

Из „Мултикултурализмът между толерантността и признанието”, София, Изток-Запад, 2008 г.

МУЛТИКУЛТУРАЛИСТКИ ПУБЛИЧНИ ПОЛИТИКИ

Аргументи “за” и против”

Дотук разглеждахме възможните малцинствени политики предимно описателно (като се изключи екскурсът относно видовете права). Ситуирахме ги по “оста” между “полусите” на пълната интеграция и на културната автономия. Сега преминаваме към въпроса за моралното оправдаване на различните, някои по-универсалистки, други – по партикуларистки, политики. Какви ценности стоят зад тях, какво мотивира изследователите и обществените дейци да се ангажират с една, а не с друга линия на поведение по отношение на културните малцинства? Не по-малко, а може би и още по-интересна е темата за критиката на тези политики – какви съображения се изказват в литературата срещу универсализма и партикуларизма в решаването на малцинствените проблеми?

Да започнем с тенденцията към интеграция, т. е. с универсалисткия подход спрямо културните идентичности. Ако използваме интерпретациите на идентичността, които разгледахме в първа глава, тук предпочитание ще трябва да се отдаде очевидно на конструкционизма и инструментализма, на релационизма и редуccionизма (що се отнася до отношението културно – социално), както и разбира се на либерализма.

Да вземем за изходна точка на нашите разсъждения политиката на гражданственост в нейния краен, либерален (т. е. не мултикултуралистки) вариант. Както вече стана дума, нейна цел е пълното интегриране на индивидите с малцинствена култура в обществото. Това ще рече държавните институции да се придържат към стриктна неутралност в културно отношение, човек да цени преди всичко демократичното, справедливо устройство на обществото и да съобразява изявите на своята идентичност с него, най-вече – като се държи толерантно с всички, без оглед на културните различия. Доколкото изобщо го интересува неговата идентичност, той си дава сметка, че тя е в много, ако не и във всички отношения, продукт от действието на социални фактори, като материални интереси и стремеж към власт – все черти, по които хората си приличат, така че културните специфики са само конкретни исторически проявления на универсални зависимости. В този ред на мисли идентичността се схваща като предмет на непрекъснато договаряне и предоговаряне с околните, като инструмент за реализиране на конюнктурни интереси и най-вече – за приспособяване на хората към наличните социални обстоятелства. Макар че е донякъде задължен на своята култура за формирането си като личност, веднъж достигнал интелектуална зрялост, индивидът може да се дистанцира саморефлексивно от идентичността си и да действа свободно и отговорно, без да е обвързан с нея.

Как стоят нещата на другия “полюс”? Какво кара някои хора да настояват за културна автономия на техните малцинствени общности? На първо място тук би трябвало да поставим значимостта, която има в очите им тяхната идентичност. Те я смятат за същност, която е ценна сама по себе си и с това осмисля и техния живот. Тя прави от всеки от

тях това, който той/тя е. От такава гледна точка идентичността е суверенна, тя устоява на външните влияния и придава самобитност на начина, по който живеят нейните носители. Без нея той би представлявал безлична, еklekтична смес от елементи на най-различни култури. Колективната идентичност, също така, е от културно естество. Тя разделя хората на свои и чужди, обвързана е с конкретния контекст, в който съществува и е контингентна, т. е. трябва да я приемаме като даденост, безсмислен спрямо нея би бил въпрос от рода на “защо е такава, а не друга”. И не на последно по важност място – членовете на културната общност се идентифицират помежду си, свързват ги отношения на солидарност. За тях благополучието на общността е приоритетна ценност в сравнение със справедливостта и свободата.

Критиките срещу универсализма в решаването на проблемите на малцинствата вървят най-вече по линия на оспорване на либералната неутралност на държавата спрямо културните различия. Както стана дума във втора глава, тази политика се състои във въздържане на институциите от подкрепа за което и да било схващане за добрия живот, а и на дейностите за неговото реализиране. Всеки, било то индивид или свободно сдружение на индивидите, трябва да бъде оставен/а сам/а да решава какво е добро за него/нея и да работи за постигането на своя идеал. Задачата на държавата се ограничава в това, да осигурява формалната рамка на тези начинания, така че да не се допуска те да си пречат взаимно. Те могат да се конкурират, включително при привличането на ресурси и на поддръжници, но без да се стига до несправедливости.

Ако разглеждаме културните идентичности като фактор, предопределящ съответни разбирания за добрия живот и задаващ мотивации за тяхната реализация, държавата следва да не се ангажира с подкрепа за никоя от тях. Тя трябва да се грижи единствено никой индивид да не е онеправдан, т. е. да не се нарушават човешките му/й права. От там нататък всичко останало е частна работа на едни или други лица, които могат поединично или колективно да действат за осъществяването на своето Благо – така, както си го представят. Единственото ограничение на техните изяви в тази връзка е да спазват законите, които ги възпират от взаимно ощетяване.

Една от особеностите на концепцията за либералната неутралност, която привлича критиката на изследователите с по-партикуларистка ориентация, е, че тя предполага приравняване на културната идентичност към обикновените предпочитания спрямо един или друг идеал за добър живот, “...от рода на индивидуални убеждения и житейски планове” (Deveaux 2000 : 107). Брайън Бари, например, изхожда от такива схващания за идентичността, когато оспорва претенциите на мултикултуралистите за “политика на различие”. Последната се състои в това, както пише Бари, “...към всяка културна група да се прилагат публични политики, скроени така, че да съответстват на нейните специфични искания” (Barry 2001 : 300). Каква е неговата аргументация?

Необходимо условие за провеждането на подобни политики е представители на малцинствата да имат контрол върху вземането на политически решения, които засягат техните общности. Но това, според Бари, е в противоречие с принципите на демокрацията. Как така

мнозинството ще се съобразява с малцинството? “Със сигурност би било абсурдно да се каже, че едно малцинство, дефинирано по този начин, трябва да има право на вето върху политиката, подкрепяна от мнозинството, или че неговите членове трябва да могат да изискват политиката, с която не са съгласни, да не се прилага спрямо тях.” (ibid.)

Колкото и странно да изглежда, Б. Бари приравнява културните малцинства към малцинството в един съвсем друг смисъл – този на процедурата за вземане на решения по демократичен начин. В същия дух, който може да се демонстрира с един цитат от Т.С. Елиът – че според някои културата е “...всичко, което е живописно, безобидно и отделимо от политиката, като например език и литература, местни изкуства и обичаи” (Eliot 1962 : 93) – културните общности, от рода на етническата и религиозната, биват разглеждани от други автори на същата плоскост, като дружествата на филателистите или на авиомоделистите.

Още един начин да се омаловажава културната идентичност е тя да се разглежда като еkleктична, случайна комбинация от елементи с различен произход. И можем ли въобще да говорим за определена идентичност на човек, който “живее в Сан Франциско, но е от ирландски произход... учи испански, яде китайска храна, носи дрехи, произведени в Корея, слуша арии от Верди, изпълнявани от маорска принцеса и възпроизвеждани от японска апаратура, интересува се от политическото развитие в Украйна и практикува будистки медитационни техники” (Waldron, 95 : 95).

Персонажът, който Уолдрон има предвид, е културно “всеяден”, за него не е от значение, дали неговата идентичност има определен облик, или е някакъв културен “калейдоскоп” (ibid.). Той постъпва

според стечението на обстоятелствата и моментните си настроения и предпочитания. В такъв случай естествено възниква въпросът – ако носителят на дадена идентичност не гледа на нея самият той сериозно, защо с нея трябва да се съобразяват държавните институции?

