

**КУЛТУРНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО ПОЛИТИКАТА**  
**- аспекти на мултикултурализмот -**



**Ана Чупеска**

**КУЛТУРНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО ПОЛИТИКАТА  
- аспекти на мултикултурализмот -**

## **Импресум**

### **Наслов**

КУЛТУРНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО ПОЛИТИКАТА  
- аспекти на мултикултурализмот -

### **Издавач**

Фондација Конрад Аденауер, Канцеларија Скопје/Македонија

### **Автор**

Ана Чупеска

### **Јазична лектура на македонски јазик**

Ивана Коцевска

### **Дизајн и печатење**

Винсент Графика

### **Фотографија од автор:**

Матеј Богдановски

### **Тираж: 300**

Публикација може бесплатно да се преземе на:  
[www.kas.de/mazedonien](http://www.kas.de/mazedonien)

### **Напомена:**

**Ставовите изразени во публикацијата не се ставови на Фондацијата Конрад Аденауер, туку се лични гледишта на авторот.**

## **СОДРЖИНА**

### **ПРВ ДЕЛ: КУЛТУРА И ИДЕНТИТЕТ**

Вовед .....	7
Култура – старо и ново значење .....	11
Важноста на културната припадност и на групните идентификации .....	19
Идентитет – поим и дефиниција .....	24
Дискурси за идентитетот .....	26
Конструкција и видови идентитети .....	33

### **ВТОР ДЕЛ: ЕТНОКУЛТУРНА ПРАВДА**

Вовед .....	41
Слобода, еднаквост и културен диверзитет – традиции .....	44
Улогата на „државата“ во општества на длабоки разлики .....	59

### **ТРЕТ ДЕЛ: МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ**

Вовед .....	71
Модели и услови на мултикултурализмот .....	76
Дилемите на мултикултурализмот – проблеми и предизвици ....	89
Мултикултурализам – граници и широчина .....	108

### **ЧЕТВРТИ ДЕЛ: БАРАЊАТА НА ГРУПИТЕ И КОНСЕНЗУСОТ ВО МУЛТИКУЛТУРНИТЕ ОПШТЕСТВА – КОНТЕКСТОТ НА РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА**

Вовед .....	115
Консензусот во мултикултурните општества .....	119
Заклучок .....	135
Библиографија .....	141



## ПРВ ДЕЛ: КУЛТУРА И ИДЕНТИТЕТ

### Вовед

Современото општествено живеење во услови на глобализација го отвори прашањето за трансформацијата на политиката, на улогата на самата држава и на либералната демократија. Имено, со најдраматичните конфликти што се случија кон крајот на 20 и на почетокот на 21 век, се потврди дека тие се предизвикани од конфронтацијата меѓу спротивставените идентитети, со што, исто така, се докажа дека формирањето на идентитетот е фундаментален лост на општествената динамика. Всушност, зголемената моќ на идентитетскиот дискурс ги обременува истоветремено и ги предизвика политиката, либералната демократија, глобализацијата, геополитиката, т.е. целокупниот општествено политички хабитус на раниот 21 век. Бунтовите на угнетените нации низ светот, реанимациите на домородните идентитети во Латинска Америка, зголемената важност на етнорелигиозните движења низ целиот свет, новоразбудените територијални и културни идентитети, афирмацијата на специфичноста на женските вредности, заедно со критиката на патријархатот од страна на хомосексуалното движење и креирањето нови форми на индивидуален и колективен идентитет, покажуваат дека културните вредности преовладуваат над структурно детерминираниот економски интереси.<sup>1</sup> Оваа линија на развој на агендата на современата демократија го постави како прв приоритет прашањето на инклузивноста на различните културни идентитети во политичкиот процес наместо ексклузивноста на доминантната култура, со што се актуелизираше и прашањето за реконцептуализација на поимот либерална правда, при што политичкиот консензус во современите хетерогени општества повеќе не може да се третира како услов за нивна функционалност, туку како цел и задача на

---

<sup>1</sup> За повеќе види во: Castells, Manuel, "The Power of Identity"; The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010

