

MOHAMMAD J. PIRMORADI, Filozof za omladinu

Jasminka Babić-Avdispahić

JEZIK KONTRASTA I PREKLAPAJUĆI KONSENZUS

Dva odgovora na evro i etnocentrizam

Sažetak

Filozofija u dobu pluralizma, dobu kojeg karakteriše ono što I. Berlin naziva nesvodivo mnoštvo vrijednosti i kultura, izazov je za filozofe. Žigisanje evrocentrizma, tj. ideje o evropskom identitetu kao superiornom u poređenju sa svim ne-evropskim narodima i kulturama, danas predstavlja opće mjesto. Ironija evrocentrizma sastoji se u tome što se ne-zapadnim društvima, u sferi komparativne politike npr., postavljao cilj koji je upitan i sa stanovišta zapadnih društava. Intersubjektivno razumijevanje i sporazumijevanje, koje nam je danas više nego ikad potrebno, neodvojivi su od kritike, ali i od samokritike. U ovom kontekstu ukazuje se na značaj Ch. Taylorovog "jezika shvatljivog kontrasta" i J. Rawlsovog "preklapajućeg konsenzusa".

ORJENTALIZAM kao interpretacija nezapadnih visokih kultura u službi samopotvrđivanja Zapada jedno je od općih mjesta za evrocentrizam, zapadni stil dominacije, kontrole, manipulacije onog što je drugo i drugačije. Orjentalizam je, tvrdi E. Said, povezan sa idejom Evrope, kolektivnim pojmom koji identificira "nas" Evropljane naspram svih "onih" ne-Evropljana, tj. glavnom komponentom u evropskoj kulturi koja čini tu kulturu hegemonijskom i unutar i izvan Evrope: idejom o evropskom identitetu kao superiornom u poređenju sa svim neevropskim narodima i kulturama. U identificiranju orjentalizma E. Said upotrebljava M. Foucaultov pojam diskursa kako je on opisan u *Arheologiji znanja* i

tvrdi da se bez istraživanja orijentalizma kao diskursa ne može uopće razumjeti ogromna i sistematična disciplina kojom je evropska kultura bila u stanju da ovlada i proizvede, tj. orijentalizira Orijent politički, sociološki, vojno, ideološki, naučno i imaginativno za vrijeme postprosvjetiteljskog perioda.

Da ironija bude veća, nezapadnim društvima je u sferi komparativne politike npr. postavljen cilj koji je upitan i sa stanovišta zapadnih društava. Naime, jedna od najvećih iluzija moderne zapadne civilizacije je model vrijednosno slobodne i kulturno neovisne političke teorije koja je ustvari ovisna o jednoj formi zapadne političke kulture. Ova teorija je atomističko-instrumentalistička i vodi ka iskrivljenju u sferi komparativne politike jer insinuira normu instrumentalnog dobra kao nesumnjiv *telos* razvoja. Ona i ne može ništa objasniti u politici nezapadnih društava jer u njima ne egzistira ništa analogno atomistički instrumentalističkoj politici. No, ne samo to. U zapadnoj politici instrumentalna politika je ublažena i kontrolirana politikom građanske participacije. A u činjenici da je ova ravnoteža danas u opasnosti izvor je, po Ch. Tayloru, glavne krize u zapadnom društvu. U svakom slučaju, može se ustvrditi da danas postoji jaz između (dominantne atomističke) teorije i prakse u zapadnom društvu, te da se ta teorija odnosno njena mjerila, za koja je upitno da li su jedina djelatna i za zapadna društva, primjenjuju i nameću nezapadnim.

