

## ЧАРЛС ТЕЙЛЪР

### ИЗ „ПОЛИТИКАТА НА ПРИЗНАВАНЕ” публикувана в “МУЛТИКУЛТУРАЛИЗЪМ. ИЗСЛЕДВАНЕ ВЪРХУ ПОЛИТИКАТА НА ПРИЗНАВАНЕ”

(съст. Е. Гутман, София, Критика и хуманизъм, 1999 г.)

Редица черти на съвременната политика зависят от потребността, понякога - искането, за *признаване*. Може да се каже, че тази потребност е една от движещите сили на **националистичните** движения в политиката. А искането за признаване излиза на преден план в днешната политика по множество различни начини: от името на малцинствени или на “потиснати” групи, в някои форми на **феминизъм** и на това, което днес се нарича политика на **„мултикултурализъм”**,

На искането за признаване в тези последни случаи се приписва неотложност заради предполагаемите **връзки** между **признаване** и идентичност, при което последният термин обозначава нещо като разбирането на хората за това кои са те, за техните фундаментално определящи ги характеристики като човешки **същества**. Тезата е, че **нашата** идентичност е отчасти оформена от признаването или от неговата липса, често пъти от *превратното* признаване от страна на другите, и така човек или група от хора могат да претърпят истинско увреждане, истинска деформация, ако заобикалящите ги хора или обществото им **връщат** като огледален образ една ограничена или уронваща достойнството или достойна за презрение представа за самите тях. **Непризнаването** или превратното признаване може да причини **вреда**, може да **бъде** форма на потискане, затваряйки някого в затруднен, деформиран и ограничен начин на **съществуване**.

Така някои **феминисти** твърдят, че жените в патриархалните общества са били карани до **приемат** подценяващ образ за самите себе си, Те са **интернализирани** представата за собствената си **непълноценност** така, че дори когато някои от обективните пречки за техния **напредък** отпаднат, те могат да се окажат неспособни да се **възползват** от новите шансове. И освен **това**, те са осъдени да изпитват болката от ниското самоуважение. Подобно нещо се твърди и по отношение на **чернокожите**: че бялото общество в продължение на

поколения е **проецирало** уронваща достойнството представа за тях, на която някои са били неспособни да се **съпротивляват**. Според това виждане, тяхното **самоподценяване** става един от **най-ефикасните** инструменти за собственото им **угнетяване**. Тяхна **първа** задача следва да **бъде** да прочистят себе си от тази наложена и пагубна **идентичност**. Напоследък подобно нещо се **твърди** и по отношение на **аборигените** и на **колонизираните** хора изобщо, Заявява се, че след 1492 г. европейците са **проецирали** представата за такива хора като за по някакъв начин **непълноценни**, **“нецивилизовани”** същества и благодарение на силата на **завладяването**, те често **пъти** са били в състояние да наложат тази представа на покорените. Образът на **“Калибан”** е **създаден**, за да предаде в **синтезиран** **вид** това **съкрушително** изображение на презрението **към** аборигените от Новия свят.

В рамките на тези перспективи, превратното признаване показва не просто липса на **подобаващо** уважение. То може да причини **мъчителна** болка, обременявайки своите жертви с осакатяваща **самоненавист**. Справедливото признаване **не** е просто акт на **вежливост**, която ние **дължим** на хората. То е **насыщна** човешка потребност.

За да проучим някои от **въпросите**, които **възникнаха** тук, аз бих искал да направя стъпка назад - да постигна известна дистанция и да **обърна** внимание **първо** на това как **този** дискурс на признаването и на идентичността започна да ни става **близък** или поне лесно **разбираем**. **Защото** той не винаги е бил **такъв** и **нашите** предшественици от преди повече от няколко века биха се **втренчили** **неразбиращо** в нас, ако използвахме тези термини в **техния** сегашен **смисъл**. Как е започнало всичко това?

Веднага ми идва наум **Хегел** с неговата знаменита диалектика на господаря и роба. **Това** е важен етап, но ние **трябва** до се придвижим още малко назад, **за** да видим как този преход **придобива** смисъла, **който** има. Какво се е променило, **за** да добие този начин на говорене **смисъл** за нас?

Можем да разграничим две промени, които **заедно** са направили модерното занимание с **идентичност** и **признаване** неизбежно. **Първата** е **разпадането** на **социалните** йерархии, които **някога** са били основа на **честта**.... За някои **същественото** в това **да** имаш **чест** в този **смисъл** е, че не **всеки** я има. **Това** е **смисълът**, в **който** **Монтескьо** използва думата в своето описание на монархията. **Това** е **също** така **смисълът**, в който ние използваме **термина**,

когато казваме, че удостояваме някого, връчвайки му никаква официална награда - например **Орденът** на Канада. **Ясно** е, че тази награда би била без стойност, ако утре решим да я даваме на всеки **възрастен** канадец.

За **разлика** от **тази** представа за чест, ние имаме модерната представа за **достойнство**, използвана сега в **универсалистки** и **егалитаристки** смисъл, когато се **говори** за присъщото на човешките същества **достойнство**" или за **достойнството** на **гражданина**. Базовата **предпоставка** тук е, че всеки го споделя. Очевидно е, че **това** понятие за **достойнство** е единственото, **съгласуващо** се с **демократичното общество** и че е било неизбежно старото понятие за чест да се окаже изместено. Но **това** също така **означава**, че формите на **равно признаване** са **същностни** за демократичната **култура**. Например **това**, всеки да се нарича "господин", „госпожа" или "госпожица", вместо някои хора да се наричат „лорд" или "лейди", а други да се наричат просто с техните **фамилни имена** – или, дори **по-унизително**, с техните **малки имена**, се смята за **съществено** в някои демократични общества като **Съединените щати**. Наскоро, по **същите** причини, „Mrs." (госпожа) и "Miss" (госпожица) се **разтвориха** в "Ms.". Демокрацията **въвежда** политиката на **равно признаване**, която приема **различни форми** през годините, а сега се **завръща** под формата на **искания** за **равен статус** на **културите** и на **половеге**.

Но **важността** на **признаването** е **модифицирана** и **усилена** от **новото** разбиране за **индивидуална идентичност**, което се **появява** в края на XVIII век. Можем да **говорим** за **индивидуализирана** идентичност, която е **особена** за мен и **която** аз **откривам** в **самия** себе си. Тази **представа** **възниква** **заедно** с **идеала** за **това** да **съм верен** на **самия** себе си и на **моя** **собствен** **особен** **начин** на **съществуване**. **Придържайки** се **към** **употребата** на **Лайънъл Трилинг** в неговото **чудесно** **изследване**, аз **ще** **говоря** за **това** като за **идеал** за **автентичност**. **Ще** **ни** **бъде** **от** **полза** да **опишем** в **какво** **той** се **заклучава** и **как** се **появява**.

Един от **начините** да се **опише** **развитието** му е **да** се **види** неговата **изходна** **точка** в **представата** на XVIII век за **това**, че **човешките** **същества** са **надарени** с **морално** **чувство** и с **интуитивно** **усещане** за **правилно** и **грешно**. **Първоначалната** **позиция** на **тази** **доктрина** е **била** да се **бори** **срещу** **конкурентния** **възглед**, че **знанието** за **правилно** и **грешно** е **въпрос** на **пресмятане** на **последниците**, **особено** на **онези**, които се **свързват** с **божествените**

награди и наказания. Идеята е, че разбирането за правилно и за грешно не е въпрос на сухо пресмятане, а е вкоренено в нашите чувства. В известна степен моралът има вътрешен глас.

Представата за автентичност се развива независимо от изместването на моралния акцент в тази идея. Според първоначалното виждане, вътрешният глас е важен, защото ни казва какво е правилното нещо, което трябва да направим. От значение тук е да сме в досег с нашите морални чувства като средство за постигане на правилно действие. Това, което наричам изместване на моралния акцент, се случва тогава, когато досегът с нашите чувства придобива независимо и решаващо морално значение. Той става нещо, което трябва да постигаме, ако искаме да бъдем истински и пълноценни човешки същества.

