

---

## Multikulturalizam i izazovi posttradicionalne pluralizacije

---

SAŠA PUZIĆ\*

*Sažetak*

U radu se razmatra pitanje predstavlja li multikulturalizam, u uvjetima posttradicionalne društvene pluralizacije, prikladan teorijski i praktični model za integraciju u višetetničkim i višekulturnim društvima. U tu se svrhu najprije analiziraju društveni procesi odgovorni za ubrzavanje suvremenih društvenih i kulturnih promjena, pri čemu se polazi od najvažnijih uvida teorije refleksivne modernizacije. Nakon toga pristupa se prikazu modela multikulturalizma, te se objašnjava zbog čega zahtjevi za grupno-specifičnom zaštitom manjinskih kultura čine njegovu žarišnu točku. Kod ovoga se osobito razmatraju ideje C. Taylora i W. Kymlicke, kojima se suprotstavlja kritičko stajalište J. Habermasa. Postavlja se teza da u posttradicionalnim društvenim uvjetima suprotstavljanje kolektivnih i individualnih prava ne pogađa bit problema, i to zbog toga što se u uvjetima stalnih promjena i rastuće socijalne refleksivnosti mogu održati samo kulture sposobne za refleksivnu samotransformaciju. Svaki projekt zaštite kultura usporediv sa zaštitom "ugroženih vrsta", što podrazumijeva kolektivna prava i obveze, oduzima kulturi njezinu vitalnost, dok pojedince sputava u kritičkom promišljanju njihova identiteta. U suprotnom, kao u slučaju radikalnog multikulturalizma, ali i rigidnog asimilacionizma – u obama se slučajevima kulture shvaćaju kao prirodne vrste izvan društvenog konteksta – posttradicionalna/refleksivna rekonstrukcija identiteta može poprimiti fundamentalistički karakter. Autor tvrdi da priznavanje kulturalnih manjina ostaje jedno od središnjih pitanja suvremenih liberalnih demokracija, no da se suvremeno priznavanje različitosti mora zasnivati na demokratskoj javnoj raspravi, u sklopu koje pojedinci mogu razjasniti svoj odnos prema različitim kulturnim tradicijama.

*Ključne riječi:* Charles Taylor, Jürgen Habermas, liberalna demokracija, moderni pluralizam, refleksivna modernizacija, posttradicionalno društvo, fundamentalizam, multikulturalizam, Will Kymlicka, identitet

*Uvod*

Teza o kulturnoj pluralizaciji suvremenih društava jedno je od općih mjesta (post)moderne socijalne teorije (Berger/Luckmann, 1996.; Isin/Wood, 1999.; Kymlicka,

\* Saša Puzić, magistar sociologije, znanstveni novak u Centru za istraživanje i razvoj obrazovanja Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu.

2003.) Kao što i sam naziv govori, proces kulturne pluralizacije obilježava postojanje različitih vrijednosno-normativnih sklopova u društvu, pri čemu se razlike u kulturi najčešće vežu uz etničku pripadnost (Katunarić, 1994.). U tom smislu kulturna pluralizacija označava ponajprije etničku različitost, koja se zbog povijesnih migracijskih tokova kontinuirano povećava. No, za razliku od tradicionalnih višetničkih društava, u kojima je kulturnu raznovrsnost u pravilu obilježavala izrazita društvena segregacija – “rascjepi na osnovi segmentiranja” (Lijphart, 1992.) – moderni pluralizam karakterizira slabljenje granica među kulturama, ali i ubrzavanje promjena unutar kultura. Kod potonjega osobito značenje ima opći porast socijalne refleksivnosti i s tim povezano nestajanje tradicije (Giddens, 1995.). Razvoj modernog pluralizma podrazumijeva da se kulture – osim što dolaze u međusobni dodir – sve intenzivnije propituju, prožimaju i, konačno, refleksivno transformiraju (Berger/Luckmann, 1996.; Habermas, 1996.).

Kulturne promjene mogu biti povod za dijalog i približavanje među kulturama, ali i temelj za fundamentalistički “povratak korijenima” i daljnje podjele (Castells, 2002.). Može se stoga postaviti pitanje koliko teorijski i praktični koncepti odgovaraju postojećim socio-kulturnim okolnostima. Među ostalim, pruža li koncepcija multikulturalizma sa svojim idealom skladnog suživota kulturno različitih grupa prikladan odgovor? Predstavlja li ona u okolnostima stalnih društvenih i kulturnih promjena adekvatan politički okvir za uspostavu “takvih društvenih odnosa u kojima različite kulture slobodno razvijaju svoje posebne identitete istodobno sudjelujući u jačanju zajedničkih društvenih i kulturnih institucija temeljenih na načelu jednakosti, vladavine prava, pluralizma i suradnje” (Spajić-Vrkaš i dr., 2001.: 336)? Na ta ćemo pitanja pokušati odgovoriti u četiri koraka: Najprije se razmatraju društveni procesi odgovorni za kulturnu pluralizaciju, pri čemu se polazi od najvažnijih uvida teorije refleksivne modernizacije (I). Potom se pristupa prikazu modela multikulturalizma kao teorijskog i političkog okvira za uređivanje odnosa u višetničkim i višekulturnim društvima (II), te se posebno analiziraju zahtjevi za priznavanjem kolektivnih grupno-specifičnih prava (III). S obzirom na to da zahtjevi za priznavanjem kolektivnih prava u pravilu proizlaze iz kritike liberalnog koncepta individualnih prava, postavlja se teza o neprimjerenosti takvog suprotstavljanja u suvremenom socio-kulturnom kontekstu, što se, među ostalim, obrazlaže idejama Jürgena Habermasa (IV).

