
Iskrivljena logika međukulturalnoga vrednovanja: kritika Parekhove teorije multikulturalizma

ENES KULENOVIĆ*

Sažetak

Esej se bavi Parekhovom teorijom međukulturalnoga vrednovanja. Parekhov pristup multikulturalizmu temelji se na otvorenom dijalogu između manjina i većine u odlučivanju o kulturnim praksama koje treba tolerirati. U prvom dijelu autor kritizira Parekhov koncept operativnih javnih vrijednosti kao polazišta međukulturalnoga dijaloga. U drugom se dijelu autor bavi problemom konzistentnosti između Parekhovih teorijskih argumenata i njihove primjene na pojedinačne slučajeve. U zaključku autor argumentira da je Parekhov pristup kojim želi izbjeći nedostatke liberalnog univerzalizma i kulturnoga relativizma neuspjao zbog toga što ne osigurava uvjerljivi teorijski mehanizam rješavanja sporova oko kulturalnih vrijednosti i praksi.

Ključne riječi: Bhikhu Parekh, multikulturalizam, međukulturalno vrednovanje, manjinske kulture

Uvod

U ovom eseju želio bih raspraviti Parekhov pristup međukulturalnom vrednovanju predstavljen u njegovoj knjizi *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Središnji problem kojim se Parekh bavi u svojoj teoriji jest način na koji različite kulture unutar političke zajednice komuniciraju i pokušavaju postići konsenzus o vrijednostima i praksama koje će biti promovirane ili tolerirane. Njegov pristup “naglašava središnju dijalogu između kultura, te etičkih normi, principa i institucionalnih struktura pretpostavljenih i stvorenih tim dijalogom” (Parekh, 2000.:14). Parekh kritizira vodeće suvremene političke mislioce poput Johna Rawlsa, Josepha Raza i Willa Kymlicke zbog njihova inzistiranja na promoviranju libe-

* Enes Kulenović, asistent na projektu “Fenomenološka filozofija političkog svijeta” na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

ralnih vrijednosti nad svim ostalima, te zagovara otvoreniji dijalog između većinske kulture i različitih manjinskih kultura.

Parekh svoju raspravu usmjeruje na nekoliko manjinskih kulturalnih praksi koji su zabranjene ili su podigle veliku prašinu u zapadnim demokracijama u posljednjih par desetljeća, kao što su obrezivanje žena, poligamija, ugovoreni brakovi i ograničeno obrazovanje djece. Kad smo suočeni s pitanjem treba li tolerirati takve prakse, tražimo vrijednosna načela koja nam mogu pomoći u pronalaženju odgovora. Parekh ističe četiri takva načela za kojima se najčešće poseže u vrednovanju kulturalnih praksi, no smatra da nam nijedno od njih ne može dati posve zadovoljavajući odgovor. Prvo od tih načela, poziv na poštovanje univerzalnih ljudskih prava je “previše usko ... da bi pokrilo sva važna područja života” (Parekh, 2000.: 265). Parekh odbacuje to načelo zato što postoje brojni slučajevi kulturalnih praksi koje su dovodene u pitanje i zabranjivane (poput, primjerice, poligamije), a koje se nikako ne mogu svesti na ugrožavanje ljudskih prava. Drugo načelo o kojemu govori Parekh jest načelo temeljnih ili zajedničkih vrijednosti koje je puno šire od samog načela univerzalnih ljudskih prava, no koje istodobno podrazumijeva određen tip kulturnog relativizma. Stoga se može dogoditi da zajedničke vrijednosti određenih političkih zajednica budu potpuno neprihvatljive – poput nejednakosti u “ropskim, rasističkim ili kastinskim društvima” (Parekh, 2000.: 266). Čak i kad je riječ o liberalnim društvima, tvrdi Parekh, iluzorno je pretpostaviti da postoji skup temeljnih vrijednosti koje dijele svi ili barem znatna većina građana, uzmemo li u obzir veliki broj antiliberalnih, konzervativnih i duboko religioznih članova takvih društava. Kad bi i postojao konsenzus o temeljnim vrijednostima, on još uvijek ne bi bio dobra polazna točka međukulturalnog dijaloga upravo zbog toga što je glavni razlog da se otvori javni diskurs o toleriranju ili netoleriranju određene kulturalne prakse u činjenici što je ta praksa protivna onome što većina u zajednici smatra prihvatljivim. Treći princip je princip štete utemeljen u argumentu Johna Stuarta Milla predstavljenom u eseju *O slobodi* prema kojemu treba dopustiti svaku praksu koja izravno ne ugrožava druge. Parekh priznaje korisnost toga jednostavnog principa kad raspravljamo o pitanjima izravne fizičke ozljede, no, kao i u slučaju ljudskih prava, upozorava na njegovu ograničenu primjenu. Princip štete ne može nam pomoći kad odlučujemo treba li zabraniti prakse poput incesta, poligamije ili ugovorenih brakova. Posljednje načelo o kojemu govori Parekh jest načelo konsenzusa postignutog dijalogom. To je načelo najbliže samome Parekhovu pristupu, no ne može nas “odvesti daleko u apstraktnom i izvankontekstualnom obliku što ga predlažu njegovi zagovornici” (Parekh, 2000.: 267) poput Iris Marion Young ili Amy Gutmann. Problem koji Parekh ima s tim načelom jest taj što to načelo pokušava vrednovati različite kulturalne prakse “u načelu” ili “u principu”, tj. u određenome društvenom vakuumu radije nego u danom kontekstu.