За да разберем кое е новото тук, трябва да разгледаме аналогията с поранните морални възгледи, където да си в досег с някакво начало - например Бог или Идеята за Доброто - се разглежда като необходимо за пълноценно съществуване. Но сега началото, с което трябва да се свържем, е дълбоко в самите нас. Това обстоятелство е част от значим субективен обрат в модерната култура, нова форма на интимност, при която ние започваме да мислим за самите себе си като за същества с вътрешни дълбини. Най-напред представата, че началото е вътре в нас, не изключва нашето съществуване да е свързано с Бог или с Идеите: то може да се разглежда като наш уместен начин на свързване с тях. В определен смисъл, това може да бъде видяно тъкмо като продължение и усилване на развитието, чието начало поставя Свети Августин, който вижда пътя към Бог като минаващ през нашето самопознание, Първите варианти на този нов възглед са теистични или поне пантеистични,

Най-значителният философ, който помага да се извърши тази промяна, е Жан-Жак Русо. Аз смятам Русо за важен не защото поставя началото на промяната: по-скоро бих искал да покажа, че неговата огромна популярност отчасти произтича от това, че той изразява нещо, което в определен смисъл вече се е случило в културата. Русо многократно поставя въпроса за морала като въпрос за следването на гласа на природата вътре в нас. Този глас често пъгги е приглушаван от страстите, породени от нашата зависимост от другите. Основната от тези страсти е *amour propre* или гордостта. Нашето морално спасение произтича от възстановяването на автентичния морален контакт със самите себе си. Русо дори дава име на интимния контакт със самите себе си -

по-основен от който и да е морален възглед - който е източник на такова наслаждение и задоволство.

Идеалът за автентичност придобива решаващо значение благодарение на едно развитие след Русо, което аз свързвам с името на Хердер - и пак като главен негов ранен изразител, а не толкова като негов създател. Хердер прокарва идеята, че всеки от нас има свой оригинален начин да бъде човек: всеки човек има своя собствена "мяра". Тази идея се загнездва много дълбоко в модерното съзнание. Тя е нова идея. Преди края на XVIII век никой не мисли, че различията между човешките същества имат такова морално значение. Има определен начин да съм човек и това е *моят* начин. Аз съм призван да живея моя живот по този начин, а не имитирайки живота на когото и да било. Но тази представа придава нова значимост на това да съм верен на самия себе си. Ако не съм, аз не схващам същността на моя живот; аз не постигам това, което е да си човек, за мен.

Това е могъщият морален идеал, който достига до нас. Той придава морално значение на един вид контакт със самия мен, с моята собствена вътрешна природа, която ми изглежда да е заплашена от загубване отчасти заради натиска към външен конформизъм, но също така и защото, настройвайки се инструментално към самия себе си, аз мога да загубя способността да слушам този вътрешен глас. Това сериозно повишава значението на контакта със себе си, въвеждайки принципа на самобитността: всеки от нашите гласове казва нещо уникално. Аз не само че не мога да оформя моя живот съобразно изискванията на външния конформизъм: аз дори не мога да намеря модел, по който да живея вън от самия себе си. Аз мога да го открия единствено вътре в себе си.

Да бъда верен на себе си, означава да бъда верен на моята собствена самобитност, която единствено аз мога да изразявам и да разкривам. Изразявайки я, аз същевременно определям самия себе си. Аз реализирам потенциал, който е само мой. Това е основата, върху която се разгръща модерният идеал за автентичност и се поставят целите на самоосъществяването и на самореализацията, с които обикновено се свързва въпросният идеал. Тук ще отбележа, че Хердер прилага своята концепция за самобитността на две равнища, не само към индивидуалната личност сред другите личности, но също и към носителя на култура народ сред другите народи. Подобно на индивидите,

*das Volk* трябва да бъде верен на себе си, тоест на собствената си култура. Немците не трябва да се опитват да бъдат производни и (неизбежно) втора ръка французи, както изглежда че покровителството на Фридрих Велики ги насърчава да правят. Славянските народи трябва да открият свой собствен път. А европейският колониализъм следва да бъде отхвърлен, за да се даде на народите, които днес наричаме "трети свят", възможността да бъдат самите себе си, несмушавани от нищо. Тук можем да разпознаем плодотворната идея за модерния национализъм, както в доброкачествена, така и в злокачествена форма.

Подобно на идеята за достойнство, този нов идеал за автентичност е отчасти следствие от упадък на йерархичното общество. Това, което днес бихме нарекли идентичност, в онези ранни общества е било до голяма степен определено чрез социалната позиция на човека. С други думи, скритият план, който обяснява какво хората признават като важно за самите себе си, е съществено определен от тяхното място в обществото и от съответните роли и дейности, придадени към тази позиция. Раждането на демократичното общество само по себе си не премахва този феномен, защото хората могат да продължат да определят себе си чрез своите социални роли. Това, което решително подкопава тази социално производна идентификация, е самият идеал за автентичност. Ако вземем например Хердер, той ми вменява в дълг да открия собствения си самобитен начин на съществуване. По определение този начин на съществуване не може да бъде социално произведен, а трябва да бъде вътрешно породен.

Естествено, няма такова нещо като вътрешно пораждане, разбрано монологично. За да схванем тясната връзка между идентичност и признаване, трябва да вземем предвид една решаваща черта на човешката ситуация, доведена почти до невидимост от поразителната монологична склонност на главното русло на модерната философия.

Тази решаваща черга на човешкия живот е неговият фундаментално диалогичен характер. Ние ставаме пълноценни представители на човешкия род, способни да разбираме себе си и следователно да определяме своята идентичност, чрез присвояване на богатите човешки езици на изразяването. Тук аз ще използвам *език* в широк смисъл, обхващащ не само думите, които изговаряме, но също и други начини на изразяване, чрез които ние определяме

себе си, включително "езиците" на изкуството, на жеста, на любовта и т.н. Но ние научаваме тези начини на изразяване чрез обмен с другите. Хората не постигат самостоятелно необходимите им за самоопределяне езици. По-скоро ние биваме въвеждани в тях чрез взаимодействие с другите, които са от значение за нас - т.нар. от Джордж Хърбърт Мийд "значими други". В този смисъл генезисът на човешкия разум не е монологичен, не е нещо, което всеки човек осъществява самостоятелно, а е диалогичен.

Нещо повече, тук не става дума просто за факт на генезиса, който по-късно може да бъде пренебрегнат. Ние не просто научаваме езиците в диалог и после продължаваме да ги използваме за собствени цели. Разбира се, от нас се очаква да развиваме собствени мнения, възгледи, становища относно нещата и в значителна степен в самотен размисъл. Но това не е начинът, по който се случват нещата със значимите въпроси като определянето на нашата идентичност. Ние определяме нашата идентичност винаги в диалог, понякога в битка, с нещата, които нашите значими други искат да видят в нас. Дори след като ние надживеем някои от тези други - нашите родители например - и те изчезнат от нашия живот, разговорът с тях продължава вътре в нас, докато сме живи.

Така участието на значимите други, дори когато то е присъствие в началото на нашия живот, продължава безкрайно. Някои хора могат все така да искат да се придържат здраво към някаква форма на монологичния идеал. Вярно е, че никога не можем да се освободим напълно от онези, чиито любов и грижи са ни създали в детството, но ние трябва до положим усилия да определим себе си в най-голяма степен самостоятелно, достигайки по възможно най-добрия начин до разбиране на нашите родители и така осъществявайки контрол над тяхното влияние и избягвайки да изпаднем отново в подобно отношение на зависимост. Ние имаме потребност от отношения, за да реализираме, а не да определяме себе си.

Монологичният идеал сериозно подценява мястото на диалогичния идеал в човешкия живот. Той иска да го ограничи колкото е възможно повече до генезиса. Той забравя как може да се промени нашето разбиране за благата на живота, когато им се наслаждаваме заедно с хора, които обичаме; как някои блага са ни достъпни единствено чрез такова съвместно наслаждение. Ето защо да се предотврати формирането на нашата идентичност от хората, които

обичаме, струва огромни усилия, и може би множество болезнени раздели. Нека разгледаме какво имаме предвид под *идентичност*. Това е: кои сме ние, откъде "идваме". Като такава идентичността е основата, на фона на която придобиват смисъл нашите вкусове, желаниа и стремежи. Ако някои от нещата, които аз ценя най-много, са достъпни за мен единствено в отношението с жената, която обичам, то тогава тя става част от моята идентичност.

За някои хора това може да изглежда като ограничение, от което човек трябва да се стреми да се освободи. Това е начин да се разбере вътрешният импулс в живота на отшелника или, ако вземем при мер по-близък до нашата култура, на усамотения творец. Но от друга перспектива, ние можем да видим дори тези начини на живеене като домогващи се до определен вид диалогичност. В случая с отшелника, събеседникът е Бог. В случая с усамотения творец, творбата сама по себе си е насочена към бъдеща публика, може би все още предстояща да бъде създадена чрез творбата. Самата форма на произведение на изкуството разкрива неговия характер на адресираност. Но както и човек да преживява това, създаването и удържането на нашата идентичност, при липсата на героично усилие да се скъса с обичайното съществуване, остава диалогично през целия ни живот.

