

УДК: 316.72
Примљено: 26. фебруара 2010.
Прихваћено: 05. марта 2010.
Оригинални научни рад

Српска политичка мисао
број 1/2010.
год. 17. vol. 27.
стр. 133-150.

Александар Новаковић, Милена Пешић
Институт за политичке студије, Београд

МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ И ИНДИВИДУАЛНА ПРАВА

**- Неколико забележака поводом Кимликиног
третирања фаза мултикултурализма -**

Сажетак

Овај рад бави се начелним проблематизовањем тренутне позиције мултикултурализма као политичке и филозофске теорије. Наиме, кроз преиспитивање трију фаза дебате кроз које је прошао мултикултурализам, по виђењу једног од његових најеминентнијих заговорника, Вила Кимлике, у раду се показује да је прелаз из прве, чисто комунитарно оријентисане фазе мултикултурализма у другу, либерално оријентисану фазу, теоријски неоправдан и незаснован, те да стога и тренутна преокупација мултикултурализма исказана кроз “трећу” фазу није по себи саморазумљива. Преиспитивање Кимликиног легитимизовања позиције мултикултурализма одвија се кроз неколико корака. У првом кораку се доказује да мултикултурализам у својој намери да се интегрише са елементима либералне теорије неминовно врши недозвољену редукцију и осиромашење појма индивидуалних права и слобода, како су оне конципиране у традицији класичног либерализма. У другом кораку, показује се да такав поступак и таква стратегија нису карактеристични само за мултикултурализам, већ и за читав скуп политичких теорија које полазе од парадгеме и вредносног склопа “државе благостања”. На тај начин, проблематизују се основни појмови ових теорија (“политика редистрибуције”, “групна права”, “позитивна дискриминација”, “позитивна слобода”, “политика признања”) да би се указало на њихово антилиберално значење и, повратно, да и мултикултурализам не заслужује епитет “либералне теорије”. Крајњи закључак је да се мултикултурализам тешко може одбранити од оптужбе за колективизам.

Кључне речи: мултикултурализам, либерализам, индивидуална слобода/права, колективна/групна права, колективни идентитети, држава благостања, политика признања, колективизам.

Размишљање о специфичним феноменима политичке теорије скоро увек имплицира једну нарочиту тешкоћу и, могло би се рећи, опасност. Са једне стране, чини се да приступачност материјала којим се бавимо (онога што нам је „пред очима“, као и сазнања из политичке историје), за разлику од неких других, чисто филозофских тема и интереса, представља велику предност и омогућава сигуран напредак сазнања, док са друге стране, лична мотивисаност и заинтересованост за текућа збивања може завести и одвући далеко од чисто теоријских интереса и трагања за истином. То ће рећи да се наше размишљање не руководи само и увек теоријским интересима и потребама конзистентности (чак и тамо где се од њега то и очекује), већ и мотивацијама које нису везане за ове интересе и које долазе из сфере онога што бисмо могли назвати светом обичне политике. Одатле се, онда, представе које стварамо у оваквом процесу могу преточити и у „озбиљне“ научне поставке и теорије. Када се политички интереси увуку у политичку теорију (или у било коју теорију) и када постану основи мотор њеног развоја, онда то свакако користи онима који стварају ту теорију, може користити онима који жељно очекују њену практичну имплементацију, али не нужно и теоријском интересу и питању „истинитости“ теорије. Управо је то случај, како се чини, са теоријом „мултикултурализма“.

Наиме, по мишљењу њених главних заговорника и предводника, пре свега Чарлса Тејлора и Вила Кимлике, *фактичка* имплементација и доминација идеја базираних на концепту мултикултурализма у великој мери указује не само на њен практични успех, већ и на победу у односу на друге теоријске алтернативе. Мултикултурализам је данас теорија „овенчана лоровим венцима“ која се не може игнорисати; њене вредносне претпоставке представљају готово императив популарних политичких предлога за подручја у којима одређене групе теже „признању“ и „уважавању“, а и генерално, као општеприхватљив модел друштвене организације (институционална димензија мултикултурализма). О томе сведочи и чињеница да популарне тезе теорије мултикултурализма теже да се преточе и у вид званичних докумената међународних организација попут УН или Европске уније (Становић, 2004, 18-19), што указује на то да је задобила статус владајуће политичке парадигме и постала вјерују свих „прогресивних“ политичких актера, као и интелектуалаца заинтересованих за друштвена збивања. Штавише, у

оквиру широко схваћеног значења одреднице „либерална теорија“ теорија мултикултурализма данас представља њен најистакнутији производ, а својом прогресивношћу и антиципаторским капацитетом у погледу захтева времена¹⁾ показује свој изразито „прогресиван“ и „up to date“ имиц.

До своје „зрелости“ и теоријске заокружености мултикултурализам је дошао кроз неколико фаза о којима говори Кимлика. У првој фази „одбрана мултикултурализма подразумевала је заступање комунитаристичке критике либерализма и схватање мањинских права као одбране кохезивних и комунално оријентисаних мањинских група од узурпације либералног индивидуализма“. (Кимлика, 2009, 327) У другој фази се интегрисао са „либерализмом“, успевши да покаже да „нека... мањинска права повећавају либералне вредности“ (Кимлика, 2009, 379), да би у трећој фази, у којој је достигао своју пуну теоријску зрелост и широку подршку, главна преокупација била решавање питања „да ли напори већине у изградњи нације доводе до неправде према мањинама“. (Кимлика, 2009, 384). На основу фаза кроз које је прошао, види се да је данас мултикултурализам превазишао „стерилну расправу о индивидуализму и колективизму која (...) води у погрешном правцу“ (Кимлика, 379) и обезбедио себи чврсту позицију међу „либералним“ теоријама, те да му сада преостаје само оно главно, а то је решавање спорова које „етнокултурно неутрална“ држава – руковођена „заобилазном“ и „осмишљеном“ стратегијом промовисања културе и вредности већине – има са захтевима за институционализацијом групних права, нарочито права мањина, али и других „угрожених“, „недовољно признатих“ и социјално „прихваћених“ идентитета.