Parekh zaključuje kako “ne postoji jedinstveno načelo po kojem se upitne kulturalne prakse mogu evaluirati” (Parekh, 2000.: 267). Ja bih se složio, ali bih istodobno ponudio kritiku Parekhove pretpostavke da su liberalni teoretičari nužno vezani isključivo za jedno načelo kad govore o toleriranju ili netoleriranju određenih manjinskih kulturalnih praksi, te njegova odbacivanja dvaju od četiriju spomenutih načela samo na temelju toga što nam ne mogu ponuditi odgovore na sve kulturalne prakse o kojima Parekh raspravlja. Činjenica da ne postoji isključivo jedno načelo na temelju kojega se mogu evaluirati sve kulturalne prakse, ne znači da su nevjerojatna ona načela na temelju kojih se mogu evaluirati *neke* kulturalne prakse. Vjerujem da je Parekh u krivu kad sve sukobe oko kulturalnih praksi svodi na isti nazivnik i inzistira na tome da načelo koje ne može riješiti sve te sukobe treba biti odbačeno. Njegova je pogreška u tome što uzima samo *kontekst*: činjenicu da je riječ o kulturalnoj praksi manjine koju većina dovodi u pitanje, a ne *sadržaj* same prakse. Narav rasprave i načela na koja se pozivamo trebala bi ponajprije biti određena samim *sadržajem* kulturalne prakse koja je dovedena u pitanje, a ne time tko zagovara, a tko se protivi toj praksi. Ne pomaže nam ako raspravljamo, primjerice, o tako različitim pitanjima kao što su obrezivanje žene i spaljivanje mrtvih na lomači u istom svjetlu, iako je u obama slučajevima riječ o praksi manjinskih kulturalnih grupa. U prvom bi se slučaju moglo argumentirati da oni koji prakticiraju obrezivanje žena ugrožavaju temeljna ljudska prava i načelo jednakosti žena i muškaraca koje ta prava štite. U drugom bi slučaju, osim ako se ne radi o zagađivanju okoliša ili ugrožavanju zdravlja ljudi, bilo potpuno neprimjereno tvrditi da oni koji spaljuju mrtva tijela svojih bližnjih na lomači ili polažu njihov pepeo u rijeku ili more, na neki način ugrožavaju nečija temeljna ljudska prava.

Operativne javne vrijednosti

Konfuzija između konteksta i sadržaja kulturalnih praksi nastavlja se u samoj Parekhovoj shemi međukulturalnoga vrednovanja. On argumentira da bi polazna točka u svakoj raspravi o tome koje će kulturalne prakse biti zakonski dopuštene trebale biti, ono što on naziva, *operativne javne vrijednosti* (*operative public values*). Pritom misli na one vrijednosti kojima se reguliraju kolektivna pitanja i koja su usađena u “glavne društvene, ekonomske, političke i druge institucije” zajednice. Te su vrijednosti artikulirane na trima različitim razinama: 1) u ustavu kao temeljnome pravno-političkom dokumentu koji propisuje temeljna prava i obveze građana; 2) u zakonima koji izražavaju duh ustava regulirajući konkretna pitanja; te 3) u građanskim vrijednostima zajednica koje često nisu propisane zakonom, ali funkcioniraju kao norme kojima se građani vode u međusobnim odnosima – norme poput prihvatljivog ponašanja prema našim susjedima, kolegama na poslu, strancima u autobusu ili prihvatljivog ponašanja na javnim mjestima i događanjima

poput kazališta, kina i nogometnih utakmica. Kad je određena kulturalna praksa manjine protivna operativnim javnim vrijednostima, tada moramo odlučiti treba li zakonski zabraniti praksu o kojoj je riječ ili, pak, promijeniti ustav, zakone ili naše razumijevanje građanske kulture.

