

Чарльз ТЕЙЛОР

## ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ

Певні напрямки сучасної політики роблять актуальною потребу, а то й вимогу, визнання. Ця потреба, безумовно, є однією із провідних сил націоналістичних рухів. А вимога виступає на передній план у сьогоденній політиці різними способами: від імені меншості або „нижчих” груп, у деяких формах фемінізму, і в тому, що називається політикою мультикультуралізму.

У цих випадках визнання надається наполегливістю через зв'язки, що припускаються між визнанням та ідентичністю, де „ідентичність” означає щось на зразок розуміння того, ким ми є, наших фундаментальних характеристик як людських істот. Теза полягає в тому, що наша ідентичність почасти формується за допомогою визнання або його відсутності, часто завдяки неправильному розумінню іншими, і тому особа або група людей можуть зазнавати реальної кривди, через таке неправильне розуміння, якщо інші люди, або суспільство в цілому, продукують їхній обмежений, або принижуючий, або меншовартісний образ. Невизнання або неправильне розуміння, можуть нанести кривду, можуть набути форми тиску, ув'язнення когось у хибному, викривленому та обмеженому модусі буття.

Так, деякі представники фемінізму доводять, що в патріархальних суспільствах жінки змушені визнавати меншовартісний образ щодо самих себе. Вони засвоюють картину своєї власної меншовартості, і навіть коли зникають деякі з об'єктивних перешкод для їхнього вивіщення, жінки можуть виявитися нездатними скористатися перевагами своїх нових можливостей. Та й крім того, вони приречені переживати гіркоту низької самооцінки. Аналогічний висновок було зроблено по відношенню до чорношкірого населення: упродовж поколінь представники білої раси вимальовували його меншовартісний образ, який прийняли самі чорношкірі, будучи не в силах йому протистояти. Із цієї точки зору їхнє власне самоприниження стає одним із наймогутніших інструментів їхнього пригнічення. Першим завданням для них має бути самоочищення від такої нав'язаної та

деструктивної ідентичності. Подібний висновок робиться щодо аборигенів та колонізованих народів у цілому. Підтримується думка, що з 1492 року європейці створювали образ таких народів як дещо відсталі та „нецивілізованих" і часто нав'язували його переможним завдяки силі підкорення. Образ Калібана підтримувався, щоб резюмувати цей нищівний портрет презирства до аборигенів Нового світу.

У такій перспективі неправильне визнання демонструє не просто відсутність належної поваги. Воно може нанести болючу рану, обтяжуючи свої жертви деформуючою самоненавистю. Справедливе визнання не просто ввічливість, яку ми повинні демонструвати щодо людей. Воно є життєвою людською потребою.

Для того, щоб дослідити деякі із цих питань, я хотів би зробити крок назад, трохи дистанціюватися й поглянути спочатку на те, яким чином дискурс визнання та ідентичності почав мати для нас близький або, принаймні, легкозрозумілий вигляд. Це не завжди було так, і наші попередники понад кілька століть тому спантеличено подивились би на нас, якби ми використали цей термін у його сучасному значенні. Як ми до цього дійшли?

Відразу ж спадає на думку Гегель з його відомою діалектикою господаря і раба. Це важливий етап, але ми повинні повернутися трохи назад, для того щоб побачити, яким чином цей перехід отримав свій теперішній сенс. Які зміни зробили цю тему такою, що має для нас значення?

Ми можемо розрізнити дві зміни, які водночас зробили неминучою сучасну стурбованість проблемами ідентичності та визнання. Першою зміною є колапс соціальної ієрархії, яка була фундаментом для честі (*honor*). Я використовую слово *честь* в античному сенсі, в якому воно внутрішньо пов'язане з нерівністю. Для того, хто має честь в такому сенсі, є суттєвим, що не всі її мають. Монтеск'є вживав це слово у своєму описі монархії саме в такому значенні. Честь внутрішньо є предметом преференцій<sup>1</sup>. Саме в такому сенсі ми вживаємо це слово, коли говоримо про відзначення когось публічною нагородою, наприклад, Орденом Канади. Зрозуміло, що така відзнака не мала б ніякої цінності, якби завтра ми вирішили нагороджувати нею кожного дорослого мешканця Канади.

На противагу такому поняттю честі, ми маємо сучасне поняття *гідності*, яке нині вживається в універсалістському та егалітарному сенсі, коли ми говоримо про успадковану „гідність людини", або

громадянську гідність. Засновок, що лежить в основі цього, полягає в тому, що всі поділяють цю гідність<sup>2</sup>. Очевидно, що лише поняття гідності є сумісним із демократичним суспільством, і старе поняття честі неминуче було витіснене. Але це також означає, що форми рівного визнання є суттєвими для демократичної культури. Наприклад, надання переваги універсальному звертання за допомогою слів „містер“, „місіс“, або „міс“, а не „лорд“ або „леді“ до деяких людей, а до решти просто за прізвищами, або - навіть принизливіше - за іменами, вважається суттєвим у деяких демократичних суспільствах, наприклад, у Сполучених Штатах Америки. Останнім часом, через ті ж причини, „містер“ і „місіс“ було зведено до „Mrs.“ Демократія ввела політику рівного визнання, яка приймала різні форми протягом років і нині прибрала форми вимоги рівного статусу культур і статей.

Однак важливість визнання модифікувалася та інтенсифікувалася новим розумінням індивідуальної ідентичності, що виникло наприкінці вісімнадцятого століття. Ми говоритимемо про *індивідуалізовану* ідентичність, ту, яка є притаманною тільки для мене, і яку я відкриваю для себе. Це поняття виникає разом з ідеалом, ідеалом буття справжнім для себе та свого власного особливого способу існування. Вживаючи термін із блискучих досліджень Лайонела Трілінга (Lionel Trilling), говоритиму про це, як про ідеал „автентичності“<sup>3</sup>, що допоможе описати в чому цей ідеал полягає, і яким чином він виник.

Одним зі способів описати його розвиток є розгляд його зародження у притаманному XVIII століттю розумінні людської істоти як такої, що наділена моральним почуттям, інтуїтивним відчуттям того, що є добрим, а що - поганим. Головним пунктом цього вчення була боротьба з конкуруючою точкою зору, згідно з якою знання про добро та зло є справою вирахування наслідків, тих наслідків, що мають відношення до божественної нагороди або покарання. Ідея ж полягала в тому, що розуміння добра та зла не є просто предметом сухого обчислення, а вкорінене в наших почуттях<sup>4</sup>. Моральність, у цьому сенсі, має внутрішній голос.

Розвиток поняття автентичності спричинив зміщення морального акценту до цієї ідеї. Спочатку внутрішній голос був важливим, бо він говорив нам, як діяти правильно. Треба прислухатися до своїх моральних почуттів, щоб діяти належним чином. Те, що я називаю зміщенням морального акценту з'являється, коли прислухання до своїх моральних почуттів набуває незалежної та вирішальної

моральної важливості. Воно стає тим, чого ми повинні досягнути, щоб вважати себе справжніми й повноцінними людськими істотами.

Для того, щоб побачити, що тут нового, нам потрібно розглянути аналогію із ранішими моральними уваленнями, відповідно до яких прислухатися до першопричини - наприклад, до Бога або до ідеї Бога - вважалося суттєвим для повноцінного буття. Однак тепер першопричина, з якою ми повинні зв'язуватися, перебуває глибоко всередині нас. Це є частиною масивного суб'єктивного перевороту в новітній культурі, новою формою самоусвідомлення, в якому ми приходимо до осмислення самих себе, як істот із внутрішньою глибиною. Перш за все, сама ідея про те, що першоджерело міститься всередині, не виключає нашого зв'язку з Богом або ідеями; вона може розглядатися як належний спосіб нашого відношення до них. У певному сенсі ця ідея може розглядатися просто як продовження та інтенсифікація розвитку, ініційованого Августином, який розглядав дорогу до Бога як проходження через наше власне самоусвідомлення. Перші варіанти такого нового бачення були теїстичними, або, принаймні, пантеїстичними.

Найважливішим філософом, який допоміг викликати таку зміну, був Жан-Жак Руссо. Погляди Руссо є важливими не тому, що його ідеї викликали цю зміну. Скоріше я стверджував би, що його величезна популярність походить частково з того факту, що він артикулював те, що в певному сенсі вже містилося в культурі. Руссо часто представляє питання моральності, як наше слідування голосу природи, що міститься всередині нас. Цей голос часто заглушується пристрастями, до яких нас схиляє наша залежність від інших, і головною з них є *amour propre*, або гординя (*pride*). Наше моральне спасіння приходить від набуття заново автентичного морального контакту із самими собою. Руссо навіть дає ім'я цьому інтимному контакту із самим собою, фундаментальнішому, ніж будь-яка інша моральна точка зору, що є джерелом наших радості й задоволення: почуття існування („le xpiitcpi cte Γexikeiencē")<sup>5</sup>.

Цей ідеал автентичності стає визначальним завдяки подальшому розвитку, що відбувається після Руссо, який я асоціюю з іменем Гердера - знову ж таки, більшою мірою як із його головним раннім артикулятором. Гердер висунув ідею про те, що кожен із нас має свій оригінальний спосіб бути людиною: кожна особа має свій власний "вимір" ("measure")<sup>6</sup>. Дана ідея дуже глибоко проникла в сучасну свідомість. Вона є новою. До кінця вісімнадцятого століття ніхто не вважав, що різниця між людськими істотами

має такий вид моральної значимості. Існує певний спосіб буття людською істотою, який є *моїм*. Я покликаний прожити своє життя саме цим способом, а не імітувати життя когось іншого. Однак це поняття надає новій важливості факту буття чесним із самим собою. Якщо я не правдивий із самим собою, я втрачаю сенс власного життя; я втрачаю те, що означає для мене *самого* бути людиною.

Це могутній моральний ідеал, який ми успадковуємо. Він надає моральної важливості певному виду контакту із самим собою, зі своєю власною внутрішньою природою, що бачиться йому в постійній небезпеці бути втраченою; частково через тиск у бік зовнішньої праведності, але також тому, що зайнявши інструментальну позицію по відношенню до самого себе, я міг би загубити власну здатність прислухатися до цього внутрішнього голосу. Цей ідеал значно підвищує важливість цього контакту із собою, вводячи принцип унікальності (*originality*): кожен із наших голосів має сказати щось унікальне. Я не тільки не повинен формувати своє життя згідно з вимогами зовнішньої праведності; я навіть не можу знайти модель для життя поза самим собою. Я можу знайти її тільки в собі<sup>7</sup>.

Бути справжнім по відношенню до самого себе - означає бути справжнім до своєї власної унікальності, яка є чимось таким, що тільки я сам можу артикулювати і виявити. Артикулюючи її, я також визначаю самого себе. Я реалізую потенційність, що є моєю власною. Саме це і є підґрунтям для розуміння новітньої ідеї автентичності і цілей самоздійснення та самореалізації, в яких цей ідеал звичайно формулюється. Тут я маю зауважити, що Гердер застосовує цей термін на двох рівнях: не тільки до індивідуальної особи серед інших осіб, але й до носіїв певної культури серед інших людей. Саме як індивідуум, *Народ (Volk)* має бути справжнім по відношенню до себе, тобто, до своєї власної культури. Німці не повинні старатися бути похідними і неминуче другорядними французами, якими їх заохочувала бути опіка Фрідріха Великого. Слов'яни мали знайти свою власну дорогу. І європейський колоніалізм мав би відступитися, давши народам так званого третього світу власний шанс безперешкодно бути самими собою. Саме тут ми можемо розпізнати зародкову ідею модерного націоналізму, як у його м'якій, так і в злоякісній формах.

Цей новий ідеал автентичності був, подібно до ідеї гідності, також частково наслідком занепаду ієрархічного суспільства. В ранніх суспільствах, те, що ми зараз назвали б ідентичністю, значною мірою визначалося соціальним положенням людини. Тло, яке пояснювало,

що люди визнавали важливим для себе, значною мірою визначалося їхнім місцем у суспільстві і тим, які ролі або види діяльності закріплювались за цією позицією. Народження демократичного суспільства саме собою не знищує цей феномен, тому що люди все ще можуть визначати себе через соціальні ролі. Що, однак, справді вирішально підживляє це соціально-похідне самоотождечення, то це означений ідеал автентичності. Коли він з'являється, наприклад, згідно з Гердером, він запрошує мене шукати власний унікальний спосіб буття. За визначенням, цей спосіб буття не може бути соціально виведеним, а має бути внутрішньо породженим.

