

Božidar Kante

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Večkulturnost in vprašanje skupinskih pravic

V osrčju razprave o večkulturnosti je pomembnost identitete, še posebej o pomembnosti religije in kulture za vzpostavljanje, oblikovanje in ohranjanje identitete. Izbris oziroma izguba religioznih in kulturnih prepričanj pomeni izgubo identitete in ravno zato se v razpravo o večkulturnosti uvede posebne pravice za manjšinske skupine. Tiste oblike egalitarizma, ki nasprotujejo večkulturnosti, utemeljujejo to nasprotovanje na bolj univerzalnih načelih, saj so zanje revščina, nezaposlenost, slaba izobrazba itn. sicer slabe stvari, vendar pa so neodvisne od kulturnih ali religioznih razmer in pripadnosti. Če vzamemo dva nasprotna pola, potem se Parekh upira homogenizaciji in asimilaciji družbe, saj meni, da ne obstaja ena sam pravilna in prava pot, kako razumeti ustrezna področja življenja, medtem ko Barry meni, da ni mogoče živeti vrednega življenja brez, na primer, izobraževalnih možnosti, ki nas bodo oborožile, da bomo uspešni na zaposlitvenem trgu. Skrb za take priložnosti lahko pride v nasprotje s kulturno ali religiozno identiteto, vendar v takem primeru potegne, po Barryjevem mnenju, kratko kulturna identiteta.

Moje stališče se v tej razpravi pridružuje mnenju S. Mendusa, ki pravi, da pravo vprašanje ni, ali so religiozna in kulturna prepričanja dana ali izbrana. Pravo vprašanje je, ali religiozne in kulturne zaveze oporekajo naši zmožnosti, da živimo izpolnjujoče življenje, ali je tisto, kar šteje za izpolnjujoče življenje del *funkcije* religiozne in kulturne zaveze. Egalitarci, ki so prepričani, da so resnično grozne stvari neodvisne od kulture, ne morejo zagovarjati svojega egalitarizma z umeščanjem religioznega prepričanja na stran izbire v razločevanju med izbiro in naključjem.

Ključne besede: večkulturnost, kulturna identiteta, skupinske pravice, metodološki individualizem.

Večkulturnost je novejši pojem iz politične filozofije, čeprav so »okoliščine več-kulturnosti«, ¹ to je dejstvo pluralizma v pomenu mešanja nacionalnih, etničnih in religioznih kultur zaradi migracij skupin, obstajale že od prvih migracij naprej. Intuitivno se zdi pojem večkulturnosti na prvi pogled jasen in nedvoumen: pomenil naj bi družbe z več kot eno kulturo v javni domeni. Praksa nas tudi uči, da so

¹ Izraz sem si sposodil od Paula Kellyja, »Introduction: Between Culture and Equality, v Kelly, P. (ur.), »Multiculturalism Reconsidered« and its critics. Cambridge: Polity Press, 2002.

zahteve in postavke teh različnih kultur lahko v nasprotju, da se lahko pripadniki ene kulture znajdejo v podrejenem položaju glede na drugo kulturo in da lahko različne kulture živijo tudi strpno druga ob drugi. En možen odgovor na dejstvo skupinskih razlik je prisilna uniformnost – do tega pojava pogosto pride pri oblikovanju novih državnih tvorb, ko se en sam nacionalni jezik vsili na račun lokalnih jezikov in dialektov. Težava z večkulturnostjo vznikne s trditvijo, da »okolishčine večkulturnosti« kažejo na nezadostnost tradicionalnih političnih form ali političnih teorij, da bi se prilagodile tem novim okoliščinam. V skladu z mnenjem nekaterih, naj bi »okolishčine večkulturnosti« zahtevale trdno in močno uporabo egalitarnih ali libertarnih načel pravičnosti in pravic tako, da bi se lahko spopadli s posledicami skupinskih razlik in konfliktov, kakršna sta, na primer, diskriminacija in rasizem. Spet drugi menijo, da odgovor na te nove okoliščine terja ponovni premislek o naših kategorijah in vrednotah in nove oblike teoretičnega jezika ali ideologije. V tem pomenu je večkulturnost nova ideologija ali politična teorija in je v tem pomenu, med drugim, postala predmet vroče razprave.

Večkulturnost nikakor ne označuje ene same in neprotislovne teorije, saj sta že dve osnovni sestavini večkulturnosti, kultura in enakost, pojma, ki vzbujata pri teoretikih mešana občutke in ostre razprave. Jedro večkulturnosti tvori dejstvo enakega priznavanja različnih kultur. Iz teh različnih pogledov na to, kaj pomenita bodisi kultura bodisi enakost, je mogoče izpeljati in potem pojasniti razlike med raznimi teorijami večkulturnosti. Zagovorniki večkulturnosti nikakor ne soglašajo o vlogi in pomenu kulture, vendar je zanje bistvena zaradi več prekrivajočih se razlogov. Mogoče je izluščiti dve pomembni vlogi, ki naj bi jih igrala kultura v argumentih zagovornikov večkulturnosti. Prva vloga zadeva metodološko načelo; vzporednice z njo najdemo v argumentih komunitarjancev, ko opredeljuje naravo »sebstva« ali etični subjekt. Drugo vlogo je mogoče manj povezovati s komunitarijanci (čeprav bi jo zagovarjali tudi mnogi komunitarijanci) in jo bolj poudarjajo politični liberalci, da bi ustvarili osnovo za liberalne vrednote, kakršna je avtonomija.