која треба да работи, бидејќи најголемиот дел од современите општества не се културно хомогени. Имено, според проценките на тројца истакнати промислувачи на современоста, Ласко (Lascko) во 1994, Гур (Gurr) во 1993 и Нилсен (Nielsen) во 1985, во 184 држави има преку 600 различни јазични групи и преку 5.000 етнички групи.<sup>2</sup> Постиндустриските општества се мултикултурни и во нив индивидуите и групите коегзистираат со своите различни етнокултурни идентитети. Културниот диверзитет од неспорен факт станува политички видлив и тој создава ситуации каде малцинствата и мнозинствата сè повеќе се судираат околу прашањата за јазикот, политичкото претставување, образовниот систем, имиграцијата, националните симболи, државните празници, распределбата на ресурсите и воопшто околу определувањето на приоритетите на политичките агенди. Во некои земји, како што е, на пример, Босна и Херцеговина, ваквите компетитивности придонесуваат за високи тензии и состојбите се секогаш на работ на насилство. Оттаму, повеќето мултикултурни општества се соочуваат со можноста од граѓански војни, политички кризи или од блокади на политичкиот систем, а кохерентноста на општеството е речиси секогаш доведувана во прашање.

Заедницата, сфатена во најширок политичко-социолошки контекст, културата, етникумите, расата и останатите „Другости“ со постмодернизмот станаа политички препознатливи и станаа прашања од јавен интерес. Тие се во средиштето на секоја политичка дебата и за нив се расправа и во научниот и во реалниот политички контекст. Територијални, автономни, јазични, специјални права на претставување, диференцијален третман, мултикултурно граѓанство, посебни афирмативни акции и други барања на етнокултурните групи се незаобиколните теми на денешнината, особено имајќи предвид дека во изминатите

---

<sup>2</sup> За повеќе види во: Gurr, Ted, "Minorities at Risk: A Global View at Ethnopolitical Conflict", Institute of Peace Press, Washington DC, 1993; Lascko, Leslie, "Canadas Pluralism in Comparative Perspective", Ethnic and Racial Studies n.17/1, 1994; Nielson, Gunnar, "States and Nation Groups: A Global Taxonomy, in Edwards Tiryakin and Ronald Rogowski (eds.)-New Nationalism of the Developed West, Allen & Unwin, Boston Press, 1985



триесет години се случи драматичен пресврт во начинот на кој западните демократии се справуваат со најразновидните културни групи, при што културата повеќе не се третира како хомоген феномен туку како хетероген, кој е нестабилен и е контекстуално реактивен. Ова, секако, доби свој израз во политичките дебати кои се фокусираа на поимот културна различност, а подоцна и на мултикултурализам, со што се направи обид дискурзивно да се опфати „новата реалност“ и тоа од различни аспекти. Мултикултурализмот денес е едно од најактуелните прашања и е најдоминантно поврзан со мултиетничноста, бидејќи во хетерогените општества најчесто се расправа за етнокултурните и за расните идентитети. Но, поимот мултикултурализам не ја опфаќа само мултиетничноста, што ќе биде објаснето во наредните поглавја од трудот. Според Марио Мартинело, во минатото етнокултурната различност најчесто се третираше како опасност за политичката стабилност, а малцинствата биле предмет на разни политики со кои се сакало да се асимилираат или да се маргинализираат.<sup>3</sup> Вил Кимлика смета дека западната политичка традиција била молчалива спрема овие прашања, а ваквата воздржаност на западните политички теоретичари се должи на фактот што тие во анализите оперирале со идеализиранот модел на полисот (државата) во кој сите граѓани споделуваат заедничко потекло, јазик и култура. Кимлика вели дека низ историјата владите за да го остварат идеалот на грчкиот полис, во однос на етнички различните малцинства, често спроведувале брутални политики на геноцид, прогони, асимилации, физички и економски сегрегации, дискриминација, а редовно им биле оспорувани и политичките права.<sup>4</sup> И Џон Греј во неговото познато дело „Двете лица на либерализмот“, вели дека политичката теорија на Западот била преоптоварена со хомогеноста, пред сè, поради монистичките вредности содржани во просветителската етика.<sup>5</sup> Но, денес, според Мартинело,