Але за самою природою даного феномена, такої речі як внутрішнє породження не існує, якщо її розуміти монологічно. Для того, щоб зрозуміти тісний зв'язок між ідентичністю та визнанням, нам потрібно взяти до уваги критичну рису людського існування, що зроблена майже виключно монологічним ухилом панівної нині філософії.

Цією визначною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер. Ми стаємо повноцінними людськими агентами, здатними розуміти самих себе, і, відповідно, визначати власну ідентичність, через наше ознайомлення з багатими мовами людського виразу. Для реалізації своїх намірів у даній статті я розглядатиму мову в ширшому сенсі, розуміючи не тільки слова, за допомогою яких ми розмовляємо, але також інші модуси виразу, за допомогою котрих ми визначаємо самих себе, зокрема й „мови” мистецтва, жестів, любові тощо. Однак ми вчимося цих модусів виразу через спілкування з іншими. Люди не оволодівають мовами, необхідними для самовизначення, самі собою. Скоріше, нас уводить у них наша взаємодія з іншими, які є важливими для нас - з тими, кого Джордж Мід назвав „значимі інші” (significant others)<sup>8</sup>. Генеза людської свідомості в цьому сенсі не монологічна, не така, яку кожна особа досягає сама собою, а діалогічна.

Більше того, це не просто факт про *генезу*, який можна проігнорувати пізніше. Ми не просто вивчаємо мови в діалозі, а потім використовуємо їх для наших власних цілей. Від нас очікується, звичайно, розвивати власні погляди, світогляд, настановлення стосовно речей, і то, значною мірою, через усамітнену рефлексію. Але зовсім не так речі працюють із такими важливими питаннями, як визначення нашої ідентичності. Ми завжди визначаємо нашу ідентичність в діалозі з тими речами (деколи в боротьбі з ними), які наші значимі інші хочуть бачити в

нас. Навіть після того, як ми переростаємо когось із цих інших - наших батьків, наприклад, - і вони зникають із нашого життя, наша розмова з ними триває всередині нас, поки ми живемо<sup>9</sup>.

Тобто, внесок значимих інших, навіть коли він відноситься до початку нашого життя, триває безконечно. Дехто все ще може прагнути дотримуватися певної форми монологічного ідеалу. Це правда, що ми ніколи повністю не зможемо звільнитися від тих, чия любов і турбота сформували нас на раніших етапах нашого життя, але ми повинні прагнути визначити себе самі, наскільки це можливо, з усіх сил стараючись зрозуміти і певною мірою опанувати вплив наших батьків, і більше не впадати у відношення такої залежності. Нам потрібні відношення для того, щоб здійснити, а не для того, щоб визначити самих себе.

Монологічний ідеал серйозно недооцінює місце діалогічності в людському житті. Він хоче обмежити його тільки до генези. Він забуває, як наше розуміння доброго в житті може трансформуватися нашим насолодженням цим добрим разом із людьми, яких ми любимо; як певні добрі речі стають доступними для нас тільки через таке спільне насолодження. Саме через те, що *заповіти* тому, аби наша ідентичність формувалась людьми, яких ми любимо, коштувало б значних зусиль, і, можливо, багатьох болючих розривів. Розглянемо, як ми розуміємо ідентичність. Це те, хто ми є, „звідки ми походимо“. Як така, вона є основою, по відношенню до якої визначаються наші смаки та бажання, погляди і прагнення. Якщо деякі речі, які я ціную найбільше, є доступними для мене тільки в моїх відношеннях із особою, яку я люблю, то вона стає частиною моєю ідентичності.

Для деякого це може мати вигляд обмеження, якого він прагнутиме позбутися. Це є одним із шляхів розуміння імпульсу, який визначає життя пустельника, або, якщо взяти випадок типовіший для нашої культури, усамітненого митця. Але з іншої перспективи ми могли б розглядати навіть ці життя як такі, що прагнуть до певного виду діалогічності. У випадку пустельника, його співбесідником є Бог. У випадку усамітненого митця, робота сама по собі адресується майбутній публіці, можливо, такій, що може бути створена самою роботою. Сама форма витвору мистецтва проявляє свій характер як *адресована*<sup>10</sup>. Але хоч би що ми відчували з цього приводу, встановлення та підтримка нашої ідентичності, при відсутності героїчного зусилля вирватися з буденного існування, залишаються діалогічними упродовж усього нашого життя.

Таким чином, моє дослідження власної ідентичності не означає, ніби я розробляю її в ізоляції, але, що я домовляюся про неї в діалозі, частково відкритому, частково внутрішньому, з іншими. Саме тому розвиток ідеалу внутрішньо породженої ідентичності надає новій важливості проблемі визнання. Моя власна ідентичність критично залежить від діалогічних відношень з іншими.

Звичайно, річ не в тому, що така залежність виникає у вік автентичності. Якась форма залежності існувала завжди. Соціально виведена ідентичність за самою своєю природою залежна від суспільства. Але в ранні віки визнання ніколи не поставало як проблема. Загальне визнання будувалося на соціально виведеній ідентичності внаслідок того факту, що воно базувалося на соціальних категоріях, які кожен приймав як належні. Протилежно, внутрішньо породжена, персональна, унікальна ідентичність не сприймає такого визнання а ргіогі. Вона повинна виграти його в процесі діалогу, і ця спроба може закінчитися невдачею. Те, що привноситься Новим часом, є не потребою визнання, але умовами, за яких спроба добитись його може закінчитися невдачею. Саме тому ця потреба нині вперше визнається. У перед-нові часи, люди не говорили про „ідентичність” та „визнання” - не тому, що люди не мали того, що ми називаємо ідентичністю, або тому, що вони не залежали від визнання, але, скоріше, тому, що ці поняття були тоді надзвичайно неproblemатичними для того, аби взагалі бути тематизованими як такі.

Тому не дивно, що ми можемо знайти деякі із зародкових ідей про громадянську гідність та універсальне визнання, навіть якщо не саме в цих специфічних термінах, у Руссо, філософія якого є одним із місць виникнення модерного дискурсу про автентичність. Руссо є гострим критиком ієрархічної честі та привілеїв. У важливому уривку з *Discourse on Inequality* він точно вказує доленосний момент, коли суспільство повертається до корупції та несправедливості, коли люди починають бажати привілейованого почуття<sup>11</sup>. Протилежно, в республіканському суспільстві, де всі можуть мати рівну частку у світлі суспільної уваги, він бачить джерело здоров'я<sup>12</sup>. Однак тема визнання розроблена у своїй найвпливовішій ранній формі у філософії Гегеля<sup>13</sup>.

Нині важливість визнання універсально визнається в тій чи іншій формі; у глибоко особистому плані ми всі цілком свідомі того, яким чином ідентичність може бути сформована або спотворена протягом наших контактів із нашими значимими іншими. В соціальному плані ми маємо тривалу політику рівного визнання. Обидва плани



сформовані зростаючим ідеалом автентичності, і визнання відіграє суттєву роль у культурі, що постала навколо цього ідеалу.

На особистісному рівні ми можемо бачити, як багато потребує унікальна ідентичність і яка вона чутлива до визнання, що надається, або в якому відмовлено значимими іншими. Не дивно, що в культурі автентичності взаємини розглядаються як ключові місця в самодослідженні та самоствердженні. Любовні взаємовідносини є важливими не тільки завдяки загальному акценту сучасної культури на задоволенні повсякденних потреб. Вони також критичні тому, що є суворим випробуванням для внутрішньо генерованої ідентичності.

На соціальному рівні розуміння того, що ідентичність формується у відкритому діалозі і не сформована наперед заданими соціальними сценаріями, зробило політику рівного визнання більш центральною та стресовою. Фактично, це значно підвищило ставки. Рівне визнання є не просто належним модусом здорового демократичного суспільства. Відмова в ньому може спричинити шкоду тим, котрі його позбавлені, відповідно до поширеної сучасної точки зору, на котру я вказав на початку. Проекція меншовартісного або принизливого образу на іншого може справді викривляти і пригнічувати тією мірою, якою цей образ інтерналізовано. Не тільки сучасний фемінізм, але й расові відносини, та дискусії з мультикультуралізму спираються на засновок, що утримання від визнання може бути формою пригноблення. Ми можемо дискутувати із приводу того, чи не перебільшується цей фактор, але цілком ясно, що розуміння ідентичності та автентичності ввело новий вимір у політику рівного визнання, яка тепер оперує чимось на зразок свого власного поняття автентичності, принаймні настільки, наскільки йдеться про викриття викривлень, спричинених іншими.

Таким чином, ми ознайомлюємося з дискурсом визнання на двох рівнях. Перший у персональній сфері, де ми розуміємо формування ідентичності, і Я, як таке, що відбувається в постійному діалозі та боротьбі зі значимими іншими. І також у публічній сфері, де політика рівного визнання починає відігравати дедалі більшу роль. Певні феміністичні теорії намагаються показати зв'язки між цими двома сферами<sup>14</sup>. Зараз я хочу сконцентруватись на публічній сфері та спробую з'ясувати, що саме означає, чи могла б означати, політика рівного визнання.

Фактично, вона почала означати дві, скоріше, різні речі, відповідно пов'язані із двома головними змінами, які я вже описував. З рухом від

честі до гідності приходить політика універсалізму, яка наполягає на рівній гідності всіх громадян, і змістом якої стає зрівнювання прав і повноважень. Тут усіма силами намагаються уникнути існування громадян першого та другого сортів. Природно, актуальні детальні межі, визначені цим принципом, дуже варіюються й часто є суперечливими. Для одних рівність відноситься тільки до цивільних прав і до прав голосувати; для інших вона поширюється на соціально-економічну сферу. Люди, які не можуть реалізувати більшості своїх громадянських прав через систематичні злидні, з точки зору такого підходу однаково переводяться в статус другого сорту, що робить необхідним корегуючу дію через зрівняння. Але, незважаючи на всі відмінності в інтерпретаціях, принцип рівного громадянства універсально прийнятний. Кожна позиція, незалежно від того, наскільки реакційною вона є, захищається нині під дахом цього принципу. Його найбільша остання перемога здобута в Сполучених Штатах рухом за громадянські права в 1960-х роках. Особливо відмітимо, що навіть противники розширення права голосу на темношкірих громадян у південних штатах знайшли певну відмову, сумісну з універсалізмом - тести для можливих виборців під час реєстрації.

Протилежно, друга зміна, розвиток сучасного поняття ідентичності, породила політику відмінності. Звичайно, вона також має певне універсалістське підґрунтя, що спричиняє частковий збіг і змішування однієї з другою. Унікальна ідентичність *кожного* повинна бути визнана. Але визнання тут означає щось інше. При політиці рівної гідності, те, що встановлюється, мало б бути універсально однаковим, ідентичним набором прав та імунітетів; при політиці відмінності від нас вимагається визнавати унікальну ідентичність певного індивіда або групи, їхню відмінність від будь-якого іншого. Ідея полягає в тому, що саме ця відмінність ігнорувалася, замовчувалася, асимілювалася в домінуючій чи переважаючій ідентичності. І ця асиміляція є кардинальним гріхом проти ідеалу автентичності<sup>15</sup>.

Тепер в основі цієї вимоги лежить принцип універсальної рівності. Політика відмінності наповнена викриттям дискримінації та неприйняття другорядного громадянства. Це відкриває принципу універсальної рівності двері в політику гідності. Але як тільки він там приймається, його вимоги здається дуже важко асимілювати до цієї політики, тому що вона вимагає визнати і надати статус тому, що не поділяється універсально. Або, інакше кажучи, ми даємо

належне визнання тільки тому, що представлене універсально - кожен має свою ідентичність, - через визнання того, що є специфічним для кожного. Ця універсальна вимога посилює визнання специфічності.

Політика відмінності первинно проростає з політики універсальної гідності через одне з таких зрушень, з якими ми вже давно знайомі, коли нове розуміння соціальних обставин людини надає радикально нового змісту старому принципу.

Точно так, як бачення людей як таких, що обумовлені своїм соціально-економічним станом, змінило розуміння другорядного громадянства таким чином, що ця категорія почала охоплювати, наприклад, людей в успадкованих тенетах злиднів, так і розуміння ідентичності, як сформованої у діалозі, і тому, можливо, деформованої, вводить нову форму другорядного статусу в наш світогляд. На даний момент, соціально-економічне переосмислення виправдало соціальні програми, що були вищою мірою сумнівними. Для тих, хто не погодився з таким зміненням визначенням рівного статусу, різні перерозподільні програми і спеціальні можливості, запропоновані певним верствам населення, мають вигляд форми невинного фаворитизму.