Najprej si oglejmo vprašanje metodologije. Ponovno vstajenje liberalizma in tradicije družbene pogodbe je znova postavilo v ospredje individualizem, ki poudarja atomistično in asocialno naravo osebe ali moralnega subjekta. Rawls si je, kot eden najbolj reprezentativnih predstavnikov te tradicije, izmislil miselni eksperiment, ki nosi ime »tančica nevednosti«. V njem postavlja subjekt izza tančice nevednosti, pri čemer subjektu, ki sprejema odločitve, zanika vednost o bistvenih vidikih njegove identitete. Komunitarijanci se s takim pogledom na subjekt niso strinjali, saj se jim je zdelo, da ta miselni eksperiment uporablja preveč atomistični, individualistični pristop. Njihova kritika je bila usmerjena predvsem na to, da Rawls pojmuje osebo kot ločeno in neodvisno od vseh naključnih vidikov osebnosti, ki jih nudi družba, zgodovina, kultura in druge skupnosti, ne da bi bila pri tem prizadeta njena zmožnost izbire svojih ciljev in vzajemnega delovanja z drugimi. Komunitarijanski kritiki rawlsovskega liberalizma in liberalizma družbene

pogodbe so, nasprotno, dokazovali, da je pojem posameznika družbena stvaritev, saj se brez družbe posameznik ne more izoblikovati in ga tudi ni mogoče individualirati pred-družbeno. Komunitarijanci spodbijajo ozek individualizem političnih liberalcev in postavljajo v ospredje namesto tega skupnost.

Besedna zveza »metodološki individualizem« je skovanka, ki jo je prvi v taki obliki uporabil Joseph Schumpeter, avstrijski ekonomist in učenec Maxa Webra, in ima dejanske korene v Webrovem nauku in pogledih. V grobem bi lahko metodološki individualizem označili s trditvijo, da je treba družbene pojave pojasnjevati in razlagati na osnovi dejanj posameznikov, ki pa se po svoji strani navezujejo na intencionalna stanja kot motive in razloge za posamezne delovalce. Sam Weber je v razmišljanju v razpravi o metodološkem individualizmu v družbenih pojavih poudarjal, da na »družbene kolektive, kakršni so države, asociacije, poslovne korporacije, fundacije« pogosto gledamo, »kot da bi bile posamezne osebe« (Weber, 1922: 13). Tako jim pripisujemo vsa stanja, kakršna so značilna za osebe, od delanja načrtov, opravljanja dejanj do čustvenih stanj. Nauk metodološkega individualizma potemtakem ne bi imel opravka s takimi običajnimi načini govorjenja, temveč preprosto predpostavlja, da »se morajo v sociološkem delu ti kolektivi obravnavati zgolj kot rezultante in načini organizacije posameznih dejanj individualnih oseb, saj je zgolj te mogoče obravnavati kot delovalce med subjektivno razumljivim dejanjem« (Weber, 1922: 13).

Skratka, metodološki individualizem pri sociološkem delu potrebujemo zato, ker je v tesni povezavi z interpretativnimi vzorci pojasnitve na tem področju. Zakaj pride do te povezave? Preprosto zato, ker je zgolj dejanje »subjektivno razumljivo«. Weber gleda na dejanje kot na obnašanje, ki korenini v pomenljivih mentalnih stanjih. (Obtoževanje nekoga je obnašanje, kasnejše opravičevanje pa dejanje). Weber pomembnost dejanja izpeljuje iz dejstva, da ga motivirajo intencionalna stanja, do katerih imamo interpretativni dostop zaradi naše zmožnosti razumevanja podstatnih delovalčevih motivov. Po njegovem je družbeni znanstvenik zmožen »doseči nekaj, kar ni nikoli dosegljivo v naravoslovnih znanostih, namreč subjektivno razumevanje dejanja sestavnih posameznikov« (Weber, 1922: 15). Če ne vemo, zakaj posamezniki počnejo to, kar počnejo, potem tudi ni mogoče razumeti, zakaj in kako pride do dejanj na višjih in širših ravneh, v katere so vpletena ta dejanja posameznikov.

Metodološkega individualizma si torej ne gre toliko razlagati v smislu, da daje prednost posameznemu pred kolektivnim v družbeno-znanstvenih razlagah, temveč da daje prej prednost v razlagi teoretični ravni dejanja (glej Heath, 2015). Tako dajanje prednosti teoretični ravni dejanja preprosto narekuje dejstvo, da imamo v tem primeru opraviti z družbeno znanostjo, ki je interpretativna in hoče ponuditi neko razumevanje določenega družbenega pojava. Za dejanja pa je značilno, da so vedno opravljena z neko našo namero, kar pa ne moremo reči za druge družbene pojave. Ker pa so lahko v intencionalnih stanjih zgolj posamezniki,

je potem to dajanje prednosti posameznikom bolj razumljivo tudi v metodološkem smislu dajanja prednosti posameznikom: »Torej je 'individualizem' v metodološkem individualizmu bolj stranski produkt svoje osrednje teoretične zavezanosti kot pa motivirajoči dejavnik« (Heath, 2015).