### *Posttradicionalna pluralizacija*

Kao najistaknutiju karakteristiku današnjih društava Anthony Giddens navodi brzinu društvenih promjena, koja uključuje i promjene na području kulture kao i u kulturom određenom području identiteta (Giddens, 1995.). Promotri li se, primjerice, “buđenje” brojnih useljeničkih skupina u najvećim zemljama imigracije, ili istodobno jačanje “novih društvenih pokreta”, uočavaju se znatne promjene u smjeru kulturnog i etničkog pluralizma, osobito u današnjim visokorazvijenim društvima (Schlesinger, 1998.; Castells, 2002.). Tako Ulrich Beck, utemeljitelj teorije “refleksivne modernizacije<sup>1</sup>”, suvre-

<sup>1</sup> Ulrich Beck razlikuje dvije epohe, odnosno dva glavna razvojna stadija modernizacije. Epohu “obične” modernizacije karakterizira razvitak industrijskog društva (otprilike od 1800. do sredine 20. st.) s pripadajućom strukturnom podjelom u relativno homogene društvene klase i slojeve. Iako je ta prva faza modernizacije, osobito u sferi privrede i politike, uzrokovala radikalne društvene transformacije, istodobno je

menu socio-kulturnu pluralizaciju promatra kroz prizmu oslobađanja (*Entgrenzung*) uvjeta života i životnih stilova od statusnih ograničenja određenih tradicionalnom podjelom na klase i slojeve (Beck, 1986.). Podjela na klase i slojeve u razvijenim društvima ne nestaje potpuno, nego zbog općeg porasta društvenog blagostanja gubi na oštiri i važnosti za životni put pojedinca koji se sve više individualizira. Budući da individualizacija znači napuštanje tradicionalnih svjetonazora, veza i životnih oblika, ona postaje motorom društvene pluralizacije, dok vrijednost različitosti zadobiva društveno priznanje (Berger i Luckmann, 1996.). No etičko utemeljenje suvremenog pluralizma ima, ponajprije, strukturne razloge: osim već spomenutog slabljenja tradicionalnih statusnih odrednica, rast stanovništva i migracije prati sve veća koncentracija stanovništva u gradovima, ekonomski tokovi i tržišna privreda rezultiraju stalnim prerazmjestajem stanovništva, demokratski pravni poredak omogućuje relativno mirnu koegzistenciju različitih socio-kulturnih grupa, dok mediji masovne komunikacije neprestano prezentiraju različita stajališta o društvenim problemima (Berger/Luckmann, 1996.).

U kontekstu takvih dalekosežnih strukturnih promjena Anthony Giddens – uz Becka, drugi vodeći teoretičar refleksivne modernizacije (Münch, 2004.) – osobito izdvaja djelovanje globalizacije. Giddens definira globalizaciju kao “intenzifikaciju društvenih odnosa na svjetskom planu, koja povezuje udaljena mjesta tako da lokalna zbivanja oblikuju događaji koji su se odigrali kilometrima daleko, kao i obratno” (Giddens, 1995.: 85). Točnije, globalizacija podrazumijeva vremensko-prostorno razdvajanje (*time-space distanciation*) i izmještanje/iskorjenjivanje (*disembedding*) društvenih odnosa iz lokalnih, normativno učvršćenih konteksta interakcije koji se potom, u novonastalim okolnostima, refleksivno restrukturiraju<sup>2</sup>. Ovakva definicija sugerira da se globalizacija u suvremenom svijetu ne može svesti samo na globalno umrežavanje ekonomskih i političkih makrostrukture, jer posljedice globalizacije istodobno teže restrukturaciji i najintimnijih aspekata ljudske svakodnevice. Posljedice globalizacije i individuali-

zadržala i mnoštvo tradicionalnih društvenih oblika (npr. obiteljske i spolne uloge). Druga faza “refleksivne” modernizacije određena je ponajprije nenamjeranim posljedicama proizvedenim u prvoj fazi (intenzivne industrijalizacije), s jedne strane naglim umnožavanjem tehnoloških rizika (iskorištavanje nuklearne energije, genetički inženjering i dr.), a s druge slabljenjem uvriježenih životnih oblika te društvenom pluralizacijom i individualizacijom. Proizvodnja novih i sve opasnijih rizika posljedica je nekontrolirane funkcionalne diferencijacije u sklopu samoreferencijalnih sistema, što zajedno sa sve izrazitijom društvenom pluralizacijom, razvojnu dinamiku modernizacijskih procesa u epohi refleksivne modernizacije dovodi do njezinih krajnjih granica (Beck, 1986., Münch, 2004.).

<sup>2</sup> U sklopu svoje teorije modernosti Giddens dinamiku modernoga društvenog razvoja tumači kao posljedicu triju općih faktora. Prvi je vremensko-prostorno razdvajanje (*time-space distanciation*): istodobnost interakcije nije više – za razliku od prijašnjih epoha – vezana uz prostornu blizinu; vrijeme gubi svoju prostornu oznaku te omogućuje jedinstvenu/globalnu koordinaciju djelovanja. Drugi, usko vezan uz prethodni, jest izmještanje/iskorjenjivanje (*disembedding*): označuje razvoj socijalnih mehanizama uz pomoć kojih se društvene interakcije izmještauju iz prijašnjih lokalnih konteksta djelovanja, te se potom restrukturiraju na većim vremensko-prostornim udaljenostima. Najvažniji su takvi mehanizmi simbolički znakovi (npr. novac) i različite vrste ekspertnih sistema. Treći je faktor promjena općeg rasta socijalne refleksivnosti. Giddens naglašava da napose nagli razvoj komunikacijskih tehnologija, do kojeg je došlo u drugoj polovini 20. stoljeća, otvara ovim dinamičkim čimbenicima dotad neslućene mogućnosti. U tom smislu današnje vrijeme označuje kao epohu radikalne modernosti, presudno obilježenu uzajamnim djelovanjem globalizacije i detradicionalizacije.

zacije vode potpunoj detradicionalizaciji načina života u smislu da djelovanje pojedinaца ni u jednom segmentu više nije zajamčeno tradicijom<sup>3</sup>, nego se odluke nužno donose izborom između različitih alternativa. Giddens stoga govori o razvoju “posttradicionalnog društva”, odnosno društva u kojemu tradicije nisu nestale, nego se svaka načelno može dovesti u pitanje. Tradicija gubi velik dio svoje važnosti, budući da refleksivnost postaje norma: “Refleksivnost modernoga društvenog života sastoji se u tome da ljudi stalno preispituju socijalnu praksu i da je mijenjaju pod utjecajem novih informacija o samim tim postupcima, čime bitno mijenjaju njihov karakter” (Giddens, 1995.: 54). To uzrokuje stalne promjene, kao i trajno stanje neizvjesnosti. Na posljetku, kad postanu radikalno refleksivni, modernizacijski procesi dolaze u sukob s ustaljenim oblicima identiteta<sup>4</sup>.