Postoje dva problema s Parekhovom idejom da uzme operativne javne vrijednosti kao okvir unutar kojega treba raspravljati o toleriranju kulturalnih praksi. Najprije, problem s konceptom operativnih javnih vrijednosti jest u tome što on podrazumijeva da te vrijednosti izražavaju norme većinske kulture onako kako upitne manjinske prakse izražavaju manjinsku kulturu. Time se ne samo nepotrebno zamučuje rasprava, nego se dvije strane u raspravi stavljaju u neravnopravan položaj. Ne treba tvrditi da liberalni ustav utemeljuje vječne i kulturalno neutralne vrijednosti da bismo prihvatili kako ustav štiti puno više od samih liberalnih vrijednosti. Jedan od najsnažnijih moralnih argumenata koji liberalni teoretičari posjeduju jest to što upravo suvremene liberalne države dopuštaju i osiguravaju najvećem broju različitih načina života i koncepcija dobra da prosperiraju. Povijesno gledano, liberalni ustav je, umnogome, razvijan kao mehanizam za rješavanje religijskih, klasnih, rodnih, rasnih, etničkih i kulturnih sukoba na pravedan i nenasilan način. Granice koje takav ustav postavlja na djelovanje države, društvenih grupa ili pojedinaca postoje da bi se zaštitila sloboda svih građana u zajednici, neovisno o kulturalnoj tradiciji iz koje oni proizlaze. Stoga, pravedno je pretpostaviti da one kulturalne prakse koje su izravno protivne tom ustavnom načelu ne bismo trebali tolerirati. Parekhov je argument pogrešan utoliko što sugerira da temeljna prava zaštićena ustavom ne predstavljaju ništa više od vrijednosnog sustava većine u zajednici koji manjina može i treba dovesti u pitanje svaki put kad ta prava ograničavaju ili izravno zabranjuju određenu kulturalnu praksu koju ta manjina drži važnom. Ustav nije pravni dokument koji štiti vrijednosti isključivo jedne kulture, barem ne kulture onako kako taj pojam razumije većina zagovornika multikulturalizma (uključujući i samog Parekha). Iz toga proizlazi da bi bilo pogrešno formulirati raspravu o kulturalnoj praksi koja dovodi u pitanje temeljna ljudska prava na sljedeći način: vaša kultura drži vrijednosti X koje su, slučajnošću, zaštićene ustavom, dok naša kultura drži vrijednosti Y koje su protivne ustavu, no s obzirom na to da su sve kulture načelno jednako vrijedne, trebamo razmotriti kako je moguće što bezbolnije postići kompromis. Time bi cijela rasprava krenula u smjeru kulturnog relativizma koji i sam Parekh želi izbjeći.

Isto vrijedi i kad govorimo o građanskoj kulturi. Korijene normi koje, primjerice, nalažu da publika treba biti tiha za vrijeme kazališne predstave, a ne vikati i jesti (kao što je to bilo u Shakespearovo doba) ili da žene trebaju imati pokrivene grudi u javnosti nije lako otkriti upravo zbog toga što ne proizlaze iz neke jedinstvene zapadne kulture – poganske ili kršćanske, ili pak konzervativne ili liberalne. Također, većina građanskih normi ne ograničava važne kulturalne prakse manjina ili pak zahtijeva samo manje prilagod-

be koje sami članovi manjina često prihvaćaju vodeći se motom “Kad si u Rimu ...”. Usto, toleriranje, prihvaćanje, pa i promoviranje kulturalnih razlika koje nisu izravno protivne temeljnim moralnim normama većine u zajednici jedna je od važnijih građanskih normi pluralističkih i liberalnih društava. Zbog toga zbuñuje Parekhov prijedlog da se manjine svojim zahtjevima prema normama građanske kulture trebaju odnositi jednako kao prema zakonima ili ustavu.

Drugi problem je u tome što su operativne javne vrijednosti toliko širok koncept da je jedino što ih uistinu povezuje mogućnost njihova sukoba s kulturalnim praksama manjine. Način na koji utemeljujemo i obrazlažemo temeljna prava zaštićena ustavom potpuno je (ili bi trebao biti) drukčiji od načina na koji utemeljujemo i obrazlažemo građanske norme poput, uzmimo Parekhove primjere, neprimjerenosti cjenkanja oko autobusne karte ili neprimjerenosti zahtjeva sveučilišnoga profesora da mu studenti obavljaju tjednu kupovinu.¹ To, dakako, podrazumijeva da predstavnicima manjina nije naj mudrije dovoditi ustav u pitanje onako kako dovode u pitanje građanske norme. Na žalost, upravo to Parekh predlaže. Opet, on naglašava da je presudna činjenica u raspravi o moralno kontroverznim praksama manjina to da upravo *manjinska kultura* dovodi u pitanje moralni svjetonazor većine, a ne *sadržaj* same te kontroverzne prakse, niti je li ona protivna ustavu, određenom zakonu ili građanskim normama (Parekh, 2000.: 271). Ovdje želim dovesti u pitanje Parekhovu liniju argumentacije o trima načinima na koja predstavnici manjina mogu temeljiti svoju obranu kontroverzne kulturalne prakse.

