

KONCEPTUALNE DILEME V RAZPRAVAH O MULTIKULTURALIZMU IN GLOBALIZACIJI

Marina Lukšič-Hacin

COBISS 1.01

UVOD

V razpravah o multikulturalizmu in globalizaciji naletimo na številne konceptualne dileme in razhajanja med posameznimi avtorji. Razlike so lahko povezane z različnimi definicijami samih dveh omenjenih kategorij, največkrat pa koreninijo v različnih razumevanjih kategorij, ki jih koncepta multikulturalizma in globalizacije krovno prekrivata in zaobjemata. Že sam pojem globalizacija različno pojmuje. V razpravah o multikulturalizmu jo H. Kurthen (1997: 259) opredeli kot globalno ekonomsko soodvisnost, medtem ko teoretiki t. i. urbane sociologije (Hočevar, 2000) te procese razumejo kot bolj heterogene in kompleksne. Vzporedno s pojmom globalizacija vpelejo hkratnost individuacije. To stališče, preneseno na področje študij o civilizacijah, nas pripelje do pojmov globalna civilizacija, lokalitete in selektivna inkorporacija (Robertson, Rudmetof, 1995; Wilkinson, 1995). Za razumevanje samega pojma multikulturalizem pa je v prvi vrsti pomembno, kako razumemo pojme kultura, družba, civilizacija, njihove meje in odnose, do katerih prihaja med njimi (kulturni stik vs. konflikt),¹ hkrati pa se v razpravah o multikulturalizmu v ozadju skriva avtorjevo razumevanje kategorije pravičnosti.

Multikulturalizmu se pomensko približujejo še nekateri pojmi, kot so transkulturalizem, kulturni pluralizem in interkulturalizem. Za lažje razumevanje nadaljnje razprave si najprej pogledimo različne rabe samega pojma multikulturalizem. Sam pojem je danes zelo moden, žal pa se ga uporablja v vse več različnih situacijah in kontekstih, zelo nedefinirano, kar povzroča, da njegov pomen izginja. Mnoštvo rab in pomenov je pripeljalo do tega, da je pojem izgubil svoj pomen, ali če točneje rečemo, danes multikulturalizem lahko pomeni vse in torej ne pove skoraj nič.

¹ Razprave o kulturnem stiku semantično sugerirajo kooperacijo med različnimi kulturami. Kulture se stikajo, med njimi prihaja do komunikacije. Medtem ko sintagma kulturni konflikt, boj sugerira neizbežnost ostrih nesoglasij. Kot primer slednjega navedimo v zadnjem času popularno delo *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order* ameriškega avtorja (Samuel P. Huntington). Nujnost kulturnega konflikta ne izhaja le iz naslova dela, pač pa tudi iz razprave, ki jo avtor razvije in dokazuje neizbežnost konflikta med različnimi veroizpovedmi, ki jih poveže s kulturo.

MULTIKULTURALIZEM

Rabo pojma multikulturalizem je potrebno razmejiti vsaj v treh pomembno različnih primerih:

A. Multikulturalizem je oznaka za konkretno kulturno/družbeno stvarnost, kadar se več etničnih/kulturnih skupnosti ali skupin nahaja v isti državi. To stvarnost se zgolj opisuje in se ne spušča v analizo odnosov med njimi. V zadnjem času se je v ta namen pri nas uveljavil termin multikulturalnost oziroma večkulturalnost.

B. Raba pojma multikulturalizem, ko le-ta nastopa kot ena od teoretičnih kategorij, ki označujejo specifične odnose med različnimi kulturnimi/etničnimi skupnostmi ali skupinami. Tu lahko zasledimo vsaj dva različna pristopa k opredelitvi, obravnavi ali rabi. Najprej omenimo pristop, pri katerem se poleg pojma multikulturalizem (večkulturalizem) srečamo še s kulturnim pluralizmom, interkulturalizmom (medkulturalizmom) in transkulturalizmom.² In drugi pristop, kjer zasledimo zgolj različne rabe samega pojma multikulturalizem glede na to, kako avtorji definirajo (družbeno) pravičnost in se s tem posredno tudi ideološko opredeljujejo.

V prvem primeru se pojem multikulturalizem³ pojavi v pomenu multikulturalnosti (večkulturalnosti), kot smo jo opisali v primeru A. V. Katunarič pravi, da se ob upoštevanju semantičnega vidika pojem približa polimonizmu (in ne pluralizmu),⁴ in »čeprav izraža možnost raznovrstne komunikacije in interakcije v multikulturalni družbi, multikulturalizem samo pove, da obstaja več kultur, da te živijo v nekem sosedstvu, več od tega pa ne more izraziti/označiti.« (1993: 15) Kulturni pluralizem⁵ nakazuje na (semantično) stanje, ko se različni jeziki uporabljajo kot drugi ali tretji in predstavljajo možnost komunikacije. Jezikovno kulturni kapital je tako aktiven in odpira možnost sporazumevanja med pripadniki raznih kultur, ni pa nujno, da do tega pride. »'Interkulturalizem' pa ima več pomenov. Sugerira možnost kot tudi nujnost navzkrižnih medsebojnih zvez med kulturami oziroma njihovimi pripadniki. Ta 'večpomenskost' je še večja, kot se zdi na prvi pogled. Sugestija interkulturalizma je intencionalna: kot da prišepetava, da se mora ob srečanju oziroma stiku med govorce ali akterij dveh kultur roditi še nekaj

² »V zvezi z artikulacijo problema interkulturalizem v znanstveni teoriji (sociološki, antropološki in podobno) kaže dati naslednjo pripombo: takoj v začetku se je pojavilo več podobnih, a semantično neizenačenih izrazov in takšna terminološka praksa traja vse do danes. Tako se drug ob drugem pojavljajo izrazi 'kulturni pluralizem', 'multikulturalizem', 'interkulturalizem' in mnogi podobni. To v marsičem otežuje delo (definiranje, klasificiranje in interpretacijo)« (Katunarič, 1993: 15).

