

П. Макариев

## ОНТОЛОГИЯ НА ПРИЗНАНИЕТО

(в Дафов, В. Рачева, Ц. съст. *Онтологични ситуации*, С. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2010 г.)

Категорията “признание” играе важна роля в съвременната философия на политиката . Тя се използва широко за обосноваване теорията и практиката на т. нар. “мултикултурализъм”, т. е. на една методология, според която проблемите в социалния живот, пораждани от културните различия, трябва да се решават по пътя на хармонизиране отношенията между техните носители. Този подход е противоположен на либералния, който предписва подобни проблеми въобще да се избягват, като се ограничават проявленията на културни специфики в публичния живот.

Категорията “признание” е вече тривиализирана от честа и не винаги прецизна употреба в най-различни дебати, като в някои дискурси е придобила функциите на идеологическо клише. От друга страна, тя е концептуално проблематична, поне що се отнася до нейните крайни интерпретации. Тези две обстоятелства ме мотивираха да представя в настоящата студия някои опити да се обоснове онтологически моралната дължимост на признаване ценността на чуждата идентичност (доколкото именно до тази дължимост се отнася разглежданата категория). Подобни опити не са рядкост в съвременната философия, но по мое мнение, те биха могли да се използват в по-голяма степен за изясняване и решаване на концептуалните проблеми, които възникват при работата с категорията “признание” – особено с оглед на отношението на теоретичните модели към мултикултуралистките практики.

Ще съсредоточа вниманието си най-напред върху две теории на признанието, които са широко коментирани в наши дни: тази на Чарлз Тейлър, представена в неговата известна, може да се каже – програмна студия *Политиката на признание*, а също – концепцията на Аксел Хонет, изложена в неговата монография *Борба за признание. Към една морална граматика на социалните конфликти* [Honneth 1992] и допълнително прецизирана в по-късни негови текстове (напр. студията *Между Аристотел и Кант. Скициране на един морал на признанието*, вж. Honneth 2000 и главата *Културна идентичност и конфликти на*

*признанието* от публикуваната в съавторство с Н. Фрейзър книга *Преразпределение или признание?*, вж. Honneth 2003). Става дума за две твърде различни схващания, от които само първото е по същество свързано с проблематиката на мултикултурализма. Интерпретацията на “признанието”, предложена от Хонет, обаче, е много по-разгърната в онтологично отношение и нейното разглеждане дава възможност да се направят интересни паралели с мултикултуралистката теория.

Ще започна с “признанието” при 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, 1992 : 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 студия 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 1992 : 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 проектират обратно върху тях един техен образ, който е ограничаващ, унизителен, достоен за презрение.” [Taylor 1992 :25]. Следователно признанието не е само въпрос на “...учтивост, която дължим на хората. То е жизнено важна човешка нужда”. [Taylor 1992 : 26]

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 длъжимо 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 1992 :72].

Именно разсъждения от рода на последното служат в наши дни като теоретическа обосновка на политиката на мултикултурализъм, за която стана дума по-горе. 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 специфичните 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 1992 :42]. Наистина, ако мерим литературните постижения на народи със съвършено друга 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 открито 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 1992 : 72] След което признанието ценността на съответната чужда култура вече няма да ни затруднява – стига изобщо да е останало в нея нещо чуждо за нас.

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] Що се отнася, пък, до идентичността на Другия, А. Хонет показва, че е възможно да ѝ се отдаде дължимото и без да се поставя въпросът за ценността на чуждата културна специфика. В своята концепция той разглежда три равнища на признание. Можем да признаваме значимостта на базисните нужди на Другия, като се отнасяме към него с любов и грижа. Можем да зачитаме моралната му автономия, като го третираме като морално вменияемо лице. И накрая – можем да оказваме признание спрямо ценността на индивидуалните му способности, като споделяме с него връзки на солидарност в рамките на общност, работеща за една или друга кауза. [вж. Honneth 2000 : 189] При все че, подобно на Тейлър, Хонет разработва своята концепция за признанието въз основа на Хегеловата (само че, за разлика от Тейлър, от един по-ранен период,

така както е изложена в *Система на нравствеността*), той не поставя никоя от трите изредени форми на позитивно отношение към чуждата идентичност в зависимост от наличието на едно или друго конкретно качество на Другия, което да е ценно в някакъв абсолютен смисъл. Ако аз, например, се отнасям с любов и грижа към някого, аз съм готов да полагам усилия и правя жертви за удовлетворяване на неговите насъщни потребности не защото смятам последните за значими сами по себе си, а защото те са потребности на някой, който в моите очи заслужава признание.