Схожі конфлікти виникають сьогодні навколо політики відмінності. Якщо політика універсальної гідності боролася за недискримінаційні форми, які були певною мірою „сліпими" по відношенню до способів, якими громадяни відрізняються один від одного, то політика відмінності часто перевизначає відсутність дискримінації як вимогу, щоб ми зробили ці відмінності основою диференційованого відношення. Таким чином, представники аборигенних груп отримують певні права і владу, якими не будуть наділені інші канадці, якщо з вимогами самоврядування корінного населення нарешті погодяться, і певні меншини отримують права виключати інших, для того щоб зберегти свою культурну цілісність тощо.

Для захисників первісної політики гідності, подібне може мати вигляд відступу, зради, просто заперечення їхнього дбайливо виплеканого принципу. Тому робляться зусилля, щоб знайти компроміс, показати, яким чином деякі із цих заходів, спрямованих на адаптацію меншини, можуть, зрештою, бути виправданими на первинній підставі гідності. Такі аргументи можуть бути до якоїсь міри успішними. Наприклад, одним із найгрубіших (без сумніву) відхилень від „сліпоти в диференціації" є зворотні дискримінаційні

заходи, що надають вихідцям із попередньо дискримінованих груп переваги в конкурсах на отримання роботи або місць в університетах. Ця практика виправдовується на тих підставах, що історична дискримінація створила модель, за якої ці групи мали пробиватися за нерівних умов. Зворотню дискримінацію захищають як тимчасовий захід, який із часом вирівняє поле гри і дозволить повернутися до старих „сліпих” правил таким чином, щоб нікого не ставити в невідгідне положення. Цей аргумент має достатньо переконливий вигляд - хоч би яким було його фактичне підґрунтя. Але він не може виправдати деяких заходів, на яких нині наполягають на підставах відмінності, ціллю яких є не повернення нас назад до остаточного „сліпого до диференціації” соціального простору, а, навпаки, підтримання та плекання відмінності, не тільки тепер, а й у майбутньому. Зрештою, якщо нас турбує ідентичність, то що може бути легітимнішим, ніж наше прагнення ніколи її не втратити?<sup>16</sup>

Так що, хоча навіть одна політика походить з іншої, через один із тих зсувів у визначенні ключових термінів, з якими ми знайомі, вони достатньо серйозно розходяться. Одна з підстав такого розходження стає ще очевиднішою, коли ми виходимо за межі того, що кожна вимагає визнати - певні універсальні права в одному випадку, окрему ідентичність в іншому - і звертаємо увагу на глибші ціннісні інтуїції.

Політика рівної гідності ґрунтується на ідеї, що всі люди однаково варті поваги. Ця ідея підкріплюється поняттям про те, що саме в людині заслуговує поваги, хоча ми можемо спробувати уникнути даної „метафізичної” підстави. Для Канта, чие вживання терміна *гідність* було одним із найранніших впливових звернень до цієї ідеї, тим, що викликає повагу в нас, є наш статус раціональних агентів, здатних спрямовувати свої життя через принципи<sup>17</sup>. Щось подібне до цього залишається основою наших інтуїцій про рівну гідність із того часу, хоча його детальне визначення могло змінюватися.

Тобто, тим, що тут вибирається як цінність, є *універсальний людський потенціал*, здатність, яку поділяють усі люди. Саме цей потенціал, скоріше, ніж те, на що особа, можливо, його перетворила, гарантує, що кожна людина заслуговує на повагу. Справді, наше відчуття важливості потенціальності заходить так далеко, що ми розширяємо сферу цієї протекції навіть на людей, які внаслідок обставин, що склалися з ними, є нездатними реалізувати власний потенціал нормальним шляхом - на фізично чи ментально неповноцінних, або людей в комі, наприклад.

У випадку політики відмінності, ми могли б також сказати, що універсальний потенціал лежить в її фундаменті, власне потенціал до формування і визначення особистої ідентичності, як індивіда, так і культури. Ця потенціальність мусить однаково поважатися в кожному. Але, принаймні в міжкультурному контексті, нещодавно виникла сильніша вимога: однаково поважати справді розвинені культури. Критики європейського або білого домінування, тією мірою як європейці не тільки замовчували, але й не зуміли оцінити інші культури, вважають ці знецінюючі судження не тільки фактично помилковими, але й, певним чином, морально неправильними. Коли цитують романіста Сола Белоу, який говорить щось на зразок: „Коли зулуси матимуть Толстого, ми будемо його читати”<sup>18</sup>, це береться як квінтесенція європейської пихатості, не тільки тому, що Белоу, як стверджується, нечутливий до цінностей зулуської культури, але часто тому, що подібна заява має вигляд заперечення людської рівності в принципі. Можливість того, що зулуси, маючи такий же потенціал для формування культури, як і будь-який інший народ, можуть створити культуру, не менш цінну, ніж інші, відкидається із самого початку. Навіть брати до уваги таку можливість - вже означає заперечувати людську рівність. Тому помилкою Белоу тут була б не окрема (можливо нетактовна), помилка в оцінці, а заперечення фундаментального принципу.

Тією мірою, якою цей сильніший докір береться до уваги, вимога рівного визнання виходить за межі визнання рівної вартості потенціалу всіх людей, і починає вимагати визнання однаково цінним того, що вони фактично зробили, використовуючи цей потенціал. Як ми побачимо нижче, це створює серйозну проблему.

Далі ці дві моделі політики вступають у конфлікт, хоча обидві і ґрунтуються на понятті рівної поваги. Для однієї - принцип рівної поваги вимагає, щоб ми трактували людей „сліпим до відмінностей” способом. Фундаментальна інтуїція, що люди заслуговують такої поваги, зосереджена на тому, що є однаковим для всіх. Для іншої, ми маємо визнавати і навіть плекати специфічність. Перші докоряють другим, що ті порушують принцип відсутності дискримінації. Другі докоряють першим, що вони заперечують ідентичність, зводячи народи до гомогенного шаблону, який їм не підходить. Було б уже погано, якби цей шаблон сам собою був нейтральним - нічийим шаблоном. Але протест загалом іде далі. Претензія полягає в тому, що цей, нібито нейтральний, набір „сліпих до відмінностей” принципів насправді є відображенням однієї

пануючої культури. Як далі виявляється, тільки меншини або пригнічені культури змушуються приймати чужу форму. Тому, ніби справедливе і „сліпе до відмінностей" суспільство, не тільки антигуманне (тому, що пригнічує ідентичності), а й, витончено і підсвідомо, вкрай дискримінуюче<sup>19</sup>.

Ця остання атака є найжорстокішою і найприкришою з усіх. Лібералізм рівної гідності здається має прийняти, що існують певні універсальні, „сліпі до відмінностей" принципи. Навіть якщо ми ще не змогли їх визначити, робота з їх визначення залишається актуальною та суттєвою. Різні теорії можуть висуватися і конкурувати - певна їх кількість запропонована в наші дні<sup>20</sup>, - але їх спільним припущенням є те, що лише одна правильна.

Звинувачення, висунуте найрадикальнішими формами політики відмінності, полягає в тому, що сліпі лібералізми самі собою є віддзеркаленням окремих культур. І турбує те, що цей ухил може бути не просто випадковою слабкістю всіх запропонованих до цього часу теорій, але що сама ідея такого лібералізму може бути видом прагматичної суперечності, партикуляризмом, замаскованим під універсалізм.

Далі я хочу торкнутися, м'яко та обережно, даної групи питань, швидко переглянувши деякі важливі етапи у виникненні цих двох видів політики в західних суспільствах. Спочатку давайте розглянемо політику рівної гідності.

Політика рівної гідності прийшла в західну цивілізацію двома шляхами, які ми можемо асоціювати з іменами двох її стандартних представників, Руссо і Канта. Це не означає, що всі зразки кожного зазнали впливу цих учителів (хоча можна стверджувати, що це справедливо стосовно напрямку Руссо), а тільки те, що Руссо і Кант є видатними ранніми зразками цих двох моделей політики. Розгляд цих моделей, можливо, дозволить нам визначити, наскільки справедливі стосовно них звинувачення в нав'язуванні хибної гомогенності.

Я вказував раніше, що Руссо може розглядатися, як один із зачинателів дискурсу визнання. Я говорю це не тому, що він вживає даний термін, але тому, що він починає продумувати важливість рівної поваги і справді вважає її необхідною для свободи. Як добре відомо, Руссо схильний протиставляти умови свободи в рівності та свободи, яка характеризується ієрархією та залежністю від інших. У цій державі ви залежні від інших не просто тому, що вони тримають у руках владу, чи тому, що вони вам потрібні для виживання або досягнення успіху у виплеканих вами проєктах, але,

головним чином, тому, що ви жадаєте їхньої поваги. Особа, залежна від інших, є рабом „опінії“.

Ця ідея є одним із ключів до того зв'язку, який Руссо припускає між залежністю від інших та ієрархією. Логічно, ці дві речі є незалежними. Чому в умовах рівності не може бути залежності від інших? Схоже нібито, що для Руссо цього не може бути, тому що він асоціює залежність від інших з потребою в їхній добрій думці про тебе, котра, у свою чергу, розуміється в рамках традиційного поняття честі, тобто, як внутрішньо пов'язана з привілеями. Повага, якої ми шукаємо, в цій ситуації є внутрішньо розрізняваною. Вона є благом, залежним від становища.

Саме через таке критичне значення честі, зіпсовані умови існування людства мають парадоксальну комбінацію таких якостей, що ми не рівні у владі, але все ж усі залежимо від інших - не тільки раб залежний від господаря, але й господар - від раба. Ця думка повторюється часто. Друге речення „Соціального контракту“, після відомого першого рядка про те, що людина народжується вільною, але все ж усюди в кайданах, іде: „Один думає, що він господар інших, але все ж залишається навіть більшим рабом, ніж вони“<sup>21</sup>. І в „Емілії“ Руссо говорить нам, що за таких умов залежності „господар і раб розбещують один одного“<sup>22</sup>. Якби це було просто справою грубої сили, можна було б думати, що господар є вільним за рахунок раба. Але в системі ієрархічної честі, повага нижчих станів є суттєвою.

Руссо часто звучить як стоїк, які, безсумнівно, мали на нього вплив. Він вказує на гординю як одне з великих джерел зла, однак не зупиняється на тому, чим скінчили вони. Існує давній дискурс про гординю, як у стоїків, так і в християн, який рекомендує нам повністю подолати нашу заінтересованість в добрій думці інших. Нас просять вийти за межі цього виміру людського життя, де прагнуть, здобувають і знищують репутацію. Вас не повинно турбувати, який вигляд ви маєте в суспільному просторі. Деколи здається, що Руссо дотримується цієї лінії. Зокрема, частиною його самодраматизації є те, що він зміг зберегти свою цілісність перед лицем незаслуженої ворожості та наклепу з боку світу. Але коли ми звернемося до його оцінок потенційно доброго суспільства, то бачимо, що повага все ще в них має значення, що люди живуть великою мірою під пильним поглядом суспільства. У функціонуючій республіці, громадяни таки дуже стурбовані тим, що про них думають інші. В абзаці з „Міркувань про врядування Польщі“ Руссо

описує, як давні законодавці намагалися прив'язати громадян до їхньої батьківщини. Одним із засобів досягнення цього зв'язку були громадські ігри. Руссо говорить про призи, якими успішні учасники грецьких ігор коронувалися серед аплодисментів своїх співвітчизників - усе це речі, які, через постійне розпалювання духу суперництва та любові до слави, піднімали грецьку відвагу і грецькі чесноти до рівня напрути, про який ніщо існуюче сьогодні не може дати нам навіть віддаленого уявлення - що, справді, вражає сучасних людей як неймовірне<sup>23</sup>.

Слава, публічне визнання мали тут дуже велике значення. Більше того, наслідки цього значення були дуже благотворними. Чому це так, якщо сучасна честь є такою негативною силою?