По такъв начин моето откриване на собствената ми идентичност не означава, че я формирам в уединение, а че я договарям в диалог с другите, отчасти открит, отчасти вътрешен. Ето защо развитието на идеала за вътрешно формирана идентичност придава ново значение на признаването. Моята собствена идентичност решително зависи от диалогичните ми отношения с другите.

Разбира се, работата не е в това, че тази зависимост от другите възниква в епохата на автентичността. Винаги съществува форма на зависимост. Социално производната идентичност по самата си природа е зависима от обществото. Но в по-ранни времена признаването никога не се появява като проблем. Общото признаване е вградено в социално производната идентичност по силата на самия факт, че тя се основава на социални категории, които всеки приема на доверие. Но вътрешно производната, лична, самобитна идентичност не се радва на такова *a priori* признаване. Тя трябва да го спечели в обмен и опитът може да се провали. Това, което се случва в модерната епоха, не е възникването на потребността от признаване, а условията, при които опитът да



бъдеш признат може да не сполучи. Ето защо тази потребност се осъзнава сега за първи път. В **предмодерните** времена, хората не говорят за „идентичност“ и за „признаване“ - не защото не са имали (това, което ние наричаме) идентичности или защото тези идентичности не са зависели от признаването, а **по-скоро** защото тези **идентичности** са били тогава твърде безпроблемни, за да се **тематизират** като такива.

Не е учудващо, че можем да открием някои плодотворни идеи за гражданското достойнство и за универсалното признаване, макар и не в тази специфично терминология, у Русо, когото аз искам да определя като един от първоизточниците на модерния дискурс на **автентичността**. Русо е жесток критик на йерархичната чест. В един важен откъс от *Разговор за неравенството*, той много точно определя **съдбоносния** момент, когато обществото поема по пътя на корупцията и несправедливостта, когато хората започват да желаят преференциално уважение. Обратно на това, в републиканското общество, **където** всички могат да споделят наравно светлината на публичното внимание, той вижда източник на здравословност. Но темата за признаването има своето **най-влиятелно** ранно разглеждане у **Хегел**.

Днес значението на признаването е общоприето в една или друга форма; в интимен план всички ние сме наясно с това как идентичността може да бъде формирана или деформирана в нашите контакти със значимите други. В социален план ние имаме трайна политика на равно признаване. И двата плана са оформени от разрастващия се идеал за автентичност, като признаването играе първостепенна роля в културата, която **възниква** около този идеал.

На интимно равнище ние можем да видим колко много една самобитна идентичност се нуждае от признаването, дадено или отказано от значимите други, и е уязвима от липсата му. Не е **учудващо**, че в културата на автентичността отношенията се разглеждат като ключови места на **себеоткриването** и **себеутвърждаването**. Любовните отношения не са важни само поради общия акцент в модерната култура **върху** задоволяването на обичайните потребности. Те са също така **решаващи**, защото са тежко изпитание за **вътрешно** породената идентичност.

В социален план схващането, че идентичностите се **създават** в открит диалог, неформен от предопределен социален сценарий, прави политиката на

равно признаване **по-важна** и **по-съществена**. Всъщност това значително повишава залозите. Равното признаване не е просто подходяща форма за здраво демократично общество. Както посочих в началото, според широко разпространения модерен **възглед** отказът от него може да причини вреда на тези, на които е отказано. **Проецирането** на непълноценен или уронващ достойнството образ върху някого действително може да деформира и да потиска, в степента в която образът е **интернализиран**. Не само **съвременният** феминизъм, но и расовите отношения и дискусиите върху **мултикултурализма** се крепят на **предпоставката**, че отказът от признаване може да **бъде** форма на потискане. Ние можем да спорим дали ролята на този фактор е преувеличена, но е ясно, че **разбирането** за идентичност и автентичност **въвежда** ново измерение в политиката на равно признаване, която днес оперира с нещо като собствено понятие за автентичност, поне доколкото става дума за отричане на деформации, причинени от някой друг.

И така, дискурсът на признаването ни става познат на две равнища: **първо**, в интимната сфера, **където** ние разбираме формирането на идентичност и на собствен „аз“ като ставащо в **продължаващ** диалог и **битка със** значимите други. И след това, в **публичната** сфера, **където** политиката на равно признаване започва да играе все **по-голяма** и по-голяма роля.....

Тук ще се **съсредоточа** върху **публичната сфера** и ще се опитам да разгледам какво означава и може да означава политиката на равно признаване.

Всъщност тя означава две твърде различни неща, **съответно** свързани с описаните от мен две основни промени. Заедно с движението от чест **към** достойнство върви политиката на универсализъм, акцентираща **върху** равното достойнство на всички граждани, и **съдържанието** на тази политика е изравняването на правата и на удостояването. Това, което трябва да се избягва на всяка цена, е съществуването на „**първа** категория“ и “**втора** категория“ граждани. Естествено, **намиращите** оправдание в този принцип конкретни **детайлизирани** мерки варират значително и често пъти са противоречиви. Според някои, изравняването засяга единствено гражданските и изборителните права; според други, то се разпростира в **социоикономическата** сфера. Хора, които са систематично затруднени от бедността да упражняват повечето от своите граждански права, се приемат, **съгласно** този възглед, за понижени в **статус** втора категория, което изисква коригиращо действие чрез изравняване.

Но при всичките различия в интерпретацията, принципът на равното гражданство става общоприет. Днес всяка позиция, без оглед на това колко реакционна е тя, се защитава под знамената на този принцип. Неговата **най-голяма** последна победа бе спечелена през 60-те години от движението за граждански права в Съединените щати. Няма значение, че дори противниците на предоставяне на изборителни права на **чернокожите** в южните щати намериха претекст **съвместим** с универсализма, нещо като "тестове", които да бъдат прилагани към евентуалните гласоподаватели по време на регистрацията.

И обратно, втората промяна, развитието на модерното **понягие** за идентичност поражда политиката на различието. Разбира се, **съществува универсалистка** основа и за нея, което допринася за **съвпадение** и объркване между двете. *Всеки* трябва да **бъде** признат в неговата уникална идентичност. Но признаване тук означава нещо друго. **Това**, което се установява с политиката на равното достойнство, се предполага да е универсално еднакво - една и **съща** кошница от права и свободи; **това**, което ние искаме да се признае с политиката на **различието**, е уникалната идентичност на този индивид или на тази група, тяхното отличаване от всеки друг. Идеята е, че **тъкмо** това различие е било пренебрегвано, замазвано, **асимилирано** от доминиращата **идентичност** или от идентичността на мнозинството. И тази асимилация е основното **прегрешение** към идеала за автентичността.

Днес да се подчертава искането е принцип на всеобщото равенство. Политиката на различие е **пълна** с изобличения на дискриминацията и с откази да се приеме втора категория гражданство. Това позволява на принципа за всеобщото равенство да се впише в политиката на достойнството. Но оказал се, така да се каже, **веднъж** част от тази политика, неговите искания трудно се усвояват от нея. Защото той настоява да се даде признание и статус на нещо, което не е **общосподелено**. Или, с други думи, ние даваме подобаващо признание само на универсално **съществуващото** - всеки има **идентичност** - чрез признаване на **това**, което е специфично за всеки. Универсалното искане **овластява** признаването на специфичността. Политиката на различието израства органично от политиката на всеобщото достойнство благодарение на една от онези добре познати ни превратности, когато **някакво** ново разбиране на човешката ситуация придава абсолютно ново значение на стар принцип. Точно както **възгледът** за човешките същества като обусловени от своето

социалноикономическо положение променя разбирането за втора категория гражданство, като тази категория започва да включва например хората, уловени в наследения капан на бедността, така тук разбирането за идентичността като изградена в процеса на обмен и може би по такъв начин деформирана, въвежда в нашата сфера нова форма на статус втора категория. Както в настоящия пример, социалноикономическото предефиниране оправдава социални програми, които са изключително противоречиви. За тези, които не са се съобразили с тази променена дефиниция на равния статус, разнообразните преразпределителни програми и специални възможности, предлагани на някои социални групи, изглеждат като форма на неоправдано фаворизиране.

Подобни конфликти се пораждат днес около политиката на различието. Там, където политиката на всеобщото достойнство се бори в защита на формите на недискриминация, прекалено „слепи“ за начините, по които гражданите се различават, политиката на различието често пъти предефинира недискриминацията като изискване да превърнем тези особености в основа на диференцирано третиране. Така членовете на туземни групи ще получат известни права и възможности, от които не се ползват другите канадци, ако исканията за самоуправление на коренните жители най-после бъдат одобрени и някои малцинства получат правото да изключват други, за да съхранят своята културна цялост, и т.н.

