
Bhikhu Parekh

Prevedel Božidar Kante

Barry in nevarnosti liberalizma

Dvourni dediščina liberalnega razsvetljenstva

Po Barryjevem mnenju je zgodovina zadnjih dveh stoletij zgodovina boja med razsvetljenstvom in proti-razsvetljenstvom, med angeli luči in demoni teme. Medtem ko se strinja, da je imelo razsvetljenje svoje slepe pege, posebej njegov neuspeh, da bi popolnoma razložilo socialne in ekonomske pravice, Barry vztraja, da so le-te naključne in popravljive in nikakor ne kvarijo veljavnosti njegovih temeljnih liberalnih načel. Barryjev cilj v njegovi knjigi *Culture and Equality* (2001a) je požalhniti in na novo formulirati ta načela kot »egalitarni liberalizem« in kritizirati sodobno multikulturno utelešenje proti-razsvetljenstva.

Barryjevo razsvetljenje predstavljajo taki pisci, kot so Locke, J. S. Mill, v določeni meri Karl Marx, in – bolj v nedavnih časih – zgodnji John Rawls in kajpada sam Barry. Proti-razsvetljenje predstavljajo Burke, de Maistre, Hegel in Herder in bolj pred kratkim – Michael Oakeshott, starejši Rawls, Michael Walzer, Roger Scruton, Will Kymlicka, Jim Tully, Charles Taylor, Iris Marion Young, nekateri bivši marksisti in jaz sam. Slednje je očitno mešana malha, ki vključuje tako konzervativce in fašiste kot liberalce. Medtem ko je zlahka videti, da prvi dve skupini zavračata liberalizem in tvorita Barryjevi legitimni tarči, je vključitev zadnje skupine begajoča, še posebej ker mnogi pisci, za katere gre, trdijo, da so – in so tudi široko sprejeti – kot liberalci. Po Barryjevem mnenju ti samorazglašeni liberalni pisci sploh niso tisto, kar si domišljajo, temveč so odpadniki ali izdajalci liberalne tradicije. Kymlicka »povsem jasno ni liberalec«; starejši Rawls je dejansko walzerovski relativist; in na avtonomiji utemeljen liberalizem se zgolj komajda kvalificira kot različica liberalizma (CE: 123) itn. Temeljna težava s temi samorazglašeni liberalci je, da čutijo simpatijo do multikulturalizma in na novo definirajo liberalizem, da bi zanj naredili prostor. Za Barryja je to obsojanja vredno in nevarno podjetje. Liberalizem in multikulturalizem sta nezdržljiva nauka in vsakršen poskus njune pomiritve se konča z izkrivljanjem in spodkopavanjem prvega. Toda ker so po Barryjevem mnenju ti pisci izdajalski bratje, ki spodkopavajo liberalizem od znotraj in zavajajo ogromne množice častnih liberalcev, posta-

nejo glavne tarče v njegovi knjigi. Podobno kot v vseh takih družinskih prepirih, v katerih je izdajstvo neoprostljiv greh, je Barryjev ton napovedljivo jezen in nestrpen, njegov jezik včasih nezmeren, njegov pristop pa bojevit.

Razsvetljenska tradicija, kot jo razume Barry in sam reformulira kot egalitarni liberalizem, predlaga naslednje tri teze. Prvič, nobena družbena institucija in praksa ni sveta in taka, da sama dokazuje svojo pristnost. Upravičene morajo biti pred sodiščem razuma, to pa vključuje, da se jih ocenjuje v okviru splošnih načel, kakršna so enakost, poštenost in javno dobro. Nikoli ni dovolj reči, da je neka praksa obvezujoča zato, ker je del našega običaja, kulture ali tradicije. Moramo pokazati, da je objektivno pravilna in da predstavlja način »kako bi stvari morali narediti povsod« (CE: 16, 284).

Drugič, vsa človeška bitja si delijo splošne interese ali »okolščine samorazvoja«, te pa ustvarijo univerzalna načela, potrebna za oceno družbenih institucij in praks. Glede tega, kako pridemo do univerzalnih človeških interesov in načel, Barry misli, da jih je mogoče izpeljati iz »univerzalne človeške narave«. Čeprav je to na splošno dovolj, misli, da je človeško naravo mogoče »koristno dopolniti« s sklicevanjem na izbire, ki jih ljudje dejansko naredijo v vsakdanjih življenjih. Vemo, da človeška bitja mislijo, da je boljše biti živ kot mrtev, biti svoboden kot pa suženj, biti zdrav kot pa bolan, imeti hrano kot pa stradati, uživati religiozno svobodo raje kot da nam je zanikana, dobiti izobrazbo raje kot ostati nepismen, svobodno govoriti, biti osvobojen mučenja in zatiranja itn. Te in druge okoliščine človekovega cvetenja tvorijo »minimalno spodobno življenje« in »vsako posamezno človeško bitje jih je upravičeno zahtevati« (CE: 132). Te pravice so inherentne človekovi humanosti in »se jih ne sme nikoli kršiti v imenu kulture« (CE: 132–133). Čeprav so univerzalni človeški interesi življenjsko pomembni za človekovo dobrobit, Barry dokazuje, da niso vsi enako pomembni. Četudi je prepričan, da je treba vzpostaviti prioritetni red na temelju objektivnih in univerzalno veljavnih načel, ne pove, katera so ta načela. Dokazuje tudi, da dejstvo, da so nekatere vrednote ali interesi univerzalno veljavni, ne pomeni, da so brezpogojno taki. Svobodi govora včasih tisti, ki so revni in nepismeni, ne dajejo primerne pomembnosti, ki ji pritiče. To ne pomeni, da ta ni velika človeška vrednota, temveč prej, da morajo obstajati nekateri predpogoji, da se popolnoma ceni njeno vrednost.

Ker so nekateri interesi in vrednote univerzalno veljavni, je prostor za lokalne variacije znatno omejen. Družbe se ne morejo razlikovati v svojih vizijah dobrega življenja, bistvenih moralnih vrednot ali načinov, kako interpretirajo, dajejo prednost in kako se odpovedujejo eni univerzalni vrednoti v zameno za drugo. Po Barryjevem mnenju se lahko razlikujejo zgolj v takih ne-moralnih ali moralno bežnih zadevah, kot so norme vljudnosti, spodobnosti, javne dostojnosti, hrupa in javnega reda, prometnih pravil in omejitev, ki jih nalagajo dolgo vzpostavljena pričakovanja, ki jih je pogosto nepremišljeno ali nepraktično zanemariti. Te norme in pravila so konvencionalna po naravi in nimajo nobene druge osnove kot dejstva,

da je to način, kako posamezna družba organizira svoje zadeve. Družba lahko od svoji članov, vključno imigrantov, legitimno zahteva, da jim ostajajo zvesti na osnovi tega, da je »to način, kako stvari počnemo tukaj«. Ker Barry ne pove, kaj tvori moralnost ali moralno načelo, ni jasno, kako predlaga razlikovanje moralnih od ne-moralnih načel in ne določi, kakšna vrsta obnašanja sodi bodisi pod ena ali druga načela. Dalje, ker norme javne dostojnosti, spodobnosti itn. pogosto oblikujejo in jih ni mogoče zlahka ločiti od moralnih vrednot, ni jasno, kako Barry lahko ohranja tako čisto razločevanje med moralnostjo in konvencijo in dopusti lokalne variacije v slednji, ne pa v prejšnji.

