

RAZPRAVA O MULTIKULTURALIZMU IN INDIVIDUALNIH ČLOVEKOVIH PRAVICAH

Felicita Medved

Pogosto se domneva, da je koncept individualnih pravic že po svoji definiciji antiteza konceptiji skupnostnih kulturnih vrednot. Individualne pravice so tesno povezane s teorijami liberalizma in demokracije ter so se v razvoju modernih (nacionalnih) držav, v utemljevanju svoje upravičenosti v antičnem intelektualnem viru Aristotelove koncepcije Narave, najprej izrazile v obliki civilnih in političnih pravic. Kasneje so se razširile na ekonomsko, socialno in kulturno področje, ne nazadnje zahvaljujoč se ideološkimi tradicijami marksizma in filozofiji socialne pravičnosti, ki gradi na misli liberalizma in socialne države. Kolektivne pravice pripadajo mlajši generaciji človekovih pravic in so se prvotno razvijale predvsem kot reakcija na abstraktni in ahistorični individualizem ter iskanje socialne relanosti v kulturnih skupnostih.¹

V sodobnih imigracijskih družbah, kjer živijo ljudje različnih kultur vprašanje pravic in "etnične kulture" pogosto posega v center razprav, ne nazadnje pri formaciji in izvajanju državnih politik. Multikulturalizem se večkrat ponuja kot formula za rešitev tega vprašanja, čeprav pogosto ni jasno kaj se za multikulturalizem pojmuje, včasih pa niti to, kaj se v tem sklopu pojmuje s kulturo.²

Pričujoča razprava je poskus kritične analize multikulturalizma kot normativnega načela. Nastala je v toku iskanja teoretičnih osnov in intelektualnih razmišljanj o multikulturalizmu pri oblikovanju izhodišč politike priseljevanja Republike Slovenije, kjer se imigracijska politika, s pojmom politike kot usmerjanja družbe zaradi doseganja določenih ciljev, ne nanaša le na načela in cilje admisije tujcev v državo, temveč zajema tudi legalno in družbeno integracijo.³

Čeprav človekove pravice v zadnjih petdesetih letih postajajo vedno bolj internacionalizirane, je predvsem država tista, ki za nekatere človekove pravice deluje kot porok in za druge kot spodbujevalec in zaščitnik blaginje. V Politiki je Aristotel nekoč zapisal, da država izvira iz golih potreb življenja, a nadaljuje svoj obstoj v namene dobrega življenja. Če se torej za začetek strinjamo, da mora zmerno pojmovanje "dobrega življenja" vsebovati tako vidike posameznika kakor skupnosti, koliko prostora bi potem morali dati kulturi? V iskanju odgovora na to vprašanje ta razprava poskuša kritično analizirati multikulturalizem, ki ga zagovarja Charles Taylor (1994) ter z vidika moralno filozofske kritike Pera Bauhna (1995) iskati teoretične rešitve, ki jih na to vprašanje ponuja Alan Gewirth (1993, 1994) s konceptom "skupnosti pravic."

¹ Glej Medved 1998b.

² Glej Medved 1993.

³ Integracija je pri tem omejena na strukturna razmerja. V integracijo usmerjena politika in njeni ukrepi so opredeljeni tako, da priseljenci progresivno pridobivajo enake pravice in možnosti kot jih imajo državljani. Glej Medved 1998a.

Ker je termin multikulturalizem večkrat nejasen in dvoumen je v namene te razprave pomembno, da se zavedamo razlike med opisnim in normativnim označevanjem. Zato se poslužujem sledečih enostavnih definicij. Deskriptivni multikulturalizem označuje prepričanje, ki izhaja iz dejstva, da živimo oz. če se to ne nanaša na naše okoliščine, da drugi živijo v politični družbi oz. državi, ki vsebuje več različnih kultur. Normativni multikulturalizem označuje prepričanje, da so vse kulture enako dragocene in da si zaslužijo enako spoštovanje. To prepričanje se lahko nanaša na vse kulture znotraj naše države, na kulture znotraj neke druge države, na vse sedanje kulture sveta kot tudi na vse pretekle kot sedanje kulture sveta. Takšna ločitev je smiselna zaradi tega, ker se v sodobnem multikulturalističnem diskurzu dozdeva, da sta oba multikulturalizma logično povezana.