На защитниците на автентичната политика на достойнството това може да изглежда като извращение, предателство, просто отрицание на техния лелеян принцип. Ето защо се правят опити да се заеме междинно положение, да се покаже как някои от тези мерки, предназначени да приспособят малцинствата, могат все пак да намерят оправдание на първоначалната основа на достойнството. Тези аргументи могат до известна степен да имат успех. Например някои от (очевидно) най-фрапантните отклонения от „слепота за различието“ са мерките на обърнатата дискриминация, предоставяща на хората от групи, които са били в неблагоприятно положение, конкурентни привилегии за работа или за места в университетите. Тази практика се оправдава под предлог, че историческата дискриминация е създала модел, в рамките на който онеправданите водят борба в изначално неблагоприятна ситуация. Обърнатата дискриминация се защитава като временна мярка, която ще изравни шансовете на спортното поле и ще позволи на старите „слепи“ правила да влязат отново в

сила по начин, който няма да поставя никого в неблагоприятна позиция. Този аргумент изглежда достатъчно убедителен навсякъде, където се опира на солидна фактологична база. Но той не може да оправдае някои от мерките, на които се набляга днес, позоваващи се на различие, чиято цел не е да ни върне към "сляпо за различieto" социално пространство, а тъкмо обратното, да се поддържа и подхранва особеността не просто сега, а винаги. В края на краищата, ако сме заинтересувани от идентичността, то тогава какво по-основателно от нечий стремежи тя никога да не бъде загубена?

Така че, макар едната политика да произтича от другата, по силата на една от онези промени на акцента при дефиниране на познатите ни ключови термини, двете твърде сериозно се разминават една с друга. Едно от основанията за разминаването излиза наяве още по-отчетливо, когато отидем отвъд това, което всяка от тях изисква да признаем - някакви универсални права в единия случай, особена идентичност в другия - и се вгледаме в дълбоко заложените интуиции за ценност.

Политиката на равното достойнство се основава на идеята, че всички хора са еднакво заслужаващи уважение. Тя е подкрепена от представата за това, какво в човешките същества внушава уважение, колкото и да се опитваме да отхвърлим тази „метафизическа" основа. Според Кант, чиято употреба на термина *достойнство* е една от най-ранните влиятелни порождения на тази идея, това, което внушава уважение към нас, е нашият статус на рационални дейци, способни да ръководят своя живот посредством принципи. Нещо подобно винаги е база на нашите интуиции за равно достойнство, въпреки че конкретната дефиниция може да се променя.

Следователно това, което се очертава като стойностно тук, е *универсалният човешки потенциал*, качество, което всички хора споделят. Този потенциал, повече от всичко, което човек може да направи от него, дава сигурността, че всеки индивид е достоен за уважение. Възможно е нашето усещане за значимостта на потенциала стига дотам, че ние разширяваме тази защита дори върху хора, които поради сполетели ги обстоятелства са неспособни да реализират своя потенциал по нормалния начин - сакати хора или в състояние на кома например.

Можем да кажем също, че и в основата на политиката на различие лежи универсалният потенциал, а именно, потенциалът да формираш и да определяш

собствената си идентичност като индивид, а също и като култура. Този потенциал трябва да бъде уважаван еднакво у всекиго. Но напоследък, поне в **интеркултурен** контекст, се появява едно **по-силно** искане: да се оказва еднакво уважение и на **новоразвиващи** се култури. Критиките на европейското или на бялото господство в смисъл, че те не само са **потъпквали**, но и са пропускали да оценят другите култури, разглеждат тези принизяващи деяния не само като фактически погрешни, но и като някак морално недостойни. Обикновено Сол Белоу бива цитиран да казва нещо от рода на "Когато **зулусите** родят своя **Толстой**, ние ще го четем" и това се взема за квинтесенция на европейската арогантност, не само защото се смята, че Белоу е **нечувствителен** към ценността на **зулуската** култура, но и често **пъти** защото този израз се разглежда като отразяващ принципно отричане на човешкото равенство. Възможността **зулусите**, доколкото имат **същия** потенциал за културно формиране като всички други, да могат **въпреки** това да формират култура, която е **по-малко** ценна от другите, се изключва от самото начало. Дори допускането на такава възможност **означава** отричане на човешкото равенство. В такъв случай прегрешението на Белоу би било не дължаща се, може би, на **нечувствителност** специфична грешка в оценяването, а отричане на фундаментален принцип.

В степента, в която е в сила това **по-крайно** обвинение, искането за равно признаване се простира отвъд признанието на равната **ценност** на потенциала на всички хора и започва да включва равната ценност на онова, което те фактически са направили от този потенциал. |

.....

Както ще видим **по-нататък**, това поражда сериозен проблем.

Тези две форми на политика, и двете основаващи се на идеята за еднакво уважение, влизат в конфликт помежду си. За едната принципът за еднакво уважение изисква да разглеждаме хората по сляп за различието начин. Фундаменталната интуиция, че човешките същества внушават уважение, се **съсредоточава** върху подобното у всички. От гледна точка на другата, ние трябва да признаваме и дори да поощряваме особеността. Обвинението, което отправя **първата** към втората, е, че тя нарушава принципа за **недискриминация**. Обвинението, което втората отправя към първата, е, че тя отрича идентичността, насила вкарвайки хората в еднороден образец, който е фалшив

за тях. Щеше да е достатъчно лошо, ако образецът сам по себе си беше неутрален - ничий особен образец. Но недоволството като цяло отива по-далеч. Твърдението е, че предполагаемо неутралната мрежа от слепи за различието принципи на политиката на равно достойнство е всъщност отзвук от една хегемонистка култура. Както се оказва, само малцинствените или подчинените култури са принудени да приемат чужд образец. Следователно предполагаемото справедливо и сляпо за различието общество е не само безчовечно (защото потиска идентичностите), но също и по изтънчен и несъзнателен начин, само по себе си твърде дискриминиращо.

Този последна нападка е най-жестоката и най-смушаващата от всички. Както изглежда, либерализмът на равното достойнство трябва да приеме, че има някои универсални, слепи за различието принципи. Независимо, че ние може би все още не сме ги дефинирали, проектът за тяхното дефиниране продължава да е в сила и е от първостепенно значение. Могат да бъдат предлагани и оспорвани различни теории - и много такива са предложени в наше време. - но общото за различните теории допускане е, че само една подобна теория е правилна.

Обвинението, отправено от най-радикалните форми на политиката на различие, е, че –“слепите” либерализми сами са отражение на особени култури. И обезпокоителната мисъл е, че това пристрастие може да не е просто случайна слабост на всички досега предложени теории, а че самата идея за такъв либерализъм може да е вид прагматично противоречие, партикуларизъм, представящ се за универсален.

.....

Истината е, че съществуват форми на този либерализъм на равните права, чиито представители смятат, че може да се даде само ограничено признание на отделните културни идентичности. Представата, че всеки стандартен списък от права може да се прилага по различен начин в зависимост от културния контекст, че прилагането на правата би трябвало да държи сметка за различните колективни цели, се смята за напълно неприемлива. В такъв случай въпросът е дали този рестриктивен възглед за равни права е единствената възможна интерпретация. Ако е така, то тогава би могло да се

смята, че обвинението в **хомогенизация** е добре обосновано. Но вероятно нещата не стоят така. И тъй като аз смятам, че те наистина не стоят така, може би **най-добрият** начин да се изложи **въпросът** е да го разгледаме в контекста на случая с Канада, **където** той играе определена роля за заплахата от разпадане на страната. Всъщност по време на **дългите** и **непоследователни** конституционни дебати от последните **години** се сблъскват, макар и твърде хаотично, две концепции за либерализъм на правата.

Проблемът излиза на преден план поради приемането на Канадската харта на правата, която изравнява нашата **политическа** система с американската в смисъл, че **изтъква** списък от права, представляващ основа за юридическо преразглеждане на законодателството на всички равнища на управление. Възниква неизбежният **въпрос** как да се **свърже** този списък с претенциите за особеност, **предявени** от **френски** говорещите канадци и **най-вече** от **квебекчани**, от една страна и от местните народности, от друга. Под заплахата в случая е желанието на тези народности да оцелеят и настояването им за известни форми на автономия в тяхното самоуправление, а **също** и за **възможността** да приемат някои закони, смятани като необходими за оцеляването.

Например **Квебек** приема редица закони, **свързани** с езика. Един от тях регламентира кой може да изпраща децата си в **англоезични** училища (**франкофони** и имигранти не могат); друг изисква **бизнесът**, в който участват повече от петдесет наемни работника, да се води на **френски** език; трети обявява за незаконен рекламния надпис, ако той не е на **френски** език. С други думи. ограниченията са наложени на **квебекчани** от правителството на провинцията в името на тяхната колективна цел за оцеляване, ограничения, които в другите канадски общности спокойно могат да **бъдат** отхвърлени по силата на Хартата. Основният **въпрос** е: дали подобна вариация е приемлива или не?