³ Pojem multikulturalizem se je pojavil 1963 v Kanadi. Njegov pomen, kot je bil v začetku opredeljen, je blizu pomena pojma kulturni pluralizem, ki se je pojavil desetletja pred njim, in označuje družbo, ki je etnično ali kulturno heterogena in spodbuja kulturno, jezikovno in versko različnost (Szabo, 1997: 196).

⁴ Avtor pravi, da vsebino pojma polimonizem odlično ponazarja t.i. babilonska metafora (Katunarič, 1993: 15).

⁵ Raba pojma kulturni pluralizem ima svojo zgodovino. Prvi ga je uporabil H. Kallen 1924, samo teorijo kulturnega pluralizma (brez omenjenega pojma) pa je pomensko izoblikoval že 1915 (Gordon, 1964, 141–144). Več o tem v Lukšič-Hacin, 1999: 83–100.

'tretjega'.« (prav tam) Takšno razumevanje interkulturalizma se po svojih temeljnih opredelitvah ne razlikuje pomembno od razumevanja multikulturalizma pri teoretikih, ki jih lahko (pogojno pregledno) uvrstimo v skupino radikalne ali kritične rabe pojma multikulturalizem, o čemer bomo spregovorili v nadaljevanju, ko bomo govorili o rabi pojma v povezavi z razumevanjem (družbene) pravičnosti.

Za razliko od prvih treh pojmov, ki so v teoretskem diskurzu primarno vezani na odnose znotraj meja nacionalne države in se šele v nadaljevanju lahko dotikajo meddržavnih relacij, se pojem transkulturalizem nanaša predvsem na kulturno dinamiko ali kulturne stike med državami oziroma med relativno samostojnimi kulturami (ki imajo medsebojno definirane meje (prehode) in so teritorialno prepoznavne), med katerimi prihaja do enosmernih prenosov ali izmenjav posameznih kulturnih elementov.⁶

V drugem primeru, ki smo ga nakazali v uvodni besedi k razdelku B, ko sta razumevanje in raba pojma vezana na razumevanje pravičnosti, lahko govorimo o korporativni, liberalni in kritični rabi ali razumevanju pojma multikulturalizem.⁷ Načelo pravičnosti pri prvem bi lahko bilo 'različnim različno', pri čemer se znotraj strategij in ravnanj sprejema obstoječe socialne razlike med ljudmi kot upravičene in se teži k reprodukciji (včasih k povečevanju) te neenakosti, ki rezultira tudi v neenakopravnosti. V drugem primeru se razume pravičnost v povezavi z načelom 'vsem enake možnosti', kar v praksi pomeni različnim enako in na nek način reproducira obstoječe. Tretji primer razumevanja pravičnosti se na prvi pogled vrača k prvemu, saj zagovarja načelo 'različnim različno'. Pomembna razlika med tretjim in prvim pa je, da strategije niso naravnane v reprodukcijo obstoječih odnosov, ampak v smer zmanjševanja socialne neenakosti, iz katere izhajajo za pravno perspektivo nevidne neenakopravnosti med različnimi (ki so po zakonu v določenih vidikih enakopravni). Torej, pomembna razlika med prvo in tretjo skupino je v viziji prihodnosti.⁸

C. Tretja raba pojma multikulturalizem se pojavlja znotraj političnih programov in gibanj, ki zagovarjajo spremembe obstoječih odnosov med dominantno kulturo in t. i. avtohtonimi etničnimi manjšinami, ali na drugi strani kot princip uradne državne politike do priseljencev. Na ta način se srečamo z različnimi politikami in praksami multikulturalizma (kanadsko, avstralsko in švedsko) in posameznimi elementi multikulturalizma v politikah in praksah držav, ki se same formalno ne deklarirajo kot takšne.

⁶ V razpravah o globalizaciji bi morali v prvi vrsti govoriti o njenih vplivih in povezavah s transkulturalizmom. Če govorimo o multikulturalizmu, bi moralo biti jasno, da o njem govorimo na ravni mednarodnih odnosov, mednarodnih relacij moči in njenih vplivih na odnose znotraj posameznih držav in ne na ravni odnosov in razmer znotraj posameznih (nacionalnih) držav.

⁷ H. E. Giroux (1994: 336) je v svoji analizi multikulturalizma v teoretskem diskurzu izpostavil, da nastajajo razlike pri razumevanju multikulturalizma zaradi razlik med ideološkimi premisami, iz katerih avtorji izhajajo in jih zagovarjajo. Avtor definicije razvrsti v štiri idealno-tipske skupine: 1. korporativno, konzervativno ali neokonzervativno, 2. liberalno, 3. levo – liberalno in 4. skrajno levo, kritično, uporniško ali radikalno.

⁸ Podrobnejša predstavitev posameznih rab pojma je dosegljiva v: Lukšič-Hacin, 1999: 100–139 in Lukšič-Hacin, 2002: 40–42.

KULTURA, CIVILIZACIJA, DRUŽBA IN GLOBALIZACIJA

Razprava na naslovno temo prispevka *Konceptualne dileme v razpravah o multikulturalizmu in globalizaciji* nas osredotoča predvsem na rabo pojmov v teoretskem diskurzu (glej razdelek B) in razlike, do katerih pri tem prihaja. Za razumevanje razlik moramo izhajati iz osnovnih pojmov: kultura, družba, civilizacija, saj so razlike v razumevanju teh pojmov med pomembnimi razlogi za razhajanja pri razumevanju dinamike med globalizacijo in multikulturalizmom. Najprej se postavlja v ospredje koren same izpeljanke, to je kultura. Kaj je kultura? V čem se razlikuje od družbe in civilizacije?