Kao svojevrsni pokazatelj da su u današnjem svijetu na djelu upravo takve radikalne promjene Giddens navodi jačanje fundamentalizma (Giddens, 1996.). Naglašava da je izraz “fundamentalizam” u općoj uporabi tek zadnjih tridesetak godina, pa tako, primjerice, *Oxford English Dictionary* još u izdanju iz 1950. ne navodi ovaj pojam. Fundamentalizam, prema Giddensu, nije ništa drugo doli tradicija shvaćena na tradicionalan način, koji auru mističnosti poprima isključivo u svijetu obilježenom radikalnom sumnjom. Fundamentalistički svjetonazor podrazumijeva pristajanje uz ritualno, “zdravo za gotovo” uzeto poimanje istine, na različitim područjima društvenog života – tako se, primjerice, osim religijskog fundamentalizma, sličnim intenzitetom mogu razviti i nacionalni, etnički ili rodni/spolni fundamentalizmi (Castells, 2002.). U svojoj studiji o suvremenim oblicima identiteta Castells je pokazao da na svim tim područjima postoji težnja za rekonstrukcijom identiteta na fundamentalističkim osnovama. Bilo da su posrijedi o vjerski fundamentalisti ili gorljivi nacionalisti, njihovo selektivno čitanje povijesti usmjereno je istom cilju: konstruiranju jedne sveobuhvatne “istine” kao ishodišta za temeljnu reinterpretaciju i prisvajanje društvenog prostora. To je razlog zbog kojega Castells naglašava da, primjerice, islamski fundamentalizam nije tradicionalistički pokret, jer “islamisti nastavljaju, radi društvenog otpora i političke pobune, s obnovom kulturnog identiteta, a to je ustvari iznimno moderno” (Castells, 2002.: 26). U tom smislu na mjesto neproblematične, “zdravo za gotovo” uzete tradicije, stupa fundamentalistička rekonstrukcija identiteta – u ime tradicije. Posljedica ovakvoga razvoja jest to da se u suvremenim pluralističkim uvjetima pojavljuje opasnost da se ili potpuno prekine kontinuitet između identiteta – kao primarnog izvora smisla – i ostalih (civilnih) vidova

<sup>3</sup> Pojam tradicije u smislu u kojem se ovdje koristi opisuje strukturiran socio-kulturni sklop prožet simboličkim značenjem, koji se orijentira prema prošlosti i koji pojedincima služi kao referentni okvir njihova svakodnevnog djelovanja (Giddens, 1996.).

<sup>4</sup> Tradicija se (prije spomenutog zaoštavanja) mogla održati i u modernim društvenim uvjetima, pa su, primjerice, “neke središnje odrednice socijalnog identiteta – to se osobito odnosi na obitelj i rodni/spolni identitet – ostajale velikim dijelom netaknute od sve radikalnijeg prosvjetiteljstva” (Giddens, 1994.: 114). Ljudi su na mnogim područjima obavljali stvari jednostavno zato što su to bili tradicionalni načini kako se nešto radi. U skladu s ovakvim shvaćanjem, Giddens tvrdi da su na mnogim područjima moderna i tradicija koegzistirale u svojevrsnoj simbiozi (Giddens, 1994.). No, takva simbioza sada sve češće dolazi u sukob sa socio-kulturnim okruženjem koje se radikalno refleksivno restrukturira. Sam pojam identiteta označuje “proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla” (Castells, 2002.: 16).

društvene pripadnosti, ili pak da se još preostale civilne strukture segmentiraju prema načelu etno-nacionalne i/ili religijske pripadnosti. Imajući na umu mogućnost takvog razvoja, postavlja se pitanje o legitimnim granicama pluralizma, odnosno kako refleksivnu artikulaciju posttradicionalne različitosti kanalizirati u smjeru održive socijalne kohezije? U nastavku ćemo razmotriti jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje – model multikulturalizma.

### *Model multikulturalizma*

Problematika kulturnog pluralizma dolazi u središte akademskog zanimanja krajem šezdesetih godina dvadesetog stoljeća kad ideal politički i kulturno homogenog društva – kojemu su dotad težila čak i izrazito multikulturalna društva poput SAD-a<sup>5</sup> – postupno odmjenjuje ideja multikulturalnog uređenja društvenih odnosa (Čačić-Kumpes/Heršak, 1994.). No, iako ideja multikulturalizma<sup>6</sup> od kraja šezdesetih godina dvadesetog stoljeća stječe iznimnu popularnost (Gutmann, 1994.), njezini izvori sežu dublje u prošlost.