За много хора в „**англоезична** Канада“ **възприемането** от политическото общество на някакви колективни цели заплашва да се **сблъска** с тези две основни клаузи на нашата Харта или дори с какъвто и да е приемлив списък от права. **Първо**, колективните цели могат да изискват ограничения в поведението на индивидите, които да нарушават техните права. За много **нефранкофонски** канадци, в **Квебек** и **извън** него, това опасно следствие вече е материализирано



в квебекското езиково законодателство. Например квебекското законодателство предписва, както вече стана дума, типа училище, в което родителите могат да изпращат своите деца; и ако вземем най-красноречивия пример, то забранява някои видове рекламни надписи. Последното всъщност е отменено от Върховния съд като противоречащо на Квебекския списък от права, както и на Хартата, но е възстановено чрез позоваване на една клауза в Хартата, която в определени случаи разрешава на законодателната власт да отхвърли свързани с Хартата решения на съда за определен период от време (така наречената "въпреки всичко" клауза).

Но, второ, дори потъпкването на индивидуалните права да не беше възможно, възприемането на колективни цели от името на национална група може да се смята като по същество дискриминационно. В модерния свят нещата винаги ще стоят така, че не всички живеещи като граждани под определена юрисдикция ще принадлежат към така фаворизираната национална група. Това само по себе си може да се разглежда като предизвикващо дискриминация. Но освен това, преследването на колективна цел вероятно ще води до различно третиране на членовете на групата и на вънстоящите. Така клаузите за училището на Закон 101 забраняват (грубо казано) на франкофоните и на имигрантите да изпращат децата си в англоезични училища, но разрешават на канадските англофони да правят това.....

Това усещане, че Хартата се сблъсква с основната политическа стратегия на Квебек, беше един от аргументите на опозицията в останалата част на Канада срещу споразумението от Мийч Лейк. Причината за безпокойство е в клаузата за отделно общество и общото искане за поправка беше Хартата да бъде „защитена" срещу тази клауза или да има предимство пред нея. Несъмнено тази опозиция съдържа известна доза старомоден анти-квебекски предразсъдък, но тя стъпва също така на сериозна философска позиция, която ще се опитаме да артикулираме тук.

Онези, които се придържат към възгледа, че индивидуалните права винаги трябва да бъдат на първо място и заедно с недискриминационните клаузи трябва да имат предимство пред колективните цели, често говорят от либерална гледна точка, която става все по-широко разпространена в онглоамериканския свят. Нейният източник са, разбира се, Съединените щати и напоследък тя се разработва и защитава от някои от най-добрите философи и

юристи в това общество, включително Джон Ролс, Роналд Дворкин, Брус Акерман и други. Съществуват най-различни формулировки на основната идея. Но може би тази, която дефинира най-ясно релевантното за нас положение, е изразена от Дворкин в неговата кратка статия „Либерализъм“.

Дворкин прави разлика между два вида морален ангажимент. Всички ние имаме някакви възгледи за жизнени цели. За това какво представлява добрия живот, към който ние и другите би следвало да се стремим. Но ние също така признаваме ангажимента да се отнасяме честно и като равни един с друг, независимо от това как си представяме нашите цели. Можем да наречем този ангажимент „процедурен“, докато ангажиментът към жизнените цели е „субстанциален“. Дворкин твърди, че либерално е обществото, което като такова не приема никакъв особен „субстанциален“ възглед относно жизнените цели. Обществото е по-скоро обединено около неоспорим процедурен ангажимент да разглежда с еднакво уважение всички хора. Причината, поради която политическата система като такава не може да се присъедини към какъвто и да било „субстанциален“ възглед (не може например да позволи една от целите на законодателството да бъде да прави хората добродетелни в един или друг смисъл на тази дума), е, че това би означавало нарушение на неговата процедурна норма. Защото, като се има предвид наличната пъстрота на модерните общества, това неизменно би означавало само някои хора да бъдат ангажирани с привилегирования възглед за добродетел. Те биха могли да бъдат мнозинство; и най-вероятно е така, тъй като в противен случай едно демократично общество едва ли би възприело техния възглед. Въпреки всичко, този възглед не би бил възглед на всекиго и, възприемайки това субстанциално становище, обществото не би третирало несъгласното малцинство с равно уважение. Всъщност с това то би им казало: „от гледна точка на тази политическа система вашият възглед не е толкова ценен, колкото е този на вашите по-многобройни съотечественици“.

Много дълбоки философски предпоставки подкрепят този възглед за либерализма, който има своите корени в мисленето на Имануел Кант. Наред с другите характерни особености, този възглед разглежда човешкото достойнство като заключаващо се най-вече в автономността, тоест в способността на всеки човек сам за себе си да определя схващането за добър живот. Достойнството се свързва не толкова с някакво особено разбиране за добър живот, при което

отклонението от това разбиране би отнело от достойнството на съответния човек, колкото със способността да обмислиш и да възприемеш за себе си един или друг възглед. Идеята е, че ние не уважаваме еднакво тази способност у всички субекти, ако официално издигаме резултата от разсъжденията на някои хора над този на другите. Либералното общество трябва да остане неутрално по отношение на разбирането за добър живот и да се ограничи до осигуряване на условията за това гражданите, независимо как виждат нещата, да се отнасят честно един с друг и държавата да се отнася еднакво към всички тях.

Популярността на възгледа за човека като преди всичко субект на самоопределящ се или себеизразяващ се избор, ни помага да обясним защо този модел на либерализъм е толкова устойчив. Но също така трябва да имаме предвид, че той е бил отстояван с огромна сила и интелигентност от либералните мислители в Съединените щати и то именно в контекста на конституционните доктрини за юридическо преразглеждане. Ето защо не е чудно, че такова широко разпространение, значително надхвърлящо периметъра на специфично Кантовата философия, получава идеята, че либералното общество не може публично да се придържа към възприети представи за добро. Това е концепцията, както отбелязва Майкъл Сандъл, за „процедурната република“, която има силно влияние върху политическата програма в Съединените щати и която помага да се постави съществен акцент върху юридическото преразглеждане на основата на конституционните текстове за сметка на обичайния политически процес на изграждане на мнозинства с оглед на законодателно действие.

Но общество с колективни цели като това в Квебек нарушава споменатия модел. За квебекското правителство е очевидно, че оцеляването и преуспяването на френската култура в Квебек е добро. Политическото общество не е неутрално към онези, които ценят верността към културата на нашите предшественици, и към онези, които биха могли да пожелаят да се откъснат от нея в името на някаква индивидуална цел, свързана със собственото им развитие. Би могло да се твърди, че все пак мястото на процедурното либерално общество може да бъде заето от цел като оцеляването, френският език например би могъл да се разглежда като колективен ресурс, който индивидите могат да искат да използват и за неговото запазване да предприемат

мерки, каквито се предприемат за запазване на чистия въздух или на горите. Едва ли обаче подобни ангажименти могат да поемат целия патос на политическите мерки за културно оцеляване. Въпросът не е просто френският език да е достъпен за онези, които биха го избрали. Това би могло да се разглежда като цел на мерките на федералния билингвизъм през последните двадесетина години. Но това също така означава да се постигне сигурност, че тук и в бъдеще ще има общност от хора, която ще иска да се ползва от възможността да употребява френския език. Политически мерки, насочени към оцеляване, активно се стремят да *формират* членове на общността например в името на сигурността, че бъдещите поколения ще продължат да се идентифицират като френско-говорещи. Няма начин подобни мерки да се разглеждат просто като улесняващи живота на вече съществуващи хора.

Следователно квебекчани и онези, които придават подобна значимост на такъв вид колективна цел, са склонни да се придържат към твърде различен модел на либерално общество. Според тях обществото може да се организира около определение за добър живот, без това да се схваща като незначитане на онези, които не споделят това определение. След като естеството на доброто изисква то да се търси заедно, това става основание то да се превърне във въпрос на публична политика. Съгласно тази концепция, либералното общество се обособява като такова чрез начина, по който третира малцинствата. включително онези, които не споделят обществените дефиниции за добро, и най-вече чрез правата, които дава на всички свои членове. Но сега въпросните права се представят като фундаменталните и решаващи права, признати като такива от самото начало на либералната традиция: право на живот, на свобода, на справедлив съдебен процес, на свобода на словото, на свобода на религиозна практика и т.н. Според този модел съществува опасно пренебрегване на една същностна граница, когато като фундаментални права се обозначават неща от типа на рекламния надпис на език, който някой е избрал. Трябва да се разграничават, от една страна, фундаменталните права, които не трябва никога да бъдат засягани и следователно трябва да бъдат неотстъпно укрепвани, от особените права и привилегиите, от друга страна, които са важни, но могат да бъдат отменяни или ограничавани по причини на публичната политика - въпреки че трябва да има сериозно основание да се направи това.