Но, ову врсту самоуверености главних интелектуалних предводника мултикултурализма треба преиспитати, бар што се тиче концептуалног нивоа расправе. Кимлика не даје аргументе у прилог тези да је „ствар решена“ у погледу прве фазе расправе (спора индивидуалиста и комунитариста), већ читаву ствар правда фазним током дебате. Смер одвијања расправе по себи не гарантује да се иде у добром правцу, бар што се тиче теоријских обзира, нити да је, у овом случају, комунитарна страна однела превагу. Напротив,

1) Теорија мултикултурализма не односи се само на питање групних права етнокултурних група (мада је то њена примарна преокупација) већ и на специфична права посебних или угрожених група, попут хомосексуалаца (нарочито питање „геј“ брака), особа са инвалидитетом, „женских права“, итд. Антиципаторни капацитет ове теорије састоји се у томе што нове и веома актуелне захтеве времена у виду посебних „људских права“ и политике „признања“ (појава нових колективних идентитета) мултикултурализам спремно дочекује и прихвата под своје окриље, док општа концепција државе благостања – због своје претежне оријентације на економску димензију „права“ и „једнакости“, не може пружити адекватан и целовит одговор на њих.

питање статуса колективних права остаје дубоко теоријски спорно. Са друге стране, позиционирање мултикултурализма у табор „либерализма“ обилује многим и озбиљним тешкоћама, те далеко од тога да је реч о „решеном питању“.

Уколико би се показала неоснованост оптимизма заговорника мултикултурализма у погледу ове две ствари, онда би аутоматски били релативизовани и значај и заснованост трећег питања (које се тиче тренутног стања дебате), управо због тога што оно представља, прво, резултат развоја до кога је дебата дошла и, друго, коначну потврду легитимности основног захтева и импулса мултикултурализма са којим је дебата започела. Наиме, питање угрожености мањинских група или мањинских култура/идентитета од стране већинске културе (питање доминације) у либерално демократским друштвима, како је првобитно постављено, није поседовало исти степен легитимности и значаја које има данас, више деценија након почетка расправе о мултикултурализму. Иако је „мањинско“ питање било актуелно и седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, као дневнополитичко питање,²⁾ оно још увек није имало изграђену теоријску поткрепу, те је било неопходно да се прво одговори на питања начелнијег карактера, како би се створиле претпоставке за целовито преиспитивање легитимности посредне доминације коју спроводи „етнокултурно неутрална“ држава.³⁾

Ток којим се дебата кретала ишао је у правцу решавања основног приговора упућеног мултикултурализму од стране индивидуалистички оријентисаних аутора. У питању је познати спор између индивидуализма и комунитаризма о статусу, вредности и значају „индивидуалних“ и „колективних“ права. Овај познати теоријски спор требало је да разреши питање легитимности позиционирања права као *колективних* права, и да на основу тога понуди

2) Отуд и потреба да се и теоријски одбрани императив „политизације етничитета“ (Кумлика, 1991, 240)

3) Главни аргумент мултикултуралиста против идеје “неутралне” државе иде у правцу указивања на имплицитно (али и експлицитно) протежирање доминантне културе, преко аргумента о коришћењу „службеног језика“. Ипак, заступници мултикултурализма ретко узимају у обзир теоријске импликације обеју основних приступа (мултикултуралистичког и приступа “етнокултурно неутралне државе”) већ упућују на праксу постојећих друштава којом потврђују своје становиште. Без прибегавања утилитаристичким разлозима које користе либерални теоретичари (прагматички аргумент у прилог једног језика (Knorff, 1979)) могуће је адекватно одговорити мултикултуралистичком приговору, на пример, излагањем Нозикове концепције „минималне државе“ или „ултра минималне државе“, или пак упућивањем на чисто анархистичка становишта. Таквом стратегијом се аргумент о „службеном језику“, заправо о језику доминантне културе, поништава. Ову врсту одговора на мултикултуралистичке примедбе додатно могу потврдити упућивања на спонтане (неслужбене и недржавне) језике попут *lingua franca* и *spanglish* (Bernardini, 2007)

решења за актуелне политичке захтеве, као и упутства за осмишљавање једног свеобухватног одговора у виду међународних аката, помоћу којих би били успостављени критеријуми за свакодневне проблеме „непризнатих“ и „дискриминисаних“ група. При том се подразумевало да је примена нове политике „групних права“ (мултикултуралистичке политике) могућа пре свега у земљама либералних демократија (и оним деловима света који претендују да то постану).