Разбира се, картината на космополитната личност, която този автор описва, съвсем не отговаря на критериите за действителна културна хетерогенност. Да консумираш продукти на дадена култура, още не означава да си възприел елементи от нея в своята идентичност. Последното ще рече да живееш в някакво отношение по “законите” на въпросната култура. А за нищо подобно в примера с жителя на Сан Франциско не става дума. По всичко изглежда, че той спазва нормите на западната култура в американската ѝ разновидност, а проявява любознателност по отношение на някои други, което е похвално, ала не е аргумент в полза на тезата на автора.

Теорията за либералната неутралност бива уличавана, също така, в лицемерие и вътрешна противоречивост. В най-общ план тази критика изглежда по следния начин. От позициите на идеала за либерална неутралност се твърди, че държавата не признава групово специфични права на хората от културните малцинства, защото не привилегирова никое схващане за добрия живот, не прави разлика между своите граждани, третира всички като равнопоставени. Това обаче не е вярно. Претендиращият за културна неутралност публичен живот изобщо не е такъв. Той е поставен върху основите на културата на доминиращата (обикновено – мнозинствената) етническа общност. Тази култура се “маскира” като национална и поради това теорията за либералната неутралност противоречи сама на себе си. Такова нещо

като културна неутралност на държавата няма и не може да има. Всъщност държавата винаги привилегирова една културна общност – тази на мнозинството. По този начин спрямо малцинствените групи се извършва голяма несправедливост. Те не само са поставени в неравностойно положение, а спрямо тях се осъществява и силен асимилационен натиск, тъй като интеграцията на техните членове в националния публичен живот се оказва адаптиране към чужда етническа култура. А нали именно справедливостта е водещата либерална ценност?

Конкретните критики обикновено вървят по линия на изтъкване едни или други черти на публичния живот в дадена страна, които са “натоварени” с културно съдържание, задавано от етническата идентичност на мнозинството. У. Кимлика, например, сочи доминацията на английския език в САЩ като свидетелство, че многократно заявяваната етнокултурна неутралност на американската държава е мит. Той изтъква четири факта като аргументи в полза на своята теза. Единият е, че в САЩ има законово изискване всички деца да учат английски в училище. Вторият – че знаенето на езика е необходимо условие при кандидатстване за американско гражданство. Третият е фактическото изискване човек да знае английски, за да заема държавна служба. И четвъртият факт е, че границите между щатите са прокараны така, че англофоните да са мнозинство във всеки от тях (вж. Kymlicka 2001 : 17). Според автора обаче “При наличието на стандартизирано и задължително образование, преобладаващи изисквания за грамотност на работното място и широко разпространени взаимодействия с властите, всеки език, който не е публичен, се маргинализира...”. (ibid.) Правителствените решения

относно това, кой ще бъде езикът на публичното образование и на публичната администрация, предопределят коя езикова група ще оцелее и коя – не.

Малко по-общо погледнато, не може да се отрече, че във всяка модерна държава има национална публична култура, която се характеризира, повече или по-малко, с вътрешно единство. Тя далеч не е конгломерат от “частни” култури, т. е. от културите на отделните етнически общности. Без такова, макар и относително, духовно единство на нацията, обществото не би могло да функционира като система. Тук е уместно да напомня тезата на Р. Дуоркин за подкрепата на държавата за изкуството (вж. наст. съч. с. 188). В идеалния случай тази подкрепа наистина не би трябвало да фаворизира едни изяви за сметка на други, но реално тя действа по начин, който поддържа единството на националната култура. Това става чрез образованието (единен учебен план за публичните училища, единни програми по отделните дисциплини, с особен акцент върху преподаването на националните литература и история), чрез мас-медиите, чрез изкуството.

От какво се определя, обаче, съдържанието на тази единна национална култура? Очевидно е, че в националните държави, все едно дали в тях се изповядва идеологията на етно-нацията или на гражданската нация, обединяващият културен фактор е етническата идентичност на мнозинството. Достатъчно е да разгърнем някой учебник по литература или по история, за да се убедим в това. Като подавяващото влияние на мнозинствената етничност не се осъществява, или поне не е необходимо да се осъществява принудително – чрез някакви форми на цензура, или на политическа

намеса в работата на образователните и културните институции. Достатъчно е решенията относно учебното съдържание да се вземат по демократичен начин, медиите и създателите на художествени произведения да се съобразяват с вкуса на публиката. Във всички тези случаи определяща се оказва волята на тези, които са повече.

Все пак, в името на справедливостта трябва да се отбележи, че голяма част от въпросните критики срещу либералната неутралност не са напълно коректни, тъй като изхождат от собствените схващания на техните автори за идентичността, които са предимно есенциалистски. Ако се придържаме към последователно либерален подход спрямо тази проблематика, ще трябва да разбираме неутралността на държавата като безпристрастно отношение към алтернативните представи за добрия живот (и съответните проекти за тяхното осъществяване) в качеството им на свободно, съзнателно избрани начини на личностна самореализация. В този ред на мисли културните идентичности могат да фигурират единствено като конструкции.

Но ако е така, доминацията в публичния живот на една от тях – на етническата идентичност на мнозинството – не би трябвало да е проява на несправедливост. И без друго всяка идентичност е инструмент за реализация на интересите на нейните носители. Щом като един от тези инструменти се е доказал като удобен за поддържане на националното единство и то е от полза за всички граждани на страната, защо трябва да виждаме в това нещо нередно. Справедливостта би била накърнена, ако приемахме идентичностите като ценни сами по себе си. Щом ги смятаме за средства, какво от това, че едно от тях, което е обслужвало интересите на част от обществото, ще може да се използва от всички. От конструкционистка гледна точка

и асимилацията не е проблем. Просто човек преценява, че му е по-удобно да осмисля живота си по друг начин и го прави.

От друга страна, обаче, ако прехвърлим своите разсъждения по тази тема на същински философска плоскост и поставим въпроса, дали в случая зад демонстрирания конструкционизъм не се крие все пак есенциалистки стремеж към доминация на една идентичност над останалите, който може би дори не се осъзнава от привържениците на либералната неутралност, но все пак мотивира техните действия, ще трябва да върнем дебата във вече познатото русло. При това положение на нещата проблемът за неутралността на държавата към различните схващания и проекти за добрия живот се оказва огледален образ на проблема за национализма. Широко разпространено е мнението, че националистическата идеология има конструкционистки характер, който обаче е маскиран с есенциалистка “фасада”. Зад лозунгите в защита на националните интереси обикновено се крият егоистичните интереси на индивиди, които манипулират обществеността, за да постигат едни или други свои цели.

Разбира се, винаги може да се твърди, че най-дълбоките мотиви, както на националиста, така и на либерала, са всъщност други. И в двата случая целерационалното и ценностнорационалното действие (ако използваме терминологията на Вебер), респ. ориентираното към успех и комуникативното действие (ако предпочетем тази на Хабермас), се подреждат във взаимни зависимости, които бъдат асоциации с анекдота за кокошката и яйцето.

Съвременната литература за мултикултурализма изобилства с критики по отношение на него. След като разгледахме възраженията по адрес на либералната неутралност, сега иде ред да се запознаем, макар и накратко, с позицията на “другата страна”. Няма да повтарям аргументите, които се изказват срещу мултикултурализма във връзка с потисничеството, упражнявано от някои общности спрямо отделни техни членове и за които стана дума при обсъждането на колективните права. Тук ще се спра на няколко други критични съображения, които особено често се срещат в литературата.

