

Prethodno priopćenje UDK 316.73:159.923.3Sen, A.
177.9:316.7

Primljeno 29. 12. 2010.

Šimo Šokčević

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu,
Petra Preradovića 17, HR-31400 Đakovo
simo.sokcevic@djkbf.hr

Identitet i »pluralni monokulturalizam«

Sažetak

Ideja identiteta izobličila se pretpostavkama monolitne afilijacije, uvjerenja da osoba pripada samo jednom kolektivu. Teško je i danas zanimati kruženje takvih pristupa, međutim teza o »pluralnom monokulturalizmu« nobelovca Amartye Sena razotkriva njihovu redukcioniističku pogrešku. U ovom članku cilj nam je pokazati razmjere te pogreške i njezine implikacije na pitanje globalne pravde. »Pristupom sposobnostima« nudimo mogući smjer u rješavanju nagomilanih multikulturalnih problema te zaključujemo kako jedino ispravnom idejom i realizacijom kreposti pravednosti možemo utemeljiti put u ispravno formiranje svijesti o osobnom i društvenom identitetu.

Ključne riječi

identitet, razlika, multikulturalizam, »pluralni monokulturalizam«, pravednost, dijalog, Amartya Sen, »pristup sposobnostima«

Uvod

Svijet u kojem živimo obilježen je slabljenjem granica među kulturama, ali i evidentnom akceleracijom promjena unutar različitih kultura. Iz relevantnih analiza koje su do sada poduzete može se steći dojam kako se baveći multikulturalnom problematikom zapravo bavimo čistom aporijom kojoj se ni izdaleka ne nazire rješenje. No ako aristotelovski shvaćamo pojam 'aporija', onda nam ta kompleksna identitetska i multikulturalna pitanja predstavljaju ishodište i poticaj za sustavno razmatranje. Razloge zašto je ta problematika toliko kompleksna zasigurno treba tražiti u razvoju modernog pluralizma koji podrazumijeva da se kulture, osim što dolaze u međusobni dodir, sve intenzivnije propituju, prožimaju i, konačno, refleksivno transformiraju.¹ Takve kulturne promjene, prema Castellsu, mogu biti povod za dijalog i približavanje među kulturama, ali i temelj za fundamentalistički »povratak korijenima« i daljnje podjele.² Iskustva iz bliže i daljnje povijesti jasno nam pokazuju da fundamentalizam nije razumna i prihvatljiva opcija, stoga potencijalno i jedino razumno rješenje vidimo u dijalogu i približavanju. Sam pojam 'multikulturalizam' najčešće se razumijeva kao doktrina ili program kojim se želi sve kulture unutar društva tretirati ravnopravno. Ipak, mišljenja smo da se

1

O tome pišu Berger i Luckmann. Usp. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1996.

2

M. Castells, *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb 2002., str. 11.

multikulturalizam barem u načelu ne bi trebao isključivo okarakterizirati kao doktrina nego i kao perspektiva.³ Postoje i oni stavovi koji multikulturalizam promatraju kao slogan, budući da njegove temeljne vrijednosti nisu do kraja jasne.

U mnoštvu tipologija multikulturalizma i, po našem sudu, vrlo neopreznih »stavljanja u ladice« pojedinih teoretičara multikulturalizma, mi želimo početi onkraj takvih kategorizacija i otvoreno tematizirati dosadašnje spoznaje i idejna rješenja suživota kulturnih fragmenata unutar društvene zajednice. U konglomeratu različitih mišljenja o identitetu, pluralizmu i pitanjima multikulturalizma mnoštvo je složenih i otvorenih pitanja u koja niti možemo niti želimo ovdje ulaziti. Upravo izbjegavanjem etiketiranja⁴ i uvažavanjem relevantnih autora cilj nam je da promišljanje svakog od njih ugradimo u mozaik oblikovanja perspektive multikulturalizma.

U tom kontekstu ovaj rad je dobrim dijelom nadahnut idejama britansko-indijskog filozofa i ekonomiste Amartye Sena, koji govori o »pluralnom monokulturalizmu« kao temeljnom obliku multikulturalizma današnjice, čije monolitne afilijacije ilustriraju nepravedni i nadasve hazardni oblik redukcionizma u oblikovanju društvenog identiteta. Na tom tragu mislimo da unatoč realnom pesimizmu inkomenzurabilnosti »pluralnog monokulturalizma«, multikulturalizam ima perspektivu u priznavanju identiteta, ispravnom shvaćanju odnosa identiteta i razlike te u pravednom pristupu sposobnostima.

1. Teorijski koncepti i realnost multikulturalizma

U pluralizmu shvaćanja pojma 'multikulturalizam' i mnoštvu kompleksnih idejnih tumačenja i rješenja koja se nude u okviru te perspektive, otvoreni pristup autorima koji problematiziraju multikulturalna pitanja, bez obzira kojoj provenijenciji pripadaju, omogućava široki spektar ideja koje nude objašnjenje relevantnosti dva bitna aspekta multikulturalizma. Prvi je priznavanje identiteta kao preduvjet multikulturalizma na teoretskom planu, a drugi je »pluralni monokulturalizam« kao surova realnost multikulturalnih nastojanja.

1.1. Priznavanje identiteta

U vremenu u kojem živimo ideja priznavanja identiteta društvenih subjekata javlja se kao potreba i kao zahtjev. O tome vrlo studiozno raspravlja C. Taylor govoreći da se ta potreba osobito odnosi na nacionalističke pokrete, zahtjeve manjina ili podčinjenih grupa, na neke forme feminizma i u politici multikulturalnosti. Temeljna teza je da se naš identitet djelomično oblikuje priznavanjem ili odsutnošću priznanja, često pogrešnim priznavanjem, od drugih, što ima različite posljedice, odnosno teške posljedice za jedne subjekte, a povoljne za druge; u biti, nepovoljne za perspektivu društva u kojem živimo.⁵ Međutim, ovdje se nameće i pitanje zašto postoji takav zahtjev i potreba, odnosno nužnost priznavanja identiteta društvenih egzistencija? Taylor ističe da je to zbog krize koja je postala opća, univerzalna i upozoravajuća za sve ljude i njihove forme egzistencije, koje se izražavaju i potvrđuju njihovim identitetom. Ako je u pitanju identitet, onda je u pitanju sama egzistencija. Prema tom autoru, aktualnost i priznavanje identiteta dolaze u prvi plan zbog

»... rasapa društvenih hijerarhija, koje su bile osnova priznavanja dostojanstva (npr. časti do kraja osamnaestog stoljeća) ljudskih bića i dostojanstva građana u suvremenim društvenim odnosima te novim razumijevanjem individualnog identiteta, odnosno individualiziranog identiteta kao ideala autentičnosti.«⁶

Ti društveni procesi, kao dubinski na pojavnj razini društva, uzrokuju niz problema, kao što su pitanja jednakosti različitosti, jednakosti u različitosti (osobito u multietničkim, multinacionalnim i multikonfesionalnim zajednicama), politike različitosti, tolerancije razlikâ itd. Različitost identiteta (individualnih i kolektivnih) je objektivna i subjektivna sociološka činjenica. Priznanje različitosti, dijalog među identitetima (društvenim subjektima) pruža mogućnost za razvijanje identiteta u smislu bogatstva društvenosti i to u smislu emancipacije, u smislu oslobođenja od diskriminacije, asimilacije i poniženja. To je ono što Taylor naziva »politikom jednakog dostojanstva« ili ono što se može nazvati politikom ljudskih prava.⁷ To su razlozi zbog kojih je priznavanje identiteta važno.

