развие чувство на сопствен колективен идентитет. Во овој поглед некои социолози од тој период станаа мошне влијателни во Западна Европа.⁶

Се разбира, тргнувајќи од своите конкретни политички, економски и културни интереси, владејачките „либерални“ елити во воневропските земји, во новите независни држави од Јужна Америка и „старите“ држави од Азија, посебно оние од Далечниот Исток, ги модифицираа идеите на Спенсер, Тенис, Диркем и Вебер, и ги „имплементираа“ во пакети и често пати во јукстапозиција со традиционалните идеи и сфаќања. Меѓутоа, дифузијата на идеите на овие социолози, во општества со кои тие обично го контрастираа западното општество и нивното „адоптирање“ од интелектуалните и политичките елити од овие општества (иако самите социолози не беа свесни за таа адопција и нејзините ефекти врз организацијата на тие општества), битно придонесе за глобализација на идејата за модерното општество како национално конституирано општество со своја распознатлива култура која обезбедува висок степен на конзистенција на интерпретациите на поединците и на социеталните делови и која битно го обликува националниот идентитет⁷. Со тоа генералната теза на класичната социологија дека на ниво на национално конституирани општества постои или дека мора да постои нешто како централен вредносен систем, заедничка култура, етос, доминантна идеологија или културен центар, „центар на поредок на сим-

боли, вредности и верувања кој управува со општеството“⁸, стана еден вид глобална идеологија или догма и како таква најдобро го одразуваше модернистичкиот *zeitgeist*.

Централната антрополошка идеја за културите како дистинктивни монистички ентитети уште повеќе ја зацврсти оваа догма и ѝ даде додатна специфична тежина и важење. Имено, идеите за „индивидуалната култура како кохерентна целина“ (Малиновски), идеите за „културни обрасци“ (Рут Бенедикт), за „етосот на тоталната култура“ (Кребер) и сл. интензивно елаборирани во антропологијата во 1930–те, беа инкорпорирани и асимилирани во главните теоретски пристапи на социологијата од првата половина на XX век, особено во структурално–функционалистичките концепции и одделни варијанти на западниот марксизам и кои на одреден начин го монополизираа социолошкото мислење се 1960–те години. Меѓутоа таа догма претставува background и на најголем број на социолошки дискусии за културата во втората половина на овој век. Главниот дел на социолошката теорија, се до пред деценија и пол, не покажа интерес и разбирање за она што се означува како постмодернистички *zeitgeist* кој ги нагласува аспектите на културата кои се инхерентно контрадикторни, инконзистентни и инкохерентни⁹.

Современиот англиски социолог Маргарет Арчер, главните протагонисти на овие социолошки дискусии, вклучувајќи ги тука и најновите генерации на теоретичарите на индустриското и информационото општество, кои беа најгласни во одбраната на претпоставките на културниот монизам, ги обвини дека се заробеници на „митот на културна интеграција“. По нејзино мислење тие не можат да се ослободат од верувањето дека културата е кохерентна и унифицирана целина и верувањето дека таа е централен интегративен механизам на националните општества. Наспроти „митот за културна интеграција“ таа го потенцира ставот дека „културните контрадикции во рамките на еден систем на верување или помеѓу системите на верувања“ исто така значајно влијаат врз процесите на социјална промена, како и структуралните фактори. Меѓутоа, истакнува таа, теоретичарите, заробеници на „митот за културна интеграција“ не можеле да го увидат значењето на овие контрадикции затоа што во нивните теории категоријата култура има подредено значење и улога. Тоа е и основната причина што во развојот на концептот на културата е

манифестиран најмал аналитички напредок во однос на другите клучни концепти во социологијата¹⁰.

Варијантите на оваа критика на досегашните начини на концептуализација на прашањата на културата и третманот на културните феномени ги среќаваме во најрецентните критики на „фундаментализмот“ на социолошката интерпретација односно во критиките на интерпретациите опседнати само со прашањата на социјалните структури и односи. Меѓутоа, се чини покоректен и поблиску до вистината ставот дека „главниот проблем не лежи во сиромаштвото на корисни социолошки дискусии за културата“, туку во тоа што од големиот број на дела релативно мал број се покажаа релевантни за „нормалната социологија“. Всушност најголем дел од „нормалната социологија“, сè до неодамна, имаше резистентен став кон културните концепти и културните феномени. Иако доста идеи, како на пример, идеологијата, доктрината, репрезентацијата, духот, етосот, па и идејата за културата како таква, беа значајни ingredienti на социологијата во добар дел на нејзината историја, постоеше отпор тие да се тематизираат во поголема мерка. Прашањето на културата во целина долго време имаше периферен статус во однос на другите социолошки теми. Неговата општа тематизација првпат почнува во седумдесеттите години и за релативно краток временски интервал дискурсот за културата добива приоритетен статус во „интерпретацијата и/или анализата на социокултурните ентитети, големите и мали“¹¹.