Z definicijo kulture so se ukvarjali številni družboslovni misleci. Vsi kulturo opredeljujejo ali v odnosu do narave (ne-kulture) ali v odnosu do družbe. Koncepti, ki so opredeljevali kulturo v relaciji do narave, dolgo časa niso bili sporni, saj je v družboslovnih, humanističnih in naravoslovnih vedah prevladoval antropocentrizem.⁹ Šele v zadnjem času nekateri opozarjajo na pomanjkljivosti in agresivnost antropocentrizma in hierarhizacije živih organizmov na Zemlji in namesto tega uvajajo t.i. biocentrično perspektivo, ki pravzaprav postavlja pod vprašanje tezo, da je človek edino bitje, ki je nosilec kulture.

Za pričujočo razpravo so pomembnejše definicije kulture, ki so jih teoretiki postavljali v relaciji do družbe. Le-te lahko razvrstimo v tri skupine:¹⁰

A) Sociološka različica, ko je družba vseobsegajoč fenomen, kultura pa je eden od družbenih pojavov in zajema le del stvarnosti. Kulturne pojave razume kot spontane procese, ki izhajajo iz družbene strukture.

B) Antropološka različica, ko je kultura vseobsegajoča. Opredeljena je v odnosu do narave in družba je le njen del.

C) Kompromis med obema pristopoma. Leta 1958 Kroeber in Parsons na novo opredelita pojma družba in kultura in postavita kompromisno opredelitev. Kultura je omejena na (re)produkcijo vsebine in obrazcev, vrednot, idej in drugih vsebin, ki imajo simbolni pomen in kot taki oblikujejo obnašanje. Pojem družbe ali družbene strukture pa označuje sistem odnosov in interakcij med posamezniki in skupnostmi. Ločevanje kulturnih in družbenih vidikov ne predstavlja klasifikacije konkretne stvarnosti. To sta zgolj dva različna analitična pristopa, ki ob analizi iste stvarnosti, istih procesov poudarjata različne dejavnike. Medsebojno se ju ne da prenašati, reducirati enega na drugega. Sta analitično neodvisna (Rihtman – Avguštin, 1976: 7). Podobno definicijo kulture, a z drugimi besedami, najdemo pri Z. Baumanu. Pravi, da kultura obsega cilje, vrednote, pomene in tipe, ki imajo svoj izvor zunaj posameznika, a jih le-ta ponotranji v procesih

⁹ Antropocentrizem temelji na domnevi, da imajo nečloveške forme življenja zgolj instrumentalno vrednost in obstajajo le kot sredstvo za človekov namen. Številni kritiki antropocentrizma le-tega nadomeščajo z biocentrično perspektivo, ki poudarja, da imajo vsa živa bitja inherentno vrednost in da razvrščanja na bolj ali manj razvite, ki je narejeno po nekem kriteriju, ne smemo posplošiti in postaviti kot univerzalno. Ta pristop tudi v dojemanje multikulturalizma prinaša specifično (biocentrično) perspektivo (Rockefeller, 1992: 88–96).

¹⁰ Več o tej temi je objavljeno v delu *Multikulturalizem in migracije* (Lukšič-Hacin, 1999: 27–31).

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

Določanje tistega, kar je ljudem skupno oziroma različno, in avtorjev odnos do tega nam pokaže, kakšen odnos imajo sami avtorji do (kulturne) različnosti in kako jo vrednotijo. Če povemo drugače, s tem pridemo do hierarhičnega¹¹ in diferencialnega¹² modela kulture. Oba principa v odnosu do različnosti kultur zasledimo tudi v konkretnih zgodovinskih praksah. Odnose, ki se vzpostavljajo ob hierarhičnem principu, najdemo npr. v času novodobnega kolonializma ali nacizma, diferencialni koncept in kulturni relativizem pa se odražata v današnjih prizadevanjih za vzpostavitev odnosov multikulturalizma, pri čemer moramo poudariti, da pri tem prihaja do dveh (pravno-političnih) ravni: 1. kulturni relativizem in multikulturalizem na ravni mednarodnih odnosov ali na ravni prej omenjene transkulturacije in 2. multikulturalizem na nacionalni ravni, znotraj posameznih držav kot pravno političnih subjektov v mednarodnih odnosih. Na slednji se zadeve dodatno zapletejo – predvsem zaradi mednarodnih migracij, kar si bomo pogledali malo pozneje.

V Morganovem hierarhičnem konceptu (1981) je najrazvitejša kultura označena s pojmom civilizacija. Kulturni relativizem in diferencialni koncept kulture sta v razumevanje razlik med kulturami vpeljala radikalno novo perspektivo, ki spremeni tudi razumevanje pojma civilizacije. Posamezni avtorji pojma kultura in civilizacija uporabljajo

¹¹ Hierarhični koncept razvršča kulture v hierarhično piramido. Med različnimi kulturami se vzpostavlja odnos večvrednosti oziroma manjvrednosti. Kriterij razvrščanja je domnevni linearni razvoj kultur/družb od nerazvitosti k razvitosti. Pot razvoja je le ena in drugače, 'nerazvite' kulture so stopnje pod razvitimi. Razvoj gre nujno po eni poti. Pri tem so pri razvrščanju upoštevani evropocentrični kriteriji, saj so elementi evropskih kultur/družb razglašeni za univerzalne in najrazvitejše. Klasični primer hierarhičnega pojmovanja je definicija kulture/družbe pri L. Morganu: divjaštvo, barbarstvo, civilizacija (1981).

