

Из Макариев, П. „Мултикултурализъмът между толерантността и признанието”, София, Изток-Запад, 2008 г.

КУЛТУРНАТА ИДЕНТИЧНОСТ

Идентичност и култура

За да дефинираме понятието “културна идентичност”, трябва преди това да си изясним какво е идентичност в общия смисъл, а също – какво е култура. Очевидно е, че да се изработят такива дефиниции с претенция за общовалидност е задача, която излиза извън обхвата на настоящото изследване. Тук ще се задоволя с посочване на смисъла, в който ще използвам двата термина по-нататък.

Идентичността се разглежда по различни начини в рамките на психологията, социологията и философията. Общото във всички случаи е, че тя се свързва със спецификата на съществуването на нейния носител, но и със самоосъзнатостта на това съществуване. Философски казано, идентичността е единството със самия себе си на индивида или групата.

Какво се крие зад тази кратка формулировка? Тя свързва идентичността със саморефлексията. Различеността на индивида (или групата – в това отношение не са съществени разликите между индивидуална и колективна идентичност) от самия себе си, която е условие за осъществяване на единство със самия себе си, тук е в смисъл на различеност на субекта от обекта на саморефлексията. Иначе казано, това е раздвоеност на Аз-а в качеството му на този, който непосредствено съществува и на този, който наблюдава, оценява

първия. Като всеки от двамата е напълно идентичен с Аз-а – тук не става дума за негови различни елементи или части.

Във всички случаи обаче може да се прави разлика между равнища на съществуване – такова, което е непосредствено и такова, което се характеризира с раздвоеността на саморефлексията. Индивидът (или групата) може да живее във “вегетативно състояние”, т.е. без да си задава въпроси относно самия себе си, без да се интересува откъде идва и накъде отива.¹ В този смисъл разликата между непосредствено и саморефлектирано съществуване на популярен език се характеризира още като разлика между несамоосъзнат и самоосъзнат живот, между несъзнателност и съзнателност. Индивид (или група), който/която живее механично, без да си дава сметка какво място в света заема, може да има своя специфика – някакви индивидуални или групови особености, ала не и своя идентичност.

В друг аспект идентичността, от една страна, обособява, разграничава своя носител от всичко останало в света, а от друга – обединява неговите елементи и проявления. Субектът на идентичността е този, който е, т. е. притежава идентичност, благодарение на уникалното съчетание на неговите характеристики, но също така – и на континуитета между неговите действия (а в случая с колективната идентичност – и на взаимната обвързаност на членовете на групата). За груповата идентичност Е. Айсин и П. Ууд, например, пишат, че нейното формиране “...е процес, при който индивидите

¹ До такова човешко съществуване се отнася, например, категорията “das Man” от “Битие и време” на М. Хайдегер (Heidegger 2006).

разпознават едни в други известни атрибути, които установяват прилика и афинитет между тях” (Isin & Wood 1999 : 19).

И още нещо е характерно за идентичността. Като предмет на социалните науки тя особено трудно се поддава на обективно, чисто описателно (и обяснително) изучаване. Изследванията, посветени на нея, често демонстрират обединяване на описание и предписание, т. е. извеждане на съждения за дължимост от съждения за факти – подход, който редица автори, занимаващи с методология на социалното познание, наричат “етически натурализъм” и го квалифицират като фактор за идеологизиране на науката.²

Именно такъв е случаят, както ще видим в подробности по-нататък, с дебатите между привържениците на есенциалисткото и на конструкционисткото схващания за идентичността, а също така – между авторите, които се опитват да разгадаят тайните на идентичността, като фокусират своето внимание върху собствените характеристики на нейния носител и, от друга страна, техните опоненти, които я разглеждат като предимно зависима от външни фактори.

Да твърдиш, че идентичността е същност, ще рече не само да се произнасяш относно нейната природа, но и да предлагаш концептуална рамка за евентуален спор по въпроса, как трябва да се държи човек с оглед на своята идентичност. И тази рамка предрешава изхода от спора, доколкото дава възможност и дори изисква да се прави разлика между поведение, което съответства на идентичността на неговия субект и такова, което ѝ изневерява. Ясно е, че от подобна гледна точка е

² Вж. напр. класическата студия по този въпрос на М. Вебер. “Обективността на социалнонаучното и на социалнополитическото познание” (Вебер 1998).

морално осъдително човек да “предава” своята идентичност и това заключение, което е от нормативно естество, се извежда от съждения, които претендират да представят реалното положение на нещата. С една дума, есенциалистката интерпретация на идентичността обвързва предписанието с описанието, не оставяйки на хората право на свободен, отговорен избор. Аналогичен е случаят с конструкционистката концепция.

Другото понятие, което следва да дефинираме тук (пак ще уточня, че става дума само за работна дефиниция, която ще бъде използвана в настоящото изследване, без да претендира за общовалидност), е “култура”. Може би най-популярното и кратко определение на “култура” от антропологическа гледна точка е “форми на заучено поведение”³. Има се предвид, че това не са естествени, физиологично предопределени действия, които човек извършва спонтанно, “от само себе си”, а са изкуствени форми на взаимодействие на хората със средата и помежду тях самите, които са изработени в процеса на адаптирането на човешките групи към действителността и не биха могли да станат достояние на отделния човек, ако той не би ги научил от други себеподобни. По думите на Т. Търнър, културите са начините, по които специфични социални групи, действащи при специфични исторически и материални условия, са се “самосъздали”. Културите са исторически контингентни продукти на такава колективна дейност. (вж. Turner 1993)

³ В англоезичните учебници по културна, респ. социална антропология формулировката е “patterns of learned behaviour”.

В тази формулировка особено важен момент, според мен, е че културата се определя като начин, по който специфични социални групи са се самосъздавали при конкретни исторически съчетания на обстоятелствата. Така Търнър представя в генетичен план една безспорна особеност на културата: че тя във всички случаи има групово-специфичен характер – обединява хората, които принадлежат на съответната културна общност, разграничавайки ги от всички останали. Иначе казано, културата е “...колективното програмиране на ума, което различава членовете на една група или категория хора от друга”. (Хофстеде 2001 : 6)

Също така, ако мислим културата като начин на самосъздаване на общностите в исторически сложили се, конкретни комплекси от условия, извеждаме на преден план нейния контингентен характер – това, че особеностите на един или друг групов начин на живот не могат да бъдат “дедуцирани” от принципи, а трябва просто да бъдат приемани като даденост, която даденост обаче (и това е също предмет на оживени спорове между авторите, които работят в парадигмите на либерализма и комунитаризма), може да бъде приемана като ценна от членовете на съответната общност такава, каквато е, без да може да бъде рационално осмислена и оправдана. Дебатира се, собствено, дали това е проява на назадничаво, традиционно мислене, която следва да бъде отричана и преодолявана, или е, ни повече, ни по-малко, белег на автентичността на човешкото съществуване.