Заговорници мултикултурализма су у првој фази дебате готово безупитно подразумевали припадништво комунитарном табору. Међутим, како се полемика развијала постајало је јасно да упорно истрајавање у праћењу „тврдог“ курса комунитаризма, кроз одбрану апсолутног примата групног над колективним идентитетом, води неминовном тријумфу супарничке стране у дебати. Оваква радикално комунитарна одбрана претила је могућношћу да читавом мултикултурном пројекту буде прилепљена етикета „примордијализма“, што би новој политичкој филозофији обезбедило веома негативно представљање у академској и широј јавности. Јер, ако се мултикултурализму, на основу комунитаристичке одбране, прида статус „предмодерне“, у *јаком* смислу „колективистичке“ теорије – подсетимо да је његов супарник либерализам по својој генези и суштини „модерна“ политичка теорија – онда постаје јасно да је то пут којим „нова“ и „обећавајућа“ теорија не треба да иде ако жели да шири свој утицај и стиче све већу пажњу јавности. Било је, дакле, неопходно да се мултикултурализам одбрани од оваквих оптужби и прикаже као „модерна“ теорија, а никако као савремена концепција трибалистичке визије света, на шта је циљала либерална критика мултикултурализма.

Да би се мултикултурализам оградио од оптужбе за колективизам и обезбедио место у табору прогресивне идеологије „либерализма“, било је потребно да прихвати део садржаја потоњег и да се прикаже како је у великој мери компатибилан са „цивилизацијским“ вредностима и стандардима либералне демократије, те да може представљати пожељно решење за текуће политичке контроверзе захтева за признањем различитих групних идентитета. У конкретном смислу то је значило заступање тезе да захтеви за институционализацијом групних права нужно и по себи не морају бити у нескладу са „индивидуалним правима“ како су она дефинисана у либералној политичкој филозофији. Тако Кимлика каже да „кључни задатак са којим се суочавају либерални заступници мултикултурализма јесте да се „лоша“ мањинска права, која подразумевају *ограничење* индивидуалних права, раздвоје од „добрих“ ко-

ја се могу посматрати као *допуна* индивидуалних права“ (Кимлика, 2009, 375); као и да се аргументација мултикултуралиста „... разликује у појединостима, али свако од нас, на свој начин, доказује да постоје обавезујући интереси везани за културу и идентитет, који су потпуно сагласни с либералним начелима слободе и једнакости и оправдавају постојање специјалних мањинских права. (Кимлика, 2009, 374).⁴⁾

Будући да је мултикултурализму пошла за руком стратегија трансформације, о чему говори податак да ова политичка филозофија припада „мејнстриму“ политичке теорије и ужива готово санктосантни статус у оквиру „прогресивистичког“ идеолошког хоризонта, неопходно је видети да ли је заиста реч о суштинској трансформацији – да ли је таква трансформација уопште могућа – и, друго, преиспитати, бар начелно, претпоставке политичке парадигме на којој и сам мултикултурализам почива – идеју државе благостања. То ће се најбоље постићи уколико се укратко подсетимо изворног смисла и генезе идеје „индивидуалних права“ на основу разумевања појма слободе у оквиру либералне традиције. Основни аргумент којим ће се руководити садашње излагање, релативизује „цивилизацијски“ и „прогресивистички“ статус мултикултурализма, указивањем на нелегитимност редуције значењског склопа и садржаја синтагме „индивидуална права“. Наиме, за разлику од изворног либерализма (под чим се подразумева традиција политичког мишљења која креће од Џона Лока, Адама Смита, Бернарда Мандевила, Едмунда Берка, па све до њених истакнутих протагониста у двадесетом веку Фридриха Хајека, Лудвига Мизеса и других) који полази од *апсолутизма* индивидуе и одатле проистеклих индивидуалних слобода и права – мултикултурализам (у својој умереној, кимликијанској изведби), прихвата заправо само једну *редуковану* верзију индивидуалних права очишћену од њеног основног материјалног супстрата (концепта „приватног власништва“), чиме се у великој мери доводи у питање њен „либерални“ статус.⁵⁾

4) То такође мисли и Алпар Лошонц: „Не слажемо се са ставовима који налазе изворе мултикултуралности у премодерним оквирима, који указују на синкретичке тенденције у различитим царствима. Мултикултурализам се може замислити само у склопу модерне динамике, сваки опис који нас води до премодерне прошлости, по нама, промашује суштину.“ (Лошонц, 2001, 10)

5) Реч „либерализам“ је стављена у заграда, јер ће се видети да Кимлика заправо претпоставља једну верзију *модерног либерализма* који мало или готово нимало нема везе са либерализмом старог кова, наиме класичним либерализмом, те да је у питању једна верзија либерализма *ролсијанског* порекла, или, прецизније речено, социјализма. То није нешто што се посебно може замерити Кимлики и другим „либералним“ мултикултуралистима, будући да је то појмовно присвајање и извитоперавање речи „либерализам“, одавно признато и нашироко прихваћено (О чему је Лудвиг фон Мизес писао још по-

Две су основне карактеристике модерне политичке теорије изражене у делима класичних либерала.⁶⁾ Прва се тиче образлагања вредносног апсолутизма појединца у односу на било који концепт општег добра или колективитета као таквог (што је омогућено природноправном теоријом).⁷⁾ Друга се односи на дефинисање поља слободe (или поља права) на основу овако схваћеног приоритета. Полазећи од новог питања модерне политике о томе како је могућа интеракција једне индивидуе са другом, односно, како је могућа социјална интеракција, теорија друштвеног уговора, пре свега у Локовој разради, показује да је та интеракција могућа само ако се очува оно што је касније Адам Смит назвао „природном слободом“.⁸⁾ (Смит, 1998) Дакле, две су ствари од одлучујуће важности за класични либерализам: индивидуа (а не колектив) постаје основни политички субјект, или субјект политике и, друго, дискурс слободe/права мора се позиционирати на индивидуалном, никако колективном плану. И један и други план подразумевају принципијелан антиколективистички став, с тим што позиционирање првог то претпоставља отворено и непосредно, док други то објашњава посредно преко експликације значења термина „индивидуална слобода/права“.