Складається враження, що відповіддю може бути рівність або, точніше, збалансований паритет, що підтримує рівність. Хтось міг би сказати (Руссо цього не робить), що в таких ідеальних республіканських контекстах, хоча кожен справді залежить від усіх інших, але це рівною мірою стосується всіх. Руссо показує, що ключовою характеристикою цих подій (ігор, фестивалів, публічних декламацій), яка робила їх джерелом патріотизму і благочестя, була повна відсутність диференціації чи відмінності між різними класами громадян. Вони відбувалися на відкритому повітрі, і в них брали участь усі. Люди були водночас і учасниками, і глядачами. У цьому уривку проведено контраст із сучасними релігійними службами в закритих церквах, і, понад усе, із сучасним театром, який діє в закритих залах, вимагає платити за вхід, і складається зі спеціального класу професіоналів, які дають вистави для інших.

Ця тема є центральною для „Листа до де Аламбера“, де Руссо знову протиставляє сучасний театр і громадські фестивалі справжньої республіки, які відбувалися на відкритому повітрі. Тут він пояснює, що ідентичність глядача та актора є ключовою для цих благочестивих асамблей.

Але що тоді буде об'єктом таких розваг? Що вони демонструватимуть? Нічого, якщо бажаєте. При свободі, всюди, де процвітає багатство, процвітає і благополуччя. Поставте стовп, увінчаний квітами, посеред площі; зберіть там людей разом, і ви будете мати фестиваль. Зробіть ще краще; дозвольте глядачам розважати самих себе; зробіть їх акторами для самих себе; зробіть це таким чином, щоб кожен бачив і любив самого себе в інших для того, щоб усі були краще об'єднані<sup>24</sup>.



Несформульований аргумент Руссо міг би мати такий вигляд: досконало збалансований паритет нейтралізує жало нашої залежності від думки інших і робить її сумісною зі свободою (*liberty*). Повний паритет разом з єдністю цілі, яку він уможливорює, гарантує, що, прислухаючись до думки інших, я в жодному разі не виходжу за межі себе самого і все ще „підкоряюся самому собі”, як член цього спільного проекту чи загальної волі. В такому контексті турбуватися про свою оцінку є сумісним зі свободою та соціальною єдністю, тому що суспільство є таким, де всі чесноти будуть оцінені однаково і згідно з тими ж (правильними) підставами. Навпаки, при системі ієрархічної честі ми всі конкуруємо; слава однієї особи має бути соромом іншої, або хоча б забуттям. Наша єдність цілі розбивається, і в такому контексті спроба заслужити прихильність іншого, який за гіпотезою має цілі, відмінні від моїх, має бути відчужуючою. Парадоксально, що недобра залежність від інших супроводжується відокремленням та ізоляцією<sup>25</sup>, її добрий варіант, котрий Руссо навіть не називає залежністю від інших, передбачає єдність спільного проекту, навіть „спільне Я”<sup>26</sup>.

Таким чином, Руссо є зачинателем нового дискурсу про честь і гідність. До двох традиційних способів розгляду честі та гордості він додає третій, який є цілком відмінним. Як я згадував вище, існував дискурс, засуджуючий марнославство, який закликав нас вивести себе з усього цього виміру людського життя та абсолютно не турбуватися з приводу оцінки нас іншими. І також існувала етика честі, відверто неуніверсалістська та негалітарна, яка розглядала турботу про честь, як першу ознаку достойного чоловіка. Той, хто не турбується про репутацію, не бажає захищати її, мав бути боягузом, і тому вартим зневаги.

Руссо запозичає звинувачувальну мову першого дискурсу, але не доходить до заклику відректись від всілякої турботи про оцінку іншими. Навпаки, в його портреті республіканської моделі турбота про повагу є центральною. Що є поганим в гордості або честі, то це її домагання привілеїв, а тому поділу, реальної залежності від інших, і, відповідно, втрата голосу природи; як наслідок - розбещення, нестримність і зманіженість. Ліками є не заперечення важливості оцінки іншими, а входження в зовсім іншу систему, яка характеризується рівністю, взаємністю та спільною метою. Така єдність робить можливою рівність оцінки, однак той факт, що оцінка, в принципі, є рівною в цій системі, є суттєвим для самої єдності мети. Під егідою загальної волі всі благочестиві громадяни мають однаково поважатися. Ера гідності народжена.

Ця нова критика марнославства, яка веде не до самітницького упокорення, а до політики рівної гідності, є саме тим, що підхопив і зробив знаменитим у своїй діалектиці господаря і раба Гегель. Всупереч старому дискурсу про зло марнославства, він приймає за основоположне, що ми можемо процвітати тільки тією мірою, наскільки нас визнають інші. Кожна свідомість шукає визнання в іншій, і це не є ознакою відсутності гідності. Однак звичайна концепція ієрархічної честі є принципово дефективною, тому що вона не відповідає першочерговій потребі, яка змушує людину прагнути визнання. Ті, хто не досягає успіху в змаганні за честь, залишаються невизнаними. Але навіть ті, хто таки виграє, є розчарованими у витонченіший спосіб, тому що вони здобувають визнання у невдах, чия повага за гіпотезою не є особливо цінною, оскільки останні більше не є вільними, самодостатніми суб'єктами, що перебувають на тому ж рівні, що й переможці. Боротьба за визнання може знайти тільки одне задовільне вирішення, і ним є режим взаємного визнання серед рівних. Гегель слідує Руссо, шукаючи такий режим у суспільстві зі спільною метою, де „ми” означає „я”, а „я” означає „ми”<sup>27</sup>.

Але якщо ми розглядатимемо Руссо як провідника нової політики рівної гідності, ми зможемо показати, що його вирішення проблеми є фатально дефективним. Із точки зору питання, поставленого на початку цього розділу, рівність в оцінці вимагає жорсткої єдності мети, що має вигляд несумісної з жодною диференціацією. Ключем до вільного державного устрою для Руссо, здається, є жорстке виключення всілякої диференціації ролей. Принцип Руссо має такий вигляд, що для кожного двомісного відношення  $R$ , що передбачає владу, умовою вільного суспільства є те, щоб два терміни, поєднані цим відношенням, були ідентичними:  $xRy$  є сумісним із вільним суспільством, тільки коли  $x$  є еквівалентним  $y$ . Це є істинним, коли дане відношення передбачає, що  $x$ -си представляють себе в суспільному просторі  $y$ -кам, і, звичайно, це загальновідомо істинно, коли дане відношення є „здійсненням суверенітету над”. У державі соціального контракту, народ повинен бути і сувереном, і підданим.

Три речі мають невіддільний вигляд у концепції Руссо: свобода (відсутність домінування), відсутність диференційованих ролей, і дуже жорстка спільна мета. Ми всі маємо залежати від загальної волі, щоб не виникали двосторонні форми залежності<sup>28</sup>. Це було формулою найжахливіших форм уніфікуючої тиранії, починаючи від яacobinців і закінчуючи тоталітарними режимами нашого століття.

Але навіть там, де третій елемент цієї тріади відкладається в бік, постановка в один ряд рівної свободи та відсутності диференціації залишається спокусливим способом мислення. Де тільки він править, чи то в модусах феміністської думки, чи то в ліберальній політиці, поле для визнання відмінності є дуже малими.

Ми могли б цілком погодитися з таким аналізом і бажати дистанціюватися від моделі громадянської гідності Руссо. Все ж, хотілось би також знати, чи будь-яка політика рівної гідності, заснована на визнанні універсальних здатностей, приречена також бути уніфікуючою. Чи є це правильним для тих моделей - які я описав вище, можливо, довільно, під символ Канта, - які відокремлюють рівну свободу від двох інших елементів тріади Руссо? Ці моделі не тільки не мають нічого спільного із загальною волею, а й абстрагуються від будь-якого питання про диференціацію ролей. Вони просто розраховують на рівність прав, що надаються громадянам. Дана форма лібералізму все ще зазнає критики радикальних захисників політики відмінності, як така, що не може надати належного визнання особливості. Чи праві ці критики?

Факт полягає в тому, що існують форми цього лібералізму, захисники яких можуть тільки дуже обмежено визнавати відмінні культурні ідентичності. Поняття, що кожен зі стандартних наборів прав міг би застосовуватися по-різному в різних культурних контекстах, що таке застосування могло б брати до уваги різні колективні цілі, вважається цілком неприйнятним. Питанням тоді є, чи це обмежуюче бачення рівних прав - єдина можлива інтерпретація? Якщо це так, то, схоже, що дане звинувачення в уніфікації є добре обгрунтованим. Але, можливо, що це не так. Я думаю, що не так, і, можливо, найкращим способом розкриття цієї теми буде - розглядати її в контексті канадської ситуації, де дане питання відіграло роль у визріваючому розпаді країни. Розглядати, насправді, дві концепції прав, які, хоча і плутано, лібералізм протиставив одна одній протягом довгих і незавершених дебатів останніх років.

Це питання стало нагальним унаслідок прийняття в 1982 році Канадської Хартії Прав, яка зрівняла канадську політичну систему з американською в тому сенсі, що перелік прав тут також став підставою юридичного перегляду законодавства на всіх рівнях правління. Не могло не виникнути питання, яким чином співвіднести цей перелік із вимогами особливості, що висувуються франко-канадцями, зокрема жителями Квебеку, з одного боку, та аборигенами, з іншого. Саме

прагнення цих народів вижити та їхні, що впливають із нього, вимоги певних форм автономії у власному самоврядуванні, а також здатність приймати певні види законодавства, що вважаються необхідними для виживання, були тут на кону.

Наприклад, у Квебеку прийняли декілька законів для мовної сфери. Один регулює, хто може посилати своїх дітей до англomовних шкіл (нефранкомовні або іммігранти); інший вимагає, щоб бізнеси, які мають понад п'ятдесят працівників, керувались французькою; третій забороняє комерційну рекламу, зроблену не по-французьки. Інакше кажучи, на жителів Квебеку їхнім власним урядом в ім'я колективної цілі виживання були накладені обмеження, які могли б бути легко відкинутими на підставі Хартії в інших канадських громадах<sup>29</sup>. Фундаментальним питанням було, чи є ці варіації прийнятними, чи ні?

Цьому питанню була адресована запропонована зміна до конституції, названа на честь місця, де проводилась конференція, на якій був розроблений її перший проект, - озеро Міча (Meech Lake) (далі „Міч“). Ця зміна пропонувала визнати Квебек „окремим суспільством“ і передбачала зробити це визнання однією з основ для юридичної інтерпретації інших статей конституції, зокрема й Хартії. Здавалося, що це відкриє можливість для варіацій в інтерпретації Хартії в різних частинах країни. Для багатьох таке варіювання було фундаментально неприпустимим. З'ясування чому, приводить нас до самого серця питання про те, як лібералізм прав співвідноситься з різноманітністю.

Канадська Хартія дотримується тенденції останньої половини двадцятого століття й надає підстави для юридичного перегляду із двох причин. По-перше, вона визначає набір індивідуальних прав, які є подібними до тих, що захищаються іншими хартіями та законами про права в західних демократіях. По-друге, вона гарантує рівне трактування громадян у різноманітних відношеннях, або, інакше кажучи, захищає від дискримінаційного трактування на численних недоречних підставах, таких як раса або стать. Хартія має багато чого іншого, включаючи положення про мовні права та права аборигенів, які можуть розумітися, як надання влади колективним спільнотам, однак дві теми, що я виділив, домінують у суспільній свідомості.

Це не випадковість. Дані два види положень є нині цілком звичайними в захищених переліках прав, що забезпечують фундамент для юридичного перегляду. У цьому сенсі західний світ,

можливо, і цілий світ, слідує прецеденту Сполучених Штатів. Американці першими написали та узаконили білль про права під час процесу ратифікації конституції, і це було умовою успішного завершення даного процесу. Можна було б сказати, що не все було їм зрозумілим щодо юридичного перегляду, як методу забезпечення цих прав, але таке швидко стало практикою. Ранні зміни захищали індивідів, і деколи уряди штатів<sup>30</sup>, від посягань нового федерального уряду. Тільки після громадянської війни, в період тріумфальної реконструкції, і особливо з прийняттям чотирнадцятої зміни, яка встановлювала „рівний захист” законом усіх громадян, тема заборони дискримінації стала центральною для юридичного розгляду. Однак нині вона перебуває на одному рівні зі старшою нормою про захист індивідуальних прав, а в суспільній свідомості, можливо, навіть і попереду.