На описателно равнище като елементи на културата се посочват съответни ценности, език, религия, стандарти за поведение във всекидневния живот, образци на интелектуални и художествени постижения на представители на общността, формални поведенчески

традиции и ритуали, доминиращи форми на живот, като напр. стилове на архитектура и начини на използване на земята (Вж. Kidd 2002 : 9). Х. Хофстеде обобщава всичко това в четири категории: символи, герои, ритуали и ценности, като добавя и свързаните с тях практики (вж. Хофстеде 2001 : 9).

С понятието “културна идентичност” не може да се работи, без да има някаква яснота относно нейния носител. “Кандидати” в това отношение са – ако ги градираме по степен на вътрешна сплотеност – категориите хора, групите и общностите. В много публикации по въпроса се сочат културни различия, например, между половете, но ако се приеме, че съществува женска културна идентичност, тя не може да се свърже с конкретна група или общност, т. е. тук имаме работа с категория. Принадлежността на някого към общност, пък, се свързва с отношения на солидарност между него и другите нейни членове за сметка на дискриминативни нагласи спрямо останалите хора.⁴ Понятието за група е с “по-размити” граници. Някои автори го употребяват като синоним на общност, пишейки за “етнически групи”. Преобладава обаче схващането, че групата е по-общо понятие. Нейните членове са такива, доколкото имат не само някакви еднакви характеристики (какъвто е случаят с категорията хора), но и споделени цели, ценности и някаква вътрешна организация, която може да бъде както формална, така и неформална.

Разликата с общността (която може да бъде разглеждана и като вид група) е, че отношенията между членовете не се характеризират

⁴ По-нататък ще представя подробно класическата социологическа концепция за общността на Ф. Тьониес по книгата му “Общност и общество” (Тоennies 1979).

непременно със солидарност, с взаимно идентифициране, а могат да бъдат и твърде отчуждени. Като група може да се определи, например, персоналят на една фирма – служителите имат общи (в някаква степен) цели, приемат в една или друга степен общи ценности, които са свързани с тяхната професионална дейност, организирани са, обаче нямат никакви особени морални ангажименти един към друг – поне не такива, които да са по-обвързващи от универсалните морални норми и добрите нрави.

Някои съвременни изследователи, напр. Е. Гутман, правят опити да запълнят концептуалното “пространство” между “общност” и “група” с една междинно понятие, а именно – “идентичностни групи” (“identity groups”). Авторката приема като критерий за принадлежност към подобна група идентифицирането с останалите нейни членове (Gutman 2003). Повод за такова идентифициране може да бъде както споделяната култура, така и някаква обща безкористна кауза, която вдъхновява членовете на групата. Гутман прави разлика между идентичностни групи и групи, обединявани от “инструментални интереси” (вж. Gutman 2003 : 13). Мотивацията за участие в групата в двата случая е различна – не е все едно, дали човек се ръководи от идентифицирането си с някакъв кръг хора, или от егоистичния си интерес. От друга страна, съществена е разликата между групата, която е сплотявана от обща културна идентичност и онази, чиито членове се идентифицират едни с други по свой избор – доколкото те са решили, всеки по свой начин, да се борят за постигане на една и съща идеална цел. В първия случай, като например при етническите групи, връзката между членовете се опира на контингентна основа и принадлежността към групата е твърде инертна, трудно може да се промени в резултат на

съзнателно взето решение. Във втория, хората се обединяват по своя воля и на своя отговорност – създавайки, например, дружество за защита на животните, или в подкрепа на жертвите на СПИН – и излизането от групата е възможно във всеки момент.

Идентичността – същност или конструкция

Алтернативните схващания за идентичността не са само различни начини, по които социалните науки интерпретират една особеност на човешкото съществуване, а и дилеми, как хората да осмислят своята идентичност, в качеството ѝ на самоосъзната специфика на техния начин на живот. Но от тук следва, че отговорът на тези въпроси има значение за самия механизъм, по който се реализират идентичностите, тъй като те не са никакви обективни дадености, а се конституират от самото им осъзнаване от страна на техните носители. Моята идентичност е такава, каквато я схващам. Тук няма разделение между обект и субект на познанието. Напълно е възможно двама души, които живеят при сходни обстоятелства, да кажем – като принадлежащи към едни и същи раса, пол, религия, етническа група, нация да имат различни идентичности, в зависимост от това, как всеки от тях гледа на тези свои съпричастности. Естествено, при това положение и публичните политики, които имат отношение към идентичностите, зависят методологически в голяма степен от позициите, които техните “автори” заемат.

Цялата тази сложност на ситуацията произтича от факта, че разглеждаме идентичността като самоосъзнатата специфика на нечий начин на живот. От тук следва не само, че въпросната проблематика е особено драматична и емоционална, но също така и че е необходимо, както стана дума по-горе, стриктно да разграничаваме при нейното

изследване съждения за факти от съждения за ценности, т. е. описание от предписание. Ако не желаем да манипулираме идеологически своята публика.

Както често се случва в социалните науки, дебатът “есенциализъм- конструкционизъм”⁵ е асиметричен – в смисъл, че никой или почти никой не защитава открито есенциалисткото схващане за идентичността, а се появяват все повече и повече публикации срещу него⁶. Причината за това озадачаващо, на пръв поглед, положение на нещата е, че методологическата традиция в социалните науки предразполага изследователите да подхождат есенциалистски към идентичността. Някак си естествено е ученият да се стреми да прониква отвъд “повърхността”, т. е. отвъд явленията и да разкрива същността на обекта на познание (откъдето идва и терминът “есенциализъм”). Естествено е да се цени познанието, което представя своя обект като еднозначно определен и предсказуем. Разполагайки с информация за същността на обекта, субектът е в състояние да предвижда и в една или друга степен – да манипулира неговото поведение. Ако се направи методологически анализ на произволно подбрана извадка от публикации за идентичността, ще се види, че в много от тях са налице “есенциалистични” елементи, въпреки че авторите им нямат самосъзнанието, че работят в тази парадигма. Така

⁵ Терминът “конструкционизъм” се използва от по-голямата част от авторите, които пишат на тази тема, но се среща и “конструктивизъм”, в който се влага същият смисъл (вж. напр. Fischer et al. 1999, а също Isin and Wood 1999 : 16).