Vrnimo se zdaj spet k vlogi kulture pri izgradnji identitete neke skupine. Ena najvidnejših zagovornic večkulturnosti je Iris Marion Young, vendar je zelo previdna, ko pride do tega, da je treba govoriti o bistveni identiteti neke družbene skupine in noče razmišljati o politiki v okviru identitete. Izhaja iz tega, da če razmišljamo o identiteti neke osebe ali družbene skupine strukturno, potem v tem primeru ne gre za attribute, ki jih ta oseba ali skupina ima kot taka, temveč bolj za umeščanje posameznikov ali skupine znotraj odnosov. Vzemimo njen primer žensk kot kategorije in žensk kot skupine: »In to je tisto, zaradi česar sem v 'Gender as seriality' razlikovala med serijami in skupino, kjer sem dokazovala, da je o skupini mogoče misliti, da ima identiteto, vendar bo vselej bila nekaj bolj posebnega kot 'ženske'. Bo posebna skupina žensk, ki dejansko imajo nekaj skupnega poleg tega, da so ženske. In to bilo veliko manjše od kategorije žensk« (Ferguson in Nagel, 2009: 28). Identiteta je po mnenju Youngove zadeva nekakšne družbene konstrukcije. Ljudje preprosto niso člani zgolj ene same homogene družbene skupine, temveč pripadajo različnim prekrivajočim se skupinam, ki niso hierarhično urejene in zato ne moremo ene skupine postaviti pred drugo in ji dajati prednost. Kultura je gotovo ena od razsežnosti, vzdolž katere se družbene skupine razlikujejo druga od druge in je hkrati del okvirja, znotraj katerega pride do konstitucije skupinske identitete. Družbeno je v tem pogledu vsekakor pred individualnim.

Bhikhu Parekh, nasprotno, gleda na kulturo kot bistveno in neizogibno sestavino neke družbe ali skupine. Izraz »kultura« se po njegovem mnenju nanaša na sistem prepričanj in praks. Prepričanja, ki jih ljudje tvorijo o pomenu človeškega življenja in njegovih dejavnosti in odnosov, oblikujejo prakse, v okviru katerih strukturirajo, organizirajo in uravnavajo svoja individualna in kolektivna življenja. Če se družba nanaša na skupino ljudi in strukturo njihovih medsebojnih odnosov, se kultura nanaša na vsebino in organizacijo teh odnosov. Članstvo v kulturni skupnosti ima po Parekhu dve glavni posledici: »Strukturira in oblikuje osebnost posameznika na določen način in ji daje vsebino ali identiteto. Njega ali njo tudi vstavi v in identificira s posamezno skupino ljudi ... Vsaka kultura je tudi sistem regulacije. Odobrava ali pa ne odobrava nekaterih oblik obnašanja in načinov življenja, predpisuje pravila in norme, ki krmarijo človeške odnose in dejavnosti ter jih uveljavljajo s pomočjo nagrajevanja in kaznovanja« (Parekh, 2000: 156). Kultura je torej hkrati način življenja in neka normativna dejavnost, vezana na skupnost. Naša asociacijska identiteta je izbirna, medtem ko je naša kulturna identiteta dediščina, ki jo lahko ali sprejmemo ali zavrnemo. Kultura ni praksa ali način življenja, ki bi ga izbrali sami: prav zato je bistven del naše identitete. Tako Youngova kot Parekh podpirata komunitarijansko »družbeno tezo«, namreč, da se identiteta posameznika oblikuje skozi članstvo v skupinah, pri čemer je članstvo v

kulturni skupini nemara najbolj pomembno. Kultura nam ponuja naše osebne identitete z bogatimi vsebinami, ki jih sicer lahko sprejememo ali zavrnamo, vendar jih preprosto ne moremo zanemariti ali zanikati. Zato je treba vsak napad na kulturo ali njeno zavračanje jemati kot napad na osebe, ki so nosilke te kulture.

Kulturi pa se v argumentih za večkulturnost pripisuje še drugo pomembno vlogo. Nekateri zagovorniki večkulturnosti, še posebej W. Kymlicka, gledajo na kulturo kot vir moralnosti. Zanj in za Raza, ki ju trpajo v razred tako imenovanih »perfekcionističnih liberalcev«, je ključni pojem liberalizma pojem avtonomije. Ne strinjata se in zavračata Rawlsovo in Barryjevo nevtralnost kot neprimerno osnovo za zagovor liberalnih vrednot. Pravi liberalci se ne bi smeli postaviti v nevtralen položaj glede različnih pojmovanj dobrega življenja, temveč bi se morali odzivati na življenjske izbire posameznikov: »Perfekcionistična razlaga gleda na vrednost dobrega življenja v okviru tega, da je to nekaj, kar kaže svobodo in enak položaj moralnega subjekta tako, da ni nekaj, kar je prisiljeno od zunaj in podprto od znotraj. Tisto, kar stori, da gre življenje dobro, je naposled to, da je nekaj, kar je mogoče podpreti od znotraj s strani osebe, čigar življenje je, če pa je to tako, potem je ta oseba upravičena imeti svoje izbire, zavarovane pred zunanjo prisilo drugih ali države« (Kelly, 2009: 8). Teza o avtonomiji zahteva in določa le minimalne okoliščine za dobro življenje in nikakor ne daje popolne podrobne določitve, kaj na bi sestavljalo dobro ali vredno življenje. In tu lahko, tako meni Kymlicka, odigra svojo vlogo kultura v smislu, da je osnova, na podlagi katere si je mogoče ustvariti avtonomno in dragoceno življenje. Kultura kot vir moralnosti nam ponuja vse tiste vrednote, prepričanja in zavezanosti, ki omogočajo avtonomno življenje. Če ne bi imeli izbire, potem bi bilo praktično nemogoče doseči raven dobrega oziroma dragocenega življenja. Bogato, »debelo« etično življenje zahteva avtonomijo, to pa lahko ponudi ravno kultura. Drugače povedano, avtonomija je tista, ki omogoča moralne izbire, te pa dajejo meso za pristno dragoceno življenje.