Може би най-фундаменталният недостатък на мултикултуралистките политики, който се изтъква, е, че те ограничават индивидуалната свобода. За отделния човек неговата културна идентичност се оказва съдба – принадлежността му към съответната етническа или религиозна общност предопределя как хората (както “отвътре”, така и “отвън” на общността) ще се отнасят към него, задава неговото поведение, лишава го от възможност за избор. Всичко това дава основание на някои автори да наричат мултикултурализма “нов расизъм” (вж. Berliner, Hull, 2002). Та нали, ако идентичността се разглежда като ценна сама по себе си, от това следва нежелателност на “смесванията” (вж. Longres 1997 : 5). “Хибридизацията” не се отразява добре на етническата, религиозната, расовата и т. н. чистота. В този смисъл мултикултурализмът е някакъв вид сегрегационизъм (вж. Guzzetta 1997 : 63).

Друго фундаментално възражение е, че признаването на групово специфични права на хората, които принадлежат към малцинства, може да ощетява останалите граждани. Цитираният по-горе Б. Бари

дава пример с правото на мюсюлманите и евреите във Великобритания да не се съобразяват със законовите разпоредби за клане на животни. Според автора това разрешение "...просто игнорира легитимния интерес на обществеността да бъдат защитени животните от не необходимо страдание" (Barry 2001 : 303). Примерът не е много убедителен, защото се отнася до твърде частен случай. Но проблемът наистина е фундаментален, особено ако се разгледа в принципен план, като се вземе предвид интересът на обществото като цяло от културно и политическо единство. В такъв аспект всяко "фрагментиране" на публичния живот, което се извършва в защита на малцинствените идентичности, ощетява останалите жители на страната.

И още една характерна черта на мултикултуралистките проекти е предмет на принципална критика. Това е конкурентната им позиция по отношение на социалните проблеми. Голямо е изкушението, на което реално се и поддават редица автори от въпросното направление, да се обяснява бедността не като следствие от социална несправедливост, не като резултат на експлоатация от страна на икономически господстващата класа, а с културни фактори (вж. Bekerman 2001 : 94). Културата като че ли обединява бедни и богати, потиснати и подтискащи, експлоатирани и експлоататори и фокусирането на вниманието на теоретици и политици върху нея оставя в сянка редица проблеми, които трябва да бъдат решавани. Тази тема е разработена подробно и задълбочено в няколко изследвания на Н. Фрейзър, посветени именно на "конкуренцията" между признание и преразпределение (вж. Fraser 1992; Honneth, Fraser 2003).

По-нататък, едно от "най-естествените", най-близките до ума обвинения срещу привържениците на мултикултурализма е, че те

насърчават сепаратистки тежнения сред представителите на малцинствата. Не е ли отстояването на собствената културна идентичност акт на нелоялност към страната, в която дадената общност живее (вж. Longres 1997 : 10)? Особено проблематични изглеждат случаите – а те преобладават на Балканите – в които малцинството населява региони, граничещи с неговата историческа родина. Тогава е налице риск мултикултурализмът да премине в иредентизъм.

От същия порядък е опасението, че мултикултурализмът стимулира съперничеството и съответно – антагонизмите между различните общности. “Ако самочувствието се подобрява в резултат на утвърждаването на етническата идентичност, това става – както при отборните спортове – на основата на конкуренцията. Нашето самочувствие се повишава, като се опитваме да понижим онова на членовете на аут групата...”. (ibid.)

Авторите, които разсъждават в тази насока, виждат и нещо несправедливо и дори нечестно в стремежа на малцинствените общности да съхранят своята идентичност. От една страна техните членове се стремят към включване в живота на мнозинството – най-вече по линия на икономическата активност. Те нямат нищо против да работят и изобщо да печелят благодарение на отвореността на обществото към тях. Ала когато се постави въпросът за техния начин на живот, те държат на неговата обособеност. “Включвайте ни, но само донякъде. Нека печелим икономически успехи и политическа значимост, но да си запазваме дистанцията; нека си поддържаме своя начин на живот и да отхвърляме вашия.” (ibid.) Подобно “двойно счетоводство” дава едностранни предимства на малцинствените общности.

Други автори, от своя страна, оценяват негативно фиксацията на мултикултуралистките теории и политики върху общностните идентичности (вж. Devore 1997 : 41). Според тях по този начин се отвлеча вниманието от други важни социални и културни проблеми, като тези, свързани с класовите антагонизми, със сексуалните малцинства и със социалния пол (т. нар. “gender”). В името на плурализма се подтиска именно многообразието на различията. В това отношение мултикултурализмът демонстрира значителна непоследователност, изневерява на собствените си ценности.

Още една “сенчеста” страна на мултикултуралистката кауза е, че заедно с идентичностите (или по-точно – в качеството на техен елемент) се вземат като даденост, т. е. безкритично, най-различни традиции и обичаи, някои от които противоречат на съвременните разбирания за приличие, справедливост и дори – хуманност. Често в подкрепа на тази критика авторите сочат споменатия вече по-горе пример с “гениталното осакатяване на жените” (вж. Guzzetta 1997 : 66). Наистина, как можем да убеждаваме представителите на дадено етническо или религиозно малцинство, че признаваме ценността на идентичността им, но и че те трябва да се откажат от една или друга своя практика, която е проявление на същата тази идентичност.

От по-различно естество пък са упреците срещу мултикултурализма, които изтъкват неговия конюнктурен потенциал. Работейки за изявяването и утвърждаването на културните различия, разединявайки по този начин обществото, мултикултуралистите създават нужда от посредници, които да помагат за регулирането и хармонизирането на отношенията между различните общности, а също между всяка от тях и обществото като цяло. Това са малцинствените

лидери, активистите от неправителствените организации, експертите по публични политики, социалните работници. За последните Ч. Гузета пише: “Те нямат намерение да помагат на своите клиенти да се включат пълноценно в американското общество, а по-скоро да ги държат в маргинално положение, защитавайки по този начин ролята на социалния работник като необходим посредник между клиентите и обществото.” (ibid.) Ако авторът е прав, тук се сблъскваме с още една проява на вътрешна противоречивост. Това, което от мултикултуралистски позиции се прави за засилване престижа, влиянието, самочувствието и т. п. на малцинствените общности¹, води реално до тяхното обезсилване, до изпадането им в зависимост от посредници.

Опити за синтез

Всички критики срещу двете конкуриращи се парадигми в областта на малцинствената политика, които разгледахме дотук, могат да бъдат оспорени от позицията, че те са адекватни само по отношение на екстремно либералните и мултикултуралистките стратегии в тази област. Навярно някъде към средата на “оста” между интеграцията и автономията има позиции, които са приемливи за всички, защото са по-умерени и създават по-малко рискове от провал на публичните политики.

Според мен компромисните варианти от типа на “по малко и от двете алтернативи” не са убедителни. Едно свидетелство в тази насока е фактът, че в социалната теория се правят сериозни опити да се

¹ В англоезичните публикации по темата в тази връзка се употребява терминът “empowerment”, който няма точен еквивалент на български.