⁶ Многозначителен факт е, че сред стотиците статии, в които се отправят критики срещу есенциализма е почти невъзможно да се открие цитат от защитник на този подход (т. е. от автор, който експлицитно аргументира преимуществата на есенциализма). С известно приближение като такива биват квалифицирани (и то пак от други автори) напр. привържениците на т. нар. “натурализирана епистемология” във Философията на езика (вж. Haslam, Rothschild, Ernst 2000).

че “борбата” с есенциализма е не толкова конфронтация между две школи в науката, колкото борба на едни или други социални учени със самите себе си, т. е. със собствената си склонност да разсъждават за идентичността по въпросния начин.

Какво ще рече да се схваща идентичността като същност? От различните критики на есенциализма могат да бъдат изведени, без претенции за изчерпателност, следните признаци. На идентичността се приписва, или по-скоро от нея се изисква (в смисъла на смесване на описание и предписание, за което току що стана дума) устойчивост във времето; устойчивост спрямо външни влияния (би могло също да се каже – “суверенност”); вътрешно единство (хомогенност); чистота (някои автори използват термина “дискретност”, вж. напр. Modood 1998); вътрешна йерархичност (разграниченост между същност и явления).

Какво по-конкретно се има предвид с тези пет характеристики на идентичността? На първо място тя трябва да постои във времето, да не търпи съществени промени. В противен случай нейният носител (група или индивид) би престанал да бъде себе си, т. е. би загубил своята идентичност. Оттук следва, че есенциалисткото схващане на идентичността предполага консерватизъм, нещо повече – изисква един “консервационен” подход към културата на общността, била тя малцинство или нация. Традициите, фолклорът, нравите трябва да се опазват от “ерозията” на времето. В противен случай ще се загуби специфичният облик на начина на живот, общността ще стане друга, дори и източниците на промените да са “вътрешни” за нея, т. е. да

имаме работа с една “органична” културна еволюция – с някакви форми на саморазвитие.

Пример за есенциалистка публична политика по отношение на малцинствени идентичности са законовите норми в САЩ и Канада, които се отнасят до статута на коренното население. Тези норми увековечават в редица отношения културното статукво в резерватите, превръщат общности от живи хора едва ли не в музейни експонати с обосновката, че така се отдава дължимото на самобитността на индианския, респ. ескимоския начини на живот. Предвиждането, че без тази законова защита въпросните общности много бързо ще се “разтворят” в околната социална среда и техният начин на живот ще изчезне безвъзвратно, изглежда близо до истината. Много е възможно да стане именно така, но в случая не бива да се пренебрегва и въпросът, какво предпочитат самите членове на тези малцинствени общности – дали държат на своята културна самобитност, или за тях тя е някакво бреме?

Особено важни последствия за публичната политика по отношение на малцинствата има есенциалистският подход към традиционните (или както някои също ги определят – до- или предмодерните) култури. Традиционността може да бъде белег на етническа, а също – и на религиозна идентичност. Напълно е възможно обаче да се разграничава етническата, респ. религиозната самобитност на съответната общност от традиционния характер на нравите в нея. Това показва, например, историята на модернизацията на обществата в световен мащаб. От факта, че начинът на живот в дадена страна се е модернизирал (не само технически, а и социално), не произтичат драматични промени в етничността на населението. Българската

етническа идентичност, да речем, се е променила от Освобождението насам, но не толкова, колкото обликът на живота у нас вследствие на модернизацията. Ако сравним, също така, положението на нещата в две мюсюлмански страни, например – в Египет и в Саудитска Арабия, ще видим, че в първата нравите са променени съществено от модернизацията, а във втората те са съхранени в състояние като от преди векове. Но това не означава, че Ислямът в Египет е много различен от този в Саудитското кралство, т. е. религиозната идентичност на населението не е засегната съществено от модернизационните процеси.

От есенциалистка гледна точка на въпроса: “може ли да се извършва преход от традиционна към модерна култура, без това да засяга етническата, респ. религиозната идентичност”, се отговаря отрицателно. Традиционните нрави са част от самобитността на съответните общности и също трябва да се съхраняват непокътнати. Така дори една умерена динамика в съществуването на идентичностите се обявява за нежелателна и се оказва предпочитание на абсолютния културен консерватизъм.

Аналогично стоят нещата с представата, че идентичността не трябва да се поддава на външни влияния. Имат ли изобщо идентичност хора, които са готови да променят своя начин на живот в зависимост от стечението на обстоятелствата? Нима може да се говори за идентичност при общности, които са безкритично възприемчиви спрямо всичко, което се предлага на световния “културен пазар” – като естетически предпочитания, като стил на поведение, като съпричастност към едни или други алтернативни ценности. Един пример за действия в подкрепа на “суверенността” на националните

идентичности са масовите протести срещу експанзията на Макдоналдс и на Кока Кола в редица страни по света.

По-нататък, в какъв смисъл идентичността предполага вътрешно единство на групата или отделната личност? Да разгледаме една малцинствена общност, която обхваща различни “под-групи”, т. е. в самата нея са налице съществени различия в начина на живот, а и отношенията на солидарност са организирани около повече от един “център на гравитация”. Характерен случай в този аспект е ромското малцинство в България. В неговите рамки има общности, които се различават по произход, по диалект, по религия, по степен на интегрираност в обществото и т. н. При това положение какво може да се каже с положителност за ромската идентичност? Ако тя бъде сведена до абстрактно общите черти на живота във всички ромски общности, нейното съдържание ще се окаже твърде бедно и безлично. В такъв случай изследователят се изправя пред изкушението да игнорира вътрешните различия и да припише някои особености на една от “под-групите” на всички останали, т. е. да “есенциализира” в това отношение идентичността.

Този подход към нея е и източник (макар и не единствен) на стереотипизиране в социалните науки. Недостатъците на подобни генерализации се посочват, например, в редица методологически анализи на съвременния феминизъм. Критиката на “...социално-половия (“gender”, бел. П. М.) есенциализъм не само определя есенциалистките твърдения за ‘жените’ като свръхообщения, но и изтъква, че тези обобщения са хегемонистични в смисъл, че представят проблемите на привилегированите жени (най-вече бели, западни, принадлежащи към средната класа, хетеросексуални) като

парадигмални ‘женски проблеми’” (Narayan 1998 : 86). Есенциалистски познавателни нагласи от този род са и в основата на често срещаните стереотипи за културите, подобни на: “за българите е характерно, че...”, или “един немец в подобна ситуация би...”.