<sup>3</sup> За повеќе види во: Martinelo, Mario, "The State, The Market and Cultural Diversity", *Immigrants and Minorities*, vol.22., Taylor & Francis. Ltd. 2003

<sup>4</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДЦО, Скопје, 2004

<sup>5</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, 2000

западните демократии (и младите демократии, како што е Република Македонија) прифаќаат т.н. акомодативен концепт, т.е. мултикултурен пристап како начин на управување во мултикултурните општества (хетерогените, сегментираниите, мозаичните, плуралните, поделените, полиетничките и сл. ). Ова подразбира дека хетерогените општества треба да одговорат на начин што ќе овозможи политика која оди подалеку од базичната заштита на основните граѓански и политички права на индивидуите и ќе создаде фер однос кон колективните права на „Другоста“. Таа нова политика (а Македонија е еден таков пример во светот) се зазема за разни степени на поддршка, одржување, заштита, па дури и за стимулативен развој на етнокултурните идентитети и практики.

Етнокултурните групи (национални малцинства, религиозни групи, имигранти, расни малцинства и сл.), всушност, се составен дел на меѓупросторот помеѓу индивидуата и апстрактниот концепт за нацијата, структуриран во државата.<sup>6</sup> Речиси сите од овие групи поставуваат барања за јавно и за симболично признавање, т.е. бараат да им се признае дека се дистинктивни културни идентитети и ентитети. Некои од етнокултурните групи се задоволуваат со тоа нивното културно наследство да биде заштитено и да можат да го пренесат на идните генерации, а нивните лидери, пак, бараат од државата да им обезбеди неопходни средства за да ги задоволат своите цели и потреби, при што ваквите нивни очекувања се сметаат дека не се во спротивност со либералниот принцип за дистрибутивната правда. Како и да е, останува фактот дека различните групи мораат да коегзистираат и да го делат животниот и урбаниот простор, да ја делат делиберативната јавност, да го делат јавниот, политичкиот и економскиот простор. Затоа, секоја модерна држава, за да постигне демократска консолидација мора да одговори на прашањето за политиките на мултикултурализмот и мора да се прифати фактот дека колективните културни идентитети се феномени кои треба да се разберат и да се

---

<sup>6</sup> За повеќе види во: Martinelo, Mario, "The State, The Market and Cultural Diversity", *Immigrants and Minorities*, vol.22., Taylor & Francis. Ltd. 2003

анализираат, бидејќи се независна варијабила која ги објаснува политичките, економските и општествените однесувања. Целта на овој труд е да укаже дека поврзувањето на различните културни идентитети со политичкиот идеал на либералната правда е можно и дека нивната коегзистенција е остварлива, при што ќе се укаже на потребата за организација на културните различности (идентитети) и за нивното поставување во контекст на демократскиот политички систем. Вака поставената цел отвора деликатни прашања за либералната демократија и за либералната правда, кои треба да отворат простор за новата партикуларност, бидејќи културните различности, кога делат еден заеднички општествено-политички простор, влегуваат во зоната на конфликтот, па, оттаму, неопходно е да се канализираат општествено-политичките тензии, да се спречат лажните еквилибриуми или неконзистентните консензуси, а сè со цел да се исклучи насилството од политичката арена.

## **Култура – старо и ново значење**

До денес се анализирани повеќе од 300 дефиниции на културата со што се укажува на полифункционалноста на овој поим. Култура во најширока смисла значи целесообразна нега, преработка, обработка, оспособување и усовршување на една ствар. Во потесна смисла, културата значи процес на човекова интервенција врз природно дадените предмети и објекти и нивно приспособување на човековите потреби. Културата е севкупност на човековите материјални и духовни остварувања и артикулации на неговите историски индивидуални и колективни – практични, естетски, теориски, митски и религиозни облици на изразување. Тоа значи дека поимот ја опфаќа културата на создавањето (poiesis) и културата на дејствување во етичка смисла (praxis).<sup>7</sup> Културата е она што на човекот му овозможува да ги развие своите суштински способности без кои човекот не би