Po Barryju egalitarni liberalizem zahteva, da bi morali vsi državljani imeti enak dostop do osnovnih pogojev dobrega življenja. Nobena zahodna družba ne pride niti blizu tega. Kako odstraniti ogromne neenakosti in doseči ekonomsko prerez-poreditev, je eno od pomembnih političnih vprašanj našega časa. Ker zahteva »enotno politično dejanje«, posebno na strani materialno prikrajšanih, Barry dokazuje, da je vse, kar oslabi ali spodkoplje njihovo enotnost ali pa jo onemogoča, nazadnjaško in zasluži napad. Ne pove veliko o ukrepih, potrebnih za dosego za-želene ravni enakosti. Prepričan je, da to zahteva stroge omejitve podedovanega bogastva. Ker je izobraževanje eno od glavnih sredstev, preko katerih se reprodu-cira in intenzivira neenakost, tudi predlaga, da bi moralo za zasebno šolo biti »ne-zakonito« porabiti več denarja na glavo za svoje študente od povprečnega zneska, ki ga porabi državni sistem, razen če ima šola nesorazmerno število otrok s po-sebnimi potrebami. Ker egalitarni liberalizem zahteva občutek za solidarnost in »dokaj pičlo širjenje prihodkov«, da bi nekaterim preprečili pobeg iz skupne dru-žbe z odločitvijo za zasebno zdravstveno skrbstvo, izobraževanje, vladanje in druge servise, Barry misli, da je treba najti načine za dokaj drastično zmanjšanje razlik v prihodku, vendar ne pove, za koliko in s kakšnimi sredstvi. Čeprav so ti in drugi ukrepi gotovo egalitarni in ima Barry prav, da vztraja pri njih, bi se lahko spraševali, ali so liberalni ali pa spoštujejo nekatere od temeljnih svoboščin, ki jih je tradicionalno negoval liberalizem. Njegov egalitarni liberalizem se utegne ko-mu zdeti bolj egalitaren kot liberalen in da vsebuje nerazrešeno napetost. Tako kot on izziva liberalne poverilnice nekaterih liberalcev, bi lahko oni, obrnjeno, preizpraševali njegove.

Tretjič, država bi morala obravnavati vse svoje državljane enako – to je, unifor-mno – in jim podeliti identično košaro legalnih, političnih, socialnih in drugih pravic. Uživajo »skupen status državljana« in država zgolj skrbi za tisto, kar si delijo kot skupno kot državljani. Kajpada gojijo različne poglede na dobro življe-nje in imajo različne interese. Država, zavezana svobodi in enakosti, bi morala bi-ti nevtralna ali nepristranska v svoji drži do svojih državljanov, to pa se najbolje naredi s privatizacijo in depolitizacijo in tako, da se javno ne prizna take razlike. S podelitvijo enakih pravic svojim državljanom, država ustvari zanje identične množice izbir ali možnosti, iz katerih lahko izberejo v skladu s svojimi individu-alnimi preferencami in prepričanju. Dejstvo, da jim njihova religiozna, kulturna in

druga prepričanja utegnejo preprečevati, da se okoristijo s posamezno možnostjo, nič ne odvzame od enakosti možnosti, ki jih vsi uživajo. Čeprav jih v praksi nekatere možnosti lahko ne privlačijo, je formalni obseg možnosti, ki jim je odprt, enak kot za kogarkoli drugega.

Kdo bi lahko dokazoval, da tako kot so lahko posamezniki materialno prikrajšani, so lahko tudi kulturno prikrajšani in jim je preprečeno, da v celoti uporabijo priložnosti, ki so jim ponujene. Načelo enakosti, ki od nas zahteva, da pazimo na prvo, se zdi, da zahteva, da bi morali biti kulturno prikrajšani tudi skrčeni, kolikor je le mogoče. Na primer, Sikh je znatno prikrajšan s pravilom, ki prepoveduje rabo turbanov v šolah in delovnih mestih in bi moral biti izvzet iz tega pravila. Čeprav je potem obravnavan drugače od drugih, ni privilegiran, temveč izenačen z drugimi. Barry se ne strinja. Enaka obravnava pomeni uniformno obravnavo in je torej Sikh, ki je izvzet iz pravila, privilegiran. Ali to pomeni, da ne bi smel biti izvzet? Barryjev odgovor je kompleksen. Če pravilo dejansko ni nujno za doseganje ciljev organizacije, je nesmiselno in sploh ne bi smelo biti ustvarjeno. Če je nujno, ga je treba naložiti vsem in ne bi smeli biti dovoljena nikakršna izjema. Če je nujno, vendar ne popolnoma vitalno, ali gre proti dolgo vzpostavljenim pričakovanjem, je položaj drugačen. Pravilo potrebujemo in bi ga morali vsiliti, toda njegov smoter ni ovržen, če naredimo izjeme za tiste, ki so z njim zelo prikrajšani, ob predpostavki, da so te jasno podrobno določene, izrečene v splošnih okvirih in upravičene na pragmatičnih osnovah. Starši, na primer, na splošno imajo radi, da šole zahtevajo uniforme. To postavlja otroke Sikhov v prikrajšan položaj. Uniforma je zaželena, vendar ni absolutno vitalna, in zato so otroci Sikhov lahko legitimno izvzeti iz njega. Ker noben multikulturalist ne želi vsiljevati nenujnih pravil in ker večina njih ne bi bila v prid izjem na področjih, ki zahtevajo popolno uniformnost, ni nobene praktične razlike ali razlike v politiki med njimi in Barryjem. Edina razlika, ta pa je pomembna, je pojmovna. Medtem ko bi mnogi multikulturalisti rekli, da so izjeme načrtovane zato, da izenačijo tiste vpletene z ostalimi in jih zahteva samo načelo enakosti, bi Barry rekel, da vključujejo neenako obravnavo, ki je kajpada upravičena na temelju preudarnosti, velikodušnosti, družbene harmonije, ravnotežja prednosti itn.

Po Barryjevem mnenju predstavlja multikulturalizem zavrnitev treh velikih načel egalitarnega liberalizma in splošneje tradicije razsvetljenstva. Kot ga razume on, multikulturalizem naredi kulturo za osrednje dejstvo moralnega in političnega življenja in je zavezan neki obliki moralnega relativizma. Trdi, da so posamezniki vstavljeni v kulturo in kulturno oblikovani, da je njihova kultura najbolj pomembno dejstvo njihovega življenja, da so kulture samozadostne celote in niti ne dopuščajo niti jih ni mogoče ovrednotiti s transkulturnimi in univerzalnimi merili, da so ali bi morali predpostaviti, da imajo enako vrednost, in da kulturne prakse ne rabijo nobene nadaljnje avtoritete kot dejstvo, da so del skupinske kulture. Po Barryjevem mnenju multikulturalizem tudi trdi, da kulturne razlike ne morejo in ne bi smele biti privatizirane in da bi jih morala država popolnoma upoštevati bo-

disi z izvzetjem posameznikov iz skupnih pravil bodisi celo z ustvarjanjem različnih pravil za različne kulturne skupine.

Barry dokazuje, da je vsaka od teh trditev zmotna. Posamezniki si delijo skupno človeško naravo in imajo skupne interese in potrebe, kultura pa ima zgolj obrobni moralni pomen. Kulture niso statične, zaprte in prvobitne, temveč odprte in podvržene nenehni spremembi. Niso niti moralno samozadostne, saj obstajajo nekatere univerzalna načela in vrednote, s katerimi jih je mogoče soditi in kritizirati. Niso in zanje ni mogoče domnevati, da imajo enako vrednost, ker lahko pokažemo, da nekatere od njih bolje udejanjajo človekove potrebe in aspiracije in so se bolj zmožne prilagoditi spreminjajočim se okoliščinam. Nobena kulturna praksa ne more dokazati pristnosti same sebe, ker je podvržena testu razuma in ne more imeti nobene zahteve po spoštovanju, če krši temeljne človeške vrednote in interese. Država ne more in ne bi smela upoštevati kulturnih razlik zato, ker potem ne more obravnavati vseh svojih državljanov na nevtralen in nepristranski način in zagotoviti skupno državljanstvo in skupen sistem pravic. Politika razlike ali priznanja, ki izhaja iz multikulturalizma tudi spodkopuje politiko porazdelitve. Obsesivna skrb za kulturo nas ne zgolj oslepi za velika vprašanja družbene in ekonomske neenakosti, temveč tudi raztrga družbo v snop samozadostnih skupin, ki se borijo za omejene javne vire in so nesposobne za skupno delovanje.