Međutim, moramo konstatirati činjenicu da pojedinac načelno može uživati brojna prava, ali se uopće ne mora osjećati građaninom zajednice. To može biti i ishodište nasilja pa time i izuzetno složena problematika, a kada bismo počeli istraživati uzroke takvog stanja vidjeli bismo da ih je mnoštvo. Možda najtransparentniji uzroci mogu se naći u načinu na koji se šire društvo defini- ra, zatim u svim onim ponižavajućim načinima na koje ostatak članova društva gleda na te grupacije, ili nevažavajućim ili čak prezaštitničkim odnosima kojima ih tretiraju. Zbog toga, iako pripadnici tih zajednica mogu sudjelovati u društvenom životu, oni se najčešće zbog straha od odbijanja ili ismijavanja od strane drugih grupacija povlače u sebe i tako se unutar tih frakcija javlja onaj poznati osjećaj alijenacije, koji je danas u zapadnoeuropskom horizontu vrlo čest. U tom kontekstu smatramo da je veliki problem multikulturalizma u očitoj hipokriziji. Naime ona kreće već od političkih struktura, od zakona koji samo deklarativno štite prava svih, preko dominantnih grupacija unutar društva, sve do hipokrizije unutar samih manjinskih grupa, gdje pojedinci okreću leđa svojoj tradiciji iako to ne žele javno priznati, najčešće zbog straha od isključivanja. Zato je Taylor u potpunosti u pravu kada ističe da je društveno prepoznavanje središnja danost osobnog identiteta te samoisticanje i neprepoznavanje može u tom smislu biti kobno, kako za pojedinca tako i za društvenu zajednicu. Dodali bismo tome da je važno prepoznavanje ostvariti na osobnoj

3

Takav stav zauzima B. Parekh. Usp. B. Parekh, *What is Multiculturalism?*, dostupno na: <http://www.indiaseminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> (pristup članku: 17. 7. 2010.).

4

Kad govorimo o etiketiranju, onda se ono najčešće svodi na etikete 'liberal' i 'komunitarist'. Međutim, trend je u suvremenom liberalizmu i komunitarizmu određena reinterpretacija klasičnog shvaćanja liberalizma odnosno konzervativizma, gdje se onda te dvije opcije uzajamno približavaju. Potreba za ovakvom reinterpretacijom proizišla je iz iskustva da ni jedna od ovih doktrina ne može u adekvatnoj mjeri objasniti ili opravdati različitost i složenost stvarnosti modernih društava. Zbog toga se primjerice liberalizam morao odreći radikalnog etičkog individualizma u bilo kojem obliku (utilitarnom, prirodno-pravnom itd.) i klasičnim liberalnim vrijednostima (slobodi, autonomiji pojedinca, toleranciji, pravednosti) nametnuti neka intrinzično društvena

ograničenja kao što su npr. stabilnost ili integritet zajednice, a koja se odnose na neke zajedničke vrijednosne orijentacije. Općenito uzevši, Taylor smatra kako debata između liberala i komunitarista zapravo predstavlja svojevrsan nesporazum koji se sastoji u tome što se zajedno promatraju dvije potpuno različite skupine pitanja. Prvu možemo nazvati ontološkom, a drugu pitanjima zastupanja. Usp. C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1997., str. 181–182.

5

Usp. C. Taylor, »The Politics of Recognition«, u: A. Heble, D. Palmateer Penee, T. Struthers (ur.), *New Contexts of Canadian Criticism*, Broadview Press, Peterborough 1997., str. 98.

6

Isto, str. 99–100.

7

Isto, str. 107.

razini, dakle da sami sagledamo sebe, svoje čine i svoj život, a potom i sebe unutar zajednice te funkcioniranje cjelokupne zajednice.

No, primjerice za Parekha, takvo bi Taylorovo mišljenje bilo vrlo naivno, ako on smatra da bi grupacija unutar društva mogla promijeniti svoje mišljenje kad bismo im dali određene racionalne argumente i adekvatne moralne zahtjeve. Za Parekha neprepoznavanje drugog, druge kulture, zapravo ima kulturne i materijalne temelje, stoga on smatra da bi trebalo poduzeti »strogu kritiku dominantne kulture i radikalno restrukturirati prisutne nejednakosti u ekonomskoj i političkoj moći«. ⁸ Između ostalog, Parekh drži da ne možemo čekati da nam prepoznavanje »padne s neba«, već se za takvu političku opciju treba (iz)boriti, pa čak i nasilnim metodama ako je to potrebno. ⁹

Dakle, za priznanje identiteta treba se boriti jer, kako ističe Kimball, »civilizacija nije nešto dano, nego postignuto«. ¹⁰ To je zapravo jedno lomljivo postignuće koje se stalno mora podupirati, inače će se slomiti pred najezdom problema i poteškoća. Međutim, smatramo da nasilne metode tu nisu dobrodošle. Prema našem sudu, problem identiteta, nasilja i multikulturalizma je puno dublji i on je ponajprije psihološke prirode, što ga čini vrlo složenim ne samo u njegovom otkrivanju nego i u samom procesu adekvatnog ispravljanja. Naime, teško je samo na racionalnoj osnovi objasniti međunacionalne i međureligijske sukobe koje prati paralelna transformacija racionalnih subjekata u iracionalne poslušnike određenih ideologija. Smatramo da se onda kada se problemi zahuktaju, oni ne mogu više riješiti tek jednostavnom promjenom razmišljanja. Potrebno je, između ostalog, i preventivno djelovati u smislu odgoja emocija jer upravo nabijene negativne emocije predstavljaju ključan faktor takvih sukoba. Nasilje kao metoda zadobivanja bilo kakvog položaja i priznanja u društvu je kontraproduktivna (jer nasilje uvijek stvara drugo nasilje) te smatramo da se identitet ne mora nužno povezivati s nasiljem, osobito ako postoji dovoljno kvalitetna javna rasprava u društvu, gdje se svi potencijalni problemi mogu riješiti mirnim putem. Međutim, slažemo se s tim da bi trebalo nešto učiniti u vidu nejednakosti u kontekstu ekonomske i političke moći te slabljenja utjecaja dominantnih kultura.

U cjelini se nameće teza da su individualna prava ponekad važnija od grupnih, s čim bi se složili mnogi autori, a neki bi išli i dalje u tvrdnji da individualna prava zapravo uvijek imaju prednost u odnosu na grupna. Tako Barry kritizira multikulturalizam koji zastupaju Kymlicka, Taylor, Parekh i dr., zbog »politike različitosti« koja dominira tim teorijama. ¹¹ »Politika različitosti« multikulturalizma, nošena idejama postmoderne i relativizma, ozbiljno dovodi u pitanje identitet i multikulturalne političke opcije. Stoga Barry smatra da je važnije uspostaviti određena načela po kojima će se određivati pravednost. Uz to se najčešće vezuje ideja o tome kako je važno tretirati sve ljude kao slobodna i jednaka bića. To je jedno univerzalno načelo koje, kako prepoznaje Gutmann, ima dvije različite interpretacije. Jedna perspektiva uključuje »političku neutralnost unutar različitih i konfliktnih koncepcija dobrog života različitih građana«. ¹² Druga se odnosi na »zaštitu temeljnih prava svih građana, uključujući slobodu govora, misli, vjeroispovijesti i udruživanja«, zatim da »nitko nije izmanipuliran u trenutku prihvaćanja kulturnih vrijednosti predstavljenih od strane institucija« te da su »javne službe i institucije koje su demokratski izabrane ujedno i one na koje se može računati, ne samo načelno, nego i u praksi«. ¹³