И все пак трудно можем да приемем, че Тейлър не си е давал сметка за концептуалните затруднения, с които е “заредена” идеята за признанието като ценене на чуждата културна специфика. По-вероятно 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 1992 : 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 признание*, 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. Изречението, с което започва параграфът, озаглавен “Самостоятелност и несамостоятелност на самосъзнанието. Господство и робство”, гласи: “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] 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 (вж. пак там).

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 с 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 канадският философ 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 в този пункт той като че ли влиза в противоречие с основни ценности на мултикултурализма, или по-

скоро предлага една по-умерена негова версия, но затова пък концепцията му се оказва логически издържана.

Би могло обаче да имаме претенции към нейната онтологическа обосновааност в един друг аспект. Няма основание да се третира аналогията между нея и Хегеловата диалектика на признанието като аргумент в полза на тезата на Тейлър, че за позитивното формиране и възпроизвеждане на идентичността е необходимо и позитивно отношение на околните към нейната културна специфика. Наистина, във *Феноменология на духа* Хегел показва по един внушителен начин, че признанието е необходим момент в самоконституирането на идентичността. Но той го разглежда в най-общ смисъл, като зачитане на Другия, без да отнася своите разсъждения до каквито и да било културни специфики. Споменатата по-горе концепция на А. Хонет свидетелства, че Хегеловата онтология на признанието може да се интерпретира и като културно ирелевантна. Наистина, както вече стана дума, Хонет работи с по-ранно схващане на Хегел – предимно от “Система на нравствеността”, но и той свързва по убедителен начин идентичност и признание, без обаче да постави като условие за реализиране на последното някакво приписване на абсолютни достойнства спрямо чуждата културна специфика.

Какво следва от всичко това? Беше ли наистина необходим този онтологически екскурс, за да се вникне по-дълбоко в концептуалната проблематичност на категорията “признание”, поне в интерпретацията, която прави Ч. Тейлър и която е твърде представителна за съвременния мултикултуралистски дискурс (най-малкото – вдъхновява, ако не и теоретически обосновава политиките на “празнуване на различията”). Според мен от представените тук съображения може да се направи заключението, че мултикултуралистското (позитивно)оценъчно отношение към културните специфики не следва с необходимост от някаква онтология на идентичността (т. е. не е вярно, че за да отдаваме дължимото на чуждата идентичност, ние непременно трябва да демонстрираме позитивно отношение към съответната чужда култура), а ако все пак се направи такава връзка, макар и да не сме логически длъжни да сторим това, резултатът ще е една модернистки мултикултуралистка теория, която се вписва по-скоро в антропологическата парадигма на културния еволюционизъм, отколкото в тази на културния релативизъм и в този смисъл се разминава със съдържанието на съвременните мултикултуралистски практики. Отделен е въпросът, че може да се спори, доколко тези

практики предполагат изобщо оценъчно отношение към културните специфики. Понастоящем са известни не малък брой опити за теоретично оправдаване публичния статус на културното различие, които се реализират в съвсем други концептуални рамки....

По-нататък ще разгледам два от тези опити за обосноваване на мултикултуралистките практики (за главна отличителна черта на последните ще приема признаването на публичния статус на културните различия – особеност, която според мен най-контрастно разграничава мултикултурализма от либерализма). И в двата случая авторите, за разлика от Тейлър, не изхождат от презумпцията, че културната идентичност е значима за нейния носител. Целта ми е да покажа, че онтологията на признанието може да се реализира и в измерения, които не са обвързани с тесния смисъл на тази категория. Ще търся, също така, отговор на въпроса, каква значимост се приписва на културната “другост” в рамките на всяка от тези две концепции. Дали съответният автор е по близък до модерното схващане за “другостта” като относителна, към което, както се оказва, макар и по неочевиден начин, се придържа (в хегелиански дух) Тейлър, или клони към по-подходящото на мултикултурализма, ако вземем предвид неговите практики, постмодерно разбиране за “другостта” като абсолютна.

Ще започна с една идея, изказана от Александър Андонов в непубликуван негов текст от 1996 г.<sup>1</sup> Тя може да се резюмира по следния начин. Ако по някакъв начин доминираме над Другия и се отнасяме към него като към свой ресурс, ние се възползваме от тези негови способности, които са ни известни и с които можем да се разпореждаме по свои съображения. Иначе казано, ние разполагаме с неговите наличности. Но в такъв случай ни убягват неговите възможности, неговият потенциал да създава нови постижения, като се усъвършенства и развива.

