

Mislav Kukoč

Institut društvenih znanosti »Ivo Pilar«, Poljana kraljice Jelene 1/I, HR-21000 Split
mislav.kukoc@pilar.hr

Filozofija i kulturni pluralizam u doba globalizacije

Sažetak

Iz samog pojma filozofije – koja kao »mudroljublje« označuje nikada do kraja ozbiljenu težnju za dohvaćanjem istine, a ne mudrost i istinu samu – proizlazi njezino nužno prihvaćanje kulturnog, teorijskog i svjetonazornog pluralizma, kako bi se filozofskim dijalogom međusobno različitih orijentacija pristupilo nikad završenom konvergentnom traganju za istinom. No, suprotno etimologijskom značenju njezina pojma, teško bi se moglo kazati da povijest filozofije obilježuje tako naznačenu dijalošku spremnost i toleranciju spram različitih misaonih orijentacija. Dapače, u određenom smislu, sama povijest filozofije ne predstavlja ništa drugo do sukcesivno negiranje i polemičko pobijanje prethodno uspostavljenih filozofskih pozicija.

*U suvremenim uvjetima globalizacije, kada svijet postaje globalno selo, na čijoj se agori susreću ne samo zastupnici različitih misaonih i svjetonazornih orijentacija nego u prvom redu pronositelji različitih kulturnih i civilizacijskih tradicija i načina mišljenja, kulturni pluralizam iskazuje se kao *conditio sine qua non* ravnopravnog dijaloga i međusobnog uvažavanja svijui onih koji čine jedinstvenu globalnu zajednicu. No, kako se u ovom prilogu nastoji pokazati, pri pokušaju uspostave konsenzusa oko zajedničkih, to jest univerzalnih vrijednosti, često dolazi do nepremostivih poteškoća koje se mogu prevladati samo u isključivo trajnim priznavanjem kulturnih, svjetonazornih, filozofijskih, epistemologijskih različitosti, bez pretenzija na dohvaćanje i posjedovanje jedne i jedinstvene univerzalne apsolutne istine.*

Cljučne riječi

povijest filozofije, kultura, pluralizam, globalizacija, različitost

Iz samoga pojma filozofije – koja kao »mudroljublje«, stremljenje prema mudrosti, pretpostavlja nikada do kraja ozbiljenu težnju za dohvaćanjem istine, a ne mudrost i istinu samu – trebalo bi proizlaziti njezino nužno prihvaćanje kulturnog, teorijskog i svjetonazornog pluralizma, kako bi se filozofskim dijalogom međusobno različitih orijentacija – sučeljavanjem stavova, mišljenja, argumenata – pristupilo nikad završenom konvergentnom traganju za istinom. No, suprotno konzekvencama koje proizlaze iz etimologijskoga značenja njezina pojma, pregledom povijesti filozofije, poglavito u povijesti zapadno-europskog mišljenja, teško bi se moglo pronaći tako naznačenu dijalošku spremnost, uzajamno uvažavanje i toleranciju spram različitih misaonih orijentacija. Naravno, povijest filozofije stvarala se doprinosom kreativnih mislilaca koji su je obogaćivali svojim originalnim uvidima, tezama, koncepcijama... sve do zaokruženih misaonih sustava. No, uobličavajući vlastite misli, kojima su nastojali odgovoriti na postavljena filozofska pitanja, filozofi su se prema drukčijem mišljenju svojih predšasnika i suvremenika odnosili više s isključivošću i polemičkim odbacivanjem negoli s dijaloškim uvažavanjem. I *vice versa!* Poglavito se, naime, to može navesti za one već etablirane filozofske autoritete koji su imali nesreću da dožive kako njihovi učenici i dojučerašnji sljedbenici razvijaju svoje nove pristupe i koncepcije, suprotstavljajući se njihovim idejama kao starim, preživjelim. Povratna reakcija predšasnika, naravno, u pravilu nije bila ništa manje isklju-

čiva i netolerantna. Naprotiv. Dakle, u tom se smislu može kazati da se povijest zapadno-europske filozofije u znatnoj mjeri razvijala u maniri sukcesivnoga negiranja i polemičkog pobijanja prethodno uspostavljenih filozofskih pristupa i pozicija, koje su, na drugoj strani, njihovi »prevladani« autori znali braniti s još većom isključivošću i netrpeljivošću spram novih filozofskih ideja i postignuća.

Premda je već u antičkoj, grčkoj filozofiji dijaloška forma postala omiljeni način izgradnje i iskazivanja određene filozofske pozicije, filozofski dijalog kao sredstvo razmjene ideja u svrhu boljeg argumentiranja i testiranja iznesenih postavki nije se uistinu rabio. Doduše, rado se stvarao pričin da jest. Čak i Sokrat, koji je u zapadno-europskoj tradiciji neprijeporno prihvaćen kao paradigmatični primjer autentičnog filozofa, svojom maieutičkom metodom teorijskog istraživanja samo prividno prakticira zajedničko dijaloško traganje za istinom. Sokratovi sugovornici, kako je zabilježeno u spisima njegovih učenika Platona i Ksenofonta, ni u kojemu slučaju nisu ravnopravni dijaloški partneri; njihova se uloga u »dijalogu« svodi samo na pasivno potvrđivanje zaključaka i prihvaćanje teza što ih izvodi sam Sokrat.