Dakle ova dva principa tvore jedan univerzalni princip. Objektivni i ozbiljni problemi nastaju u trenutku kada taj princip postane diskriminacijsko sredstvo. O čemu je riječ? Barry smatra da je na temelju određenih univerzal-

nih principa kojima određujemo ono što je pravedno, dopušteno neke kulture osuđivati, pa čak i prezirati. Osim toga, on smatra kako su općenito skupine obespravljene ne toliko zbog nekih kulturalnih čimbenika, nego je riječ o obespravljenosti na temelju spola, rase ili seksualne orijentacije te da su to pravi problemi u društvu. Zato se, prema njegovom mišljenju, svaka politička teorija koja želi postići slobodu i jednakost mora okrenuti individualnim, a ne grupnim pravima, jer ona najčešće i nisu bitno ugrožena.¹⁴

S posljednjom tezom se djelomično i možemo složiti, no svakako da je problematična konstatacija da je kulture dozvoljeno prezirati. Vjerujemo da on, kako i sam kaže, ne zastupa nekakav »kulturni imperijalizam«,¹⁵ iako se ponekad može dogoditi da se i cijele grupacije »zaraze« nekim »nerazumnim« ponašanjem, no i onda treba biti oprezan s kolektivnim prijezirom. S druge pak strane, potrebno je, kako ističe Barry, poći od konkretnog pojedinca, od njegove patnje i nepravde, ali smatramo da je pritom uvijek važno imati na umu da je taj pojedinac proizišao iz nekakve kulturne grupacije, tako da i prava skupine moraju biti zajamčena. U konačnici taj kulturni element je važan dio osobnog identiteta koji zaslužuje poštovanje i priznanje, međutim, s druge strane Barry je u pravu kad upozorava na tzv. »politiku različitosti« multikulturalizma čiji je temeljni problem taj što ponekad može stvarati oblik radikalnog komunitarizma koji zatvara i politizira kulturu i na taj način stvara antiegalitarnu atmosferu. Prema našem sudu, uzrok tome je radikalna struja multikulturalizma s primjesama relativizma i postmodernizma, tj. oblik multikulturalizma koji će se prije ili kasnije potopiti pod težinom svojih intelektualnih slabosti. Naime, priznavanjem identiteta mi zapravo priznajemo Drugoga, priznajemo njegovu različitost. Ta teza je sasvim opravdana i temelj je zdravog multikulturalnog dijaloga koji se zasniva na relacijama koje su nam potrebne »da bi nas ispunile, a ne da bi nas definirale«. ¹⁶ No, smatramo da se ona ozbiljno radikalizirala te da se ta različitost deklarativno promovira kao ideal s čim se povezuje i adekvatna distribucija pojedinačnih i kolektivnih prava.

Međutim, ono što je svijetu potrebno nije produciranje i politiziranje različitosti, nego stvaranje kohezije i jedinstva. No ostaje i dalje otvoreno pitanje kako to ostvariti? Kako na fenomenološkom planu objasniti i uspostaviti koegzistenciju identiteta i razlike? Nije li to možda samo teško ostvarivi ideal gdje je onda i govor o koegzistenciji samo nekakav »nedosanjani san«, tim više što nam iskustvo, poglavito zapadnog svijeta, pokazuje puku zasebnu egzis-

8

Usp. B. Parekh, *What is Multiculturalism?*, dostupno na: <http://www.indiaseminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> (pristup članku: 17. 7. 2010.).

9

Usp. isto.

10

R. Kimball, *New Criterion*, January 1991., str. 13. (Citirano prema: C. Taylor, »The Politics of Recognition«, u: A. Gutmann (ur.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton 1994., str. 72.)

11

B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001., str. 5.

12

A. Gutmann, »Introduction«, u: A. Gutmann (ur.), *Multiculturalism*, str. 10.

13

Isto, str. 10–11.

14

Usp. B. Barry, *Culture and Equality*, str. 326.

15

Isto, str. 138–140.

16

C. Taylor, »The Politics of Recognition«, str. 33.

tenciju identiteta i razlika, bez onoga što bismo mogli nazvati integracija, a kamoli suživot i suradnja? Jesmo li mi uopće sposobni uhvatiti se u koštac s realnim Drugim? Možda je rješenje u tome da Drugoga ne promatramo samo kao razliku koju treba priznati nego i kao onoga koji je sličan nama, koji ima mnogo toga zajedničkog s nama. Vjerojatno bi to bio ideal, no multikulturalna politika današnjice poprimila je sasvim jedno drugo lice, lice »pluralnog monokulturalizma«.

1.2. »Pluralni monokulturalizam«

Maksimizacija razlika (radi samih razlika) znak je vremena u kojem živimo i pokazatelj destrukcije identiteta s obzirom da je krajnji ishod takvog postupka ne otvaranje i priznavanje identiteta, nego radikalno zatvaranje u inkomenzurabilna geta. Naime, opće je poznato da su radikalna singularnost te ontološki aksiomi heterogenosti i inkomenzurabilnosti mnoštva, ključna obilježja Lyotardova poimanja postmoderne.

1.2.1. *Destrukcija i monolitnost identiteta*

U postmoderno doba moderni koncept monističkog univerzalnog identiteta, koji se može sažeti u Hegelovoj maksimi »istina je cjelina«, zamijenila je maksima koju možemo nazvati »sastavni dijelovi cjelina«. Time je ono univerzalno, kao negacija razlika, proglašeno represivnim jer bi svaki pokušaj reguliranja mnoštva pomoću jednog zapravo značio nasilje. Na taj način prema univerzalnemu se ponaša kao prema nečem pogrešnom i represivnom jer isključuje razlike. Taj postmoderni dekonstrukcijski pokušaj radikalne razlike da paradira kao pravednost i nije baš suptilan pokušaj upravo zbog odbijanja zajedničkih intelektualnih standarda. Gutmann uočava da je problem i u tome što dekonstrukcija *a priori* niječe da postoji bilo koji razumljiv odgovor na temeljna pitanja te »reducira svaki odgovor na vježbu političke moći«. ¹⁷ Na taj način život biva bojno polje različitih klasa spolova i rasa. Zbog toga se multikulturalizam danas percipira kao ishodište rasizma i terorizma jer promovira grupne identitete i navodi ljude da promatraju jedni druge u nepromjenjivim kategorijama. Posljedica toga je uskrsnuće rasističkih ideja i zatvaranje ljudi u njihova kulturalna geta. Multikulturalizam se na taj način percipira kao puki slogan, rekli bismo *reklamni slogan*, gdje kao i u TV reklamama imamo evidentnu supstituciju istine i laži (ili, kako kažu neki autori, živimo u vremenu »prosvijećene lažne svijesti«¹⁸), odnosno neki se predmet ili pojava uzdiže na visoku vrijednosnu razinu, gdje nakon i tijekom (ponekad i prije) konzumacije sadržaja najčešće razotkrivamo zabludu.