Prva etapa rasprave o moralno kontroverznim manjinskim praksama počinje s, onim što ću ja nazvati, *argumentom kulturnog autoriteta*. Manjina bi trebala pokazati da praksa o kojoj se raspravlja ima obvezatni karakter za pripadnike njihove kulture pa zabranom te prakse većina prisiljava manjinu da žrtvuje obveze koje imaju prema vlastitoj kulturi. Postoji nekoliko problema s tim argumentom. Najprije, Parekh kaže da “kad praksa ne vrijeda operativne vrijednosti društva, treba biti dopuštena” (Parekh, 2000.: 272). Problem je u tome što kontroverzna manjinska praksa neizbježno vrijeda operativne vrijednosti većinskoga dijela zajednice, inače ne bi bila “kontroverzna”, i ne bi bilo razloga da međukulturalni dijalog uopće započne. Stoga bi bilo ispravno zaključiti da kontroverzna manjinska praksa po definiciji vrijeda operativne javne vrijednosti društva. Kako bi onda većinska kulturna

¹ “Kad su se novopristigli imigranti iz sjeverne Afrike u Izrael navodno cjenkali oko cijene karte s vozačem autobusa ili tražili da stane između dviju postaja kako bi sišli s autobusa bliže svojim kućama, rečeno im je da tako stvari ne funkcioniraju u Izraelu ... Kad je profesor iz Pakistana gostovao na britanskom sveučilištu, rečeno mu je da ne traži od svojih studenata da obavljaju tjednu kupovinu za njega ... s obzirom na to da su takvi odnosi vođeni drukčijim građanskim vrlinama od onih u njegovoj domovini” (Parekh, 2000.: 269).

zajednica trebala odgovoriti na argument kulturnog autoriteta? Parekh sugerira da većina: 1) “može upozoriti kako nijedna kultura ne može biti samopotvrđujuća”, te 2) da “čak i praksa iza koje stoji autoritet kulture ne može biti tolerirana ako je moralno neprihvatljiva” (Parekh, 2000.: 271). Prva točka podrazumijeva da argument kulturnog autoriteta sam po sebi nema znatnu moralnu težinu, zbog čega se moramo zapitati zašto bi predstavnici manjine uopće posegnuli za tim tipom argumentacije? Druga je točka još problematičnija. Bit međukulturalnog dijaloga je upravo pitanje: što je moralno prihvatljivo, a što neprihvatljivo? Kad Parekh kaže da je neka praksa moralno neprihvatljiva većini, nejasno je na koji se moralni standard poziva: univerzalna ljudska prava, princip štete, kršćanski moral, moralni autoritet samih kulturnih manjina ili sekularna načela liberalne države?

Drugi problem s argumentom kulturnog autoriteta jest shvaćanje prirode samog autoriteta. Pritom Parekh čini pogrešku koja se često može naći kod teoretičara multikulturalizma. Pogreška je u mišljenju da, ovisno o prirodi samoga kulturnog autoriteta, manjina ima jači ili slabiji moralni argument. Na primjer, ako je praksa propisana svetim spisom, poput Biblije ili Kurana, ima veću moralnu težinu nego ako je riječ, kako Parekh kaže, “samo o običaju” (Parekh, 2000.: 271). Dakako, taj autoritet najčešće ima veće moralno značenje za pripadnike manjinske kulture, no to ne znači da zbog toga ima veću težinu u međukulturalnom dijalogu. Činjenica da Biblija propisuje pravila prodaje vlastite kćeri u roblje (Knjiga Izlaska 21:7) ili da je dopušteno kupovati robove ako su pripadnici drugih naroda (Levitski zakonik 25:44), ne znači da bi bilo neopravdano ismijavati ili jednostavno odbiti ući u raspravu o tim pitanjima s fundamentalističkom kršćanskom grupom koja inzistira na legaliziranju tih praksi. S druge strane, činjenica da je riječ “samo o običaju” da časne sestre moraju nositi svoje odore u javnosti, ne znači da je ta norma manje vrijedna za kršćansku zajednicu. Taj problem jasno je vidljiv u Parekhovoj teoriji kad on raspravlja o problemu obrezivanja žena: “činjenica što je [takva praksa] propisana vjerom ili kulturom *jest* razlog, ali nikad i *zaključni* razlog da se takva praksa dopusti. U ovom slučaju, praksa obrezivanja nema ni vjersko ni kulturalno opravdanje. Ta se praksa ne spominje u Kuranu, dok se u hadisima spominje samo sporadično i nejasno” (Parekh, 2000.: 277). Mogli bismo pomisliti da smo sretni što Kuran ne govori o ženskom obrezivanju i što hadisi nisu jasniji po tom pitanju. Kao da bi sam čin obrezivanja djevojčica i žena bio moralno prihvatljiviji kad bi bio opravdan svetim spisom koji ima božanski autoritet za određenu grupu. Voditi se važnošću izvora autoriteta koji stoji iza kontroverzne manjinske prakse kad odlučujemo je li ta praksa prihvatljiva ili nije, loša je ideja. Ta je ideja još gora zbog činjenice što se argument kulturnog autoriteta često zlorabi od vodećih elita manjinskih kultura kako bi osigurali svoju poziciju moći unutar zajednice, te često, na žalost, kako bi se opravdalo zlostavljanje najslabijih članova zajednice – žena i djece. Kad Parekh govori o “otvorenom i moralno

ozbiljnom dijalogu s predstavnicima manjine” (Parekh, 2000.: 15), ne uzima u obzir to da praksa o kojoj se raspravlja ne poštuje nužno dobrobit svih članova te manjinske zajednice, nego privatne interese njezinih vođa i predstavnika. Kao što je Brian Barry upozorio u svojoj knjizi *Culture and Equality*: “neke grupe djeluju na način koji je izravno protivan interesima ... nekih njihovih članova” (Barry, 20001.: 134).