Po Barryjevem mnenju je potem multikulturalizem zmeden, nekoherenten in škodljiv nauk. Je relativističen, proti-egalitaren, neliberalen, moralno konzervativen, družbeno ločevalen in razdiralen za politično skupnost. Zanika skupna merila za ocenjevanje kultur in vendarle vztraja, da so vse kulture enakovredne ali bi zanje morali predpostaviti, da imajo enako vrednost. Domneva, da kulture promovirajo dobrobit svojih članov, ko so dejansko mnoge od njih izkoriščevalske in zatiralske. Meri na ohranitev kulturnih in skupinskih identitet, medtem ko so slednje dejansko podvržene nenehni spremembi in ne morejo biti ohranjene kot zadeve v muzeju. Zanimarja resne oblike nepravilnosti in neenakosti in je sovražnik napredka. Barry sklene, da multikulturalizem – v nasprotju s svojimi trditvami – ne promovira niti družbe v celoti niti celo manjšin, o katerih je posebej zaskrbljen.

Barryjeva brezkompromisna zavrnitev multikulturalizma zastavlja dve pomembni vprašanji. Prvič, zakaj zapeljuje tako mnogo razumnih in bistrih duhov, vključno in posebej s tistimi, ki temeljito skrbijo za vrsto egalitarnega liberalizma, ki ga zagovarja sam Barry? In, drugič, zakaj liberalne družbe, od katerih so mnoge zrele in globoko zavezane liberalnim vrednotam, čutijo simpatijo do in so voljne privzeti multikulturne zahteve? Barryjevi odgovori so prenačljivi, pogosto vsebovani v bežne in povečini polemične pripombe in sproža več vprašanj, kot se jih zaveda.

Kar zadeva prvo vprašanje, je Barryjev odgovor četrten. Prvič, misli, da se liberalni multikulturalisti odzivajo proti »dogmatičnemu zaupanju svojih viktorijanskih prednikov«, ki so naivno posplošili »čisto lokalne kulturne predsodke« (CE:

4). Barry ne razloži, zakaj je bilo odzivu potrebno pol stoletja, da se je razvil; zakaj je privzel multikulturalistično obliko; zakaj so se zgolj nekateri liberalci odzvali na ta način in ali bi morali za druge, vključno z Barryjem, predpostaviti, da imajo simpatijo do viktorijanske omejenosti. Drugič, Barry misli, da so mnogi sodobni liberalci bodisi izgubili zanimanje za družbena in ekonomska vprašanja bodisi mislijo, da je multikulturalizem mogoče nekako povezati in celo spremeniti v boj za pravičnost. Ne razloži, zakaj so nekateri od njih izgubili ta interes, od kdaj in zakaj oni sami razmišljajo drugače. In niti ne potrpežljivo raziskuje njihove trditve, da bi morali razširiti tradicionalni pojem pravičnosti tako, da bi vključeval tudi kulturne zadeve, da je kultura pogosto uporabljena za legitimizacijo neenakosti in je mesto, kjer se bojujejo velike ekonomske in družbene bitke in da ni lahko ločiti ekonomske in kulturne zadeve.

Tretjič, Barry trdi, da dokler je bil marksizem močna intelektualna in politična sila, je ponujal »odrevenenje univerzalizma za liberalno zadevo«. Potem ko se je enkrat sesul kot »referenčna točka«, ni bilo »nič, kar bi onemogočalo izgubo živcev med liberalci, da bi se spremenili v krdelo« (CE: 4). Politični nauk, ki ne more ohranjati svoje zaveze do svojih konstitutivnih vrednot brez zunanje podpore ali referenčne točke, bi se zdel zelo krhek in šibek in nevreden vdanosti, ki jo Barry zahteva zanj. In še za nameček, Barryjeva razlaga je zgodovinsko zmotna, saj je multikulturalizem prišel na svoje v zgodnjih sedemdesetih letih, medtem ko se sesutje marksizma ni zgodilo do pred dešetletjem in pol kasneje.

Četrto in končno, Barry misli, da so liberalni multikulturalisti intelektualno zmedeni, nezmožni potegniti osnovno ločnico in da so preveč sentimentalni, da bi cenili, da so njihove simpatije napačno umeščene (CE: 9, 317). Misli tudi, da je »zabavno« razbijati vzpostavljene ideje in da »nove mode v idejah pomagajo prodajati knjige« (CE: 9). To naj bi imelo za posledico, da so liberalni multikulturalisti intelektualno plitvi in moralno neodgovorni posamezniki, ki so le malo zavezani velikim vrednotam in so celo pripravljeni prodati svoje duše, da bi zaslužili nekaj dolarjev. Ta vrsta *ad hominem* kritike stežka zasluži odgovor in ne morem si zamisliti, da si Barry od nas želi, da ga vzamemo resno.

Barryjev odgovor na vprašanje, zakaj so se zahodne demokracije naklonjeno odzvale na zahteve multikulturalistov, ni nič boljši. Ker misli, da je večina javnosti sovražna do teh zahtev, je prisiljen zateči se k naivni teoriji zarote, zadnjemu pribežališču tistih, ki jih je porazila realnost, ki se ne poslušno prilagaja zahtevam njihovih predsodkov. Po Barryjevem mnenju je privzem multikulturalističnih zahtev delo »tesno povezane skupine« akademikov, pravnikov, državnih uslužbencev in uradnikov miselnih trustov in kvazi avtonomnih nevladnih organizacij. Ta »udoben krog«, čigar noben član »ne predstavlja interesa splošne javnosti«, je zavezan multikulturalizmu, vendar se tudi silovito zaveda javne antipatije do njega. Zatekajo se, napovedljivo, k različnim taktikam v različnih državah, ki so vse načrtovane za izogibanje in celo potlačitev javne razprave, za izključevanje kritičnih

posameznikov in organizacij iz običajnih posvetovalnih procesov in za sklepanje »posebnih okvirjev ... za zaprtimi vrati«. Kdo bi si lahko mislil, da se javnim razpravam glede zadev, ki zbuja veliko skrb običajnim volilcem, v demokratični družbi ni mogoče popolnoma izogniti in da bodo vsaj nekateri od njihovih parlamentarnih predstavnikov vsilili razpravo ali vsaj zastavili mučna vprašanja. Barry misli, da se mnogi od njih bojijo otežkočiti stvar in utegnejo imeti v mislih tudi svoje politične kariere. Nekateri od njih kajpada artikulirajo javne strahove, toda voljni ministri, upogljive lutke manipulativnih birokratov, jim vsilijo ljubeznive parlamentarne odgovore, dane na način, ki vzbuja najmanj publicitete. Če so izvoljeni politiki nekoristni, kaj pa učitelji in drugi, ki jih zahteve multikulturalistov življenjsko prizadevajo in jih ne odobravajo? Barry misli, da si prizadevajo izbrati mirno življenje, morajo tekmovati za učence, ki si jih ne drznejo odtujiti, in jim je odrečena uradna podpora v sistemu decentraliziranega odločanja.

Barryjeva razprava je prenagljena in selektivna, njegova razlaga pa preveč tendenciozna, da bi bila prepričljiva. Ne odgovori na najbolj očitno vprašanje, zakaj so vse elite na različnih področjih navdušene nad multikulturalizmom in to tako močno, da pokopljejo vse svoje očitne razlike, oblikujejo »tesno povezano skupino« in se zatečejo k močno neprofesionalnim in nedemokratičnim manevrom. Ker ne morejo biti vsi zlonamerni ljudje nagnjeni k uničevanju svoje skupnosti ali dovolj neumni, da ne vidijo škode, ki se zdi, da jo povzročajo, ostaja njihova motivacija skrivnost. V nasprotju s tistim, kar pravi Barry, ne obstaja pomanjkanje javne razprave o splošnih načelih in dobrih ter slabih straneh multikulturalizma v katerikoli zahodni demokraciji. Poteka v resnih teoretskih delih kot tudi v tisku, zakonodaji, strokovnih združenjih, radiu in televiziji. Ni udarcev, kritičnih pogledov je v izobilju in splošna javnost splošno povedano simpatizira z nekaterimi zahtevami multikulturalizma, do nekaterih pa je sovražna in dvomna ali razdeljena glede drugih. V Britaniji večina politikov, parlamentarcev in celo kraljica odprto izrekajo dobrodošlico dejstvu, da je država multikulturalna in poudarjajo njene prednosti. Njihovo nesoglasje sloni na tem, katere zahteve manjšin bi morali ali pa ne zadovoljiti in kako pomiriti zahteve socialne kohezije glede na različnost. Daleč od tega, da bi multikulturalizem bil birokratska ali politična zarota, uživa široko utemeljeno podporo, saj drugače niti parlament niti lokalne oblasti ne bi imele poguma ugoditi mnogih njegovim zahtevam. Obstaja nedvomno nekakšen upor v Britaniji, kot tudi drugje, proti nekaterim ekscesom multikulturalizma. Ti ekscesi so kajpada v javni razpravi in se z njimi odločno ravna, kot v primeru genitalnega pohabljenja žensk, mnogoženstva in vsiljenih porok.