Američki filozof židovskog podrijetla Horace Kallen još je 1915. osporio (ne)službenu američku ideologiju “kotla za taljenje” (*melting pot*) ili zbog prakse jednostrane asimilacije useljenika prema anglokonformističkom modelu. Pritom se od pripadnika različitih drugih etničkih skupina tražilo da se, zbog što brže integracije u američko društvo, odreknju svog izvornog kulturnog podrijetla. No, u stvarnosti, prema Kallenovu mišljenju, *melting pot* niti je funkcionirao, niti je bio poželjan kao ideal, jer, s jedne strane etničke veze odgovaraju izvornim ljudskim potrebama za identitetom i kao takve su neizmjenjive, dok s druge strane, etnička raznovrsnost samo obogaćuje američku civilizaciju (Schlesinger, 1998.). Na tragu ovakvih razmišljanja pitanje identiteta i integracije manjina najprije u SAD, a kasnije i u Zapadnoj Europi, s vremenom se sve više udaljavalo od asimilacijskog uzora. Putanju ovoga odmaka određivale su rasprave o integrativnim funkcijama i subjektivnom značenju etniciteta, pri čemu je etnos “postao žarišni koncept koji izražava način na koji se kultura veže uz društveni kontekst” (Katunarić, 1994.). Za konačno etabliranje ideja multikulturalizma izvan uskih akademskih okvira, najvažnije je bilo to što su šezdesetih godina multikulturalizam kao svoju kulturnu koncepciju prihvatili najprije crnački vođe u SAD-u, a potom i predstavnici drugih manjina i alternativnih pokreta u SAD-u i Zapadnoj Europi (npr. ženski studiji i feministički pokret, ekološki pokret i dr.) (Mesić, 1998.). Kad su postali svjesni stvarnog, a ne tek formalno-pravnog jaza koji ih dijeli od dominantne društvene većine, predstavnici manjina okrenuli su se jačanju svijesti o svojoj posebnosti i obrani vlastitih kulturnih tradicija – primjerice pod parolom “crno je lijepo”. Drugim riječima, kulturnu asimilaciju i većinsku dominaciju potrebno je zamijeniti afirmacijom kulturalne raznovrsnosti. To odgovara temeljnoj postavci multikulturalnog pristupa prema kojoj se kriteriji jedne kulture ne smiju primjenjivati u vrednovanju i ocjenjivanju drugih kultura. Što-

<sup>5</sup> Iako ne postoji općeprihvaćena definicija, za formalno određenje nekog društva kao multikulturalnog najčešće se zahtijeva minimalan udio etničkih manjina u ukupnom stanovništvu od deset posto.

<sup>6</sup> Pojam multikulturalizma ima dvostruko značenje: koristi se a) kao oznaka teorijskog okvira, i b) kao opis javnih politika za kulturno-pluralističku integraciju u višetetničkim i višekulturnim društvima. U drugom se slučaju često koristi i naziv kulturnog pluralizma.

više, kultura svaka za sebe tvori poseban entitet s vlastitim vrijednosno-normativnim sklopom, pa je zato najvažnije svim kulturama osigurati iste društvene i kulturne mogućnosti razvoja unutar društvene zajednice – slijedeći Kellyja ovo nazivamo “egalitarnom tezom” (Kelly, 2002.). Prema zastupnicima multikulturalizma, svaka praksa koja je u suprotnosti s ovim principima izraz je etnocentrizma, odnosno (ne)svjesne tendencije da se druge kulture ocjenjuju mjerilima vlastite kulture i kao takva nelegitimna. Zastupnici multikulturalizma svoj model društva stoga često uspoređuju sa “salatom” u kojoj pojedini dijelovi ostaju prepoznatljivi i različiti dok istodobno svaki dio po sebi pridonosi nastanku dobre salate.

Kao skup javnih politika multikulturalizam se sedamdesetih godina 20. stoljeća počeo primjenjivati u SAD-u, Kanadi, Australiji, Novom Zelandu i Zapadnoj Europi. Karakteristični su programi za poboljšavanje društvenog i ekonomskog položaja pripadnika manjinskih kultura, osobito etničkih i rasnih manjina te autohtonih naroda koji su povijesno bili žrtve diskriminacije i društvene nepravde (Matan, 2003.). U tu svrhu uveden je niz institucionalnih rješenja kao što je donošenje posebnih zakonskih odredbi za pripadnike manjina (osiguranje političke zastupljenosti manjina, pravo na dvojezičnost i dr.), afirmativno djelovanje<sup>7</sup> (*affirmative action*), ili multikulturno obrazovanje (Costa-Lascoux, 1995.). No, prema multikulturalistima, najvažniji cilj ovih i sličnih mjera jest afirmacija manjinskih grupnih i kulturnih identiteta. Jer, kako naglašavaju, društvena se diskriminacija ne ograničava samo na socio-ekonomsku deprivaciju, nego ponajprije znači nepriznavanje manjinskih identiteta.

### *Priznavanje identiteta*

O društvenom položaju manjinskih identiteta javna se rasprava osamdesetih i devedesetih godina 20. stoljeća polarizirala oko dvaju suprotstavljenih gledišta: liberalizma i multikulturalizma. Središnja se tema rasprave kreće oko propitivanja prikladnosti uvriježenih liberalno-demokratskih načela u uvjetima kulturno pluralnih i socio-ekonomski podijeljenih (zapadnih) društava. Prema liberalnom modelu, kulturne će manjine biti zaštićene, ako se zajamče temeljna građanska i politička prava svim pojedincima bez obzira na društvenu ili kulturnu pripadnost. Kod ovoga se “država ne suprotstavlja slobodi ljudi da izraze svoju privrženost nekoj konkretnoj kulturi, ali takvo izražavanje ni ne potiče (...) ona odgovara “benignim nemarom” (Kymlicka, 2003.: 9). Multikulturalisti napadaju liberalni model jednakih prava te mu, unatoč “dobrim namjerama”, pripisuju svjesnu ili nesvjesnu težnju za asimilacijom i većinskom dominacijom. Pritom je najviše kritiziran status jednakog građanstva (*citizenship*). Građanstvo se u liberalnoj tradiciji odnosi na pravni status određen općim pravima građanstva (*common rights of citi-*

<sup>7</sup> Afirmativno djelovanje obilježava niz mjera kojima je cilj osigurati jednake mogućnosti za pripadnike manjinskih zajednica kao i njihovu općenitu društvenu afirmaciju. U SAD-u su, između ostaloga, takvi programi obuhvaćali vladine programe socijalne pomoći i poticanja zapošljavanja crnaca kao i drugih depriviranih rasnih i etničkih grupa.