Неколико је ствари сада важно истаћи да би се увидело у ком смислу основни вредносни склоп мултикултурализма једноставно није компатибилан са либералном политичком парадигмом. Наиме, класично либерална школа мишљења се у спецификацији значења појма „индивидуалних слобода“ руководила идејом *негативне слободe* у смислу „одсуства принуде“ (Хајек, 1998, 19) од стране других појединаца једног друштва или од стране организованог система принуде (државе). Ипак, ово одређење, иако представља окосницу либералног схватања слободe, није у потпуности прецизно. Оно нам може помоћи да разликујемо „позитиван“ и

четком прошлог века). Данас толико има „либерала“ да би се могло рећи да међу њима има најмање „класичних либерала“, па се ови потоњи често називају *либертаријанци* или класични либерали, из потребе разликовања и избегавања појмовне конфузије.

- 6) Подробије о главном питању модерне политичке теорије као и доприносу теорије друштвеног уговора изградњи класичног либерализма видети у књизи *Слобода и јавност – одређење, проблематизација и значај*. (Пешић, Новаковић, 2008)
- 7) Што је, кроз примат питања о “општем добру”, представљало основну преокупацију (мада не свакако једину – политичка филозофија софиста на то указује) класичне политичке теорије. (Пешић, Новаковић, 2008, 9)
- 8) Када размишљамо о слободи као политичком феномену онда морамо избећи специфичну врсту појмовне замене веома присутне у стручној литератури, на основу које се политичка димензија проблематике обрће у чисто психолошком правцу разматрања (помоћу идеје „позитивне“ слободe). „Слобода је социолошки појам. Бесмислено га је примењивати на услове ван друштва...“ (Mises, 1962, 191). Такође, “... “слобода” се односи искључиво односа једног човека према другом...” (Хајек, 1998, 20)

„негативан“ аспект приступа темици слободе, али нам не може послужити као адекватно упутство за омеђивање *граница* слободе, што је од одлучујуће важности за саму теорију либерализма.⁹⁾

Задржимо се за тренутак на либералном опредељењу за „негативан“ аспект приступа питању индивидуалних слобода (и одатле конципираној идеји права). Зашто је овај аспект толико важан за либерализам? Будући да либерализам у методолошком (методолошки индивидуализам) и вредносном смислу полази од појединца, и будући да тако замишљени појединци на основу природно-правне теорије поседују рођењем дата права (*изворна* права), јасно је да се на основно питање модерне политичке теорије („како је могућа интеракција једне индивидуе са другом“) може одговорити тако што ће се рећи да је политички легитиман само онај поредак који се *не меша* у ово од природе (или бога) загарантовано поље слободе и који, уколико се пак и умеша, то чини само ради заштите „од принуде“. Одатле произлази идеја *минималне државе* (nightwatch state). Дакле, у таквом, за либерализам пожељном поретку, држава (или нека друга колективна агенција принуде) укључена је у животе појединаца само *негативно* и *посредно* у виду институције владавине права (најпре и пре свега кривичног права и заштите спровођења добровољних уговора) али никако *позитивно* и *непосредно* као активни делатник у животима чланова једног друштва. За либерализам, дакле, идеја позитивне слободе као и позитивне улоге државе (производна држава) (Бјукенен, 2002, 96) не представља прихватљиву идеју. Инсистирањем на минималној улози државе у животима појединаца, либерализам оличава политичко-правну парадигму која полази „одоздо“, наиме, од приоритета чланова друштва, њихових преференција и одлука, а никако „одозго“, у виду активног учешћа у друштвеној прерасподели и прописивању стандарда и норми понашања, улоге коју може имати држава као „колективни агент“ који стоји изнад и поврх индивидуалних преференција и деловања појединаца, чланова друштва.

За разлику од негативног приступа правима којим се руководи либерализам, заговорници мултикултурализма претпостављају сасвим другачију поставку. Заправо, обрнемо ли либералну перспективу наглавачке добићемо оно што је прихватљиво за мултикултурализам: идеју активне улоге државе и гломазне администрације, идеју групних права и, надам се, концепт „позитивне“ слободе као централну претпоставку мултикултуралистичке преокупације

9) Јер, рећи да се социјална интеракција може објаснити посредством негативног права (права које се активира само у случају прекршаја права) у смислу „одсуства принуде“, само по себи не значи много, из разлога што је потребно одговорити шта је то „принуда“ и шта се може квалификовати као „принуда“. То је питање граница слободе.

„правима“.¹⁰⁾ Јер, концепт позитивне слободе не подразумева то да сам ја као појединац слободан у оној мери у којој не ометам друге равноправне појединце заједничког друштва, већ то да ја као појединац „захтевам“ нешто што немам и што неко други (заједница у којој живим, а заправо најчешће држава) мора, или би требало, да ми обезбеди. Упућујући на становиште Раза и Маргалита, Кимлика каже да је: „...аутономија појединца – њихова способност да направе добар избор бирајући један од добрих живота – блиско повезана са приступом њиховој култури, њеним просперитетом и процватом и поштовањем које јој указују други. Мултикултурализам помаже да се осигура овај културни процват и узајамно поштовање“ (Кимлика, 2009, 374). Дакле, признање које захтевају појединци или групе везано је за могућност “приступа”. Наравно овај приступ мора да омогући држава кроз посебне институционалне аранжмане и путем повећања укупног издатка за све чланове одређеног друштва. Тек тада ће групе и појединци који се осећају “непризнатим”, или чијој посебности је ускраћено дужно “поштовање” осећати као равноправни чланови ширег друштва. Ипак захтев за признањем посебног колективног идентитета не треба мешати са захтевом за слободом, јер је слобода пре свега политички феномен (Пешић, Новаковић, 2008, 16-22),¹¹⁾ док концепције које полазе од „позитивне“ идеје слободе заправо транспонују чисто политичко-правну димензију аспекта слободе на психолошку раван самоиспуњења или испуњења жеља („осећање“ веће слободе уколико ми се обезбеди већи замишљени простор мога деловања и личне афирмације) од стране треће стране (субјект жеља није актер њихових остварења, већ неко други).