Iluzija jednostrukog identiteta odgovorna je za oblikovanje »pluralnog monokulturalizma« odnosno monolitnosti identiteta i kao takva predstavlja nasilno oruđe koje najčešće rabe zapovjednici progona i nasilja. Naime, Sen uočava da se proces oblikovanja identitetske svijesti nalazi pred dva različita tipa redukcionizma. To su zanemarivanje i monolitnost identiteta. Zanemarivanje identiteta zapravo je zanemarivanje sloboda, odnosno različitih sposobnosti pojedinaca u društvu. U takvim egoističkim koncepcijama nema odgovornosti za druge, nema naglašene obligacije kojom će se, uz zadovoljavanje vlastitih interesa, poštivati i etička strana. No kada je riječ o »pluralnom monokulturalizmu«, monolitnost identiteta je osobito predmet našeg interesa jer predstavlja još jednu vrstu redukcionizma koja poprima oblike pretpostavljanja da bilo koja osoba prije svega pripada samo jednom kolektivu. Nasuprot tome, znamo da osoba po rođenju, vezama i udruženjima pripada različitim skupinama. Mi možemo odlučiti je li nam određena skupina kojoj pripadamo

važna ili pak nije. Tu trebamo odlučiti što su naši relativni identiteti i trebamo vagati relativnu važnost ovih različitih identiteta. Oba ta elementa zahtijevaju mišljenje i odlučivanje. Zamisao jednostruke veze bilo bi teško opravdati grubom pretpostavkom da bilo koja osoba pripada jednoj i samo jednoj skupini.¹⁷ Činjenica jest da je jednostruka veza popularna jer pruža osjećaj privrženosti zbog kojeg su mnogi ljudi pobornici takvih koncepcija. Sen uviđa da to posebno privlači određene teoretičare kulturne politike koji uobičajuju svjetsku populaciju dijeliti na civilizacijske kategorije. Međutim, on upozorava da poticanje ignoriranja svih veza i privrženosti, izuzev onih koji proizlaze iz jednog i restriktivnog identiteta, može biti vrlo varljivo i također pridonijeti društvenim tenzijama i nasilju.

Naravno, kao i u svakoj složenoj problematici unutar životnih obzora, tako su i u pitanjima multikulturalizma oprečna mišljenja konstanta i samim time prilika za ispravno i sveobuhvatno razumijevanje tog kompleksnog pojma. Getoizacija, odnosno »pluralni monokulturalizam«, možda je najjednostavnije rješenje. Međutim, najjednostavnije rješenje nije uvijek i najbolje moguće pa tako teza da Drugi i njegova kultura po naravi stvari predstavljaju opasnost za društvo u najmanju ruku djeluje vrlo cinično. Iako se priznavanje identiteta izuzetno teško ostvaruje, jer se taj Drugi (pojedinaac ili kulturna grupacija) ne osjeća dijelom cjeline, smatramo da »pluralni monokulturalizam« treba predstavljati priliku za novi početak i bolje razumijevanje multikulturalizma samim time što nasilje identiteta koje se često javlja kao nuspojava takve monokulturalne politike predstavlja zapravo iluziju sudbine.

2. Identitet, pravednost i sposobnosti. Perspektiva multikulturalizma

Vidjeli smo do sada kako se multikulturalizam može shvaćati kao politički program, kao slogan ili kao perspektiva. S obzirom na prethodno iznesene probleme multikulturalizma kao programa i slogana, smatramo da multikulturalizam trebamo shvaćati kao perspektivu, ali ne zato da bismo tako izbjegli probleme. Naprotiv, problema će u tom slučaju biti puno više jer ono što mi zahtijevamo odbacuje puku deklarativnost te uključuje potpunu predanost i djelovanje. Pozivajući se na Sena, smatramo da je kulturni identitet fluidan i otvoren te nije *sui generis*, tj. nosi barem djelić one ontološke analogije s drugom kulturnom baštinom. Dijalog među kulturama znači da je svaka od njih voljna otvoriti se drugim kulturama, ali i na preispitivanje svojih vrijednosti. Multikulturalizam, kako ga mi razumijevamo, univerzalistički je koncept s kritičkim naglaskom, ali i s jasnim programom koji stvara perspektivu. Srž tog programa nalazi se u aktivnom ostvarivanju pravednosti između različitih kulturnih opcija. Međutim, i dalje ostaje otvoreno pitanje redukcionizama s kojima se suočava današnji govor o identitetu, a to su zanemarivanje i monolitnost, zatim i usklađivanje racionalnosti i formi razumijevanja stvarnosti

17

A. Gutmann, »Introduction«, str. 20.

18

Taj cinizam globalizacije i multikulturalizma njemački filozof Peter Sloterdijk naziva »prosvijećenom lažnom sviješću« (P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983., I. sv., str. 37). Riječ je zapravo o paradoksu nespojivosti laži i prosvijećene svijesti. Laž se naime pokazala toliko jakom da je apsorbarala prosvjetitelj-

stvo. Na taj se način nositelji globalizacije, možemo reći i multikulturalizma, nalaze u konstantnom proturječju sa samima sobom, iako su toga svjesni. Usp. M. Babić, »Globalizacija kao negacija stranca«, *Jukić* 34–35 (2004/2005), str. 145–155.

19

Usp. A. K. Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company Inc., New York 2006., str. 24.

unutar i oko nas. Ta multikulturalna perspektiva odnosi se na racionalnu percepciju kulturnog pluralizma te realizaciju sposobnosti kao ključnog materijala pravednosti.

2.1. Kulturni pluralizam i globalni identitet

Ljudi su kulturno određeni i omeđeni u tom smislu da se razvijaju i žive unutar određenih divergentnih, kulturalnih sustava značenja i mišljenja.²⁰ Osim toga, svaka kultura u sebi je pluralna i reflektira kontinuiranu konverzaciju između različitih tradicija i linija mišljenja. Različite kulture nose sa sobom različita mišljenja i vizije dobrog života, te s obzirom da svaka kultura ima ograničen skup ljudskih sposobnosti, ona zahtijeva druge kulture da bi sebe bolje razumjela i proširila svoje moralne i intelektualne horizonte.²¹ Ideja o kulturnoj slobodi vodi računa o našim prioritetima, želi ih očuvati ili pak promijeniti, što i čini na temelju naših ocjena, procjena i promišljanja, nasuprot inicijativi štovanja kulturnog očuvanja, što je vrlo diskutabilan segment u politici multikulturalizma, a odnosi se, prema Senu, na izravno podupiranje imigranata da nastave sa svojim načinom života koji su prenijeli iz svoje matične zemlje. Prema Senovom mišljenju, »zagovarati kulturnu raznolikost s obrazloženjem da je to ono što su različite skupine ljudi naslijedile nije argument temeljen na kulturnoj slobodi«. ²² Naime, Sen smatra da se ništa ne može opravdati u ime slobode, a da se ljudima ne pruži mogućnost uživanja te slobode. Sen ističe da »globalni identitet može dobiti ono što ga ide, a da ne eliminira naše ostale privrženosti«. ²³ Tome dodaje:

»Opirući se umanjivanju ljudskog bića možemo otvoriti mogućnost za svijet koji može prevladati sjećanje na svoju problematičnu prošlost i ublažiti nesigurnosti svoje teške sadašnjosti.«²⁴

Mogućnost takvoga svijeta zasigurno će ovisiti o odgovarajućoj politici. Naime, treba istaknuti da identitet i politika tisućljećima egzistiraju na svjetskoj pozornici u svojoj pluralnoj strukturi, stvarajući obrasce zajedničkog sociokulturnog života. Međutim, nedovoljno razrađena koordinacija te dvije strukture bivala je jednim od glavnih razloga krvavih ratnih sukoba u kojima su se različiti identiteti i politike isključivali te uništavali. I danas je mnoštvo primjera oživljavanja netolerantnosti, mržnje i potrebe za uništavanjem drugog i drukčijeg. Suprotstavljene religije, identiteti i politike su tijekom povijesti bili modusi tih barbarskih atavizama. Današnja suprotstavljenost političkih pozicija u mnogim krajevima svijeta, koje se često poistovjećuju s religijama i (nacionalnim) identitetima, nameće potrebu ozbiljnog promišljanja održivosti zajedništva različitih identiteta u svijetu. Drugim riječima, vapaj za pravednošću i uvažavanjem različitih identiteta nameće se kao trajni poziv čovječanstvu. U tom kontekstu inspirativan može biti Sen i njegova ideja pravednosti.