Atomističke teorije su ušle u uobičajeno razumijevanje modernih zapadnih demokracija. No, one se na Zapadu dovode u pitanje od strane suprotstavljenih komunitarnih, republikanskih teorija koje ukazuju da "zajedničko dobro", "opća volja", premda nisu eksplicitno priznati i premda im prijete opasnost, jesu još uvijek djelatni u zapadnim društvima. Razliku između atomističkog i republikanskog modela Ch. Tayloru pregnantno izražava na sljedeći način: "Ono što drugi smatra definirajućim obilježjem degeneriranog slučaja, razumijeva prvi strukturalnim obilježjem svih društava. Što je drugi način da se kaže da ono što je za drugog bitna dimenzija varijacije među društvima, prvi uopće ne priznaje."¹ U sklopu našeg posmatranja može se onda reći: dominantni atomistički model u sferi komparativne politike ne istražuje bitnu dimenziju društva koja varira od jednog do

¹ Ch. Taylor, "Social Theory as Practice", u: Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press 1993, p. 100.

drugog društva već jedan, zaoštreno govoreći, degenerirani slučaj razumijeva i nameće za strukturno obilježje svih društava.

S pravom kritizirana tradicija orijentalizma, tj. dekonstrukcija Orijeanta Saida ne vodi ka odbijanju interkulturalnog dijaloga. Na nužnost interkulturalnog dijaloga za samokonstituciju, samointerpretaciju i samorelativaciju modernog doba ukazuju mnogi autori. S tim u vezi spomenimo tri susreta sa drugim kulturama koje navodi C. Levi-Strauss u *Strukturalnoj antropologiji*: ponovno otkrivanje klasičnog doba, otkrivanje visokih kultura Indije i Kine, te inkorporiranje primitivnih društava u zapadno gledište o humanosti i historiji koju je tek moderna antropologija primjereno konceptualizirala. J. P. Arnason širi listu i dodaje susret sa japanskim putem u modernost, te susret sa islamskim svijetom koji je prethodio okcidentalnom prodoru ka modernitetu i saodredio ga na mnoge načine. U kontekstu susreta sa islamskom tradicijom odaje se priznanje H. Corbinovom djelu koje je ukazalo na posrednu poziciju islama između Istoka i Zapada, te na mnoge tačke dodira između istočnih i zapadnih tradicija.

Nesumnjive pretpostavke zapadne tradicije mogu iskrsnuti kad je konfrontiramo sa drugim formama misli i perspektivama u svijetu. Razumijevanje drugih tradicija može promijeniti vlastito samorazumijevanje i relativirati ga. Naime, ukazati da ne postoji jedan već više shvatljivih načina gledanja i mišljenja. Posmatrati vlastite načine djelovanja i mišljenja kao jedino razumljive jeste znak "etnocentričke pogreške". Dominantna kultura, evropska, sebi je dopustila često luksuz etnocentrizma, tj. evrocentrizma što na najpregnatiji način izražava misao koja se pripisuje S. Ballowu - Čitat ćemo Zulu kada budu imali Tolstoya.

No, situacija se u međuvremenu drastično promijenila. "Filozofija u dobu pluralizma", dobu kojeg karakterizira ono što I. Berlin naziva nesvodivo mnoštvo vrijednosti i kultura, izazov je za filozofe. Za mnoge postmoderne pisce bilo kakva forma obuhvatnog promišljanja moderniteta je nemoguća jer naprosto nije moguće izreći ništa više od "ovo je pogled sa stajališta moje kulture". Ch. Taylor, nasuprot tome, smatra da je zadatak promišljanja moderne poticanje na filozofski razgovor sa različitim glasovima moderniteta i njihovim izvorima i tradicijama. U sljedećem odjeljku ćemo ukazati na smisao Ch. Taylorovog "jezika kontrasta" i J. Rawlsovu ideju "preklapajućeg

konsenzusa” za interkulturno razumijevanje i sporazumijevanje koje nam je danas, više nego ikad, potrebno.