Sličan prigovor vrijedi i za drugu etapu međukulturalnog dijaloga o kojoj govori Parekh. Ovdje je argument koji bi manjina trebala upotrijebiti *argument očuvanja zajednice*. To podrazumijeva da pripadnici manjinske grupe smatraju da je praksa o kojoj se raspravlja “središnja u njihovu načinu života koji bi bio ugrožen ako bi [ta praksa] bila zabranjena” (Parekh, 2000.: 271). Parekh slijedi istu liniju argumentacije kao u prvoj etapi rasprave: ako većina “smatra da je praksa preuvredljiva da bi je se toleriralo, treba ustrajati na tome da niti jedan način života nije svet, pa stoga treba biti promijenjen ako njegov opstanak počiva na takvoj praksi” (Parekh, 2000.: 272). Uzmemo li da je praksa u pitanju uistinu središnja za način života manjine (nešto što ne bismo uvijek trebali uzimati zdravo za gotovo), nadajmo se da većina ipak ima jači argument za zabranu te prakse od toga da smatra tu praksu uvredljivom. Kao i kad kažemo da određenu kulturalnu praksu smatramo moralno neprihvatljivom, reći da je nešto uvredljivo bez dodatnog obrazloženja i jasne definicije pojma “uvredljivoga” ne daje nam nikakvo jasno razlikovanje između valjanog argumenta nasuprot pukim predrasudama – što je jedna od prvih zadaća svake kredibilne političke teorije.

U posljednjoj etapi međukulturalnog dijaloga Parekh predlaže glasnogovornicima manjine da “istupe iz svoje kulture i apeliraju na vrijednosti koju dijele sa širom zajednicom ili koje ta šira zajednica može prihvatiti” (Parekh, 2000.: 271). Ta je taktika korisna utoliko što zahtijeva od većine da se ne koristi dvostrukim standardima. Postoje slučajevi u kojima se taj pristup pokazao iznimno uvjerljivim: poput afere Rushdie gdje su predstavnici muslimanske zajednice ispravno upozorili da britanski zakon štiti samo anglikansku crkvu od uvreda i blasfemije; ili kad su u raspravi o nošenju marama na glavi francuski muslimani upozorili da nošenje kršćanskih vjerskih simbola poput krunice na lančiću nikad nije bilo okarakterizirano “neprihvatljivim” od školskog sustava. Na žalost, ta je taktika beskorisna u situacijama gdje se manjinska praksa nikako ne može opravdati ili povezati s vrijednostima šireg društva, što je ipak najčešće.

Paradoks tih triju etapa međukulturalnog dijaloga dobro oslikava glavne probleme Parekhova pristupa pitanju multikulturalizma. Njegova želja da pokaže više simpatija i razumijevanja za neliberalne manjinske prakse od liberalnih teoretičara poput Rawlsa, Raza ili Kymlicke, rezultira time da manjine imaju manje prostora razviti svoje argumente nego što bi to bio slučaj kad bi se pozivale na neka od liberalnih rješenja. Shiraz Dossa je, recenzirao

jući Parekhovu knjigu, dobro primijetio: “ovo je istinski Parekh: braneci manjine i potlačene ... završava osuđujući ih u svojoj želji da postigne liberalnu ravnotežu i pravednost” (Dossa, 2002.: 742).

Teorijska načela versus praktične primjene

Posljednji dio moje kritike Parekhova pristupa međukulturalnom vrednovanju bavi se pitanjem konzistentnosti između njegova teorijskog modela i argumenata kojima se služi kad raspravlja o pojedinačnim slučajevima. Mogli bismo očekivati da će Parekhov pristup dovesti do vrlo različitih zaključaka u odnosu na liberalne teoretičare koje kritizira u pitanjima poput poligamije, židovskog i muslimanskoga ritualnog ubijanja životinja, ugovorenih brakova ili obrezivanja žena. Začudo, on dolazi do vrlo sličnih zaključaka. To nam sugerira da ili ne postoji neka presudna razlika između njegova pristupa i pristupa liberalnih mislilaca ili da je, kao što želim sugerirati, Parekh često nedosljedan u primjeni svojega teorijskog modela na konkretna pitanja. On se koristi svojim pristupom operativnih javnih vrijednosti samo kad bira o kojim kontroverzним manjinskim praksama raspravljati. Kad odlučuje o tome treba li te prakse tolerirati ili ne, vraća se na jedno od četiriju načela što ih je na samom početku odbacio.