синтезират двете начала, да се изгради такава концепция, която да не търси оптимума в еднаквото отдалечаване от двата “полюса”, а в тяхното диалектическо отъждествяване. Тук ще разгледам четири такива теории. Две от тях, на А. Хонет и на Ч. Тейлър, изхождат от Хегеловата концепция за признанието и съответно са продукт на методология, която по начало е ориентирана към синтезиране на противоположностите. Третата, на Л. Блум, се “надгражда” над тази на Тейлър – в смисъл, че предлага решение на едно противоречие, което поставя под въпрос вътрешната последователност на Тейлървия подход към мултикултуралистката проблематика изобщо. Последна в този ред, но не и по значимост, е “либералната теория за правата на малцинствата”, както сам я определя нейният автор, У. Кимлика. В нея той прави опит за обосноваване на мултикултуралистки политики с универсалистски аргументи.

Моята оценка за тези концепции е, че всяка от тях е по своему вътрешно противоречива и по същество – несъстоятелна. Изводът, според мен, трябва да бъде, че е неоправдан самият стремеж да се “отмери” по принцип оптималният статус (като комплекс от права или в по-общ смисъл) на всеки вид малцинства (национални, етнически, религиозни, расови, сексуални) в смисъл на определен баланс на универсалистски и партикуларистски елементи, т. е. на определено “отстояние” от пълната интеграция и от културната автономия, все едно дали ще се търси по линия на компромиса или на синтеза. Решението трябва да има съвсем различен вид.

Чарлз Тейлър

Ще продължа с една друга, може би още по популярна концепция за признанието – тази на канадския философ Чарлз Тейлър. Как аргументира той тезата си, че ние дължим признание на чуждите културни идентичности – т. е. че сме морално длъжни да приемаме всички култури (или поне тези, които са доказали исторически своята значимост, в смисъл, че са формирали манталитета на цели общества за продължителни периоди от време, вж. Taylor, 1994 : 66) за ценни в един абсолютен смисъл, т. е. независимо от гледната точка. И може ли подобно доброжелателно отношение към Другите да влезе в противоречие само със себе си при определени условия?

В началото на своята знаменита студия “Политиката на признаване” Тейлър се позовава на една повече или по-малко очевидна характеристика на идентичността – че тя има диалогична природа, че ние изграждаме своето разбиране за самите себе си, отговаряме си на въпроса “кой съм аз”, в зависимост и от това, какво хората, които приемаме за значими, виждат в нас (вж. Taylor 1994 : 33). От тук следва, че едно демонстрирано негативно, или дори само пренебрежително отношение към Другия не може да бъде в никакъв случай приемано като някаква безобидна изява на лично мнение. ...”Дадено лице или група хора могат да понесат истинска вреда, истинско личностно осакатяване, ако хората или обществото наоколо проецират обратно върху тях един техен образ, който е ограничаващ, унизителен, достоен за презрение.” (Taylor 1994 :25). Следователно признанието не е само въпрос на “...учтивост, която дължим на хората. То е жизнено важна човешка нужда”. (Taylor 1994 : 26)

С този аргумент авторът представя признанието като полагащо се на всеки в такава степен, че неоказването му би било несправедливо. За разлика от Хонет, обаче, Тейлър вижда предмета на признанието не като идентичността в някакъв общ смисъл, а именно като културната идентичност на човека. В този пункт той, според мен, е напълно убедителен. Мога ли да окажа признание на някого, като същевременно демонстрирам негативно отношение към културата, с която той/тя се идентифицира? Ако използваме категориите на Хонет, има ли начин да стимулирам самоувереността, самоуважението и самочувствието на някого, като при това показвам, че за мен неговата/нейната култура е лишена от ценност, или, в най-добрия случай, ми е безразлична? Ако приемем този ход на Тейлър, т. е. тъй да се каже, “културализирането” на признанието, пред нас се очертават контурите на един интересен опит за синтез на универсалисткия и партикуларисткия подход към идентичността. Оказва се, че да признаваш ценността на чуждата култура е въпрос за справедливост. Но нали е общоприето, че именно културите разделят хората, а справедливостта ги обединява. Изглежда, че в случая канадският философ е съчетал по хармоничен начин две взаимно изключващи се начала в сферата на публичните политики.

В какво по-конкретно би трябвало да се изразява признанието, което според Тейлър трябва да оказваме на чуждата идентичност? В неговата студия се срещат различни формулировки, някои от които се разминават значително по смисъл. Не може да се отрече, обаче, че сред тях има и такива, които са достатъчно радикални, за да ни дадат основание да приемем, че авторът разглежда като морално дължимо признаването ценността на чуждата културна специфика. Той се

ангажира, например, с твърдението, че култури, които за продължителни исторически периоди са артикулирали смислите на множество хора за добро, за свещено, за възхитително, “...почти със сигурност имат в себе си нещо, което заслужава нашето възхищение и уважение, даже ако то е придружено от много черти, които са за нас отблъскващи и неприемливи” (Taylor 1994 :72).

Именно разсъждения от рода на последното служат в наши дни като теоретическа обосновка на политиката на мултикултурализъм в популярния смисъл на думата. От констатацията, че самоуважението на човека зависи и от начина, по който той “вижда” себе си в очите на околните, се стига, като се следва логиката, очертаваща се и в текста на Тейлър, до лозунги от типа на “да празнуваме различията”. Решението на дилемата, дали ще харесаме, или не едно или друго постижение на дадена чужда култура, не се оставя на нашия вкус. Положителната оценка на чуждата културна изява се изисква не като проява на добър тон, или на политическа коректност, а ни повече ни по-малко – като изпълнение на морален дълг. Защото в противен случай ще нараним, ще уязвим нечия идентичност...

Не може да се каже, че Тейлър не е предвидил опасността да се стигне до такива крайности по пътя, който той, заедно и с други единомишленици, теоретически трасира. В цитираната негова студия се поставя и въпросът как е възможно, използвайки специфични за собствената ни култура критерии, да оценяваме неизменно положително характерни черти и продукти на едни или други начини на живот, които могат радикално да се отличават от нашия. Тейлър илюстрира проблема с едно изказване, което се приписва на американския писател, Нобелов лауреат, Сол Белоу – “Когато зулусите

родят своя Толстой, ние ще го четем” (Taylor 1994 :42). Наистина, ако мерим литературните постижения на народи с твърде различна култура, като използваме собствените си стандарти за художествено качество, изглежда невероятно някога те да заслужат нашето признание. Но тогава как да щадим чуждата идентичност – при положение, че в случаи като току що цитирания, една откровенно изказана естетическа оценка не може да не е обидна по своето съдържание. Стигаме до концептуална безизходица. От една страна като че ли действително дължим на всички положително отношение към тяхната култура, каквато и да е тя. От друга – каква е стойността на подобна оценка, ако тя е неискрена?

Тейлър предлага “двустепенно” решение на този проблем. На първо време би трябвало по презумпция, тъй да се каже “*a priori*”, да приемаме ценността на чуждите култури, особено ако те са исторически значими (аргументация за това фигурира в дадените по-горе цитати от сс.66 и 72). А след това да работим усърдно за опознаване на тези култури, с които по едни или други причини имаме контакт – да осъществяваме сравнителни културни изследвания, да усвояваме чуждия начин на мислене и ориентация в света, и то на реципрочни начала, така че в крайна сметка да се стигне до “херменевтично сливане на хоризонтите”, т. е. до промяна и унифициране на културните стандарти. (вж. Taylor 1994 : 72)² След което признанието ценността на съответната чужда култура вече няма да ни затруднява – стига изобщо да е останало в нея нещо чуждо за нас.