V skladu z glediščem perfekcionista ima kultura dve razsežnosti: prvič, pomaga pri uveljavljanju in preživljanju dobrega oziroma dragocenega življenja, in, drugič, je osnova zahteve za skupinske pravice in dolžnost države, da kulture zavaruje pred zunanjimi grožnjami. Kultura in avtonomija sta medsebojno prepleteni: kultura po Kymlicki na eni strani ni samozadosten temelj za zahteve po vrednotah, saj morajo biti te podvržene testu avtonomne podpore, po drugi strani pa avtonomija ne ponuja zadovoljive razlage etičnega življenja brez nujnega sodelovanja moralnih skupnosti, ki pa jih omogočajo kulture kot medgeneracijske skupnosti.

Liberalni perfekcionisti in liberalni privrženici večkulturnosti ne zanikajo »družbene teze« in jo tudi vzamejo za izhodišče, vendar jih zanima tudi narava vrednot in ne zgolj vprašanje osebne identitete ali pa ustrezna metoda za analizo in preučevanje družbenih pojavov. Pomen kulture je mogoče utemeljiti bodisi na

metodoloških predpostavkah bodisi na razlagi vrednot, ki omogočajo tiste stvari, za katere menimo, da so dobra ali dragocena življenja. V večini teorij večkulturnosti se ta dva pristopa prekrivata, vendar imamo poleg tega opraviti še s tretjim pojmom, namreč pojmom enakosti.

Enakost

Brian Barry si v svoji knjigi *Culture and Equality* zastavlja vprašanje, ali je mogoče večkulturnost, če jo razumemo kot zagovor posebnih pravic za manjšinske skupine, braniti na podlagi pravičnosti. Njegov odgovor na to vprašanje je odločno nikalen, pri tem pa uporablja liberalen egalitaren argument. Osrednje vprašanje je tako naslednje: Ali so lahko liberalci, še posebej liberalni egalitarci, tudi zagovorniki večkulturnosti? Ali je mogoče – zaradi pravičnosti – uvesti neka posebne pravice za manjšinske skupine? Barryjev nikalni odgovor se opira na dve prepričanju: prvič, da je pravičnost zadeva enakih možnosti in drugič, da je možnost objektivno stanje stvari. Barry hoče ostati egalitarec, hkrati pa zavrniti trditev, da pravičnost terja posebne pravice za manjšinske skupine. Nasproti mu stoji, na primer, že omenjeni Bhikhu Parekh, ki sicer meni, da je pravičnost zadeva enakih možnosti, vendar pravi, da so posebne pravice manjšinskih skupin zahteve pravičnosti natanko zato, ker je pravičnost zadeva enakih možnosti. Razhajata se v pojmovanju možnosti, pri čemer Parekh meni, da je »možnost od subjekta odvisen pojem v pomenu, da je priložnost, vir ali tok dejanja zgolj tiha in trpna možnost, ne pa možnost za posameznika, če nima sposobnosti, kulturnega nagnjenja ali nujne kulturne vednosti, da bi jo izkoristil« (Parekh, 2000: 241). Barry pa, nasprotno, kulturnega nagnjenja, religioznega in moralnega prepričanja ne povezuje s vprašanjem, ali imam možnost.

Vzemimo konkreten primer zakona, ki ga omenja Barry. Angleški zakon je med letoma 1972 in 1976 predpisoval, da vsi motociklisti – ne glede na religiozna in kulturna prepričanja – nosijo čelade. Sikhi so se pritoževali na osnovi tega, da jim religiozni običaji zapovedujejo nošnjo turbanov in da jim je tako angleški zakon z zapovedjo obvezne nošnje čelade krtil enako možnost vožnje motocikla. Leta 1976 je bil njihov protest uslišan in so pri vožnji motocikla nosili turbane. Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je, ali je ta posebna pravica, ki temelji na religiozni osnovi, zahteva pravičnosti ali ne? Parekh meni, da je, saj je prepričan, da je možnost odvisna od subjekta in da je bila med letoma 1972 in 1976 Sikhom odzeta možnost, ki smo jo imeli mi, namreč voziti motocikel. Barry se ne strinja s takim stališčem in pravi, da so Sikhi imeli natanko enako možnost voziti se z motociklom kot kdorkoli drug, vendar se tega niso poslužili in to zaradi sklicevanja na svoja religiozna prepričanja.

Spor se vrti okrog tega, ali »možnost« je ali ni odvisna od subjekta. Kjer Barry vidi ključno razliko med imeti možnost in se je tudi poslužiti, Parekh molče prei-

de preko te razlike in meni, da v svetu, v katerem se ne morem poslužiti možnosti, sploh ni nobene možnosti. Torej nobene možnosti zame.

Spor o tem, ali je možnost odvisna od subjekta ali ne, ima v ozadju spor o statusu samih religioznih in kulturnih prepričanj. Parekh razmišlja takole: »Sikh je načelno svoboden, da pošlje svojega sina na šolo, ki prepoveduje turbane, vendar je iz vseh praktičnih smotrov zanj zaprta. Enako je res, ko se od ortodoksne Juda zahteva, da se odpove svoji jarmulki ali da muslimanka nosi krilo ali da vegetarijanski Hindujec je govedino kot predpogoj za nekatere vrste služb. Čeprav je vpletena nezmožnost kulturna, ne pa po naravi fizična in torej podvržena človeškemu nadzoru, se stopnja nadzora v veliki meri spreminja. V nekaterih primerih je kulturno nezmožnost mogoče preseči s sorazmerno lahkoto s primerno reinterpretacijo relevantne kulturne norme ali prakse, v drugih pa je konstitutivna za individualni občutek identitete in celo samospoštovanja in je ni mogoče preseči brez globokega občutka moralne izgube« (Parekh, 2000: 241).