Multikulturalizem v svojih lastnih okvirih

Multikulturalizem ni – celo manj kot liberalizem – homogeno telo mišljenja. Kot politično gibanje je komajda trideset let star, kot teoretično raziskovanje njega samega pa le polovico toliko star. V nasprotju z liberalizmom nima niti ustнови-

teljev niti kanonskih besedil. In v nasprotju z liberalizmom ni toliko neodvisen politični nauk kot filozofska perspektiva, ki črpa svoj navdih iz različnih virov. Obstaja kajpada široko znan liberalni multikulturalizem, vendar obstajajo tudi konzervativne, marksistične, socialistične in celo rasistične oblike multikulturalizma. Nekateri od njegovih zagovornikov so relativisti, nekateri drugi univerzalisti, spet drugi nelagodno kolebajo med obemi ali pa raziskujejo tretjo pot. Nekateri so spet individualisti, nekateri drugi komunitarjanci, spet drugi so razpeti med obemi. Ravno tako kot liberalci ne soglašajo o svojih temeljnih vrednotah in celo zavračajo liberalna priporočila, počnejo to tudi multikulturalisti. Ko nek pisec napade multikulturalizem, moramo biti na preži, saj je verjetno, da bo vsilil zmotno enotnost disparatnemu in ohlapno določenemu telesu idej, in izenačil multikulturalizem z eno njegovo posebno vejo in končal z izkrivljanjem tistih, ki se ne povsem prilegajo njegovi poenostavljeni različici.

Napad Briana Barryja na multikulturalizem razkriva nekatere od teh slabosti. Le peščica multikulturalistov se oklepa vseh ali celo večine prepričanj, ki jim jih pripisuje.¹ Res je, mnogi od njih bi soglašali z njim, da nobena kultura ni nespremenljiva, da nobena kulturna praksa ni imuna na kritiko, da kulture pogosto legitimizirajo in služijo vzpostavljenim interesom, da jih je mogoče kritizirati ne zgolj od znotraj, temveč tudi na osnovi univerzalnih moralnih vrednot itn. Bodo pa kajpada vztrajali, da je na multikulturalizmu več, kot Barry dopušča in da je njegova interpretacija nekaterih od teh prepričanj preveč tendenciozna, da bi bila do njih pravična.

Kulture se dejansko spreminjajo, vendar skozi dolgo časovno obdobje, medtem pa ohranijo neko mero koherence, kontinuitete in identitete. Čeravno ni povsem pomembna, je kultura pomembna kot osnova individualne identitete in samorazumevanja. Oblikuje svoje člane, strukturira njihove oblike mišljenja in poglede na svet, organizira njihova življenja, ponuja sistem pomena, vrednot in idealov itn. In čeprav nekateri lahko popravijo ali celo zavrnejo nekatere njene vidike, obstajajo za to meje. Nekatera od njihovih prepričanj poženejo pregloboke korenine za celo najbolj kritično samozavedanje, nekatera pa tako globoko strukturirajo njihovo intelektualno in moralno obzorje, da si niso zmožni domisliti alternative. Spet, čeprav je kulturne prakse mogoče kritizirati, se kritika dojema kot napad, ne pa kot kritika, kot nenavaden in tuj pogled na svet, ne pa kot kritika z relevanco in pomenom za zadevno kulturo, če ni kontekstualizirana in kulturno posredovana. V nekaterih domorodnih skupnostih je, na primer, praksa za stare moške, ki se približujejo smrti, da povabijo druge člane klana, da se jim pridružijo v smrti, da bi ohranili svoj duh v skupnosti in ga kasneje spremenili v kasnejšega varuha, nekaj, kar se ne bi zgodilo, če bi umrli naravne smrti. To opisati in obsoditi kot dejanje umora pomeni popolnoma napačno razumeti poanto tega. In medtem ko

¹ Ta in povezana prepričanja kritiziram v svoji knjigi *Rethinking Multiculturalism* (2000).

lahko zasmehujemo podstatno vero o ohranjanju duha, kritika ne bi imela nobene poante ali moči, razen če ne vstopimo v svet mišljenja skupnosti, raziščemo izvir in osnovo verovanja in pokažemo, kako in zakaj razume stvari narobe.

Obstajajo univerzalna moralna načela, kot Barry pravilno vztraja, toda njihova vloga ni taka, za kakršno si misli Barry, da je. Teh načel je premalo, da bi tvorila celoto moralnega življenja skupnosti, katere bogata struktura bi torej vključevala velik del, ki je naključen in domačinski. Čeprav ta načela uravnavajo in omejujejo bogato socialno moralnost, ne morejo ponuditi njene celotne moralne vsebine. Dalje, ker so splošna, jih je treba interpretirati. In ker so v spopadu, je treba med njimi vzpostaviti prioriteto in zamenjavati eno z drugim. V obeh teh primerih igrata prevladujoča moralna tradicija in bogata moralna struktura odločilno posredujočo vlogo. Svoboda govora je, na primer, gotovo pomembna vrednota, vendar obstajajo odkrita nesoglasja glede njenih meja in vsebine. Nekateri posamezniki in družbe mislijo, da bi meje morale vključevati prepoved trde pornografije, rasistične literature, hujskanje k religiozno sovražnim in žaljivim pripombam glede nemočnih skupin; drugi mislijo drugače. Nekateri verjamejo, da svoboda govora vključuje pravico do sežiga kopije državne ustave ali nacionalne zastave; drugi mislijo, da ta dejanja spodkopljejo samo osnovo politične skupnosti ali povzročijo nenujno politično nadlogo ali pa da so to dejanja političnega svetoskrunstva. Spet, lahko se vsi strinjamo, da je človekovo življenje pomembna vrednota, vendar se utegnemo razlikovati glede tega, kje se začne in neha, ali je absolutno večvredno od življenja živali, kaj vključuje spoštovanje le-tega in ali ga je mogoče vzeti v primeru pravičnosti. Te in druge legitimne in globoke razlike, od katerih so mnoge – čeprav nikakor ne vse – kulturno zasnovane, tudi zadevajo naše poglede na univerzalne človeške interese in pravice. Deklaracija ZN o človekovih pravicah in mnogo drugih, ki ji sledijo, govorijo o pravicah do življenja, svobode, lastnine, zasledovanju sreče itn. Kot smo videli, je mogoče pravico do življenja interpretirati različno, in tako je mogoče tudi druge pravice. Še več, te deklaracije izpuščajo pravice, ki jih mnoge kulture globoko cenijo. Za nekatere so pravice, da umrejo z dostojanstvom v trenutku, ko si kdo to izbere, do spodobnega in dostojnega pogreba ali upepelitve ali take, ki jo spremljajo primerni religiozni rituali, da zanje skrbijo njihovi otroci ali da od njih dobijo finančno pomoč v času, ko to potrebujejo, osrednje za njihovo pojmovanje človečnosti. Po njihovem mnenju bi morale te pravice tvoriti del sistema človekovih pravic, ne nujno univerzalnih človekovih pravic, toda gotovo pravic znotraj njihove skupnosti. Ni nobenega očitnega pojmovnega razloga, zakaj ne bi vsaj nekatere človekove pravice – s tem menimo pravice, ki so temeljno pomembne in vitalne za človečnost nekoga –, smele biti kulturno posebne.