Според мен авторът има предвид, че ако диктуваме на Другия какво да прави, ние налагаме на неговото поведение своята собствена логика. При това положение неговите творчески възможности не могат да се разгърнат. Творчество и подчинение на външно зададени правила са несъвместими. Оттук следва един извод, който е съзвучен на диалектиката в отношенията господар – роб от *Феноменология на духа*.

---

<sup>1</sup> В доклад, подготвен за международния семинар “Перспективите на интеркултурното образование в България”, проведен през юни 1996 г. в София (повече за семинара и за проекта, в рамките на който беше организиран той – вж. Андонов, Макариев 1996 : 6).



Ако искаме да извлечем най-голяма изгода за себе си от взаимодействието с Другия, ние трябва да му създадем най-добри условия да реализира своя творчески потенциал. Както и при Хегел, отношението на доминация тук се “обръща наопъки”. Разликата е, че във *Феноменология на духа* доминиращият се оказва в зависимост от този, който привидно е в неговата власт. Докато при модела на сътрудничество, който скицира А. Андонов, собственият интерес на субекта го мотивира да се грижи за благополучието на онзи, който, поради едни или други обстоятелства, зависи от него. Като това благополучие не е относително – подобно, например, на благополучието на добре гледаното домашно животно, което обаче във всеки момент може да бъде използвано от неговия стопанин така, както той намери за добре. Разглежданият модел на сътрудничество се основава на взаимната полза от творчеството, т. е. зависимият в случая не може да остане повече зависим – творчеството предполага с необходимост самостоятелността на твореца.

Какво е общото между идеята на А. Андонов за, тъй да се каже, самотрансцендирането на отношението на доминация, и представените по-горе концепции на Ч. Тейлър и А. Хонет, което да ни даде основание да подведем и споменатата идея под категорията “признание”. Ще разгледам най-напред общото между схващанията по въпроса на последните два автора. То е, че се предполага ценността на идентичността (културна или не) за нейния носител, както и диалогичната ѝ природа (т. е. че това, как гледа на себе си човек, зависи в една или друга степен от това, как гледат на него другите). От тук следва, че едно по принцип морално, положително отношение към Другия с необходимост трябва да включва и положително отношение към (признаване ценността на) неговата идентичност. Т. е. не е достатъчно да се зачитат универсалните права на Другия, или иначе казано, да се третира той по хуманен начин. Трябва да се взема под внимание и неговата специфика – ние се отнасяме положително към него не само защото той се числи към човешкия род, а и защото е такъв, какъвто е, т. е. за нас той е ценен като именно това човешко същество, което той представлява в дадения случай.

Също така, според Тейлър и Хонет моралната дължимост на признаване ценността на чуждата идентичност не зависи от отношенията на евентуална социална неравнопоставеност. Колкото и нищожно място в сравнение с нас да заема Другият (като индивид, или като член на някаква общност) в социалната йерархия, от морална гледна точка ние му дължим признание, т. е. той заслужава нашето

внимание в своята уникалност. С това релативизиране на неравнопоставеността и Тейлър, и Хонет се вписват в Хегеловата парадигма на признанието, която е намерила израз в диалектиката на отношенията между господаря и роба (при все, че, както вече споменах, Хонет предпочита да се позовава на по-ранни произведения на Хегел). Тази обща черта прави и двете концепции релевантни към малцинствената проблематика в теоретично и публично-политическо отношение. Разликата между тях е, че Тейлър държи на признаване ценността на чуждата култура като задължителен елемент на признанието спрямо съответната идентичност, докато Хонет не се ангажира с подобно условие. В това е и връзката на Тейлъровото схващане (за разлика от позицията на Хонет) с мултикултурализма. От съображенията на канадския философ действително следва, че в публичния живот трябва да има място за изява на културните различия.

Според мен от концепцията на Андонов може да се направи в крайна сметка същият извод, но като се изхожда от една съвсем различна презумпция. Това, което той приема за даденост, е универсалността на творческите възможности. В неговата категориална отправна система изобщо не се обсъжда ценността на идентичността. Вниманието към Другия в неговата уникалност, независимо от мястото, което той заема в социалната йерархия, е мотивирано от перспективата за оползотворяване на неговия творчески потенциал. Рискованата, на пръв поглед неправдоподобна, хипотеза в случая е, че всеки човек, или общност притежават по един или друг начин такъв потенциал. Но ако направим това смело допускане, по-нататък следват с логическа необходимост съображения, които, както видяхме по-горе, водят до заключението, че собственият интерес на субекта изисква от него да работи за създаване на оптимални условия за реализацията на Другия в творчески план (като “творчество” тук се разбира в най-широк смисъл, не само в областта на художествената култура). Близко е до ума, че въз основа на този модел на сътрудничество може да се изгради убедителна аргументация на мултикултуралистката позиция за необходимостта от публичен статус на културните различия. При това – без да се навлиза в концептуално спорната, както се вижда от студията на Тейлър, проблематика на признаване ценността на чуждата култура.<sup>2</sup> Аз мога да съм мотивиран да подпомагам културните изяви