Оваа „амплификација во интересот за културата“ се манифестира и во другите општествени науки а не само во социологијата. Тој интерес за социјалната релеванција и интринсичкото значење на културата и културната промена најчесто се карактеризира како „културна пресвртница“ во општествените науки „што не води кон реформулирање на нашето разбирање на животот во современиот свет“¹². Бројни се причините за оваа реориентација во пристапот кон културата и за ширењето на новата „културна свест“. Од една страна, преиспитување на сопственото „држење“ во културните прашања во минатото и „активната трансакција“ со другите дисциплини и интелектуални движења, како на пример со антропологијата (која порано започна критички да ја преиспитува сопствената традиција и да ги реформулира своите доминантни теории за културата) со историјата, со поли-

тичката наука, културните студии, феминистичките студии, етничките студии итн., ја наметна потребата за една „културно сензитивна“ социолошка теорија и бараше повторно промислување на самиот поим на културата и одговор на прашањето што е она што ја конституира неа, и нужноста за нови начини на проучување на културниот феномен. Од друга страна, значајните промени кои во последниве две децении се одиграа во светот, посебно во културната сфера исто така го зголеми интересот за значењето на културниот фактор. Со „имплозивно губење на вербата во прогресот на цивилизацијата“¹³ во самите центри на „светскиот систем“, започна ерозијата на универзалистичките тенденции и светот се соочи со експоненцијален раст на тенденциите на културна фрагментација. Овој процес на фрагментација се манифестира во форма на движења за културна автономија, националистички движења, етнички движења, но исто така и во генералниот тренд кон сите форми на локална автономија¹⁴.

Тенденциите кон културна партикуларизација и фрагментација се присутни како во земјите на „центарот“, така и во земјите на „полупериферијата“ и „периферијата“ на светскиот систем¹⁵. Етничката фрагментација, како најистакнат, најпроблематичен, но и најболен, со оглед на своите чести патогени ефекти кои во литературата се опишуваат со терминот „Балканизација“, аспект на партикуларизацијата на глобалниот систем од оваа негова „посебна“ фаза од „развојот“ има посебно значење во промовирањето на плуралистичката свест. Таа фрагментација или „етницизација“ на светот и „етнификација“ на нацијата резултира со профилерација на нови идентитети, социјални групи и културни проекти. Сите тие нови идентитети, групи или проекти бараат да бидат признаени во јавната сфера како такви, без оглед на нивните аспирации, без оглед на тоа да ли се спротивставуваат на етаблираниот поредок или пак сакаат да се интегрираат или само да се акомодираат или пак инкорпорирајќи се во него да го трансформираат. Фактот што контрадикторните аспирации сами по себе можат да бидат извор и претекст за конфликт ги натера некои земји да ја редефинираат својата културна политика и наместо асимилационизам да почнат да заговараат мултикултурализам.

Свеста за тенденциите на развојот на современиот свет и драматичното доживување на последиците на тој развој доведе

до промена на фокусот на социологијата, антропологијата, филозофијата, политичките науки и другите сродни дисциплини кон прашањата на културниот плурализам. Плуралистичките концепции на одреден начин се конфигурираа како нова самосвест и нов начин на разбирање на социјалниот свет во една од најтурбулентните и најнесигурните етапи од неговиот развој. Антропологот Џонатан Фридман во тој контекст пишува дека

иако сите култури се плурални и креолски со оглед на потеклото на своите конститутивни елементи, тие никогаш не се појавуваат ниту пак се доживуваат како плурални и креолски ако себеси не се идентификуваат како такви. Всушност би можело да се тврди дека плуралистичките концепции за светот се дистинктно западњачки начин на разбирање на современата фрагментација на системот... Културниот плурализам е западњачко искуство за стварната постмодернизација на светот, за етницизација и културна плурализација на дехегемонизирачкиот и дехомогенизирачкиот свет веќе неспособен за старите наметнувани политики на асимилација и културна хиерархија.¹⁶

Интерпретациите на искуството за кое зборува Фридман не се униформни. Културниот плурализам не претставува хомоген сет на идеи и ставови за глобалната социјална ситуација и за модерната социјетална организација. Делата кои ја тематизираат „етницизација и културната плурализација“ се теоретски полиморфни така што е тешко, но и некоректно, сите тие различни интерпретации да се сместат во една заедничка концептуална рамка. Сепак, условно може да се направи груба дистинкција помеѓу две основни групи на сфаќања и начини на интерпретација на феноменот на културниот плурализам. Првиот пристап е карактеристичен за поголемиот дел на теориите за глобализација, дискурсите за „висока“ или „радикална“ модерна и постмодернизмот, и концепциите за глобална култура. Во него се изразува значењето на новото сфаќање на културите како...