Na primer, ko Suzan Wolf (1994) ugotavlja, da so afriške, azijske in indijanske kulture "del naše (ameriške) kulture, ali bolje rečeno, kultur nekaterih skupin, ki skupno konstituira našo skupnost" in se potem pritožuje, da so pretekle generacije pogrešile, ker niso "priznale stopnje multikulturalnosti naše skupnosti," ponazarja deskriptivnega multikulturalista.⁴ Ko Charles Taylor (1994) poskuša obrazložiti "zakaj zahteve multikulturalizma gradijo na že ustanovljenih načelih politike enakega spoštovanja," se sklicuje na ideal družbe, ki ga zagovarjajo normativni multikulturalisti. Tako pravi, da bi glede na ideal, da "morajo vsi, ne glede na raso ali kulturo, imeti enake civilne in enake volilne pravice vsi morali uživati domnevo, da ima njihova tradicionalna kultura vrednost." Potem nadaljuje, da bi "primerno spoštovanje enakosti" zahtevalo "več kot le domnevo, da so naše tradicionalne kulture dragocene," in sicer "dejanske sodbe o enaki vrednosti običajev in stvaritev teh različnih kultur."⁵

V tem diskurzu je torej normativni multikulturalizem priznan kot sklep argumenta, v katerem deskriptivni multikulturalizem funkcionira kot eden izmed njegovih postulatov. Vendar iz tega kar ugotovimo, da "je" ne more logično slediti kar bi "moralo biti". To pomeni, da dejstvo da živimo v družbi, ki jo sestavlja več kultur še ne določa kako bi se morali do teh kultur obnašati. Iz tega dejstva namreč ne izhaja, da bi morali različne kulture v naši družbi obravnavati kot enako dragocene in enakovredne niti, da bi jih morali obravnavati kot neenakovredne. Normativni multikulturalizem ne more logično izhajati iz ugotovitve deskriptivnega multikulturalizma, ker je derivacija normativnih sodb iz deskriptivnih ugotovitev pojmovana za logično nedovoljeno. Praznina med tistim kar je in kar bi moralo biti enostavno izloči kakršno koli normativno implikacijo deskriptivnega multikulturalizma. Charles Taylor se kot skrbni branitelj normativnega multikulturalizma tega problema seveda zaveda. Zato svoj argument ne temelji na glem deskriptivnem multikulturalizmu, ampak na deskriptivnem multikulturalizmu in na normativnem načelu enakega spoštovanja. To načelo se nanaša bolj na posameznike kot na kulture, kar jasno izhaja že iz zgornjega citata, kjer "vsi" pomeni vse osebe oz. vse posameznike.

Enako spoštovanje vseh posameznikov je moralno in politično načelo liberalizma. Ta pa je s svojim poudarjanjem individualnih pravic pogosto skeptičen do normativnega multikulturalizma kot tudi drugih oblik kolektivizma, predvsem zaradi tega, ker slednje

⁴ Wolf 1994, str. 81.

⁵ Taylor 1994, str. 68. Kar se tiče univerzalnih človekovih pravic, civilnih in političnih, je potrebno omeniti, da so politične pravice večinoma omejene na državljane posamezne države. Taylor razvija svoj koncept multikulturalizma v kanadskem kontekstu, in s posebnim vidikom quebeškega separatizma (o tem glej na primer Medved 1997), torej v kontekstu, kjer državljanstvo že obstaja. Kanada ima tudi relativno kratko rezidenčno-časovno zahtevo za pridobitev državljanstva.

s ciljem spoštovanja kulturnih in drugih kolektivitet dopušča dajanje prednosti kolektivnim vrednotam pred pravicami in interesi posameznika. Kljub temu Taylor trdi dvoje. Prvič, da ni nujno, da bi med liberalcem in zagovornikom normativnega multikulturalizma obstajala nekonsistentnost in drugič, da že osnovno liberalno načelo enakega spoštovanja v sebi vsebuje normativni multikulturalizem. Zanj torej že iz predpisa, da bi morali vse posameznike obravnavati z enakim spoštovanjem sledi, da bi morali domnevati, da so tudi njihove različne kulture enako dragocene.