---

<sup>2</sup> Един интересен опит да се избегне противоречието, което обременява концепцията за признанието на Ч. Тейлър, т. е. концептуалното напрежение между моралното задължение да признаеш ценността на чуждата култура в абсолютен смисъл, от една страна и невъзможността да я оценяваш иначе, освен чрез критериите на своята собствена култура, от друга, може да се намери в студията

на Другия, дори и ако не намирам абсолютна ценност в тях самите, а просто защото имам интерес той да разгръща своите творчески възможности, които рано или късно, по един или друг начин ще принесат полза на околните, а в това число и на мен самия. Едва тук вече “идва на дневен ред” въпросът за чуждата идентичност – като заслужаваща внимание и подкрепа не по презумпция, а с оглед на създаване възможности за творческа изява на нейния носител. Именно в този смисъл схващането на Андонов за отношението към Другия може да се разглежда като своеобразна концепция за признанието и със самото това – като разкриващо нова перспектива в мултикултуралистката теория.

Каква е “относителната тежест” на Другостта в така очертаня модел на интеркултурно взаимодействие? За разлика от Тейлър и Хонет, които поставят в хегелиански дух взаимодействията между Аз-а и Другия върху основата на една постулирана диалогична природа на идентичността<sup>3</sup>, Андонов обосновава положителното отношение към Другия, като се позовава на неговия творчески потенциал. Според широко разпространеното разбиране на творчеството, то представлява акт, който е органически свързан с уникалността на неговия субект. Ако схващаме творчеството по този начин, нямаме нито мотив, нито възможност да релативираме различието между Аз-а и Другия, т. е. Другостта в случая е абсолютна. В този смисъл концепцията на А. Андонов добре се съгласува с постмодерните тенденции в мултикултуралистките практики.

Втората концепция от този род, която ще разгледам тук, е на един друг канадски философ, Уил Кимлика. И тя представлява опит за обосноваване на мултикултуралистките практики, като акцентът се поставя върху оправдаване публичния статус на културните различия и по същия начин не се постулира, че културната идентичност е ценна за нейния носител и има диалогична природа. Доколкото и тази концепция

---

на Л. Блум *Признание, ценност и равенство* [Blum 1998 : 73 – 99]. Изхождайки от същите постулати, както и Тейлър, Блум разглежда възможността признанието да се състои не в положително оценяване от нас на особеностите на чуждата култура, а в признаване и гарантиране от наша страна правото на нейните носители да си я ценят, независимо от нашето субективно отношение към нея. Тази концепция представлява един забележителен опит за развитие на мултикултуралистката теория в либерално направление, но според мен Блум отива прекалено далеч в тази насока и “отстъпва” от основни ценности на мултикултурализма.

<sup>3</sup> В студията си Тейлър наистина се позовава и на емпирично подкрепената концепция на Дж. Х. Мийд за ролята на “значимите други” при формирането на самосъзнанието на индивида, но по такъв начин, че заключенията на Мийд се използват по-скоро за илюстриране на една вече налична презумпция.

може да бъде причислена към теориите за признанието, ще видим по-нататък. Като начало ще отбележа, че позицията на Кимлика бива коментирана в литературата най-вече като либерална версия на мултикултурализма. Традиционно мултикултуралистките теории се изграждат в рамките на комунитаристката парадигма, т. е. в противовес, ако не и в опозиция на либерализма. Малко са авторите, които, подобно на Кимлика, правят усилия да хвърлят мост между две от най-влиятелните парадигми в съвременната философия на политиката.

В това отношение заслужава внимание преди всичко опитът на този философ да изведе една мултикултуралистка теза, а именно – че на малцинствените култури се полага институционално-обществен<sup>4</sup> статус – от либерални ценности, като “автономия на индивида” и “справедливост”. Скицирана по най-опростен начин, аргументацията на Кимлика изглежда така. Институционално-обществената култура е необходимо условие за реализация на свободата, т. е. на автономията на индивида. Защото подобна реализация е възможна, само ако са налице условия човек да прави осмислен избор (“meaningful choice”) на начина си на живот. “Осмислен избор” в случая ще рече предпочитане на дадена житейска стратегия въз основата на съзнателно възприемане на определени ценности. Абстрактната, тъй да се каже, “негативна” свобода, в качеството ѝ на право да действаш както намериш за добре, без никой да се меси в твоите решения, е още далеч от либералния идеал за автономия на индивида. Защото от такава свобода няма полза, ако ти сам не знаеш какво искаш и какво ти трябва. Но разумното, съзнателно изповядване на едни или други ценности предполага съпричастност, принадлежност към институционално-обществена култура, в качеството ѝ на “споделян речник на традиции и конвенции” (формулировка на Р. Дуоркин, цитирана в Kymlicka 1995 : 83). Кимлика илюстрира тезата си с една метафора на Дуоркин, а именно – че културата ни “предоставя очилата, през които ние идентифицираме един или друг опит като ценен” [ibid.].