Според този възглед общество със здраво заложили колективни цели може да бъде либерално, ако то същевременно е способно да уважава различието, особено когато третира онези, които не споделят неговите общи цели; и ако то е в състояние да предложи адекватно защита на фундаменталните права. Несъмнено ще съществуват напрежения и трудности в преследването на тези цели заедно, но това не е невъзможно и проблемите не са принципно по-големи от онези, с които се сблъсква всяко едно либерално общество, принудено да съчетава например свобода и равенство или благоденствие и справедливост.

Налице са два несъвместими възгледа за либерално общество. Един от главните източници на нашата настояща дисхармония е в това, че през последното десетилетие двата възгледа са се прицелили един в друг. Съпротивата срещу "отделното общество", която изисква да се даде предимство на Хартата, идва отчасти от разпространилото се в англоезична Канада процедурно схващане. От тази гледна точка, да се приписва на правителството целта да насърчава квебекското отделно общество означава да се признае една колективна цел и този ход трябва да бъде неутрализиран чрез подчиняването му на съществуващата Харта. Според схващането на Квебек този опит да се наложи процедурен модел на либерализъм не само би лишил до известна степен клаузата за отделно общество от силата ѝ да бъде правило за интерпретация, но би означавал отхвърляне на модела на либерализъм, на който се основава това общество. По време на дебата от Мийч Лейк всяко общество схващаше другото превратно. Но сега двете общества се разбират взаимно правилно - и не харесват това, което виждат. Останалата част от Канада вижда, че клаузата за отделното общество легитимира колективни цели. А Квебек вижда, че даването на предимство на Хартата налага форма на либерално общество, която му е чужда и към която Квебек никога няма да може да се приспособи, освен ако обърне гръб на своята идентичност."

Задълбочих се толкова много в този случай, защото ми се струва, че той илюстрира фундаменталните въпроси. Съществува форма на политика на равното уважение, свято съхранявана от либерализма на правата, която е негостоприемна към различието, защото: (а) набляга на еднаквото приложение, без изключение, на правилата, определящи тези права, и (б) се отнася с подозрение към колективните цели. Разбира се, не става дума, че този модел се

опитва да премахне културните различия. Това би било нелепо обвинение. Но аз го наричам негостоприемен към различието, защото не може да даде онова, към което членовете на отделните общества действително се стремят - оцеляването. Това е (б) колективна цел, която (а) почти неизбежно изисква известно вариране в някои закони, което намираме за допустимо в даден културен контекст, както ясно показва случаят **Квебек**.

Смятам, че тази форма на либерализъм се е провинила, имайки предвид начина, по който е атакувана от защитниците на политиката на различие. За щастие обаче, има модели на либерално общество, които следват друга линия що се отнася до (а) и (б). Тези форми, разбира се, изискват неизменна защита на *някои* права. Например не може и да става дума за културни различия при определяне на приложението на Habeas Corpus. Но те разграничават тези фундаментални права от широката поредица имунитети и презумпции за еднакво третиране, които **възникват** в модерната култура на юридическо преразглеждане. Те са склонни да преосмислят значението на някои форми на еднакво третиране на фона на значението на културното оцеляване и се изказват понякога в полза на последното. По такъв начин, в крайна сметка те не са процедурни модели на либерализъм, а до голяма степен почиват на преценки относно това, какво представлява добър живот - преценки, в които важно място заема целостта на културите.

Въпреки че не мога да го аргументирам тук, очевидно е, че аз подкрепям такъв модел. Безспорно е обаче, че все повече общества днес се оказват **мултикултурни**, в смисъл на включващи повече от една културна общност, която желае да оцелее. Твърдите принципи на процедурния либерализъм може бързо да станат непригодни в утрешния свят.

И така, политиката на равно уважение, поне в този **по-гостоприемен** вариант, може да **бъде** защитена от обвинението, че хомогенизира различието. Но има друг начин за формулиране на това обвинение, който е **по-труден** за опровергаване. В тази си форма, обаче, то едва ли си струва да бъде опровергавано или поне аз смятам така.

Обвинението, което имам предвид тук, е провокирано от претенцията, която понякога се издига от името на "слепия за различието" либерализъм, че той може да предложи неутрална основа, на която хора от всякакви култури могат да се срещат и да **съществуват** заедно. Според този възглед е необходимо

да се направят известни разграничения - между публично и частно например или между политика и религия - и единствено тогава спорните различия могат да се препратят към сфера, която няма да се смесва с политическата.

Но полемики като тази по повод *Сатанински строфи* на *Салман Рушди* показват колко погрешен е този възглед. От гледна точка на традиционния ислям и дума не може да става за отделяне на политика и религия по начина, по който ние в западните либерални общества правим това. Либерализмът не е възможно средище за всички култури, а е политически израз на една група от култури и е напълно несъвместим с други групи. Освен това, както много мюсюлмани добре знаят, западният либерализъм е не толкова израз на светски, *пострелигиозен* възглед, който случайно става популярен сред либералните *интелектуалци*, колкото е органично следствие от християнството - поне както той се схваща от алтернативната гледна точка на исляма. Отделянето на църква от държава води началото си от *най-ранните* времена на християнската цивилизация. *По-ранните* форми на разделението са твърде различни от нашите, но така или иначе основата за модерното развитие на нещата е положена. Самата дума *светски* е от самото начало елемент от християнския речник.

Всичко това показва, че либерализмът не е в състояние и не може да претендира за пълен културен неутралитет. Либерализмът е също така боево кредо. Гостоприемният вариант, към който аз се присъединявам, както и *по-твърдите* форми, трябва ясно да очертаят границите си. Има варианти, при които списъкът от права е неприложим, когато става дума за подстрекателство към политическо убийство. Но тук не би трябвало да се търси *противоречие*. Съществените разграничения от този вид са неизбежни в политиката или поне описваният от мен *непроцедурен* либерализъм е напълно готов да приеме това.

Но въпреки всичко полемиката е обезпокоителна. Това е така, поради споменатата *по-горе* причина: всички общества стават все повече *мултикултурни* и едновременно с това стават все *по-пропускливи*. Разбира се, тези два процеса вървят заедно. *Пропускливостта* означава, че обществата са *по-отворени* за многонационална миграция; повечето от техните членове живеят като *диаспора*, чийто център е другаде. При такива условия има известно затруднение да се отговаря просто "Ето така стоят нещата тук". Този отговор трябва да се даде в случаи като полемиката около *Рушди*, където "така

стоят нещата" включва въпроси като право на живот и на свобода на словото. Затруднението се появява от факта, че има значителен брой хора, които са граждани и в същото време принадлежат към културата, която поставя под въпрос нашите философски граници. Предизвикателството е да се справим с тяхното усещане за маргинализация, без да правим компромис с нашите основни политически принципи.

Това ни довежда до въпроса за мултикултурализма, както той често се обсъжда днес, свързан с налагането на някои култури над други и с предпоставеното превъзходство, овластяващо въпросното налагане. В това отношение западните либерални общества са смятани за изключително виновни, отчасти заради тяхното колониално минало, отчасти заради маргинализацията на групи от тяхното население, които произхождат от други култури. Тъкмо в този контекст отговорът "ето така стоят нещата тук" може да изглежда груб и нечувствителен. Независимо че поради естеството на нещата компромисът тук е почти невъзможен - убийството или се забранява, или се разрешава - прозиращата в отговора нагласа се разглежда като неуважителна. Всъщност често пъти този презумпция е вярна. Така ние отново стигаме до въпроса за признаването....

Признаването на равната ценност не беше основен въпрос - поне не в строгия смисъл на думата - в предходната част. Там в центъра стоеше въпросът дали културното оцеляване да се признае като легитимна цел, дали колективните цели да се допуснат като легитимни съображения в юридическото преразглеждане, или за други случаи на мащабната социална политика. Искането там беше да оставим културите сами да се защитават в разумни граници. Но по-нататъшното искане, на което обръщаме внимание тук, е ние всички да признаваме равната ценност на различните култури; не само да ги оставим да оцеляват, но и да признаем тяхната стойност.

Как трябва да разбираме това искане? Между другото, то е функционирало известно време в неформулиран вид. Политиката на национализма почти през целия век се импулсира до известна степен от усещането на хората, че са презирани или почитани от другите около тях. Многонационалните общества могат да се разпаднат до голяма степен заради липсата на (долавяно) признаване на равната ценност на една група от друга.