Teško je, doduše, ustvrditi autentičnu Sokratovu dijalošku tehniku i sklonost, budući da Sokrat nije ostavio pisana djela, tako da o njegovoj filozofiji postoje samo sekundarni izvori. Njihova je pouzdanost poprilično dvojbeni, pogotovo kada se radi o tako samosvojnim misliocima kao što je to Platon, koji u svojim dijalozima koristi Sokratov lik kao medij za iznošenje vlastitih filozofskih teza. Mnogi analitičari i interpreti pretpostavljaju da je u svojim najranijim djelima iz tzv. sokratovskog razdoblja, Platon bio pod većim utjecajem svojega znamenitog učitelja. Upravo u njima Platon izražajno demonstrira Sokratovu »dijalošku« maieutičku metodu: Sokrat »dijaloški« konstruira istinu na način što do kraja izvodi i argumentira određenu postavku, izričući je u formi retoričkog pitanja. Doprinos sugovornika Sokratovoj maieutičkoj asistenciji pri »porodu« istine sastoji se isključivo u pasivnom potvrđivanju sugeriranih odgovora: *da; moguće je; jest; svakako; naravno; istina je; upravo tako...* i slično. Razvidno je, dakle, da je, pri Sokratovu dijalektičkom postupku istraživanja i ustvrđivanja istine, prije riječ o Sokratovu monologu negoli o dijalogu.¹

Čitav niz potvrda teze o nesklonosti spram dijaloga i teorijskog pluralizma nalazimo i u modernoj filozofiji. Tako, npr., niti velikani klasične njemačke filozofije nisu s dijaloškom tolerancijom prihvaćali jedni druge. I. Kant je zahladio svoje do tada bliske odnose s J. G. Fichteom nakon što se ovaj emancipirao od njegova utjecaja, dakle, prestao biti njegovim nekritičkim sljedbenikom, te počeo izgrađivati vlastitu filozofijsku koncepciju. Premda je Fichte na početku bio uvjeren da samo konzekventno tumači autentičnu filozofsku misao svojega učitelja, braneći Kantov »duh« od njegova »slova«, Kant se – u svojoj poznatoj izjavi protiv Fichteove *Nauke o znanosti* – oštro suprotstavlja takvu Fichteovu postupku. Fichte se tada čudio takvoj isključivosti, koju je smatrao nedostojnom renomea velikog filozofa; štoviše – kritizirajući, u svojem pismu Schellingu, Kantovu nesklonost prihvaćanja, pa i pomanjkanje razumijevanja novijeg razvoja filozofije – on je uvjerenost jamčio vlastito uvažavanje budućeg razvoja filozofijskog mišljenja, makar se isti kretao u pravcu prevladavanja njegove vlastite pozicije. Fichte je ovdje iznesenim stajalištem, doduše, najavio Hegelov dovršetak klasičnog njemačkog idealizma, ali svojim kasnijim postupcima nije potvrdio tada nagoviještenu dijalošku spremnost i toleranciju spram budućeg nadilaženja vlastite filozofijske koncepcije. Upravo kao što se Kant ponio spram njega, on je postu-

pio prema Schellingu, odričući mu pravo da se svojom *filozofijom prirode* nastavlja na njegovu *nauku o znanosti*. Razvoj klasičnog njemačkog idealizma u istoj se »dijaloškoj« maniri nastavio i dalje. Kao što je Schellingovo objavljivanje *Sustava transcendentalnog idealizma* rezultiralo potpunim prekidom njegovih do tada bliskih odnosa s Fichteom, jednako je tako i Schelling definitivno zahladio svoj prijašnji bliski odnos s Hegelom nakon izlaska iz tiska *Fenomenologije duha*, da bi kasnije u protuhegelovskom duhu napisao svoju *Filozofiju objave*.²

Ni Marxov, a niti marksistički filozofski diskurs u cjelini također ne obilježuje tolerancija spram drugih orijentacija, kao ni spremnost na dijalog s njima. Razvijajući svoju filozofsku misao na osnovama zatvorenog i završenog sustava Hegelove filozofije povijesti, Marx fokusira svoj interes na zahtjev za praktičnom realizacijom apsolutne filozofije, iz kojega slijedi zahtjev za svekolikim oslobođenjem čovjeka od svih učinaka njegove insuficijentne, otudene, nehumane, klasno-eksploatorske pretpovijesti, što postavlja za unaprijed određen, krajnji cilj – obrazovanje savršene, besklasne, komunističke zajednice. U kontekstu tih, neumitnom povijesnom nužnošću zadanih, eshatologijskih stremljenja, dokono apstraktnofilozofijsko dijalogiziranje jamačno je moglo izgledati samo kao neproduktivno i isprazno intelektualiziranje. Postavljeni konkretni povijesni ciljevi, naprotiv, zahtijevali su svoje cjelovito ozbiljenje i to beskompromisnom praktičkom revolucionarnom akcijom. Uvjereni u posjedovanje neupitne povijesne istine što ju valja nužno ozbiljiti, a ne teorijski problematizirati, marksistički klasici, a i većina njihovih sljedbenika, sasvim su otklonili mogućnost jalova spekulativnog dijaloga, i to ne samo s nasuprotnim teorijskim orijentacijama, koje su doživljavali kao ideologijsko oružje klasnog neprijatelja, nego i s potencijalnim suputnicima u praksi revolucionarne preinake svijeta.³