Ала дори и да приемем, че по този начин е обосновано правото на културите да имат институционално-обществен статус, остава едно съществено съмнение в оправдаността на такъв статус за културните

---

<sup>4</sup> С непривичното словосъчетание “институционално-обществен” се опитвам да превода въведения от самия Кимлика термин “societal”, който се използва от него като характеристика на някои типове култура. Авторът дефинира “societal culture” по следния начин: култура, която се реализира в областта на “пълния обхват на човешките дейности, включващ социалния, образователния, религиозния, художествено-културния и икономическия живот, реализиращ се както в публичната, така и в частната сфера” (Kymlicka 1995 : 76)

различия, или казано направо – за малцинствените култури. Ако индивидите действително се нуждаят от “очилата”, които може да им предостави само институционално-обществена култура, за да имат достъп до “набор от осмислени алтернативи” [ibid.] при избора си на начин на живот, какво пречи на хората, принадлежащи към национални или етнически малцинства,<sup>5</sup> да ползват за тази цел културата на мнозинството в страната, където живеят. Иначе казано, на това равнище аргументацията на Кимлика не представя като нежелателна, още по-малко – като морално неоправдана, асимилацията.

Самият автор предвижда тази критика срещу либералната интерпретация на мултикултурализма и ѝ отговаря с цял параграф, озаглавен “Ценността на културната принадлежност”, в пета глава на своята книга. Той най-напред представя съображенията на редица автори в подкрепа на тезата, че за човек не е без значение с нравите и ценностите на коя култура – т. е. на тази, в която е формиран като личност, или на която се случи, според обстоятелствата и нуждата – се идентифицира той (или тя). След това Кимлика формулира и своя позиция, издържана в либерален дух не по-малко, отколкото базовата му аргументация, разгледана по-горе. Той се позовава на безспорния факт, че асимилацията не е лесен процес за този, който я претърпява и задава въпроса, “...дали може да се иска от хората да платят тази цена, ако те самите не решат доброволно да направят това”. [Kymlicka 1995 : 85]. Иначе казано, авторът не се ангажира с оценка на асимилацията изобщо – дали тя е нещо хубаво, или лошо, а отново разсъждава, изхождайки от свободата на индивида. Ако човек желае да се асимилира в мнозинствената култура – добре, но ако няма мотивация да направи това, редно ли е да бъде оказван натиск върху него? Оттук логически следва заключението, че на всяка малцинствена култура се полага институционално-обществен статус, стига той да бъде желан от хора (не непременно от всички, или дори от по-голямата част), които ѝ принадлежат<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> В книгата си *Мултикултурно гражданство*, по която представям неговата концепция за мултикултурализма, Кимлика прави разлика между два вида малцинства, на които според него се полагат, но по различен начин, “групово-диференцирани права”. Това са националните малцинства, които са резултат от преразпределение на територии между държавите, и етническите, към които принадлежат имигрантите в дадена страна. За да не усложнявам прекалено своето изложение тук, с малки изключения, няма да навлизам в тази диференциация.

<sup>6</sup> Ето един от пунктовете, в които различието между “национални” и “етнически” (в терминологията на Кимлика) малцинства се оказва важно. Ако приемем, че в по-голямата си част имигрантите доброволно се заселват в друга страна, по логиката на Кимлика отпада основанието те да претендират за институционално-обществен статус на тяхната култура.

В същата насока развива своята контрааргументация Кимлика и по повод на една друго възражение срещу мултикултурализма, формулирано от традиционно-либерални позиции. Някои автори оспорват самото наличие на обособени култури в нашата съвременност. Да се твърди, че такива съществуват, ще рече да се игнорират процесите на интензивен културен обмен, на взаимно преливане и обогатяване, които характеризират отношенията между културите. Според Джереми Уолдрон, например, американската култура се е формирала под влияние на множество външни фактори, като да речем, библията, римската митология и приказките на Братя Грим. Как може да се твърди, тогава, че тя е едно цялостно, дискретно образувание. [Вж. Kymlicka 1995 : 102] Ако използваме една категория, станала популярна напоследък, до която самият Кимлика не прибегва, това е критика на мултикултурализма, която го уличава ни повече, ни по-малко в есенциализъм.