Са друге стране, мултикултуралистичка концепција индивидуалних права (и њој сродних „либералних“ теорија), далеко од тога да је у сагласности са оном класичног либерализма. Концепција негативне слободе (и права проистеклих из ње), добија свој прави значај и пуно одређење само преко материјалног супстрата који ствара претпоставке за одређивање „граница“ слободе,¹²⁾ чиме се може дати одговор на основно питање модерне политичке теорије. Стога за класични либерализам нема слободе без институције

10) Идеја „позитивне“ слободе генерише све познате и веома популарне захтеве за „афирмативном акцијом“, „политиком признавања“ и, наравно, „позитивном дискриминацијом“. Више је него очигледно да сви ови захтеви, да би се остварили, подразумевају знатне финансијске ресурсе и велике ингеренције државе. Са друге стране, дубоко је проблематично *морално оправдање* оваквих разлога.

11) Видети такође напомену бр. 8. овог рада.

12) Без чега би се идеја негативне слободе као “одсуства принуде” могла разумети само у пуком психолошком смислу.

приватног власништва.¹³⁾ Сваки политички систем који не штити институцију приватног власништва представља систем узурпације слободе а будући да је слобода једна и недељива, сваки систем у коме се редукује било који сегмент слободе представља поредак неслободе. Штавише, институција приватног власништва упућује на примат *економских* слобода ако не у логичком, оно свакако у *временском* смислу. (Новаковић, 2006, 65) Власничка права, слобода уговора и ниски порези представљају основне услове економске слободе (Прокопијевић, 2000, 221), а потом и слободног друштвеног поретка. Уз то, политичка димензија слободе представља неопходног прагиоца и допуну економској слободи. Стога се све оне верзије „либерализма“ (или теорија „слободе“) које прихватају само идеју слободе у њеном редукованом виду, што подразумева искључивање или сужавање основних компоненти целине појма, не могу прихватити као – у класичном смислу речи – *либералне* интерпретације значења речи „слобода“. Такође, оне се не могу разумети ни као индивидуалистичке, јер сужавање економских слобода директно указује на државни патернализам и колективизам *sui generis*.

Опсервирајући дебату о мултикултурализму Кимлика усвајање парадигме социјалне државе (или државе благостања) сматра готово природним, па му само остаје да, на основу вредносног склопа и појмовне апаратуре овакве оријентације, подробније елаборира однос мултикултурализма према основним „либералним“ појмовима. Када се поближе размотре појмови са којима мултикултуралисти полемишу (појмови либералне традиције) може се видети да се они пре свега односе на *политичку* димензију индивидуалних слобода/права,¹⁴⁾ али не и економску (претпоставља се да она подлеже политици „прерасподеле“). У том смислу Слободан Дивјак упућује на следеће појмове које мултикултуралисти „преиспитују“: „равнодушност према заједничком добру, неутралност државе, процедурализам, једнак третман, апстрактни грађанин, аутономни појединац, слобода избора између различитих култур-

13) Ево једног класичног места код Лока: „Јер *слобода* значи бити слободан од ограничења и насиља других, што није могућно тамо где нема закона. Али слобода није, као што нам се каже: *слобода сваког човека да чини што му је воља* – јер ко би могао да буде слободан када нећ сваког другог човека може да њиме господари? – већ слобода да како му је воља располаже и управља својом личношћу, делатностима, поседима и целокупном својном у оквиру овлашћења оних закона којима је подвргнут, и да у томе не буде потчињен арбитрарној вољи другога, већ да слободно следи своју властиту“. (Лок, 1978, 37)

14) Политичким у „ужем“ смислу речи (институција слободних и фер избора, права на удруживање, слободу политичког деловања, итд), за разлику од изворног схватања слободе као *par excellence* политичког феномена, на начин како је то елаборирано у природноправној теорији.

них опција...“ (Дивјак, 2001, 26) Као што се може видети, у питању су пре свега појмови који се тичу политичких слобода и политичких права, као и односа „неутралне“ државе према специфичним општим (друштвеним) вредностима. Кимликино помињање „либералних“ начела „слободе“ и „једнакости“ такође се контекстуализује искључиво на плану, у ужем смислу схваћених, политичких права и слобода. За њега, као и за све савремене „либерале“, слобода не значи негативну слободу, већ позитивну слободу „аутономије појединца“ у оквиру широких претензија и захвата државе благостања. Ни идеја „једнакости“ нема процедуралистички призив својствен класичној либералној традицији, у смислу идеала владавине права (сви појединци чланови једног друштва су равноправни пред легитимним законом), већ се односи на *једнакост као производ државне прерасподеле* (основна ингеренција државе благостања), као и *једнакост у правима и признањима* између „мањине“ и „већине“ (мултикултуралистичка ингеренција).