JEZIK KONTRASTA I RAZUMIJEVANJE DRUGOG

AKO nećemo da počinimo “evrocentričku pogrešku”, tj. da interpretiramo druga neevropska društva pomoću termina izvedenih iz evropske kulture, da li je jedini izlaz da prihvatimo tezu, koja se veže za ime P. Wincha, da razumijevanje djelatnika podrazumijeva prihvatanje njegovog stajališta? Ovakvo stanovište Ch. Taylor naziva “težom o nepopravljivosti” jer zahtjev da se svaka kultura i društvo objasne pomoću vlastitih termina isključuje objašnjenje o tome kako su oni neispravni, zbrkani ili varljivi. Na tragu H. G. Gadamerove kritike Dilltheya, Taylor smatra da svrha razumijevanja nije u izbjegavanju vlastitog stanovišta, vlastitog “horizonta” kako bi razumjeli drugog. Istina, interpretativne društvene nauke ne mogu zaobići djelatnikovo samorazumijevanje, jer bi se inače počinila “etnocentrička pogreška”, ali se razumijevanje ne može jednostavno sastojati u prihvatanju njegovog stajališta. Naime, u nekim slučajevima djelatnik je zbunjen, pogrešno informiran i ima kontradiktorne svrhe, a njegov jezik to može odražavati. Jednostavno otkrivanje samodeskripcije djelatnika u tom slučaju ne bi osvijetlilo šta se događa.

Taylor polazi od dvije teze: interpretativne društvene nauke traže da ovladamo djelatnikovim samodeskripcijama kako bi identificirali naše *explanande*, ali ne traže da izrazimo naše *explanantia* u istom jeziku. No, ako je zadatak društvene nauke da ispravi svakodnevno razumijevanje, da li to znači pozvati naučnike dominantne kulture da isprave razumijevanje manje dominantnih kultura zamjenjujući ga vlastitim? Da li su samodeskripcije Drugog neispravne u stepenu u kojem odstupaju od naših? Ako bi to bio slučaj, onda bi transkulturalna istraživanju činila “etnocentričku pogrešku”. Taylor ukazuje da jezik interkulture teorije ne treba biti ni “naš” ni “njihov”, već jezik razumljivog kontrasta:

“Ovo bi bio jezik u kojem možemo formulirati i njihov način života i naš kao alternativne mogućnosti u odnosu na neke ljudske konstante djelatne u oba. To bi bio jezik u kojem bi moguće ljudske

varijacije bile tako formulirane da bi i naša forma života i njihova mogle biti razumljivo opisane kao alternativne varijacije. Moglo bi se desiti da takav jezik kontrasta pokaže da je njihov jezik razumijevanja iskrivljen ili neadekvatan u nekim pogledima, ili da je naš takav (u tom slučaju bismo mogli vidjeti da razumijevanje drugog vodi izmjeni našeg samorazumijevanja, i stoga naše forme života - što nije nepoznat tok u historiji); ili da to važi za oba.”²

*Razumijevanje
drugih društava
treba izmijeniti
vlastito
samorazumijevanje.*

Interpretativni pristup ne vodi etnocentrizmu, već upravo suprotnom jer često se dešava da ne možemo razumjeti drugo društvo ako nismo bolje razumjeli svoje. Jezik razumljivog kontrasta u interpretaciji mita npr. ukazuje da distinkcija ili protonauka/tehnologija ili integracija značenja pomoću simbolizma jeste nešto što smo mi prouzročili, da je to jedna mogućnost među drugim, a ne neizbježni okvir svake misli. Razumijevanje drugih društava treba izmijeniti vlastito samorazumijevanje. Razumijevanje je neodvojivo od kritike, ali ono je neodvojivo i od samokritike. Ponovno otkriće klasične antike npr. dalo je značajan doprinos u osvjetljivanju kulturne pozadine i pretpostavki moderniteta, a time i adekvatnijeg samorazumijevanja. No, s druge strane, neki aspekti klasičnog naslijeđa su postali polazište za kritiku moderne koja je ponekad završavala sa radikalnim opovrgavanjem. Strategije koje su razvili Nietzsche, Heidegger, Loewith i Castoriadis su pokazale da vraćanje na antički svijet može voditi potpuno različitim rezultatima.