Отговорът на канадския философ и в този случай се позовава на свободата като либерална ценност. Щом е налице воля у хората, принадлежащи на дадено национално малцинство (тук Кимлика особено държи на разликата между национални и етнически малцинства), да просъществуват като културно обособено общество, на какво основание може да им се откаже подобно право? [Вж. Kymlicka 1995 : 105] При това, културата на една общност може да се възпроизвежда във времето и като се развива, включително и чрез обогатяване с елементи от други култури. Важното е промените да стават в съответствие с предпочитанията на хората, които изграждат въпросната общност, а не да им се налагат отвън, или да са резултат от стихийни, случайни процеси. Както се вижда, и в този ред на мисли Кимлика не постулира ценността на културната идентичност, а я извежда от правото на свободен избор на индивидите.

За обосноваване правото на малцинствените култури на институционално-обществен статус Уил Кимлика се обръща и към друга фундаментална либерална ценност – справедливостта. Тук ще се спра само на едно от измеренията на тази негова аргументация – прилагане на справедливостта като равенство на възможностите. Според автора традиционно-либералната теза, че “... истинското равенство изисква равни права за всеки индивид, независимо от расова или етническа принадлежност” [Kymlicka 1995 : 108], има само привидна убедителност (вж. пак там). Едно национално малцинство, например, може да се окаже в неравнопоставено положение, ако жизнеността на неговата институционално-обществена култура бъде

подкопана от икономически и политически решения, взети (в съответствие с демократичните норми на обществен живот и без нарушаване на ничии индивидуални права) от мнозинството. На подобен риск обаче самото мнозинство не е изложено. Къде е тук равенството?

Поради това според Кимлика някои групово-специфични права, като напр. териториална автономия, право на вето, гарантирано представителство в централни институции, езикови права и т. п. могат да допринесат за справедливото третиране на индивидите, принадлежащи към съответните малцинства, като защитят техните култури от евентуално ощетяващи ги решения на мнозинството. “Подобна външна защита осигурява на членовете на даденото малцинство същите възможности да живеят и работят в своята собствена културна среда, каквито имат членовете на мнозинството.” [Kymlicka 1995 : 109]

По въпроса за мястото на либерално-мултикултуралистката теория на Кимлика в отпавната система на дихотомията модерност – постмодерност, според мен може да се приеме, че канадският философ разглежда Другостта като абсолютна. Той извежда основанията за институционално-обществен статус на малцинствените култури от свободата и справедливостта. Тук позитивното отношение към Другия не се аргументира с препращане към някаква диалектика на взаимно предпоставяне на субектността и Другостта. Да признаеш правото на Другия да бъде културно различен от теб, включително и на институционално равнище, просто защото зачиташ неговата воля да бъде такъв, ще рече да разсъждаваш за признанието по начин, който не предполага “снемане” на културното различие, макар и в далечна перспектива (от рода на бъдещо херменевтично сливане на хоризонтите). В това отношение няма разминаване между теорията на Кимлика и съвременните мултикултуралистки практики.

Обобщавайки резултатите от анализа на разгледаните концепции за признанието (както на тези, които се самоидентифицират като такива, така и на онези, при които не се използва въпросната категория, но се аргументира правото на малцинствените култури да имат публичен, включително институционален, статус – а според мен това си е по същество признание ценността на съответните идентичности), ще се опитам да отговоря на въпроса, доколко са съзвучни тези теоретични разработки с реалните мултикултуралистки практики. В

това отношение въпросните концепции могат да се “ранжират” в две измерения.

Най-напред, можем да ги сравняваме според това, в каква степен всяка от тях оправдава интереса към чуждите култури – интерес, който е безспорно характерен за мултикултуралистките публични политики. Тук “лидер” е без съмнение схващането за признанието на Ч. Тейлър. То включва приписване ценност на чуждата култура в абсолютен смисъл. Именно в този дух разсъждават и мултикултуралистите-ентузиастични, под девиза “да празнуваме различията”. На другия “полюс” е подходът на А. Хонет, според който ценността на чуждата идентичност може да бъде признавана и без изобщо да се поставя въпросът за достойнствата на която и да е култура. Между тези две крайни позиции можем да ситуираме концепциите на А. Андонов и У. Кимлика. Първата е по-близка до схващането на Тейлър, тъй като според нея е оправдано да се създават оптимални условия за творчество на Другия. Малко по-отдалечен от реалностите на мултикултурализма, що се отнася до интереса към чуждия начин на живот, е либералният подход на У. Кимлика – доколкото според него сме длъжни, все едно как оценяваме достойнствата на дадена чужда култура, да признаваме правото на нейните носители да я реализират по институционално-обществен начин, ако държат на това.