Ti in drugi pomembni vpogledi tvorijo bistvo multikulturalizma. Za multikulturalista smo mi človeška bitja, vendar tudi kulturna bitja, rojeni v, vzgojeni in oblikovani z bogato kulturo, ki jo lahko nedvomno popravljamo in celo zavrnemo, vendar le tako, da sprejmemo neko drugo kulturo. Vsaka kultura razume zgolj

omejen vidik človekove eksistence, udejanja zgolj omejen doseg človekovih zmožnosti in čustev in žrtvuje veliko tega, kar je dragoceno pri pridobivanju svoje značilne forme odličnosti. Z vpletanjem v kritično simpatični dialog z drugimi kulturami začne ceniti svoje lastne moči in omejitve, se začne zavedati tistega, kar je zanjo posebno, kot tudi onega, kar si deli z drugimi, in se veseli možnosti, da se obogati tako, da si pametno sposoja od njih tisto, kar se ji zdi privlačno in si lahko zlahka prilagodi. Dialog ni zgolj beseden, temveč tudi vedenjski, izražen ne le v argumentih, temveč tudi v nezavednem zlitju občutljivosti in se ne zgodi zgolj med filozofi in ustvarjalnimi pisci, temveč v dnevnih srečanjih med običajnimi moškimi in ženskami. Lahko, na primer, občudujemo in se česa naučimo od azijske strukture družine, skupnega duha, vzajemnega zaupanja in podjetniške iznajdljivosti ali od afriške ljubezni do življenja, drže do narave, kulture občutkov in duhovnega pristopa do glasbe ali od judovske praktične modrosti, smisla za solidarnost, življenja potrjujočega humorja in zmožnosti, da dojamemo in se soočimo z globokimi dvomnostmi človekovega življenja. Dva primera bosta pojasnila poanto. Indijca, ki je snemal vsiljive fotografije na religiozni ceremoniji, je angleški prijatelj blago vprašal, ali je to splošna praksa v Indiji in ali to ne žali občutke shoda. Indijec in njegovi prijatelji so razumeli sporočilo in niso ponovili žalitve ob prihodnjih priložnostih. Ko je bel kolega umrl, je Afro-karibec zaprosil njunega vzajemnega belega prijatelja, da se mu pridruži pri klicanju vdove. Njegov prijatelj je nerad soglašal in je bil prijetno presenečen z njeno dobrodošlico in toplino ter je cenil, da je splošno in povečini nevprašljivo angleško prakso, da se pusti užaloščenega samega, mogoče spremeniti. Skratka, posamezniki in skupnosti izobražujejo in »civilizirajo« drug drugega na prefinjene načine, ob predpostavki, kajpada, da ni nihče tak, da ima sebe za preveč pravičnega, da bi se približal drugim z odprto glavo. Multikulturalisti gojijo te vrste medkulturnih izmenjav in zlitij in raziskujejo politike in institucionalne strukture, ki vodijo k njim.

Ker Barry ne ceni pozitivne in ustvarjalne plati multikulturalizma, ga patologizira in o njem razpravlja v okviru takih grdih praks, kot so spolno pohabljenje mladih deklet, prisilni zakoni, rezanje kozjih grl na vrtu in sežig gum ter demontažo avtomobilov v sosesčini. Te stvari se dejansko dogajajo in jih je treba ustaviti. Niso, kajpada, niti edinstvene niti niso vse, kar obstaja v multikulturnih družbah. Zdi se tudi, da Barry veže multikulturalizem na raso, ko pravi, da »domala vse« multikulturne zahteve vzniknejo iz »nekrščanske religije« (CE: 319). To preprosto ni res. Amiši, Jehovine priče, rastafarijanci, zagovorniki kreacionizma v šolah, nekatera izvorna ljudstva Kanade, ZDA, Avstralije in Indije ter hindujski in sikhovski spreobrnjenci v krščanstvo, od katerih vsi tvorijo del multikulturalistične razprave, so kristjani. Neblagohoten bralec Barryja lahko iz tega celo potegne nevarne sklepe. Večina nekrščanskih skupin so imigranti, nebelci in v manjšini. Ker Barry predstavlja multikulturalizem kot resno grožnjo liberalni demokraciji in dejansko zahodni civilizaciji na sploh, ga je mogoče brati, kot da predlaga, da so te skupine skriti sovražnik, katerega prisotnost je globoko obžalovanja vredna in bi ga bilo

treba odvrniti ter ga učinkovito prilagoditi in do takrat strogo nadzorovati. Čeprav Barry osebno nasprotuje rasističnim, proti-imigrantskim, proti-manjšinskim in proti-nekrščanskim sentimentom, ga njegove pripombe, kakršna je zgoraj navedena, njegovi primeri in njegov ton naredijo ranljivega za tako zmotno branje.

Barryjevo nagnjenje k homogenizaciji multikulturalizma s tem, da meče v isti koš neskladno telo piscev, neizogibno vodi k spreminjajočim se stopnjam zmotnega predstavljanja njihovih misli. Zdi se mi, da zgreši odtenke Taylorjevih, Walzerjevih, Kymlickinih argumentov in argumentov starejšega Rawlsa. Ker kajpada ti lahko govorijo sami zase in nimam želje, da bi stopil v razpravo o tem, kaj dejansko mislijo in česa ne mislijo, bom vzel svoj lasten primer, da bi ponazoril poanto.

Barry me jemlje za »odličen primer« nesmiselnega gledišča, da »imajo skupinske identitete in zvestobe skupini prednost pred širšo družbeno prostrano identiteto in lojalnostjo« (CE: 301). Ne ponudi nobenega dokaznega gradiva in takega gradiva tudi ni. Za to gledišče menim, da leži v osnovi otomanskega milet sistema in njegovih sodobnih analogonov, in ga izrecno zavračam. Kar trdim, je, da je državljanstvo eno od večjega števila identitet posameznika in ne more avtomatično in vselej z adutom izigrati druge. Kot človeška bitja imamo moralne obveze do tistih zunaj naše politične skupnosti in te lahko spremenijo, omejijo in v izjemnih okoliščinah celo poteptajo naše obveze kot državljanov. Čeprav politične obveze na splošno poteptajo etnične in religiozne obveze, obstajajo okoliščine, kjer se to ne primeri. Če bi država od mene zahtevala, da izdam svoje starše in prijatelje, vohunim za ali klevetam svojo etnično skupnost ali se spreobrnem v drugo religijo, bi se mi zdele njene zahteve nepravilne in nevredne mojega spoštovanja. To je zelo drugačno od mojega gledišča, ki mi ga pripisuje Barry.

Med svojo razpravo o svobodi govora sem dokazoval, da v nekaterih krogih obstaja nagnjenje k njegovi absolutizaciji in privilegiranju pred vsemi drugimi pravicami in da bi ga definirali na široko, da bi vključeval svobodo zlorabe, zasmevanja in napadanja ljudi, ki se globoko držijo religioznih in drugih verovanj. Predlagal sem, da je bilo tako gledišče problematično in da moramo poiskati poti uravnoveženja svobode govora z drugimi vrednotami, kakršne so družbena harmonija, spoštovanje tovariških človeških bitij in dolžnost, da jih ne ponižujemo v njihovih lastnih očeh in v očeh drugih. Barry vzame to v pomenu, da svobode govora ne štejem za pomembno vrednoto. Dejstvo, da zame ni absolutna vrednota, ne pomeni, da ni pomembna vrednota. Nadalje sem dokazoval, da veliko tradicionalnega zagovora svobode govora temelji na elitistični domnevi, da bi zgolj norec zanikal njeno absolutno pomembnost in da ta domneva naravno izvira iz filozofov, ustvarjalnih piscev in drugih, ki so razumljivo poklicno pristranski v prid svobode govora. Naposled, ker je svoboda govora njihov način življenja in sredstev za življenje, bi pričakovali, da jo vidijo na določen način, ravno tako kot bi pričakovali, da bodo imeli duhovniki vgrajeno nagnjenost do religije in pravniki

nagnjenje v prid legalnosti. To ne pomeni reči, da filozofi in ustvarjalni pisci ne morejo biti objektivni v svoji razpravi o svobodi govora, temveč prej, da morajo biti pozorni na nagnjenje in poskrbeti, da ga presežejo. Barry to izkrivi in meni, da pravim, da so tradicionalni argumenti za svobodo govora »zgolj preobleka za zasledovanje umazanega profita«. Zaslužek za življenje ni zasledovanje umazanega profita in glede tega ni nič umazanega. Še pomembneje, splošna vednost je, da način življenja nekoga strukturira svet le-tega in ustvarja nekatere vrste nagnjenj in da so argumenti, osnovani na teh nagnjenjih, verjetno krožni in ni verjetno, da bodo prepričali druge.