U objašnjenju jezika shvatljivog kontrasta Taylor uzima zamišljeni primjer savremenog interkulturalnog dijaloga: Pretpostavimo da je grupa muslimanskih i hrišćanskih učenjaka sa velikim naporom i ekumenskim razumijevanjem elaborirala jezik u kojem će njihove razlike moći biti neiskrivljeno izražene na zadovoljstvo obje strane. No, ako i jedna strana hoće dosegnuti razumijevanje sa budistima npr., potreban je ponovni trud i napor. No, u oba slučaja se nešto dobilo. Prevladava se neka ograničenost, ali ostaju neprevladane druge ograničenosti. Jedini naučni ideal objektivnosti u ovoj sferi je ideal

² Ch. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", u: *Philosophical Papers*, Vol. 2, op. cit., pp. 125-126.

uključivanja i obuhvaćanja. Ako se pokaže da je greškom neka kultura izostavljena, proces dospijevanja do neiskrivljenog horizonta mora početi iznova. Perspektiva uključivanja se nikad ne postiže *de jure*, već *de facto*. Ne samo da se može pokazati da neka kultura nije obuhvaćena već perspektiva može u principu biti ograničena u odnosu na drugo moguće razumijevanje koje može iskrsnuti.

“Stapanje horizonata”, da upotrijebimo Gadamerov termin koji je značajno inspirirao Taylora, širi horizont unutar kojeg se ono što smo prije prihvaćali kao pozadinu za vrednovanje može posmatrati kao jedna mogućnost pored drugačije pozadine dotada nepoznate kulture. Stapanjem horizonta mi preinačujemo naša mjerila. No, koliko god je neprihvatljivo stajalište koje smo već naveli - Čitat ćemo Zulu kad budu imali Tolstoya - Taylor odbacuje i stajališta koja istupaju sa neautentičnim i bezuvjetnim zahtjevom za priznavanjem jednake vrijednosti kultura: “Štaviše, čak i ako bi se to od njih moglo tražiti, posljednja stvar koja se u ovom stadiju želi od evrocentičnih intelektualaca su pozitivni sudovi o vrijednosti kultura koje oni nisu intenzivno proučavali. Jer, stvarni sudovi vrijednosti pretpostavljaju stopljeni horizont mjerila, kao što smo vidjeli; oni pretpostavljaju da smo se proučavanjem drugog transformirali, tako da nije više slučaj da prosto sudimo na osnovu naših polaznih poznatih mjerila. Povoljan sud učinjen prije nego je dozreo, bio bi ne samo snishodljiv nego i etnocentričan. Hvalio bi drugog što je poput nas.”³

“PREKLAPAJUĆI KONSENZUS” I LJUDSKA PRAVA

“PREKLAPAJUĆI konsenzus” ima bitno značenje u J. Rawlsovoj teoriji političkog liberalizma koja polazi od činjenice razložnog pluralizma različitih, pa i suprotstavljenih, obuhvatnih religioznih, metafizičkih i moralnih doktrina. Odbijajući prosvjetiteljski program, Rawls neće graditi sveobuhvatnu liberalnu teoriju (za razliku od klasičnog liberalizma J. Lockea i J. S. Milla), već liberalizam koji se kreće u domenu političkog, tj. politički liberalizam. Arsenal pomoću kojeg se dolazi do koncepcije pravednosti je, tvrdi se,

³ Ch. Taylor, *Politika priznavanja*, Dialogos 1, Međunarodni centar za mir, Sarajevo 1995, str. 74.

isključivo politički. A vjeruje se da građani mogu dovesti dobijenu političku koncepciju pravednosti u sklad sa svojim obuhvatnim, ali različitim i suprotstavljenim, teorijama. Time bi se postigao “preklapajući konsenzus”.