Dakako da marksizam nije jedina moderna filozofijska orijentacija u kojoj su došle do izražaja isključive, netolerantne i antidijaloške tendencije.

»Dijalog« predstavnika kontinentalne spekulativne filozofije, odnosno »metafizike« na jednoj strani, i pozitivističke, odnosno analitičke filozofije na drugoj, eklatantan je primjer međusobnog neuvažavanja i dogmatske isključivosti.

Jedan od prvaka analitičke filozofije Hans Reichenbach, primjerice, »dijalogizira« s jednim od najvećih imena »kontinentalne« filozofije, sljedećim riječima:

»Hegelov sustav bijedna je konstrukcija fanatika koji je vidio jednu empirijsku istinu i pokušao je učiniti logičkim zakonom unutar najneznanstvenije od svih logika.«⁴

Karl Popper, u svojoj manihejskoj podjeli otvoreno-zatvoreno društvo, najgrubljim formulacijama napada historicističke filozofe, tobožnje neprijatelje otvorena društva, poglavito Platona i Hegela kao reakcionare i fašiste, prikazujući, uz to, Hegela – s pomoću nesnošljivih invektivnih epiteta Arthura

1
Usp. npr. Platon, *Kriton*, 47a-51d; *Harmid*, 158e-176d; *Laket*, 189d-200a; *Država*, 332a-336a i dalje.

2
Usp. o tome: Georg Lukács, *Der junge Hegel*, u: Georg Lukács, *Werke*, sv. VII, Luchterhand, Berlin ³1967.

3
Više o tome vidi u: Mislav Kukoč, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997., str. 51-62.

4
Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1951., str. 72.

Schopenhauera, još jednoga znamenitog filozofa – kao »pljosnatoglavog, neukusnog, odvratnog, nepismenog šarlatana«.⁵

Takva preuzetnost, arogancija i dogmatska isključivost, koja tako često kra- si filozofe, proizlazi iz njihova često prevladavajućeg uvjerenja u neprije- porni posjed apsolutne istine. Ona, međutim, protuslovi temeljnom smislu i etimologijskom značenju pojma filozofije, a koji je, dakle, ljubav ili težnja spram mudrosti ili istine, a ne njezin ekskluzivistički posjed. Premda pred- stavljena filozofijska tradicija ne daje mnogo inspiracije za istinski filozo- fijski dijalog različitih teorijskih orijentacija kao ravnopravnih sudionika u zajedničkom konvergentnom traganju za istinom, izvorni smisao filozofije, a još više izmijenjena svjetsko-povijesna situacija vremena početka trećeg ti- sućljeća stavlja pred filozofiju izazov pluralizma kao temeljni problem koji ona naprosto ne može zaobići, želi li se suočiti s presudnim pitanjima na- šega vremena.

U suvremenim uvjetima globalizacije, kada svijet postaje globalno selo – te, na čijoj se *agori* susreću ne samo zastupnici različitih misaonih i svjetona- zornih orijentacija nego u prvom redu pronositelji različitih kulturnih i civi- lizacijskih tradicija i načina mišljenja – kulturni pluralizam iskazuje se kao *conditio sine qua non* ravnopravnog dijaloga i međusobnog uvažavanja svijju onih koji čine jedinstvenu globalnu zajednicu. I to je činjenica što ju suvre- mena filozofija mora vazda uvažavati i koju uvijek iznova treba problema- tizirati.

No, ni globalizacija niti kulturni pluralizam, odnosno multikulturalizam, nisu jednoznačni pojmovi, već fenomeni koji u sebi nose znatne kontroverze i protuslovlja s kojima se filozofija treba suočiti, čak i onda kada poteškoće izgledaju nesavladivima.

Postoje različita određenja pojma 'globalizacije', kao i kontroverzna, dije- lom i međusobno protuslovna njegova poimanja. Ono što je zajedničko i nesporno u svim definicijama jest stav da je globalizacija proces gospodar- skog, socijalnog, kulturnog i političkog djelovanja koje nadmašuje granice nacionalnih država, te se odnosi na svijet kao jedinstvenu cjelinu. Dakle, globalizacija je konkretno ustrojavanje svijeta kao cjeline, što uključuje nar- raslu svijest o tome da čitav svijet postaje naš trajni okoliš.