Културната хомогенност е ценна от есенциалистка гледна точка и в един друг аспект. Става дума за отношението към културния синкретизъм, към разните форми на културна “хибридизация”. Това са явления, които често се срещат в “контактните точки” на различни култури – там се получава взаимно обогатяване, заимстване на отделни елементи от културните практики и ценностната система на Другия. В есенциалистски план обаче подобни случаи се квалифицират като “контаминиране” и дори оскверняване на идентичността. От такива позиции е трудно да се работи по позитивен начин и с т. нар. “идентичности с тирета”⁷, които са много разпространени в имигрантски страни, като САЩ и Канада, а и в Европа. Каква е идентичността, например, на един турчин, имигрант от второ поколение, роден и израсъл в Германия, но гражданин на Република Турция? Есенциалистски погледнато, той (или тя) трябва да реши за себе си, дали ще бъде германец (германка) или турчин (туркиня) и, възприемайки едната национална идентичност, да прави всичко възможно, за да се дистанцира от другата.

Тази особеност на есенциалистското мислене може да се изведе от някои характерни черти на западната цивилизация, а именно, от евроцентричната склонност да се прокарат отчетливи разграничителни линии между всякакви събития, процеси, понятия и

⁷ “Hyphenated identities”.

т.н. – да се разсъждава с използване на изключващи дизюнкции, т.е. на логически конструкции от типа “или – или”, а също на дихотомии, като напр. субект – обект, разум – тяло, култура - натура (вж. Alatas 2002).

И накрая ще разгледам “йерархизиращия” подход към идентичността, т. е. нагласата да се търси същност “зад” или “под” явленията, или, както се изразява един автор, да се разкрива някаква “скрита структура”, която определя “повърхностните свойства” на предмета на изследване (вж. Haslam 1998 : 292). Въпросният подход е емблематичен за есенциализма и по всяка вероятност последният му е “задължен” за наименованието си. Нещо повече, ако някой държи на разграничаването на същност от явления, това означава, че той схваща идентичността по есенциалистски начин и в четирите други, изредени по-горе аспекта. Каквито и изменения да се наблюдават в живота на една общност, може да се твърди, че в същината си тя съхранява своята идентичност. Освен това, колкото и да е податлива на външни влияния общността, нищо не пречи да смятаме, че съществените ѝ характеристики остават непокътнати, че “гръбнакът” ѝ не се пречупва. По-нататък – и най-драматичните вътрешни противоречия в разглежданата общност не биха могли да убедят есенциалистски мислещия човек, че нейната идентичност не обединява противоборстващите страни, само че на същностно равнище, без това да личи “на повърхността”. И, разбира се, каквито и контакти и взаимни прониквания да се случват на “периферията”, това не може да се отрази на “сърцевината” на общностния живот.

Различаването на същност от явления в нашия контекст обаче има и други последствия. Колективната идентичност се оказва основана върху “...ядро от характеристики, споделени от всички

членове на колектива и от никой друг” (Калхун 2003 : 186). В това отношение също се очертава връзка между есенциализъм и стереотипизиране. Но може би най-характерна проява на есенциалистко мислене е свързването на идентичност и автентичност. В подобна концептуална отправна система имат смисъл изрази като “истински” българин, или “неподправен патриотизъм”. Проявите на същността могат да са, а могат и да не са адекватен неин израз, в зависимост от “намесата” на външни фактори. Морален дълг на всеки човек е да не се поддава на такива влияния. К. Калхун квалифицира като “романтически натурализъм” исканията “...индивидите да дават израз и да бъдат верни на вътрешната си природа” (Калхун 2003 : 189), но според мен, както и посочих по-горе, основанията на есенциализма трябва да се търсят и в самия характер на научното изследване.

С критиките срещу есенциалисткия подход към идентичността ще се занимаем по-нататък. На този етап ще премина към разглеждане на “конкурентната” парадигма в изследванията на идентичността, а именно – на т. нар. “конструкционизъм”.

Схематично тази позиция може да бъде представена като диаметрална противоположност на есенциализма, следвайки петте параметъра, по които характеризирах последния по-горе. От конструкционистка гледна точка идентичността може да се развива. Също така, няма нищо лошо в това тя да се приспособява към обстоятелствата, т. е. да бъде не толкова суверенна, колкото гъвкава. Няма нищо страшно и в допускането на вътрешни противоречия, на фрагментация в нейните рамки – от това тя няма да стане по-малко

идентичност. По същата логика, “размиването” на границите на идентичността и участието ѝ в различни форми на “хибридизация” са напълно допустими. И накрая – няма основание и е дори безпредметно да се разграничават същност от явления в рамките на идентичността. Който и процес, което и да е взаимодействие в една общност може да бъде повече или по-малко значимо с оглед на нейната идентичност – в зависимост от ситуацията. Както и да се държи някой, нямаме право да го упрекваме, че “изневерява” на своята идентичност. Всички линии на поведение са равнопоставени, що се отнася до автентичността им.

Развитие, адаптиране към обстоятелствата, вътрешна фрагментация, хибридиране, “плаващи” приоритети – всичко това може да бъде “понесено” от идентичността, без тя да изчезне като такава, ако я схващаме – и тук е голямата разлика с есенциализма – не като историческа даденост, а като конструкция, която общността изгражда и възпроизвежда, доколкото поддържа свой самоосъзнат начин на живот. “Конструкционисткият подход представя етническите и расовите идентичности като изменчиви и контингентни продукти на непрекъснато взаимодействие между, от една страна, обстоятелствата, с които се сблъскват групите – включително схващанията и поведението на хората извън групата – а, от друга, поведението и схващанията на нейните членове...” (Cornell, Hartmann 1998 : 85).

В конструкционистките теории за идентичността преобладават два акцента: активността на общността при изграждане, възпроизвеждане и реформиране на нейното самосъзнание, а оттам – и на начина ѝ на живот, а също, зависимостта на тази активност от обстоятелствата. Става дума за зависимост както в обективен, така и в

субективен план – както от реални фактори, така и от приписваните “отвън” качества на идентичността. Корнел и Хартман използват за характеризиране на конструкционизма в това отношение специален термин – “circumstantialism”.

Идентичността в конструкционистка интерпретация се разглежда най-вече като процес. С. Хол, например, предпочита да работи с понятието “идентифициране”, вместо с “идентичност”. Според него то се осъществява посредством “..различни, често пресичащи се едни други и антагонистични дискурси, практики и позиции” (Hall 1996 : 4). Въпросът в случая е как да се използват “...ресурсите на историята, езика и културата в процеса по-скоро на ставане, отколкото на биване: не “кои сме ние” или “откъде сме дошли”, а какво можем да станем, как сме били представяни и как това се отразява на нашите възможности да представяме себе си” (ibid.)