Ovdje se ne želim upuštati u kritičko propitivanje Rawlsovog političkog liberalizma, koji se hoće kretati u domenu političkog, a ostaviti filozofiju kakva jeste, već ukazati na značaj “preklapajućeg konsenzusa” za internacionalni konsenzus o normama djelovanja. Naime, prihvaćanje ideje “preklapajućeg konsenzusa” se čini prijeko potrebnom za internacionalni, interkulturni konsenzus o normama koje trebaju rukovoditi ljudskim djelovanjem. Ova ideja nas usredsređuje na to da je odlučujuća stvar da se dode do konsenzusa o normama, a da dopustimo da može biti razilaženja o tome zašto su te norme ispravne. Prihvatiti postojanje različitih načina opravdavanja doista je nužno ako prihvatimo “činjenicu razumnog pluralizma”. Dakle, “preklapajući konsenzus” bi značio da se različite grupe, zemlje, religijske zajednice, kulture, premda imaju inkompatibilna fundamentalna gledišta o teologiji, metafizici, ljudskoj prirodi i društvu, mogu složiti o izvjesnim normama djelovanja premda bi svi imali vlastiti način njihovog opravdanja.

Razmotrimo neke aspekte “preklapajućeg konsenzusa” u pogledu tematike ljudskih prava. Prije svega, pogledajmo šta je to u jeziku o ljudskim pravima, filozofski govoreći, što može odbiti one koji ne pripadaju zapadnom kulturnom krugu. To je, prije svega, filozofija Zapada koja mu je u osnovi, osobeno gledište o ljudskoj prirodi, društvu i ljudskom dobru. Naime, ta filozofija daje prednost individui u odnosu na zajednicu i kompleksnu mrežu ljudskih relacija u kojima se svaka osoba nalazi. Sva društva smatraju da je pogrešno oduzeti ljudski život (barem pod izvjesnim okolnostima i za izvjesnu kategoriju ljudi). Međutim, reći da je pogrešno ubiti neku osobu i reći da osoba ima pravo na život nije isto. Reći da osoba ima pravo na nešto, daje joj kontrolu nad

*“preklapajući konsenzus”
bi značio da se različite
grupe, zemlje, religijske
zajednice, kulture,
premda imaju
inkompatibilna
fundamentalna gledišta o
teologiji, metafizici,
ljudskoj prirodi i društvu,
mogu složiti o izvjesnim
normama djelovanja
premda bi svi imali
vlastiti način njihovog
opravdanja.*

određenim imunitetom. Pravo je nešto čega se osoba u princpu može odreći i također nešto što ona može iznuditi. Jezik prava je jezik subjektivnih prava.

Moderna teorija prirodnih prava je nastala u 17. stoljeću i načinila je potpun prekid sa tradicijom prirodnog zakona iz koje je nastala. Teorija prirodnog zakona je tvrdila da su ljudska bića po prirodi društvena. Zastupnici teorije prirodnih prava to poriču i tvrde da su prirodna prava koja se pripisuju individui prvobitnija od društva. Politička i društvena filozofija prirodnih prava ukazuje na neku vrstu slobodno sklopljenog društvenog ugovora kako bi se opravdala politička vlast nad individuama. Savremene etike usmjerene na prava povlače razlikovanje između ispravnog i dobrog, to jest, između okvira osnovnih prava i sloboda, te koncepcija dobra koje ljudi mogu izabrati da slijede unutar ovog okvira. Ispravno je primarnije od dobra: ono što opravdava prava nije to da ona promoviraju dobro već to što ona sadržavaju fer okvir unutar kojeg individue mogu izabrati svoje vlastite svrhe i ciljeve, konzistentne sa sličnom slobodom drugih.

I atomističko shvaćanje društva, tj. primarnost individue u odnosu na društvo, i distinkcija između ispravog/prava i dobrog su svojstveni jednom historijskom pogledu. Oni su strani ne samo ljudima iz neevropskih kultura, već i aristotelijancima i tomistima. Čak je i u savremenoj filozofiji Zapada atomistička koncepcija društva i samo "divergentnih dobara", da upotrijebim izraz Ch. Taylora, kritikovana od strane onih koji zagovaraju republikanski model, političku koncepciju "zajedničkih dobara" i građenje "opće volje" naspram "volje svih". Svakako, navedeno filozofsko opravdanje prava nije prihvatljivo za neevropske kulture u kojima ne postoji ono što bi weberovskim jezikom mogli nazvati "razčarenje" svijeta. Koja se mogućnost onda nadaje osim one jednostavnog isključivanja iz kulturnog područja gdje su ljudska prava promišljena i proklamirana?