*zenship*) koja su po svojoj prirodi individualna i etički neutralna<sup>8</sup> (Kymlicka, 2003.). Multikulturalisti osobito kritiziraju tezu o etičkoj neutralnosti građanskih prava, navodeći da liberalna usredotočenost na individualna prava i slobodu izbora pojedinca ignorira činjenicu da svaki takav izbor ovisi o implicitnom vrijednosnom stajalištu. Ističu da kulturna pripadnost osigurava ishodište individualnih i političkih odluka, te da ni država ni druge političke institucije nisu “slijepe za razlike” (Fossum, 2001.). Ove institucije čak podupiru određene jezike, kulturne prakse ili nacionalne simbole i neizbježno ignoriraju ili potiskuju druge. Posljedica svega je praktična dominacija društvene većine, odnosno “tiha” asimilacija i nepriznavanje manjinskih grupa i njihovih kultura.

Prema Charlesu Tayloru, jednom od naistaknutijih zastupnika multikulturalizma, takvo se stanje negativno odražava na pripadnike manjina jer ozbiljno narušava mogućnost neometanog razvoja njihova identiteta: “/T/eza glasi, naš se identitet djelomično oblikuje priznavanjem (*recognition*) ili nepriznavanjem, često pogrešnim priznavanjem od strane drugih, tako da osoba ili grupa ljudi može otpjeti istinsku štetu, istinsku deformaciju, ako okolina ili društvo zrcali ograničenu, ponižavajuću ili prezirnu sliku njih samih” (Taylor, 1994.: 25). Taylor time naglašava da identitet nije nešto po sebi dano, nego da se izgrađuje kroz odnose s drugima, te da i u bitnome već formiran identitet traži potvrdu u interakciji sa svojim društvenim okruženjem (Camilleri, 1995.). U tom je smislu predodžba koju pojedinac ima o sebi proizvod razmjene sa socijetalnom zajednicom koja time postaje konstitutivna za pojedinca – tzv. “socijalna teza” (Kelly, 2002.). Multikulturalisti zato naglašavaju da prava pojedinaca izravno ovise o pravima zajednica na kulturnu samobitnost. U suprotnom, ako ova samobitnost nije zajamčena, uskraćivanje priznanja – što može uzrokovati inferiornu i izobličavajuću samopercepciju – praktično znači podčinjavanje manjina. Jer, i u slučaju da neke od objektivnih zapreka za njihovu društvenu promociju otpadnu, pojedinci koji su internalizirali predodžbu o vlastitoj inferiornosti neće biti sposobni iskoristiti eventualne nove mogućnosti koje im se nude (Taylor, 1994.).

To objašnjava zašto su zahtjevi za legalno-pravnom zaštitom manjinskih kultura žarišna točka multikulturalizma. Kao što smo vidjeli, logika je takve argumentacije otprilike sljedeća: ako su, prema klasičnom liberalnom nauku, svi ljudi, rođenjem, u svojim pravima jednaki, takvima moraju biti i njihove kulture, s obzirom na to da su one, najprije, jednako vrijedne (egalitarna teza), a potom i ključne za oblikovanje identiteta ljudi (socijalna teza). U skladu s takvim shvaćanjem zagovornici multikulturalizma tvrde da se pojedine kulturne razlike mogu uzeti u obzir samo ako njihovi pripadnici imaju određena grupno-specifična prava (Taylor, 1994.; Isin/Wood, 1999.). Taylor tako klasičnom proceduralnom liberalizmu (liberalizam 1) zamjera a) inzistiranje na uniformnoj (čitaj: kulturno pristranoj) primjeni pravila koja određuju individualna prava i b) podozrivost prema zajedničkim (kolektivnim) ciljevima, te stoga smatra da je ova vrsta liberalizma inkompatibilna s multikulturalnom politikom razlika. No isti autor tvrdi da je moguć i drukčiji model liberalnog poretka (liberalizam 2), koji, doduše, priznaje univerzalno važenje određenih prava, no istodobno ostavlja prostora i za ostvarivanje zajedničkih ci-

<sup>8</sup> U opća prava građanstva najčešće se ubrajaju: građanska prava, politička prava, te socijalna prava, odnosno sva prava koja neka država jamči svojim građanima. S obzirom na to da je puni raspon prava osiguran samo za državljane, građanstvo je, kao pravni status, istoznačno državljanstvu (Matan, 2003.).

ljeva. Prema Tayloru, takav se oblik liberalizma ne bi više mogao zvati proceduralnim, jer bi uključivao i određene etičke postavke o “dobrom životu”.

Za ilustraciju svoga stajališta Taylor navodi primjer kanadske provincije Quebec u kojoj postoji većina stanovništva koje govori francuski i koja kao takva u sklopu pretežno anglofone Kanade zauzima manjinski položaj. Radi očuvanja svoje kulturne samobitnosti, vlada Quebeca je osamdesetih godina 20. stoljeća prihvatila nekoliko zakonskih inicijativa koje su u ostalim dijelovima Kanade te među engleskom populacijom u Quebecu naišle na jak otpor. Quebec je, primjerice, donio niz zakona na području jezika: jedan od ovih zakona određuje da frankofono stanovništvo i imigranti ne mogu svoju djecu upisati u engleske škole; drugi zahtijeva da u poduzećima s više od pedeset zaposlenih službeni jezik mora biti francuski; treći propisuje komercijalno oglašavanje isključivo na francuskom. Svi ovi zakoni upućuju na to da je vlada Quebeca, u ime kolektivnog cilja kulturnog opstanka, stanovništvu nametnula niz zakonskih restrikcija. Taylorovo postavljanje problema opravdava ovakva i slična ograničavanja individualnih prava ako su zakonska ograničenja uvedena sa svrhom očuvanja kolektivnog identiteta, s time da su temeljna individualna prava (sloboda govora i okupljanja, nepovredivost fizičkog integriteta i sl.) i dalje zajamčena.