Vprašamo se torej lahko na kakšen način načelo enakega spoštovanja že vključuje normativni multikulturalizem? Taylor na to vprašanje odgovori tako, da se sklicuje na svojo tretjo tezo. Ta je tudi njegova politika priznanja (the politics of recognition). "Teza je, da je naša identiteta delno oblikovana s priznanjem ali odsotnostjo priznanja, pogosto zgrešenim priznanjem s strani drugih." Če ljudje ali družba okoli neke osebe ali skupine ljudi zrcali omejeno, ponižujočo ali zaničljivo podobo te osebe ali skupine ljudi, potem lahko ta oseba ali skupina ljudi trpi resnično škodo, "pohabljenost", ki je lahko "oblika zatiranja, ki človeka ujame v napačne, deformirane in reducirane oblike bivanja."⁶ Zahteva po priznanju motivira ameriški multikulturalizem, na primer, ko želi spremeniti vsebine univerzitetnega, posebno humanističnega izobraževanja, "s praskanjem sedanjega kanona" akreditiranih avtorjev, ki jih v glavnem predstavljajo "mrtvi beli možje." Bistvo kulikularnih sprememb se torej ne dogaja v imenu širše kulture za vsakogar, ampak je razlog teh sprememb predvsem v tem, da se da priznanje tistim, ki so bili do sedaj izključeni.⁷

Če strnemo lahko rečemo, da je njegov argument sledeč: če sprejmemo tako deskriptivni multikulturalizem kot tudi načelo enakega spoštovanja, kjer je to načelo vzeto kot da implicira tezo priznanja, potem moramo zaključiti, da normativni multikulturalizem ni sporen. Vendar, preskok iz individualnega načela enakega spoštovanja na kolektivizem normativnega multikulturalizma ostaja vprašljiv. Taylor poskuša doseči ta preskok s sredstvi določenih domnev, ki se nanašajo na priznanje češ, da "pravo priznanje ni le vljudnost, ki smo jo ljudem dolžni, ampak je vitalna človekova potreba."⁸ S tem bi se lahko strinjali, če bi nam bilo povsem jasno kaj točno s priznanjem meni. To lažje sklepamo iz njegove analize odsotnosti oz. zgrešenosti priznanja. Glede na to analizo, priznanje nekoga pomeni obravnavanje te osebe na takšen način, ki ne izraža omejen, ponižujoč ali zaničljiv pogled na to osebo. Če je temu tako ni niti potrebno, da nam je določena oseba všeč; lahko je celo ne maramo in smo še vedno sposobni, da jo priznamo vse dokler svojega "nepriznavanja" bodisi ustno ali kako drugače ne izražamo. A očitno namen "politike priznanja" predpostavlja več kot le nevtralnno obnašanje, kajti "vsi bi morali uživati domnevo, da je njihova tradicionalna kultura dragocena."⁹ To pa od nas zahteva nekaj več kot nevtralnost, čeprav nas pravzaprav prosi le to, da domnevamo, da so vse kulture dragocene, ne pa da sklepamo, da tudi so. To domnevo Taylor brani s tem, "da je razumno predpostavljati," da imajo kulture - ki so skozi dolgo časovno obdobje predstavljale "obzorje pomena" za veliko število človeških bitij, različnih značajev in temperamentov, ter "artikulirale njihov pomen dobrega, svetega, občudovanja vrednega - skoraj gotovo nekaj, kar si zasluži naše občudovanje in spoštovanje celo, če je to povezano z mnogočem kar mi zavračamo ali se nam studi."¹⁰ S tem se lahko strinjamo, a kljub temu njegov argument

⁶ Taylor 1994, str. 25.

⁷ Ibid., str. 65-66.

⁸ Ibid., str. 26.

⁹ Ibid., str. 68.

¹⁰ Ibid., str. 72-73.

še ne zadostuje kot osnova za upravičenost priznanja na način, ki ga predlaga njegov koncept normativnega multikulturalizma. Če predpostavljamo, kot predpostavlja tudi on sam, da so v vseh kulturah dobre in slabe prakse, potem lahko sklepamo, da niso vse kulture enako dragocene, da pa so dragocene posamezne sestavine vseh kultur. Poleg tega, ne glede na to kako opredelimo katere sestavine so dragocene ne moremo uiti možnosti, da so te sestavine pogostejše ali razvitejše v nekaterih kulturah, niti ne moremo trditi, da so ti elementi enako pogosti in enako razviti v vseh kulturah.