² Ето как фигурира “сливане на хоризонтите” в автентичния контекст на “Истина и метод”:
“Разбирането преди всичко е процесът на сливане на мнимо съществуващи сами за себе си хоризонти.” (Гадамер 1997 : 421)

Ако продължим това разсъждение на Тейлър, задавайки в кантиански дух въпроса “и какво ще стане, ако всички започнат да правят така”, ще стигнем до перспективата за формиране в крайна сметка на една глобална култура, в която различията ще са несъществени. Изглежда, че подобен идеал е заложен в Тейлъровата концепция за признанието. Той обаче силно контрастира на ценностите на мултикултурализма, които авторът иначе убедено защитава. Така в разглежданата концепция се очертава известна вътрешна противоречивост, която заслужава по-подробно изясняване.

Най-напред, защо Тейлър обвързва положителното отношение към Другия непременно с приписване на абсолютна ценност спрямо неговата културна специфика? Защо се ангажира той с толкова проблематична в концептуално отношение теза, след като са налице и други възможности. От либерална гледна точка, например, ние дължим уважение всекиму, доколкото той, или тя, е човек. Достатъчно е да приемем, заедно с Кант, че за разлика от всичко останало във Вселената, единствено човекът, както и всяко рационално създание, е цел сама по себе си (вж. Кант 1974 : 132). Малка е вероятността Тейлър да не си е давал сметка за концептуалните затруднения, с които е “заредена” идеята за признанието като ценене на чуждата културна специфика. По-възможно е той да приема това предизвикателство в името на защитата на мултикултуралистката парадигма. Изглежда, че за да се обосноват теоретично мултикултуралистките практики, наистина трябва да се приеме, че признаването ценността на чуждата култура е единствената форма, чрез която може да се засвидетелства позитивно отношение към Другия. Но едва ли един толкова сериозен

автор като Ч. Тейлър би поел риска да построи своята концепция за признанието върху логически несъстоятелни основи – само за да обоснове на всяка цена правото на културните специфики да играят важна роля в публичния живот. Тук ще се опитам да покажа, че ако вземем предвид онтологическите измерения на разглежданото схващане на Тейлър, може да се стигне до извода, че то е все пак в голяма степен вътрешно последователно.

В цитираната студия той сочи връзки на историческа приемственост между своята концепция и, от друга страна – идеята на Русо за равното достойнство, както и знаменитата Хегелова диалектика на господаря и роба. Що се отнася до обема на текста, посветен на двата автора, на Русо е обърнато повече внимание. За Хегел са отделени само двадесетина реда (вж. Taylor 1994 : 50). Ала като се вземе предвид обстоятелството, че Тейлър е блестящ познавач на Хегеловата философия (най-малкото, той е автор на авторитетна монография с многозначително лаконичното заглавие “Хегел”), може да се предположи с голяма доза сигурност, че именно във “Феноменология на духа” е “закотвена” онтологическата концепция на Тейлър за признанието.

С какво може един паралел между диалектиката на господаря и роба, от една страна и “Политиката на признаване”, от друга, да хвърли светлина върху проблема, с който се занимаваме? Според мен в това отношение е особено важно да се вземе предвид, че въпросната диалектика е момент от саморазвитието на духа. Това, което Хегел нарича “господар” и “роб”, е все същото самосъзнание, противопоставящо се в развитието си само на себе си.

Параграфът от “Феноменология на духа”, който се отнася до тази зависимост, е озаглавен “Самостоятелност и несамостоятелност на самосъзнанието. Господство и робство”. Темата за признанието се въвежда в самото начало на параграфа по следния начин. “Самосъзнанието е *в себе си* и *за себе си*, когато е в себе си и за себе си за нещо друго, и благодарение на това, че е в себе си и за себе си за нещо друго, т. е. то има битие само като нещо признато.” (Хегел 1999 : 202) От текста по-нататък, обаче, се вижда, че става дума за самостоятелност и несамостоятелност на едно и също самосъзнание. “Понятието за това единство на самосъзнанието в неговото раздвоение, за реализиращата се в самосъзнанието безкрайност, е многостранно и многозначно кръстосване, така че моментите на последното трябва, от една страна, да се придържат точно във един от друг, а, от друга страна, да се вземат и познават в това различаване същевременно и като неразличени или винаги в тяхното противоположно значение. ...Разчепкването (*Auseinanderlegung*) на понятието за това духовно единство в раздвоението на единството излага пред нас движението на *признаването*.” (ibid.)

Особено добре се вижда относителността на различието между оказващ и получаващ признание от следния пасаж: “За самосъзнанието има битие едно друго самосъзнание; то е излязло *вън от себе си*. Това излизане има двойно значение; *първо*, самосъзнанието е загубило самото себе си, защото намира себе си като *друга* същност; *второ*, с това то е снело другото, защото също и не вижда другото като същност, а вижда *самото себе си* в *другото*.” (Хегел 1999 : 203)

По-нататък Хегел твърди за чистото понятие за признаване, че то е понятие за “раздвояване на самосъзнанието в неговото единство”

(Хегел 1999 : 204). Двете страни на акта на взаимно признаване са “крайните термини”, на които се разпада “средният термин”, който именно е самосъзнанието (ibid.).

Очевидна е връзката между тезата на Тейлър, че идентичността има диалогична природа (т. е. че начинът, по който се самоосъзнава, по който се отнася към себе си даден човек, или дадена общност, е в органическа зависимост от начина, по който се отнасят към него, или нея, околните) и, от друга страна, разгръщащата се във “Феноменология на духа” диалектика на саморазвитие на самосъзнанието посредством противопоставяне само на себе си и снемане на това противопоставяне. Това, на което обикновено не се обръща внимание при тълкуванията на Тейлъровата теория на признанието, обаче, е, че ако допуснем наличието на подобна приемственост между нея и схващането за признанието от “Феноменология на духа”, трябва да се съгласим също така, че “Другостта” при Тейлър е относителна. Щом признаващо и признавано у Хегел са едно и също самосъзнание, отнасящо се само със себе си, значи, след като Тейлър не е разграничил изрично в този аспект своята концепция за признанието от Хегеловата, имаме основание да предположим, че и той схваща по подобен начин отношението между субект и обект на признанието. В такъв случай културното различие, което бива представено от Тейлър като фактор, затрудняващ признаването ценността на чуждата култура, се оказва нещо не толкова съществено. Какво чудно има тогава, че този автор препоръчва да се търси решаване на проблемите, които възникват в социалния живот в случаи на конкуренция между взаимно несъизмерими културни

стандарти, ни повече ни по-малко по пътя на постепенното преодоляване на културните различия посредством “сливане на хоризонтите”. Наистина, така той влиза в противоречие с културния релативизъм като парадигма, в рамките на която се изграждат практиките на мултикултурализма, но затова пък концепцията му се оказва логически издържана.

Тази непосредствена, тъй да се каже, вътрешна логика на теорията на Тейлър за признанието, обаче, не помага за решаването на проблема с балансирането на универсалистките и партикуларистките тенденции в третирането на идентичността. Наистина, Тейлър остава верен на себе си, като в крайна сметка признава, че в действителност не приписва голяма значимост на културните различия – те са нещо относително, което подлежи на снемане в хода на едно развитие към глобално културно единство. Ала дори да не обърнем внимание на разминаването между културалисткия патос в началото на “Политиката на признаване” и минимизирането на значимостта на културните различия в края на студията, все пак остава разочарованието, че вместо синтез на двете начала, получаваме една издържана в духа на модерността, универсалистка интерпретация на признанието.