Iako sam Taylor svesrdno pokušava pomiriti napetosti između individualnih prava i kolektivnih ciljeva, prema Taylorovu se mišljenju primat individualnih ili kolektivnih prava mora procjenjivati od slučaja do slučaja. Dvojbeno je koliko je takvo pomirenje moguće, a da se istodobno ne dovedu u pitanje univerzalistički principi na kojima se zasniva zaštita prava pojedinaca (Schlesinger, 1998.). Naime, iako teže priznavanju grupno-specifičnih prava, zagovornici multikulturalizma u pravilu ne osporavaju važnost individualnih sloboda (Kelly, 2002.). Osim toga, postoji opasnost da se tako shvaćena politika različitosti pretvori u “propisanu različitost”, što bi multikulturalizam preobrazilo u svoju suprotnost.

Svjestan takve mogućnosti, Kymlicka tvrdi da nisu sva kolektivna prava protivna individualnim pravima te razlučuje “dvije vrste zahtjeva koje može postaviti neka etnička ili nacionalna skupina” (Kymlicka, 2003.: 54). Obje se vrste označuju kao “kolektivna prava”, ali s bitno različitim posljedicama po slobodu pojedinaca. Prve naziva “unutrašnjim ograničenjima”, a druge “izvanjskim zaštitama”. “Unutrašnja ograničenja” imaju na umu odnose unutar grupe, pri čemu “etnička ili nacionalna skupina može pribjeći upotrebi državne moći kako bi ograničila slobodu vlastitih pripadnika u ime grupne solidarnosti” (54). Takva bi ograničenja obuhvaćala, primjerice, prethodno opisanu jezičnu politiku u Quebecu, ali možda i mnogo drastičnije mjere poput propisivanja religijske pripadnosti ili tradicionalno definiranih rodnih/spolnih uloga. Za razliku od ovoga, “izvanjske zaštite” obuhvaćaju odnose između grupa, gdje etnička ili nacionalna skupina nastoji zaštititi svoj identitet ograničavajući utjecaj širega društva. Tu bi se ubrajalo pravo na izravnu političku predstavljenost, dvojezičnost u javnim poslovima i sva ona prava koja, smanjujući većinsku dominaciju, manjinske grupe stavljaju u ravnopravni položaj prema društvenoj većini. Kymlicka navodi da varijacije u zahtjevima za unutrašnjim ograničenjima i izvanjskom zaštitom vode “fundamentalno različitim koncepcijama manjinskih prava te je važno odrediti koju vrstu zahtjeva neka grupa postavlja” (56). On smatra da su samo izvanjske zaštite u skladu s načelima individualne slobode i socijalne pravednosti, dok unutrašnja ograničenja ta načela osporavaju. Kymlicka se



time suprotstavlja Taylorovu stajalištu, prema kojemu interesi zajednice mogu prevagnuti nad pravima pojedinaca koji tu zajednicu sačinjavaju. On naglašava da grupno-specifična prava ne znače primat zajednice nad pojedincem, već se “prije temelje na ideji da pravednost među grupama zahtijeva da se pripadnicima različitih grupa dodijele različita prava” (71). Kymlicka stoga svoju poziciju naziva “liberalnim pristupom manjinskim pravima”. No, Kymlicka se s drugim radikalnijim zagovornicima multikulturalizma slaže u uvjerenju da su grupno-specifična prava potrebna da bi se uvažile trajne kulturne razlike.

### *Multikulturalizam u posttradicionalnim okolnostima*

Vidjeli smo da se glavni prijemor suvremene rasprave o multikulturalizmu vodi oko pitanja kolektivne zaštite prava manjina, što je multikulturalistima najvažniji uvjet za priznavanje manjinskih identiteta, dok mnogi liberali u takvoj zaštiti vide ugrožavanje temeljnih legalno-pravnih načela koja su prema njihovu mišljenju individualni, i kao takvi etički neutralni (Fossum, 2001.). Kymlickin “liberalni pristup manjinskim pravima” pokušava premostiti ovu suprotstavljenost dokazujući da se određena grupno-specifična prava mogu uskladiti s liberalnim načelima slobode i jednakosti. Iako se u osnovi slažemo s Kymlickom, mišljenja smo da takvo svrstavanje “za”, “protiv”, ili “između” u suvremenom društvenom kontekstu ne pogađa bit problema i to zbog toga što se u uvjetima stalnih promjena i rastuće socijalne refleksivnosti<sup>9</sup> mogu održati samo kulture sposobne za refleksivnu samotransformaciju. Svaki projekt zaštite kultura usporediv sa zaštitom “ugroženih vrsta”, što podrazumijeva kolektivna prava i obveze, oduzima kulturi njezinu vitalnost, dok pojedince sputava u kritičkom promišljanju identiteta. U suprotnom, kao u slučaju radikalnog multikulturalizma, ali i rigidnog asimilacionizma (Schlesinger, 1998.) – u obama se slučajevima kulture shvaćaju kao prirodne vrste izvan društvenog konteksta – posttradicionalna/refleksivna rekonstrukcija identiteta može poprimiti fundamentalistički karakter (Castells, 2002.).

Na tragu rečenoga, Habermas navodi da je suvremeno priznavanje različitosti ponajprije vezano uz javnu raspravu u sklopu koje građani mogu razjasniti svoj odnos prema tradiciji, vlastitoj i tuđoj. Tvrdi da prava manjina pretpostavljaju pravo na slobodno udruživanje i nediskriminaciju i kao takva ne jamče preživljavanje kultura (Habermas, 1996.). Habermas kod ovoga ne zastupa tezu o etičkoj neutralnosti prava, nego tvrdi da pravilno shvaćena koncepcija individualnih prava ne podrazumijeva “neosjetljivost” za kulturne razlike. Jer, zadaća zakonskih normi nije da regulira moralna pitanja, nego da osigura proceduralna pravila za donošenje odluka u društvu (Katumarić, 2003.). To podrazumijeva i odluke o priznavanju manjinskih zajednica i njihovih kultura. Habermas naglašava da samo postvarena i paternalistička predodžba individualnih prava kategoriju građanina reducira na pukog nositelja prava. Sukladno tomu, individualna se prava “ne mogu ni dolično formulirati ako prije toga, u javnim raspravama, sami adresati ne rasprave relevantna gledišta jednakog i nejednakog tretiranja tipičnih slučajeva. Privatnu autonomiju jednakopravnih građana moguće je osigurati samo istodobnim

<sup>9</sup> Vidi drugo poglavlje.

aktiviranjem njihove građanske (*staatsbürgerliche*) autonomije” (Habermas, 1996.: 245). U tom smislu Habermas tumači i manjinske zahtjeve za priznavanjem.