2.2. Senova ideja pravednosti

Pozivajući se na velike borce za pravednost Martina Luthera Kinga i Gandhija, Sen ističe da se ne trebamo boriti za nekakav savršeno pravedan svijet, već trebamo željeti ukloniti nepravde u što većem obujmu. Dakako, za to nam je potrebna i određena teorija na društveno-političkom planu. Prema njegovu mišljenju, ta bi teorija trebala zadovoljavati četiri bitna kriterija.

2.2.1. Zahtjevi i materijal pravednosti

Prvi zahtjev pravednosti odnosi se na razlikovanje između dva divergentna pristupa pravednosti: »transcendentalnog institucionalizma« i pristupa koji se

zasniva na realizaciji i komparaciji. Prvi kreće od Hobbesa, kojega u različitim formama slijedi i Rousseau.²⁵ On ima dvije bitne karakteristike. Prvo, usredotočuje se na ono što on prepoznaje kao savršenu pravednost radije nego na relativne komparacije pravde i nepravde. Taj je pristup usredotočen isključivo na identificiranje naravi »pravednog«, a ne na pronalaženje nekih kriterija za manje nepravde. Drugo, u želji za postizanjem takvoga »savršenog društva«, transcendentni institucionalizam usmjeruje se na institucije, a ne na aktualna društva. Obje te karakteristike zapravo se odnose na kontraktualistički način razmišljanja koji je pokrenuo Hobbes, a kasnije razvili Locke, Rousseau i Kant. Nasuprot transcendentnom idealizmu, određen se broj teoretičara prosvjetiteljstva okrenuo prema različitim komparativnim pristupima koji su usmjereni prema realizaciji, a potom i komparaciji, kad je u pitanju pravednost.²⁶ Sen se priklanja toj tradiciji, no važno je napomenuti da on s tom tradicijom dijeli tek točku polazišta, što ne znači da se u svemu slaže sa supstancijalnim teorijama pojedinih autora.²⁷ Zapravo, važna polazišna točka njegove filozofije su životi ljudi i njihove sposobnosti, kao materijal pravednosti.²⁸

20

To naravno ne znači da su oni determinirani dotičnom kulturom u smislu da se ne mogu izdignuti iznad njezinih kategorija, odnosno da su utamničeni u njezinim lokacijama. Pojedincima je to dakako moguće, ali samo donekle jer je svaki pojedinac »duboko oblikovan« specifičnim kulturalnim sklopovima. Usp. B. Parekh, *What is Multiculturalism?*.

21

Na taj se način izbjegava potencijalni narcizam i začahurenost kulturnog sklopa. Život zasigurno biva mnogo bogatiji ako ga se živi u otvorenosti prema drugome, uostalom samodostatni život i nije moguć u »modernom mobilnom i međuovisnom svijetu«. U tom kontekstu Parekh upozorava da niti jedna kultura nije »potpuno bezvrijedna te da zaslužuje barem malo poštovanja«. Naime, niti jedna kultura nije savršena (baš kao niti jedan čovjek) tako da nema pravo nametnuti se drugoj kao jedina valjana varijanta.

22

Usp. A. K. Sen, *Identity and Violence*, str. 117.

23

Isto, str. 185.

24

Isto, str. 186.

25

Usp. A. K. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London 2009., str. 5.

26

Mogu se pronaći različite verzije tog komparativnoga promišljanja, a zastupljene su u djelima Smitha, Condorceta, Benthama, Marxa, Milla i nekih drugih mislitelja osamnaestoga i devetnaestoga stoljeća. Usp. isto, str. 6–7.

27

Usp. isto, str. 9.

28

Sen je zajedno s Nussbaum surađivao na ovom projektu gotovo tri desetljeća, a sve je kulminiralo 2003. godine kada je osnovana *Human Development and Capability Association*, udruženje koje okuplja mlade znanstvenike koji teorijski i praktično implementiraju ideje »pristupa sposobnostima«. Prema »pristupu sposobnostima«, blagostanje pojedinca je vrednovano uzimajući u obzir potencijalna djelovanja koja su zapravo shvaćena kao sposobnosti dotične osobe. Osim toga, tijekom cijele svoje znanstvene karijere Sen je bio okupiran pitanjima društvene pravde. Nejednakosti među ljudima iznimno su važna tema kojom se bavio te je, nasuprot dominantnim objašnjenjima ekonomskog rasta kao indikatora kvalitete života jedne nacije, od uvijek inzistirao na važnosti sposobnosti, onome što su ljudi sposobni (u)činiti i biti. Ekonomski rast (u smislu BNP-a), prema Senovu mišljenju, loš je pokazatelj kvalitete života jer nas ne informira o tome kako ljudi uistinu žive. Naime, ako bismo ljude upitali kako doista žive, mnogo bismo bliže došli određenom razumijevanju barijera koje postoje u društvu i koje stvaraju spomenute nejednakosti. U djelu *Inequality Reexamined* Sen se bavi pitanjima društvene pravde, počevši s idejom jednakosti kao središnjom političkom vrijednosti. U tom kontekstu Sen smatra da prostor sposobnosti predstavlja najplodonosniji i etički najzadovoljniji način gledanja na pravednost kao politički cilj. Ni utilitarizam ni ekonomski pristup, koji se svodi na jednakost sredstava, prema Senovu mišljenju, nemaju perspektivu jer ne uzimaju u obzir činjenicu da se ljudi međusobno razlikuju te da trebaju različite razine sredstava.

Slobode ili sposobnosti o kojima je riječ trebaju biti vezane društvenim izborom (*social choice*) kao okvirom za istinsko razumijevanje, što je Senov drugi zahtjev pravednosti. Upravo taj okvir se prije svega zasniva na komparaciji, na relacijskom pristupu koji karakterizira praktično razumijevanje oko toga što je potrebno odabrati i koje odluke treba uzeti u obzir, radije nego na tome kako bi savršeno pravedno društvo trebalo izgledati. Dakle, ispravno razumijevanje imperativa pravednosti zahtijeva i razumijevanje Senove teorije društvenog izbora. U protivnom postoji realna opasnost upadanja u hipokriziju ako bismo se strogo držali načela koja tvore pravedno društvo, a ne bismo vidjeli konkretnog pojedinca pored nas. Da se to ne bi dogodilo, potrebno je voditi računa o mnogobrojnosti razumskih principa koji su u igri, mora se dopustiti mogućnost preispitivanja određenih parcijalnih rezolucija kad je u pitanju pravednost te biti svjestan da je zacementirana pozicionalnost iluzija. Naši životi, slobode i sposobnosti zapravo su materijal pravednosti i snaga koja pobjeđuje strah od inkomenzurabilnosti jer u konačnici pristup sposobnostima nije egoističan pristup, već naprotiv vrlo altruističan, zasnovan na razumu, ali i suosjećanju, ljubavi prema drugima i na tome se temelji njegova pravednost i univerzalnost.²⁹