Barry pravi, da »želim razdeliti javne funkcije etničnim skupnostnim« in da »si je težko zamišljati karkoli bolj slabo razumljenega od tega«. V podporo navaja mojo pripombo, ki nima za posledico nič tovrstnega. Dokazoval sem, da kadarkoli je nujno, bi morala država prilagoditi svoje politike blagostanja manjšinskim potrebam in povabiti manjšinske skupnosti, da »sodelujejo pri načrtovanju skupnostnih središč, stanovanjskih združenjih, programih urbanega razvoja, zdravstvenih in socialnih servisov itn.«. Dokazoval sem tudi, da tako kot pozdravljamo teritorialno razsredičenje, bi lahko vzeli v pretres tudi komunalno razsredičenje in opogumili etnične, religiozne in druge skupnosti, da sodelujejo z državo pri opuščanju njenih funkcij v prid le-teh. To ni zadeva razdeljevanja državnih funkcij, temveč prej zadeva vključevanja prizadetih skupnosti pri oblikovanju in prefinjenemu uglaševanju vladnih politik, da so v skladu z njihovimi potrebami. Za lokalne oblasti je nesmiselno graditi komunalna središča, ne da bi zaupno vedele, kakšnim potrebam le-ta služijo in kako je verjetno, da jih bo uporabljala zadevna skupnost. Drugi primer, Aziji imajo visoko pogostnost diabetesa, srčnih problemov in talasemije in država je seveda zaradi tega zaskrbljena. Ne more kajpada vplivati na te skupnosti in reformirati njihovih dietnih in drugih navad brez njihovega dejavnega sodelovanja, vključno s prenašanjem nanje nekaterih izobraževalnih, propagandnih in drugih funkcij. Naj dam še tretji primer: v Indiji država da ločenim ženskam pravico do vzdrževanja. Toda raje kot da bi potem vsilila skupno strukturo vsem skupnostim, dovoljuje muslimanom, da ponudijo tako vzdrževanje njihovi komunalni sveti, tako da njihovim ločenim ženam ni treba iti na sodišče, da bi to zahtevale. V vseh teh primerih država ohrani svojo odgovornost in koordinirajočo vlogo, vendar dela z in skozi ustrezne skupnosti. Večina zahodnih vlad dejansko deluje v partnerstvu z etničnimi in religioznimi organizacijami pri bojevanju proti zasvojenosti z drogami, AIDS-u, mladoletniški nosečnosti itn. in jih celo vključuje pri vodenju ustreznih programov v njenem imenu. Predlog vlade ZDA, da bi vključila religiozne skupnosti v vodenje socialnih servisov in usmerjala zvezne fonde preko njih je drug primer tega. Ne vidim, zakaj je vse to inherentno zmotno dojeto ali nesprejemljivo.

Sodobne družbe so zelo kompleksne in raznolike in to omejuje državni administrativni in moralni doseg. Zato to ustvarja dober politični smisel, da se opogumlja občutek kolektivne odgovornosti med njenimi raznimi skupnostmi in da se z nji-

mi deli njena bremena. Čeprav so sosesčine in civilne skupnosti očitno zelo pomembne, ne bi smeli nanje polagati vseh naših upov. Njihovi člani imajo zgolj omejene stike drug z drugim, veže jih le peščica skupnih interesov in izvajajo omejen moralni pritisk drug na drugega. Tam, kjer je to primerno, bi se torej morali opreti tudi na profesionalna, etnična, religiozna in druga združenja.

Barry napačno razume in izkrivlja mojo razpravo o zakonu karme in se sprašuje, kako je mogoče reči, da je to razumljiv nauk (Barry, 2001b: 66 in naprej). Zakon karme trdi, da se posamezniki razlikujejo pri rojstvu v svojih talentih, temperamentu, inteligenci, potencialu za rast itn. in da te razlike niso naključne, temveč produkt posameznikovih dejanj v njihovih preteklih življenjih. Hindujski, budisti, džaini, nekatere grške, rimske in egipčanske sekte in drugi so se iskreno držali tega gledišča in v skladu z njim organizirali svoja moralna, kulturna, religiozna in družbena življenja. Nikakor ni drugačen od religioznih gledišč na življenje, ki ponujajo različne razlage človeških razlik in življenja po smrti. Ne morem videti, zakaj bi moral Barry misliti, da zakon karme ni razumljiv nauk. Je gotovo neegalitaran, toda take so tudi mnoge religije in vsekakor ni nobenega očitnega razloga, zakaj bi moral biti vsak razumljiv nauk, da bi se kvalificiral kot tak, egalitaran ali verjeti v enako človeško vrednost.

Ker veliko število ljudi verjame v zakon karme in druge neegalitarne nauke, sem predlagal, da moramo z njimi razpravljati in pokazati, zakaj se motijo glede zavračanja načela enake človeške vrednosti. Čeprav ne moremo dokazati ali logično pokazati načelo enake človeške vrednosti, lahko pokažemo, zakaj je bolj koherentno in ubranljivo od njegovega nasprotja. Nekaterih naši argumenti ne utegnemo prepričati. Lahko so moralno topi, v oblasti preveč globokih predsodkov in dogem, lahko imajo zaprto mišljenje ali preoblečene interese itn. Dovolj je, če smo zmožni pokazati, da so njihovi argumenti šibki, samopostrežni, protislovni, da jih trdna evidenca ne potrjuje in da so naši argumenti neskončno boljši. Barry s tem ni zadovoljen, vendar nima boljše alternative. Nestrpno zavrne neegalitarne nauke kot odbijajoče in še naprej zatrjuje načelo enake človeške vrednosti, ne da bi zanj sestavil »objektivno« zavezujoč primer. Njegov egalitarizem torej ostaja zgolj preferenca, ideologija, za katero ni verjetno, da bo imela za posledico prepričanje tistih, ki ji nasprotujejo. Bolje je ugotoviti meje moralnega sklepanja in izdelati zmerno zavezujoč primer za enakost ali katerokoli drugo moralno vrednoto, kot pa naivno meriti na objektivno zavezujoč primer in končati tako, da se mu sploh ne približamo.

Vrste zmotnega razumevanja, na katere sem pokazal v Barryjevi razpravi o meni, so neizogibne in naposled nepomembne. Nobena razlaga drugih piscev ni nikoli zvesta vsem odtokom njihovih argumentov, posebej takrat, ko kdo razpravlja o velikem številu le-teh, in ne dvomim, da sem sam zmotno razumel nekatere kritike mene in drugih piscev. Res je, kritik mora včasih požreti interpretativne predsodke, da bi poudaril in napadel osnovne omejitve domnev in strukture misli, ki

so v osnovi njegove tarče. Legitimna osnova za pritožbo vznikne, ko nikakor ne poskuša s simpatijo vstopiti v svet misli slednjega, ko se roga njegovim uvidom in globljim skrbem in strahovom ali ko se ne vplete v dialog z njim. Sam Barry zanika, da »ni nič, kar se gre naučiti« od multikulturalističnih kritikov liberalizma, vendar ne misli tega. Povečini jih obravnava kot zapeljane, zmedene in sovražnike vsega, kar ceni on, in posveti svojo energijo domala povsem boju z njimi. Kot pravi Steven Lukes, je »gluh za to, kaj rečejo in zakaj to rečejo« in kot posledica tega »iz tega angažiranja s takimi kritiki ne izhaja nič zelo zanimivega« (2001: 10).

Znova preučene trditve »liberalnega egalitarizma«

Doslej sem razpravljal o Barryjevi kritiki multikulturalizma; zdaj bi se želel obrniti k njegovi alternativni zanj. Čeprav veliko govori o univerzalnih vrednotah in jih naredi za osnovo svojega napada na multikulturalizem, je njegova razprava prehitra in le skicirana, da bi opravila delo, ki se pričakuje od nje. Dokazuje, da so vrednote izpeljane iz človekove narave in neprisiljenih izbir posameznikov. Barry nikjer ne pojasni, kaj meni s človekovo naravo, zelo kompleksnim in zelo spornim pojmom, kako lahko presojamo med različnimi razlagami le-tega in kako lahko pridemo do njegovih vsebin na univerzalno sprejemljiv način. Ker so človeška bitja tako egoistična kot altruistična, agresivna kot kooperativna, imajo rada tako svobodo kot konformnost, ljubijo življenje, vendar ga tudi zavržejo zaradi nekega načela, nam sklicevanje na človeško naravo samo na sebi ne pove, kateremu od teh gonov in želja je treba dati prednost in jih kultivirati.