No, za razliku od multikulturene politike različitosti, Habermas pravo na priznavanje ne određuje normativno. Prema njegovu mišljenju takvi zahtjevi proizlaze iz individualnih pravnih potraživanja (*Rechtsansprüche*), a ne iz općenitog vrednovanja određene kulture: “Pravo na jednako poštovanje, na koje se svatko ima pravo pozvati i kad je riječ o oblikovanju njegova identiteta, ni po čemu nije povezano s pretpostavljenom izvrsnošću njemu pripadajuće kulture ...” (258). U tom smislu jednaka prava na suživot moraju biti proizvod sporazumijevanja, što konkretno znači da samo one kulture koje pristaju na demokratski dijalog zaslužuju pravo na priznanje. Tu je, po našem mišljenju, i najvažnija razlika između Habermasa i drugih radikalnijih zagovornika multikulturalizma. On ne inzistira na različitosti kao takvoj, nego suočavanje s različitošću vidi i kao priliku za rekonstrukciju univerzalističkih vrijednosti i načela. U tome vidi prepreku fundamentalističkoj dogmatičnosti, ali i moguću temelj za prihvaćanje višestrukih posttradicionalnih identiteta. Pritom tvrdi da se u postojećim okolnostima etička integracija grupa i kultura mora odvojiti od općenitije političke integracije: “(U) složenim društvima cjelina građanstva ne može se više držati na okupu sadržajno određenim vrijednosnim konsenzusom, nego isključivo konsenzusom o proceduri legitimnog donošenja zakona i legitimnom korištenju moći. (...) Univerzalizam legalnih načela zrcali se u proceduralnom konsenzusu, koji, u obliku ustavnog patriotizma, mora biti ukorijenjen u povijesno određenoj političkoj kulturi” (263). Ovakvo postavljanje problema implicira da legitimni zahtjevi za asimilacijom manjina ne smiju prelaziti razinu pristanka uz ustavne principe i političku kulturu zemlje domaćina. U ovome se Habermas slaže s multikulturalistima poput Taylora, no za razliku od njih tvrdi da i potonje pruža dovoljnu osnovu za sveobuhvatnu patriotsku identifikaciju, odnosno međusobno približavanje kultura (Katunarić, 2003.). Takav oblik posttradicionalne identifikacije autor naziva “ustavnim patriotizmom”. On izrasta iz “zajedničkog osjećaja naroda proizišlog iz etičke ocjene njihove zemlje, prema kojoj ta zemlja vjerodostojno slijedi određeni regulativni politički ideal, uobličeni ustavom” (Michelman, 2001.: 1). U postojećim okolnostima najvažniji uvjet za takvo što je da zakonske odluke izražavaju kulturni sastav stanovništva. Ili preciznije: pod pretpostavkom da promjene u sastavu stanovništva dovedu do promjena u refleksivnom ponašanju grupa i pojedinaca, iste se moraju očitovati i u obliku zakonskih odluka.

### *Zaključak*

U uvodnom dijelu postavilo se pitanje pruža li multikulturalizam, u okolnostima sve bržih društvenih promjena, odgovarajući teorijski i politički model za integraciju u više-etničkim i višekulturnim društvima. Naša nas rasprava u kojoj smo se, među ostalim, usredotočili na odnos multikulturalizma prema liberalnom modelu jednakih prava, ne vodi jednoznačnom odgovoru.

Naime, teško je ne složiti se s Kymlickom kad tvrdi da nijedna država ne može biti liberalno neutralna u pitanjima poput, primjerice, jezika javne uprave ili nastavnih programa u javnim školama: “Problem nije u tome što tradicionalna učenja o ljudskim pravima daju pogrešan odgovor na ta pitanja. Prije je riječ o tome da često ne daju nikakav

odgovor. (...) Ta su pitanja ostavljena uobičajenom procesu većinskog odlučivanja unutar svake države. Ishod je (...) da su kulturne manjine izložene znatnoj nepravdi od strane većine te da je pojačan etnokulturni sukob” (Kymlicka, 2003.: 11). Problematika socijalne inkluzivnosti u odnosu na različite socio-kulturne manjine stoga je jedno od središnjih pitanja suvremenih liberalnih demokracija (Isin i Wood, 1999.), pri čemu zahtjeve umjerenih multikulturalista, u međuvremenu, dobrim dijelom prihvaćaju i umjereni liberalni asimilacionisti (Mesić, 1998.).

S druge strane, u svojim radikalnijim oblicima politika različitosti i sama može sadržavati dimenziju socio-kulturne isključivosti. Primjerice, ako zahtjevi za kulturnom afirmacijom prerastu u zahtjeve za kulturnom konzervacijom, te se kulture izjednačavaju sa “zaštićenim vrstama”. Tada se u ime dugoročnog opstanka kultura ograničavaju individualne slobode (unutrašnja ograničenja), otežava interkulturni dijalog, te se, konačno, otvaraju vrata različitim oblicima fundamentalizma: “(F)undamentalistički svjetonazori su dogmatični u tome što ne ostavljaju prostora za refleksiju o svojoj povezanosti s drugim svjetonazorima (...) Oni ne ostavljaju mjesta za ‘argumentirano neslaganje’” (Habermas, 1996.: 262).