Для багатьох жителів „англійської Канади” підтримання політичним суспільством певних колективних цілей загрожує суперечністю з обома фундаментальними положеннями Хартії чи навіть будь-якого прийнятого акту про права. По-перше, колективні цілі можуть вимагати обмежень щодо поведінки індивідів, що порушує їхні права. Для багатьох нефранкомовних канадців як у Квебеку, так і за його межами, цей зі страхом очікуваний результат уже матеріалізувався в мовному законодавстві Квебеку. Воно приписує, як уже вказувалося, тип школи, в яку батьки можуть віддавати своїх дітей, і, найвідоміший приклад, забороняє певні види комерційних вивісок. Останнє положення було призупинене Верховним Судом як таке, що суперечить як квебецькому біллю про права, так і Хартії, і було відновлене тільки завдяки зверненню до параграфа в Хартії, який дозволяє законодавчим органам у певних випадках позбавляти юридичної сили рішення суду стосовно Хартії на обмежений період часу (так звана „стаття всупереч”).

Але, по-друге, навіть якщо б анулювання індивідуальних прав було б неможливим, підтримка колективних цілей від імені національної групи може мислитись у корені дискримінаційною. У сучасному світі завжди буде так, що не всі ті, котрі живуть як громадяни під певною юрисдикцією, будуть належати до таким чином привілейованої національної групи. Це вже б саме собою могло мислитись, провокуючим дискримінацію. Однак, окрім цього, переслідування колективної цілі майже напевно спричинить диференційоване трактування своїх і чужих. Так, шкільні положення Закону 101 забороняють (грубо кажучи) франкомовним та

іммігрантам посилати своїх дітей до англомовних шкіл, але дозволяють це робити англомовним канадцям.

Саме відчуття, що Хартія розходиться із фундаментальною політикою Квебеку, було однією з причин опозиції всієї іншої частини Канади до угоди, досягнутої на конференції в Міч Лейк. Причиною схвильованості був параграф про „особливе суспільство”, і висувалася загальна вимога або захистити Хартію від цього параграфа, або надати Хартії превалювання над ним. У цій позиції, безсумнівно, була якась частка застарілого антиквебецького упередження, але був також і серйозний філософський сенс. Ті, хто поділяє погляд, що індивідуальні права повинні завжди йти першими, і, разом із заборонаю дискримінації, повинні мати вищість стосовно колективних цілей, часто висловлюються з позиції ліберальної перспективи, що стає дедалі поширенішою в англо-американському світі. Її джерелом, звичайно ж, є Сполучені Штати, і вона останнім часом детально розробляється і захищається деякими найкращими національними філософськими та юридичними мислителями, зокрема Джоном Ролсом, Рональдом Дворкіним і Брюсом Акерманом<sup>31</sup>. Існує багато формулювань її головної ідеї, але, можливо, те, що виділяє релевантну думку найясніше, викладене Дворкіним в його короткій статті „Лібералізм”.

Дворкін розрізняє два види морального зобов'язання. Ми всі маємо погляди на цілі життя, про те, що складає гарне життя, якого нам, як і іншим, потрібно прагнути. Але ми також визнаємо зобов'язання чинити справедливо та рівноправно один щодо одного, незалежно від того, як ми уявляємо собі наші цілі. Ми могли б назвати це останнє зобов'язання „процедурним”, тоді як зобов'язання стосовно цілей життя є „субстанційними”. Дворкін стверджує, що ліберальне суспільство є таким, що не приймає жодного особливого субстанційного бачення цілей життя. Воно, скоріше, об'єднане навколо жорсткого процедурного зобов'язання трактувати людей з рівною повагою. Причиною, чому такий державний устрій не підтримує жодного субстанційного погляду - скажімо, що однією з цілей законодавства мало б бути - зробити людей благочесливими - є те, що подібне могло б викликати порушення його процедурної норми. Оскільки, приймаючи до уваги різноманітність сучасних суспільств, безперечно б сталося, що одні вподобали б цю привілейовану концепцію благочестя, а інші ні. Перші могли б бути більшістю; справді, ймовірно, що вони були б, бо інакше демократичне суспільство напевно б не підтримувало їхнього бачення. Все ж, ці погляди не були б загальними, і, підтримуючи їх, суспільство б

не відносилось до інакомислячої меншини з рівною повагою. По суті, воно б говорило їм: „З точки зору даної держави, ваші погляди не є такими цінними, як погляди ваших численніших співвітчизників”.

В основі такого ліберального погляду лежать глибокі філософські припущення, які кореняться в теорії Канта. Серед іншого, дане бачення вважає, що людська гідність, полягає головним чином в автономії, тобто, в здатності кожної особи визначити для самої себе, що є гарним життям. Гідність менше асоціюється з якимось окремим розумінням гарного життя, таким, що чиясь відхилення від нього могло б відняти від його гідності, але більше зі здатністю обдумувати та підтримувати самому той чи той погляд на нього. Стверджується, що ми не поважаємо цю силу рівною мірою у всіх суб'єктах, якщо офіційно ставимо результати роздумів одних людей над висновками інших. Ліберальне суспільство повинно залишатися нейтральним до поняття гарного життя і має обмежувати своє втручання до забезпечення контролю над тим, щоб усі громадяни, незалежно від того, як вони бачать ці речі, ставилися справедливо один до одного, і держава чинила б з усіма однаково.

Популярність такого бачення людського індивіда як, найперше, суб'єкта самодетермінуючого або самовиражаючого вибору допомагає пояснити, чому ця модель лібералізму є такою переконливою. Однак ми маємо також взяти до уваги, що вона спонукалася, з великою силою і глибоким розумінням, ліберальними мислителями Сполучених Штатів, і саме в контексті конституційних вчень юридичного перегляду<sup>32</sup>. Тому не дивно, що ідея про те, що ліберальне суспільство не може надавати публічної підтримки поняттям добра, поширилася далеко за межі тих, котрі могли б зголоситися прихильниками кантіанської філософії. Як зауважив Майкл Сендел, це є концепцією процедурної республіки, яка має великий вплив на хід політичних подій у Сполучених Штатах, і яка допомагала ставити дедалі сильніший акцент на юридичний розгляд за рахунок звичайного політичного процесу вибудови більшостей із перспективою законодавчої дії<sup>33</sup>.

Однак суспільство з колективними цілями типу квебецького відкидає цю модель. Для уряду Квебеку є аксіомою, що виживання та розквіт французької культури в Квебеку є добром. Політичне суспільство не є нейтральним до тих, хто цінує збереження культури наших предків, і тих, котрі могли б хотіти дістати більше свободи в ім'я якоїсь індивідуальної цілі або саморозвитку. Можна було б

аргументувати, що ви таки можете досягнути ціль типу *виживання* і в процедуралістському ліберальному суспільстві. Ви могли б розглядати французьку мову, наприклад, як колективний ресурс, який індивіди прагнули б використовувати, і діяти для його збереження таким же чином, як ви боретеся за збереження чистого повітря або довкілля. Але це не може охопити увесь спектр заходів, розроблених для культурного виживання. Це не просто питання про те, щоб зробити французьку мову доступною для кожного, хто міг би її вибрати. Останнє можна було б вважати метою деяких заходів федеративної двомовності останніх двадцяти років. Але воно також передбачає гарантування того, що в майбутньому існуватиме спільнота людей, які захочуть скористатися можливістю вживання французької мови. Заходи, націлені на виживання, активно прагнуть *створювати* членів такої спільноти, наприклад, створюючи гарантії того, що майбутні покоління і далі вважатимуть себе франкомовними. Немає способу витлумачити ці засоби як такі, що лише забезпечують можливості для вже існуючих людей.

Тому квебекці, й ті, хто надає подібної важливості такому виду колективної цілі, схильні обирати дещо інакшу модель ліберального суспільства. З їхньої точки зору, суспільство може організовуватися навколо визначення доброго життя таки чином, щоб це не нагадувало ущемлення тих, котрі особисто не поділяють даного визначення. Там, де природа добра вимагає, що б його прагнули спільно, це є підставою, щоб воно було справою суспільної політики. Згідно з цією концепцією, ліберальне суспільство виокремлює себе як таке через те, як воно поводить з меншинами, зокрема з тими, котрі не поділяють суспільних визначень добра, і, перш за все, правами, яких воно надає своїм членам. Але далі права, про які йдеться, вважаються тими самими фундаментальними і критично важливими правами, котрі визнані такими із самого початку існування ліберальної традиції: право на життя, свободу, належну правову процедуру, свободу слова, свободу віросповідання тощо. Згідно з такою моделлю, небезпечно втрачається суттєва межа, коли говорять про фундаментальні права у випадку речей на зразок комерційних висівків мовою чийогось вибору. Необхідно відділяти фундаментальні свободи, ті, які ніколи не можуть порушуватися, і тому мають непохитно захищатися, від привілеїв і переваг, які є важливими, але можуть анулюватися або обмежуватися з міркувань суспільної політики - хоча для таких обмежень і слід мати серйозну причину.



Суспільство з жорсткими колективними цілями може бути ліберальним, згідно із цією точкою зору, якщо воно також здатне шанувати багатоманіття, особливо в процесі побудови стосунків із тими, котрі не поділяють його загальних цілей; і якщо воно може запропонувати адекватний захист фундаментальних прав. Без сумніву, в намаганні одночасного досягнення цих цілей будуть існувати певне напруження і складності, але таке досягнення не є неможливим, і ці проблеми не є принципово більшими від тих, з якими стикається будь-яке ліберальне суспільство, що має, наприклад, поєднувати свободу і рівність, або процвітання і справедливість.

Тут маємо два несумісні погляди на ліберальне суспільство. Одним із суттєвих джерел нашої теперішньої дисгармонії є те, що за останнє десятиріччя сторони призвичаїлися до взаємного протистояння. Протидія „особливому суспільству“, яка закликає надати вищість Хартії, походить частково від процедурного світогляду, що дедалі більше поширюється в англійській Канаді. Із цієї точки зору, узаконення сприяння особливому суспільству Квебеку як цілі для уряду означає визнання колективної цілі, і такий хід потрібно було б нейтралізувати, узгодивши його з існуючою Хартією. З точки зору Квебеку, подібна спроба нав'язати процедурну модель лібералізму не тільки б позбавила параграф про особливе суспільство певної сили як правила інтерпретації, але б наперед гарантувала відкидання тієї моделі лібералізму, на якій це суспільство було засновано. Кожне суспільство сформувало неправильне уявлення про інше протягом дебатів в Міч Лейку. Але тут обидва зрозуміли одне одне правильно - і їм не сподобалося те, що вони побачили. Вся нефранцузька Канада побачила, що стаття про особливе суспільство узаконила б колективні цілі. А Квебек побачив, що хід до надання переваги Хартії запровадив би форму ліберального суспільства, що була б непритаманною для нього, і до якої Квебек ніколи не зміг би адаптуватися, не відмовившись од своєї ідентичності<sup>34</sup>.

Я заглибився в цей випадок тому, що він є гарною ілюстрацією до фундаментальних питань. Існує форма політики рівної поваги, котра плекається лібералізмом прав, яка є недружньою до відмінності, тому що (а) вона наполягає на уніфікованому і без винятків застосуванні правил, що визначають ці права; і (б) підозріло відноситься до колективних цілей. Звичайно, це не означає, що подібна модель має на меті скасування культурних відмінностей.

Це був би абсурдний закид. Але я називаю її недружньою до відмінностей тому, що вона не приймає те, чого члени особливих суспільств справді прагнуть, а саме - виживання. Воно (b) є колективною ціллю, яка (a) майже невідворотно вимагатиме якихось законів того виду, які ми вважаємо припустимими залежно від культурного контексту, що ясно показує випадок із Квебеком.

Я думаю, що ця форма лібералізму винна в тому, в чому її звинувачують захисники політики відмінності. На щастя, однак, існують інші моделі ліберального суспільства, які займають відмінну позицію щодо (a) і (b). Звичайно, ці форми також закликають до беззастережного захисту певних прав. Не могло б бути навіть питання про те, щоб культурні відмінності впливали на застосування, наприклад, habeas corpus. Але вони відділяють ці фундаментальні права від довгого ряду імунітетів і презумпцій уніфікованого трактування, які виникли в сучасних культурах юридичного перегляду. Вони схильні зважувати важливість певних форм уніфікованого трактування стосовно важливості культурного виживання і деколи надавати перевагу останньому. Зрештою, вони не є процедурними моделями лібералізму, а ґрунтуються значною мірою на судженнях про те, що складає добре життя, - судженнях, в яких цілісність культур займає важливе місце.