Obstajajo seveda še drugi, morda važnejši argumenti proti Taylorjevi tezi priznanja. Ni potrebno, da bi dvomili da je za osebno samospoštovanje in občutek lastne vrednosti bistveno, da je oseba obravnavana s spoštovanjem in da ni žrtev zlorabe, žalitve, zaničevanja ali ponižanja. A zakaj naj bi to spoštovanje - priznanje bilo definirano v odnosu do kulture oz. kulturnega ozadja te osebe? Sklicevanje na kulturo se zdi nepotrebno, če predpostavljamo da nam ni nikoli moralno dovoljeno raniti dostojanstvo in samospoštovanje osebe kot človeka, posameznika. Ta prepoved vključuje tudi tisti del človekovega dostojanstva, ki se nanaša na kulturna prepričanja in vrednote. Če ranimo posameznikovo kulturno samospoštovanje to ni ločena moralna žalitev, ampak specifikacija splošne moralne žalitve človekovega dostojanstva. In ker je stopnja oškodovanosti osebne dostojanstva in samospoštovanja kar tu moralno šteje in ne to, ali je vir te oškodovanosti ta ali ona osnova človekovega dostojanstva, ne moremo reči da je primer oškodovanosti kulturnega dostojanstva hujši kot, na primer, primer žalitve estetskega samospoštovanja, v kolikor sta osebi v obeh primerih enako trpel. Morda nekaterim posameznikom osebne estetske preference pomenijo več kot kulturno ozadje in bi glede na to bolj trpeli kot žrtve opazk ali drugih dejanj, ki so usmerjene na njihov pogled na, na primer, neko zvrst glasbe, kot na opazke ki se na primer tičejo njihovih verskih tradicij.

Priznanje posameznika kot posameznika, to je izkazovanje spoštovanja, da je oseba to kar je, kar se je sama odločila postati, lahko postane tudi logično nekonsistentno s priznanjem te osebe kot nosilca (vseh) vrednot njene kulture. Obstajajo primeri, da se oseba odloči prekiniti vse vezi, ki jo vežejo na kulturo iz katere izvira. Lahko je celo preganjana s strani ortodoksne večine te kulture in zdaj poskuša začeti novo življenje v tuj, "naši" državi, kjer pričakuje, da bo svobodna in da se bo lahko ravnala po svoji svobodni izbiri. Obstajajo tudi primeri, da se oseba enostavno naveliča običajev ali tradicij svoje kulture in želi spoznati drugačno koncepcijo "dobrega življenja" v "naši" državi. V obeh primerih, če naj tej osebi damo priznanje, potem tega ne moremo narediti tako, da povečujemo in afirmiramo vrednote njene kulture, celo če iskreno verjamemo v dragocenost te kulture, ker jo je oseba sama zavrnila. Če tej osebi damo priznanje to pomeni, da spoštujemo njeno izbiro, in ena izmed važnejših odločitev te osebe je prav zanikanje ali kljubovanje vrednotam, ki konstituirajo in definirajo "njeno" kulturo.

To nas privede do naslednjega pomembnega vidika. Verjetno nihče ne dvomi, da so naše identitete vsaj delno oblikovane v objemih naših kulturnih skupnosti. Vendar pa nismo le pasivni sprejemniki teh kulturnih identitet. Analiziramo jih, kritiziramo jih, mešamo jih s koncepcijami, ki so eksterne naši kulturi, lahko jih celo delno ali povsem zavrnemo. Na kratko, nismo "pasivci", ampak agenti svoje identitete. Čeprav, kot je zapisala Yael Tamir (1993) "kulturne izbire niso ne lahke ne brez meja, kulturno članstvo ni izven dosega naše izbire."¹¹

A s tiho predpostavko, da priznanje osebe vedno implicira tudi enako priznanje njeni kulturni skupnosti je Taylor individualnemu načelu enakega spoštovanja pripisal kolektivistično omejitev. Verjeli naj bi, da nekoga ne moremo spoštovati brez spoštovanja njegove kulture. Vendar povezava med tema oblikama spoštovanja ni logično nujna in v nekaterih primerih lahko ena oblika celo izključuje drugo.

¹¹ Tamir 1993, str. 7.

Taylor seveda ni edini, ki nas želi prepričati, da kontekst skupnosti postavlja omejitve temu kar si posamezniki izberemo, da bomo ali ne bomo. Med nekaterimi drugimi važnejšimi zagovorniki te smeri, ki ju s stališča moralne filozofije podrobneje kritizira Per Bauhn (1995) sta Alasdair MacIntyre in Michael Sandel. Prvi (1993) na primer eksplicitno zavrača individualistično in univerzalistično upravičenost moralnega sklepanja: "Ker nisem nikoli zmožen doseči dobro ali izvrševati vrlino samo *qua* posameznik." Kot razlaga ta avtor je temu tako, ker živeti dobro življenje konkretno variira od okoliščine do okoliščine celo, če je pojem dobrega življenja enak. Zato, ker različni posamezniki živimo v različnih socialnih razmerah tudi pristopamo k našim lastnim razmeram kot nosilci posebnih socialnih identitet. "Sem nekoga sin ali hči... pripadam temu klanu, temu plemenu, temu narodu.... Kot takšen, podedujem iz preteklosti moje družine, mojega mesta, mojega plemena, mojega naroda, raznovrstnost dolgov, dediščin, pričakovanj in obveznosti. Te konstituira danost mojega življenja, moje moralno izhodišče. To je tisto kar delno daje mojemu življenju njegovo lastno moralno posebnost."¹² Podobnega mnenja je tudi Michael Sandel (1984) ko trdi, da ne moremo biti neodvisni ne da bi plačali visoko ceno za tiste lojalnosti in prepričanja katerih moralna sila se delno sestoji v dejstvu, da je skladno delovanje z njimi neločljivo povezano z našim lastnim samorazumevanjem, da smo kot posebne osebe člani "te družine, skupnosti, naroda..." Te "vdanosti", piše Sandel, "presejajo obveznosti, ki jih prostovoljno prevzamem kot 'naravne dolžnosti', ki sem jih dolžan človeškim bitjem kot takšnim. Dovolijo mi, da nekaterim dolgujem več kot zahteva ali celo dovoljuje pravica..."¹³