Globalizacija se, u tome kontekstu, nadaje kao složen i protuslovan proces izgradnje svijeta kao cjeline stvaranjem globalnih institucionalnih struktura, tj. struktura koje organiziraju već postojeće globalno polje, te globalnih kul- turnih oblika, tj. oblika proizvedenih ili transformiranih globalno dostup- nim sredstvima. Očituje se kao: a) *gospodarsko-tržišno ujedinjenje svijeta* s uniformiranim obrascima proizvodnje i potrošnje; b) *socijalno-političko uje- dinjenje svijeta* na temelju projekcije zbiljskih ili ideologijskih zajedničkih in- teresa čovječanstva, te deklariranja zajedničkih vrijednosti kao što su jed- nakost, zaštita ljudskih prava, vladavina prava, pluralizam, mir, sigurnost, napredak, blagostanje; te c) *moralno ujedinjenje svijeta* oko konsenzualno usvojenih središnjih humanističkih vrijednosti bitnih za održiv razvoj čovje- čanstva.⁶

Globalizam je srodan pojam, koji se često spominje i kao inačica globaliza- ciji. Međutim, dok pojam globalizacije imenuje fenomen, objektivno na- stalo, »vrijednosno neutralno« stanje i proces, globalizam – kao i svi -izmi – prije svega ima subjektivnu, voluntarističku, ideologijsku konotaciju, te predstavlja stav, nauk i ideologiju koja promiče načelo međuzavisnosti i jedinstva čitavog svijeta, svih naroda i država na račun nacionalnog, držav-

nog, ali i kulturnog partikularizma. Za razliku od srodnih pojmova *kozmo-politizma* – koji naglasak stavlja na kulturni identitet prednacionalnog »građanina svijeta« – i *internacionalizma* – koji zastupa ideologiju revolucionarnog »bratstva« među narodima – ideja globalizma temelji se na postnacionalnom gospodarskom, informatičkom i interkulturalnom planetarnom povezivanju i međuzavisnosti. No, kao i u slučaju proleterskog ili socijalističkog internacionalizma, koji je služio kao ideologijsko pokriće za sovjetsku hegemoniju nad ostalim narodima komunističkog bloka, tako se i iza ideologije globalizma često krije nakana gospodarske i kulturne hegemonije zapadnih sila, prije svih SAD-a. Tako shvaćena ideologija globalizma promiče globalizaciju kao prikrivenu *westernizaciju*, odnosno gospodarsku i kulturnu, a posljedično i vojno-političku dominaciju Zapada nad ostatkom svijeta: »West against the Rest«.⁷

S time u svezi, neki autori zastupaju tezu da je teorija globalizacije nastala kao odgovor građansko-liberalne socijalne filozofije i znanosti na neomarksiističke teorije, koje za zaostajanje u razvoju zemalja III. svijeta okrivljuju kapitalistički sustav. Takve teze javljaju se u okviru *teorije svjetskog sustava* I. Wallersteina, koji govori o globalnoj podjeli na *centar i periferiju*. Na istome su tragu latinoameričke teorije ovisnosti, tzv. *dependencia i neodependencia* teorije, pa teorija imperijalizma S. Amina, itd.⁸ Po tim shvaćanjima, teorija globalizacije bila bi tek suvremena inačica modernizacijske teorije. Globalizacija se, dakle, nadaže tek kao jedan od oblika *westernizacije*, odnosno hegemonizma još uvijek dominantne zapadne kulture i civilizacije nad ostalim marginaliziranim civilizacijama. Tako shvaćena globalizacija, uz name-

5

Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Golden Jubilee Edition, Routledge & Kegan Paul, London 1995., str. 262–263.

6

Više o tome vidi u: Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.; Mike Featherstone (ur.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1995.; Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.; Anđelko Milardović (ur.), *Globalizacija*, Pan Liber, Zagreb 1999.; Anđelko Milardović, *Pod globalnim šeširo. Društva i države u tranziciji i globalizaciji*, Centar za politološka istraživanja, Zagreb 2004.; Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992.; Joseph E. Stiglitz, *Globalisation and Its Discontents*, Norton, New York 2002.; Malcolm Waters, *Globalization*, Routledge, New York 1995.

7

Usp. o tome: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996., posebno str. 183–206.

8

O teoriji svjetskog sustava vidi: Immanuel Wallerstein, »Semi-Peripheral Countries and the Contemporary World Crisis«, *Theory and Society*, 4/1976, str. 461–483; Immanuel

Wallerstein, *Suvremeni svjetski sistem*, Ceka-de, Zagreb 1986.; Immanuel Wallerstein, *The National and Universal. Can There Be Such a Thing as World Culture?*, Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations, SUNY, Binghamton 1989.; Terence K. Hopkins – Immanuel Wallerstein (ur.), *World Systems Analysis. Theory and Methodology*, Sage, London 1982.; Thomas D. Hall, *A World-Systems Reader*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000.; P. Nick Kardulias (ur.), *World-Systems' Theory and Practice*, Rowman and Littlefield, Lanham 1999.; Thomas Richard Shannon, *An Introduction to the World System Perspective*, Westview Press, San Francisco 1989.