циите на општествените науки така и за нејзината улогата за разбирањето на современите глобални социјални процеси. И покрај тоа што расправите за современата ситуација на културата и културниот плурализам се понекогаш доста воопштени и што понекогаш се претвораат во „зона на интелектуални игри и место за експресија на интерпретативна самобендисаност, место за експресија на резидуални социокултурни интереси и промоција на одредени идеолошки и естетски преференции“¹⁷ во нив се сретнуваат доста значајни теоретски и методолошки иновации. Авторите, главно социолози и антрополози, кои во експлицитна или имплицитна форма ја промовираат проблематиката на културниот плурализам најчесто ја разгледуваат во рамките на нивните анализи на контрадикциите и комплементарностите помеѓу „универзалистичките и партикуларистичките тенденции“, на поларитетот помеѓу „локализмот и космополитизмот“, или конфликтот помеѓу модернизмот и постмодернизмот или „на взаемната канибализација на универзализмот и партикуларизмот“ односно „хомогенизацијата и хетерогенизација“, пред сè, како тие се манифестираат на глобален план денес. Меѓутоа, во нив има голем број на идеи релевантни и за втората група на сфаќања, на која инаку ќе го задржиме нашето внимание.¹⁸

Втората група на сфаќања може да се подведе под рубриката „мултикултурализам“. Во овој контекст терминот мултикултурализам е употребен во неговото најшироко значење како теорија и практика спротивна на „редукционистичките императиви на монокултурниот асимилационизам“¹⁹, кој беше доминантна интелектуална идеологија и институционализирана практика во првата половина на овој век во голем број на земји од „центарот“ на светскиот систем а не само на САД со кои инаку се поврзува неговата употреба. Појавата на мултикултурализмот и неговото конфигурирање како интелектуално движење со експлицитни барања за промена беше повод за една од најинтензивните дебати во рамките на хуманистичките и социјалните науки. Оваа мултикултуралистичка дебата во последниве две децении инволвира претставници од различни дисциплини. Социолозите како и антрополозите беа зачудувачки отсутни или пак најчесто се држеа понастрана од неа. Ситуацијата почна да се менува во последниве неколку години. Тие не можеа повеќе да го игнорираат фактот дека се случуваат длабоки промени во карактерот

на современите национални општества, фактот дека тие забрзано се движат во правец на мултикултуралност и полиетничност. Затоа се поголем број на социолози, главно потпирајќи се врз сопствените теоретски ресурси и емпириските истражувања, ја тематизираат проблематиката на мултикултурните општества односно прашањето за начините на артикулација и организација на културната разнообразност, резултат на расните, етничките, религиските, лингвистичките и други видови на диференцијации во рамките на националните култури и општества. Исто така глобалната природа на миграционите процеси а со тоа и еден вид на „диаспоризација“ на светот го сврте вниманието на социолозите кон комплексното прашање на интеграција на малцински групи на мигранти во земјите домаќини без при тоа да бидат асимилирани. Појавата на таканеречените „трети“ и „четврти култури“ уште повеќе го провозира интересот за природата на културната диверсификација на светот но и за последиците на таа диверсификација, пред сè, врз функционирањето на социеталните типови на организација.²⁰

Меѓутоа, мултикултуралистичката дебата и тоа како беше релевантна и за социологијата и за антропологијата. Инсистирањето на мултикултуралистите за трансформација на досегашните начини на партиципација и репрезентација на нехегомонските групи во животот на една култура и општество, како и инсистирањето на легитимитетот на културната разнообразност и нејзината позитивна вредност, а пред сè залагањето за еден концепт на културата, различен од оној наследен од конвенционалните социолошки анализи на националните општества и од традиционалните антрополошки концептуализации на примитивните општества раководени од принципот на хомогеност, концепт кој треба да биде ориентиран кон програмите за социјална, политичка и културна трансформација, имаат извонредно значење за самата социолошка практика. Антропологот Теренс Тарнер во ова поинакво сфаќање на културата ја наоѓа главната вредност на мултикултурализмот, но и основната разлика помеѓу мултикултуралистите и антрополозите, ние би додале и социолозите. Тој истакнува дека

голем дел од недоразбирањата, взаемната рамнодушност и ресентман помеѓу мултикулту-