Bauhn trdi, da je ob branju njihovih del možno razbrati njuno nezmožnost razlikovanja moralne upravičenosti od psihološke in zgodovinske razlage. Seveda pripadanje skupnosti v nas vzbuja čustveno navezanost na našo družino, narod, domovino in njene tradicije. Vendar, če smo odrasli v družini, ki je bila žrtev žalitev in zaničevanja s strani obdajajoče skupnosti, potem lahko pričakujemo, da bomo sovražili vse kar ta skupnost predstavlja. Lahko je tudi res, da je naša osebna identiteta vsaj do neke mere odraz izkušenj skupnosti. A vse to še ne pomeni, da bi morali moralno delovati v skladu z našimi vezmi s skupnostjo. Dejstvo, da nas naša lastna kulturna skupnost dobro obravnava ne implicira, da je ta skupnost moralno pravična in da si zasluži našo lojalnost. Na primer, lahko smo odrasli kot otroci vladajoče kaste represivne družbe apartheida. Seveda nas je naša kultura lahko oskrbela s koncepti dobrega življenja in moralne pravičnosti in te kulturno prenešene vrednote in norme konstituira tisto, kar se imenuje za "pozitivno" moralo, torej moralo ki vodi življenje ljudi v "naši" družbi. A vse te pozitivne morale, ki so večkrat v medsebojnem konfliktu, so lahko predmet kritičnega vrednotenja. Ali bi morali delovati v skladu z moralo naše rodne kulturne skupnosti torej ni prazno vprašanje.

Da bi nanj lahko odgovorili, moramo imeti normativno koncepcijo - koncepcijo upravičenosti - morale. Alan Gewirth (1993) pravi, da je to normativno vprašanje staro vsaj toliko kot Biblija in se sprašuje katera od pozitivnih moral v medsebojnem konfliktu, če sploh katera, je nesporna? A četudi ne razmišljamo o sporih teh moral, to vprašanje izhaja tudi iz prepričanja, da so mnoge t. i. pozitivne morale moralno krivične in nasprotno normativnemu kriteriju ali načelu tega kaj je moralno prav. Ta pa seveda zastavlja še drugo vprašanje, namreč kaj je moralno pravi kriterij ali princip in kako, če sploh, sta dokaz ali upravičenost tega kriterija lahko uspešno utemeljena.¹⁴

¹² MacIntyre 1993, str. 220.

¹³ Sandel 1994, str. 172.

¹⁴ Gewirth 1993, str. 31.

Kritika proti komunitarnejemu pogledu se sestoji tudi v tem, da podcenjuje možnosti, da so posamezniki zmožni ali celo upravičeni do sprememb vsebin svojih afiliacij s kulturno skupnostjo. A vendar je tudi iz zgodovine dobro znano, da so ljudje prevzemali drugo vero, emigrirali v druge dežele, zavračali tradicionalne poglede na poroko in podobno. Če skupnost ni tiranija, lahko predpostavljamo da tako tisti, ki se sami izločijo, kakor tudi tisti, ki v skupnosti ostajajo in nadaljujejo z njenimi tradicijami to počno po lastni izbiri. Pogosto se misli da ljudje, ki ostajajo lojalni tradicijam prednikov "prenovijo" že obstoječo identiteto bolj kot pa, da bi si sami izbirali lastno identiteto. A tudi o takšnem opisovanju zadev bi morali biti skeptični. Tamir na primer se sprašuje kaj pomena v tem kontekstu pomeni in pravi, da čeprav ne verjamemo več, da mora "čevljarjev sin ostati čevljar," še vedno mislimo, "da mora sin ali vnuk Juda biti Jud."¹⁵

