

Ali obstaja “neorasizem”?

Do katere mere je pravilno govoriti o neorasizmu? Vprašanje nam vsiljujejo aktualni dogodki, ki se nekoliko razlikujejo od države do države, vendar pa kažejo na obstoj transnacionalnega fenomena. Vprašanje lahko razumemo na dva načina. Po eni strani, ali imamo opraviti z novim porastom rasističnih gibanj in politik, ki jih je mogoče pojasniti kot stičišče kriz in z drugimi vzroki? Po drugi strani, glede na teme in družbeno pomembnost, ali nimamo pravega opravka z novim rasizmom, ki ga ni mogoče reducirati na zgodnejše “modele” – ali gre zgolj za taktično prilagoditev? Tu se bom v glavnem osredotočil na drugi vidik vprašanja.¹

Najprej opazka. Osnova neorasistične hipoteze, vsaj kar zadeva Francijo, je bila izoblikovana v antropologiji in filozofiji zgodovine kot notranja kritika tistih teorij oziroma diskurzov, ki so skušali legitimizirati politike izključevanja. Iskanju povezav med novostjo doktrin in novostmi političnih razmer in družbenih transformacij, ki so doktrinom dale veljavo, je bilo namenjene le malo pozornosti. V nadaljevanju bom pokazal, da je teoretska dimenzija rasizma, tako danes kot v preteklosti, odvisna od zgodovine, vendar ni niti avtonomna niti primarna. Rasizem – resnični “totalni družbeni fenomen” – je vpisan v prakse (oblike nasilja, zaničevanja, nestrpnosti, poniževanja in izkoriščanja), diskurze in reprezentacije, ki so številne intelektualne razlage fantazme o profilaksi in segregaciji (potrebi po očiščenju družbenega telesa, po ohranjanju “lastne” ali “naše” identitete pred vsemi oblikami mešanja, eksogamije ali invazije) ter artikulirane okoli stigme drugosti (ime, barva kože, religiozne prakse). To organizira čustva na stereotipen način tako pri “objektih” rasizma kot njegovih “subjektih” (psihološke študije se osredotočajo na opisovanje obsesivnega zna-

¹ Šele ko sem končal s pisanjem tega članka, sem se seznanil s knjigo, ki jo je napisal Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur la racisme et ses doubles* (La Découverte, Paris, 1988). V knjigi razvija analizo novega rasizma, jo dopolnjuje in se ukvarja s podrobnostmi; katero sem omenjal, in upam, da se ji bom v bližnji prihodnosti lahko posvetil do mere, kakršno si zasluži.

čaja in “iracionalne” razdvojenosti teh čustev). Gre za kombinacijo praks, diskurzov in reprezentacij v omrežju emocionalnih stereotipov, ki jo lahko imenujemo oblikovanje rasistične skupnosti (oziroma skupnosti rasistov, med katerimi veljajo vezi “imitacije” ne glede na razdaljo med njimi), prav tako pa se tudi posamezniki in kolektivi, ki so žrtve rasizma (njegovi “objekti”), kot zrcalna podoba, znajdejo prisiljeni, da doživljajo sami sebe kot skupnost.

Toda, ne glede na to, kako absolutna je lahko ta prisila, očitno nikoli ne more izginiti kot omejitev za njene žrtve: ne more biti niti ponotranjena brez konflikta (glej dela Alberta Memmija) niti ne more odstraniti kontradiktornosti, ki razume identiteto kot skupnost, pripisano kolektivom, hkrati pa jim je zanikana pravica do samodefiniranja (glej dela Frantza Fanona), in še pomembnejše, ne more zmanjšati stalnega ekscesa dejanskega nasilja in dejanj, ki se pritičejo diskurzov, teorij in racionalizacij. Iz perspektive njegovih žrtev obstaja bistvena disimetrija znotraj rasističnega kompleksa, ki podeljuje rasističnim dejanjem in dogodkom primarnost v primerjavi z doktrinami, v kategorijo dejanj pa nista vključena le fizično nasilje in diskriminacija, ampak tudi besede same, nasilnost besed, kolikor gre za zaničevanja in agresijo. V prvi fazi nas to pripelje do zaznavanja premikov v doktrini in jeziku kot relativnih naključij: ali moramo posvetiti toliko pozornosti opravičevanjem, ki vsebujejo enako strukturo (zanikanja pravic), medtem ko smo se premaknili iz jezika religije v jezik znanosti, iz jezika biologije v diskurze kulture in zgodovine, v praksi pa ta opravičevanja preprosto vodijo do istih starih dejanj?