Parekh zagovarja gledišče, da gre v primeru Sikha, ki ne more poslati svojega sina v šolo, ki prepoveduje nošnjo turbanov, za kulturno normo, ki je bistvena za občutek identitete. Čeprav so religiozna in kulturna prepričanja delno pod človeškim nadzorom, pa so dovolj neukrotljiva, da bi lahko potegnili vzporednico s fizičnimi nezmožnostmi. Na tako razmišljanje se Barry odzove takole: »Položaj nekoga, ki ni zmožen voziti avta kot rezultat fizične nezmožnosti, je popolnoma drugačen od položaja nekoga, ki ni zmožen voziti avta, ker bi tako početje bilo v nasprotju z dogmami njegove ali njene religije. Predlagati, da sta v podobnem položaju, je dejansko žaljivo za obe strani. Nekdo, ki potrebuje bolniški voziček, da se giblje naokrog, bo imel povsem prav, če bi bil užaljen nad predlogom, da bi morali to potrebo prilagoditi dragemu okusu. In nekdo, ki svobodno sprejema religiozno vero, ki prepoveduje nekatere dejavnosti, bo pravilno zanimal pripis, da je na to treba gledati kot na analogno nedobrodošlo breme fizične nezmožnosti« (Barry, 2001: 36–37).

Sikhi bi torej lahko poslali svoje sinove na šole, ki prepovedujejo nošnjo turbanov, vendar zaradi svojih religioznih prepričanj, ki jih svobodno sprejemajo, tega ne storijo. Tu po Barryjevem mnenju ne gre potegniti vzporednice med religioznimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi. Ravno tu se kaže pomembna razlika med Barryjem in Parekhom: kako gledati na razliko med religioznimi in kulturnimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi; tu gre za vprašanje, ali so taka prepričanja podobna fizičnim nezmožnostim. Razlika je v tem, da fizične nezmožnosti oziroma pomanjkljivosti niso zadeva svobodne izbire – imamo jih ne glede na to, ali nam je to všeč ali ne in ali so to izbire, ki smo jim svobodno pritrdili ali ne. So torej religiozna in kulturna prepričanja zadeve naključja ali zadeve svobodne izbire? Parekh zagovarja prvo možnost, Barry drugo, obadva pa poskušata predstaviti in zagovarjati svojo kategorizacijo kot zadevo egalitarizma. Osrednje prizadevanje sodobnega liberalnega egalitarizma pa naj bi šlo ravno v smeri vzpo-

stavitve političnega reda, ki bi v čim večji meri zagotovil izključitev učinkov naključja. Zgolj če bi bila ta prepričanja v nekem smislu dana (zgolj če bi bila zadeve naključja, ne pa izbire), ne pa izbrana, bi potem bile neke posebne pravice (skupin) upravičene v imenu pravičnosti. Osrednje vprašanje v razpravi med Barryjem in Parekhom je potem naslednje: je lahko egalitariec zagovornik večkulturalnosti? Seveda, vendar zgolj v primeru, če zatrjuje, da so religiozna in kulturna prepričanja zadeva naključja, sicer pa to ni mogoče.

Že John Rawls je pred tem v svojem znamenitem delu argumentiral takole: »... ker so neenakosti pri rojstvu in naravne obdaritve nezaslužene, je treba te neenakosti nekako poravnati ... Da bi vse osebe obravnavali enako, da pi ponudili pravo enakost možnosti, mora družba posvetiti več pozornosti tistim z manjšim prirojenim premoženjem in onim, ki so se rodili v manj ugodne družbene položaja« (Rawls, 1971: 100). Sam Rawls je prepričan, da njegova teorija pravičnosti kot poštenosti zagotavlja ravno takšno obravnavo: »V pravičnosti kot poštenosti ljudje soglašajo, da bodo delili usodo drug drugega. Pri načrtovanju institucij se lotijo tega, da se bodo okoristili z naključji narave in družbenimi okoliščinami zgolj tedaj, ko je tako početje v skupno korist. Ti dve načeli sta pošten način soočanja s svojevoljnostjo sreče« (Rawls, 1971: 102). Ta želja po soočanju s srečo oziroma usodo je bila osrednja za egalitarizem v zadnjih desetletjih. Naloga prave politike je ravno odpravljanje učinkov tega naključja oziroma svojevoljnosti na posameznike. Če hočemo kajpada tako nalogo tudi opraviti, potem moramo imeti že vnaprej dano neko jasno razumevanje tega, kaj štejemo za naključje, srečo ali usodo. Kot pa kaže razprava med Barryjem in Parekhom, je težko – če že ne nemogoče – priti do nekega soglasja o tem, kako razumeti nek pred-institucionalen pojem naključja. Obadva sicer poudarjata pomembnost religioznih in kulturnih prepričanj, vendar pa jih postavljata na različne strani ločnice med naključjem in izbiro. Parekh opravičuje svoje primerjave med kulturnimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi s svojim glediščem, da so taka prepričanja »konstitutivna za posameznikov občutek za identiteto in celo za samospoštovanje in jih ni mogoče preseči brez globokega občutka moralne izgube«. Tudi Barry, kot smo že omenili, ne zanemarja pomembnosti religioznih in kulturnih prepričanj in razmišlja takole: »Argument te knjige ni, da je dejstvo večjega števila kultur nepomembno (ali v večini primerov obžalovanja vredno), temveč, da je program večkulturalnosti za odgovor nanj v večini primerov nepremišljen. Resda, ravno zaradi tega, da je dejstvo večjega števila kultur pomembno, bi se politizaciji skupinskih identitet in razvoju politik, specifičnih za skupine, morali upreti« (Barry, 1995: 231). Barry torej trdno brani gledišče, da razlog za imetje kulturnih prepričanj ne more biti zadeva naključja ali sreče, temveč zavzemajo ljudje taka stališča svobodno in po svoji volji. Skratka, tistih lastnosti moje osebnosti, ki jih ne obžalujem, da jih imam, ne morem imeti za naključne lastnosti. To gledišče izraža takole: »... ljudje so odgovorni za svoje preference, vedno ko so zadovoljni z njimi. Kako te preference izvirajo, ni pomembno, in lahkota, s katero jih je mogoče spremeniti, je