Bitan zahtjev pravednosti je i razlikovanje otvorene i zatvorene nepristranosti. Pojam »otvorena nepristranost« nadovezuje se na komparativni pristup, dok s druge strane imamo »zatvorenu nepristranost«, koju Sen povezuje s transcendentnim institucionalizmom.³⁰ Zatvorena nepristranost uključuje vrlo ozbiljne elemente »isključivosti i zanemarivanja« te »proceduralnog parohijalizma«. Zbog toga je alternativa otvorena nepristranost koja implicira perspektivu drugih i drukčijih što može dati i novu prosvjetljenu perspektivu našim partikularnim, lokalnim uvjerenjima i praksama. Međutim, naša percepcija ovisi o našoj poziciji koja je također zahtjev pravednosti i ona utječe na naša uvjerenja, razumijevanje i odluke te ograničenja praktičnog uma. Pozivajući se na Nagela, Sen se opredjeljuje za klasičnu koncepciju objektivnosti koja je pozicionalno neovisna ili pak transcendirira pozicionalnost. Upravo u toj transcendenciji vlastite pozicionalnosti leži i pretpostavka kvalitetnog multikulturalnog dijaloga.

2.2.2. *Perspektive multikulturalnog dijaloga*

Zdravorazumsko promišljanje u svakom čovjeku, narodu i narodnosti prepoznaje mnoštvo isprepletenosti, ali doduše i radikalnih razlika pri kojima je iluzorno tvrditi da moraju biti uzrok sukoba, ako postoji mogućnost odabira i zdravorazumsko promišljanje. Upravo je gušenje slobode najveći problem, ako slobodu shvaćamo kao sposobnost koja treba pronaći svoje mjesto u kontekstu društvenog izbora, odnosno racionalnog kolektivnog odlučivanja. Zbog toga je za Sena pristup sposobnostima ključni *motor movens* razvoja, ali i ključan čimbenik osobnog i društvenog identiteta. Nesvodivost kulturnih razlika ne isključuje, nego, baš suprotno, treba uključivati zajedništvo i nena-metljivu, opreznu komunikaciju među kulturama jer je to jedini put u procesu formiranja osobnog i kolektivnog identiteta. To je i jedini put u izbjegavanju svih mogućih opasnosti koje proizlaze iz radikalne maksimizacije razlike.³¹

Međutim, ako se već govori o opasnosti, onda je važno detektirati odakle ta opasnost dolazi. Ona ne dolazi od kulture same po sebi, nego dolazi od nositelja individualnih i kolektivnih moći izrabljivanja i tlačenja. Stoga je perspektiva multikulturalnosti u integraciji i priznavanju Drugoga koji nije samo »simulacija« nekog zamišljenog političkog programa nego realno biće, čiji identitet zahtijeva respekt. Osim toga, svaka kultura je uključena u svojoj

komunikacijski okvir, ima svoje poteškoće, antagonizme, pluriformna je i kao takva zavjeduje puno poštovanje. Jačanje individualne autonomije, čega smo svjedoci, ne znači da se čovjek nužno mora odricati svih kulturnih okvira u kojima je do tada bio. Konflikti, kontradikcije, antagonizmi, pluriformnost bitni su za proces formiranja identiteta. Tako Goose smatra da bismo bez toga bili samo puki klonovi naših tradicijskih i povijesnih okvira. Riječ je zapravo o konfliktu i neskladu koji vodi osobu iznad sebe u traganje za novom formom jedinstva: vlastitom identitetu.³² Identitet nije sam po sebi jednostavno društveno dan. On mora biti stvoren. U predmodernim vremenima, prema Tayloru, »ljudi nisu govorili o identitetu... naravno ne zato što ga nisu imali... nego zbog toga što on nije bio problematiziran kao takav na način kako je to danas«. ³³ Danas osoba mora tražiti uvjete u kojima može razviti zadovoljavajući identitet.³⁴ Na taj način, individualna autonomija je ostvarenje moderne osobnosti, ali u isto vrijeme izvor identiteta i autentičnosti. To nisu univerzalne ljudske brige, nego je riječ o produktima partikularnih društvenih i povijesnih uvjetovanja. No opet, s druge strane, takvo promišljanje po mnogima zapravo odvodi u etički relativizam.

Ipak, smatramo da to ne treba gledati na taj način. Naime, destrukcija tradicionalnih društvenih relacija pojavila se kroz njihovu zamjenu novim, različitim i još pluralnijim promišljanjima. Treba uočiti i da moderna osobnost nije na puki način rob svojih starih poveznica, već ona zaprima i nove poveznice i nove uloge. To na neki način utječe na jačanje autonomije pojedinca i njegova identiteta, relativno neovisnog o obitelji i društvenoj poziciji. Tako Taylor smatra da naša moralnost treba biti utemeljena u našoj aktualnoj situaciji. Odnosno, ona počinje

»... od onih dobara i uobičajenih praktičnih djelatnosti, kojima se ljudi bave i koje baštine unutar društva. Etika u tom kontekstu treba uključiti danu praksu; ne može jednostavno apstrahirati tu danost.«³⁵

Tu je, naravno, neizbježan relativizam, ali on ne umanjuje osnove vrijednosti.³⁶ Pogled na moderno društvo u kojem se ono percipira kao tvorevina mnoštva neizmirljivih vrijednosti i okvira, za Taylora je zbunjujuć i pogrešan.³⁷ Stoga Taylor upozorava na gubitak slobode izbora u modernom društvu ili na njezino ograničavanje upravljanjem »neograničene upravljačke moći« koja predstavlja oblik despotizma, o čemu govore i brojni drugi kritičari današnje

29

Usp. A. K. Sen, *The Idea of Justice*, str. 239–241.

30

Usp. isto, str. 124, 152.

31

Usp. A. K. Sen, *Identity and Violence*, str. xvi.

32

Usp. E. Gosse, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1970., str. 45.

33

C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991., str. 48.

34

»Negatively the modern identity brings withering of community, positively the goal of fulfillment of my nature.« C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical*

papers, sv. II, Cambridge University Press, Cambridge 1985., str. 262.

35

Usp. C. Taylor, »Justice as Virtue«, u: J. Horton, S. Mendus (ur.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994., str. 31.

36

Takvu interpretaciju pronalazimo kod Walzera. Usp. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987., str. 17, 21.

37

Usp. C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989., str. 23.

38

Žižek u tom kontekstu, primjerice, upozorava na opasnost neke vrste »liberalno-demokrat-



globalne demokracije.³⁸ Ona doduše započinje liberalnim principima, ali brzo završava u komunitarističkom getu inkomenzurabilnih kulturnih, društvenih i političkih frakcija.³⁹ Međutim, ono što, prema Taylorovu mišljenju, stvara najveći problem jest fragmentacija zbog koje ljudi više nisu u mogućnosti »oblikovati svrhu i slijediti je«. Fragmentacija se pojavljuje onda kada ljudi sebe sve više počinju doživljavati atomistički, drukčije rečeno, njihovi građanski odnosi, prava i obveze prema drugim građanima slabe. Moguće da osjećaju neku navezanost glede zajedničkih projekata, međutim ta se navezanost u ovom slučaju pokazuje prije kao grupiranje na pojedinačnoj, nego na društvenoj razini: npr. kao mjesna ili etnička manjina, kao pristajanje uz određeno religijsko uvjerenje ili ideologiju, te kao pokretanje neke posebne inicijative.⁴⁰ Međutim, otvaranje prema razlici ključni je čimbenik uvažavanja i priznavanja identiteta. To je zato što su kulture danas pluriformne pa je univerzalno poimanje pravednosti shvaćeno kao represivno. U konačnici, ono što mi dijelimo kao članovi modernog društva nije jednoznačan sustav razumijevanja, nego je riječ o otvorenoj tradiciji, u kojoj je prisutan dijalog, debata, slaganje, ali naravno i neslaganje.