Ta opazka je pravilna in jo je bilo treba nujno izpostaviti, vendar pa ne rešuje vseh problemov. Kajti za uničenje rasističnega kompleksa ne zadostuje le upor žrtev, ampak je potrebna tudi preobrazba samih rasistov in posledično notranja dekompozicija skupnosti, ki jo je ustvaril rasizem. V tem smislu je ta situacija povsem analogna – o tem se je veliko govorilo v zadnjih dvajsetih letih – z vprašanjem seksizma: njegovo premagovanje predpostavlja tako upor žensk kot zlom skupnosti “moških”.

Gre za to, da so rasistične teorije nujne za oblikovanje rasistične skupnosti. V bistvu rasizma brez teorije (ali teorij) ni. Precej jalovo bi bilo raziskovati, ali so rasistične teorije v glavnem izšle iz elit ali iz množic, iz dominantnega ali dominiranih razredov. Toda povsem jasno je, da je njihova “racionalizacija” domena intelektualcev. Izredno pomembno pa je, da raziščemo, kakšna je funkcija teorije akademskega rasizma (njen prototip je evolucionistična antropologija “bioloških” ras, ki so jo razvili ob koncu 19. stoletja) v izoblikovanju skupnosti na osnovi označevalca “rase”.

Po mojem mnenju ta funkcija ne obstaja le kot splošna organizacijska kapaciteta intelektualnih racionalizacij (kar je Gramsci imenoval “organskost” in

August Comte "spiritualna moč", niti ne gre zgolj za dejstvo, da teorije akademskega rasizma razlagajo podobo skupnosti, torej originalno identiteto skupnosti, v kateri bi se lahko prepoznali individuumi vseh družbenih razredov. Gre bolj za dejstvo, da teorije akademskega rasizma posnemajo znanstveno diskurzivnost s tem, ko gradijo na vidnih "dokazih" (zatorej je bistvenega pomena označevalec rase in še posebej telesni označevalec). Natančneje, posnemajo način, na katerega znanstvena diskurzivnost artikulira "vidna dejstva" kot "skrite vzroke" in se tako poveže s spontanim procesom teoretiziranja, ki je inherenten rasizmu množic.² Zaradi tega si bom dovolil hipotezo, da rasistični kompleks nerazrešljivo prepleta ključno funkcijo zmotnega prepoznavanja (brez katere nasilja ne bi mogli tolerirati natanko tisti, ki ga povzročajo) z "voljo do vednosti" kot silne želje po takojšnjem vedenju o družbenih odnosih. Ti dve funkciji vzdržujeta druga drugo, kajti tako za individuum kot za družbene skupine je njihovo lastno kolektivno nasilje zaskrbljujoča enigma, za katero hočejo takojšnjo razlago. To je v bistvu to, kar dela intelektualno držo ideologov rasizma tako edinstveno, ne glede na to, kako sofisticirane se zdijo njihove teorije. Na primer, teologi morajo ohranjati distanco (seveda ne absolutnega preloma, razen če ne zapadejo v "gnosticism") med ezoterično spekulacijo in doktrino za množično potrošnjo. V nasprotju s tem so zgodovinsko učinkovite rasistične ideologije vedno razvijale "demokratične" doktrine, ki so takoj razumljive množicam in navidezno prikladne njihovi domnevni nizki ravni inteligence; to pa tudi takrat, kadar je šlo za razlago elitističnih tem. Z drugimi besedami, sproducirali so doktrine, s katerimi so bili podani neposredni interpretativni ključi, ne le tega, kar individuumi doživljajo, ampak tudi tega, kar oni sami so v družbenem svetu (v tem oziru so podobne z astrologijo, karakterologijo itd.). To pa celo tedaj, kadar imajo ti ključi obliko odkrivanja "skrivnosti" človeškega bivanja (to je, kadar vključujejo učinek skrivnostnosti, bistven za imaginarij učinkovitosti, to je točka, ki jo je zelo dobro prikazal Léon Poliakov).³

Opozoriti moramo, da je prav zaradi tega težko *kritizirati* vsebino in, najvažnejše, vpliv akademskega rasizma. Predpostavka v sami konstrukciji teorije akademskega rasizma je, da je "znanje", ki ga iščejo in želijo množice, elementarno znanje, ki jih preprosto opravičuje v njihovih spontanah občutkih oziroma jih ponese nazaj k resnici njihovih nagonov. Kot je znano, je Bebel imeno-

² Colette Guillaumin je ta vidik odlično razložila, po mojem mnenju gre za fundamentalno razlago: "Dejavnost kategorizacije je tudi dejavnost vednosti ... Od tod dvoumnost boja proti stereotipom in presenečenja, ki se nam razkrivajo. Kategorizacija je napolnjena tako z vednostjo kot z zatiranjem." *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris/The Hague 1972, str. 183 in nasl.