В какво се състои, по-конкретно, конструирането на идентичността? В литературата се сочат “техники”, които са добре познати, но им се придава ново и по-голямо значение. Става дума за създаване на общностни (етнически, религиозни, по расов или социално-полов признак) организации, както и за подкрепа на научни изследвания в областта на историята и културата на общността, за подновяване или институционализиране на празници, за коригиране и дори пренаписване на историята на общността, особено ако тя представлява малцинство в дадената страна, за основаване и утвърждаване на собствени медии (независимо, дали работещи на общностния или на националния език), за популяризиране на собствения фолклор и на други културни традиции, за налагане в публичното пространство образите на видни представители на

общността, допринесли за успехите на страната, или имащи заслуги в международен план.

Ще илюстрирам тезата си, като използвам една класификация на Корнел и Хартман, които разграничават три измерения на конструирането на идентичността: определяне на границата, която отделя членовете на групата от останалите хора, определяне статуса на групата в обществото и осмисляне на самата идентичност (вж. Cornell, Hartmann 1998 : 81).

На пръв поглед отговорът на въпроса, “по какво се различава нашата общност от всички останали”, би трябвало да е прост и еднозначен. Ако става дума за етнос, това ще е историческият произход, ако се има предвид религиозна общност, това ще е нейната доктрина и т. н. Ала по всяка от тези теми могат да се аргументират различни, алтернативни позиции. В случая с българската етничност, например, както ни е добре известно, се “борят” две основни (като има и “по-екзотични”, които няма да коментирам тук) версии – че българският народ е преимуществено от славянски, или напротив, от тюркски произход. Най-новата история на нашата страна релефно демонстрира зависимостта между влиянието на всяка от двете хипотези и политическата конюнктура. Тогава, когато отношенията ни с Русия, респ. СССР са били приоритетни, в нашата историческа наука, а и в медиите е доминирало едното схващане, а когато тези отношения по някакви причини са охладнявали, на преден план е излизало другото.

Да оценим този случай с критериите на двата подхода към идентичността. От есенциалистка гледна точка той е скандален – в качеството си на редица последователни унижителни изопачавания на българската етническа идентичност. Ако разсъждаваме

конструкционистки, обаче, в цялата ситуация няма нищо нередно. Просто нашата идентичност е била конструирана при дадени обстоятелства и не би трябвало да имаме никакви скрупули да я реконструираме, когато обстановката се промени.

В единия ред на мисли идентичността се свързва със същност, която трябва да се основава, по възможност, върху истини. При това положение дебатът “славянски – тюркски произход” се явява средство да се установят релевантните факти. Следователно общността има, тъй да се каже, право да променя своята идентичност в пункта “съзнание за исторически произход”, само ако действително са станали известни нови обстоятелства, които опровергават приетата за момента версия. Иначе казано, спорим за своя произход, за да разкрием колкото е възможно по-вярно действителната същност на нашата идентичност.

От другата гледна точка, обаче, въпросът за историческата истина стои по съвсем условен начин. Така или иначе в историята се работи предимно с интерпретации и митове. За никоя от двете хипотези няма достатъчно основания да я приемем за доказана. Залог в дебата между техните привърженици не е истината по въпроса, а благо на общността. Спорът е по-скоро конкуренция между два “проекта” за по-нататъшно изграждане на българската етническа идентичност и страните в него се интересуват много повече от бъдещето, отколкото от далечното минало на общността. Във философски план не би било пресилено да се твърди, че конструкционистката парадигма се основава епистемологически върху прагматистки презумпции.

Как стоят нещата с второто измерение, в което се конструира идентичността, т. е. как се формира самосъзнанието на общността за

нейното място в обществото? По принцип алтернативите са две: развитие на такова самосъзнание в конформистка и в “революционна” насока. Ако става дума за идентичност на етническо, расово или религиозно малцинство, например, тя се конструира в “силовото поле” между два “полюса”: нагласа за интеграция в наличната социално- и културно-политическа конфигурация, от една страна и еманципативна нагласа, която изисква повече или по-малко радикална ревизия на статуквото – от друга.

Има обаче и “злокачествени” случаи на конструиране на идентичност под натиск, при което резултатът се определя не толкова от нейните носители, колкото от външни фактори (чието влияние обикновено се интернализира от общността и така се създава видимост, че нейните членове мразят самите себе си). Става дума за потиснати, “стигматизирани” малцинства, чиито обществен статус е толкова нисък, че това предопределя и начина, по който те осмислят своята идентичност. Негативните въздействия на средата са тъй силни, че вместо да конфронтират потърпевшите с тяхната среда, ги конфронтират със самите тях. Емблематичен случай на интернализиране на лошото отношение на околните и превръщането му в лошо отношение към себе си е феноменът на еврейската “самоомраза”, който е предмет на оживени дебати през втората половина на 19 в. (вж. Tajfel 1978 : 10). В литературата е добре аргументирана тезата, че идентичността има диалогичен характер⁸, която на конструкционистки език може да се преведе като признаване зависимостта на формирането и реформирането на идентичностите не

⁸ Ще я разгледам подробно в раздела за релационната “природа” на идентичността още в тази глава, а ще се спра отново на нея и във връзка с темата за признанието.

само от обстоятелствата, но и от отношението на околните. Идентичността се конструира посредством взаимодействия както вътре в общността, така и с външния свят. Много силна критика на пагубните въздействия върху потиснати общности, които се осъществяват през собствената идентичност на последните, може да се намери в книгата на Ф. Фанон “Нещастниците на земята” (“The Wretched of the Earth” – Fanon 1990).

В съвременната философия темата за конструирането на идентичност “отвън” е особено популярна сред автори от постструктуралистски (или по-общо казано – постмодернистски) среди. Вниманието е съсредоточено най-вече върху женската и сексуално-малцинствената (хомосексуалната) идентичности (вж. напр. Калхун 2003 : 188). Тяхната неравнопоставеност и/или стигматизираност се обяснява и съответно – делегитимира, като се “деконструират” широко разпространените представи за това, какво ще рече да бъдеш жена, гей или лесбийка и се вземе под внимание и обстоятелството, че в много случаи тези представи са интернализирани като самосъзнание на самите потърпевши и поради това последните със своето поведение потвърждават и укрепват предразсъдъците на Другите за тях.