Другото измерение, в което ще се опитам да подреда въпросните концепции, е според относителната тежест, която в тях се приписва на Другостта. По своя дух мултикултурализмът е постмодерен феномен. За него е характерен културен релативизъм – т. е. приемане, че всяка култура има свой път на развитие, че няма абсолютни критерии, по които достойнствата на културите да бъдат сравнявани и “класирани”. От тази гледна точка никаква глобализация не би могла, или поне не би трябвало да заличи културните специфики. Следователно една теория за признанието би била толкова по-близка до мултикултуралистката практика, колкото по-значима би била в нейните рамки Другостта.

В това отношение, според мен, първенството си оспорват схващанията на Андонов и Кимлика. И при двамата автори Другият се признава за ценен в своята независимост – като творец, или като автономен субект. Не по-малко трудно е да се отговори, също така, на въпроса, кой пък в по-голяма степен омаловажава културното различие – дали Тейлър, или Хонет. Според първия автор то затруднява признаването ценността на чуждата идентичност и подлежи на “снемане” по пътя на “сливането на хоризонтите”. А Хонет, от своя страна, изобщо не обвързва признанието с оценка на чуждата култура.



Така стигаме до констатацията, че отношението на повечето от разгледаните тук теории за признанието към практиките на мултикултурализма е противоречиво. Съгласуваността на теорията с практиката в един аспект се “заплаща” с разминаване в друг. Концепцията на Тейлър, например, съответства на широко разпространените мултикултуралистки нагласи, що се отнася до “отвореността” на всяка култура към останалите, до добросъвестния и доброжелателен интерес към Другия. Но, заедно с това, при нея културното различие се релативира – тук имаме работа с един в основата си универсалистки мултикултурализъм, който силно гравитира към модерността.

В противоположност на това, подходът на Кимлика предполага зачитане самостоятелността на Другия, но от неговите либерални ценностни предпоставки е трудно да се изведе, да се обоснове някакъв афинитет към чуждите култури. Всяка от тях си остава, поне в модела на канадския философ, предмет на интерес изключително на хората, които ѝ принадлежат. Разликата с традиционния либерализъм, в случая е, че се приема за допустимо този интерес да се реализира не само в частния живот на индивидите, но и в публичен, включително институционален план. Ала тази стъпка на Кимлика в мултикултуралистка насока не го дистанцира от базовата либерална интерпретация на интеркултурните отношения като предимно външни, като белязани от печата на взаимното безразличие.

Концепцията на Хонет за признанието по начало не засяга мултикултуралистката проблематика. Едва в една по-късна публикация, в книгата – дебат с Н. Фрейзър *Преразпределение или признание?*, немският философ коментира експлицитно претенциите за признаване ценността на една или друга малцинствена идентичност. Но и там той свежда по-голямата част от тях до искания за премахване на отношения на дискриминация, или в по-общия случай – на неравнопоставеност. От негова гледна точка в тази проблематика културното различие е само повод за несправедливо третиране, а не е предмет на интерес само по себе си. [вж. Honneth 2003 : 191 – 197] В случая неговата позиция е близка до либерално-мултикултуралисткия подход към малцинствените права на У. Кимлика. Хонет, наистина, разглежда и един вид претенции за признание, които той приема за отнасящи се действително до ценността на малцинствената културна идентичност: “Собствената култура би трябвало да получава положителна социална оценка, не защото тя не бива да бъде

неравнопоставена в сравнение с културата на мнозинството, а защото сама по себе си представлява благо, заслужаващо положително отношение от страна на обществото.” [Honneth 2003 : 198] Но в този пункт авторът изказва възражения, които в основни линии повтарят констатацията на Ч. Тейлър, че е концептуално несъстоятелно да се вменява някому моралното задължение да цени нещо, каквото и да било то (Хонет дори специално се позовава на Тейлър – вж. Honneth 2003 : 199). В най-добрия случай би могло да става въпрос за желателност на-, или готовност, предразположеност за положителна оценка на чужди културни постижения.

Така че въпросът за отношението между теорията на Хонет и мултикултуралистките практики изобщо не стои. Интерпретацията на признанието, която този философ прави, беше разгледана тук по-скоро като демонстрация на възможността да се осъществява признание на идентичност без оглед на културна специфика.