S sklicevanjem na človekove izbire ni nič bolje, saj so lahko zmotne ali sprevrnjene. Stoletja so ženske sprejemale svoj podrejen položaj, indijski nedotakljivi svojo ponižujočo obravnavo in revni svoje izkoriščanje in neenakost, vendar bi bilo zmotno sklepati, da je spolna, družbena in ekonomska neenakost vrednota. To ni zato, ker so bili vsi prisiljeni ali ker so imeli oprane možgane in bi izbrali drugače, če bi bili samodoločujoči agenti, saj nimamo nobenih sredstev za preverjanje takih protidejstvenih trditev, in je tako arogantno kot dogmatično predlagati, da so tisti, ki ne delijo naših vrednot, žrtve zvite manipulacije. Čeprav je pranje možganov igralo neko vlogo, so bile mnoge od teh izbir narejene svobodno in lahko damo dobre razloge, zakaj so bile zmotne. Ker so izbire običajnih mož in žena lahko in včasih tudi so zapeljane in gredo proti njihovim interesom kot agentom, ne morejo biti vir naših moralnih vrednot.

Ker moralnih vrednot ni mogoče izpeljati niti iz človekove narave niti iz individualnih izbir, Barry nima nobenih osnov, na katerih bi jih priporočal drugim, kaj šele zahteval zanje univerzalno veljavnost. Enakost, njegova osrednja vrednota, ni neprisiljena izbira mnogih. In niti ni del človekove narave. Zdi se, da se človeška bitja nagonsko ne prizadevajo zanj. So tudi precej neenaki v svojih talentih,

zmožnostih in fizični moči. In dejstvo, da vsi potrebujejo hrano itn. ne pomeni, da bi morali vsi imeti le-te, kaj šele v enaki meri. Enakost cenimo zato, ker lahko damo zanjo močne razloge, take, kakršne so, da si vsa človeška bitja delijo nekatere splošne zmožnosti, da so različni človeški talenti nesoizmerljivi in jih ni mogoče uporabiti za razvrščanje človeških bitij in da enakost pospešuje talente, promovira družbeno harmonijo, ustvarja bogato kolektivno življenje in opogumlja različnost in čut za skupnost. To je res tudi za druge moralne vrednote. Niso objektivne ali dane po naravi, temveč stvari, za katere imamo dobre razloge, da jih cenimo in negujemo. In čeprav so naši razlogi redko kdaj obvezujoči in dokončni, so pogosto dovolj močni, da nam dajo intelektualno in moralno zaupanje, da zahtevamo univerzalno veljavnost za vsaj nekatere od njih.

Barryjev seznam univerzalnih vrednot je precej tanek in nikjer jasno izdelan. Vključuje take stvari kot osnovne materialne potrebe, izobraževanje, svobodo govora, temeljne svoboščine in enakost (*CE*: 285). To je mešana malha, saj izobraževanje ni moralna vrednota v istem smislu – in se opira na drugačne osnove – kot zadovoljevanje osnovnih potreb in enakosti. Kar je še več, te vrednote povedo le malo o bogati moralnosti in bistvenih vizijah dobrega življenja, v okviru katerih se človeške družbe organizirajo in definirajo svojo moralno identiteto. Celo ta tanek seznam ustvarja težave. Kot sem pripomnil prej, svoboda govora je gotovo pomembna vrednota, roda različne družbe ji postavljajo različne moralne in legalne meje. Vzdržujejo različne pojme spodobnosti, zasebnosti, človekovega dostojanstva in javne spodobnosti in imajo različne ideje o tem, kaj je zadeva legitimnega javnega interesa ali razprave in kaj se lahko ali ne sme reči v javnosti in kako. V eni družbi se osebno življenje živega in celo mrtvega človeka in spolne preference štejejo za legitimno zadevo svobode govora. Druge družbe zavzamejo drugačno gledišče na osnovi spodobnosti, spoštovanja mrtvih, da bi vzele pogum pohotni radovednosti ali da bi se izognile povzročitvi žalosti vpletenim posameznikom ali njihovim preživelim. Svoboda govora je, spet, ena od večjega števila dragocenih vrednot in jo je treba uravnovesiti glede na zahteve družbene harmonije, spoštovanja globokih prepričanj, ki jih imajo ljudje, in integriteto žensk in ranljivih skupin. Take zamenjave niso nikoli popolne in ostajajo podvržene nenehni razpravi in kritiki v družbi, za katero gre. Nekatere so nedvomno bolj ubranljive od drugih, vendar nobena ni objektivno najboljša in taka, da bi jo lahko podprli kot univerzalno veljaven model. To ne pomeni reči, da vpletene vrednote niso univerzalne po naravi, temveč prej, da ni nobenega univerzalno pravilnega načina, kako jih definirati, razumeti in jih postaviti na prioriteto lestvico, zaradi očitnih razlik v zgodovini, okoliščinah, moralnih in kulturnih tradicij in oblik samorazumevanja različnih družb. Barry to zavrača kot relativizem. Zanj ni dovolj dopustiti univerzalne vrednote, da bi se izognili obtožbi relativizma: moramo tudi sprejeti zgolj en univerzalno veljaven model njihovega definiranja in povezovanja. To ne zgolj oropa izraz relativizem koherentnega pomena, temveč tudi da univerzalizmu slabo ime. Za kulturno in kontekstualno slep univerzalizem, ki vsi-

ljuje en sam način življenja vsem in ne pušča prostora za moralno ustvarjalnost in kulturno razliko, ni verjetno, da bo imel na voljo veliko podporo.

V luči Barryjevega nekompromisnega napada na multikulturalizem bi od njega pričakovali, da bo zavzel ostro drugačna gledišča na konkretna vprašanja. Dejansko so glede večine, čeprav nikakor ne glede vseh protislovnih vprašanj, znatno podobna.² In ko se razlikujejo, je težko sprejeti Barryjevo stališče. Ali bi morali ameriškim Indijancem na religioznih osnovah dopustiti, da zaužijejo pejotl, sicer prepovedano mamilo? Da, pravi večina multikulturalistov in tako tudi Barry, čeprav ne na osnovi pravičnosti, kot to splošno delajo prvi, temveč kot »preudarna in razsvetljena javna politika«. Bi morale francoske šole dovoliti muslimanskim dekletom nositi naglavno ruto? Da, pravijo multikulturalisti, ker te ne sprevračajo tradicije *laïcité*, kažejo spoštovanje za različnost in kultivirajo med prihodnjimi državljani vrline tolerance in vzajemnega spoštovanja in zato, ker francoske šole dopuščajo krščanske religiozne insignije. Tudi Barry pravi da, delno zaradi prvega in tretjega multikulturalističnega razloga in delno zato, ker naglavne rute ne motijo primerne delovanja šole. Bi morali otrokom Sikhov dovoliti nošnje turbanov v šolah, ki zahtevajo uniformo? Da, pravijo multikulturalisti, povečini na osnovi enake možnosti in spoštovanja do razlike. Barryjev odgovor je enak, delno na osnovi enakih možnosti in delno zato, ker turbani ne posegajo v učinkovito delovanje šole. Ali bi morali Sikhom dovoliti nošnje turbanov na gradbiščih? Da, pravijo multikulturalisti na osnovi enakih možnosti, individualne izbire in spoštovanja do kulture Sikhov, ob predpostavki, da turbani nudijo ustrezno zaščito in da delodajalci niso odgovorni za poškodbe, ki bi jih čelada lahko preprečila in ki jih turbani ne preprečijo. Ne, pravi Barry, na osnovi, da turban ne ponuja ustrezne zaščite. Kajpada bi ga dovolil tistim, ki so zaposleni ali v treningu za zaposlitev na osnovi vzpostavljenih pričakovanj in enake možnosti, posebej zato, ker tako mnogo Sikhov dela v gradbeni industriji. Ali bi otroke morali učiti multikulturenega izobraževanja? Da, pravi večina multikulturalistov ob predpostavki, da le-to ni getoizirano in je pravo multikulturno v svoji vsebini in pristopu. Barry se strinja. Bi moralo biti genitalno pohabljenje mladih deklet dovoljeno? Ne, pravijo multikulturalisti in Barry pravi enako. Bi morali biti Sikhi na religioznih osnovah izvzeti iz zakona, ki prepoveduje nošnje ofenzivnih orožij? Da, pravijo multikulturalisti, ob predpostavki, da to ne povzroči javnega alarma. Barry na splošno deli to gledišče. Ali bi kreacionizem morali poučevati v šolah? Nekateri multikulturalisti pravijo da, drugi se ne strinjajo, in celo prvi dokazujejo, da bi ga morali poučevati skupaj z evolucijsko teorijo in opozoriti na njene pomanjkljivosti. Barry misli, da ga ne bi smeli poučevati, ker nikakor ne dvomi, da je očitno »zmoten«.