³ L. Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, prevod E. Howard, Sussex University Press, Brighton 1974; *La Causalité diabolique: essais sur l'origine des persécution*, Calmann-Lévy, Paris, 1980.

val antisemitizem “socializem bedakov”, Nietzsche pa ga je imel bolj ali manj za politiko slaboumnih (čeprav ga to ni odvrnilo od tega, da je sam prevzel velik del rasne mitologije). Ali se lahko mi sami, kadar definiramo rasistične doktrine kot demagoške teoretske razlage, katerih učinkovitost izvira iz vnaprejšnjega odgovora, ki ga ponudijo množicam oziroma njihovim željam po vedenju, izognemo tej isti dvoumni poziciji? Kategorija “množice” (ali koncept “popularnega”) sama po sebi ni nevtralna, ampak neposredno komunicira z logiko naturalizacije in rasizacije družbenega. Za odstranitev te dvoumnosti brez dvoma ne zadošča zgolj raziskati način, na katerega rasistični “mit” prevzame množice; vprašati se moramo tudi, zakaj se druge sociološke teorije, razvite znotraj okvira o delitvi med “umskim” in “fizičnim” delom (v širšem smislu), niso zmožne tako zlahka spojiti z željo po vedenju. Rasni miti (“arijski mit”, mit dednosti) so miti, ne le zavoljo psevdoznanstvene vsebine, temveč tudi kolikor so oblike imaginarne transcendence razkola, ki ločuje intelektualnost od množic ter kolikor so oblike neodtuljive od implicitnega fatalizma, ki vklepa množice v domnevno naravni infantilizem.

Zdaj pa se lahko posvetimo “neorasizmu”. Kar tukaj domnevno povzroča problem, ni dejstvo rasizma, kot sem že poudaril – pri tem je zanesljiv kriterij praksa (če si ne dopustimo, da nas pretentajo zanikanja rasizma, to je še posebej pogosto pri mnogih segmentih političnega razreda, kar izdaja njihovo samovšečnost in slepoto) –, temveč določanje, do katere mere relativna novost jezika izraža *novo* in trajno artikulacijo družbenih praks in kolektivnih reprezentacij, akademskih doktrin in političnih gibanj. Na kratko, če uporabimo Gramscijevo terminologijo, zanima nas, ali se tu razvija nekaj takega kot hegemonija.

Funkcioniranje kategorije imigracije kot nadomestka za kategorijo rase in razkrojevalca “razredne zavesti” nam daje začetno idejo odgovora. Jasno je, da ne gre zgolj za dejavnost kamuflaže, ki je potrebna zaradi zloglasnosti termina “rase” in njenih produktov, niti zgolj za posledico transformacije francoske družbe. Kolektivi imigrantskih delavcev leta trpijo diskriminacijo in ksenofobno nasilje, v katerih imajo ključno vlogo rasistični stereotipi. Med obema vojnama, v še enem kriznem obdobju, so bili v Franciji siloviti protesti proti “tujcem”, judovskim in drugim. Te kampanje so bile več kot aktivnosti fašističnih gibanj; njihov logični višek je bil v prispevku Vichijevega režima Hitlerjevemu projektu. Toda zakaj v tistem času ni “sociološki” označevalec dokončno nadomestil “biološkega”, kot eno ključnih reprezentacij sovražstva in strahu pred drugim? Poleg ukoreninjenosti francoske tradicije antropološkega mita je bilo tako verjetno zaradi po eni strani institucionalnega in ideološkega preloma, ki je takrat obstajal med percepcijo imigracije (evropske) in kolonialne izkušnje (po eni strani je bila Francija “okupirana”, po drugi strani je bila “dominantna”), in po drugi stra-

ni zaradi odsotnosti artikulacije novega modela držav, ljudstev in kultur v svetovnem merilu.⁴ Ta dva razloga sta bila medsebojno povezana.