pomembna zgolj na naslednji način: da bi morali dvomiti o iskrenosti vaše trditve, da si ne želite imeti preferenc, ki jih dejansko imate, če bi jih zlahka spremenili» (Barry, 1991: 156). Barry daje kot primer nekoga, ki ima neka religiozna prepričanja, vendar jih obžaluje in se jih hoče znebiti. Meni, da je upravičen do psihoterapije, ki mu je denarno mora pokriti nacionalna zdravstvena služba, ker je to res primer, v katerem bi bila religiozna prepričanja primer nezmožnosti in bi bil posameznik na egalitarni osnovi upravičen do pokritja stroškov psihoterapije. V primeru ko takega obžalovanja kajpada ni, gre za primer, kjer je treba prepričanja imeti za zadevo izbire, izbire, ki seveda ni zlahka spremenljiva in zato družba ne bo plačala stroške, ki so posledica take izbire. Kot vidimo, gre tu za vprašanje, ali in v kakšni meri so lastnosti neke osebe predmet njegove izbire ali naključja. Filozofske literature kot odgovora na to zapleteno vprašanje je obilo in ni – kot pritiče odgovoru na vsakršno filozofsko vprašanje – nedvoumna. V obravnavo tega vprašanja se tu ne bomo spuščali.

Vprašanje je, ali je smiselno narediti razlikovanje med izbiro in naključjem na ravni osebnosti. Nekateri menijo, da ni mogoče udejaniti pomembnih egalitarnih ciljev, če naredimo ločnico na tej ravni.² Kot značilen primer navajajo primer ponižne gospodinje. Njena življenjska usoda je slaba, vendar je kljub temu z njo zadovoljna, saj je prepričana, da je to najboljša usoda, ki ji je na voljo. Ne zavida drugim niti ni nezadovoljna s svojim življenjem, kljub dejstvu, da njeno življenje sestoji iz težkega garanja. Ima, kar je v žargonu znano kot »adaptivna preferenca«. Drugače povedano, svoja pričakovanja in želje je popravila in prilagodila tako, da ustrezajo tistemu, za kar je prepričana, da je zanjo možno. In mogoče ima celo prav glede tega, kaj je zanjo možno.

Če naredimo ločnico med izbiro in naključjem na ravni osebnosti, kar kajpada zagovarja Barry, potem lahko o tej gospodinjici povemo le malo. Če se svojih prepričanj oklepa svobodno in nikakor ne obžaluje, da jih ima, pote je videti, da nedvomno sodi na stran izbire na razločku med izbiro in naključjem. Vendar bi kdo utegnil ugovarjati, da je naredila svoje izbire v nepravilnih okoliščinah in da zato naposled ne gre pričakovati, da bo nosila stroške. To je gotovo en način, kako se lotiti težave, vendar ni očitno, da je ta pot uradno odprta za Barryja. Zakaj ne? Razlogi so trojni: prvič, če naj pokaže, da mora politika odtehtati slabo srečo, ne pa svobodne izbire, potem potrebuje pred-institucionalno razločevanje med izbiro in naključjem. Mora domnevati, da obstaja kaj takega kot naključje in da je naloga politike odpraviti njegove učinke in posledice. Vendar v tem primeru obstaja težava, saj izbire, narejene v nepravilnih okoliščinah, dejansko sploh niso izbire, temveč prej delci slabe sreče. Drugič, če se zateče k takemu stališču, potem zataji svoje lastno vztrajanje, da je ključen dejavnik, ki določa, ali so prepričanja zadeva naključja ali izbire, to, ali agent obžaluje ali pa ne, da jih ima. Ponižna gospodinja

² Glej Susan Mendus, »Choice, Chance, and Multiculturalism«, v Kelly, P. (ur.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.

ne obžaluje, da ima taka prepričanja, kakršna pač ima. Ali potem ne bi bilo žalji-vo nadomestiti njena prepričanja? Tretjič, če Barry sprejema tako stališče, ali se potem ne odpoveduje razločno liberalni lastnosti svoje razlage, ki narekuje strogo načelo individualne odgovornosti?

Po mnenju Mendusove Barry v zadevah praktične politike zagovarja močno egalitaren in univerzalističen pogled. Sodobne družbe so po njegovem prepričanju prežete z vedno večjimi neenakostmi v bogastvu, ki so kajpada škodljive za vsakogar in niso povezane z religioznimi in kulturnimi zavezami. Podeljevanje posebnih pravic manjšinskim skupinam bi tak položaj zgolj še zaostriilo. Take skupine so ponavadi zaprte v svoje kulturne meje, povečini ne znajo angleščine in so obsojene na vedno večjo revščino take vrste, ki je ne more odtehtati zgolj ponosno sklicevanje na pripadnost taki skupini. Zato Barry meni, da bi bilo podeljevanje posebnih pravic takim skupinam nesmiselno in brez haska. Ne le, da je Barry v zadevah praktične politike egalitarci in univerzalist, v zadevah politične filozofije je poleg tega močan liberelec in individualist. Kot odrasli ljudje moramo – po njegovem prepričanju – prevzeti nase odgovornost za svoje odločitve in stališča, ki smo jih svobodno sprejeli in jih tudi svobodno podpiramo.