Такође, Кимликина тврдња да „сва групно-специфична мањинска права нису „колективна“ права, а чак и она која то јесу у неком смислу те речи, нису нужно доказ колективизма“ (Кимлика, 2009, 372), тешко да се може одбранити са позиција поменутог мултикултуралистичког редукционизма. Да би одбранио ову тезу Кимлика истиче „да су мањинска права сагласна са либералним културализмом ако (а) штите слободу појединца унутар групе; и (б) развијају односе једнакости (недоминације) између група (Кимлика, 2009, 377). Упућивањем на нелибералне групе (Амиши, Хутерити, Хасиди) Кимлика амортизује приговор да су сва колективна права колективистичка, истичући оне случајеве „либерално“ оријентисаних групација које траже признање: „Неки од њихових чланова можда желе да се издвоје из либералне демократије, али не зато да би створили нелиберално комунитарнистичко друштво, већ да би формирали своје модерно либерално друштво.“ (Кимлика, 2009, 373)

У овом наводу важно је истаћи неколико ствари. Најпре, треба рећи да Кимлика користи колективистичке термине и руководи се методолошким колективизмом који претпоставља да су групе а не појединци аутономни субјекти одлучивања. Он унапред претпоставља да постоји неко „ми“ (мањина) које се супротставља неком „они“ (већина), што је чист пример колективистичког жаргона који прелази преко чињенице да су појединци а не групе субјекти изворних права. Даље, пример који даје није у потпуности прецизан у погледу тренутног статуса права које ужива група у примеру. Међутим, будући да касније у тексту Кимлика помиње Квебек и Кве-

бечане, може се са извесношћу рећи да је он имао на уму квебекску мањину која извесно ужива основна права у оквиру шире заједнице, тј. Канаде. Под претпоставком, дакле, да су тој мањини *de facto* обезбеђена основна права а да њени припадници и даље траже посебна, колективна права и признања (у виду стварања „свог“ друштва и независне државе), то онда једноставно значи само то да је њима више стало до осећаја националне припадности (или културе, пола, расе, итд...) него до уживања основних права. Припадници такве заједнице би се радије обрели у другој држави (етничкој матици, на пример) или створили другу, нову државу, *чак* и да знају да ће им у новом амбијенту основна права бити угрожена, него што би остали у земљи са којом не деле исту културу, традиције и обичаје или језик, а ипак уживају пуна грађанска права. Исаија Берлин је давно приметио да људи могу више држати до социјалног признања него до идеје слободе. (Берлин, 1992) То је нешто са чиме се не можемо спорити јер представља чињеницу свакодневнице. Оно око чега се може полемисати јесте, заправо, теза да се друштво мора организовати на принципу групне репрезентативности, а не на принципу индивидуалне слободе њених чланова; као и то, да је оно прво „правичније“ од оног другог. Овај пример, дакле, илуструје ирелевантност основних права у контексту борбе за признање групног идентитета, те у сваком случају само потврђује а не демантује оптужбу за колективизам.

Даље, теза да „нису сва групна права колективистичка“ може се одржати само у пренесеном смислу. На пример, у смислу да целокупно становништво једне земље ужива иста основна права. У *том* смислу та права сигурно нису колективистичка иако су *скупна* (односе се на све припаднике једне административне јединице, у овом случају државе). Међутим, једно је асоцирати појам групних права као скупну ознаку за права која важе за све чланове једног друштва, а потпуно друго издизати у посебним правима једну групу или више група у односу на остале чланове друштва. Такав поступак је сигурно колективистички, а будући да Кимлика подржава редуковани смисао индивидуалних права, јасно је да сукоб између „основних права“ (либералних права) и „нових“, „групних“ права није разрешен у оквиру теорије мултикултурализма, те да се Кимлика и остали аутори из овог блока, тешко могу спасити оптужбе за „колективизам“.

Из до сада реченог види се да мултикултуралистичко интегрисање у склоп „либералне“ теорије треба схватити само у ограниченом виду. Наиме, када Кимлика каже да „расправе о мултикултурализму највећим делом нису расправе између либералне

већине и комунитаристичке мањине, него расправе између либерала о значењу либерализма“ (Кимлика, 2009, 374) то заправо треба разумети у смислу вођења расправе у оквиру табора социјал-либерала (политичких либерала ролсовског типа) или социјал-демократа (чак и социјалиста) у оквиру теоријске и практичне парадигме *државе благостања*. Подсетимо да се данас реч „либерал“, нарочито у Сједињеним Државама, али и у неким деловима Европе (нарочито у интелектуалним круговима), асоцира са „левичарем“. Иако се може приговорити да речи нису толико важне колико је важна суштина ствари и појмова које одређујемо (са чиме се генерално можемо сложити), те да је досадашње излагање исувише „вербалног“ типа, овај аргумент ипак треба одбацити, јер основни елемент мултикултуралистичке трансформације *управо* почива на овој терминолошкој конфузији. На основу ње мултикултурализму је могуће да се прикаже као мање колективистички него што заиста јесте. Стога, *уколико* се о либерализму мисли у терминима *класичног* либерализма онда мултикултурализам извесно није либерална теорија, и прелаз из фазе А у фазу Б, коју помиње Кимлика, не чини мултикултурализам мање колективистичким него што је то био случај за време његове симбиотичке везаности за радикални комунитаризам. Када се, најзад, узме у обзир да изворном либерализму противречи концепт државе благостања као такав, онда постаје јасно у којој мери филозофија „групних“ права удаљена од либерализма, чак њему супротстављена.¹⁵⁾