Novi rasizem je rasizem v dobi “dekolonializacije”, obratnega gibanja populacij med starimi kolonijami in starimi metropolami, in delitve človeštva znotraj enotnega političnega prostora. Današnji rasizem, ki se v Franciji osredotoča na imigracije, ideološko spada v okvir “rasizma brez ras”, ki je že zelo dobro razvit v drugih državah, še posebej anglosaških. To je rasizem, katerega glavna tema ni biološka dednost, ampak nepremagljivost kulturnih razlik. To je rasizem, ki na prvi pogled ne predpostavlja superiornosti določenih skupin ali ljudstev v odnosu do drugih, ampak “zgolj” škodljivost odpravljanja meja, nekompatibilnost življenjskih stilov in tradicij; na kratko, gre za to, kar je P. A. Taguieff pravilno poimenoval razlikovalni oziroma *diferencialistični rasizem*.⁵

Da bi poudarili pomembnost vprašanja, si moramo najprej ogledati politične posledice te spremembe. Prva je destabilizacija obrambe tradicionalnega anti-rasizma v toliki meri, kolikor se ta znajde napaden od zadaj, če ni celo obrnjen sam proti sebi (kar je Taguieff odlično poimenoval učinek preobračanja razlikovalnega rasizma). Tako od samega začetka priznava, da rase niso izolirane biološke enote in da v resnici “človeške rase” ne obstajajo. Lahko tudi prizna, da obnašanja individuumov in njihovih “talentov” ne moremo pojasniti s krvjo ali celo geni, ampak so rezultat njihovega pripadanja zgodovinsko ustvarjenim “kulturam”. Tako je antropološki kulturalizem, ki je v celoti usmerjen v prepoznavanje raznolikosti in enakovrednosti kultur – s polifonijo, ki konstituira človeško civilizacijo – in tudi njihove transhistoične *trajnosti*, priskrbel humanističnemu in kozmopolitskemu antirasizmu povojnega obdobja večino njegovih argumentov. Njegova vrednost je bila potrjena s prispevkom v boju proti hegemoniji nekaterih univerzalizirajočih imperializmov in v boju proti uničenju manjšinskih ali dominiranih civilizaciji – “etnocidu”. Diferencialistični rasizem vzame to argumentacijo za svojo. Ena od velikih oseb antropologije, Claude Lévi-Strauss, se je nedavno tega odlikoval prav v tem, da je pokazal, da so vse civilizacije enako kompleksne in nujne za napredek človeškega mišljenja. Toda njegovo delo *Rasa in zgodovina* se je znašlo, če mu je

⁴ Primerjaj, kako je v Združenih državah “problem temnopoltih” ostal ločen od “etničnega problema”, ki je sledil valu evropske imigracije in reakciji nanjo, dokler ni v 50., 60. letih nova “paradigma etničnosti” vodila k projekciji zadnjega na prejšnjega (cf. Michael Omi in Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Routledge & Kegan Paul, London, 1986).

⁵ Še posebej glej njegovo “Les Présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme”, *Mots*, št. 8, 1984; “L'Identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste”, *Mots*, št. 12, 1986; “L'Identité française au miroir du racisme différentialiste”, *Espaces 89, L'Identité française*, Editions Tierce, Paris 1985. Ideja je že prisotna v študijah Colette Guillaumin. Glej tudi Véronique de Rudder, “L'Obstacle culturel: la différence et la distance”, *L'Homme et la société*, januar 1986. Za anglosaško področje primerjaj Martin Barker, *The new Racism: Conservatives and the ideology of the Tribe*, Junction Books, London, 1981.

všeč ali ne, med tistimi deli, ki služijo ideji, da bosta “mešanje kultur” in potlačitev “kulturnih distanc” pripeljala do intelektualne smrti človeštva in morda celo ogrozila mehanizme kontrole, ki zagotavljajo biološko preživetje.⁶ Taka “razlaga” je neposredno povezana s “spontano” tendenco človeških skupin (v praksi so to nacionalne skupine, čeprav je antropološki pomen politične kategorije nacija precej dvomljiv) po ohranitvi svojih tradicij in s tem svoje identitete. Tukaj lahko vidimo, da biološki ali genetični naturalizem ni edino sredstvo naturalizacije človeškega vedenja in družbenih podobnosti. Za ceno opustitve hierarhičnega modela (čeprav je opustitev bolj navidezna kot dejanska, kot bomo videli) *lahko tudi kultura funkcionira kot narava* in še posebej lahko funkcionira kot način vklepanja individuuumov in skupin v a priori genealogijo, v determiniranost, ki je nespremenljiva in neoprijemljivega izvora.

Vendar iz tega prvega učinka preobračanja izhaja drugi, ki zadeve še bolj preobrne, zato je še toliko bolj učinkovit: če je nepremostljivost kulturnih razlik naše pravo “naravno” in nepogrešljivo okolje, za nas, ki hočemo dihati zrak zgodovine, potem bi odpravljanje razlik nujno vodilo v obrambno reakcijo, “medetnične” konflikte in splošno povečanje agresivnosti. Take reakcije naj bi bile “naravne”, pa tudi nevarne. V tem presenetljivem popolnem obratu vidimo, da same diferencialistične doktrine skušajo *razložiti rasizem* (in ga tudi odpraviti).