O teoriji imperijalizma vidi: Herb Addo, *Imperialism. The Permanent Stage of Capitalism*, United Nations University Press, New York 1986.; Samir Amin, *Unequal Development*, Monthly Review Press, New York 1976.; Samir Amin (ur.), *Dynamik der globalen Krise*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.

Za *dependencia i neodependencia* teorije vidi: Fernando Henrique Cardoso, »Dependency and Development in Latin America«, *New Left Review*, 74/1972, str. 83–95; Dudley Seers (ur.), *Dependency Theory. A Critical Reassessment*, Frances Pinter, London 1981.; Arno Tausch – Fred Prager, *Towards a Socio-Liberal Theory of World Development*, St. Martin's Press, New York 1993.

tanje unificirane gospodarske proizvodnje materijalnih dobara, promovira i zapadne socio-kulturne vrednote: poput slobode, liberalizma, demokracije, ljudskih prava, kao univerzalne vrijednosti. S pozicije globalizacijske teorije modernizacije, F. Fukuyama kritički se suprotstavljao takvim shvaćanjima, posebno latinoameričkim teorijama ovisnosti.⁹

Negativnom shvaćanju globalizacije kao westernizacije sučeljava se nasuprotno tumačenje globalizacije kao postmodernog fenomena, koji nije identičan s westernizacijom, budući da uključuje kulturni pluralizam, odnosno multikulturalizam. Prema tome shvaćanju, globalizacija uključuje dva potpuno protuslovna procesa: *homogenizaciju* i *diferencijaciju*. U tome smislu, globalizaciju prati složena interakcija između lokalizma i globalizma, što stvara potpuno novi fenomen koji se imenuje pojmom *glokalizacija*. Glokalizacija označuje osviješćenu refleksiju globalizacijskih fenomena u određenoj mikro-sredini – regionalnoj, nacionalnoj, lokalnoj zajednici – na način koji ilustrira geslo: »Misli globalno, djeluj lokalno«. Drugim riječima, globalizacija je proces koji stvara transnacionalne socijalne veze i prostore, te na drugoj strani potiče revalorizaciju partikularnih kultura i identiteta, tj. povratak korijenima, indigenizaciju, dakle, afirmira kulturni pluralizam, odnosno multikulturalizam.

Premda je *multikulturalizam* – kao koegzistencija različitih kultura u jednoj, uže ili šire shvaćenoj, zaokruženoj društvenoj zajednici – fenomen koji u stanovitom smislu prati razvoj globalne ljudske kulture od početka njezina nastanka, tek je posljednjih godina, kao i fenomen globalizacije, postao predmetom intenzivnijeg teorijskog razmatranja i, još više, praktičnog bavljenja.¹⁰ Multikulturalizam je, naime, osvjetljen kao problem u kontekstu zahtjeva za emancipacijom ranije marginaliziranih kultura nacionalnih i etničkih manjina, odnosno imigrantskih skupina, kao i zaštite od kulturne asimilacije od strane dominantne većinske kulture.

Poput globalizacije, i fenomen multikulturalizma izaziva podijeljene reakcije. Amitai Etzioni tvrdi da ne postoji dijalog sljedbenika i protivnika multikulturalizma, budući da su se i jedni i drugi zatvorili u međusobno polarizirane tabore. On se zalaže za pristup prihvaćanja zajedničkih vrednota, koje odgovaraju zahtjevu za socijalnom pravdom, bez odustajanja od političke mobilizacije prethodno deprivilegiranih skupina. Stoga je, zaključuje Etzioni,

»... način na koji treba voditi pravu raspravu, ne polemički napad i protunapad, nego prije tražanje za uzajamnim razumijevanjem, respektom, priznavanjem međusobnih razlika, te pronalaženje objedinjujućih snaga.«¹¹

Međutim, kada je riječ o sudaru kultura u kontekstu multikulturalnog integriranja Europe, pojavljuju se teški, unekoliko i nepremostivi teorijski i praktički problemi, i to kod liberalnih mislilaca koji nedvojbeno zastupaju ideju multikulturalizma, pluralizma i interkulturalne tolerancije.

Multikulturalizam, naime, postaje problem liberalima kada među različitim civilizacijskim skupinama izbiju sukobi o vrednotama ili njihovim tumačenjima, a koji se ne mogu zadovoljavajuće razriješiti unutar određenog društva. Više primjera takvih međucivilizacijskih sukoba, koji su izbili u liberalnom zapadnom društvu, odnose se na problem odgoja i obrazovanja i slobode govora. Neupitni su aksiomi modernog zapadnog društva određeni minimalni obrazovni standardi kojima sva djeca moraju biti obuhvaćena, kao i stav da je sloboda izražavanja važna vrijednost koja treba biti zako-

nom zaštićena. No, na drugoj strani, muslimani koji žive u europskoj multikulturalnoj zajednici smatraju da obrazovanje muslimanskih djevojaka treba odgovarati njihovom tradicionalnom položaju u društvu prema islamskom svjetonazoru, a ne prema nametnutnim vrijednostima svjetovnog liberalizma. I dok su muslimani ogorčeni »slobodom govora« Salmana Rushdieja u djelu *Sotonski stihovi* – kojom se vrijeđaju najveće svetinje jedne ionako društveno deprivilegirane skupine – liberali su jednako kosternirani time što mnogi muslimani podržavaju *fatvu* koja na smrt osuđuje čovjeka, istoga Salmana Rushdieja, zbog pisanja romana.