Na prvi pogled je videti, kot da si ti dve stališči ne nasprotujeta. Videti je, da po eni strani izključujeta posebne pravice za religiozne in kulturne manjšine (ker so religiozna prepričanja zadeva izbire), po drugi strani pa upravičujeta prerazdelitev v korist tistih, ki so v neugodnem položaju (ker je neugodni položaj zadeva naključja). Po tehtnem preudarku pa lahko ugotovimo, da je ta videz varljiv in da je njegova začetna sprejemljivost odvisna od »dvoumnosti med obliko egalitarizma, ki meri na odpravo *objektivno* prepoznatnega in *družbeno* vsiljenega zatiranja, in obliko egalitarizma, ki meri na izbris učinkov *subjektivno* prepoznanega in *individualno* izkušenega naključja« (Mendus, 2002: 43). V kakšnem primeru smo lahko torej tako egalitarci kot multikulturalisti? Egalitarni multikulturalisti smo lahko zgolj v primeru, če mislimo, da bi morala egalitarna politika odpraviti učinke in posledice naključja in se pridružiti Parekhu in njegovemu stališču, ki šteje religiozna in kulturna prepričanja za zadeve naključja.

Tako Barry kot Parekh se ukvarjata s vprašanjem, ali bi morali manjšinskim skupinam podeliti posebne pravice z egalitarnega gledišča, vendar dajeta nasprotujoča si odgovora, ki sta posledica nasprotujočih si intuicij glede položaja religioznih in kulturnih prepričanj. Kaj je tisto, kar oblikuje te nasprotujoče si intuicije. To nalogo po vsej verjetnosti opravljajo moralna in politična prepričanja, ki, nasprotno, niso gradivo za izgradnjo moralnih in političnih prepričanj. Torej ni razlika med izbiro in naključjem tista, ki – to velja tudi za egalitarce – narekuje moralna in politična prepričanja, temveč je zadeva v tem odnosu obrnjena. Taka razprava ni prisotna le med egalitarci, temveč nanjo naletimo tudi širše. Na primer, Barry opredeli Nozickovo stališče iz *Anarchy, State, and Utopia* kot stališče, ki zanika pomen naključja:

»Nozick postavlja okvir pravic in potem pravi, da so pravični izidi tisti, ki vzniknejo iz izbire, ki jih naredijo ljudje pri uveljavljanju teh pravic. Utegnete imeti slabo srečo, da v teh ureditvah stradate do smrti zato, ker niste imeli take sreče, da bi nasledili ali da bi vam dali dovolj za nadaljevanje življenja ... Toda Nozick preprosto nima nobenega ukrepa za spremembo izidov, ki izhajajo iz izbire, tako da bi se spopadli s slabo srečo« (Barry, 1991: 143).

Kritika Nozicka tu leti na dejstvo, da on prave vloge politike ne vidi v odpravi učinkov slabe sreče oziroma naključja. Vendar je tu mogoče oblikovati tudi drugačen ugovor, ki ne gre v smeri, da Nozickov program preprosto zanika popravo oziroma odpravo posledic slabe sreče, temveč da je sama njegova klasifikacija stvari kot zadev slabe sreče politično in moralno obremenjena. Ne gre le zato, da nasledimo izide slabe sreče, temveč tudi zato, zakaj naj bi se sprijaznili, da zaradi slabe sreče oziroma naključja ostajamo v takem položaju osiromašenosti? Kateri svet je mogoče opisati kot svet, v katerem prevladuje naključje oziroma slaba sreča? Vsekakor je to svet, v katerem smo že vnaprej zavezani teoriji upravičenja, po kateri moramo verjeti, da v svetu tisti, ki so kaj nasledili, prosperirajo, medtem ko oni, ki niso nasledili, stradajo. In to je svet, v katerem prevladuje naključje oziroma slaba sreča. Egalitarna trditev bi morala biti, da to lahko sploh ni naključje, temveč rezultat delovanja nepravičnih političnih institucij. Egalitarci se tako z vztrajanjem na pred-institucionalnem razlikovanju med izbiro in naključjem odpovedujejo zelo pomembnemu ugovoru libertarizmu in se prepuščajo njegovi zgolj drugotni in odvečni kritiki.

Na podlagi povedanega se da zaslutiti, da egalitarci z vztrajanjem na pomembnosti razločevanja med izbiro in naključjem skrivajo nek drug pomemben cilj egalitarizma, ki ni v zgolj odpravi učinkov naključja, temveč v ukinitvi družbenega zatiranja (glej Mendus, 2001: 38). Elizabeth Anderson, na primer, podčrtuje, da »pravi negativni cilj egalitarne pravičnosti ni odstranitev vpliva surovega naključja iz človeških zadev, temveč končati zatiranje, ki je po definiciji družbeno vsiljeno« (Anderson, 1999: 288). Kakšno je torej razmerje med prizadevanjem za odstranitev naključja in prizadevanjem za odpravo zatiranja? In prav tu se razprava zaplete in postane zmedena. Če je Barryjev ugovor proti Nozicku ta, da Nozick zavrača priznavanje pomembnosti naključja, potem je ugovor Mendusove, da Nozick razume naključje kot tisto, kar je dejansko nepravičnost. Mendusova predlaga drugačno pot: ne gre za to, da moramo najprej nekaj prepoznati kot učinek naključja in potem poskrbeti, da take učinke odpravimo, temveč narobe, vztrajati je treba, da je so slabi učinki posledica delovanja nepravičnih institucij. V sami praksi pa ta pomembna razlika ne pomeni ničesar, ker se vsi egalitarci strinjajo, da je siromaštvo grozna zadeva in da ga je treba nekako odpraviti: »Edino nestrinjanje je o tem, ali je tisto, kar delamo, odgovor na svojevoljnost individualne sreče ali dejstvo družbenega zatiranja, toda katerikoli odgovor že damo, premisleki o naključju in premisleki o zatiranju narekujejo enake praktične politike« (Mendus, 2002: 39).