---

<sup>7</sup> За повеќе види во: Скаловски, Денко, „Во прво лице единина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

бил човек: способноста за комуникација со помош на јазикот, но и со другите видови артикулирани аудитивни и визуелни знаци и симболи, кои сите заедно го формираат неговиот микрокосмос или симболички универзум.<sup>8</sup>

По 18 век, културата станува парадигма за конфигурација и за генерализација на духот, т.е. поим што изразува еден целовит начин на живот на еден одделен народ или нација, односно заедница, а оваа парадигма се развила во полемишка спротивност на францускиот поим цивилизација.<sup>9</sup> Доколку се прифати разликата помеѓу културата и цивилизацијата можно е да се предвидат линиите (или причините) за божемниот „судир на културите“ (во нивното духовно значење), како всушност „судири на цивилизации“ (во нивното материјално значење), т.е. економски интереси. Имено, според Имануел Кант, различните духовни вредности (религиски, филозофски, естетски, политички) и не можат да дојдат во судир затоа што се безинтересни, додека другите материјалните, економските, што се врзани за егзистенцијаниот опстанок – се и тоа како интересни и како такви латентно и актуелно подложни на меѓусебни судири.<sup>10</sup> Од сето ова произлегуваат две битни дистинкции – првата го изразува фактот дека поимот култура добива емпириска смисла во два вида, од кои едниот е во еднина како култура, т.е. како еднозначност за човековиот род во целина и чии елементи ги поврзуваат сите луѓе како човечки суштества (*gens una summus*), а другиот, како посебни и поединечни култури кои ги изразуваат специфичностите на културните традиции на некој народ, нација или заедница со што се разликуваат и се раздвојуваат од припадниците на некоја друга заедница. Втората дистинкција се однесува на односот на поимот култура со поимот цивилизација,

<sup>8</sup> За повеќе види во: Гриц, Клифорд, „Толкување на културите“, Магор, Скопје, 1993

<sup>9</sup> За повеќе види во: Regenbogen, A. / Meyer, U., „Wöretbuch Der Philosophischen Begriffe“, Meiner Verlag, Hamburg, 1998; Kroeber, A.L. / Klakhon, C. „Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions“, Cambridge, 1967; Вилијамс, Р. „Културата“, Култура, Скопје, 1996; Гриц, К. „Толкување на културите“, Магор, Скопје, 1993; Соколов, Е.В. „Културологија“, Просвета, Београд, 2001 во Скаловски, Денко „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

<sup>10</sup> За повеќе види во: Скаловски, Денко, „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

при што вториот поим повеќе се однесува на рационализацијата на животот и добива поопшта важност за сите луѓе со оглед на универзалноста на техничките достигнувања како константен фактор во социјалноекономскиот опстанок, додека првиот, имено културата, повеќе се однесува на духовните вредности и содржини кои се варијабилни со оглед на фактот дека ја означуваат духовната преработка на материјалното постоење, имено цивилизацијата.<sup>11</sup>

Амбициозниот концепт на демократското масовно образование поимот култура го помести од „култура од горе“, во смисла на елитните и сталешки отпори на образованото граѓанство, спрема „културата од долу“ во смисла дека културата станува придобивка на човековото секојдневие и како таква таа е масовна и е популарна.<sup>12</sup> По Втората светска војна поимот почнува да го губи тесното значење додека евроцентричното разбирање на културата се проширува со мултикултурност, интеркултурност и транскултурност, кои се резултат на миграционите движења (во и надвор од Европа) и кои се израз на културните нееднозначности на различните национали етнички, расни, религиски и други корени на културата.<sup>13</sup> Во разбирањето на културата во овој период се вклучуваат и дотогаш недоволно забележаните и маргинализираните култури. Тие доаѓаат до израз, на пример, во студиите за родот и за женската култура и уметност, но и во истражувањата на некои исклучени социјални групи: душевно болните, верските, етничките и хомосексуалните малцинства, а најеминентно име заслужно за оваа парадигма е Мишел Фуко, со неговиот постмодерен и постструктуралистички пристап.<sup>14</sup> Понатаму, во поимањето на културата се вклучуваат и политичките теории и практики со што се инаугурира политичката култура на дијалог и полемика.