Praksa tolerancije fundamentalna je vrijednost svakoga zapadnog društva koje njeguje etnički i kulturni pluralizam, poglavito multikulturalnog društva. Ideja tolerancije tradicionalno se nadaje kao jedna od najviših vrijednosti liberalizma. Rasprava o »slučaju Rushdie« pokazuje granice tolerancije u multikulturalnom društvu. Može li ideja multikulturalizma opravdati *fatvu*, dakle smrtnu presudu za Rushdieja, koji je, usput rečeno, britanski građanin? Ako pak ne, nije li tako shvaćeni liberalizam tolerantan samo prema kulturnim i vjerskim zajednicama koje su prema bitnim pripadnim vrijednostima tek dio šireg liberalnog društva, tj. samo prema onima koje su i same liberalne, ili, drugim riječima, samo prema onima koje su se, putem asimilacije i apsorpcije, transformirale u liberalnu »pozapadnjačenu« zajednicu?¹²

Navedeni »slučaj Rushdie« paradigmatičan je primjer aporije globalne multikulturalne zajednice, te bjelodano pokazuje da su europski integracijski procesi – kao i multikulturalizam u njihovu okviru – mogući samo unutar jedinstvenih kulturnih obrazaca zapadno-europske civilizacije. »Slučaj Rushdie« ponovio se nedavno u mnogo dramatičnijim okolnostima prijetećeg sukoba civilizacija. Riječ je o slučaju objavljivanja karikatura proroka Muhameda u danskom dnevnom listu *Jyllands Posten*, slučaju koji je veoma brzo dobio dramatične globalne razmjere međucivilizacijskog sukoba. Sam čin objave karikatura u danskim novinama tek je povod za oštre reakcije s islamske strane, koje su uslijedile više mjeseci kasnije u atmosferi što obilježuje zaoštavanje civilizacijskog sukoba – na jednoj strani, pobjeda ekstremističkih političkih snaga u Iranu i Palestini; a na drugoj strani, šokantna okrutnost američkih okupacijskih snaga u Iraku, poglavito bestijalno izživljavanje nad iračkim i afganskim uznicima u zatvorima Guantanamo i El

9

Usp. Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljeditelj čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994., str. 140–141.

10

Etienne Verne, »Multicultural Education Policies. A Critical Analysis«, u: *Multicultural Education*, Centre for Educational Research and Innovation, OECD, Ottawa 1987., str. 54.

O multikulturalizmu vidi: Michael A. Burayidi, *Multiculturalism in a Cross-National Perspective*, University Press of America, Lanham 1997.; Gordon L. Clark – Dean Forbes – Roderick Francis (ur.) *Multiculturalism, Difference and Postmodernism*, Longman Cheshire, Melbourne 1993.; Lawrence Foster – Patricia Susan Herzog (ur.), *Defending Diversity. Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*, University of Massachusetts Press, Amherst

1994.; David Theo Goldberg (ur.), *Multiculturalism. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1994.; Joel S. Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, Sage, London 1995.; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, New York 1995.; Tariq Modood – Prina Jane Werbner (ur.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, Zed Books, London 1997.

11

Amitai Etzioni, »Social Science as a Multicultural Canon«, *Society*, studeni/prosinac 1991., str. 16.

12

Usp. o tome: John Horton (ur.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, St. Martin's Press, New York 1993.

Graib. U ovome civilizacijskom sukobu, koji bi lako mogao prerasti u rat, obje sukobljene strane okupile su se oko vlastitih kulturno-civilizacijskih vrednota. Sekularizirani Zapad poziva na obranu svojih najviših liberalnih svetinja: a to su sloboda govora i izražavanja. U tom smislu, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* pozvao je sve europske listove da objave karikature, što su demonstrativno i solidarno učinile mnoge poznate tiskovine iz većine europskih zemalja, uključujući i Hrvatsku. Jednako je znakovit eksplozivan i rušilački otpor što ga demonstriraju muslimani cijeloga svijeta, okupljeni na braniku najviše kulturne vrijednosti svoje antimoderne, antiokcidentalne, antisekularističke civilizacije: a to je tabu likovnog, poglavito karikaturnog prikaza Proroka, kao i ostalih vjerskih svetinja. Krvavi prosvjedi odnose na desetke ljudskih žrtava, a mnogo ih više zazivlju fatve gnjevnih mula i imama, kao i terorističke prijetnje Al-Qaide. I dok liberalni Zapad slavi slobodu kao najvišu, pače i univerzalnu vrijednost, islamski prosvjednik u Londonu ističe transparent s tekstom: »Freedom Go to Hell!« (Slobodo, goni se u pakao!). Kakva je mogućnost za multikulturalnu toleranciju, pa i za multikulturalizam uopće, na globalnom planu, u vremenu u kojemu se različite, međusobno suprotstavljene civilizacije odlikuju tako disparatnim kulturnim vrijednostima?