V bistvu smo priča splošni premestitvi problematike. Premaknili smo se iz teorije o rasah ali boja za prevlado med rasami v človeški zgodovini, ki temelji na bioloških in psiholoških principih, k teoriji o “rasnih odnosih” v družbi, *ki ne naturalizira rasnega pripadanja, ampak rasistično obnašanje*. Če bi na to stvar gledali iz stališča logičnosti, je diferencialistični rasizem metarasizem, imenujemo ga lahko tudi rasizem “druge stopnje”, ki sam sebe predstavlja kot tistega, ki se je naučil lekcij iz konflikta med rasizmom in antirasizmom, kot politično operacionalna teorija vzrokov družbene agresije. Če se hočete izogniti rasizmu, se morate izogniti tistemu “abstraktnemu” antirasizmu, ki mu ne uspe zapopasti psiholoških in socioloških zakonov migracijskih tokov; spoštovati morate “prag tolerance”, ohraniti “kulturno distanco”, oziroma z drugimi besedami, v skladu s predpostavko, da so individuumi izključni nasledniki in nosil-

⁶ To predavanje je bilo napisano leta 1971 za UNESCO, ponovno izdano pa v *Oddaljeni pogled*, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1985. Primerjaj s kritiko avtorjev: M. O. Callaghan in C. Guillaumin, “Race et Race ... la mode ‘naturelle’ en sciences humaines”, *L’Homme et la société*, št. 31-2, 1974. Iz precej drugačnega zornega kota danes obtožujejo Lévi-Straussa “antihumanizma” in “relativizma” (cf. T. Todorov, “Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme”, *Le Débat*, št. 42, 1986; A. Finkelkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987). Ne le, da diskusija o tem še ni končana; šele začela se je. Kar se mene tiče, ne trdim, da je doktrina Lévi-Straussa “rasistična”, ampak da so bile rasistične teorije devetnajstega in dvajsetega stoletja konstruirane znotraj konceptualnega polja humanizma. Zaradi tega je med njimi nemogoče razlikovati na temelju, ki ga predlagam. (Gej “Racism and Nationalism”, Etienne Balibar in Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London, New York, 1991)

ci ene kulture, segregirati kolektive (najboljša prepreka so še vedno nacionalne meje). In tu preidemo iz področja spekulacije v neposredno politični teren in interpretacijo vsakdanje izkušnje. Seveda “abstraktno” ni epistemološka kategorija, ampak vrednostna sodba, ki je tem bolj goreče pripisana, kadar so prakse, za katere gre, bolj konkretne in učinkovite: programi urbane preнове, antidiskriminacijska prizadevanja, ki vključujejo tudi pozitivno diskriminacijo v šolstvu in pri zaposlovanju (to ameriška nova desnica imenuje “obrnjena diskriminacija”); tudi v Franciji vse pogosteje slišimo “razumne” javne osebe, ki nimajo nobene zveze z ekstremističnimi gibanji, ko razlagajo, da je “antirasizem tisti, ki ustvarja rasizem” s svojim načinom nagovarjanja in “provociranja” množičnih nacionalnih sentimentov).⁷

Ni slučajno, da se teorije diferencialističnega rasizma (ki bodo od sedaj naprej skušale same sebe predstavljati kot resnični antirasizem in zaradi tega kot pravi humanizem) zlahka povežejo s “psihologijo množic”, ki ponovno postaja popularna kot splošna razlaga neracionalnih gibanj, agresije in kolektivnega nasilja, še posebej pa ksenofobije. Tukaj lahko vidimo zgoraj omenjeno dvojno igro v polnem teku: množice dobijo razlago o njihovi lastni “spontanosti”, istočasno pa so implicitno podcenjevane kot “primitivna” masa. Neorasistični ideologi niso teoretiki mistične dednosti, temveč realistični tehniki socialne psihologije ...

V tej predstavitvi učinkov preobračanja neorasizma brez dvoma močno poenostavljam njihovo genezo in kompleksnost njihovih notranjih variacij; a gre mi bolj za to, da hočem prikazati, kaj je strateško pomembno v tem razvoju. Idealno bi bilo nadaljevati z razvijanjem nekaterih vidikov in popravkov, vendar sledi zgolj grobo skiciranje.