---

<sup>11</sup> Исто

<sup>12</sup> За повеќе види во: Скаловски, Денко „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

<sup>13</sup> За повеќе види во: Тејлор, Чарлс, „Мултикултурализам; Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004

<sup>14</sup> За повеќе види кај: Фуко, Мишел, „Istorija ludila u doba klasicizma“, Nolit, Beograd, 1980 и во „Istorija seksualnosti“, Karpos, Loznica, 2006

Овие проширувања доаѓаат до израз особено по фамозната 1968 година, кога се воспоставија и новите културни пандани: контракултурата и супкултурата, кои, пред сè, произлегоа од размислите на Росзак, Хибдиџ и Сен Жан Полен.<sup>15</sup> Културата во политичкиот дискурс, гледано од овој ракурс, всушност, сè до шеесеттите години на 20 се инструментализираше, т.е. беше средство на интеграција (доброволна или „малку“ присилна), како лонец за топење (melting pot), а сето тоа имаше призвук на асимилација на „малите култури“ и различности во создавање на една „поширока“ нација или културна панорама. Тоа беше основа за политичка интервенција во градење на нациите.<sup>16</sup> Во осумдесеттите и деведесеттите години од минатиот век доаѓа до извесна кристализација на ова „ново“ разбирање на културата<sup>17</sup> (нехомоген контекст) и од особена важност за политичкиот дискурс се искуствата од културниот плурализам кои отвораат нови насоки во можноста за синтетичност на „високата“ и на „популарната култура“, како и можноста за коегзистентен дијалог на сопствената култура со културата на „другиот“ (постмодерна). Токму во осумдесеттите години, улогата на културата почна да се менува, т.е. почнаа да експлодираат национални, етнички, полови и регионални идентитети. Тие идентитети се наоѓаа или се чувствуваа дека се наоѓаат под пресија на „централните култури“. Културата, последователно, наместо место за нов консензус стана место на конфликт, политичка борба, со еден збор се политизираше и стана поизразен политички инструмент, за разлика од нејзиното класичното значење, кога културата во своето битие се третираше како своевидна антитеза на политиката. Претходно, најопштата

<sup>15</sup> За повеќе види во: Roszak, Th. „Kontrakultura“, Naprijed, Zagreb 1987; Hebdiđiz, D. „Potkultura: znacenje stila“, Rad Beograd, 1999; Sen-Zan Polen, K. „Kontrakultura“, Clio, Beograd, 1999

<sup>16</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>17</sup> Новото разбирање на културата може да се проследи низ неколку точки: првата, ги подразбира промашувањата и дебаклите на еманципаторските идеи и практики кои предизвикаа реакции и враќање кон конзервативните културни модели и втората, во контекст на западната глобална култура овој конзервативизам меѓу другото имплицира песимистички, фаталистички, митски и низа други негативистички и постисториски футуристички масовни анксиозии и третата, го претпоставува културниот плурализам. За повеќе види кај Скаловски, Денко „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

дефиниција на културата беше: норми и правила, обичаи и модели на однесување заеднички за една определена група луѓе и беше нешто што хомогенизира, нешто што се поседува, сегмент кој има автономија, традиција на обичаи, различност од други култури (релационен феномен).<sup>18</sup> На почетокот на 21 век поимот култура добива дополнително значење. Со помош на електронските и други медиуми се врши масовно и ритуално самоизложување на културата, се разбира, во согласност со интересот на пазарниот капитал. Ова се нарекува „нова секундарна култура“.<sup>19</sup> Во денешно време веќе се прифаќа, дури и нагласува, дека културата е политички инструмент, а такви се погледите на серија влијателни автори, како што се: Тери Иглтон, Мишел Фуко, постструктуралистите Жил Делез, Феликс Гатари, Жак Дерида, Ричард Рорти, Чарлс Тејлор и др. Оваа нова улога на културата како создавање, заштита и промоција на различности, но, истовремено, и на културата како инструмент за раководење со „Другостите“ на општествено ниво, изроди нова димензија во класичното гледање на плурализмот во демократските општества.<sup>20</sup> Овие два атрибута на културата придонесоа за „културниот плурализам“ кој ја отвори вратата за темите како што се: плуралните и сегментирани општества или држави мозаици, дисјунктивните општества или т.н. „непознати општества“ и сл.