Пол Готлиб је у својој књизи *Мултикултурализам и политика кривице* веома лепо указао на пут којим је „управљачка“ држава (држава благостања) прешла до своје најновије форме у виду „терапевтске државе“ (мултикултурног имплантата државе благостања) која треба да „излечи“ све прошле и садашње фрустрације непризнатих идентитета. По њему није у питању „коезистенција“ више или мање толерантних етничких мањина групираних у једној административној јединици или царској надлежности, већ слављене државно спонзорисане различитости. У новој, мултикултурној, за разлику од старе, конвенционалне мултиетничке ситуације, држава слави разлике у стилу живота који се некада везивао за већинску популацију. Она испоручује награде онима који персонифику-

15) Наравно, приговори који се овде упућују мултикултурализму могу се, у мањој или већој мери, односити на све редукционистичке „либералне“ теорије. Дакле, на све оне теорије које искључују најважнију компоненту слободе, правдајући то егалитарним разлицима (Ролс, 1998, 31). Оно у чему мултикултурализам надилази и надграђује већину ових теорија јесте стриктна примена методолошког колективизма (и у чему је мултикултурализам заправо последњи од њих). Методска јединица мултикултурализма је од почетка до краја „група“ а не „појединац“, те је и читав речник и терминологија ове теорије израђена на овој семантичкој и методској парадигми.

ју жељене разлике, истовремено одузимајући културно признање, чак и политичка права онима који их не персонификују. Разлике које се славе укључују не само широк спектар културне егзотике, већ можда и значајније, излажу алтернативне животне стилове. Терапеутска држава се предузима изградње мултикултурног друштва, заклетог на „различитост“, третирајући сопствене грађане као објекте социјализације“. (Gottlieb, 2002, 14).

Уколико се прихвати као оправдана основна теза овог рада, којом се релативизује мултикултуралистичка интеграција у оквир либералне теорије, постаје јасно да мултикултурализам као теорија није „превлдао“ прву, почетну фазу свог развоја, што значи да на концептуалној равни мора понудити адекватан одговор на питање онтолошког, социолошког, правног и психолошког статуса колективитета, групних права и колективних идентитета.¹⁶⁾ Будући да у овом раду, у виду неколико теоријских опсервација и упућивања, преовлађује став да тако нешто начелно није могуће (иако су у практичном погледу могуће различите врсте „миксева“ мултикултуралног и либералног поретка), пре свега у смислу немогућности „измирења“ индивидуалних и колективних концепција права и слобода, намеће се закључак да се мултикултурализам, као теорија, аргументовано не може ослободити епитета колективистичке идеологије. Вршећи својеврсну редукуцију изворних индивидуалних права, укидањем или ограничавањем основног материјалног супстрата слободе, а истовремено се трансформишући у „прогресивну“ идеологију наводним усвајањем језгра цивилизацијских доприноса либерализма, мултикултурализаму не успева да се представи као „модерна“ и „прогресивна“ теорија, већ само једна, додуше веома рафинирана и развијена, теоријска концепција савременог трибализма.

Браћајући се опсервацији са самог почетка овог рада када смо помињали својеврсну тешкоћу и опасност у виду мешања дневнополитичког интереса са теоријским, када овај други постаје само покриће за испуњавање „захтева“ времена и када научну анализу и потрагу за истином замени политика обзира, треба још рећи да чак и аутори¹⁷⁾ који су свесни концептуалног дефицита

16) Да одговори на приговоре и аргументе које су понудили Јан Нарвесон (Narveson, 1991) и Мајкл Хартни (Hartney, 1991).

17) На пример, Слободан Дивјак који оправдава увођење делимичног мултикултурализма у Србију могућим „отпором“ прихватања чисто грађанског принципа друштвене организације: „Пошто би примена америчког и њему сличних модела наишла на отпор у нашем историјском контексту (с обзиром на специфичну традицију на овим просторима), либерално-грађанске конститутивне принципе потребно је кориговати елементима мултикултурног модела.“ (Дивјак, 2001, 43) Да ли тај „могући отпор“ имплицира то да на домаћој политичкој сцени не треба заговарати одређене концепте, чак и ако су они

мултикултуралистичке теорије, у крајњој линији прихватају „умерени“ пут, опредељујући се за „златну средину“ индивидуалних и колективних права. На основу таквог поступка критичара мултикултурализма (који се у сегменту практичне политике и препорука, залажу за имплементацију „ограниченог“ мултикултурног пројекта), може се закључити да језик савремене политичке коректности представља исувише јаку брану теоријским обзирима. Када је Фридрих вон Хајек пре више од шездесет година, у ери еуфорије и потпуне доминације владавине концепта државе благостања, указивао на сву принципијелну погрешност и промашеност овог концепта,¹⁸⁾ он није грешио, јер је знао да се рационални суд и анализа не смеју напустити уколико се жели остати у оквиру науке. Када је неких пола века касније концепт државе благостања доживео свој практични крах, стручна расправа се поново вратила на проучавање увида овог теоретичара. Стога, као у случају примера државе благостања, тако и у случају мултикултурализма – као савременог генератора језика политичке коректности – важи и увек ће важити то да теоријски обзир морају надвладати дневно политичке, уколико нам је стало до истине.