Лорънс Блум

Третата концепция, която ще представя тук, може да се разглежда като модификация на “класическия” модел на признанието, разработен от Ч. Тейлър. Тя е скицирана в статията на Л. Блум “Признание, ценност и равенство” (вж. Blum 1998). Нейният автор изхожда, също както Тейлър и Хонет, от постановката за диалогичния характер на идентичността, но предлага една съществена промяна в

съдържанието на моралното изискване за утвърждаващо отношение към идентичността на Другия. Според Блум, за да се осигурят условия за позитивно формиране и възпроизвеждане във времето на нечия идентичност, не е задължително нейното културно съдържание да бъде признавано от околните за ценно в абсолютен смисъл, т. е. независимо от гледната точка на оценяващия. Достатъчно е да бъде признато правото на нейния носител сам да си я цени. Това означава, че в типичния случай, т. е. когато става въпрос за културна общност, моралното задължение за околните би се състояло в създаване на условия тази общност да поддържа свой културен живот, така че, в рамките на един, тъй да се каже, вътрешен диалог, нейните членове да могат да утвърждават един пред друг ценността на своята обща идентичност.

Подобен модел на признанието съхранява неговата класическа обосновка – безспорно убедителното позоваване, в хегелиански дух, на диалогичната природа на идентичността – без да се ангажира с проблематичното морално вменяване в дълг на хората да признават за ценна културната специфика на всяка идентичност, без оглед на закономерните разминавания в културните стандарти. Авторът илюстрира своята идея с пример за използването на майчиния език на малцинствата в училище. Ако една ученичка с мексиканска идентичност настоява на правото си да говори испански в своето американско училище, тя “...просто желае признаване на ценността, важността (importance) и значимостта (meaningfulness), които нейната мексиканско-американска културна идентичност има за нея”(Blum, 1998 : 79). Ако училищната администрация признае такова право на учениците с мексиканска етничност, то няма да е, защото тя признава

ценността на този език изобщо, а защото това е майчиният език на въпросните деца.

Концепцията на Блум има наистина сериозно преимущество в сравнение с тази на Тейлър, що се отнася до “верността” ѝ спрямо културния релативизъм, в качеството му на задължителен белег на мултикултуралисткия подход към проблематиката на идентичността. Прехвърляйки “центъра на тежестта” на модела на признанието от отношението на Другите спрямо дадената идентичност към отношенията между самите нейни носители, Блум се отклонява от пътя, който е довел Тейлър до тежкия избор между, от една страна, отстояването на вътрешно противоречивата позиция, че всички сме морално длъжни да ценим културната специфика на всяка идентичност, въпреки културните различия и, от друга, омаловажаването на тези различия, което пък на свой ред противоречи на духа на мултикултурализма. Блум може да си позволи да взема сериозно “Другостта”, защото в неговия модел на признанието тя не се изпречва на пътя на диалога, от който зависи благополучието на съответната идентичност.

Проблематично е обаче, доколко в тази концепция се е застъпен позитивният интерес към Другия, който е от емблематично значение за мултикултурализма. Поемането на моралното задължение да оставиш Другите да оценяват по достойнство своята културна специфика не включва ангажимент да си съпричастен самият ти към това “празнуване на различията”. Достатъчно е да не демонстрираш негативно отношение към чуждата култура и да не пречиш на нейните носители да утвърждават достойнствата ѝ в диалог едни с други.

По този показател моделът на признанието на Блум е близък по-скоро до “конкурентната” парадигма, тази на либерализма. Ако вземем като критерий отношението към публичния статус на културните различия, при Блум не са налице теоретични основания такъв статус да се признава за допустим, а още по-малко – за дължим в морален смисъл. Защо диалогът, който утвърждава ценността на културната специфика на дадена колективна идентичност, да не протича изцяло в частния живот на съответната общност? Ако, например, хората от дадено етническо малцинство държат на своята идентичност, те могат да се уверяват един друг в достойнствата на нейната културна специфика чрез поддържане на съответните битови традиции, ритуали, фолклор – като всички тези дейности се организират на самодейни начала, без да се занимава с тях обществото като цяло в лицето на държавните и общински институции, гражданските организации, медиите и т.п.

В такъв случай евентуални претенции за изучаване (или обучение) на майчиния език в обществените училища, за подкрепа с държавни или общински средства на малцинствената художествена култура, за създаване, включително пак с ресурсната подкрепа на обществото като цяло, на малцинствени медии, за утвърждаване на малцинствения език като алтернативно средство за комуникация с официалните институции в регионите, където хората от това малцинство съставляват съществена част от населението и т.н. биха изглеждали прекомерни. Има достатъчно възможности за осъществяване признанието на малцинствената идентичност в частния живот на общността. Защо трябва, тогава, да се фрагментира излишно

публичният живот и да се създават предпоставки за привилегироване, респ. дискриминиране на едни граждани в сравнение с други?

Така че и Блум не стига далеч по пътя, трасиран от Тейлър – да се търси синтез на двете начала, универсалисткото и партикуларисткото, в малцинствената проблематика, като се аргументира и артикулира тезата, че признаването ценността на културните идентичности е въпрос на справедливост. И той, подобно на Тейлър, постига резултат, който се разминава със заявените от него намерения, а именно, изгражда модел на признанието в едностранчиво универсалистка насока.

Уил Кимлика

За разлика от другите трима автора, с които се занимавахме дотук, Кимлика не изхожда от диалогичността на идентичността, а от идеала за либерална неутралност на държавата. Както вече е ставало дума, този модел като че ли дава възможност за просто и убедително решение на проблема за интегрирането на културните различия в един справедлив обществен порядък – всеки е свободен да живее, както намери за добре, стига да не пречи на другите. И задачата на държавата е именно да предотвратява “интерферирането” на начинанията на индивидите, чрез които всеки/всяка от тях действа за реализирането на неговото/нейното благо – така както той/тя си го разбира.

В тази концептуална отправна система културните различия следва да се разглеждат като елементи на алтернативните варианти на добрия живот. Либералната свобода на сдружаване би трябвало да е достатъчна като условие за тяхната реализация (вж. Kymlicka 1995 : 107). Не би било справедливо държавата да подкрепя едни или други

култури. Тези от тях, които са жизнени, ще се радват на съпричастността на все повече и повече хора, които с доброволен принос ще осигуряват необходимите материални и духовни ресурси за просъществуването им. И обратно – онези, които са в упадък, ще си отмрат по естествен начин, защото няма да могат да мотивират гражданите, които номинално се числят към тях, да се ангажират с дейности в тяхна полза. Това е нещо като “културен пазар” (Kymlicka 1995 : 108), към който държавата трябва да се отнася с т. нар. “добронамерена ненамеса” (benign neglect).

По-горе вече бяха посочени основните аргументи, които се изказват в литературата срещу модела на либералната неутралност. Кимлика повтаря някои от тях, но прибавя и редица свои съображения. Може би най-оригинална³ и най-убедителна е неговата теза за ролята на т. нар. “социализираща култура”⁴ в живота на човека. Въвеждайки тази категория в задочния си дебат с ортодоксалния либерализъм, канадският философ предлага една интересна алтернатива на модела на либералната неутралност. Докато в последния фигурират два основни елемента: “културният пазар” и културно неутралните държавни институции, Кимлика добавя и трети, т. е. именно “социализиращата култура”. Той оспорва либералния идеал за дистанцираност на публичните институции от проблематиката на добрия живот, вкл. от културата и ограничаването на техните компетенции само до справедливото регулиране на социалните взаимодействия.