Krenut ću s istim pitanjem s kojim i Parekh kreće – hinduskom praksom posipanja pepela svojih mrtvih u rijeku, spuštanja njihovih tijela u more ili njihova kremiranja na otvorenoj lomači. Dok je prva od spomenutih metoda gotovo svugdje dopuštena, treća je “zabranjena gotovo u svim zapadnim društvima zbog estetskih i higijenskih razloga” (Parekh, 2000.: 273). Slažem se s Parekhom u tome da bi sve te tri metode trebale biti dopuštene uz uvjet da bi trebale biti prakticirane tako da ne ugrožavaju zdravlje i higijenu javnosti. Što se tiče Parekhova argumenta da su “estetske kategorije pitanje ukusa i ne bi trebale biti regulirane zakonom” (Parekh, 2000.: 273), tu trebamo ipak biti oprezniji. Postoje prakse za koje se smatra da su izvan granica dobrog ukusa i kao takve su zabranjene zakonom, primjerice hodati gol ulicom ili imati seksualne odnose u javnosti. No, kao što su takve prakse potpuno prihvatljive u privatnosti nečijeg doma ili u posebno određenim prostorima poput nudističkih plaža, nema razloga da pogrebne lomače ne bi mogle biti dopuštene u za to posebno opremljenim prostorima kamo ne bi mogli zalutati oni koji ne mogu podnijeti miris i pogled na goruće ljudsko meso. Važnije je to što Parekh govori da su argumenti protiv takvih praksi utemeljeni na brizi za javno zdravlje ili na estetskim razlozima. Kako može na temelju svoga teorijskog modela odlučiti koji je od tih razloga valjan, a koji nije? On nam nikad ne pruža objašnjenje zašto je briga za javno zdravlje valjan argument, a estetski razlog nije. Možemo pretpostaviti da se trebamo osloniti na zdrav razum, ali kad smo suočeni s međukulturalnim vrednovanjem, tako širok i subjektivan koncept poput “zdravog razuma” može se po-

kazati beskorisnijim od konceptata “moralno prihvatljivog” i “uvredljivog”. Zaključuje kako nijedan od tih hinduskih načina zbrinjavanja mrtvih “nije protivan operativnim javnim vrijednostima britanskoga društva” (Parekh, 2000.: 273). Ako se prisjetimo kako je Parekh definirao operativne javne vrijednosti, uvidjet ćemo da je ta tvrdnja nekonzistentna. Dakako da se pitanje zbrinjavanja mrtvih ubraja u operativne javne vrijednosti i za većinu ljudi to je pitanje, s moralnog aspekta, mnogo važnije od pitanja prihvatljivog ponašanja u javnom prijevozu. Kao što sam prethodno spomenuo, problem je u tome što Parekh određuje pojam operativnih javnih vrijednosti toliko široko da je gotovo nemoguće manjinama ne povrijediti te vrijednosti. To je očito u sljedećem primjeru o kojem Parekh govori: muslimanska i židovska metoda ritualnoga klanja životinja, pri čemu on još jednom zaključuje kako “ta praksa ne krši ni jednu od operativnih javnih vrijednosti šire zajednice” (Parekh, 2000.: 274). Ne bih se složio. Činjenica da su sudovi EU nekoliko puta potvrdili zakon koji brani tu praksu sugerira drukčije. To što ne postoji jasan konsenzus u zapadnim demokracijama o prihvatljivoj razini patnje životinja, ne znači da je to pitanje izvan područja operativnih javnih vrijednosti.

Poteškoća primjene Parekhovih teorijskih argumenata na konkretne slučajeve nije ograničena samo na zapadna demokratska društva. Kad govori o *satiju*, tj. indijskoj tradiciji spaljivanja udovica na posmrtnoj lomači njihovih pokojnih muževa, on tvrdi kako ta praksa treba biti zabranjena zato što “iza nje stoji ograničeni autoritet tradicije”, ali i zato što “podržava navodnu žensku inferiornost, podcjenjuje vrijednost ljudskoga života, stvara strah koji graniči s psihološkim terorom kod novoudanih žena, pa i muškaraca, te oduzima djeci roditeljsku ljubav i pomoć” (Parekh, 2000.: 281). Posve se slažem s drugim dijelom tog argumenta. Ipak, treba priznati da su u temelju tog argumenta liberalne, a ne tradicionalne, hinduske vrijednosti. Kako je Jay Budziszewski primijetio: “Parekh jasno vodi svoju raspravu o tome treba li indijska država tolerirati hindusku praksu *satija*, tj. spaljivanja udovica, ne u kontekstu operativnih javnih vrijednosti indijskoga društva, nego u kontekstu operativnih vrijednosti engleskoga društva. Mogli bismo pomisliti da je Indija još uvijek kolonija” (Budziszewski, 1999.: 959). Kad je posrijedi Parekhova analiza konkretnih kulturalnih praksi, slažem se s Johnom Hortonom da “Parekhova mudrost, znanje i senzibilitet dolaze najjasnije do izražaja ... u njegovoj raspravi partikularnih slučajeva”, no istodobno da “vrijednost te rasprave o partikularnim pitanjima ne proizlazi iz njegove teorije multikulturalizma” (Horton, 2001.: 310).