Едмунд Хусерл, основачот на феноменологијата, културата ја сфаќа како динамична и интерсубјективно конструирана, но и како објектифициран начин на живот којшто колективно се доживува од страна на луѓето од генерација на генерација. За него, покрај останатото, културата е отелотворена во сензибилните и во духовните димензии на живеењето. Нашата

---

<sup>18</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>19</sup> Имено, според Гинтер Грас, новата секундарна култура сугерира на „културот на ѕвездата“, т.е. упатува на доминацијата на режисерот над писателот или драматургот, или диригентите, дишеите и скречетите над композиторите, т.е. тие се поставени над самата уметност. За повеќе види кај Скаловски, Денко „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје 2010

<sup>20</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

свест која оперира дијалектички, всушност, е културно оптоварена. Нашите перцепции се оптоварени со нашите културни вредности и со невредности (вклучувајќи ги и идеалите). Ние ја конституираме културата, но сме, исто така, создадени од неа. Многуге нешта кои ние ги вреднуваме или не ги вреднуваме, кои ни се допаѓаат или не ни се допаѓаат, кои ги сметаме за добри или лоши, исправни или погрешни, убави или грди, се културно конструирани. Во зависност од нашиот културен бекграунд, чувството на припадност станува есенцијално за нашиот идентитет.<sup>21</sup> Варијациите на оваа тема го отвораат првото прашање за влијанието на културата врз демократијата и либерализмот во политиката, бидејќи постојат мноштва разлики во начинот како луѓето се однесуваат, размислуваат и живеат, т.е. тоа се рефлектира врз нивниот различен пристап до културните ресурси, употребата на тие ресурси и се рефлектира врз определувањето ставови едни за други, но и за нив самите. Оттука произлегува дека функцијата на културата е да го одржи витално општеството или партикуларниот социум кој е во прашање (како, на пример, нацијата, етникумот и сл.). Но, притоа се наметнува и второто прашање: дали разликите во културите сами по себе се конфликтни и што е она што го дефинира културниот потенцијал на разликата? Освен што културата е универзална потреба, истовремено е израз на партикуларноста, па оттаму неспорно е и тоа дека културната различност има сериозен конфликтен потенцијал. На оваа тема се посветиле многу автори, како што се, на пример, Ернест Гелнер, Чарлс Тејлор и Ван дер Мерве, кои сметаат дека конфликтниот потенцијал на културите може да се „менаџира“ доколку се прифатат две вредности – прво, сите култури се еднакви и, второ, ниту една од нив нема право да ги осудува и да ги интерпретира другите култури на сопствен начин. Тејлор тврди дека барањата за тоа дека сите ние треба да ја признаеме еднаквата вредност на различните култури се втемелени на премисата дека имаме обврски да ги респектираме сите култури.

<sup>21</sup> За повеќе види во: Hannush J. Mufid, "An Existential – Dialectical – Phenomenological Approach to Understanding Cultural Tilts: Implications for Multicultural Research and Practice", Rosemond Coledge Journal of Phenomenological Psihology n.38, Brill, 2007



Според Ван дер Мерве, предусловите во однос на признавањето на културните разлики се темелат на разликувањето на две оправдани тврдења: од една страна, ставот дека „правото да се направи разлика“ треба да биде признат, а, од друга страна, „вродената вредност на различноста“, исто така, треба да се признае.<sup>22</sup> Тоа значи дека културите се различни, но треба да се третираат еднакво, а ваквиот есенцијалистички аргумент ја нагласува потребата дека постои и фундаментална неопходност за признавање на мултикултурализмот.