ралистите и антрополозите произлегува од оваа основна разлика. Антропологијата и нејзините различни концепти за културата во принцип не се ориентирани кон програмите за социјална промена, политичка мобилизација или културна трансформација. Затоа кога антрополозите протестираат дека се игнорирани од мултикултуралистите прво треба себе си да си го постават тешкото прашање што е тоа што тие и нивните теории можат да придонесат за мултикултуралистичкиот проект за реформа на образованието а со тоа и многу пошироко за социјална, политичка и културна трансформација. Каква е користа од нашите сфаќања за културата (на пример Тајлоровиот енциклопедиски инвентар, Бенедиктовите конфигурации, Леви-Стросовите структури, чикашките нео-Парсоновски системи на симболи и значења или Харисовата редукција на протеини) за социјално и културно маргинализираните малцинства кои се борат да ги релефенираат и ревалоризираат своите колективни идентитети?²¹

Меѓутоа во конкретниов случај Тарнер ја има на ум само едната од повеќето струи во рамките на современиот мултикултурализам. Тоа е најнов начин на размислување за мултикултурната ситуација, најнов сет на претпоставки, принципи и практики во борбата за културна трансформација. Тарнер, како и некои други автори (Питер Макларен, чикашката група за културни студии и др.) овој тип на размислување го нарекува критички мултикултурализам. Тој се одликува по тоа што

настојува да ја искористи културната разновидност како основа за да се проблематизираат, да се ревидираат и релативизираат основните идеи и принципи кои се заеднички и на доминантните и на малцинските култури, за да се конструира една повитална, поотворена и подемократска заедничка култура 22

Како таков тој е дијаметрално спротивен на вториот тип на размислување за мултикултурализмот кој може да се сретне и во културните студии но и во парадигматичните социолошки и антрополошки сфаќања на културата. Тој тип Тарнер го нарекува мултикултурализам на разлика. Тоа е мултикултурализам на „културни националисти“, на фетишисти на различност, кои културата ја редуцираат на „беџ за етнички идентитет“ и „лиценца за политички и интелектуален сепаратизам“. Овој тип на сфаќање носи, како што коректно забележува Тарнер, теоретски и практични опасности. На теоретски план постои ризик да се „есенцијализира идејата за културата како својство на етничката група или раса“ и културите да се реификуваат со преувеличувањето и пренагласувањето на нивните граници и взаемни дистинктивности, додека пак пренагласувањето на внатрешната хомогеност на културите носи потенцијална опасност во практиката да се легитимизираат репресивните барања за групна лојалност а нивното третирање како „беџеви на етничкиот идентитет“ може да резултира со нивно фетишизирање а со тоа практично и ги прави недостাপни за критичка анализа.²³

Есенцијализацијата и реификацијата на културите, непримерната опседнатост со нивната различност и нејзиното претерано величање е карактеристична за добар дел на дискурсот за мултикултурализмот. По мислењето на Тарнер во овој тип на дискурс се „замаглуваат заедничките основи на културниот континуитет и идентитет кој единствено им дава смисла на културните и социјалните разлики во стварната културна и социјална практика“²⁴. Питер Маклерен покрај критички, разликува неколку други видови на мултикултурализам: конзервативен, либерален и лево-либерален. Тој посебно го критикува овој последниов поради склоноста да ја „ја егзотизираат ‘другоста’ во натиристичко повлекување што ја лоцира разликата во примордијалното минато на културната автентичност“²⁵. Роберт Стам и Ела Шохат промовираат своја варијанта на радикален мултикултурализам, полицентичен, кој треба да го глобализира мултикултурализмот, односно да ја сугерира идејата за „реструктурирање на интеркомуналните односи во и вон рамките на националната држава согласно интерните и делумно кореспондентните императиви на различните заедници“²⁶. Нивната полицентрична визија за светот инволвира постоење на многу „динамички културни ло-

кации", меѓутоа ни една од тие локации кои се сфатени како „полиња на моќ, енергии и конфликти“ меѓу заедниците нема „епистемолошки“ привелигирана позиција. Во врска со идентитетот, кој покрај идејата за различност ја „обликува теоретската структура на дебатата околу мултикултурализмот“, Р. Стам и Е. Шохат, во противстав на есенцијалистијалистичкиот концепт на идентитетот како „консолидиран сет на практики, значења и искуства“, ја потенцираат мултипната, нестабилна и историски ситуирана природа на идентитетите, „продукти на актуалниот процес на диференцијација и полиморфни идентификации и плурализации“.²⁷