Aleksandar Novakovic, Milena Pesic

MULTICULTURALISM AND INDIVIDUAL RIGHTS

- Some remarks on Kymlicka's treatment of the phases of multiculturalism -

Summary

This article questions present position of multiculturalism as political and philosophical theory. Namely, through analysis of three phases of the debate through which multiculturalism has undergone – as it is explained by Will Kymlicka, one of its eminent advocates – this article shows that transgression from the first, mainly communitarian oriented phase, toward the second, liberal oriented one, is theoretically unjustified and unfounded. This also implies that present, “third” phase of multiculturalist’s preoccupation is not self-evident, as it is often perceived by its supporters. Therefore Kymlicka’s legitimization of multiculturalism is questioned through several steps. In the first instance, it

засновани и теоријски оправдани, и ако смо им наклоњени? И каква је то политика која се унапред руководи обзирима могућег „отпора“ а не жељом за истинском променом и напретком?

18) У својој чувеној књизи *Пут у ропство*. (Хајек, 1997)

is demonstrated that multiculturalism – in its intention to be integrated in liberal theory – inevitably makes improper reduction and impoverishment of the notions of individual rights and freedoms (as conceived in the tradition of classical liberalism). In the second instance, it is shown that this kind of treatment is not distinctive feature of multiculturalism – it is also common to the whole spectrum of political theories based on “welfare state” ideology. In that way, the main concepts of these theories are being questioned (“politics of redistribution”, “collective rights”, “positive freedom”, “positive discrimination”, “politics of recognition”) in order to indicate their anti-liberal connotations, and also, retroactively, that multiculturalism does not deserve to be labeled as “liberal” theory. The final conclusion of this paper is that multiculturalism can hardly be defended against collectivism accusations.

Keywords: multiculturalism, liberalism, individual freedom/rights, collective/group rights, collective identity, welfare state, politics of recognition, collectivism.

ЛИТЕРАТУРА

- Берлин, И. (1992), *Четири огледа о слободи*, Београд: Филип Вишњић.
- Bernardini, P.L., (2007) „From Lingua Franca to Spanglish – A Libertarian Approach to Natural Languages“, Internet: <http://mises.org/journals/scholar/bernardini.pdf>
- Бјукенен, Ц. (2002), *Границе слободе – између анархије и Левијатана*, Београд: Дерета.
- Gottlieb, P. (2002), *Multiculturalism and the politics of guilt: toward a secular theocracy*, Columbia Missouri: University of Missouri Press.
- Дивјак С. (2001), „Мултикултурализам – комунитаризам – либерализам“, *Нова српска политичка мисао*, Vol. VIII, no, стр. 1-4, стр. 25-47, Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао.
- Дивјак, С. „Савремени мултикултурализам и либерализам као спор између две концепције права и нације“, Интернет: http://www.kczr.org/download/okrugli_stolovi/01_divjak.pdf
- Жигманов, Т. (2001), „Вил Кимлика први пут међу Србима“, *Нова српска политичка мисао*, Vol. VIII, no 1-4, стр. 97-111, Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао.
- Жижек, С. (2001), „Мултикултурализам, глобализација и нови светски поредак“, *Нова српска политичка мисао*, Vol. VIII, no, стр. 1-4, стр. 25-47, Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао.
- Кумлика, W. (1991) „Liberalism and the Politicization of Ethnicity“, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, No. 2 (July 1991), pp. 239-256.
- Кимлика, В. (2002), *Мултикултурално грађанство – либерална теорија мањинских права*, Нови Сад: Центар за мултикултуралност.
- Кимлика, В. (2009), *Савремена политичка филозофија*, Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао.

- Knopff, R. (1979), "Language and Culture in the Canadian Debate: The Battle of the White Papers", *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 6, pp. 66-82.
- Лок, Џ. (1978), *Dve rasprave o vladi – kojima prethodi Patriarchia ser R. Filera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji*, II, Београд: Младост.
- Лошонц, А. (2001), „Културна плуралност: апотеоза различитости или пракса прихватања“, *Нова српска политичка мисао*, Vol. VIII, no, стр. 1-4, 7-23, Београд: ИИЦ Нова српска политичка мисао.
- Mises, L. (1962), *Socialism – An Economic and Sociological Analysis*, New Haven: Yale Univeristy Press.
- McDonald, M. (1991), „Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism“, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, No. 2 (July 1991), pp. 217-237.
- Narveson, J. (1991) „Collective Rights?“, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, No. 2 (July 1991), pp. 329-345.
- Новаковић, А. (2006), „Међуодноси типова слобода с посебним освртом на логичку и фактичку релацију економских и политичких слобода“, *Политичка ревија*, V, Vol. 10, бр. 1-2, стр. 55-74, Београд: Институт за политичке студије.
- Пешић, М, Новаковић, А. (2008), *Слобода и јавност – одређење, проблематизација, значај*, Београд: Институт за политичке студије.
- Прокопијевић, М. (2000), *Конституционална економија*, Београд: Е Press.
- Пузић С. (2004), „Мултикултурализам и изазови посттрадиционалне плурализације“, *Политичка мисао*, Vol. XLI, бр. 4, стр. 59-71.
- Становчић, В. (2004) „Демократија и мањине у Југоисточној Европи“, у: *Перспективе мултикултурализма у државама Западног Балкана*, стр. 9-35, Београд: Центар за истраживање етничитета Friedrich Ebert Stiftung,
- Хајек, Ф.А.(1998), *Поредак слободе*, Нови Сад: Global Book.
- Најек, Ф.А. (1997), *Put u ropstvo*, Novi Sad: Global Book.
- Hartney, M. (1991), „Some Confusion Concerning Collective Rights“, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, No. 2 (July 1991), pp. 293-314.