Хоча я не можу обговорювати це в даній статті, очевидно, що я підтримав би такий вид моделі. За всіх але - безсумнівно, що сьогодні дедалі більше суспільств виявляються мультикультурними в тому сенсі, що включають більше, ніж одну культурну спільноту, яка хоче вижити. Непохитність процедурного лібералізму може досить швидко стати незастосовуваною в завтрашньому світі.

Далі, політика рівної поваги, принаймні в такому її більш дружньому варіанті, може бути звільнена від звинувачення в уніфікації відмінностей. Але існує інший спосіб формулювання даного звинувачення, який складніше спростувати. У цій формі, однак, його, напевно, і не слід спростовувати, або, принаймні, я це хочу аргументувати.

Звинувачення, яке я маю на увазі, спровоковане заявою, яка деколи робиться від імені „сліпого до відмінностей" лібералізму, про те, що він може запропонувати нейтральне підґрунтя, на якому представники всіх культур могли б зійтися і співіснувати. Згідно із цією позицією, необхідно спершу розмежувати певні поняття - що є суспільним, і що є приватним, наприклад, або що є політикою, і що є релігією - і тільки після такого стане можливим перевести спірні відмінності у сферу, яка не стикається зі світом політики.

Але дискусії на зразок тієї, що з приводу „Сатанинських віршів” Салмана Русьді демонструють, наскільки неправильним є цей погляд. Для головного напрямку ісламу просто не існує питання про розділення політики та релігії, котрого ми нині очікуємо в західному ліберальному суспільстві. Лібералізм не є можливим місцем для зустрічі всіх культур; він є політичним виразом однієї групи культур і цілком несумісний з іншими групами. Більше того, як чимало мусульман добре розуміють, західний лібералізм не настільки є виразом світського, пострелігійного світогляду, що виявився популярним серед ліберальних *інтелектуалів*, як органічним продуктом християнства - принаймні, коли на нього дивитися з альтернативної позиції ісламу. Розмежування церкви і держави сягає корінням до найраніших днів християнської цивілізації. Ранні форми цього розмежування дуже відрізнялися від теперішніх, але тоді був закладений фундамент для сучасних форм. Сам термін *світський* спершу був частиною християнського словника<sup>35</sup>.

Усе це свідчить про те, що лібералізм не може і не повинен заявляти про повну культурну нейтральність. Лібералізм є також бойове кредо. Дружній варіант, який я підтримую, як і найнепохитніші форми, повинні розмежуватися. Допускаються варіації, коли йдеться про застосування переліку прав, але не там, де йдеться про заохочення вбивства. Це не слід розглядати як протиріччя. Суттєві розмежування такого виду є неминучими в політиці, і, принаймні, непроцедурний лібералізм, який я описував, цілком готовий це прийняти.

Але існуюча суперечність все ж турбує через ту причину, яка згадувалася вище: всі суспільства стають дедалі більше багатокультурними і, водночас, дедалі більше немонолітними. Розвиток відбувається одночасно у цих двох напрямках. Їхня немонолітність означає, що вони є відкритішими для мультикультурної міграції; більше їх членів живуть життям діаспори, центр якої розташований десь в іншому місці. За таких обставин звучить незграбно, коли просто відповідають: „Це є так, як ми тут чинимо”. Таку відповідь мусимо давати у випадках на зразок суперечки про Русьді, де „як ми чинимо” охоплює такі питання, як право на життя і на свободу слова. Незграбність постає з того факту, що є багато наших співгромадян, котрі також належать до культури, яка бере під сумнів наші філософські межі. Випробування полягає в тому, щоб знайти такий спосіб взаємодії з їхнім почуттям маргіналізації, який би не ставив під сумнів наші фундаментальні політичні принципи.

Це приводить нас до питання мультикультуралізму в тій формі, в якій воно часто обговорюється сьогодні, яке має багато спільного з проблемою нав'язування одних культур іншим, і припущеною вищстю, яка надає сили такому нав'язуванню. Західні ліберальні суспільства вважаються найбільш винними в цьому відношенні, частково через їхнє колоніальне минуле, і частково через маргіналізацію тих сегментів власного населення, що походять з інших культур. Саме в цьому контексті „Це є так, як ми тут чинимо" може мати грубий і нетактовний вигляд. Навіть якщо, згідно з природою речей, компроміс є близьким до неможливого - вбивство або забороняється, або дозволяється - настанова, що передбачається такою відповіддю, має вигляд неповаги. Часто, справді, таке припущення є правильним. Таким чином, ми знову приходимо до проблеми визнання.

Визнання рівної вартості не було в центрі обговорення - принаймні в точному сенсі - в моїй попередній дискусії. Там головним було питання про те, чи може культурне виживання визнаватися законною метою, чи дозволяти колективним цілям бути законними матеріями в юридичному перегляді або для інших цілей головних соціальних заходів. Вимогою там було дозволити культурам захищатися в розумних межах. Але наступна вимога, яку ми тут розглядаємо, полягає в тому, щоб ми всі визнавали рівну вартість різних культур; щоб ми не просто дозволили їм вижити, але визнали їхню *цінність*.

Який сенс може мати подібна вимога? До певної міри вона вже певний час була діючою в несформульованому вигляді. Політика націоналізму вже понад століття частково підтримується відчуттям людей, що їх зневажають або шанують інші, котрі їх оточують. Багатонаціональні суспільства можуть розпадатися через брак усвідомленого визнання рівної цінності однієї групи іншою. Саме це, як мені здається, відбувається в Канаді - хоча мій діагноз, без сумніву, кимось буде опротестований. На міжнародній арені, величезна чутливість певних, як вважається, закритих суспільств до світової думки, - що показують їхні реакції на викриття, скажімо, організації „Міжнародна амністія" або їхні спроби за допомогою ЮНЕСКО побудувати новий світовий інформаційний порядок, - свідчить на користь важливості зовнішнього визнання.

Але все це це *an .sich.* а не *fuz siCH*, говорячи мовою Гегеля. Гравці самі дуже часто заперечують, що ними рухає саме це міркування, і апелюють до інших факторів, скажімо, нерівності,

експлуатації, або несправедливості, як до своїх мотивів. Дуже мало прихильників незалежності Квебеку, наприклад, можуть визнати, що саме відсутність визнання з боку англійської Канади спонукає їх на боротьбу.

Тому новим є саме те, що вимога визнання, нарешті, стала явною. І явною її зробило, у спосіб, на який я вказав вище, розповсюдження ідеї про те, що нас формує визнання. Ми могли б сказати, дякуючи цій ідеї, що неправильне визнання виросло тепер до рівня образи, яку можна по-діловому порахувати разом із тими, що згадані в попередньому абзаці.

Одним із ключових авторів, що досліджує цей перехід, безсумнівно є Франц Фенон (Frantz Fanon), який у своїй впливовій *Les Dames de la tette* (1961) доводив, що головною зброєю колонізаторів було нав'язування їхнього образу колонізованого підкореним людям. Колонізовані, для того, щоб звільнитися, повинні, перш за все, очиститися від цих меншовартісних уявлень про себе. Фенон рекомендував насилля, як шлях до такої свободи, що відповідало б первинному насильству цього чужого нав'язування. Не всі ті, котрі вийшли з теорії Фенона, наслідували його в цьому пункті, але розуміння того, що існує боротьба за свій змінений образ, яка відбувається як серед підкорених, так і проти домінуючих, є дуже поширеним. Ця ідея стала вирішальною для певних напрямків фемінізму, і також є важливим елементом у сучасних дебатах із мультикультуралізму.

Головним простором подібних дебатів є світ освіти (в широкому сенсі). Один із фокусів тут зосереджується на гуманітарних факультетах університетів, де вимоги полягають в тому, щоб змінити, розширити або відправити на звалище канон визнаних авторів на тій підставі, що він нині складається майже повністю з „мертвих білих мужчин". Більше місця слід надавати жінкам і представникам неєвропейських рас і культур. Другий - на середніх школах, де робляться спроби, наприклад, розробити афроцентричні програми для шкіл, де більшість складають чорношкірі учні.

Підставою для запропонованих змін не є, або головним чином не є, те, що студенти можуть втратити щось важливе через виключення певної статі або раси, або культури, але, скоріше, те, що жінки і студенти із виключених груп отримують, безпосередньо чи опосередковано, меншовартісну картину себе самих, згідно з якою все творче і вартісне ніби концентрується в чоловіках європейського походження. Розширення і зміна навчальних програм суттєві не стільки в ім'я ширшої

культури для всіх, але для того, щоб надати належного визнання тим, хто до цього часу був виключений. Засновок, що лежить в основі таких вимог, полягає в тому, що визнання виконує ідентичність, зокрема в сенсі теорії Фенона: домінантні групи мають тенденцію захищати свою гегемонію, впроваджуючи меншовартісний образ у свідомість підкорених. Тому боротьба за свободу та рівність мусить відбуватися через перегляд таких образів. Мультикультурні навчальні програми вважаються такими, що можуть допомогти провести подібну ревізію.

Хоча про це не завжди відкрито говориться, логіка деяких із цих вимог ґрунтується на засновку, що ми зобов'язані мати рівну повагу до всіх культур. Це впливає з природи закиду, який робиться авторам традиційних програм. Претензія полягає в тому, що судження про те, що є цінним, на яких ґрунтуються традиційні програми, фактично були спотворені та викривлені вузьколобістю або нечутливістю, або навіть гірше: бажанням принизити виключених. Висновком, здається, є те, що без таких викривлюючих чинників, правильні судження про вартість різних здобутків, поставили б усі культури на більш-менш однаковий рівень. Звичайно, така атака могла б вестися з більш радикальної, неоніцшеанської позиції, яка ставить під сумнів сам статус судження про цінність як такий, але коли не робити такого екстремального кроку (послідовність якого я ставлю під сумнів), то схоже, що припущенням тут є, ніби всі є однаково цінними.

Я хотів би дотримуватися того, що є щось законне в такому припущенні, але дане в жодному разі не є безпроблемним і несе в собі щось на зразок акту віри. Припустимо, твердження полягає в тому, що всі людські культури, які надихали цілі суспільства протягом якогось серйозного проміжку часу, мають щось важливе для всіх людей. Я сформулював це таким чином, щоб уникнути окремого культурного середовища всередині суспільства, а також коротких фраз у більшій культурі. Не має підстав вважати, що, наприклад, різні форми мистецтва даної культури повинні мати рівну, або навіть значну вартість; і що кожна культура може проходити через фази занепаду.

Але коли я називаю це твердження припущенням, то маю на увазі, що воно є початковою гіпотезою, з котрою нам слід підходити до вивчення будь-якої іншої культури. Законність цього твердження повинна бути продемонстрована конкретно в процесі актуального вивчення даної культури. Справді, для культури, яка є суттєво відмінною від нашої власної, ми можемо мати тільки дуже неясну ідею *ex ante* про

те, що могло б бути її цінним внеском. Позаяк у культурі, суттєво відмінній від нашої, саме розуміння того, що означає цінне, буде для нас дивним і незнайомим. Скажімо, підходити до оцінки раги з точки зору тієї цінності, яка імпліцитно припускається в добре настроєному клавірі, означало б назавжди втратити суть. Має відбутися те, що Гадамер назвав „злиттям горизонтів”<sup>36</sup>. Ми вчимося рухатися в ширшому горизонті, де те, що ми колись вважали гарантованим підґрунтям для оцінки, може бути однією з можливостей поряд іншого підґрунтя незнайомої культури. Злиття горизонтів відбувається через розвиток нових словників порівняння для артикуляції цих нових контрастів<sup>37</sup>. Так що, коли ми, зрештою, і знаходимо суттєву підтримку для нашого первинного припущення, ми робимо це на підставі оцінки вартості, якої ми, напевно, не могли мати на початку. Ми отримуємо це судження почасти за допомогою трансформації наших стандартів.

Хотілося б показати, що від нас вимагається подібне припущення стосовно всіх культур. Із цієї точки зору, відмова від нього може розглядатися як результат упередження або злої волі. Це могло б навіть бути рівноцінним запереченню рівноправного статусу. Щось подібне може стояти за звинуваченнями, що висувуються прихильниками мультикультуралізму проти захисників традиційного канону. Припускаючи, що небажання розширити канон походить від суміші упередження та злої волі, мультикультуралісти обвинувачують їх в зарозумілому припущенні власної вищості над колись підкореними народами.