Sklep

Ali najde omenjeno razmišljanje svoje mesto tudi v primeru večkulturnosti? S primerom večkulturnosti nima kaj dosti skupnega, saj je na tem področju v žarišču razprave to, katere stvari so grozne, ne pa zgolj to, na katerih osnovah se odzivamo na strašne in nesprejemljive zadeve. Kot smo že omenili, je v osrčju razprave o večkulturnosti pomembnost identitete, še posebej o pomembnosti religije in kulture za vzpostavljanje, oblikovanje in ohranjanje identitete. Izbris oziroma izguba religioznih in kulturnih prepričanj pomeni izgubo identitete in ravno zato se v razpravo o večkulturnosti uvede posebne pravice za manjšinske skupine. Tiste oblike egalitarizma, ki nasprotujejo večkulturnosti, utemeljujejo to nasprotovanje na bolj univerzalnih načelih, saj so zanje revščina, nezaposlenost, slaba izobrazba itn. sicer slabe stvari, vendar pa so neodvisne od kulturnih ali religioznih razmer in pripadnosti. Če vzamemo dva nasprotna pola, potem se Parekh upira homogenizaciji in asimilaciji družbe, saj meni, da ne obstaja ena sam pravilna in prava pot, kako razumeti ustrezna področja življenja, medtem ko Barry meni, da ni mogoče živeti vrednega življenja brez, na primer, izobraževalnih možnosti, ki nas bodo oborožile, da bomo uspešni na zaposlitvenem trgu. Skrb za take prilžnosti lahko pride v nasprotje s kulturno ali religiozno identiteto, vendar v takem primeru potegne, po Barryjevem mnenju, kratko kulturna identiteta.

Tu se glede teh nasprotnih stališč Barryja in Parekha pridružujem stališču Mendusove: »Tisto, kar razločevanje med egalitarizmom naključja in egalitarizmom zatiranja razkriva, je, da pravo vprašanje ni, ali so religiozna in kulturna prepričanja dana ali izbrana. Pravo vprašanje je, ali religiozne in kulturne zaveze oporekajo naši zmožnosti, da živimo izpolnjujoče življenje, ali je tisto, kar šteje za izpolnjujoče življenje del *funkcije* religiozne in kulturne zaveze. Še več, poudarek na naključju ni zgolj drugačen od poudarka na zatiranju, temveč mu tudi nasprotuje. Egalitarci, ki so prepričani, da so resnično grozne stvari neodvisne od kulture, ne morejo, tako sem prepričana, zagovarjati svojega egalitarizma z umeščanjem religioznega prepričanja na stran izbire v razločevanju med izbiro in naključjem« (Mendus, 2002: 39–40).

Multiculturalism and group rights

In the focus of discussion about multiculturalism is the importance of identity, especially importance of religion and culture for the establishing, shaping, and preservation of this identity. Obliteration or loss of religious and cultural beliefs means the loss of the identity; exactly this fact is the reason to introduce in the discussion special rights for minority groups. Those forms of egalitarianism which are opposed to multiculturalism grounds this opposition on the more universal principles – for them poverty, unemployment, bad education etc. are otherwise bad things but independent of cultural or religious conditions and affiliations. If we consider two opposing poles then the one (B. Parekh) resists to homogenisation and assimilation of society; he believes that there is not only one correct and true way how to understand the domains of life while Barry believes that we cannot live the life which is worth living without, for example, educational opportunities which will give us the arms for successful competition in the employment market. The care for such opportunities can come in opposition to cultural and religious identity – in such case is the cultural identity which, according to B. Barry, draw a blank.

My position in this discussion is near the point of view of S. Mendus which says that is that the real issue is not whether religious and cultural beliefs are given or chosen. The real issue is whether religious and cultural identity can run against one's ability to lead a fulfilling life, or whether what counts as a fulfilling life is partly a *function* of religious and cultural identity. Egalitarians who believe that the truly terrible things are independent of culture cannot advocate their egalitarianism by placing religious belief on the choice side of the choice-chance distinction.

Keywords: multiculturalism, cultural identity, group rights, methodological individualism.

Literatura

Anderson, E. (1999). »What Is the Point of Equality?«. *Ethics*, 109 (2), str. 287–337.

Barry, B. (1991). *Democracy and Power: Essays in Political Theory*, zv. I. Oxford: Clarendon Press.

Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

Ferguson, A. in Nagel, M. (ur.) (2009). *Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford University Press.

Heath, J. (2001). *Communicative Action and Rational Choice*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kelly, P., (2002). *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.

Kukathas, C. (1995). »Are There Any Cultural Rights?« *Political Theory*, 20, str. 105–139.

- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (ur.) (1995). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendus, S. (2002). »Choice, Chance, and Multiculturalism«. V Kelly, P. (ur.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). »The Politics of Recognition«. V Gutmann, A. (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1995). »Irreducibly Social Goods«. V Taylor, C., *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1992). »Superseding Historic Injustice«. *Ethics*, 103(1), str. 4–28.
- Waldron, J. (1995). »Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. V Waldron, J., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weber, M. (1922). *Economy and Society*, Guenther R. in Claus W., ur., Berkeley: University of California Press.