³ Тази идея е в отношение на приемственост с някои разсъждения по въпроса на Р. Дуоркин, когото Кимлика често цитира във връзка с въпроса за “социализиращата култура”.

⁴ В оригинала е “societal culture”, което няма точен еквивалент на български. Най-сполучлив според мен е преводът на С. Йотов (Йотов 2003 : 306), който ще използвам тук.

Според Кимлика държавата активно участва във функционирането на “социализиращата култура”, която е както (поне отчасти) институционализирана, така и натоварена с културно съдържание. Той предлага следната дефиниция за нея: “...култура, която предоставя на своите членове смислени (meaningful) начини на живот из целия спектър на човешките дейности, включващ социалния, образователния, религиозния, развлекателния и икономическия живот, обхващащ както публичната, така и частната сфера.” (Kymlicka 1995 : 76) Авторът аргументира тезата, че тази култура е необходима на човека, за да живее пълноценно, обаче заедно с това тя не може да се реализира без участието на държавни институции. С други думи, индивидът не може да разчита на последните само за опазване на неговите интереси от несправедливо накърняване, а има основание да претендира и за подкрепа на неговия културно обусловен начин на живот.

Какво следва от всичко това за публичните политики по отношение на малцинствата и в какъв смисъл У. Кимлика прави опит за синтез на универсалисткото и партикуларисткото начало в тази област. Схематично представено, той развива своята аргументация на две равнища. Най-напред обосновава твърдението, че от самия либерален идеал за автономия на индивида следва необходимостта от участие на последния в “социализираща култура”. Това е така, защото автономията предполага не само възможност да избираме свободно своя начин на живот, но и да ревизираме този свой избор, ако преценим в даден момент, че той се е оказал неудачен (вж. Kymlicka 1995 : 81). Но за да сме в състояние да решим, доколко удачен е даден избор, има ли по-добри достъпни алтернативи, какви са преимуществата и

недостатъците на една или друга от тях, ние трябва да разполагаме с културен контекст, с оглед на който да съпоставяме различните възможни начини на живот. “Накратко казано, свободата включва избиране между различни алтернативи и нашата социална култура не само ни предоставя такива алтернативи, но ни дава възможност и да ги осмисляме.” (Kymlicka 1995 : 83)

На второ равнище авторът задава въпроса: има ли значение коя “социализираща култура” ще послужи на даден индивид, който спада към някакво малцинство, като контекст за осмисляне на неговия избор на начин на живот (Kymlicka 1995 : 84). Т. е. все едно ли е, дали човек ще използва за целта своята собствена национална или етническа култура, или ще прибегне до “услугите” на чужда. Преведено на езика на малцинствената проблематика, това ще рече: дали легитимната нужда на индивида от социализиращо-културен⁵ (т. е. в една или друга степен институциализиран) контекст на упражняването на неговата/нейната свобода може да оправдае претенции за групово-специфични права, или от такива няма нужда, защото той/тя може да се ползва без ограничения от вече наличната социална култура на обществото като цяло, или по-точно – на етническото мнозинство.

На този въпрос Кимлика също отговаря на две равнища. Най-напред изрежда няколко аргумента в подкрепа на тезата, че собствената идентичност на индивида е важна и ценна за него/нея, така че евентуално негово/нейно решение да се асимилира, възприемайки социализиращата култура на друга етническа група (т. е. на мнозинството) за своя, не е от порядъка на решението да си смени

⁵ В смисъла на “societal culture”.

жилището или работата⁶. След това изказва тезата, че справедливостта изисква да се остави на въпросния човек свободно да реши, дали да направи едното или другото, т. е. да се асимилира, или да търси начини да удовлетвори своята нужда от социализираща култура, като изхожда от своята идентичност. Или с други думи – да се бори за групово-специфични права за него/нея самия/самата, както и за останалите членове на неговата/нейната общност, за да могат съвместно, възползвайки се от въпросните права, да изграждат своя собствена, малцинствена социализираща култура: “...аз съм убеден, че като развиваме теория за справедливостта, ние ще трябва да третираме достъпа до тяхната култура като нещо, което би могло да очакваме от хората да искат, каквото и да е тяхното специфично разбиране за доброто. Да изоставиш своята култура, макар и да е възможно, в най-добрия случай може да се разглежда като отказване от нещо, което с основание ти се полага”. (Kymlicka 1995 : 86)

Развивайки своите съображения в насока на оправдаване на групово-специфични права⁷ на основата на чисто либерални ценности от рода на справедливостта и свободата, Кимлика тематизира един според мен много важен въпрос, който се отнася до малцинствената проблематика. А той е: можем ли да приемем като аргумент аналогията? По-конкретно, ако даден индивид или група живее по определен начин и то напълно благополучно, от това следва ли, че

⁶ Като пример – ето два от въпросните аргументи, които Кимлика заимства от известни представители на либералната мисъл. Културната идентичност дава чувство за сигурност на човека, защото го свързва посредством отношения на солидарност с множество други хора, без за това да е необходимо той/тя да прави никакви усилия, чрез които да заслужи въпросната близост (вж. Margalit, Raz 1990 : 447). Културната принадлежност придава допълнителен смисъл и ценност на нашите действия, защото те се оказват не само индивидуални инициативи, а и част от колективни, исторически значими начинания, посредством които културата се формира и възпроизвежда (вж. Tamir 1993 : 72).

⁷ И то като стигащи чак до право на териториална автономия.

въпросният начин на живот трябва да бъде задължителен образец за подражание от страна на индивиди или групи, които са в някакво отношение подобни на първите? Ако, например, в средите на дадено етническо малцинство в дадена държава се развива тенденция към асимилация в мнозинствената култура и нищо трагично не се случва – групата постепенно губи своята идентичност, но индивидите, които спадат към нея, живеят добре и не съжालяват за това, което са оставили зад гърба си – от това следва ли, че асимилацията трябва да бъде универсален модел, по който да устройват своя живот и хората от други малцинства, в други условия и дори в други страни. Може ли да се поставя въпросът по следния начин: “щом онези са могли да се асимилират без особени затруднения, защо и вие да не сте в състояние да го направите?”

Дж. Раз има предвид, според мен, същия проблем, когато изтъква опасността от това, “...да се търси разбиране на другите през собствения опит и през позоваването на самия себе си: ‘Когато бях млад, няха телевизор и не разбирам защо младите днес трябва да имат телевизор?!’ ‘Никога не съм ходил на джамия – защо да позволяваме на тези новодошли да строят джамии само защото искат?’” (Раз 2003 : 160)

Разбира се, ситуацията може да се погледне и от обратната страна. Ако в дадени малцинствени среди самото споменаване на думата “асимилация” буди възмущение и гняв, от това следва ли, че въпросната алтернатива трябва да е забранена за други индивиди и групи? Ако за мен дадено поведение е неприемливо, означава ли това, че то е само по себе си лошо и поради това трябва да се избягва от всички?

Разсъждавайки в тази насока, се доближаваме до позицията, която вече формулирах по-горе (вж. наст. съч. с. 15) и в подкрепа на която продължавам да събирам аргументи: не е удачно да се изработват публични политики въз основа на априорни схващания за това, на какъв вид малцинство какви права се полагат по принцип. Въпросът не е в това, кои са “добрите” и кои са “лошите” политики изобщо, а кои са подходящи за конкретния случай.