Разсъждавайки по тази линия, някои автори стигат до отричане на самата идентичност като характеристика на индивида и групата. Според С. Хол ние имаме чувството, че притежаваме единна идентичност, само защото си конструираме съответен, успокояващ ни наратив, отнасящ се до самите нас. “Напълно единната, завършена, сигурна и хармонична идентичност е фантазия. Вместо това, вследствие на умножаването на системите от значения и културни репрезентации, ние се изправяме пред объркващо, убягващо ни

многообразие от възможни идентичности, като можем да се идентифицираме с всяка от тях – поне временно.” (Hall 1992 : 277).

Това релативиране на идентичността не допринася за убедителността на конструкционизма, а по скоро играе ролята на своеобразно *reductio ad absurdum*. Във всички случаи обаче си остава сериозната дилема: дали да разглеждаме идентичността като даденост, която е “закодирана” в начина на живот и манталитета на индивида, респ. общността и която ги прави това, което те са, т. е. – да я приемаме за същност, или, обратно, да гледаме на нея като на конструкция, което ще рече, да подходдаме към нея като към продукт на борбата на индивида, респ. общността за просъществуване и самоутвърждаване в дадени условия.

.....

За да си отговорим на този въпрос, ще трябва да разгледаме още един дебат – този между привържениците на т. нар. “примордиализъм” и на “инструментализма”. В литературата дискусиата между тях се осъществява предимно в едни по-тесни граници, а именно – по повод на националната идентичност. Обикновено важен елемент на различните националистически доктрини е примордиалисткото схващане за нацията като квази-природна реалност, която се е формирала от само себе си⁹, а опонентите на национализма изтъкват, че тя има “изкуствен” характер, т. е. разглеждат я именно като

⁹ Според някои автори сред отличителните белези на примордиализма е и презумпцията, че нациите съществуват от незапомнени времена, докато други използват в тази връзка отделен термин – “перениализъм” (като в този случай противоположното схващане се явява вече не “инструментализъм”, а “модернизъм”).

конструкция. Когато този спор се разгръща в по-широк смисъл, като бива отнесен до културната идентичност изобщо, той опира в крайна сметка до отговора на въпроса, кое е целта и кое – средството. От примордиалистка гледна точка идентичността е ценна сама по себе си и всичко, което хората правят във връзка с нея, е средство за нейното опазване и утвърждаване – та дори и с цената на лишения и жертви от тяхна страна. Обратно, от инструменталистки позиции се твърди, че индивидите действат единствено в свой интерес и тяхното поведение спрямо идентичността не прави изключение. За тях последната е само средство за осигуряване на собственото им благополучие и всякакви манипулации с нея са допустими.

Както, предполагам, се вижда, това е много важен въпрос. От решението на проблема за целта и средствата зависи, наред с другото и степента на свобода за “разпоредане” с културните идентичности – дали ще се отнасяме с тях като със светини, или ще си позволяваме да ги използваме за благо на себе си и на нашите общности. За да не останем в лоното на един непродуктивен сблъсък на подобни крайни позиции, обаче, е необходима повече концептуална яснота. Тя би ни дала възможност да търсим някакъв синтез на противоположните схващания. Какво се има предвид, да речем, с “интереси” на индивидите? Дали става дума за егоистичен стремеж за собствено преуспяване в ущърб на всички останали, или за себеутвърждаване посредством общото благо, или може би за нещо съвсем различно от всичко това? Според мен бихме постигнали повече яснота на понятията, с които се занимаваме тук, ако се възползваме от някои добре разработени класификации на видовете социално действие.

Една от най-известните типологии от този род е предложената от Макс Вебер в “Икономика и общество”. Там той прави разлика между четири вида действие: целерационално, ценностно рационално, афективно и традиционно. С оглед на нашата проблематика интерес представляват най-вече първите два вида. За целерационалното действие Вебер пише, че то се определя посредством очаквания за поведението на предметите и хората, към които подхождаме като към средства за постигане на рационално преследвани от нас цели. Ценностнорационалното пък, обратно, се определя от осъзната вяра “...в безусловната *собствена* ценност на дадено поведение само по себе си и независимо от резултата му” (Вебер 2001 : 39). Човек постъпва по този начин, като изхожда от, по думите на Вебер, “‘повели’ или ‘изисквания’”, за които вярва, че са му поставени. Такива могат да бъдат норми като дълг, чест, красота, значимост на някаква кауза (вж. Вебер 2001 : 40).

Както се вижда, целерационалното и ценностнорационалното действие се отнасят по диаметрално противоположни начини към своя резултат. В първия случай резултатът мотивира действието, целта оправдава средствата, а във втория важи максимата “Прави каквото трябва, пък да става каквото ще”. С какво може тази типология да помогне за изясняване на отношението между есенциалисткия и конструкционисткия подходи към идентичността? Можем ли да я приложим за убедително разграничаване на морално оправдано от морално осъдително поведение с оглед на последната?

На пръв поглед случаят е ясен. От есенциалистка гледна точка спрямо идентичността са допустими единствено ценностнорационални действия, а от конструкционистки позиции не могат да бъдат намерени

основания за такова ограничение. Няма нищо нередно в това да се постъпва целерационално и в тази област, т. е. да се “нагажда” собствената, а и чуждата идентичност по начин, който улеснява постигането на едни или други цели.

.....

Разбира се, тук описвам два полярни случая - конструиране на идентичност по пределно ценностно рационален и по пределно целерационален начин. В реалността тези процеси са по-комплексни и нюансирани. Възможни са и добронамерено целерационални действия, които някой осъществява в интерес на общността, имайки пред вид обаче нейния интерес така, както самият той го разбира. При това положение хората биват манипулирани “за тяхно добро”.

Целерационалният подход към конструирането на идентичност може да се “маскира” като ценностнорационален не само неволно. При националистическите доктрини и политики това се получава закономерно, както и при всяка идеология – частният интерес се представя за общ. Нещо повече, социалната технология на национализма предполага и легитимиране на целерационални начинания чрез позоваване на примордиалистски идеали. Та кой би се вдъхновил от една националистическа политическа програма, ако в нея откровено биха били изложени действителните цели на нейните създатели.