Dakle, fragmentacija, radikalna singularnost, maksimizacija razlike, destrukcija identiteta u svakom slučaju su naša realnost, no to nas ne bi smjelo spustavati u dužnosti usklađivanja socijalne kohezije i društvenog identiteta. To obuhvaća široki dogovor oko zajedničkih vrednota koje dijelimo i stvaranje okvira unutar kojih kulture mogu izražavati svoj identitet i ostvariti dijalog. Prema tome, model segregacionističkog i hegemonističkog multikulturalizma getoizira i opstruira suživot, zato multikulturalizam mora imati dijalošku formu. Drugim riječima, »politike jednakog dostojanstva« ili politike ljudskih prava i priznavanja identiteta nema bez kreativnog dijaloga između različitih kulturnih grupacija i moralnih vizija koje participiraju u društvenom sustavu. To naravno ne znači da bi takva multikulturalna politika trebala isključivo biti koncentrirana na prava i slobodu izbora, nego i na kontinuiranu samo-kritiku, samo-određenje, intelektualnu i moralnu solidarnost i doprinos razvoju društva. Naime, Parekh smatra da »multikulturalno društvo ne može biti stabilno i dugo postojati bez da se unutar njega razvije svijest o pripadanju među građanima«. ⁴¹ Taj osjećaj pripadanja jednih drugima ne treba se temeljiti na kulturalnim, etničkim i drugim karakteristikama, već on treba biti političke prirode, utemeljen na zajedničkoj obvezi prema političkoj zajednici kojoj pripadaju. Logično je da članovi takve zajednice razvijaju suradnju jer dijele zajednički interes. Osim toga, Parekh ističe da su pojedinac-građanin i politička zajednica u »recipročnom odnosu«. ⁴² To znači da politička zajednica ne može očekivati od svojih članova da razviju i održavaju osjećaj zajedničkog pripadanja ako ta politička zajednica ne pokazuje svojim zakonima pripadanje njima samima. To se ostvaruje na način da politička struktura osigura svim građanima jednaka prava, pristojan standard života i sposobnosti u okviru kojih će se ti pojedinci moći kvalitetno izgrađivati. ⁴³ Slično tome Kymlicka naglašava da grupno-specifična prava ne znače primat zajednice nad pojedincom, nego se »temelje na ideji da pravednost među grupama zahtijeva da se pripadnicima različitih grupa dodijele različita prava«. ⁴⁴

U konačnici smatramo da se strah od inkomenzurabilnosti različitih kulturnih opcija može izbjeći na način da multikulturalizam raste unutar kreposti pravednosti koju potencira Sen, jer smo vidjeli da su bitni problemi multikulturalizma upravo u nedostatku te kreposti (dominatna kulturna grupacija narušava sklad i jednakost, nepoštivanje temeljnih ljudskih prava pojedinaca i grupacija, nejednaka raspodjela kulturnih i materijalnih dobara, getoizacija). Zadovoljavanje uvjeta kreposti pravednosti sa sobom otvara perspektivu

ispravnog shvaćanja osobnog i kolektivnog identiteta i time nudi perspektivu multikulturalizmu. Međutim, treba li respektirati baš svaku kulturnu različitost? Što ako su neke nacionalne manjine toliko radikalne u svojim stavovima i promišljanjima da je poštovanje prema tim opcijama nemoguće ili čak opasno? Gutmann smatra kako npr. rasizam i antisemitizam predstavljaju opcije koje sasvim sigurno ne bismo trebali »respektirati, iako se njihovi izričaji trebaju tolerirati«. ⁴⁵ Što to zapravo znači? Gutmann želi reći da trebamo praviti razliku između toleriranja i respektiranja razlika. Tolerancija se odnosi na prilično širok opseg pogleda, sve dok ti pogledi ne nanose štetu drugim ljudima. Respekt je znatno više »diskriminatorniji«. Iako se ne moramo složiti s određenim stavom da bismo ga respektirali, moramo ga uzeti u obzir kao nečije moralno stajalište. Dakle, mi ne moramo respektirati nečije moralno uvjerenje, ali ga moramo tolerirati. To je, prema Gutmann, put prema stvaranju »vrline iz nužnosti naših moralnih razmimoilaženja«. ⁴⁶ Međutim, ove teze držimo vrlo upitnim. Naime, nelogično nam je stvaranje vrline iz neslaganja i razmimoilaženja. Smatramo kako vrlina kao trajni habitus u činjenju dobra uključuje jedinstvo, koheziju i slaganje. U tezi koju smo prethodno iznijeli, a koju bismo mogli nazvati »slaganje u neslaganju«, zapravo je dominantno neslaganje, a smatramo da to nikako ne može biti vrlina.

Dakle, načelno možemo tvrditi kako je rješenje problema maksimizacije razlika i politike različitosti u dijalogu, nenametljivoj komunikaciji među kulturama i javnoj raspravi. Uz navedeno, multikulturalizam budućnosti traži nekakvu bazu, traži nekakav materijal pravednosti i tolerancije, nekakvo »opće dobro«, tj. sposobnosti oko kojih će se raspravljati, dijalogizirati i o kojima će se intenzivno promišljati, što dijele i s razlogom žele različite kulturne frakcije.

Zaključak

Iako Senova ideja pravednosti, utemeljena na komparaciji, teoriji društvenog izbora, otvorenoj nepristranosti kao i transpozicionalnoj objektivnosti, može teoretski predstavljati put u smjeru bolje budućnosti multikulturalnog koncepta u cjelini, ipak smatramo da ostaje motivacijski nedorečena, odnosno ostaje upitno što to sebičnog Prometeja današnjice, zatvorenog u konzumerističke okvire vlastitog egoizma, može potaknuti da nadiđe iluzije svoje pozicionalnosti i bude tu za Druge. Je li to moguće učiniti samo promjenom načina razmišljanja, kako nam Sen sugerira, ili je potrebno još nešto više od toga? U pokušaju davanja odgovora na ta i slična pitanja potrebno je stvoriti

ske hegemonije« u smislu da odanost demokratskom, liberalnom konsenzusu podrazumijeva prihvaćanje sadašnjeg liberalno-parlamentarističkog konsenzusa koji isključuje bilo kakvo ozbiljno propitivanje toga kako se ovaj liberalno-demokratski poredak uklapa u fenomene koje on službeno osuđuje i, naravno, bilo kakav ozbiljan pokušaj da se zamisli društvo čiji bi društveno-politički poredak bio drugačiji (S. Žižek, *Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb 2001., str. 7–10).

39

Usp. C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, I. poglavlje.

40

C. Taylor, *Philosophical Arguments*, str. 282.

41

Usp. B. Parekh, *What is Multiculturalism?*.

42

Isto.

43

Usp. isto.

44

Usp. W. Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2003., str. 71.