Це припущення могло б допомогти пояснити, чому вимоги мультикультуралізму будуються на встановлених принципах рівної поваги. Якщо відмова від цього припущення є рівносильною запереченню рівності, і якщо важливі для ідентичності людини наслідки випливають із відсутності визнання, тоді можна доводити, що наполягання на універсалізації цього припущення є логічним розширенням політики гідності. Точно так, як усі повинні мати рівні громадянські права і рівне право голосу безвідносно до раси або культури, так само всі й повинні користуватися презумпцією, що їхня традиційна культура має цінність. Це розширення, хоч би як було схоже, що воно логічно випливає із прийнятих норм рівної гідності, нелегко знаходить серед них своє місце, тому що ставить під сумнів "сліпоту до відмінності", що була для них головною. Все ж, справді здається, що воно випливає з них, хоча й нелегко.

Я не впевнений щодо законності вимоги розглядати цю презумпцію як право. Але ми можемо не брати до уваги дане питання, тому що

вимога, що висувається, видається набагато сильнішою. Претензія полягає в тому, що належна повага до рівності вимагає більше, ніж припущення, що подальше вивчення змусить нас бачити речі саме в такому світлі; судження про рівну вартість звичаїв і витворів різних культур мають бути дійсними. Такі судження, очевидно, є імпліцитними у вимозі зарахувати певні твори до канону, і у висновку, що ці твори не зараховувалися раніше тільки через упередження або злу волю, чи бажання домінувати. (Звичайно, ця вимога зарахування є логічно відділюваною од вимоги рівної цінності. Вона могла б звучати: „Необхідно зарахувати їх, тому що вони наші, навіть якщо вони і можуть бути гіршими“. Але це не є тим, що говорять люди, які ставлять дану вимогу.)

Усе ж, є щось глибоко неправильне у вимозі цієї форми. Має сенс наполягати як на праві, щоб ми підходили до вивчення певних культур з припущенням, що вони мають цінність. Але наполягати як на праві, щоб ми діходили остаточного висновку, що їхня вартість велика або рівна іншим, не може мати ніякого сенсу. Тобто, якщо судження про цінність має фіксувати щось незалежне від нашої волі та бажань, то воно не може диктуватися принципами етики. При перевірці, ми або знайдемо щось дуже цінне в культурі С, або ні. Але вимагати цього не має більшого сенсу, ніж вимагати, що б ми виявили, що земля кругла чи плоска, або що температура повітря низька чи висока.

Я заявив це досить категорично, тоді як кожному відомо, існує гостра полеміка стосовно „об'єктивності“ суджень у цій сфері, і про те, чи існує тут „об'єктивна істина“, яка, здається, наявна в природничих науках, або, насправді, чи навіть у природничих науках об'єктивність не є міражем<sup>38</sup>. Я не особливо симпатизую таким формам суб'єктивізму, які, на мій погляд, переповнені непорозуміннями. Але, здається, існує якесь особливе непорозуміння, коли до них вдаються в цьому контексті. Моральна або політична опора означеної скарги стосується невинуватих суджень про меншвартісний статус, буцімто зроблених про непанівні культури. Але якщо ці судження, зрештою, є предметом людської волі, то питання про їх виправдання відпадає. Власне кажучи, ніхто не робить тверджень, які можуть бути істини - правильними чи хибними; хтось висловлює захоплення, а хтось - ні; хтось приймає, а хтось відкидає іншу культуру. Але тоді скарга мусить змінити напрям і адресуватися даній відмові прийняття, і законність чи незаконність суджень не має з нею нічого спільного.



Далі, однак, дія проголошення витворів іншої культури вартісними і дія проголошення себе її приборчником, навіть якщо ці витвори не є такими вже переконливими, стають нерозрізними. Різниця тільки в упаковці. Усе ж, перша, звичайно, розуміється як справжній вираз поваги, а друга - як нестерпне сприяння. Ті, хто мав би скористатися з політики визнання, люди, які могли б виграти від визнання, принципово розрізняють ці дві дії. Вони знають, що вони хочуть поваги, а не поблажливості. Будь-яка теорія, що розмиває цю різницю, принаймні на перший погляд, має вигляд такий, що викривляє суттєві грані реальності, на вивчення якої претендує.

Справді, суб'єктивістські, сирі, неоніцшеанські теорії досить часто використовуються у подібних дебатах. Походячи часто з Фуко чи Деріда, вони заявляють, що всі судження про цінність ґрунтуються на стандартах, які, зрештою, встановлюються і далі захищаються владними структурами. Має бути зрозумілим, чому ці теорії швидко розповсюджуються. Прихильне судження на вимогу є нонсенсом, якщо деякі з таких теорій не є законними. Більше того, здійснення такого судження на вимогу є актом шокуючої поблажливості. Ніхто не може справді вважати його справжнім актом поваги. Воно більше відповідає природі фальшивого акту поваги, що робиться за наполяганням з боку того, хто сподівається щось від цього отримати. Об'єктивно, такий акт передбачає презирство до інтелекту прохача, бути об'єктом такого акту принизливо. Приборчники неоніцшеанських теорій сподіваються уникнути цих тенет лицемірства, перетворюючи всю проблему в питання впливу та контрвпливу. Тоді воно перестає бути питанням про повагу, але стає питанням прийняття тієї чи тієї сторони, солідарності. Навряд чи таке вирішення є задовільним, оскільки в прийнятті сторін вони втрачають рухому силу цього виду політики, якою є саме пошук визнання та поваги.

Більше того, позитивні судження про цінність культур, які інтенсивно не вивчались, були б останньою річчю, якої ми б хотіли на цьому етапі від європоцентричних інтелектуалів, навіть якщо б ми і могли вимагати від них таких суджень. Справжні судження про цінність передбачають сплавлений горизонт стандартів, де ми самі трансформуємося вивченням іншого і тому не просто судимо на підставі наших старих знайомих стандартів. Прихильне судження, зроблене передчасно, було б не просто поблажливим, а й етноцентричним. Воно б цінувало іншого за те, що він є таким же як ми.

Існує ще одна складна проблема, пов'язана зі значною часткою політики мультикультуралізму. Безапеляційна вимога прихильних суджень про цінність є парадоксально - можливо трагічно - уніфікуючою. Оскільки вона передбачає, що ми вже маємо стандарти для таких суджень. А проте, наші стандарти є стандартами Північноатлантичної цивілізації. І тому ці судження імпліцитно й несвідомо будуть втискати інших в наші категорії. Ми будемо мислити їхніх „митців" як тих, котрі творять „мистецькі витвори", які ми далі зможемо зарахувати до нашого канону. Неявно прикладаючи наші стандарти до суджень стосовно інших цивілізацій і культур, політика відмінності може закінчити тим, що зробить всіх однаковими<sup>39</sup>.

У цій формі вимога рівного визнання є неприйнятною. Однак історія не закінчується просто на цьому. Вороги мультикультуралізму в американському академічному світі відчували дану слабкість, і використали її як виправдання, щоб відвернутися від цієї проблеми. Таке не спрацює. Відповідь на зразок тієї, що приписується Солу Белоу, зі змістом, що ми будемо раді читати зулуського Толстого, коли він з'явиться, демонструє глибини етноцентричності. По-перше, імпліцитно припускається, що досконалість повинна приймати знайомі для нас форми: зулуси повинні випродувати свого *Толстого*. По-друге, припускається, що їхній внесок все ще має бути зробленим (коли зулуси випродують *Толстого*). Ці два припущення очевидно йдуть пліч-о-пліч. Якщо зулуси мають випродувати наш вид досконалості, тоді очевидно, що їхня єдина надія належить майбутньому. Роджер Кімбол висловлює це ще грубіше: „Всупереч мультикультуралістам, сьогодні перед нами стоїть вибір не між „репресивною" західною культурою і мультикультурним райом, але між культурою і варварством. Цивілізація не подарунок, це досягнення - крихке досягнення, яке постійно потребує підтримки та захисту від внутрішніх і зовнішніх ворогів"<sup>40</sup>.

Має бути щось середнє між неавтентичною та уніфікуючою вимогою визнання рівної вартості з одного боку, і самозамуруванням усередині етноцентричних стандартів, з іншого. Існують інші культури, і ми повинні жити разом дедалі тісніше, як у світовому масштабі, так і змішаними в кожному індивідуальному суспільстві.

Те, що ми маємо, є презумпція рівної цінності: позицією, яку ми займаємо, починаючи вивчати інших. Можливо, ми не повинні питати, чи є вона чимось таким, чого інші повинні вимагати від нас як права. Ми могли б просто запитати, чи є вона тим шляхом, яким нам варто підходити до інших.

Чи це так? Як така презумпція може бути обґрунтована? Релігія пропонується як одна з можливих основ. Гердер, наприклад, поділяв думку про божественне провидіння, згідно з яким все це багатоманіття культури не є просто випадковим, але задумане для того, щоб створити більшу гармонію. Я не можу виключити такого бачення. Але просто на людському рівні можна було б аргументувати розумність припущення, що культури, які забезпечили горизонт значень для великої кількості людських істот, різноманітних за характером і темпераментом, протягом довгого проміжку часу - які, інакше кажучи, артикулювали їхні почуття добра, святого, та прекрасного - майже напевно мають щось таке, що заслуговує на наше захоплення й повагу, навіть якщо воно й іде поряд із великим обсягом того, що ми маємо ненавидіти й відкидати. Інакше кажучи: було б вкрай зарозумілим заперечувати таку можливість а ртігі.

Можливо, тут є моральна проблема, нарешті. Ми тільки потребуємо відчуття нашої власної обмеженої ролі в усій людській історії, для того, щоб прийняти дану презумпцію. Тільки зарозумілість або якийсь аналогічний моральний гандж може утримувати нас від цього. Однак те, чого ця презумпція вимагає, є не безапеляційними і не справжніми судженнями про рівну цінність, але готовністю бути відкритим для таких порівняльних культурних досліджень, які мусять перемістити наш горизонт до наступних сплавлень. Перш за все, це вимагає визнання, що ми ще дуже далеко від остаточного визначення, де відносна цінність різних культур могла б бути очевидною. Така готовність означала б розрив з ілюзією, яка ще й досі тримає багатьох мультикультуралістів - так само, як і їхніх найгостріших опонентів - у своїх обіймах.

*Переклад Ольги КОПІАЛЮ*

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> "La Nature de l'honneur est de demander des preferences et des distinctions." Montesquieu, *De l'esprit lois*, 3.7.

<sup>2</sup> Важливість такого руху від „честі” до „гідності” цікаво обговорюється Петером Бергером (Peter Berger) у його „Про те, як застаріло поняття честі” (“On the Obsolescence of the Concept of Honour”, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, 1983), pp. 172-181).

<sup>3</sup> Ліопель Трїллінг, „Щирість і справжність” (Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (New York, 1969)).

<sup>4</sup> У своїй роботі „Джерела самої” (*Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989), chap. 15) я детальніше обговорюю розвиток цього вчення, спершу в роботі Френсіса Хатчесона (Francis Hutcheson), зачіпаючи тему писань графа Шефцбурзького [Беркїї – О. К.], і далі її суперницьке відношення до теорії Локка.

<sup>5</sup> “Переживання позбавленого будь-яких інших емоцій існування саме собою є цінним відчуттям задоволеності та умиротворення, якого лише одного вистачить, щоб

повернути не дороге та солодке існування, в якому можна було б відіпати від себе усі чуттєві та земні враження, котрі постійно приходять, щоб хвилювати та відволікати нас від смиренності. Проте більшість стривожених постійними пристратями людей мало знайомі із цим станом і, зазнавши його не цілком і протягом не приваляючого часу, зберігають про нього лише туманне та плутане уявлення, яке не дозволяє їм відчути його шарму.” Ж.-Ж. Руссо “Прогуляшки самотнього мрійника”, “Прогуляшка п’ята” (Jean-Jacques Rousseau, *Les Reveries du promeneur solitaire*, “Cinquieme promenade” in *Oeuvres completes* (Paris, 1959), 1.1047).

<sup>6</sup> „Кожна людина має свій власний вимір, типу пастрою серед всіх її почуттів.” J.G. Herder, *Ideen*, chap. 7, sec.1, в *Herders Samtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlin, 1877–1913), 13.291.