Zaključak

Parekhov *Rethinking Multiculturalism* pokušaj je da se izbjegne Scila arogantnoga liberalnog univerzalizma i Haribda neliberalnoga kulturnog relativizma. Neizbježno je da ta teorija ne zadovoljava ni liberale (Briana Barryja, Johna Hortona) ni protivnike liberalizma (Shiraza Dossu). To samo po sebi ne bi bio problem kad bi nam Parekh ponudio uvjerljivu teoriju multikulturalizma. Njegov pristup međukulturalnoj evaluaciji, kako su njegovi kritičari primijetili, nosi sa sobom nekoliko problema: nekonzistentnost između teorije i njezine primjene na pojedinačne slučajeve (Budziszewski, 1999.: 959), povremene kontradiktorne tvrdnje u njegovu teorijskom pristupu (Miller, 2001.: 716) i tendenciju pojednostavnjivanja argumenata drugih suvremenih autora (Horton, 2001.: 307). Svi ti problemi ne moraju biti od presudnog značenja ako Parekhov vlastiti teorijski model ide u pravom smjeru. Na žalost, to nije slučaj.

Njegova je argumentacija neuspjela i kad izvodi svoje zaključke iz liberalnih vrijednosti, ali i kad kritizira sam liberalni pristup. Nije nam potrebna Parekhova teorija multikulturalizma da bismo prihvatili kako je otvoreni dijalog između kultura poželjniji od međusobnog optuživanja, mahanja stereotipima i, u najgorem slučaju, nasilnog sukoba. No, jednom kad dijalog krene, treba ustanoviti načelo ili načela koja mogu odigrati ulogu konačnog arbitra u danom sporu. Parekhovi kandidati za tog arbitra su: 1) operativne javne vrijednosti i 2) općeprihvaćeni stav o važnosti kulturnih praksi u životu svakoga pojedinca.

Već sam iznio koje su glavne poteškoće s konceptom operativnih javnih vrijednosti, no dodao bih još jedan, ne manje važan, prigovor. Kad dijalog između kultura ne rezultira konsenzusom ili kompromisom prihvatljivim objema stranama, Parekhovo je rješenje da “operativne javne vrijednosti šireg društva trebaju prevladati” (Parekh, 2000.: 272). To je možda valjani recept ako želimo osigurati političku stabilnost po svaku cijenu, no to nipošto ne znači da je pravedan prema manjinskim kulturalnim zajednicama. Točnije, niti jedan od Parekhovih triju razloga kojima opravdava takvo rješenje ne pokazuje previše razumijevanja za interese manjina. Prvi od tih razloga daje prioritet stabilnosti društva konzervativnim argumentom tvrdeći da su “operativne javne vrijednosti toliko usađene u institucije i prakse šireg društva da ne mogu biti radikalno promijenjene, a da ne izazovu znatnu moralnu i društvenu dezorijentiranost” (Parekh, 2000.: 273). Drugi razlog počiva na ideji da ako se vrijednosti većine i manjine pokažu nekompatibilnima, većina nema nikakvu obvezu žrtvovati svoj način života kako bi udovoljila manjini (Parekh, 2000.: 273). Ta se ideja čini valjanom, osobito u kontekstu demokratskih društava, no ona također može biti zlouporabljena od većine ako joj se ne pristupi puno opreznije nego što to Parekh čini. Slično se može reći i za treći razlog koji on daje za korištenje operativnih javnih vrijednosti

većine kao početnu i završnu točku međukulturalnog vrednovanja. Taj posljednji razlog formulira ovako: “Kad se manjina sastoji od imigranata, oni moraju prihvatiti da, kako im nije posve poznat način života većine u društvu, trebaju poslušati odluku većine u kontroverznim pitanjima” (Parekh, 2000.: 273). To može izgledati kao politički mudar savjet za manjine i vjerojatno zvuči uvjerljivo za sve oni koji dijele *modus vivendi* pristup razumijevanju politike. No, taj razlog zvuči više kao argument nekoga tko smatra da bi za imigrante bilo najbolje da se što prije asimiliraju s većinskom kulturom, nego nekoga tko je zagovornik multikulturalizma. Izgleda da manjine imaju veće šanse da njihove upitne prakse budu prihvaćene ili barem zakonski dopuštene ako se pozivaju na načelo univerzalnih ljudskih prava ili princip štete, nego ako uzimaju operativne javne vrijednosti kao konačnog arbitra u međukulturalnom dijalogu.