¹² Kot reakcija na hierarhično dojetje kulture se je v antropologiji pojavil kulturni relativizem, ki ga je vpeljal F. Boas (Hatch, 1979: 21–101). Na njegovih temeljih je R. Benedict (1976) v svojih študijah razvila diferencialni model kulture. Pri tem razvije načela, da so si kulture različne, so funkcionalne in v tej perspektivi enakovredne. Kulture se sicer spreminjajo, a ni ene poti, po kateri bi se spremembe odvijale. Le-te pa so odvisne od kontekstov.

kot sinonim, drugi ju razlikujejo, a medsebojno povezujejo, tretji pa razumejo enega mimo drugega. V prvo skupino lahko uvrstimo E. B. Taylorja in A. L. Kroeberja. Slednji je uporabljal oba termina, a ju vsebinsko ni razmejil. V drugo skupino sodijo definicije, ki civilizacijo razumejo kot kompleksno kulturo ali v drugih primerih kot pokrov nad različnimi sorodnimi kulturami (Melko: 1995).¹³ Sorodnost civilizacije s kulturo izpostavlja tudi teorija o globalni (centralni) civilizaciji, kjer je civilizacija razumljena kot nova kulturna kvaliteta, ki predstavlja globalno kulturno mrežo in je nadgradnja, nova kvaliteta, nad kulturami. Vzporedno z globalno civilizacijo obstajajo kulture, ki se vežejo na nacionalno raven (Wilkinson, 1995).¹⁴ V tretjo skupino se uvrščajo definicije, ki pojem civilizacije opredeljujejo mimo elementov definicije kulture predvsem v povezavi z družbeno političnimi razsežnostmi. Civilizacija je nova kvaliteta mimo kulture in je globalna. Kulture pa se vežejo na lokalne (nacionalne) ravni in kulturno-ideološke mreže. Za razliko od definicije globalne (centralne) civilizacije avtorja izhajata iz pojmov globalizacija in lokalizacija. Lokalizacija je razumljena kot produktivna kulturna sila ali proces, ko neka kultura od druge prevzame sprejemljive elemente in jih priredi tako, da so zanjo sprejemljivi. Temu pravita selektivna inkorporacija. Avtorja izhajata iz dejstva, da je v 15. stoletju prišlo do pomembnih sprememb v ravnovesju moči na svetu. Od takrat naprej se postopno vzpostavljajo različne mreže moči: ekonomska, politična, vojaška in kulturno-ideološka. Na kulturno-ideološke mreže, ki so se izoblikovale na nacionalni ravni, avtorja navežeta definicijo kulture, medtem ko na globalne politično-ekonomske mreže navežeta pojem civilizacije. Civilizacija je definirana mimo (klasičnih) kulturnih elementov (Robertson, Rudmetof, 1995). Civilizacija ima torej elemente, ki jih srečamo pri definiciji družbe, in globalizacija poteka v družbenih vidikih. Odnos med (globalno) civilizacijo in kulturo se povezuje z razumevanjem razlike med družbo in kulturo. Pri tem do globalizacije ne prihaja v kulturnih vidikih, ampak v družbenih. Na ravni kulturne dinamike pa prihaja do selektivne inkorporacije. Sam pojem se povezuje s tem, kar se običajno razume s pojmom transkulturalnost.

Ob upoštevanju razprav o civilizaciji bi morali torej govoriti o vplivih globalizacije na civilizacije in znotraj tega na posamezne kulture ter o vlogi multikulturalizma kot možnosti, ki bi preprečila vse večjo kulturno homogenizacijo sveta – če do nje sploh prihaja. Nekateri avtorji namreč izpostavljajo dvojno, ambivalentno dinamiko globalizacijskih procesov: vse večje približevanje po eni strani naj bi na drugi strani odpiralo vse več možnosti za alternativne oblike in akcije (individuacija).¹⁵ Temu pristopu bi

¹³ Avtor deli kulture na enostavne in kompleksne ali civilizacije. Civilizacija je kompleksna kultura, v sebi lahko združuje tudi več kultur. Civilizacij je več. Civilizacije nastajajo in propadajo (Melko, 1995).

¹⁴ Civilizacija ni kultura in civilizacija ni država. Je nekaj več kot kultura. Ni le vsota več kultur. Je nova kvaliteta. Je večkulturna, je pokrov nad kulturami. V preteklosti lahko govorimo o več civilizacijah. Z novodobnim kolonializmom in globalizacijo je prišlo do nastanka globalne civilizacije, ki je naslednica centralne civilizacije. Le-ta se je rodila 1500 p.n.š. Postopno je prišlo do zlitja, mešanja ali združevanja dediščine različnih civilizaciji in izoblikovanja centralne civilizacije. Njena naslednica je globalna civilizacija (Wilkinson, 1995).

¹⁵ Več o tem v Hočevar, 2000.

prav gotovo lahko prištelih omenjene teorije, ki govorijo o globalni civilizaciji.¹⁶ Še v zadnji skupini je globalna civilizacija povezana z ekonomsko političnimi mrežami moči (brez kulturnih elementov), kultura pa je na ravni lokalnega. Podobno stališče, da je globalizacija predvsem globalna ekonomska soodvisnost, zavzema H. Kurthen (1997). Pri tem se postavi vprašanje, kakšen odnos se postavlja med politiko in ekonomijo na eni strani in kulturo na drugi. Kako močan vpliv imajo globalne ekonomske-politične mreže na kulturno (lokalno) dogajanje? Predvsem je tu v ospredju vprašanje, ali imajo te mreže moč, da vzpostavijo kulturno homogenost na tako globalni ravni?

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

MULTIKULTURALIZEM NA DVEH PRAVNO-POLITIČNIH RAVNEH: (NACIONALNA) DRŽAVA IN MEDNARODNI ODNOSI

Analizo multikulturalizma je v nadaljevanju potrebno ločiti na dve ravni, ki se pomembno razlikujeta med seboj: multikulturalizem na ravni (nacionalne) države, odnosov med različnimi skupnostmi, skupinami ali posamezniki, ki se medsebojno razlikujejo po etničnem/kulturnem poreklu, a pripadajo isti državi – torej so državljani iste države, ki jim naj bi (v večini primerov) zagotavljala enakost pred zakonom in multikulturalizem