Če se povrnemo na začetno vprašanje te razprave morda lahko iščemo teoretično rešitev na problem zastavljenega vprašanja v analizi in razvoju koncepta "skupnosti pravic", ki ga ponuja Alan Gewirth (1993). Njegovo izhodišče je v človekovem delovanju: vsako delovanje, ki je prostovoljno in namensko je vredno priznanja zato, ker agenti vidijo cilj svojega delovanja kot nekaj dobrega. Agent, kot razlaga Gewirth, mora na nujne pogoje uspešnega delovanja gledati kot na instrumentalno nujne dobrine, ker brez teh dobrin ne bo mogel doseči namenskih ciljev svojega delovanja, torej ciljev, ki jih smatra za dobre cilje. Te dobrine so svoboda in blaginja, pri čemer slednja ne vključuje samo osnovnih dobrin kot sta fizična integriteta in mentalno ravnotežje, ampak tudi dobrine s katerimi agent lahko vzdržuje in povečuje stopnjo izpolnjevanja namena, kot na primer, da ima spoštovanje, izobrazbo in možnost zaslужka. Ker sta svoboda in blaginja nujni dobrini, agent ne more sprejeti, da bi se drugi agenti vmešavali v njegovo svobodo in blaginjo. Zato, vsaj implicitno, zahteva pravice do svobode in blaginje. Ker je dovoljšen pogoj za te pravice v tem, da je agent z dobronamernimi cilji, mora sprejeti tudi normativni sklep, da imajo tudi drugi agenti pravice do svobode in blaginje. Torej, Gewirth derivira svojo teorijo univerzalnih pravic iz pogojev za uspešno ciljno dobronamerno delovanje.¹⁶ Z uvedbo koncepta "skupnosti pravic" skuša tudi odgovoriti tisti kritiki človekovih pravic, ki izpostavljajo, da univerzalne človekove pravice vidijo človeška bitja kot samo vase zainteresirana, asocialna bitja, ki ljubosumno vztrajajo na dobrinah do katerih so upravičena in nervozno opazujejo početje svojih sosedov, da bi si zagotovila nevmešavanje v svoje pravice. Kot pokaže Gewirth koncept človekovih pravic vključuje "recipročno univerzalnost: vsaka oseba mora spoštovati pravice vseh drugih medtem ko morajo biti njene pravice spoštovane s strani vseh drugih tako, da mora obstajati vzajemna delitev koristi pravic in bremen dolžnosti. Človekove pravice zahtevajo vzajemnost upoštevanja in tako bolj obliko altruizma kakor pa egoizma. Z vzajemno univerzalnim pojmovanjem človekovih pravic je osebna terjatev vsakega posameznika do lastnine in zaščite nujnih dobrin za delovanje kombinirana z odgovornostjo za interese, ki jih skupno delimo z vsemi drugimi osebami."¹⁷ Dolžnosti, ki so z univerzalnostjo človekovih pravic potrebne so na prvi pogled negativne, ker se moramo brzdati in se odpovedati vmešavanju v svobodo in blaginjo drugih oseb. A dolžnosti so tudi afirmativne, ker zahtevajo aktivno pomoč na primer, če se kdo utaplja, če strada ali

¹⁵ Tamir 1993, str. 28.

¹⁶ Opredelitev teh dobrin močno spominja na koncept individualnih človekovih pravic, kot jih prepoznamo tudi v mednarodnopravnih instrumentih s področja človekovih pravic. Kar je zanimivo z vidika idejno-zgodovinskega razvoja človekovih pravic je njegov argument o predpostavljem viru univerzalnih pravic. Glej na primer Medved 1998b.

¹⁷ Gewirth 1993, str. 44.

če trpi drugačne oblike groženj svojemu osnovnemu blagostanju. A v širšem družbenem kontekstu je osnovna blaginja in enakost možnosti lahko podprta le z družbeno akcijo. Zato afirmativne dolžnosti zahtevajo primerne - ter izvedljive - vladne določbe pa tudi, v smislu podpore posameznikov za pravice drugih oseb, nujne ukrepe za zagotovitev te podpore.