Струва ми се, че понастоящем такава е ситуацията в Канада - макар моята диагноза със сигурност да се оспорва от някои хора. На международната сцена изострената чувствителност на някои затворени общества към световното мнение - проявяваща се например в реакциите им към изнесени от Амнести Интернешънъл данни или в техните опити да изградят чрез ЮНЕСКО нов световен информационен ред - свидетелства за значението на външното признаване.

Но всичко това е все още *an sich*, а не *fuor sich*, ако използваме хегелианския жаргон. Самите действащи лица често пъти са първите, които отричат, че са мотивирани от такива съображения и се позовават на други фактори като неравенство, експлоатация, несправедливост. Например много малко квебекски привърженици на независимостта могат да приемат, че главното, което ги увлича в тяхната борба, е липсата на признаване от страна на англоезична Канада.

Следователно новото е, че искането за признаване днес е експлицитно. И то става експлицитно по посочения от мен по-горе начин - чрез разпространението на идеята, че сме формирани чрез признаването. Бихме могли да кажем, че благодарение на тази идея превратното признаване днес се е видоизменило в категорията вреда, която може да бъде трезво пресметната заедно с онези вреди, посочени в предишния параграф.

Един от ключовите за този преход автори безспорно е покойният Франц Фанън, в чиято много популярна книга *The Wretched of the Earth (Клетниците на Земята)* се твърди, че най-важното оръжие на колонизаторите е налагането на техния образ за колонизираните върху покорените хора. Последните, за да бъдат свободни, трябва първо да се очистят от този унизителен образ за себе си. Фанън препоръчва насилието като път към тази свобода, противопоставено на първоначалното насилие на чуждото налагане. Не всички, които се позовават на Фанън, го следват в това отношение, но идеята, че има такова нещо като битка за променен образ за себе си, която протича както сред самите покорени, така и срещу владетеля, е широко разпространена. Тази идея става решаваща за някои разклонения на феминизма, а също така е много важен елемент в съвременния дебат върху мултикултурализма.

Основното място, където се води този дебат, е светът на образованието в широк смисъл. Важен център са университетските хуманитарни катедри,

където се настоява за промяна, разширяване или отхвърляне на „канона“ за официално признати автори под предлог, че одобреният понастоящем се състои почти изцяло от “умрели бели мъже”. Следва да се отдели по-голямо място на жени и на хора от неевропейски раси и култури. Втори център са средните училища, където се прави опит например да се разработят афроцентристки учебни програми за децата в училища, където учат предимно чернокожи.

Причината за предлаганите промени не е или не е най-вече в това, че студентите могат да пропуснат нещо важно при изключването на даден пол или на някои раси или култури, а преди всичко, че на жените и на студентите от изключените групи се предлага, пряко или по невнимание, уронваща достойнството картина за самите тях, от която излиза, че едва ли не всичко творческо и стойностно е присъщо на мъжете от европейски произход. Следователно разширяването и промяната на учебните програми е съществено не толкова в името на по-всеобхватна култура за всекиго, а за да се отдаде подобаващо признаване на досега изключените. Базовата предпоставка на тези искания е, че признаването изгражда идентичността, особено в нейната Фаньнова употреба: господстващите групи се стремят да укрепят своето надмощие чрез насаждане на представа за непълноценност у покорените. Следователно битката за свобода и равенство трябва да премине през ревизиране на тези представи. Мултикултурните учебни програми са предназначени да подпомогнат този процес на ревизия.

Въпреки че не винаги се заявява ясно, логиката, която стои зад някои от тези искания, изглежда разчита на предпоставката, че ние дължим еднакво уважение на всички култури. Това произтича от естеството на упрека към авторите на традиционните учебни програми. Претенцията е, че преценките за стойностно, на които се предполага, че се основават учебните програми, всъщност са изопачени, те са превратни поради ограниченост или нечувствителност, или, още по-лошо, от желание за принижаване на изключените. Подразбиращото се тук изглежда да е, че при отсъствието на тези изопачаващи фактори верните съждения за ценността на различните творби повече или по-малко биха равнопоставили всички култури. Разбира се, атаката може да дойде и от по-радикална, неоницшеанска позиция, която поставя под въпрос самия статус на преценките за стойност, но ако изключим тази крайна

стъпка (в чиято последователност аз се съмнявам), изглежда че презумпцията е за равна ценност.

Аз бих искал да заявя, че тази презумпция има известно основание, но че тя съвсем не е безпроблемна и се основава на нещо като сляпа вяра. Като презумпция претенцията е, че всички човешки култури, които са вдъхвали живот на цели общества в продължение на значителен период от време, имат да кажат нещо важно на всички човешки същества. Аз я формулирам по този начин, за да се изключат частични културни образувания вътре в дадено общество, както и кратки етапи от развитието на главната култура. Няма основание да се вярва, че например различните художествени форми на дадена култура имат еднаква или дори значителна ценност; и че всяка култура може да преминава през етапи на упадък.

Но когато наричам тази претенция "презумпция", аз имам предвид, че тя е изходна хипотеза, с която ние би следвало да пристъпим към изследване на всяка друга култура. Обосноваността на претенцията трябва да бъде доказана конкретно в актуалното изследване на културата. Разбира се, що се отнася до култура, достатъчно различна от нашата собствена, ние можем да имаме само най-мъглява идея *ex ante* за това, в какво евентуално се състои нейният ценен принос. Защото, при достатъчно различна култура, самото разбиране на това, което е стойностно за нея, е чуждо и непознато за нас. Ако подходим, да речем, към една рага с претенциите за ценност, характерни за добре темперираното пиано, това би означавало просто да не разберем смисъла на рагата. Това, на което трябва да разчитаме, е т.нар. от Гадамер „сливане на хоризонтите". Ние се научаваме да се движим в по-широк хоризонт, в рамките на който това, което преди сме приемали на доверие като фон за оценяване, може да се разположи като възможност редом с различния фон на преди непознатата култура. "Сливането на хоризонтите" функционира благодарение на появата на нова лексика на сравнението, със средствата на която можем да изразим тези съпоставяния. Така че, ако и когато ние най-после открием съществена подкрепа за нашата първоначална презумпция, тя като правило стъпва на определено разбиране за стойностно, каквото не сме могли да имаме в началото. Ние достигаме до преценката, отчасти трансформирайки нашите критерии.

Бихме могли да твърдим, че на всички култури дължим презумпция от този вид. По-късно ще обясня на какво според мен би могла да се основава тази претенция. От подобна гледна точка, отказът от презумпцията би могъл да се разглежда като плод просто на предразсъдък или на недоброжелателност. Този отказ би могъл дори да е равносилен на отричането на равния статус. Нещо подобно би могло да стои зад обвинението на привържениците на мултикултурализма към защитниците на традиционния канон. Допускайки, че нежеланието им да се разшири канонът се дължи на смесица от предразсъдък и недоброжелателност, мултикултуралистите ги държат отговорни за арогантността да предполагат превъзходство над преди потиснатите народи.

Тази презумпция би ни помогнала да обясним защо исканията на мултикултурализма разчитат на вече установените принципи на политиката на равно уважение. Ако оттеглянето на презумпцията е равносилно на отричане на равенството и ако от липсата на признаване произтичат важни последици за човешката идентичност, то тогава може да се аргументира настояването за универсализиране на презумпцията като логично разширяване на политиката на достойнството. Точно както всички трябва да имат равни граждански и изборителни права, независимо от раса или от култура, така всички трябва да се ползват от презумпцията, че тяхната традиционна култура е ценна. Както показва във Втора част, това разширяване трудно се съгласува с възприетите норми за равно достойнство, колкото и да изглежда че произтича логично от тях, защото оспорва базисната за тези норми „слепота за различието“. И все пак, действително изглежда, че то произтича от тях, макар и трудно.

Не съм сигурен доколко е обосновано настояването тази презумпция да се приеме като право. Можем да оставим обаче този въпрос настрана, защото отправеното искане изглежда много по-силно. Претенцията е, че същинското уважение към равенството изисква не само презумпция, съгласно която понататъшното изследване ще ни накара да видим нещата по такъв начин, а действително съждение за равна ценност, отнесено към обичаите и творенията на тези различни култури. Такива съждения се подразбират в искането някои творби да бъдат включени в канона и във внушението, че тези творби не са били включени по-рано само поради предразсъдък, недоброжелателност или стремеж към господство. (Разбира се, настояването за включване е логически отделимо от претенцията за равна ценност. Настояването би могло да бъде: „

Включете тези, защото са наши, макар и да е напълно възможно те да са непълноценни". Но това не е начинът, по който се изразяват хората, отправящи искането.)