Дотук проследихме две стъпки, които У. Кимлика прави по линия на синтеза на универсалисткото и партикуларисткото начала в малцинствената проблематика. Той обосновава групово-диференцирани (т. е. съвсем не универсални) права, изхождайки от либералната ценност “свобода на избора”. Без контекста на “социализиращата култура” индивидът не може да осмисли ситуацията, в която трябва да направи своя избор и поради това не е в състояние да го направи по един рационален начин. И второ, щом като всеки има право на участие в социализираща култура, той/тя трябва да има право да избере, също така и дали това да бъде националната култура на съответната страна, която по правило е изградена върху партикуларната етническа култура на мнозинството (т. е. включването в нея на човек, който има различна етническа култура би представлявало асимиляция), или, ако става въпрос именно за човек от някакво малцинство, това да бъде социализираща култура, която да се основава върху неговия/нейния собствен характерен начин на живот. Във втория случай, съответно се оказват оправдани – по либерален начин – претенциите на малцинствата за групово-диференцирани права.

Кимлика обаче прави и трета стъпка в същата насока. Той влиза в полемика с някои актуални публикации, чиито автори аргументират тезата, че съвременните процеси на либерализация и модернизация на обществения живот оставят на заден план идентичността. Традиционните културни връзки на общностна солидарност отстъпват на саморефлектираната рационалност на човешкото поведение. На този фон едно упорство в привързаността към етническа или национална идентичност би изглеждало като проява на споменатия вече “нарцисизъм на малките различия” (вж. наст. съч. с. 43).

Според канадския философ обаче има достатъчно свидетелства, че “...членовете на либерални култури действително ценят своята културна принадлежност” (Kymlicka 1995 : 88). Квебекските националисти са и либерални реформатори. В Белгия либерализацията на фламандското общество се придружава от засилване на националистическите тежнения. “Фактът, че тяхната култура е станала толерантна и плуралистична, по никакъв начин не е намалил разпространеността и интензивността на желанието на хората да живеят и работят в своята собствена културна среда.” (Kymlicka 1995 : 89)

Така че Кимлика придружава своята теоретична аргументация – относно нуждата на всеки човек от социализираща култура и правото на свободен избор на такава – с посочване на емпирични свидетелства, че либерализирането на мисленето на хората и на техния начин на живот не води с необходимост към загърбване на тяхната идентичност.

Концепцията на Кимлика е един наистина впечатляващ опит да се осъществи синтезът, за който става дума в тази глава, но той буди и

известни съмнения. Във втория пункт, този за правото на избор на социализираща култура – т. е. избор между асимилацията и борба за групово-диференцирани права – авторът прави един радикален ход. Той отрича това право на имигрантските малцинства. Със самия акт на емиграция тези хора вече са направили въпросния избор. “Те са прекъснали своите корени и знаят, когато идват, че техният успех и този на техните деца зависи от интегрирането им в институциите на англо-говорящото (в случая авторът има предвид конкретно имигрантите в САЩ и Канада, но съображенията му имат неограничена валидност – бел. П. М.) общество.” (Kymlicka 1995 : 95) Така че не е в противоречие с либералните ценности да се провеждат спрямо имигрантите такива политики, които насърчават и улесняват тяхната асимилация (при все, че авторът употребява в този контекст термина “интеграция”, без да поясни какво има предвид с него и по какво интеграцията се различава от асимилацията).

Все пак, Кимлика смята, че на имигрантите също се полагат малцинствени права, ала не национални, т. е. не права, гарантиращи възможността за самоуправление, а “полиетнически” (Kymlicka 1995 : 97). Неговите аргументи в тази насока се свеждат до изтъкване на необходимостта да се направи приемлив животът на тези хора до пълното им културно интегриране (според мен в този контекст “интегриране” е евфемизъм за “асимилиране”) в приемащото общество.⁸ Под “полиетнически права” Кимлика има предвид недопускането на дискриминация, правенето на изключения от

⁸ Наистина, в една по-предна глава на същата книга Кимлика споменава, че полиетническите права защитават малцинствени културни различия, които не би трябвало да се елиминират, но веднага добавя, че те трябва да способстват интеграцията на малцинствата, а не тяхното обособяване (вж. Kymlicka 1995 : 31).

общовалидни норми (като напр. споменатото по-горе разрешаване на сикхите да не носят каски, когато пътуват с мотоциклет), правото на изучаване на собствения език и т. п. (вж. Kymlicka 1995 : 96 – 97).

Това рязко разграничаване между права на малцинствата, които не доброволно живеят в рамките на съответната държава (тях авторът нарича “национални” и твърди, че им се полагат национални права, които включват дори право на автономия) и права на имигрантите изглежда неубедително. Най-напред, самата постановка, че едно малцинство може да избере, дали да тръгне по пътя на асимилацията, или да се бори за национални групово-диференцирани права, имплицира недопустим антропоморфизъм в разсъжденията относно подобни общности. В повечето случаи те не са организирани според принципите на представителната демокрация и нямат легитимни ръководства, които да вземат решения от името на общността. Какво ще рече тогава, че дадено национално малцинство е предпочело една асимилационна линия на поведение, а друго е тръгнало по пътя на автономията? Обикновено, когато се проявят такива различия, това става чрез изяви на повече или по-малко самозвани лидери на общността и на активисти, които често преследват свои групови или лични интереси, нямащи нищо общо с тези на редовите членове. Можем ли да приемем в такъв случай за морално оправдано едно евентуално решение за борба за автономия, което е толкова ангажиращо и – както в случай на успех, така и при провал – би имало твърде значими последствия за обикновените хора, спадащи към съответното малцинство?

Подходът на Кимлика към т. нар. от него “национални малцинства” очевидно е изграден въз основата на аналогия между

малцинствена общност и държава. Според мен това е и основанието той да оправдава исканията за “права на групово представителство” в държавните властови институции. Това, собствено, е третият вид права, наред с националните и полиетническите, които според него се полагат на различните видове малцинствени общности.⁹ Те са в най-голяма степен необходими на националните малцинства, доколкото гарантират, че последните действително ще могат да упражняват правото си на самоуправление (вж. Kymlicka 1995 : 33).

По мое мнение основният недостатък на тази концепция за либерален мултикултурализъм е, че нейният автор разсъждава по закона “всичко или нищо” и не вижда възможността да се изработват публични политики за решаване проблемите на малцинствата чрез съобразяване на институциалния ред в държавата със специфичните нужди на тези общности – нужди, които са обусловени от тяхното културно различие. Ако вместо към възможността да се осъществява подобно съобразяване, което би могло да става във всякакви форми и степени, в зависимост от конкретните ситуации, ние се ориентираме към едно дихотомично решение от типа “или социализираща малцинствена култура, включваща и право на автономия, или умерени имигрантски права”, т. е. към комбинация от един максималистичен и един минималистичен подход, ние опростяваме неправомерно малцинствените публични политики. Моето заключение е, че Кимлика съчетава един либерален подход към проблемите на малцинствата с твърде есенциалистски представи за естеството на тези проблеми и от

⁹ Те са от порядъка на правата, които по-горе бяха представени по линия на т. нар. “политика на присъствие”.

тази противоречива комбинация се получава не синтез на универсалисткото и партикуларисткото начало във въпросните политики, а нещо от рода на либерален комунитаризъм, т. е. решение, което е концептуално несъстоятелно и публично-политически неубедително.