<sup>7</sup> Цей романтичний напрямок мислення падирав Дкона Стоарта Міля, коли він зробив щось на зразок означеного ідеалу автентичності основою одного зі своїх найсильніших аргументів в роботі „Про свободу” (*On Liberty*). Див. Розділ 3, де він доводить, що ми потребуємо чогось більшого, ніж здатність до “мави’ячої імітації”: „Про особу, чий бажання та імпульси є її власними – є виразами її власної природи, розвинутої та модифікованої її власною культурою – говорять, що вона має характер.” „Якщо особа паділена хоч якое задовільною мірою здорового глузду та досвіду, її власний спосіб планування свого існування є найкращим, не тому, що він є найкращим сам по собі, але тому, що є її власним.” *Three Essays* (Oxford, 1975), pp. 73, 74, 83.

<sup>8</sup>George Herbert Mead, *Mind Self, and Society* (Chicago, 1934). [Джордж Г. Мід. *Дух, самість і суспільство (з точки зору соціального біхевіориста)*, – Київ, 2000 – О. К.].

<sup>9</sup> Ця внутрішня діалогічність була досліджена Михайлом Бахтіним і його послідовниками. Зокрема, див. Бахтін М. *Проблеми поетики Достоевського* (*Bakhtin's Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis, 1984)). Також Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass., 1984); і James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass., 1991).

<sup>10</sup> Дивись М. Бахтін „Проблеми тексту в лінгвістичній, філологічній та гуманітарних науках” (M. Bakhtin “The problems of the Text in Linguistics, philology and the human Sciences.” in *Speech genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson, Michael Holquist (Austin, 1986), p.126) для уточнення поняття “*супераоресата*” за межами наших існуючих інтерлокуторів.

<sup>11</sup> Руссо описує перші асамблеї: “Кожен почав дивитися на інших та хотіти, щоб на нього самого дивились, і громадська оцінка набула значення. Той, хто співав чи танцював краще: найкрасивіший, найсильніший, найспритніший чи найкраспомовніший, стали пайшановапішими, і це було першим кроком до нерівності па, водночас, до скверни.” Ж.-Ж. Руссо “Промова про походження та підстави нерівності між людьми” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes* (Paris, 1971), p. 210).

<sup>12</sup> Для прикладу див. уривок із “Міркувань про врядування Польщі”, де він описує античний публічний фестиваль, в якому бере участь все населення, в роботі “Про суспільну угоду” (*Du contrat social* (Paris, 1962), pp. 345–346); і паралельний уривок в “Лісті де-Аламберу про вистави” (“*Lettre a D’Alembert sur les spectacles*”, *Du contrat social*, pp. 224–225). Найголовнішим принципом було те, що тут не повиши існувати поділу на акторів і глядачів, але щоб усі бачили всіх. “Проте, якими все-таки будуть цілі цих вистав? Що там показуватимуть? Нічого, якщо хочете знати... Дайте глядачів виставі; поверніть акторам їх самих; зробіть так, щоб кожен бачив себе і щоб любив себе в інших, щоб усі були таким чином тісніше подіпані”.

<sup>13</sup> Г.В. Гегель, *Феноменологія духу* (G.Q.F. Hegel, *the Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford, 1977), chap. 4).

<sup>14</sup> Існує певне число напрямків, що пов'язують ці два рівні, але особливу популярність в останні роки отримав психоаналітичний фемінізм, який бачить корені соціальної нерівності в ранньому вихованні чоловіків і жінок. Див.: Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven, 1989); Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York, 1988).

<sup>15</sup> Яскравим прикладом такого звичувачення з феміністської позиції є критика Керол Кілліган теорії морального розвитку Лоуренса Кохлберга за те, що ця теорія представляє бачення людського розвитку, яке надає переваги тільки одній граті морального міркування, власне тій, що має тенденцію домінувати скоріше у хлопчиків, аніж у дівчаток. Див. її *In Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982).

<sup>16</sup> Віл Кумліка у своїй дуже цікавій і добре аргументованій книзі „Лібералізм, спільнота і культура” (*Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989)) захищає певний вид політики відмінності, особливо стосовно прав аборигенів в Канаді, але на підставах, що жорстко вписуються в теорію ліберальної нейтральності. Він хоче аргументувати на підставі певних культурних потреб мінімально, потреби в цілісній і неушкодженій мові культури, за допомогою котрої особа може визначати і переслідувати власну концепцію доброго життя. За певних обставин, для народів, що перебувають у несприятливих умовах, збереження цілісності культури може вимагати, щоб ми надавали їм більше ресурсів чи прав, ніж іншим. Цей аргумент є паралельним іншому, зробленому стосовно соціально-економічної нерівності. Але де даний аргумент Кумліки не може охопити реальних вимог, що висуваються такими групами – скажімо індіанськими групами або франкомовними канадцями. – то це в тому, що їхньою ціллю є виживання. Міркування Кумліки є законними (можливо), по відношенню до існуючих людей, які опинилися в канкані культури, що перебуває під пресом, і можуть процвітати або всередині неї, або взагалі ніяк. Однак вони не виправдовують заходів, спрямованих на забезпечення виживання в невизначеному числі майбутніх поколінь. Для таких народів, проте, саме це важливо. Нам потрібно думати тільки про історичний резонанс „la survivance” серед франкомовних канадців.

<sup>17</sup> Див. Іммануїл Кант, *Основоположення метафізики моралі*. (Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlin, 1968), p.434; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York, 1964)).

<sup>18</sup> Я не знаю, чи подібне твердження справді було зроблене Союмо Белою, чи кимось інше. Я повідомляю про нього тільки тому, що воно ехоплос попірпену точку зору, і саме тому, в першу чергу, ця історія і популярна.

<sup>19</sup> Сьогодні ми чуємо обидва закиди. У контексті певних модусів фемінізму та мультикультуралізму, звичувачення, що культура-гегемот дискримінує, є сильним. У колишньому Радянському Союзі, проте, воно схоже зі схожим закидом проти цинічної великоросійської культури, також чується скарги, що марксистсько-ленінський комунізм був одлаково чужорідним пав'язуватям для всіх, навіть для самої Росії. Комуністичний шаблон, згідно із цим баченням, є справді нічим. Цю заяву зробив Со.женіцин, але вона озвучується своїм одні росіянами багатьох і дуже різноманітних переконань, і пов'язана з незвичайним феноменом розвалу імперії через псевдовідокремлення її столичного суспільства.

<sup>20</sup> Див. Джон Роле, „Теорія справедливості”; Рональд Дворкін, „Приймаючи права серйозно”, „Справа принципу”; Юрген Хабермас, „Теорія комунікативної дії” (John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights*

*Seriously* (London, 1977), and *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985); Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston, 1985, 1989)).

<sup>21</sup> Руссо, „Соціальний контракт і дискурси” (Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, transl. G.D.H. Cole (New York, 1950), pp. 3–4).

<sup>22</sup> Його ж, „Емілія” (*Emile* (Paris, 1964), bk.2, p. 70).

<sup>23</sup> Його ж, „Міркування про врядування Польщі” (“*Considerations sur le gouvernement de Pologne*”, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, transl. Wilmoore Kendall (Indianapolis, 1972), p. 8).

<sup>24</sup> Його ж, „Лист до де Аламбера” (“*Lettre a D’Alembert*” p. 225; “*Letter to M. D’Alembert on the Theatre*” in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, transl. Allan Bloom (Ithaca, 1968), p.126).

<sup>25</sup> Трохи далі в абзаці із есе про Польщу, який я процитував вище, Руссо описує зібрання в нашому розбещеному сучасному суспільстві як „непристойні збіговиська”, куди люди ходять, щоб вступати там в таємні зв’язки і шукати задоволень, які найвищою мірою розділяють людей і сусусошують серця.”

<sup>26</sup> Його ж, „Про соціальну угоду” (*Du contrat social*, p. 244). У цій сфері я багато отримав з дискусій з Наталі Оман. Див. її „Форми спільного простору у творчості Жан-Жака Руссо” (“*Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau*” (Master’s research paper, McGill University, July 1991).

<sup>27</sup> Гегель, „Феноменологія духу” (Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p.110).

<sup>28</sup> Виправдовуючи свій знаменитий (печально знаменитий) девіз про змушену підкорятись закону людини, як про „змушену бути вільною”, Руссо продовжує: „... рівноправна угода є умовою, яка, віддаючи кожного громадянина батьківщині, узбезпечує його від будь-якої особистої залежності”. (*Du contrat social*, p. 246).

<sup>29</sup> Верховний Суд Канади справді провалив одну із цих статей, ту, що забороняла комерційні знаки, написані не французькою. Однак у своїй постанові судді погодились, що було б цілком розумним вимагати, щоб усі знаки були французькою, навіть якщо і супроводжуються іншою мовою. Інакше кажучи, Квебеку на їхній погляд дозволялося ставити поза законом одномовні англійські знаки. Потреба захищати французьку мову та сприяти їй у квебецькому контексті, напевно, це виправдала б. Принуситимо, це могло б означати, що законодавчі обмеження мови знаків у інших провінціях могли б з таким же успіхом бути проваленими на цілком інакшій підставі. (Між іншим, означені статті про знаки все ще в силі в Квебеку завдяки статті Хартії, котра в певних випадках дозволяє законодавчим органам робити певними постанови судів на обмежений період часу.)

<sup>30</sup> Перша зміна, наприклад, яка забороняла Конгресу узакошувати будь-яку релігію, спершу не мала за мету відокремити церкву від держави. Вона була введена в дію в час, коли багато штатів вже узаконили церкви, і, очевидно, прагнула утримати новий федеральний уряд від втручання в ці місцеві облаштування чи від їхнього відхилення. Тільки пізніше, після чотирнадцятої зміни, що відповідала так званому вчепню про включення, ці обмеження для федерального уряду були перенесені на всі уряди будь-якого рівня.

<sup>31</sup> Ролс, „Теорія справедливості” і „Справедливість як чесність”; Дворкін, „Розглядаючи права серйозно” і „Лібералізм”; Акерман, Брюс, „Соціальна справедливість в ліберальній державі” (Rawls, *Theory of Justice*, and “*Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*,” *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223–251; Dworkin, *Taking Rights Seriously*, and “*Liberalism*,” in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge, Eng., 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, 1980).

<sup>32</sup> Див., наприклад, аргументи, використані Лоренсом Трайбом в роботі „Аборт: зіткнення абсолютів” (Lawrence Tribe, *The Clash of Absolutes* (New York, 1990)).

<sup>33</sup> Сандел, Майкл. „Процедурна республіка і необтяжене я” (Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” *Political Theory* 12 (1984), 81–96).

<sup>34</sup> Див. Guy Laforest, “L’Esprit de 1982,” in *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980–1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest, and Vincent Lemieux (Quebec, 1991).

<sup>35</sup> Ця думка добре аргументується в роботі Ларі Зідентона „Лібералізм: зв’язок із християнством” (Larry Siedentop, “Liberalism: The Christian Connection,” *Times Literary Supplement*, March 24–30, 1989, p. 308). Див. також мою „Полеміку про Русді” (“The Rushdie Controversy,” *Public Culture* 2 (Fall 1989), 118–122).

<sup>36</sup> Ганс-Георг Гадамер, „Істина і метод” (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubingen, 1975), pp 289–290; *Truth and Method*, rev. ed. (New York, 1988).

<sup>37</sup> За повнішим обговоренням порівняння див. Розділ 8 [Там же]; і мою „Розуміння і етноцентризм” (“Understanding and Ethnocentricity,” *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Eng., 1985).

<sup>38</sup> Я обговорюю об’єктивність дещо детальніше у частині першій „Джерел самості” (*Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).

<sup>39</sup> Ті ж самі уніфікуючі припущення є ґрунтом негативної реакції, яку багато людей мають стосовно заяв про вищість на користь західної цивілізації, скажімо в аспекті природничої науки. Однак є абсурдним чіплятися до таких заяв у принципі. Якщо всі культури зробили якийсь внесок цінного, то вони не можуть бути однаковими чи навіть охоплювати той же вид цінності. Сподіватись на таке було б величезною недооцінкою відмінностей. Нарешті, припущення цінності передбачає упівверум, в котрому різні культури доповнюють одна одну різними видами внесків. Ця картина не тільки сумісна із сужденнями про вищість у певному відношенні, а й вимагає їх.

<sup>40</sup> Роджер Кімбел. „Радикали в академічній еліті” (Roger Kimball, “Tenured Radicals,” *New Criterion*, January 1991, p. 13).