В по-общ план някои съвременни автори дори правят опити за “синтез” в същия дух на есенциалистски и конструкционистки ценности. С. Хол, например, представя расовата идентичност като фикция (т. е. “деконструира” я изцяло), но същевременно твърди, че

тази фикция е необходима, защото без нея нито политиката, нито идентичността могат да съществуват. (вж. Hall 1987 : 45). Феминистки мислител/ки наричат “стратегически есенциализъм” готовността да действате така, като че ли есенциализмът е верен, въпреки че сме убедени в обратното. Според тях подобно лицемерно поведение е допустимо и морално оправдано в известни политически ситуации. (Spivak 1987, Brah 1992)

Между теориите и практиките, които се изграждат в духа на двете парадигми, няма отчетливи граници. В някои случаи сред хората от една общност са разпространени схващания, които представят собствената ѝ идентичност като същност, а “конкурентните” – като конструкции. Подобно “двойно счетоводство” се прилага, например, от повечето лидери на българските националисти, които охотно “деконструират” в свои публични изяви ромската малцинствена идентичност, свеждайки я до претекст за ползване на привилегии и дарения от чуждестранни фондации, а също – турската, която според тях е креатура на тайните служби на съседна нам държава. Същите политици, обаче, разсъждават по коренно различен начин за българската национална и етническа идентичност (отъждествявайки, впрочем без основание и негласно, първата с втората).

Друг характерен вариант на преплитане на двете методологии, за който вече стана дума във връзка с национализма, е съзнателното представяне на конструкцията като същност. Теоретиците на т. нар. “Възродителен процес” използват една подчертано есенциалистка и примордиалистка реторика, за да мотивират българските турци да

сменят своята етническа идентичност. От днешна гледна точка е очевидно, че категорията “потомък на ислямизирани българи” е конструкция, която обаче претендираше за легитимност по есенциалистски начин – да я приемеш за своя идентичност, означаваше да се върнеш към своите действителни исторически корени, т. е. да поправиш една грешка в твоето и на предците ти самосъзнание.

Идентичност, свое, чуждо

В този раздел ще представя един друг дебат за културната идентичност. Той се отнася до степента на нейната релационност, или иначе казано – дискутира се доколко може тя да се определя от външни фактори, без да престане да бъде именно идентичност. Вече стана дума, че в това изследване разглеждам идентичността като единството на индивида или групата със самия/самата себе си. От тук следва, че като характеристика на своя носител тя би трябвало да изразява автентичността на неговото съществуване. Именно това ни изкушава да държим на нейната суверенност, което и се проявява в есенциалисткия подход към нея. Не се отрича, че общностите търпят външни въздействия, но, щом като идентичността се разглежда като “гарант” за автентичност на съществуването, се прави нормативен извод, а именно – че трябва да се стремим да минимизираме ефектите от тези влияния. Трябва да преценяваме кои характеристики на общността са най-съществени – задават нейния облик, представляват въплъщение на нейната идентичност. Именно те трябва да се защитят от промени, които имат външен източник.

От конструкционистка гледна точка обаче се изтъква, че прилагането на подобен подход към общностния живот довежда до

негативни последиствия както за него, така и за обществото като цяло. Така се стига до изолационизъм, до крайни степени на сегрегация и автосегрегация на малцинствата и съответно – до антагонизиране на отношенията между общностите, а също между тях и обществото. Пример за такъв резултат е т. нар. от Ш. Бенхабиб “мозаечен мултикултурализъм”. Като идеология той се основава върху представата, че “...човешките групи и култури са ясно разграничени и идентифицируеми реалности, които съществуваат, като поддържат помежду си устойчиви граници, подобно на парчета от една мозайка”. (Benhabib 2002 : 8)

Има обаче и много примери за реални ситуации от този род. Един от най-“живописните” от тях (и вероятно на това се дължи популярността му) можем да намерим в лицето на т. нар. Амиш общност в САЩ и Канада. Амишите са вид анабаптистко вероизповедание и по-консервативната част от тях (т. нар. “амиши от стария ред”, “old order Amish”) свеждат до минимум взаимодействието си с обществото около тях – именно, за да запазят своята идентичност. Те не използват електричество, телефон, автомобил. Пращат децата си на училище само до 8 клас, като предпочитат, когато е възможно, да организират свои собствени училища. Техният начин на живот може да се разглежда като илюстрация на възможните последиствия от един краен изолационизъм в общностния живот.

Как стои в рамките на конструкционистката парадигма въпросът за зависимостта на културната идентичност от външни влияния? Отговорът е категоричен: да, такава зависимост е налице. От това твърдение за фактическото положение на нещата обаче се правят

нормативни изводи в две диаметрално противоположни насоки – в позитивен и в негативен план. Ш. Бенхабиб предлага (в цитираната по-горе книга) една оптимистична картина на идентичност, открита към света. “Би трябвало да разглеждаме човешките култури като непрекъснато сътворяване, претворяване и договаряне на въображаеми граници между ‘нас’ и ‘другите’. Другият е винаги също така в нас и е един от нас. Аз-ът е Аз само защото се разграничава от реален, а по-често – от въображаем ‘друг’” (ibid.).

Други автори обаче, както видяхме в предния раздел на тази глава, сочат какви опасности произтичат от факта, че идентичността силно зависи от позицията на околните по отношение на нея. И еврейската “самоомраза”, която коментира Тажфел, и окаяното положение на колониалните народи, за което пише Фанон, показват какво се получава, когато хората от “стигматизирани” малцинства са третирани толкова лошо от околните и са в толкова неравнопоставено положение, че вместо да се разбунтуват срещу неправдата, те я интернализират и започват да я упражняват спрямо самите себе си. Резултатът е, че тяхната идентичност се реконструира по “злокачествен”, вътрешно антагонистичен начин.

И така се изправяме пред един нелек избор в нормативен план. Имаме достатъчно основания да признаем, че идентичността се поддава на външни влияния. Те могат да оказват положителен, но и отрицателен ефект върху нея или по-точно – както борбата за тяхното минимизиране, така и безкритичното “отваряне” на идентичността към тях, носят със себе си сериозни рискове за благополучието на съответната общност. Как да се действа оттук нататък? По какъв начин

следва да приемат хората, които принадлежат към общността, външния натиск върху нейната идентичност?

Най-логично би било да се захванем с разработването на критерии, които биха ни позволили да правим разлика между единия и другия вид влияния и съответно да направим възможна една селективна “политика” на общността –суверенност на идентичността спрямо “лошите” въздействия и откритост спрямо “добрите”. В изследванията на тази проблематика от последните десетилетия обаче се очертава едно теоретически по-елегантно решение. Защо да не релативираме самото отношение “свое – чуждо”? След като и зависимостта, и независимостта на идентичността от външни фактори не ѝ се отразяват добре, макар и в различни аспекти, защо да не поставим под въпрос самия “външен” характер на тези влияния? Именно в тази насока са развити редица схващания за интернализирането на ефектите от външни въздействия при конституирането и въпроизвеждането на самосъзнанието на индивидите и общностите. За целите на настоящото изследване, ще обединя тези идеи под общото название “релационистка концепция за идентичността”.