45

A. Gutmann, »Introduction«, str. 21.

46

Isto, str. 22.

motivacijsku strukturu u smjeru stvaranja zajedničkih pozicija u svijetu, za što nam se čini da kod Sena nije dovoljno eksplicite učinjeno. To mu spočitavaju i drugi autori.⁴⁷ U tom kontekstu smatramo da je važno transcendirati dihotomiju razuma i osjećaja, što također kod Sena jasno ne vidimo.

Naime, bez sumnje je važno razumski reflektirati, štoviše u tom smjeru i odgajati te obrazovati generacije, jer smatramo da se kao čovječanstvo nalazimo pred ozbiljnim izazovima globalizacije i multikulturalizma.⁴⁸ Tu se slažemo sa Senom. No, istinske probleme multikulturalizma ne treba tražiti isključivo u nedostatku razumske refleksije, zbog koje imamo na djelu iracionalne čine, već ih prvotno treba tražiti u neadekvatno strukturiranom emocionalnom društvenom i osobnom korpusu. Tu dolazimo do dijela gdje misao M. Nussbaum bitno nadopunjuje Senove ideje. Naime, negativne emocije poput gnušanja i mržnje i njihovo poticanje ključni su psihološki čimbenici iracionalnog ponašanja. Stoga multikulturalni dijalog treba ići u smjeru razvijanja suosjećanja kao temeljne socijalne emocije, što nije proces koji se može ostvariti preko noći, već on zahtijeva kvalitetnu javnu raspravu i edukativni sustav koji će postupno ali učinkovito mijenjati paradigme.⁴⁹ Čovjek u tom kontekstu biva svjestan da jedino u zajedništvu s Drugim, unutar solidarnosti kao ontičke kategorije, može očekivati bolju budućnost za sebe. U protivnom i njegova budućnost ozbiljno se dovodi u pitanje.

U tom smislu Anderson, imanentno analizirajući Senove ideje, uočava da on ipak implicitno koafirmira određene motive oko kojih bi trebali inzistirati s ciljem stvaranja i prepoznavanja zajedničkih pozicija u svijetu. Tako ona na prvom mjestu uočava važnost askriptivne identifikacije s drugima, gdje druge percipiramo kao ekstenziju svoje osobnosti. S njima smo povezani rođenjem, etničkom pripadnošću, rasom, kastom ili na bilo koji drugi društveno askribirani način. Dijeljenje zajedničkog jezika, kulture i religije može biti moćan izvor zauzimanja zajedničkih pozicija. Identifikacija na toj razini može motivirati lojalnost, solidarnost i grupnu povezanost.⁵⁰ Drugi vrlo važan motiv koji navodi Anderson jest simpatija. Ona je na širem stupnju od identifikacije. Ona nas može voditi da vrednujemo svijet očima drugih ljudi s kojima se ne identificiramo kao produžecima nas samih.⁵¹ Treći motiv koji ističe Anderson odnosi se na praktičnu identifikaciju koja se javlja kada ljudi percipiraju sebe kao članove određenog kolektiva, bilo da je riječ o zajedničkoj tvrtki, hobi-u, sportu... Razlika u odnosu na motiv askriptivne identifikacije prije svega se sastoji u tome što pri praktičnoj identifikaciji ljudi različitih askriptivnih identiteta: rasnih, spolnih, etničkih, religijskih, mogu ujediniti svoje snage u nekim zajedničkim projektima. Četvrti motiv je poštovanje koje u sebi uključuje priznavanje i vrednovanje drugih ljudi upravo na određenim Kantovim zasadama.⁵²

Ta četiri motiva pokrivaju mnoge temelje koje ljudi baštine sa svrhom dije-ljenja razloga i vrednovanja te stvaranja zajedničkih pozicija s kojih vrednuju različita djelovanja i svijet, šireći tako aspekt interpersonalne nepromjenjivosti (u smislu da se ljudi slažu oko nekih pitanja) koji predstavlja važan epistemološki stupanj objektivnosti i univerzalnosti, pa i moralne normativnosti u konačnici. Stoga smatramo da se nije nerazumno nadati, pa čak i zahtijevati, univerzalno poštovanje i simpatiju prema drugome.⁵³ U tom smislu, Senova ideja pravednosti može djelovati inspirativno. Takav stav ujedno otvara i prostor za plodonosan multikulturalni dijalog jer je to na neki način i logično očekivati od ljudi koji dijele zajednički prostor i koji su na različite načine povezani. Na temelju rečenoga, smatramo da je ono što treba svijetu upravo nekakva dijalektika dvostrukog identiteta, dijalektika heterogenosti u jedno-

me i dijalektika jednoga u heterogenosti. Drugim riječima, ako naš identitet ima korijen u zajednici i ako je naš identitet oblikovan u interakciji, onda sasvim sigurno i istinska pravednost multikulturalizma treba počivati na mjestu gdje ćemo svi kao pojedinci i grupe pripadati jedni drugima s našim osobnim i kulturnim identitetima, kako očuvanim tako i modificiranim, u svakom slučaju obogaćeni jedni drugima. Pravednost multikulturalizma sastoji se u tome da se izdignemo iz svojega sebičnog ego-svijeta i usmjerimo pogled prema drugom čovjeku te da suosjećamo s njegovim/njezinim životnim stanjem i omogućimo mu, kao uostalom i sebi, sposobnosti koje ćemo onda uzajamno s razlogom cijiniti.

Šimo Šokčević

Identity and “Plural Monoculturalism”

Abstract

The idea of identity has been distorted by the assumptions of monolith affiliation, the beliefs that each person belongs to one collective only. It is hard to deny the circulation of these monolith approaches nowadays, but the thesis of Nobel Prize winner Amartya Sen about “plural monoculturalism” exposes their reductionist error. In this article our aim is to show the proportions of this error and implications on the question concerning global justice. With the “capability approach” we are offering possible direction in solving some major multicultural problems, and we conclude that only with the right idea and realization of virtue of justice it is possible to establish a way in proper forming of our consciousness about personal and social identity.

Key words

identity, difference, multiculturalism, “plural monoculturalism”, justice, dialogue, Amartya Sen, “capability approach”

47

Usp. K. A. Appiah, »Sen’s Identities«, u: K. Basu i R. Kanbur (ur.), *Arguments for a Better World. Essays in Honor of Amartya Sen*, sv.1, Oxford University Press, Oxford 2009., str. 488.

48

O važnosti takvog obrazovanja govori Nussbaum. Usp. M. Nussbaum, »Patriotism and Cosmopolitanism«, u: M. C. Nussbaum, J. Cohen (ur.), *For Love of Country?*, Beacon Press, Boston 2002. (prvo izdanje 1996.), str. 11.

49

Usp. M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, u: *Social Philosophy and Policy* 13 (1996), str. 44; također usp. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

50

Usp. E. Anderson, »Sen, Ethics and Democracy«, u: B. Agarwal, J. Humphries, I. Ro-

beys (ur.), *Amartya Sen’s Work and Ideas. The Gender Perspective*, Routledge, New York 2005., str. 244.

51

Scheler je davno prije u tom kontekstu istaknuo da je osoba sklona simpatiji prema drugima svjesna da je bol koja je zaokuplja nečija tuđa bol, ne bol koju osjeti onaj koji suosjeća s drugima i da je briga koja se pritom javlja briga za drugoga, a ne za prošireno jastvo ili za nas. Simpatija je različita od egoizma proširene osobnosti. Usp. M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, University Press Yale, New Haven 1954., str. 14.

52

Usp. E. Anderson, »Sen, Ethics and Democracy«, str. 244–245.

53

Isto, str. 246.