Tako se lahko ponovno vprašamo, koliko prostora lahko damo kulturi v okviru Gerwirthove teorije pravic. Kot se izkaže, njegov "princip generične konsistentnosti", to je moralnega načela dosledno enakih pravic za vse, dejansko podpre kulturni pluralizem kot sredstvo, ki vsem zagotavlja ефективne pravice do svobode in blaginje. Za ponazoritev lahko navedemo njegov pogled na ameriško družbo, kjer so "afriški, azijski, indijanski in špansko govoreči Američani, ženske, in drugi" v inferiornem položaju glede na člane dominantnih skupin in ефективne pravice do svobode in blaginje, oblasti, bogastva in statusa. Članj teh skupnosti so diskriminirani s strani dominantnih političnih, ekonomskih, izobraževalnih in drugih institucij širše družbe. Rezultat diskriminacije se ne kaže le v tem, da te osebe trpijo zaradi šibkega gmotnega stanja, ampak tudi zaradi globokega občutenja inferiornosti, zavisti in nepravilnosti. Kar zahteva načelo generične doslednosti je to, da je kulturni pluralizem afirmativno zaščiten, da morajo biti potrebe članov različnih kultur priznane in da morajo biti uvedeni tudi ukrepi za njihovo izpolnitev. "Multikulturalno" izobraževanje v ameriškem kontekstu torej ni motivirano le z intelektualnega in moralnega vidika, ampak znanje o drugih kulturah bogati našo zavest o alternativnih zgodovinah in načinih življenja ter njih spoštovanje. To spoštovanje pa je zahteva njegovega načela generične konsistentnosti o enakih človekovih pravicah.¹⁸ Takšno spoštovanje drugih kultur ne implicira relativistične predpostavke, da so vse kulturne prakse ne glede na njihovo vsebino enako dragocene. Nasprotno, ker je to načelo načelo enakih individualnih pravic do svobode in blaginje spoštovanje, ki ga predpisuje ne more biti razširjeno na primere kulturno promoviranega kršenja teh pravic.

To nas privede do preoblikovanega normativnega multikulturalizma, kjer je spoštovanje kultur podrejeno spoštovanju individualnih človekovih pravic. Kulturni pluralizem je lahko priznan v svoji relevantnosti za moralno znanje in kot razširitev svobode, ker vsem zagotavlja alternativne nize prepričanj, ki so lahko tudi osnova za kritične premisleke o "naših" lastnih kulturnih vrednotah. Vendar multikulturalizem po načelu generične doslednosti ne more imeti za svoj cilj kreacijo različnih monokulturnih enklav znotraj družbe. V pojmovanju tega koncepta normativnega multikulturalizma je namreč družba kot celota lahko mišljena kot "multikulturalna".

Glede na te razprave lahko rečemo, da normativni multikulturalizem v Taylorjevi verziji ne more biti upravičen, ker ne more premostiti razkoraka med individualnimi interesi, vrednotami in pravicami na eni strani in skupnostnimi dobrinami, kot so ohranjenje kulturnih tradicij na drugi strani. S prepričanjem, da si kulturne vrednote zaslužijo spoštovanje – priznanje ni nič narobe. Kar je v tem konceptu normativnega multikulturalizma narobe je trditev, da si vse kulturne vrednote zaslužijo enako spoštovanje. Takšna oblika enostavnega kulturnega egalitarizma namreč ne upošteva posledic, ki jih različne kulturne vrednote imajo za življenje posameznikov. Če naj vse osebe obravnavamo z enakim spoštovanjem, potem moramo posvetiti pozornost vrednotam, interesom in

¹⁸ Gewirth (1994) občasno kulture imenuje subkulture, kar je v navedenem kontekstu precej običajno v angleški literaturi, vendar to, verjetno z njegove strani nenaumno, vnaša v njegov argument nekaj nejasnosti in lahko, prej kot ovrže potrdi zgoraj zabeleženi Taylorjev pogled na ameriško multikulturalistično izobraževanje.

pravicam posameznika. Če so bile neki osebi te pravice resno kršene zaradi njenega nasprotovanja tradicionalnim kulturnim vrednotam v njeni kulturi, potem spoštovanje te osebe ne more biti kompatibilno s spoštovanjem (vseh) tradicionalnih vrednot njene kulture. Ta verzija normativnega multikulturalizma in komunitarizem na splošno torej v svojih naporih zagovarjanja kulturne skupnosti podcenujeta važnost posameznika in sta, kot med drugim pravi tudi Buhn, nekoliko preobrnila Aristotelovo idejo da smo ljudje socialne živali v obliki, kot da smo samo socialne živali.¹⁹