.....

След всичко написано по-горе за двата подхода – есенциалистски и конструкционистки – към културната идентичност, някак естествено идва въпросът: в какъв смисъл можем да проблематизираме “външността” на влиянията върху нея? Дали тук става дума за “откриване” на някакви реални зависимости, които до момента са убягвали на нашето внимание, или за “изобретяване” на такива? Дали досега не сме си давали сметка, че отношенията на взаимно

изключване, на конкуренция, на борба с Другия всъщност ни конституират като това, което сме – и в този смисъл Другият не е истински Друг, а е по-скоро Свой за нас, или това е поредната удобна конструкция, които може да ни помогне за решаването на-, или по-скоро за избягването от мъчителната дилема “суверенност или откритост на идентичността”.

В първия случай разсъждаваме в есенциалистко-просветителски план, като обясняваме неблагоприятията в отношенията между културните общности – най-вече национални, етнически, религиозни – с това, че хората досега не са се досещали, че реално техните идентичности са се формирали в процеси на взаимно обуславяне и са генетично обвързани помежду си. И ето, сега ние им “отваряме очите” и им даваме възможност да открият Своего в Другото.

Ако възприемем конструкционисткия подход, обаче, това ще означава, че просто решаваме да интерпретираме наличните данни за взаимодействия и взаимозависимости от този род, т. е. между общности, а също - между идентичности, като свидетелства, че конструирането на идентичност се осъществява чрез целенасочено разграничаване от и дори отрицание на други такива, в резултат на което в самото съдържание на “продукта”, т. е. на произведената и възпроизвеждана по-нататък идентичност е заложена “Другостта”. Иначе казано, случаите на външно противопоставяне на идентичности представляват, ако ги разгледаме по-задълбочено, противопоставяне на всяка от тях сама на себе си.

При един по-прецизен подход към конструкционистката концепция за релационния характер на идентичността може да се установи, че тя има поне две “разновидности”. В умерения си, най-

разпространен вариант тази концепция претендира, че представя реалния механизъм на конструиране на идентичности и съответно – реална взаимна обвързаност на Свое и Друго в тях. Тук имаме работа с някакъв не съвсем последователен, есенциалистки конструкционизъм, доколкото става дума за това, как стоят нещата в действителност и читателят се изправя пред нова мъчителна дилема: дали да приеме сериозно посланието на концепцията за единството на Свое и Друго във всяка идентичност, или да направи и последната стъпка в деконструкцията и да заключи, че всичко това са манипулации, включително и тезата за релационния характер на идентичността.

Една по-последователна конструкционистка постановка на въпроса би представила откровено и самата идея за Своего в Другото на идентичността като конструкция, която има известни, макар и недостатъчни емпирични основания (но коя ли теория в социалните науки се подкрепя абсолютно от фактите), а е преди всичко интерпретация на емпиричните данни и то “нагласена” така, че да допринесе за подобряване на отношенията между общностите, носители на различни идентичности.

По своето съдържание и трите концепции (една есенциалистка и две конструкционистки, умерена и крайна) за идентичността като релационна, т. е. органически обвързана със “своего Друго”, си приличат. Разликата е в степента на категоричност и идеологичност, с която се предлага тезата. Ако се твърди, че по своята същност идентичността реално съдържа в себе си Другото и обратно, от това следва, че всички ние трябва да се отнасяме позитивно към културното различие. Ако някой реши да възприеме обратната позиция, той/тя ще се опълчи срещу природата на нещата и от това не би могло да

произлезе нищо добро за никого. Иначе казано, от съждение за факти се извежда еднозначно нормативно предписание.

Другата крайност е да се представи реляционистското схващане за идентичността като една от възможните интерпретации на емпиричните данни, които свидетелстват за взаимни зависимости между идентичностите – интерпретация, конструирана така, че да помага за хармонизиране на интеркултурните отношения. Каква позиция по въпроса ще възприеме “адресатът” на това послание, зависи от неговото/нейното свободно и отговорно решение.

По-конкретно, (макар и схематично) изложено, в литературата идеята за единство на Свое и Друго в идентичността се представя в две разновидности. Едни автори изхождат от убедителната антропологическа и социално-психологическа констатация, че самосъзнанието на общността не може да се конституира без разграничаване от някой Друг. Или, както пише Х. Тажфел, “Ние сме това, което сме, защото *те* не са това, което сме.” (Tajfel 1978 : 10) Други акцентуват на т. нар. “Пигмалион – ефект”, т. е. на също така безспорния факт, че върху самосъзнанието както на индивида, така и на общността оказва силно влияние отношението на околните към него/нея. Действително хората са склонни, както в индивидуален, така и в колективен план, да се държат така, както се очаква от тях. Този феномен коментирах по-горе във връзка с опасенията, които се изказват в литературата относно възможните негативни последствия от откриването на идентичността към света.

Какво се променя, ако се погледнат взаимозависимостите между идентичности през “призмата” на реляционистката концепция за

идентичността? Най-общо казано, щом различието Свое – Друго е относително, т. е. Другото е и Свое и обратно, зависимостта от Другия (след като той не е нещо външно и случайно по отношение на теб) не накърнява суверенността на твоята идентичност, т. е. това е зависимост в известен смисъл от самия теб. Припознаването на себе си в Другия, приемането на Другия като твое alter ego би трябвало да има за резултат поставянето на отношенията с Другия на позитивна основа. Корените на взаимната враждебност, ако е налице такава, би трябвало да се търсят в механизмите на конституирането на нашите идентичности, тази враждебност не трябва да се взема като даденост.

Но в такъв случай тя е преодолима. Ако си дадем сметка, че нашата и чуждата идентичност не само не са в отношение на взаимно изключване по начало, а напротив, именно чрез едно хиперболизиране на някакви исторически маловажни конфликти са се конституирали, респ. са били конструирани, като отрицание една на друга, ние ще сме в състояние да отхвърлим като мнима (ако разсъждаваме в есенциалистски план), или да деконструираме (конструкционистки погледнато) въпросната враждебност.

В малко по-различна перспектива, ако признаем, че отношението на околните влияе съществено на формирането и възпроизвеждането на идентичността, ние даваме основание на едно морално изискване за позитивни ангажменти на носителите на различни идентичности едни към други. Щом Другият зависи от теб в най-интимните механизми на изграждането на неговото самосъзнание, значи ти също носиш отговорност за начина, по който той ще съществува.¹⁰

¹⁰ Такава е логиката, с помощта на която Ч. Тейлър обосновава моралната дължимост на признаване ценността на чуждата идентичност (Taylor 1994)