¹⁶ Pri nekaterih teoretičnih lahko zasledimo tudi pojem globalna kultura. Npr. pojem globalna kultura, ki ga uvaja J. Habermas. Pravi, da se smiselnost pojma kaže, če upoštevamo pojav svetovne javnosti, povezane z razvojem komunikacijskih sredstev in medijev in njihove vloge v procesih socializacije in resocializacije ali akulturacije (Habermas, 1992: 153–154). To bi lahko držalo, če kulturo opredelimo tako, da spregledamo pojem civilizacije tako v pomenu, ki zajema kulturne vidike, kot v pomenu, ki civilizacijo bolj približuje družbenim opredelitvam. V obeh primerih lahko rečemo, da so Habermasove opredelitve globalne kulture nejasne in povsem spregledajo civilizacijske komponente – krovno raven med sorodnimi kulturami/družbami. Prav tako je Habermasova opredelitev izrazito komunikacijsko naravnana. Kot protiargument njegovim razmišljanjem socializacijske teorije dokazujejo, da imajo mediji v socializacijskem procesu moč utrjevanja ponotranjenih vzorcev, ne morejo pa vzpostavljati novih, avtonomnih. Lahko bi rekli, da je tudi pri vplivu medijev na delu selektivna inkorporacija. Iz povsem drugih razlogov se s tezo o nastajanju globalne kulture ne strinja R. Rizman, ki opozarja, da so se napovedi o vse močnejši mednarodni integraciji in usihanju moči nacionalne države izkazale za preuranjene (Rizman, 1995: 196).

na ravni mednarodnih odnosov oziroma odnosov med (nacionalnimi) državami. Analize različnih zgodovinskih praks kažejo, da je pri tem ključen mono/multikulturalen princip dojemanja stvarnosti, ki je v določenih kontekstih prežemal t.i. duh časa. Glavna razlika med principoma je, da monokulturalizem partikularno kulturo razglasi za univerzalno in teži k njeni prevladi in k popolni utopitvi različnih v njej,¹⁷ multikulturalizem pa različne kulture obravnava po postulatih diferencialnega koncepta.¹⁸

1. Raven (nacionalne) države

V času nastajanja nacionalne države po zahodnoevropski različici je narod predvsem »legalni in institucionalni koncept« (Rizman, 1995: 197). Razumevanje naroda je vezano na določeno ozemlje, močno se poudarja centralnost nacionalnega ozemlja, skupnih zakonov in ustanov, pa tudi pravna enakost vseh državljanov in pomen skupne državljske kulture. Pri slednji lahko govorimo o prisotnosti močnih monokulturnih teženj. Uveden je jezikovni standard,¹⁹ ki ima ključno vlogo pri vzpostavljanju nacionalne identitete in homogenizaciji. Vzporedno z uvajanjem standardnega jezika pridobivata na pomenu pismenost in javni šolski sistem. Šola postane eden od ključnih državnih mehanizmov (Althusser).

Monokulturni princip kot sredstvo kulturne homogenizacije je poenotil občutek pripadnosti državljanov v etničnem/kulturnem smislu, pa vendar ta proces že v relativno teritorialno zamejeni (nacionalni) državi ni imel popolnega uspeha, o čemer nam pričajo današnji regionalizmi.²⁰

Srednjeevropska različica izoblikovanja in statusa naroda se v nekaterih pogledih bolj približa principom multikulturalizma kot zahodnoevropska. Tu se narod pojavi kot jezikovna in kulturna skupnost znotraj širše politične skupnosti oz. države, ki združuje različne narode. Tu je narod »kulturni in socialni koncept« (Rizman, prav tam). V tej situaciji se pojavijo pogoji za vzpostavljanje t.i. dvojnih lojalnosti: kulturne/etnične in državljske. Državljski vidik je združeval različne pripadnike v isto skupnost, brez etničnih obeležij. Kot primere navedimo Avstro-Ogrsko monarhijo, SFRJ, Švico

¹⁷ D.T. Goldberg povezuje monokulturalizem z ideologijo. Pojavi se diskurz univerzalnega, univerzalne resnice, univerzalnega razumevanja in seveda univerzalnih pravih vrednot. Lokalno védenje, standardi so bili v imenu univerzalnega potisnjeni v ozadje in razglašeni za ne-prave, slabe, nerazvite. Za to, da partikularno postane univerzalno, pa je potrebna politična moč. Cilj je vzpostaviti homogenost kulture in jezika. (1994: 3–6).

¹⁸ Cilj multikulturalizma je zaščititi in zagotoviti kontinuiteto različnosti, heterogenosti in enakopravnosti.

¹⁹ V odnosu do dialektov bi lahko rekli, da je za nekatere otroke standard eden od prvih tujih jezikov v šoli.

²⁰ S t.i. regionalizmi se povezuje etnično (politično) prebujanje manjšinskih skupnosti. V osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja smo bili v Evropi priče neke vrste 'regionalnemu prebujanju'. Naj navedem le primere severne Italije in ideje o Padaniji, Katalonije, težave v Belgiji, situacijo v novo nastali združeni Nemčiji, primer Jugoslavije itd.

itd. Po klasičnih definicijah, ki smo jih srečali pri multikulturalizmu, bi lahko rekli, da zasledimo elemente kulturnega pluralizma, verjetno pa bi težko govorili o interkulturalizmu, kot ga razume Katunarić (1993); točneje rečeno za razpravo o interkulturalizmu bi morali postaviti jasnejše kriterije analize in kontekste ločeno analizirati.

V smislu razprave o multikulturalizmu znotraj nacionalne države je potrebno posebej izpostaviti položaj manjšin in priseljencev, ki so (bili) najpogosteje izpostavljeni težnjam monokulturalizma, naj omenimo samo težnje po univerzalizaciji modela WASP v ZDA. Medtem ko je situacija z manjšinami, kljub svoji kompleksnosti, še relativno lahko razumljiva, pa mednarodne migracije, ki danes postajajo globalne, prinašajo v razpravo nove razsežnosti.