Седрик Робинсон и дава историска длабина на идејата на мултикултурализмот со разликувањето помеѓу „предмодерни“, „модернистички“ и „анти(пост)модернистички“ форми на мултикултурализмот²⁸. Робинсовата анализа изобилува со извонредни согледувања за присуството на свеста за културната плурализација во историјата на социјалните науки. Меѓутоа, тој воопшто не го споменува, и воопшто во современата мултикултуралистичка дебата не се спомнува, името на креаторот и формулаторот на првата експлицитна концепција за културниот плурализам, автор кој антиципира голем број на прашања релевантни за сегашниот дискурс за културата и културниот плурализам. Станува збор за Хорас Келен, философ кој покажа посебен интерес за примената на философските идеи во социолошката пракса и кој за многу години важеше за водечки философски експонент на идејата на културниот плурализам. Келен, инаку припадник на една од многуте етнички субкултури на американскиот континент, во 1924 година во своето дело „Културата и демократијата“ во Соединетите држави првпат го употреби изразот културен плурализам и ја формулира новата стратегија за разбирање на културата во мултиетничките општества токму во моментот кога се обликуваше идеологијата на американизација и *melting pot* кои требаше да послужат како рационализација на асимилирачките практики.²⁹

Кај Келен се доминантни три теми. Првата е природата на етничката група и нејзиниот однос кон поединецот. Втората, идејата дека културниот плурализам е во целосна согласност со централниот социјален и политички идеал на американското општество, идеалот за еднаквост. Тој идеал, како што е изразан во Декларацијата за независност и во Амандманите на Уставот,

всушност е потврда да се биде различен. Затоа Келен ги критикува обидите да се наметне доминантниот англосаксонски културен модел како изневерување на тој идеал. Третата главна тема е позитивната вредност на културниот плурализам. Секоја етничка група со своето културно наследство придонесува за културното богатство на тоталната национална култура. Натпреварот, интеракцијата и креативниот однос помеѓу новодојдените имигранти и англосаксонскиот елемент од една страна, и односот помеѓу самите етнички групи од друга страна, ја збогатува и ја прави поразновидна културата на Америка. Во овој контекст тој ја афирмира и идејата за националната култура како „единство преку различност“ која игра значајна улога и во современите расправи за мултикултурализмот. Истакнувајќи дека „националната култура се одржува, не со взаемно исклучување или пак владеење на едни групи врз други, туку со нивната еднаквост и со слободната размена помеѓу овие различни но еднакви делови“³⁰, се спротивставуваше на гетоизацијата на етничките групи, ја фаворизираше нивната креативна интеракција, меѓутоа во исто време беше и против расточувањето на етничките и културните заедници. Прашањето за природата на типовите и вариетите на интеракција и комуникација кои ќе ги осуетат тенденциите кон гетоизација и ќе ја потикнат креативната интеракција е мошне комплексно. Тоа, како што истакнува Милтон Гордон, бара внимателна социолошка, антрополошка и психолошка анализа³¹. Таква анализа отсуствува кај Келен и покрај несомнено значајните социолошки опсервации во неговото дело. Таква фундирана анализа не сретнуваме и во најголем број на современи дискусии за мултикултурализмот. Затоа кај Келен и нема јасен одговор за тоа каква е специфичната природа на комуникацијата и интеракцијата помеѓу различните етнички и културно дистинктни групи во едно идеално плуралистичко општество.

Критичарите на Келен, Ајзак Берксон и Џулиус Дрекслер ја подржаа идејата за културниот плурализам иако беа многу скептични во поглед на можноста за одржувањето на вака замисленото идеално плуралистичко општество. Меѓутоа, тие жестоко ја критикуваа централната идеја за американското општество како федерација на етнички групи. Сметаше дека тоа значи кршење на основните демократски принципи бидејќи ја предетерминира индивидуалната судбина со етничката припад-

ност. Берксон истакнуваше дека хипостазирањето на етничкиот критериум всушност ја оспорува вредноста на културниот разв-ток за индивидуалниот развиток. Како може, пишуваше Берксон, да се дава право на етничките групи да го негуваат и развиваат својот идентитет а тоа право му се негира на поединецот?³²

Аргументот на идентитетот во уште порадикална форма е пласиран во рецентните критики на оние форми на мултикулту-рализмот кои го есенцијализираа идентитетот и културните раз-лики. За нивните критичари таквиот став ги „фетишизира доб-лестите на малцинството, што на крајот може да биде не само ин-телектуално неефективно туку и политички самоубиствено. Тој создава еден тип на парохижализам во кој секој смета дека е оп-равдано да се има интерес за разлика а никаков за заедниш-тво“³³. За некои критичари консеквенција на таквата мултикул-турна политика е „маргинализација и миноризација на поединецот“ затоа што го одбележува за нееднаков третман додека за други идејата секој член на етничката група да се репрезентира како културно различен во стварноста може да ја блокира можноста за спречување на конфликтите. Типот на етничкитет кој во таков случај би се бранел веројатно би бил реакционерен и регресивен и би би се користел како средство за политичка манипулација.³⁴