Parekh je u pravu kad naglašava važnost kulturalnih praksi za razvoj svakog pojedinca. Iako je prihvaćanje te važnosti polazna točka međukulturalnog dijaloga, ono ne može poslužiti kao valjano opravdanje kontroverznih kulturalnih praksi. Kao što sam napomenuo, činjenica da neka kulturalna grupa pridaje određenoj praksi važnost, ne podrazumijeva nužno da ta praksa pridonosi razvoju pojedinaca ili da ne ugrožava dobrobit nekih od članova grupe. Ako definiramo pojam dobrobiti pojedinca isključivo kroz kulturne norme, neizbježno upadamo u zamku kulturnog relativizma. Parekh je najuvjerljiviji kad određuje svoju poziciju kao “pluralistički univerzalizam” i argumentira da ljudska bića treba razumjeti “na trima različitim, ali povezanim razinama: na temelju onoga što dijele kao članovi iste biološke vrste, onoga što dijele kao članovi zajednice, te onoga što pružaju jedni drugima kao pojedinci sa sposobnošću refleksije” (Parekh, 2000.: 127). Iz ovoga slijedi razumijevanje ljudskih bića prema kojem određene kulturalne prakse ne samo da ne pridonose, nego i izravno ugrožavaju dobrobit pojedinaca. Takvo razumijevanje dijele upravo oni liberali koje Parekh kritizira: Rawls (1993.), Kymlicka (1995.) i, najizričitiije, Raz (1986.).² Kako je Horton primijetio: “to razumijevanje daje temelj multikulturalizmu koje prepoznaje vrijednost kulture, no također – kroz ideju onoga što nas povezuje kao članove iste biološke vrste – ograničava listu kulturalnih praksi koje možemo smatrati vrijednima” (Horton, 2001.: 308).

Parekh je jasan u tome da ne podupire kulturni relativizam, kako u *Rethinking Multiculturalism*, tako i u svojem odgovoru Barryjevoj kritici kad zaključuje da “postoji tako nešto kao univerzalna načela” (Parekh, 2002.: 140). No, nekoliko puta u knjizi koketira s idejom kulturnog relativizma po cijenu konzistentnosti vlastitih argumenata. Dobar primjer za to je njegova

² Raz tvrdi kako kulture koje ne poštuju autonomiju pojedinca trebaju biti asimilirane, čak i po cijenu “toga da pustimo da te kulture izumru ili barem budu znatno promijenjene”, s obzirom na to da su neliberalne kulture “inferiorne dominantnoj liberalnoj kulturi” (Raz, 1986.: 423).

tvrdnja da “poštovanje ljudskoga dostojanstva podrazumijeva da ne smijemo ponižavati ili degradirati druge ili se odnositi prema njima na okrutan i omalovažavajući način. No, što točno znači ponižavanje ili okrutnost, ovisi o pojedinoj kulturi i ne može se univerzalno odrediti” (Parekh, 2000.: 135). Ta teorijski vrlo problematična pozicija nije rezultat Parekhove neodlučnosti u određivanju čemu bismo trebali dati prioritet: ljudskom dostojanstvu ili kulturalno određenim i utemeljenim normama. Vjerujem da se on bezrezervno zalaže za prvo. Riječ je o njegovoj nesposobnosti da ponudi teorijski valjano i uvjerljivo načelo ili skup načela koja bi odigrala ulogu konačnog arbitra u procesu međukulturalnog vrednovanja. U tom smislu, Parekh je poput mornara koji je odlučio da je najbolji način da se izbjegne i Scila i Haribda – jednostavno zaobići klanac Mesine.

Literatura

- Barry, Brian, 2001.: *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Budziszewski, Jay, 1999.: Review: Toleration, Identity, and Difference, *Political Theory*, 93 (4): 958-959
- Dossa, Shiraz, 2002.: Liberal Imperialism? Natives, Muslims and Others, *Political Theory*, 30 (5): 738-745
- Horton, John, 2001.: Review: Rethinking Multiculturalism / The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Comission on the Future of Multi-Ethnic Britain, *Journal of Applied Philosophy*, 18 (3): 307-311
- Kymlicka, Will, 1995.: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford
- Miller, David, 2001.: Review: Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory, *American Political Science Review* 95 (3): 715-716
- Parekh, Bhikhu, 2000.: *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, New York
- Parekh, Bhikhu, 2002.: Barry and the Dangers of Liberalism, u: Kelly, Paul (ur.), *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critiques*, Polity Press, Cambridge
- Raz, Joseph, 1986.: *The Morality of Freedom*, Claredon Press, Oxford
- Rawls, John, 1993.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York

Enes Kulenović

*THE CROOKED LOGIC OF INTERCULTURAL
EVALUATION: A CRITIQUE OF PAREKH'S THEORY OF
MULTICULTURALISM*

Summary

This paper deals with Bhikhu Parekh's theory of intercultural evaluation. Parekh's approach to multiculturalism is based on an open dialogue between minorities and the majority on cultural practices that should be tolerated. In the first part, author criticizes Parekh's concept of operative public values, which Parekh uses as a starting point for intercultural debate. In the second part, author deals with the problem of consistency between Parekh's theoretical arguments and their application to particular cases. In the conclusion, author argues that Parekh's aspiration to avoid both claims of liberal universalism and cultural relativism is unsuccessful because he fails to provide a convincing theoretical argument on how to resolve disputes on cultural values and practices.

Key words: Bhikhu Parekh, multiculturalism, intercultural evaluation, minority cultures



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6,
HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* ekulenovic@email.htnet.hr