Ideja o “rasizmu brez ras” ni tako revolucionarna kot si morda predstavljamo. Ne da bi se spuščali v stalno spreminjanje pomena besede “rasa”, katerega zgodovinsko-sofična raba predhodi vsaki reinskripciji “genealogije” v “genetiko”, se moramo spomniti številnih zgodovinskih dejstev, kakorkoli problematična so lahko (za standardni diskurz antirasizma in tudi za preobračanja, ki jih je povzročil neorasizem).

Vedno je obstajal rasizem, ki za glavno gonilno silo ni imel psevdobiološkega koncepta rase in je obstajal na natanko tej ravni sekundarnih teoretskih razlag. Njegov prototip je antisemitizem. Moderni antisemitizem – ki se je začel kazati v Evropi v dobi razsvetljenstva, če ne celo v obdobju, v katerem so španski

⁷ V anglosaških državah te teme obravnavata “človeška etologija” in “sociobiologija”. V Franciji gre za kulturološko osnovo. Antologijo teh idej, od teoriji nove desnice do treznejših akademikov, lahko najdemo v A. Béjin in J. Freund, ur., *Racismes, antiracismes*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1986. Koristno je vedeti, da je bilo to delo simultano vulgarnizirano v množični publikaciji *J'ai tout compris*, št. 3, 1987 (Dossier choc: *Immigrés: demain la haine*, ur. Guillaume Faye).

reconquista in inkvizitorji antijudaizmu dodali nacionalistično intonacijo – je že oblika “kulturnega” rasizma. Priznati moramo, da ima v teh fantazmah telesni označevalec veliko vlogo, vendar je to znak globoke psihologije; bolj gre za znak duhovnega kot pa biološkega nasledstva.⁸ Po tem prepričanju znaki, ki so manj opazni, razkrivajo več in Jud je bolj “resnično” Jud, kolikor bolj je lahko neopazen. Njegovo bistvo je kulturna tradicija, zametek moralnega razpada. Antisemitizem je v prvi vrsti “razlikovalni” oziroma “diferencialistični” rasizem in v več ozirih, iz formalnega zornega kota, lahko ves sedANJI diferencialistični rasizem razumemo kot posplošeni antisemitizem. Ta razmislek je še posebej pomemben za interpretacijo sodobne arabofobije, še posebej v Franciji, kajti gre za podobo islama kot načina “dojemanja sveta”, ki ni kompatibilno z evropskostjo in projektom univerzalne ideološke dominacije, zaradi tega stalno mešanje “arabstva” in “islamstva”.

To nas vodi, da usmerimo svojo pozornost k zgodovinskemu dejstvu, ki ga je še težje priznati, gre pa za zelo ključno zadevo, to je nacionalna francoska oblika rasističnih tradicij. Brez dvoma obstajajo specifično francoska veja doktrin o arijsstvu, antropometriji in biološkem geneticizmu, ampak prave “francoske ideologije” tu ne bomo našli: pač pa jo bomo našli v ideji, da je kulturi “dežele človekovih pravic” zaupano univerzalno poslanstvo izobraževanja človeške rase. Temu poslanstvu odgovarja praksa asimilacije nadvladanih populaciji in posledična potreba po diferenciranju in razvrščanju individuumov ter skupin na njihovo večjo ali manjšo sposobnost za asimilacijo ali upor proti njej. Ta subtilna in uničujoča oblika vključevanja in izključevanja je delovala v procesih kolonializacije in v francoski (oziroma “demokratični”) različici “bremena belega človeka”.⁹

In nasprotno, ni težko prepoznati, da je v neorasističnih doktrinah preseganje teme hierarhije bolj navidezno kot resnično. V bistvu je ideja hierarhije, pri kateri gredo nekateri teoretiki morda tako daleč, da jo glasno obsodijo kot absurd, rekonstituirana. Po eni strani to vidimo pri praktični uporabi

⁸ Med drugimi je Ruth Benedict to izpostavila v zvezi z H. S. Chamberlainom: “Chamberlain ni razlikoval Judov na podlagi fizičnih značilnosti ali s pomočjo genealogije; kolikor mu je bilo znano, se v moderni Evropi Judje niso ločili od druge populacije po merilih antropomorfičnih kategorij. Sovražniki so bili zato, ker so mislili in delovali na poseben način. ‘Človek lahko hitro postane Jud ...’ itd.” (*Race and Racism*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, str. 132 in nasl.). Po njenem mnenju je bil to hkrati znak Chamberlainove “odkritosti” in “samokontradiktornosti”. Ta samokontradiktornost je postala pravilo, v bistvu pa sploh ne gre za samokontradiktornost. Kakor vemo, je pri antisemitizmu tema inferiornosti veliko manj pomembna od neodtuljive drugosti Judov. Chamberlain si je včasih celo privoščil omenjati “superiornost” Judov v zadevah intelekta, trgovine ali občutka za skupnost, s tem pa je pokazal na njih kot toliko nevarnejše. In nacisti so pogosto priznavali, da je šlo za produkcijo *reduciranja* Judov na “status podljudi”, ne pa za posledico *de facto* podčloveškosti: to je razlog, zaradi katerega njihov cilj ni bilo zgolj suženjstvo Judov, ampak tudi njihovo uničenje.