Питер Кауз е најкритичен во поглед на вредноста на концептот на идентитетот каков што обично се сретнува во кон-зервативните варијанти на мултикултурализмот, во оние поуме-рените либерални, но и во радикално критичките, за кои е заед-ничко нагласувањето на вредноста на алтернативните култури и нивната употреба како средства за самоидентификација наспро-ти опресивната доминантна култура. Во неговата употреба тер-минот мултикултурализам добива една специфична конотација, многу блиска до одредувањето на културата кое го дава Метју Арнолд. Тој го дефинира како збогатување на човековата лич-ност преку запознавање со и култивирање на најдоброто во сите човечки производи и практики со кои некој доаѓа во контакт. Тоа е, всушност, суштината на она што тој го нарекува мултикултурен идентитет кој заедно со транскултуралниот во еден дијалогски процес овозможува трансцендирање на културата во која сме се родиле, ослободување од нејзиниот нарцизам и ограничувања и изградба на автентичниот персонален идентитет. Во оваа визија на П. Кауз изградбата на персоналниот идентитет има приоритет

во однос на културниот или етничкиот идентитет. Културата на која припаѓаме, во која сме се родиле, ни е наметната, па консекветно на тоа и идентитетот кој се потпира на поединечната култура не може да биде наш во една построга смисла. Во тој контекст тој ги критикува „перверзиите“ на мултикултурализмот:

Една од перверзиите на мултикултурализмот беа обидите под негова заштита да се легитимираат нови фанатизми на поединечните (алтернативни) културида се понуди таква култура како главна насока на самоидентификација всушност значи мамење на оние на кои таа им е упатена. Она што им е потребно тоа е ослободување од било која поединечна култура.³⁴

Кауз во својата интерпретација на мултикултурната ситуација беше раководен и од одредени морални консидарации. Неговиот концепт за идентитетот и неговите преференции за мултикултурниот идентитет како еден вид најкомпетентен евалуативен центар, несомнено, иако тој не го експлицира тоа и се обидува да не ја изгуби вербата во моќта на утописките енергии, сепак произлегува од една Арнолдовска загриженост за правецот на културниот развој и неговите импликации врз развојот на личноста. Клифорд Гирц, едно време најелоквентен бранител на различноста, уште пред десетина години почна да ја ревидира својата позиција потенцирајќи ги токму моралните дилеми:

Различноста, како и носталгијата, не е веќе она што беше и затворањето на животите во идеални железни вагони заради културно обновување или пак нивно сортирање за да се контрастираат за целите на ослободување на моралните енергии и романтичните сонови не е без ризик. Моралните прашања кои произлегуваат од културната различност помеѓу општествата сега почнуваат да се јавуваат во самите нив.³⁵

Герхард Ленски тргнувајќи од конкретното искуство за негативните ефекти на екцесивниот културен плурализам во од-

делни земји, пред самиот почеток на мултикултурната дебата предупредуваше за поголема критичност кон плуралистичките практики. Имено, тој стравуваше дека дека хипостазирањето на етничкиот, религискиот или некој друг групен критериум или стандард за индивидуалното однесување може да го „компартаментализира“ општеството. А кога општеството е компартаментализирано поединците развиваат преголема чувствителност за групна лојалност а минимално чувство на одговорност кон оние надвор од сопствената група. Имајќи ја на ум религиската диференцијација карактеристична за американското општество предупредуваше дека во едно „прекомпартаментализирано општество постои добра причина за слабеење на спиритуалните и етичките елементи на религијата и јакнење на секогаш опасните политички елементи“³⁶. Современиот критички мултикултурализам на овој тип на забелешки и стравувања кои подоцна беа изнесени од страна на претставниците на неоконзервативизмот одговараше дека залагањето за мултикултурализам не значи проста јукстапозиција на неколку култури, дека не значи

прост нумерички плуралитет на различни култури, туку заедница која креира, гарантира, поттикнува, простори во рамките на кои различните заедници ќе можат да се развиваат со свое сопствено темпо. Во исто време тоа значи создавање на јавен простор во кој овие заедници ќе можат да интерактираат да ја обогатуваат својата култура и да креираат консенсуална култура во која тие ќе ги препознаат одразите на сопствените идентитети.³⁷