В сравнение с другите три концепции, моделът на признанието, който скицирах тук, като развитие на идеята на А. Андонов – за парадоксалната инверсия на отношението на доминация, която се получава, ако го разгледаме в перспективата на оползотворяване творческия потенциал на Другия – е в най-благоприятна позиция спрямо реалностите на мултикултурализма. Тук не е необходимо, в името на вътрешната състоятелност на теорията, да “изкупваме” оправдаването на интереса към чуждата културна специфика с омаловажаване на културните различия и обратно. Просто защото основанията на положителното отношение към Другия са от съвсем различно естество. От тази гледна точка, според мен, въпросната концепция има значителен потенциал за развитие.

Ще се опитам накратко да аргументирам и тезата, че перспективи за усъвършенстване и постигане на по-голяма убедителност има също така схващането за признанието на У. Кимлика. Както видяхме, то се опира на две фундаментални либерални ценности – свободата и справедливостта. Изхождайки от тях, канадският философ теоретически елегантно обосновава групово-специфични малцинствени права – ход, който хвърля мост между традиционно конкурентните парадигми на либерализма и комунитаризма. Ако дадени индивиди, принадлежащи към национално малцинство<sup>7</sup>, желаят да реализират

---

<sup>7</sup> В своята по-късна студия, “Западната политическа теория и етническите отношения в Източна Европа”, Кимлика предлага една по-артикулирана типология на малцинствата, като разглежда и възможността, оправдана в специфичните условия на Централна и Източна Европа, да се прилага по

своята специфична култура на институционално-обществено (“societal”) равнище, би било ограничение на тяхната свобода обществото да им откаже това право, а би било и несправедливо, доколкото мнозинството по начало разполага с такива възможности.

В тази логика обаче има известен пропуск. За разлика от случая, в който малцинствената култура се извява в частния живот на хората (нещо, което традиционният либерализъм напълно допуска), признаването на групово-специфични права на едно малцинство, които да правят възможно установяването на “societal” форми на неговата култура, засяга живота на останалите хора, т. е. на тези, които не спадат към дадената общност. Консумирането на права от рода на териториална автономия, право на вето в органи на законодателната власт, гарантирано представителство в централни институции, езикови права, като например обучение изцяло на майчиния език и т. н. може да се отрази негативно върху цялостния културен и социален живот на обществото. Ясно е, че в подобни ситуации на дневен ред се оказва въпросът за баланса между интересите и правата на хората, които принадлежат към съответната малцинствена общност и всички останали. Самият Кимлика споменава на няколко места в книгата си за този проблем [вж. напр. Kymlicka 1995 : 109, 122], но не се съобразява с него при изграждане на логическата схема на своята аргументация.

Според мен, ако тази схема се допълни с необходимостта от граници на институционално-обществената реализация на малцинствените култури, в зависимост от конкретните условия във всеки отделен случай – като тези граници зависят от баланса между културните нужди на даденото малцинство и интересите на обществото като цяло – в либерално-мултикултуралисткия модел на признанието, развит от Кимлика, ще се окаже необходим един нов елемент. Ще се окаже необходима интеркултурна компетентност, като средство за съизмерване на интереси на индивиди, на нужди на общности, през “бариерите” на културните различия. Така ще бъде обоснован един позитивно-когнитивен интерес към малцинствените култури и то обоснован по начин, който не предпоставя нито ценност на културната идентичност за нейния носител, нито диалогична природа на идентичността – постулати, които, както видяхме, създават сериозни концептуални затруднения пред мултикултуралистките теории и

---

отношение на неемигрантските малцинства една културна автономия, чийто статут наподобява този на “не-териториалната автономия”, предлагана от Ото Бауер за Австро-Унгарската империя [вж. Kymlicka 2001 : 68].

проблематизират тяхното отношение към практиките на мултикултурализма.

## ЛИТЕРАТУРА

- АНДОНОВ, Александър, Пламен МАКАРИЕВ (съст.) (1996). *Интеркултурно образование. Наръчник*, София: Минерва
- КАНТ, Имануел (1974). *Критика на практическия разум*, София: Изд. на БАН.
- ХЕГЕЛ, Георг Вилхелм Фридрих (1999) *Феноменология на духа*, София: ЛИК.
- BLUM, Lawrence (1998). Recognition, Value and Equality. – In: WILLET, Cynthia (ed.) *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford: Blackwell: 73 – 99
- HONNETH, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel, Nancy FRASER (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2001). *Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. In Kymlicka, Will, Magda Opalski (eds.), *Can liberal pluralism be exported?*, Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, Charles (1992). *The Politics of Recognition*. – In: GUTMANN, Amy (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.