⁹ O paradokskih univerzalizma in partikulizma v funkcioniranju rasističnih ideologij in rasističnih vidikov delovanja ideologij glej Etienne Balibar in Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London, New York, 1991. (Od tod je tudi to prevedeno besedilo, op. prev.) 3. poglavje “Racism and Nationalism”.

doktrine (zaradi tega ni nujno, da bi bila eksplicitno izrečena) in po drugi strani v vrsti kriterija, ki se kaže v tem, kako misliti razlike med kulturami (tu spet lahko vidimo logična sredstva “druge stopnje” metarasizma v praksi).

Profilaktična dejavnost proti rasnemu mešanju se pojavi v prostorih, kjer je vladajoča kultura produkt dejavnosti države, dominantnih razredov in, vsaj uradno, “narodne” množice, katere življenjski stil in način mišljenja legitimirata sistem instituciji; zaradi tega funkcionira kot posredna blokada izražanja in družbenega napredka. Noben teoretski diskurz o dostojanstvu vseh kultur ne more kompenzirati dejstva, da je asimilacija, ki se zahteva od “*Black*” v Britaniji in “*Beur*” v Franciji, preden so lahko “integrirani” v družbo, v kateri že živijo (in katera bo zmeraj sumila o njihovi površnosti, nedovršenosti, pretvarjanju), razumljena kot napredek, emancipacija, priznanje pravic. Za to situacijo stojijo komaj kaj predelane različice ideje, da so zgodovinske kulture človeštva razdeljene v dve glavni skupini: tisto, za katero se predpostavlja univerzalizem in napredek, in drugo, za katero se predpostavlja nepopravljivi partikularizem in primitivnost. Ni naključje, da tu naletimo na paradoks: “logično koherenten” diferencialistični razizem naj bi bil uniformno konservativen, saj bi predpostavljajal nespremenljivost vseh kultur. V bistvu je konservativen, kajti z izgovorom, da ščiti evropsko kulturo in evropski način življenja pred “tretjesvetovizacijo”, zapira vsakršne poti za pravi razvoj. Toda nemudoma ponovno uvede stara razlikovanja med “zaprtimi” in “odprtimi”, “statičnimi” in “napredujočimi”, “hladnimi” in “toplimi”, “družabnimi” in “individualističnimi” družbami – razlikovanja, ki eno za drugim v igro prinesejo dvoumnost termina kultura (to še posebej velja v francoščini!).

Razlika med kulturami kot ločenimi entitetami in ločenimi simbolnimi strukturami (torej kulturami v smislu *das Kultur*) se nanaša na kulturno neenakost v samem “evropskem” prostoru, natančneje, na “kulturo” (v smislu *Bildung*, ki razlikuje med akademsko in popularno, tehničnim vedenjem in folkloro in tako dalje) kot strukturo neenakosti, ki se nagiba k reproduciranju v industrializirani, formalno izobraženi družbi, ki je vedno bolj internacionalizirana in odprta do sveta. “Drugačne” kulture so tiste, ki konstituirajo ovire, ali tiste, ki so vzpostavljene kot ovire (s pomočjo šol ali norm mednarodne komunikacije) v procesu pridobivanja kulture. In obratno, “kulturni hendikepi” dominiranih razredov so prezentirani kot praktično enačenje s tujskim statusom oziroma kot načini življenja, ki so še posebej izpostavljeni destruktivnim učinkom mešanja (to je učinkom materialnih razmer, v katerih se pojavlja to “mešanje”).¹⁰ Današ-

¹⁰ Očitno je ta subsumacija “sociološke” razlike med kulturami pod institucionalno hierarhijo Kulture tisti odločilni dejavnik družbene klasifikacije in njegove naturalizacije, ki je odgovoren za predanost “radikalnih nasprotij” in zamer, ki se tičejo prisotnosti imigrantov v šolah; je mnogo večja od tiste, ki jo povzroča golo

nji glavni izraz te latentne prisotnosti hierarhije je mogoče najti v prioriteti, ki je pridana individualističnemu modelu (tako kot v preteklosti, ko je odprti neegalitarni rasizem za vzpostavitev esencialne fiksnosti rasnih tipov moral imeti podporo diferencialistične antropologije, ki je bila utemeljena na genetiki ali pa na Völkerpsychologie): kulture, ki naj bi bile implicitno superiorne, so tiste, ki cenijo in promovirajo "individualno" podjetnost, družbeni in politični individualizem, nasproti tistim, ki te stvari ovirajo. To naj bi bile kulture, katerih "duh skupnosti" konstituira individualizem.