U tome smislu neki, pak, autori vjeruju da je multikulturalizam pomodni fenomen, koji će proći kako je i došao. Lewis Feuer uspoređuje aktualnu pojavu multikulturalizma sa sličnim zbivanjima pri kraju Staroga vijeka, kada su antička, grčka i rimska kultura te civilizacija naprosto pometene iz sredozemne regije. Kao i danas, i tada je

»... nastalo stotine kršćanskih antiintelektualnih sekti, od kojih je svaka držala da njezina teološka otkrivenja dosežu istinu znatno više nego grčka znanost što se prakticirala u Aleksandrijskoj biblioteci.«¹³

Prema Feueru, današnji multikulturalni pokret, po svojem značenju, korespondira sa spomenutim antičkim razdobljem, budući da nastupa u doba u kojemu su američko-engleski jezik, njegova književnost, filmska umjetnost, te demokratska politička kultura osvojili svijet. Kao što ni antički »kulturni relativisti« nisu povijesno preživjeli sučeljavanje sa superiornom grčkom kulturom, današnji će zov multikulturalizma također, smatra Feuer, vremenom oslabiti i na kraju nestati.

Multikulturalizam, ili kulturni pluralizam na globalnom planu, nadaje se kao problem u kontekstu jačanja civilizacijskog čimbenika, što ga naglašuje Samuel Huntington u svojoj civilizacijskoj paradigmi. Razlike među civilizacijama dolaze do izražaja kada – nakon kraja hladnoga rata, koji je završio povijesnim slomom komunizma – svjetska povijest izlazi izvan okvira dominantne matrice zapadno-europskog okružja, te se globalizira na način da njezino težište postaje interakcija između zapadne i izvanzapadnih civilizacija, kao i odnos među ne-zapadnim civilizacijama.¹⁴

Kao odgovor na izazove globalizacije – kao i njoj nasuprotne civilizacijske paradigme koju prati prijeteći sukob civilizacija, odnosno poželjni dijalog civilizacija – javlja se pokušaj utemeljenja *globalne etike*, poglavito u djelu poznatog teologa i filozofa religije Hansa Künga, koji u tome smislu rabi naziv *Weltethos*.¹⁵ Globalna etika promiče ideju jedinstvenog svjetskog morala, utemeljenog na ideji ljudskih prava konsenzualno prihvaćenoj od strane predstavnika velikih svjetskih religija. Globalna se etika određuje kao nova vrijednosna orijentacija, koja se očituje u spremnosti pojedinaca i naroda da svoje interese stave u službu svijeta kao cjeline, i to tako da kao refe-

rentni okvir svoga djelovanja prihvate sustav zajedničkih prava i dužnosti koji proizlaze iz »Opće deklaracije o ljudskim pravima«. U UNESCO-vu »Izvjješću Svjetskog povjerenstva o kulturi i razvoju«, globalna se etika određuje kao sustav općih spoznaja i vrijednosnih orijentacija koje su bitne za ljudski opstanak i razvoj, a koje proizlaze iz dosadašnjih »civilizacijskih dostignuća«, kao što su: a) »zlatno moralno pravilo« svih velikih svjetskih religija, *da drugome ne činimo ono što ne želimo da drugi čini nama*; b) pojava globalne građanske kulture, koja se temelji na načelu ljudskog dostojanstva i slobode; i c) porast utjecaja međunarodnih standarda ljudskih prava na svim područjima života. Sukladno tim povijesnim dostignućima, određena su načela globalne etike: a) promicanje ljudskih prava i odgovornosti; b) razvoj demokracije i građanskog društva; c) zaštita manjina; d) mirno rješavanje sukoba i e) generacijska i međugeneracijska odgovornost za očuvanje prirodnih resursa na dobrobit sadašnjih i budućih generacija.

Teško premostive poteškoće nadaju se glede kriterija za određivanje neupitnih, univerzalnih, za sve prihvatljivih vrednota, a na kojima se nastoji utemeljiti globalna etika. Naime, u zapadnom svijetu vlada široko rasprostranjena iluzija o univerzalnoj svjetskoj kulturi i civilizaciji, koja dijeli zajedničke, od svih prihvaćene vrednote. No te vrednote – demokracija, sloboda, pravna država, jednakost, društveni i politički pluralizam – nisu univerzalne, nego tomu nasuprot, sve potječu iz zapadne kulture i civilizacije. U tome smislu, koncept univerzalne civilizacije iskazuje se kao još jedan od mitova zapadne civilizacije, kojim ona nameće vlastitu kulturnu dominaciju i superiornost nad ostalim ne-zapadnim društvima. Dakle, univerzalizam je ideologija kojom Zapad nastoji nastaviti vladati nad ne-zapadnim kulturama. Ne-zapadnjaci vide kao zapadno, ono što Zapad smatra univerzalnim!