² Kar se tiče mene, sam Barry pravi tako v svojem »A Commentary on Levy and Parekh«, prispevku, predstavljenem na letnem srečanju APSA v Washingtonu, DC, leta 2000. Kot pripominja, »Parekh in jaz si nisva tako oddaljena, kot se lahko domneva, glede političnih vprašanj v Britaniji. Bil bi presenečen, če bi – izmed stotine protislovnih vprašanj – ne soglašala v več kot o enem ali dveh. Kjer se razlikujeva, je način, kako pridemo tja« (str. 7).

»krši najbolj elementarne kanone racionalne misli« in je »intelektualno popačen« (CE: 248–249).

Čeprav Barry in multikulturalisti soglašajo o teh in drugih vprašanjih, so nekateri od njihovih razlogov različni. Barry se redko sklicuje na spoštovanje različnosti kot truda vredne moralne vrednote in civilne vrline. Pogosto se sklicuje na »razsvetljensko« javno politiko, kot da bi o njeni naravi in merilih univerzalno soglašali, in na namere in cilje šole in drugih organizacij, ne da bi upoštevali, kako pogosto so sporni. Tako kot multikulturalisti tudi on dopušča izjeme od splošnih pravil, vendar nanje gleda – v nasprotju z njimi in po pojem mnenju zmotno – kot na primere upravičene neenakosti, ne pa kot na primerno razumljeno enakost. Vzemite primer. Enakost zahteva, da bi morala biti dana vsem otrokom enaka možnost, da gredo v šolo po njihovi izbiri. Popularne šole prepovedujejo turbane in prisiljujejo otroka Sikhov, da gre v šolo, ki jo utegne sovražiti ali šolo, ki je zelo oddaljena. Ker mu šola njegove izbire nalaga zahtevo, ki ga postavlja v slab položaj in mu nalaga breme, od katerega so drugi osvobojeni, je obravnavan neenako. Ko ga izvzame iz nošnje uniforme, ga osvobodi tega bremena in ga izenači z drugimi. Izvzetje zahteva njegova pravica do enakosti in šola bi mu ga morala dati zgolj zaradi tega razloga. To velja tudi za druge primere, v katerih so nekateri posamezniki izvzeti iz sicer zaželenega pravila ali so jim podeljene drugačne pravice.

Videti tako razlikovalno obravnavo kot primer primerno razumljene enakosti, ne pa kot primer pragmatično upravičene neenakosti, ima več prednosti. Naredi razlikovalno obravnavo za zadevo pravičnosti, ne pa za utilitarna preračunavanja, ki so inherentno neodločilna in puščajo veliko prostora za slepilne argumente ali za velikodušnost, ki je naključna, pokroviteljska in ustvarja vtis, da so tisti, ki so vpleteni, privilegirani in razvajeni. Ko je enkrat narejena za zadevo pravičnosti, je privedena pod jurisdikcijo sodišč, kjer je mogoče o njenih prednostih v miru razpravljati in presojeti, ne pa prepustiti strankarskemu javnemu mnenju. Ker je enakost globoko veljavna vrednota v liberalni družbi, gledanje na razlikovalno obravnavo kot obliko enakosti tudi olajša prepričevanje zadevne institucije in širše družbe, da dovoli izjemo. Tudi kultivira spoštovanje do drugačnosti in različnosti, na kateri se zdaj gleda kot del same ideje enakosti, ne pa kot na oddaljitev od njiju. Ko je enakost izenačena z uniformnostjo in razlikovalna obravnavo zahteva posebno upravičenje, se zgodi nasprotno. Na razlike se gleda kot na izkrivljanja, ki so v defenzivi in obravnavane kot nadloge, ki jih je mogoče z odporom vzeti pod streho.

Ne le da se Barry strinja z multikulturalisti glede mnogih bistvenih vprašanj, temveč gre včasih še celo dlje, kot bi šli oni. V nasprotju s takimi multikulturalisti, kot so Kymlicka, Walzer in jaz sam, ki dokazujejo, da bi se morale vse skupine znotraj liberalne družbe prilagoditi takim liberalnim vrednotam, kot sta individualna izbira in enakost, Barry vztraja, da dokler so le-te sestavljene iz svobodno

privoljujočih odraslih ljudi zdrave pameti, dopuščajo svobodo izhoda in ne kršijo obstajajočih zakonov, posebno tistih, ki ščitijo pravice in interese ne-članov, bi morale biti svobodne, da se organizirajo, kakorkoli si pač želijo, vključno na osnovi dominacije in podrejanja in drugih »neznosnih« norm (CE: 148–152). Če njihovi člani svobodno soglašajo, da živijo kot dejanski sužnji svojega voditelja ali če njihove ženske soglašajo, da tvorijo del njegovega harema, bi se zdelo, da Barry ne vidi nobenega razloga, da bi temu ugovarjal. Lahko bi odvrnil, da take ureditve kršijo obstoječe zakone, vendar je to krožno, kajti vprašanje je predvsem, ali bi zakoni morali prepovedovati take oblike odnosov. Ker daje neobičajno visoko vrednost svobodi združevanja in privolitvi, bi moral reči, da zakoni ne bi smeli uravnavati notranjih ureditev asociacij preko minimuma, potrebnega za preprečitev fizične škode in nereda in zaščite otrok. Barryjevemu argumentu je težko slediti. Če so nekatere vrednote univerzalno veljavne, nobenemu posamezniku ne bi smelo biti dovoljeno privoliti v njihovo kršitev. To je razlog, zakaj liberalna družba, ki ceni človekovo dostojanstvo in fizično integriteto, svojim članom ne dovoljuje privoliti, da so sužnji ali da trgujejo s svojimi telesnimi organi. Barryjev argument tudi slabo pristaja njegovemu napadu na multikulturalizem. Vse, kar kulturna skupnost potrebuje narediti, da bi nadaljevala s svojimi neliberalnimi in neznosnimi praksami, je, da zadostno razrahlja svojo notranjo strukturo avtoritete, da je videti kot prostovoljno združenje in da dopušča svojim članom pravico izhoda z minimalnimi možnimi stroški.

Naj sklenemo, medtem ko je Barry uspešno izzval nekatere od nesmiselnih in ekstravagančnih trditev multikulturalistov, ni povedal ničesar, da bi izzval njihova osrednja prepričanja. Zato lahko sprejmejo njegove kritike, ne da bi se čutili filozofsko ogroženi. Lahko se dejansko čutijo upravičeni, da se kljub svoji sovražni polemiki na koncu postavlja na njihovo stran ob mnogih protislovnih vprašanjih; edina razlika je v tem, da medtem ko oni zavzemajo stališča, to počnejo povečini na osnovi enakosti in pravičnosti, pa on to počne na osnovi slabo opredeljenega pojma ravnovesja prednosti. Kar zadeva Barryjev egalitarni liberalizem, pa so njegove filozofske osnove preveč negotove in preveč slabo artikulirane, da bi podprle njegove trditve, da bi bil koherenten in univerzalno veljaven nauk ali da bi celo ponujal življenja zmožno alternativo prevladujočim oblikam liberalnega multikulturalizma.