Tako lahko vidimo, na kakšen način je znotraj kulturnega rasizma dopuščena ponovna vrnitev teme biologije in z njo razlaga novih variant biološkega "mita". Kot vemo, gre pri teh zadevah za različne nacionalne situacije. Etološki teoretski model in sociobiološki teoretski model (deloma medsebojna tekmeča) sta bolj vplivna v anglosaških državah, kjer nadaljujeta tradicijo socialnega darvinizma in evgenike, medtem ko neposredno sovpadata z določenimi političnimi cilji agresivnega *neoliberalizma*.¹¹ Celotna ideologija, ki se nagibajo k biologizmu, so fundamentalno vezane na "diferencialistično revolucijo". Namen njihovih razlag ni konstitucija ras, ampak kako pomembne so kulturne tradicije in samosklenjenosti za akumulacijo individualnih sposobnosti, in najpomembnejše, da ksenofobija in družbena agresija izvirata iz "naravnih" temeljev. Vse oblike neorasizma prikličejo agresijo kot fiktivno bistvo; agresija v tem primeru lahko premesti biologizem: seveda "rase" kot take ne obstajajo, gre za populacije in kulture, obstajajo pa biološki (in biofizični) vzroki in učinki kulture in biološke reakcije na kulturne razlike (ki naj bi konstituirale nekaj takega kot neodstranljivo sled "animaličnega" v človeku, ki je kot nekdaj povezan s svojo razširjeno "družino" in sovjim "teritorijem"). Nasprotno, kjer je videti, da je čisti kulturalizem dominanten (kot v Franciji), smo priča napredujočemu premiku k razlaganju diskurzov o biologiji in kulturi kot zunanji regulativi "živečih organizmov", njihove reprodukcije, dejavnosti in zdravja. Med drugimi je Michel Foucault to že napovedal.¹²

Prav mogoče je, da so sedanje oblike neorasizma zgolj prehodne ideološke formacije, ki se bodo razvile v diskurze in družbene tehnologije, pri katerih se bodo zgodovinski poudarki geneoloških mitov (igra substitutov med raso, ljudstvom, kulturo in nacijo) v večji ali manjši meri umaknili psihološki oceni intelektualnih zmožnosti in predispozicij za "normalno" družbeno življenje (oziroma, nasprotno, za kriminalnost in deviantnost) in oceni "optimalne" repro-

dejstvo življenja v neposredni bližini. Cf. S. Boulot in D. Boyson-Fradet, "L'Échec scolaire des enfants de travailleurs immigrés", *Les Temps modernes*, posebna številka: L'Immigration maghrébine en France, 1984.

¹¹ Cf. Barker, *The New Racism*.

¹² Michel Foucault (2000), *Zgodovina seksualnosti I, Uvod*, ŠKUC, Ljubljana.

dukcije (tako z vidika čustvovanja kot higijene oziroma evgenike). Te zmožnosti in predispozicije bi potem obdeloval cel trop kognitivnih, sociopsiholoških in statističnih znanosti, ki bi jih merile, selekcionirale, nadzorovale ter iskale ravnovesje med podedovanimi in okoljskimi dejavniki ... Z drugimi besedami, ta ideološka formacija se bo razvila v "postrasizem". V to sem vedno bolj prepričan, kajti internacionalizacija družbenih odnosov in populacijska gibanja v sistemu nacionalnih držav bodo pripeljali do prevpraševanja koncepta meje in k spreminjanju načina njene aplikacije; to ji bo podelilo funkcijo socialne profilakse in jo spojilo z bolj individualnimi statusi, medtem ko bodo tehnološke spremembe dodelile neenakostim pri izobraževanju in intelektualnim hierarhijam čedalje večjo vlogo v razrednem boju znotraj perspektive o splošni tehnološko-politični selekciji individuumov. V dobi nacionalnih projektov je morda pred nami pravo obdobje "masovnosti".

Prevedla Jelka Zorn in Nikolai Jeffs