Drugim riječima, ljudska prava, slobodu i demokraciju pripadnici drugih kultura ne doživljavaju kao univerzalne ljudske vrijednosti, već kao navlastite zapadne vrednote, koje se vazda rabe kao izvor hegemonije Zapada, pogotovo kad se nameću kao obveza i sredstvo ucjene od strane dominantne zapadne velesile. Takav dojam pojačavaju hipokrizija i dvostruki standardi, kao trajna osobina ponašanja Zapada, čija načela često odudaraju od djelovanja.¹⁶

Stoga, kada pri pokušaju uspostave konsenzusa oko zajedničkih, to jest univerzalnih vrijednosti dođe do nepremostivih poteškoća, one se mogu prevladati jedino i isključivo trajnim priznavanjem kulturnih, svjetonazornih, filozofijskih, epistemoloških i svih ostalih različitosti, bez pretenzija

13

Lewis S. Feuer, »From Pluralism to Multiculturalism«, *Society*, studeni/prosinac 1991., str. 19–20.

14

Više o tome vidi u: Samuel P. Huntington i dr., *The Clash of Civilizations? The Debate*, Foreign Affairs, New York 1993.; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.; Mislav Kukoč, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997., str. 211–215.

15

Usp. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1992.; Hans Küng, *Ja zum Welt-*

ethos, Piper, München 1995.; Hans Küng – Karl-Josef Kuschel (ur.), *Erklärung zum Weltethos*, Piper, München 1996.; Hans Küng – Helmut Schmidt (ur.), *A Global Ethic and Global Responsibilities. Two Declarations*, SCM Press, London 1998.

Usp. o tome: Ivan Cifrić, »Globalizacija i svjetski etos«, *Filozofska istraživanja*, 93 (2/2004), str. 355–368.

16

Usp. o tome: S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, str. 183–198.

na dohvaćanje i posjedovanje jedne i jedinstvene univerzalne i apsolutne istine, a pogotovo bez nakane njezina nametanja drugima i različitim. A kad je riječ o konfliktu dominantnih kulturno-civilizacijskih vrijednosti, koji je evidentno na djelu u slučaju recentnih sukoba oko Muhamedovih karikatura, kulturni se pluralizam nadaje kao najviša, možda i jedina univerzalna vrijednost koju bi trebale poštovati sve potencijalno sukobljene strane. Jedni bi, u tome smislu, trebali demonstrirati svoju temeljnu svjetinju – slobodu, s osjećajem pune odgovornosti i senzibiliteta prema temeljnim svjetinjama drugih. A ti drugi, *nota bene*, na verbalne i likovne ugroze vlastitih svjetinja ne bi smjeli odgovarati fizičkim nasiljem i zazivanjem smrtnih presuda, niti prešutnim toleriranjem takvih reakcija iz vlastitih civilizacijskih redova, dapače, morali bi im se oni sami najoštrije suprotstaviti.

Kulturni pluralizam u prvome redu mora od svih strana biti prihvaćen kao univerzalna vrijednost, te biti zastupan kao temeljna kulturna i moralna vrednota globalne ljudske zajednice i »svjetskog etosa«. Jedino pod tim uvjetima istinski, a ne samo deklarativni *dijalog* civilizacija stupit će na mjesto aktualnog prijetećeg *sukoba* civilizacija, koji se, za sada, sve više zaoštava – upravo razmjerno oštrini planetarnog odbacivanja i difamiranja njegova prvoga vjesnika Samuela P. Huntingtona, toga *Machiavellija XXI. stoljeća*.

Mislav Kukoč

Philosophy and Cultural Pluralism in the Age of Globalization

Summary

*From the very notion of philosophy – that, as a ‘love for wisdom’ stands for never fulfilled tendency to reach the truth, and not the wisdom or truth themselves – emerges its necessary acceptance of cultural, theoretical and world-view pluralism, so that the philosophical dialogue between different orientations could approach never ended convergent search for the truth. Despite its etymological meaning, it would be hard to say that the history of philosophy represents such a dialogical readiness and tolerance towards different orientations of thoughts. Quite the contrary, in a particular sense, the very history of philosophy represent successive negation and polemical refutation of the previously established philosophical positions. In actual conditions of the globalization, when the world becomes a global village, at whose agora meet not only advocates of the different reflective and world-view orientations but, in the first place, holders of different cultural and civilization traditions and ways of thinking – cultural pluralism functions as *conditio sine qua non* of the equal dialogue and mutual respect of all the members of the global community. This paper tries to show that in an attempt to establish the consensus on common, i.e. universal values, we often come to insuperable difficulties that can be overcome only by continuous recognition of cultural, world-view, philosophical, epistemological differences and without pretensions on reaching and possession of the one and only universal absolute truth.*

Key words

history of philosophy, culture, pluralism, globalization, difference