Но има нещо дълбоко погрешно във формулираното по такъв начин искане. Има смисъл да се настоява на правото да пристъпваме към изследване на някои култури с презумпция за тяхната ценност, както беше описано **по-горе**. Но няма смисъл да се настоява на правото да подхождаме с окончателното заключение, че тяхната ценност е голяма или равна на ценността на други. Иначе казано, ако преценката за ценност трябва да регистрира нещо независимо от нашата собствена воля и желание, тя не може да се диктува от етически принцип. При проучването ние или ще открием нещо с голяма ценност **в** дадена култура К, или няма да открием. Но да се настоява да направим това, има не **по-голям** смисъл от настояването да открием, че земята е кръгла или плоска или че температурата на въздуха е висока или ниска.

Аз заявявам това **твърде** категорично, макар всеки да знае, че съществува ожесточена дискусия относно „обективността“ на преценките в тази област и по това, дали тук изобщо има „истина по въпроса“, какъвто изглежда случаят в природните науки, или всъщност дали и в природните науки “обективността“ не е илюзия. Нямам възможност да се занимавам с това сега. Повече или **по-малко** съм обсъждал този въпрос на друго място. Не изпитвам особена симпатия към тези форми на субективизъм, които намирам за пронизани от конфузии. Не **по-малка** конфузия обаче ми се струва позоваването на тях в този контекст, Моралният и политическият натиск на оплакването се отнася до неоправданите преценки за непълноценен статус, уж направени по отношение на **нехегемонистките** култури. Но ако тези преценки са в крайна сметка въпрос на човешка воля, то тогава проблемът с оправданието отпада. Човек всъщност не прави преценки, които да са верни или неверни; човек изразява симпатия или **антипатия**, подкрепя или отхвърля другата култура. Но тогава оплакването трябва да се измести и да се пренасочи към отказа от подкрепа, а обосноваването или **необосноваването** на преценките тук нямат нищо общо.

Тогава обаче актът на обявяване на творенията на другата култура за стойностни и актът на деклариране на подкрепа, дори ако тези творения не са чак толкова забележителни, стават неразличими. Разликата е само в обвивката. Все пак, **първият** обикновено се разбира като искрен израз на уважение, докато

вторият често пъти се приема като непоносимо покровителстване. Евентуалните облагодетелствани от политиката на признаване, хората, които могат да извлекат конкретно полза от признанието, правят съдбоносна разлика между двата акта. Те знаят, че искат уважение, а не **снизхождение**. Всяка теория, която заличава разликата, изглежда поне *prima facie* изопачаваща важни аспекти на реалността, с която претендира да се занимава.

Всъщност **субективистките, недообмислените неоницшеански** теории твърде често присъстват в този дебат. Произхождащи в повечето случаи от **Фуко** или **Дерида**, те твърдят, че всички преценки за стойност се базират на критерии, които в крайна сметка са наложени от **властови** структури и служат за тяхното укрепване. Трябва да е ясно защо тези теории намират такава благодатна почва тук. **Изпросената** благосклонна преценка е безсмислица (освен ако не допуснем валидността на някои от споменатите теории). Още повече, че даването на такава преценка при поискване е акт на смайваща снизходителност. Някой, не може действително да го смята за искрено уважение. Това е **по-скоро** престорен акт на уважение, **изпросен** от този, който вероятно ще извлече облаги от него. Обективно погледнато, такъв акт съдържа презрение към интелигентността на въпросния **ползвател** на облаги. Да си обект на такъв акт на уважение е унизително. Проповедниците на **неоницшеанските** теории се надяват да избегнат тази паяжина от лицемерие, като превърнат целия въпрос в проблем за власт и за **контравласт**. Тогава проблемът не е вече проблем за уважението, а за вземането на страна, за солидарността. Но това едва ли е задоволително решение, защото, заемайки страна, те не забелязват движещата сила на този вид политика, която е именно търсенето на признаване и на уважение.

Още повече, че последното нещо, което някой може да поиска в този момент от интелектуалците **евроцентристи**, е позитивни преценки за ценността на култури, които те не са изследвали в дълбочина. Защото истинските преценки за стойност, както вече видяхме, предполагат слят хоризонт на критериите; те предполагат, че сме се променили чрез **изследване** на другия, така че да преценяваме не просто от гледна точка на **нашите първоначални** познати критерии. Едно **прибързано** направено благосклонно **съждение** би било не само снизходително, но и **етноцентрично**. То ще похвали другия за това, че е като нас.

Много от политическите стратегии на **мултикултурализма** крият в себе си още един сериозен проблем. Безапелационното настояване за благосклонни преценки за ценност е парадоксално - може би някой ще каже трагично - хомогенизиращо. Защото то предполага, че вече разполагаме с критериите да направим такива преценки. Критериите, с които разполагаме обаче, са тези на **североатлантическата** цивилизация. И следователно преценките имплицитно и несъзнателно ще **натикват** другите в нашите категории. Например ние ще мислим за техните художници" като **създаващи творби**", които след това можем да включим в нашия канон. Обръщайки се имплицитно към нашите критерии при преценяването на всички цивилизации и **култури**, политиката на различието може да приключи, превръщайки всичко в **същото**.

Искането за равно признаване в тази си форма е неприемливо. Но нещата просто не **свършват** дотук. Враговете на **мултикултурализма** в американските академични среди забелязват тази слабост и я използват като извинение, за да загърбят проблема. Но това не бива да ни заблуждава. Отговор като този, който се приписва на **Белоу**, цитиран **по-горе** да твърди, че ще се радваме да четем **зулуския Толстой**, когато той се появи, разкрива дълбините на **етноцентризма**. Първо, тук е налице имплицитна предпоставка, че ценното качество трябва да приеме форми, които са ни познати: **зулусите** трябва да породят **Толстой**. Второ, ние предпоставяме, че техният принос все още предстои да **бъде** направен (*когато* зулусите породят Толстой...). Тези две предпоставки очевидно **вървят ръка за ръка**. Ако те трябва да породят нашия вид ценно качество, то тогава несъмнено единствената им надежда лежи в **бъдещето**. **Роджър Кимбъл** изразява подобно заключение много **по-рязко**: „Въпреки твърденията на **мултикултуралистите**, изборът, пред който сме изправени днес, не е между “репресивната” западна култура и **мултикултурния** рай, а между културата и варварството. Цивилизацията не е дар, тя е постижение - крехко постижение, което се нуждае постоянно да бъде подкрепяно и защитавано от обсаждащите го **отвътре и отвън**”.

Трябва да има нещо средно между **неавтентичното** и хомогенизиращо искане за признаване на равна ценност, от една страна, и самоограничаването в **етноцентрични** критерии, от друга. Съществуват различни култури и ние все повече и повече трябва да живеем заедно, както в световен мащаб, така и бидейки смесени **във** всяко отделно общество.

Това, което имаме, е описаната по-горе презумпция за равна ценност: нагласата, която възприемаме, впускайки се в изследване на другия. Може би ние нямаме потребността да питаме дали това е нещо, което другите могат да изискват от нас като право. Тогава бихме могли просто да питаме дали това е пътят, по който следва да тръгнем към другия.

Е добре, това ли е пътят? Как може да бъде обоснована тази презумпция? Едно от предлаганите основания е религиозно. Хердер например обръща поглед към божественото провидение, твърдейки, че цялото това културно многообразие не е просто случайност, а е предназначено да осъществи по-голяма хармония. Аз не мога да изключа подобен възглед. Но просто съобразно човешкото измерение може да се твърди, че е логично допускането културите, които са осигурили смислов хоризонт за дълъг период от време на голям брой човешки същества с различни характери и темпераменти - с други думи, които са формулирали свой смисъл за добро, за свещено, за прекрасно, - почти със сигурност да носят в себе си нещо, което заслужава нашето възхищение и уважение, дори ако е придружено с много неща, подлежащи на презрение и на отхвърляне. Това може да се каже и по друг начин: би било проява на върховно високомерие да пренебрегнем *a priori* тази възможност.

Вероятно съществен в случая е и моралният въпрос. Достатъчно е да имаме усещане за нашето собствено ограничено място в цялостната човешка история, за да се примирим с тази презумпция. Единствено високомерието или някаква подобна морална слабост може да ни лиши от такова усещане. Но това, което презумпцията изисква от нас, е не да правим безапелационни и непроверени преценки за равна ценност, а готовност да сме отворени за такова сравнително културно изследване, което ще пренасочи нашите хоризонти към последващи сливания. Това, което се изисква преди всичко, е допускането, че сме много далеч от пределния хоризонт, от чиято перспектива би могла да бъде очевидна относителната ценност на различните култури. Това означава да скъсаме с илюзията, която продължава да държи в плен множеството „мултикултуралисти“, както и техните най-ожесточени противници.