Glede na Gewirthovo teorijo morale osnovano na delovanju je normativni multikulturalizem lahko moralno upravičen, vendar v restriktivni obliki. Omejitve je v podrejenosti individualnim pravicam človeka - agenta za svobodo in blaginjo. Tako modificirani normativni multikulturalizem s "skupnostjo pravic" in pojmovanjem celotne družbe kot "multikulturne" družbe lahko predstavlja veliko skušnjavo za nacionalistično-etnicistične ali verske fundamentaliste, ki žele člane lastne skupnosti omejiti od ostale družbe in jih s promoviranjem ekskluzivne navezanosti na lastno skupnost oropati komunikacije z njihovimi soprobitalci ali sodržavljanji. Takšni cilji pa so bolj monokulturalistični kot multikulturalistični in ne morejo najti podpore v normativnem multikulturalizmu katerega upravičenost in katerega cilj sta ohranjanje in razvijanje svobode delovanja, ne pa njenega omejevanja. To pomeni, da normativni multikulturalizem še zdaleč ni sporen z individualnimi človekovimi pravicami, ampak prav na njih temelji njegova upravičenost. Na teh pravicah temeljijo tudi predlagana načela enakopravnosti, svobode izražanja kulturne identitete in vzajemnega sodelovanja imigracijsko - integracijske politike družbe oz. države Slovenije.²⁰

¹⁹ Tako poenostavljen pogled na človekov značaj spregleda na primer tudi to, da se nekateri ljudje, če imajo priložnost, umaknejo iz socialnega življenja. Ta nesocialnost ne pomeni nujno tudi antisocialnosti, a včasih lahko vsebuje zavračanje široko sprejetih prepričanj (morda predsodkov) o naši predpostavljeni socialnosti.

²⁰ Za podrobnejšo obrazložitev načel, ciljev in instrumentov te politike glej Medved 1998a, posebno str. 51-77.

Literatura:

Baun, Per 1995: *Nationalism and Morality*. Lund University Press.

Gewirth, Alan 1993: Common Morality and the Community of Rights, v Outka, Gene and Reeder, John P. (eds.) *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press.

Gewirth, Alan 1994: Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge? *Social Philosophy & Policy* 11: 1: 22–43.

MacIntyre, Alasdair 1985 (2nd edition): *After Virtue*. Duckworth.

Medved, Felicita, 1993: Swedish multiculturalism: the case of Slovene immigrant organisations. *Geographica Slovenica* 24: 93–104.

Medved, Felicita 1997: Preživetje in multikulturalizem: Politično-geografski dualizem Kanade in Quebeca. *Razprave in gradivo* 32: 177–203.

Medved, Felicita 1998a: Izhodišča za oblikovanje politike priseljevanja Republike Slovenije. *Poročevalec Državnega zbora Republike Slovenije* letnik XXIV, št. 38: 9–77.

Medved, Felicita 1998b: O človeških zadregah človekovih pravic (On the human dilemma of human rights), *Evropska konvencija o človekovih pravicah in njeni izvedbeni mehanizmi za zaščito človekovih pravic državljanov, tujcev in beguncev*, Ljubljana 6. maj 1998. Informacijsko-dokumentacijski center Sveta Evrope; Urad Visokega komisariata združenih narodov za begunce, Ljubljana (v tisku).

Sandel, Michael, 1984: Justice and the God, v Sandel, Michael (ed.) *Liberalism and Its Critics*. New York University Press.

Tamir, Yael 1993: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press.

Taylor, Charles 1994: The Politics of recognition, v Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism*. Princeton University Press.

Wolf, Susan 1994: Comment, v Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism*. Princeton University Press.

*Summary**The treatise on multiculturalism and the individual human rights*

In modern immigration societies the question of rights and 'ethnic' culture in particular represent a great challenge in state policy making. The article addresses the question of multiculturalism and individual human rights in order to show some of the intellectual and theoretical thought that contributed to the basic principles for the immigration-integration policy making of the Republic of Slovenia, as drafted by the same author. First the distinction between descriptive and normative multiculturalism is outlined to point out the ambiguity and logical inconsistency of the contemporary multiculturalist discourse. Thereafter the normative multiculturalism as proposed by Charles Taylor is critically analysed, as well as communitarianism in general. It is argued that individual right to equal respect of all persons cannot be transferred to the form of cultural egalitarianism by the thesis of 'politics of recognition', as it neglects the consequences this variant of normative multiculturalism might have for an individual. Therefore normative multiculturalism based on Alan Gewirth's concept of the 'community of rights' may offer a better basis for normative multiculturalism, though modified as far as it is subordinated to the rights of individuals as agents of their identity. The aim of such a multiculturalism is to maintain and promote freedom of action and well-being, rather than their restriction. The three guiding principles of Slovene integration policy making, equality, freedom of cultural identity expression and mutual co-operation are thus justified in individual human rights.