Nejasno definirana raba pojma multikulturalizem, posplošena in v hkratni povezavi z kulturnim relativizmom²¹ in konceptom človekovih pravic, prav v odnosu do (globalnih) mednarodnih migracij v teoretskem diskurzu pripelje do (navidežno) nerazrešljivih konfliktov med osnovnimi postulati. Razlog za to tiči v dejstvu, da je bil kulturni relativizem izoblikovan na ravni mednarodnih odnosov, v okviru antropoloških študij, ki so se ukvarjale z različnimi kulturami po svetu (Boas), in se ga je pozneje nereflektirano preneslo tudi na raven študij znotraj nacionalne države, v povezavi s konceptom o človekovih pravicah. Dejstvo pa je, da je tako zastavljen cilj v konfliktu z načinom delovanja nacionalne države, ki na temelju protestantske etike gradi na avtentičnem, avtonomnem državljanu in državljanski enakopravnosti. Ta pristop postavi posameznika, njegovo pravico do izbora skupinske pripadnosti pred skupnost in porodi konflikt s kulturnim relativizmom, ki obstaja na ravni skupnosti. Na to je opozarjal tudi J. Habermas, ki je v svojih zagovorih kulturnega relativizma iskal skladnost med kulturnim relativizmom in nacionalno identiteto. V razmišljanjih o nastajajoči evropski integraciji, ki naj bi združila različne države, narode pa tudi priseljence in azilante iz

²¹ Glavna predpostavka kulturnega relativizma je relativnost obstoječih kultur in njihovih sistemov vrednot ter pravica do enakopravnosti vseh obstoječih kultur. Glavna ugotovitev zagovornikov načel kulturnega relativizma oz. diferencialnega modela kulture je, da so vse kulture enakovredne. Vse kulture funkcionalno povsem zadovoljujejo potrebe skupnosti, na katere so vezane. Ohranile so se skozi čas in imajo lastno dinamiko. Tako v teoretskih refleksijah, ki navajajo, kako bi moralo biti, v praksi pa vidimo, da kulture dejansko niso enakovredne, da imajo različen položaj, da so številne podrejene. Pojavi se vprašanje, zakaj? Prvo, na kar moramo biti pri iskanju odgovora pozorni, je razkorak med normativnim in stvarnim. Ali je položaj različnih kultur na normativni ravni enakopraven? Pri negativnem odgovoru že sama analiza obstoječe zakonodaje lahko razkrije vzroke neenakopravnega položaja. Večja težava se pojavi v situaciji, ko so različne kulture formalno enakopravne, dejansko pa se pojavlja neenakopraven položaj. Zakaj prihaja do razkoraka med normativnim in stvarnim? D. McClaren (1994: 57–59) najde odgovor v dejstvu, da razlike med kulturami niso zgolj formalne, tekstualne, lingvistične, ampak so predvsem politične. Vzroki so v globalnih ali strukturalnih odnosih oblasti in jih ne smemo spregledati. Analiza vsega tega lahko razkrije vzroke neenakopravnega položaja, ki je v razmerah liberalne pravne enakosti še bolj zapleten in manj viden. Izhod iz tega vidi K. Offe (1985: 223) v kritiki liberalne ideologije, ki ustvarja videz enakosti tam, kjer so dejansko velike neenakosti. Potrebna je kritika institucionalizirane (pravne) enakosti in analiza, ki bo pokazala, kako in zakaj se pravna enakost sprevača v dejansko neenakost.

različnih delov sveta (z različnim etničnim/kulturnim poreklom), avtor odkriva prikrite napetosti med državljanstvom in etnično (narodno, nacionalno) identiteto. Izhod iz navzkrižja najde v ločevanju med skupno politično kulturo in različnimi nacionalnimi tradicijami (v umetnosti, književnosti, zgodovini, filozofiji...). Pravi, da ni razlogov da bi se države zapirale pred prišleki, saj lahko znotraj pravne demokratične države vzporedno obstajajo različni načini življenja povsem enakopravno in se medsebojno bogatijo (153–154).

Videli smo, da to skladnost težko najdemo, v kolikor se opredelitev nacionalne identitete veže na definicijo, ki povezuje državljanstvo in etničnost (zahodnoevropski model). Lažje bi našli skladnost med kulturnim relativizmom in državljansko identiteto, ki ne vključuje kulturnega/etničnega vidika (srednjeevropski model). Prav tako ni konflikta med kulturnim relativizmom in (etničnimi, nacionalnimi) nadidentitetami, ki peljejo k različno univerzalnim stopnjam kozmopolitizma. Za lažje razumevanje omenimo npr. evropsko identiteto (državljanstvo) kot obliko nadidentitete, o kateri se zadnje čase veliko razmišlja.

H. A. Giroux, za razliko od J. Habermasa, pravi, da je multikulturalizem, ki temelji na kulturnem relativizmu, osreden v diskurzu boja proti nacionalni identiteti, obstoječi konstrukciji zgodovinskega spomina, namenu šolanja in obstoječemu pojmovanju zgodovine (1994: 325). Sam avtor pelje diskusijo v nadaljevanju v kritiko obstoječih globalnih (kapitalističnih) odnosov, mi pa lahko povežemo njegovo stališče z razpravo o multikulturalizmu na dveh ravneh. Ne glede na to, kako sodimo o nacionalni državi, le-ta obstaja in deluje. Še vedno predstavlja glavni pravno-politični subjekt mednarodnih odnosov. To dejstvo je potrebno sprejeti. Izhajajoč iz tega, bi morali govoriti o dveh tipih multikulturalizma: 1. o multikulturalizmu znotraj nacionalne države, ko le-ta obstaja mimo kulturnega relativizma in se povezuje s pravico državljana po svobodni (lastni) izbiri skupinskih pripadnosti (pri tem bi morala biti pravica staršev podrejena pravici otrok in pri odločitvah o zadevah, ki imajo ireverzibilen značaj, bi morali odločati otroci sami, ko bi postali polnoletni) in njegovo enakopravnostjo pred zakonom, ne glede na različne skupinske pripadnosti; in 2. o multikulturalizmu na ravni konfederacije ali mednarodnih odnosov, ko je le-ta povezan s kulturnim relativizmom.