Prihvatanje ideje "preklapajućeg konsenzusa" značilo bi odbacivanje militantnog sekularnog pristupa koji negoduje na pomisao o mogućnosti religijskog porijekla ljudskih prava kakvog nalazimo npr. u "Univerzalnoj islamskoj deklaraciji o ljudskim pravima" (1981). Ljudska prava po ovoj deklaraciji, naime, ukorijenjena su u shvatanju da je jedino Bog autor Zakona/Prava i da je On izvor svih ljudskih prava. Prihvatiti "preklapajući konsenzus" značilo bi, prije svega, smatrati da je dovoljno i sve što je potrebno da na svjetskom planu

priznamo neka prava kao što su vjerske slobode, sloboda udruživanja, sloboda mišljenja, sloboda kretanja itd., bez obzira kako smo utemeljili te norme. Tad se zaogrtnje nabrojanih i drugih prava u autoritet religijske tradicije ukazuje dovoljnim. A može se čak složiti sa ocjenom A. Arkouna, koji navodi i proces oporavka svojih svetih prava unutar judaizma i hrišćanstva, da se “ne smije gubiti iz vida ovovremena korisnost nalaženja autoriteta unutar religijskih tradicija u svrhu *posvećivanja* prava koju treba učiti i braniti u okrutnim političkim kontekstima, nažalost, tako raširenim u današnjem svijetu”.⁴

Mnogi neevropski teoretičari vide i zapadnu pravnu tradiciju individualističkom, fragmentirajućom i onom koja rastaće zajednicu. Otud mnogi ne prihvaćaju zahtjev za univerzalizacijom evropskog pravnog sistema i prenošenjem na neevropska društva. Prije bi se moglo govoriti o modifikaciji, o pomirenju. O tome govori i Arkoun kada kaže: “S izuzetkom Turske, koja je sa Ataturkom uvučena u radikalni, sekularni eksperiment, prve ustavotvorne skupštine u muslimanskim zemljama, sve do jedne pokušale su *pomiriti islam i moderno zakonodavstvo*. Moralo bi se analizirati svaki slučaj ponaosob da bi se procijenile razlike, hrabri koraci, uspjesi, zastoji i prekidi između islama i (zakonodavnog) kontinuiteta.”⁵

No, ovim se prelazi preko konsenzusa o nekim aspektima ljudskih prava ka onom što bi Gadamer nazvao “stapanjem horizonata”. Radi se o legitimnim doprinosima različitih društava i kultura u interpretaciji modernog doba. Radi se o “pozajmljivanju”, prihvaćanju i adaptiranju kulturnih univerzuma drugog koji postaju manje strani.

Summary

Philosophy in time of pluralism, the time which is characteristic of that what H. Berlin calls the irreducible multitude of values and cultures, is a temptation for philosophers. Stigmatizing of eurocentrism, i. e., the idea of European identity as superior coming it with all non-European peoples and cultures has, now, the general position. The irony of eurocentrism is in placing the aim to the non-European societies which is questionable even from the point of view of the Western societies. Intersubjective comprehension and communication, which is more necessary today than ever, are indivisible from critics as well from self-

⁴ M. Arkoun, “Ljudska prava i islam”, u E. Karić (ed.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevo 1996, str. 162.

⁵ Op. cit., str. 169.

ZNAKOVI VREMENA, Jesen/Zima 1997/98., Vol.1, Broj 4

critics. In this context it is clear - the importance of Ch. Taylor's "language of comprehensive contrast" and J. Rawls' "overlapping consensus".