Несрмно дека мултикултурализмот концептуализиран на овој начин, всушност, повеќе имплицира една програма за остварување на еднаквост на односите помеѓу постојните културни групи и идентитети во рамките на едно општество но и пошироко, меѓутоа имплицира и една револуционарна можност за креирање на нови културни практики кои ќе значат и трансцендирање на исклучивостите и ограниченостите на партикуларистичките културни стремежи. Ослободен од одредени утописки и реторички решенија мултикултуралистичкиот проект во својата софистици-

рана варијанта може да понуди „помирување“ помеѓу универзализмот и партикуларизмот, нов принцип на единство преку различност. Потрагата по тој принцип мора да почне со тематизирањето на уникатната човекова „способност за култура“, моќ која има инхерентно социјален карактер бидејќи дефинитивно се актуализира во човечката социјална интеракција. Оваа перспектива која е централна за антропологијата мора да биде инкорпорирана во сите настојувања да се разберат бифуркациите во светот во кој живееме. Таа мора да биде поодна точка и на социолошкото настојување затоа што овозможува да се

... децентрира фокусот на културализмот во сите негови форми (моно-, би- и мулти-) од фиксацијата на партикуларните култури и културните идентитети заради нив самите, кон присвојувањето на историските остварувања на сите култури заради промовирање на колективната моќ и актуелната културна само-продукција.³⁸

Меѓутоа, социологијата треба да оди и понатаму. Ресектот кон сопствената традиција не смее да ја негира потребата од критичка револаризација на нејзините централни категории, општество, култура, група и потребата од реконцептуализација на некои од централните прашања кои го гарантираа нејзиното досегашно важење како научна дисциплина, во прв ред прашањето на природата на односот поединец-општество. Таа мора да ги признае фундаменталните промени кои настанаа во природата на овој однос, но исто така и промените во природата на групите, нивните меѓусебни односи и односот со инклузивниот социокултурен систем. Признавањето на релативната автономија на различните сфери на социокултурниот живот, што ја конституира суштината на плурализмот, ја обврзува да трага по нови модели за организација и интеграција на општествениот живот. Но никогаш не смее да ја заборава вредноста на внимателната, минуциозна анализа на актуалните емпириски и историски процеси, на специфичните општествено-историски контексти во кои се јавуваат феномените на социјална и културна фрагментација.

Белешки:

1. Agnew, John A. 1989; *The Devaluation of place in social science*. Цитирано во: Crane, D.(ed.) 1994; *The Sociology of Culture*, Cambridge, MA: Blackwell, стр. 21.
2. Bauman, Zygmunt 1992; *Intimations of Sociology*, London, Routledge, стр.57.
3. Nisbet, Robert 1976; *The Social Philosophers*, Frogmore, Paladin, стр. 387.
4. Ibidem, стр. 16–17.
5. Кај Макс Вебер е присутна расправата за вредносниот плурализам, поточно за конфликтот на хетерогените вредности, но само како таа се одвива внатре, во секој поединец. Тоа е „функционален вредносен плурализам“. Вебер не го тематизира „сегментарниот вредносен плурализам“, односно конфликтот на вредностите помеѓу различните делови на општеството. Karl-Oto Hondrich; *O problemu vrednosnog pluralizma*, во: Max Weber: *svremene inepretacije* (Zbornik radova) 1991; Zagreb, Sociološko društvo Hrvatske, стр.29–36.
6. Robertson, Roland 1992; *Globalization, Social Theory and Cultural Change*, London, SAGE publications, стр. 109.
7. Ibidem стр. 107–10.
8. Есенцијализацијата на културните дистинктивности толку изразена во антропологијата во 30–те години, за последица имаше и една специфична физикална слика за глобалниот свет. Како што пишува антропологот Ерик Волф: „Придавајќи на нациите, општествата или културите, својства на внатрешно хомогени а надворешно дистинктивни и со граници одбележани објекти, создаваме модел за светот како една глобална билијард сала во која ентитетите се вртат околу себе оддалечени едни од други, како толку многу други тврди и округли билијардски топки. На тој начин светот лесно може да се аранжира во различно обоеви топки“. Wolf, E.1982; *Europe and the People out of History* цитирано во Carrithers, Michael 1992; *Why Humans Have Cultures*, Oxford, Oxford University Press, стр.25.
9. Shils, Edward 1975; *Centers and Periphery, essays in microsociology*, Chicago: University of Chicago Press, стр. 3.
10. Archer, Margaret 1994; *Theory, Culture and Post-Industrial Society* во: Featherstone, M., 1994; *Global Culture*, London: SAGE, стр.97–121.
11. Robertson, R., Op. cit. стр. 41.
12. Chaney, David 1994; *The Culturel Turn*, London: Routledge, стр.1.
13. Friedman, Jonathan 1994; *Cultural Identity and Global Process*, London: SAGE Publications, стр. 78.
14. Џонатан Фридман тенденцијата кон културната фрагментација ја толкува како израз на реалната економска фрагментација, на децентрализација на акумулацијата на капиталот придружена со зголемена конкуренција и тенденцијата новите центри на акумулација да ја концентрираат и економската и политичката моќ во свои сопствени раце. Ibidem, стр. 86.
15. Тие тенденции понекогаш се толку интензивни што Фридман смета дека е легитимно да се зборува за „дезинтегративна револуција“ на светот како целина. Оваа синтагма беше употребена во контраст на синтагмата „инегративна револуција“, која ја користеше Клифорд Гирц за да ги означи одговорите на постколонијалните држави од „третиот свет“ на т.н. модернизација.