2. Raven mednarodnih odnosov in globalizacija

Kulturni relativizem kot koncept enakovrednega obravnavanja različnih kultur je po definiciji vezan na raven odnosov med različnimi kulturnimi/etničnimi skupnostmi, danes bi lahko rekli državami, in bi ga kot takšnega morali uporabljati. Je odgovor na monokulturalni duh časa novodobnega kolonializma, ki se je udejanjal v t. i. evropocentризmu in težnjah po evropeizaciji sveta. Danes ga v teoretskem diskurzu najdemo v ozadju gesla »West and the rest« (Stam, Shohat, 1994: 297). Po svojih tendencah je bil novodobni kolonializem z evropocentризmom totalen. Ni ostajal le na področju ekono-

mije, politike, komunikacij itd., ampak je prišlo do načrtnih, institucionalno podprtih posegov v kulturne sfere drugih kulturnih/etničnih skupnosti po svetu – če omenimo le etnocid, kot najhujšo skrajnost. Cilj teh ravnanj je bila čim večja homogenizacija sveta tudi v kulturnih/etničnih dimenzijah po vzoru 'najrazvitejše kulture'.²²

Novodobni kolonializem je povzročil množična preseljevanja svetovnih razsežnosti. Nastale so nove etnično/kulturno heterogene, multikulturne družbe. Pojavil se je nov tip migracijskih kontekstov, ki je povezan s specifičnostjo novodobnega kolonializma v primerjavi s kolonialnimi osvajanji, do katerih je prihajalo pred njim. Vzpostavil je asimetrične relacije moči, ki so vladale stoletja (in vladajo še danes). Te so omogočile, da se je v odnosih dominantnih kultur do prvotnih in priseljenjskih manjšin zakoreninil monokulturalizem (evropocentrizem), ki je povzročil pojav stigmatizirane identitete številnih manjšinskih populacij – naj bo to na ravni odnosov znotraj nacionalne države ali na ravni mednarodnih odnosov.

Globalizacijski procesi so na nek način 'dediči' novodobnega kolonializma. Pravzaprav bi lahko rekli, da so se z njim začeli. Za razliko od omenjene zgodovinske epohe je kljub vsemu prišlo do pomembnih prelomov v percepciji različnosti. Današnji čas intenzivneje prevevajo težnje multikulturalizma po ohranjanju razlik. Pravzaprav ne gre le za njihovo ohranjanje, ampak tudi za porajanje novih, s čimer referiramo na že predstavljena stališča v razpravi o selektivni inkorporaciji in globalni civilizaciji.

ZAKLJUČNE MISLI

Pri razpravah o globalizaciji, multikulturalizmu in homogenosti/heterogenosti sveta bi morali izhajati iz dejstva, da v teoretskem diskurzu poleg koncepta kulture obstajata tudi koncept družbe in civilizacije. Slednja se že v svoji definiciji približuje globalnejšim procesom na različnih ravneh totalitete, ki jo zaobsežejo, pa tudi v različnih perspektivah (družbenih ali kulturnih). Ob upoštevanju razprav o civilizacijah bi morali torej govoriti o vplivih globalizacije na civilizacije in znotraj tega na posamezne kulture ter o vlogi multikulturalizma kot možnosti, ki bi preprečila vse večjo kulturno homogenizacijo sveta – če do nje sploh prihaja. Številne raziskave kažejo na ambivalentno dinamiko globalizacijskih procesov: vse večje približevanje po eni strani naj bi na drugi strani odpiralo vse več možnosti za alternativne oblike in akcije (individuacijo).

Povsem novo perspektivo pripeljejo v obravnavo tisti, ki civilizacijo in globalizacijo povežejo z ekonomsko-političnimi mrežami moči (brez kulturnih elementov), ko je kultura na ravni lokalnega, kar ne pomeni, da je statična. Je proces, ki nikoli ni bil homogen in je bolj ali manj heterogen.

²² Vzorec 'najrazvitejše kulture' se je tudi v tem času menjal v skladu z državo, ki je bila v konkretnih sredinah nosilka kolonizacije in tudi v tem času ni bilo homogenizacije po enem (kulturnem) vzorcu.

Kako težko je doseči kulturno homogenost, nam pričajo primeri nacionalne države (zahodnoevropski model). Nacionalni državi, ki je delovala po principih centralizacije, v stoletjih ni uspelo ustvariti homogene kulture (in zatrete regionalno), pa je teritorialno vezana na veliko manjši teritorij in razpolaga z mehanizmi, ki jih v globalnih pogledih nosilci globalizacije nimajo. Na globalni ravni je potekala homogenizacija v času npr. novodobnega kolonializma, ko so bili postavljeni pogoji za nasilno uničevanje različnih kulturnih sredin – etnocide. Danes so ti pogoji (na ravni mednarodnih odnosov) pomembno spremenjeni in niso več tako ugodni za podobne procese. Prej bi lahko rekli, da procesi partikularizacije po drugi strani majejo temelje nacionalne države.

Pri razpravah o globalni civilizaciji in lokalnih (kulturnih) ravneh pa je ključno vprašanje, kakšen odnos se postavlja med politiko in ekonomijo na eni strani in kulturo na drugi. Kako močan vpliv imajo globalne ekonomsko-politične mreže na kulturno (lokalno) dogajanje? Predvsem je tu v ospredju vprašanje ali imajo te mreže moč, da vzpostavijo kulturno homogenost na tako globalni ravni, saj nam podrobnejši vpogled v zgodovino pove, da je kulturo težko homogenizirati že na ravni (nacionalne) države.

V razpravah o multikulturalizmu bi moral biti sam pojem jasno opredeljen. Prav tako pa je pomembno narediti razliko pri razpravah o multikulturalizmu na dveh ravneh in paziti, s katerimi teoretskimi koncepti ga povezujemo: 1. multikulturalizem znotraj nacionalne države, ko le-ta obstaja mimo kulturnega relativizma in se povezuje s pravico državljanov po svobodni (lastni) izbiri, ali 2. multikulturalizem na ravni konfederacije ali mednarodnih odnosov, ko je le-ta povezan s kulturnim relativizmom.