Potonje se dodatno zaoštava u današnjim posttradicionalnim društvima u kojima zahtjeve za priznavanjem postavlja sve veći broj skupina isključenih iz glavnoga društvenog toka (Isin i Wood, 1999.). Naime, u društvu u kojem se, načelno, svi naslijeđeni oblici identiteta mogu dovesti u pitanje (rodni/spolni, vjerski, nacionalni i dr.), postoji tendencija k (re)konstrukciji identiteta na fundamentalističkim osnovama (Giddens, 1996.; Castells, 2002.). U takvim okolnostima priznavanje različitosti pretpostavlja kontinuirano preispitivanje uvriježenih/tradicionalnih identiteta, odnosno obuhvatnu demokratsku raspravu u kojoj građani mogu razjasniti svoj odnos prema različitim kulturnim tradicijama. Drugim riječima, (re)konstrukcija posttradicionalnih identiteta zahtijeva da se “starim” tradicijama dodijele nova značenja sukladna s novim problemima i situacijama. U suprotnom, ako se priznavanje različitosti izjednači s ideološkim svrstavanjem “za” i “protiv” kolektivnih prava manjina, previđa se okolnost da, normativno, i sama različitost kao takva, ako se posreduje zajedničkim institucijama i političkim idealima, može postati izvorom identiteta i civilnog zajedništva<sup>10</sup>.

### Literatura

- Beck, Ulrich, 1986.: *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas, 1996.: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh
- Camilleri, Carmel, 1995.: Plicultural societies and interculturality, u: Carmel Camilleri (ur.), *Difference and cultures in Europe*, Council of Europe Press: Strasbourg: 81-101
- Castells, Manuel, 2002.: *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb
- Costa-Lascoux, Jacqueline, 1995.: Multiculturalism and public policy, u: Camilleri, Carmel (ur.), *Difference and cultures in Europe*, Council of Europe Press, Strasbourg: 155-174

<sup>10</sup> Što bi otprilike odgovaralo Habermasovu pojmu ustavnog patriotizma.

- Čačić-Kumpes, Jadranka/ Heršak, Emil, 1994.: Neki modeli uređivanja etničkih i kulturnih odnosa u višetničkim i višekulturnim društvima, *Migracijske teme*, (10) 3/4: 191-199
- Fossum, John E., 2001.: Deep diversity versus constitutional patriotism, *Ethnicities*, (1) 2: 179-206
- Giddens, Anthony, 1994.: *Jenseits von Links und Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Giddens, Anthony, 1995.: *Konsequenzen der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Giddens, Anthony, 1996.: Living in a Post-Traditional Society, u: Anthony Giddens (ur.), *In Defence of Sociology*, Polity Press, Cambridge
- Gutmann, Amy, 1994.: Introduction, u: Taylor, Charles / Gutmann, Amy (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey: 3-24
- Habermas, Jürgen, 1996.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Isin, Engin F./ Wood, Patricia K., 1999.: *Citizenship and Identity*, Sage, London
- Katunarić, Vjeran, 1994.: *Labirint evolucije*, Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta, Zagreb
- Katunarić, Vjeran, 2003.: *Sporna zajednica*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- Kelly, Paul, 2002.: Introduction: Between Culture and Equality, u: Kelly, Paul (ur.), *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, Cambridge: 1-17
- Kymlicka, Will, 2003.: *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- Lijphart, Arend, 1992.: *Demokracija u pluralnim društvima*, Globus, Zagreb
- Matan, Ana, 2003.: Problem multikulturalizma, predgovor u: Kymlicka, Will, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- Mesić, Milan, 1998.: Da li multikulturalizam tali američki “kotao za taljenje”?, *Revija za sociologiju*, (29) 3-4: 209-224
- Michelman, Frank I., 2001.: Morality, Identity and “Constitutional Patriotism”, *Ratio Juris*, (14) 3: 253-271
- Münch, Richard, 2004.: *Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie*, Campus, Frankfurt a/M.
- Schlesinger, Arthur M., 1998.: *The Disuniting of America*, Norton, New York
- Spajić-Vrkaš, Vedrana i dr., 2001.: *Interdisciplinarni rječnik*, Hrvatsko povjerenstvo za UNESCO, Zagreb
- Taylor, Charles, 1994.: The Politics of Recognition, u: Charles Taylor/ Amy Gutmann (ur.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton New Jersey: 25-74

Saša Puzić

*MULTICULTURALISM AND CHALLENGES OF POSTTRADITIONAL  
PLURALIZATION*

*Summary*

The paper poses the question: is multiculturalism, in the situation of posttraditional social pluralization, an appropriate theoretical and practical model of integration in multiethnic and multicultural societies? In order to provide an answer, the author first analyzes the social processes responsible for speeding up contemporary social and cultural changes. The starting point of the analysis are the key insights of the theory of reflexive modernization. This is followed by an outline of the model of multiculturalism; the author explains why the demands for the group-specific protection of cultural minorities are focal to it. Particular attention is given to the ideas of C. Taylor and W. Kymlicka, and J. Habermas' criticism. The assumption is that in the posttraditional social conditions, juxtaposing collective vs. individual rights misses the point because in the circumstances of constant change and growing social reflexivity only the cultures capable of reflexive self-transformation can survive. Each project of culture protection that is comparable to the protection of "endangered species", which presupposes collective rights and duties, saps culture of its vitality and hinders the individuals in their critical reflection of their identities. And contrary, in case of radical multiculturalism and rigid assimilationism – in both cases cultures are understood as natural species outside social context – posttraditional/reflexive reconstruction of identity can assume fundamentalist character. The author claims that the recognition of cultural minorities remains one of the central issues of present-day liberal democracies; however, the recognition of diversity ought to be based on democratic public debate through which individuals can work out their relationship towards different cultural traditions.

*Key words:* Charles Taylor, Jürgen Habermas, liberal democracy, modern pluralism, reflexive modernization, posttraditional society, fundamentalism, multiculturalism, Will Kymlicka, identity



*Mailing address:* Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Amruševa 11,  
HR 10000 Zagreb. *E-mail:* puzic@idi.hr