16. Ibidem, стр.100.
17. Robertson, R., Op. cit. стр. 49.
18. Овде, пред сè, мислиме на придонесот на Роланд Робертсон, Зигмунт Бауман, Ален Турен, Улф Ханерз, Арјун Ападураи, но и на авторите кои ги истражуваат современите манифестации на национализмот, посебно т.н. етно-национализам, како на пример Ентони Д. Смит.
19. Goldberg, David T.; Introduction: Multicultural conditions, во: Goldberg, D. T. (ed.) 1994; Multiculturalism: A Critical Reader, Cambridge, MA: Blackwell, стр. 7.
20. Терминот трети култури се однесува на културните феномени поврзани со појавата и ширењето на транснационалните организации, додека терминот четврти култури се воведува во врска на процесите на индогенизација карактеристични за современите примитивни народи.
21. Turner, Terence 1994; Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Shoud Be Mindful of It?, во: Goldberg, D. ,(ed.); Multiculturalism... стр. 408.
22. Ibidem, стр. 409-10.
23. Ibidem, стр. 407.
24. Ibidem, стр, 410.
25. McLaren, Peter 1994; White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism, во: Goldberg, D, T.(ed.) стр. 51.
26. Stam, Robert и Shot, Ella 1994; Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism and Media, во Goldberg, D, T.(ed.) стр. 300.
27. Ibidem, стр.300.
28. Robinson, Cedric 1994; Ota Benga's Flight Through Geronimo's Eyes: Tales of Science and Multikulturalism, во: Goldberg, D, T.(ed.) стр. 388-406.
29. Делот за Келен се потпира на извонредниот приказ на појавата на идејата на културниот плурализам на американската интелектуална сцена што го дава Милтон Гордон во делото: Асимилација во американскиот живот. (Gordon, Milton 1964; Assimilation in American Life, New York: Oxord University Press)
30. Kallen, Horace; Culture and Democracy in the United States, цитирано во Gordon. M. 1964, стр.147.
31. Ibidem, стр.150
32. Berkson, Isaacs; Theories of Americanization, во Gordon, M. 1964, стр. 149.
33. Rex, John 1994; Ethnic Identity and the Nation States: The Political Sociology of Multi - Cultural Society, Реферат поднесен на X Светски конгрес за социологијата во Билефелд, Германија, Јули, 1994.
34. Caws, Peter 1994; Identity, Cultural, Transcultural and Multicultural, во: Goldberg, D. T, (ed.) стр. 383.
35. Geertz, Clifford 1986; The Uses of Divesity, Michigan Qwarterly, 25 (1), цитирано во Robertson, R, 1992; Op. cit. стр. 97.
36. Lenski, Gerhard 1961; The Religious Factor, цитирано во: Gordon, M.1964. стр.172.
37. Bhabba, Homi и Parekh, Bhikhu 1989 ; Identities on parade: A Conversation. Marxism Today, цитирано во: Голдберг, Д, Т(ед) 1994. стр. 339.
39. Turner, T. 1994, Op. cit. стр. 420.

Dr. George Mladenovski

**Cultural Pluralism: The Emergence, Conceptual Dilemmas
and Practical Consequences**

Summary

This paper, on one side examines the emergence of the idea of cultural pluralism in current sociological theory as reaction against the assumptions of cultural monism which monopolized sociological thinking until 1960s, and on other side as a self-awareness of the sociologists for an ongoing process of cultural fragmentation of the world. The interpretations of this process are very different sometimes even antagonistic. They cannot be fitted into a common conceptual framework. I divided them roughly, for analytical reasons only in two groups. First, dealing with cultural pluralization as a whole, the other with cultural fragmentation within national constituted societies. Emphasis is put on this later group of conceptualizations which fall under the rubric of multiculturalism.