LITERATURA:

- Althusser, L. (1980): *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana.
- Benedict, R. (1976): *Obrasci kulture*. Prosveta, Beograd.
- Barfield, T. (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Bauman, Z. (1984): *Kultura i društvo*. Prosveta, Beograd.
- Gordon, M. (1964): *Assimilation in American Life*. Oxford Univ. Press, New York.
- Giroux, H. E., (1994): *Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy*. V: *Multiculturalism*. Blackwell, Cambridge, str. 325–343.
- Goldberg, D. T. (1994): *Multicultural Conditions*. V: *Multiculturalism*. Blackwell, Cambridge, str. 1–41.
- Habermas, J. (1991): *Državljanstvo i nacionalni identitet, Razmišljanja o evropskoj budućnosti*. Filozofska istraživanja SV. 1.
- Hatch, E. (1979): *Antropološke teorije*. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
- Hočevar, M. (2000): *Novi urbani trendi: prizorišča v mestih – omrežja med mesti*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

- Huntington, S. P. (1996): *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York.
- Katunarić, V. (1993): *Interkulturalizem. Teorija in praksa*, Fakulteta za družbene vede, št. 1–2, Ljubljana, str. 14–25.
- Kurthen, H. (1997): *The Canadian experience with multiculturalism and employment equity: Lessons for Europe*. V: *New Community – The Journal of the European Research Centre on Migration and Ethnic Relations*, Carfax Publishing Ltd, št. 2, str. 249–269.
- Lukšič-Hacin, M. (1995): *Ko tujina postane dom*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Lukšič-Hacin, M. (1999): *Multikulturalizem in migracije*. Založba ZRC SAZU, Ljubljana.
- Lukšič-Hacin, M. (2002): *Multikulturalizem, mednarodne migracije in podedovane skupinske identifikacije: etničnost, rasa, spol*. V: *Dve domovini – Two Homelands*, Inštitut za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU, št. 15, Ljubljana, str. 33–50.
- McLaren, P. (1994): *White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism*. V: *Multiculturalism*. Blackwell, Cambridge, str. 45–74.
- Melko, M. (1995): *The Nature of Civilization*. V: *Civilizations and World Systems*. AltaMira Press, Walnut Creek, str. 25–45.
- Morgan, L. H. (1981): *Drevno društvo: istraživanja čovekovog razvoja od divljaštva i varvarstva do civilizacije*. Prosveta, Beograd.
- Offe, K. (1985): *Družbena moč in politična oblast*. Delavska enotnost, Ljubljana.
- Payne, M. (1996): *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Rihtman – Avguštin, D. (1976): *Ekonomske vrijednostne orientacije i modeli odločivanja tradicijskog društveno-kulturnog sustava*. Doktorsko delo, FSPN, Ljubljana.
- Rizman, R. (1995): *Nacionalizem: Pro et Contra*. V: *Vesela znanost o okolju*, št. 1, Ljubljana, str. 193.
- Rockefeller, S. C. (1992): *Comment*. V: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton Univ. Press, Princeton, str. 87–98.
- Szabo, F. A. J. (1997): *Multiculturalism and Trans-National Legacy of Central Europeans: A North American Perspective*. V: *Un-verständis der Kulturen. Multikulturalismus in Mitteleuropa in Historischer Perspektive*. Hermagoras, Mohorjeva družba, Ljubljana – Dunaj.
- Taylor, Ch. (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton Univ. Press., Princeton.
- Wilkinson, D. (1995): *Central Civilization*. V: *Civilizations and World Systems*. AltaMira Press, Walnut Creek, str. 46–74.

SUMMARY

CONCEPTUAL DILEMMAS IN TREATISES ON MULTICULTURALISM AND GLOBALIZATION

Marina Lukšič-Hacin

In treatises on multiculturalism and globalization, we come across numerous conceptual dilemmas and divergences between individual authors. Differences can be linked to various definitions of the both mentioned categories; mostly they are rooted in different understandings of categories, which the concepts of multiculturalism and globalization cover and comprise. The very notion of globalization is heterogeneously understood. In treatises on multiculturalism H. Kurthen (1997: 259) defines it as global economic co-dependency, while theorists of the so-called urban sociology (Hočevár, 2000) understand those processes as more heterogeneous and complex. In parallel with the notion of globalization, simultaneity of individuation is introduced. That standpoint, transferred to the field of studying of civilisations, leads us to notions as global civilisation, localities, and selective incorporation (Robertson, Rudmetof, 1995; Wilkinson, 1995). For understanding the very notion of multiculturalism, it is in the first place important how notions as culture, society, civilisation, their borders and relations that occur between them (cultural contact vs. conflict) are understood. At the same time, treatises on multiculturalism hide in the background the author's comprehension of the category of equity. Consequently, we meet with the so-called corporative, liberal and critical use of the term multiculturalism.

Some other notions are by meaning close to multiculturalism: cultural pluralism, interculturalism, and transculturalism. The latter is by its definition strongly approaching the notion selective incorporation of cultural elements, which we find in theories on civilisations.

Taking into consideration treatises on civilisations, we should therefore be speaking of influences of globalization on civilisations and within them on individual cultures, and of the role of multiculturalism as a possibility that would prevent the growing cultural homogenisation of the world – were in process at all. Namely, some authors expose the dual, ambivalent dynamics of globalisation processes: the increasing uniforming on the one side should on the other open increasing possibilities for alternative forms and actions (individuation). Theories on global civilisation can definitely be included in this approach. Particularly in the last group, global civilisation is linked to economic political nets of power (without cultural elements), and culture is on the level of local. Of similar standpoint, that globalisation is a global economic co-dependency, is H. Kurthen (1997). A question thus arises – what relation is established between politics and economy on the one side and culture on the other. How strong is the influence of global economic-political nets on cultural (local) events? In the forefront is above all the question whether those nets have the power to establish cultural homogeneity on a global level, as a detailed insight into history shows that culture is difficult to homogenise even on the level of a (national) state.

Marina Lukšič-Hacin is PhD of Sociology and Political Anthropology, Research Fellow, Head of the Institute for Slovenian Emigration Studies of Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana, Slovenia.