Најширокото значење на поимот „заедничка култура“ подразбира делење на заеднички симболи, вредности, кодови и норми. Овие поопшти дефиниции не специфицираат точно кои симболи, вредности, кодови и норми се важни за членовите на групата, па затоа се претпоставува дека индивидуите нема да ги делат сите нив подеднакво и дека нема да ги споделуваат вредностите со оние кои не се членови на групата. Индивидуите од една иста етничка група ќе имаат многу повеќе заеднички нешта меѓу себе отколку индивидуите од различни етнички групи. Кога се вели дека групата има заедничка култура, пред сè, се мисли на тоа дека нејзините членови постапуваат соогласно со истата или со сличната рамка на значење, т.е. употребуваат исти концепти и меѓусебно се разбираат, при што не е важно дали тие ќе се определат да се приклонат кон апсолутно идентичен симболизам, вредности кодови и норми или дека ќе зборуваат ист јазик. Ова разбирање на културата е, всушност, нејзина концептуализација како семиотичка пракса.<sup>23</sup> Овде се допира и

<sup>22</sup> За повеќе види во: Sotshangane, Nkosinathi, "What Impact Globalization Has on Cultural Diversity?", *Alternatives, Turkish Journal of International Relations*, vol. 1 no. 4., 2002

<sup>23</sup> Но според Каначан Чандра дури и со оваа разумна дефиниција на културата, етничките групи сè уште не може да се дефинираат како културни групи, бидејќи многу етнички групи се составени од помали групи со посебни вокабуларности кои не се сосема разјаснети. Всушност, Чандра го критикува размислувањето на Доналд Хоровиц, кога на прашањето што е тоа етнички идентитет тој одговорил дека етничкостта е еден концепт на „чадор“ кој на многу лесен начин ги опфаќа групите кои се разликуваат меѓу себе во однос на бојата, јазикот и религијата и ги вклучува племињата, расите, националностите и кастите. Чандра смета дека Хоровиц ги третира како етнички категории хиндусите и муслиманите во Индија, христијаните и муслиманите во Либан и покрај тоа што овие групи не ги поседуваат карактеристиките кои се примарни (како што е, на пример, митот за заеднички предок/потекло). За повеќе види кај Chandra, Kanchan во "What is Ethnic Identity and Does It Matter?", *Annual Reviews of Political Science at Department of Politics, New York University*, 2006

третото важно прашање за културата, т.е. нејзината динамика во однос на нејзината постојаност. Тоа значи дека има многу помалку стабилни културни идентитети, а има повеќе културни фрагменти,<sup>24</sup> односно општествените и културните мутации кои се поврзани со зголемената комплексност и хетерогенизацијата на општественото живеење бараат реформулација на културните знаења и упатуваат на тоа дека за културното знаење треба да се размислува во хетероген а не во хомоген контекст.<sup>25</sup> Во таа смисла, треба да се земе предвид и забелешката за културацијата – наместо културата да се третира како структура и непроменлива целина, се води сметка за динамичниот квалитет на културниот феномен,<sup>26</sup> односно треба да се разбере како се креира културата во комплексните ситуации, при што доаѓа до израз културата како акција, а не културата како објект што е, всушност, постулатот на интеркултурализмот. Шнапер вели дека сите култури се производ на тековните договарања со надворешниот свет, а преку таквите договарања се воспоставува хоризонт, т.е. идентитет кој би можел да се дефинира како континуирана креација.<sup>27</sup> Сето ова говори дека културата е историска, но е и променлива низ времето и таа е секогаш во релација со промените во општеството, економијата и политиката.

---

<sup>24</sup> Денешното време е време на поливалентни обрасци кои се измешани, испреплетени и се контроверзни затоа што секоја индивидуа има потенцијал да се изрази себеси и да дејствува на начини кои не зависат само од нејзините кодови и од членствата, туку и од избраните кодови и референци.

<sup>25</sup> За повеќе види во: Predceille Abdallah Martine, "Interculturalism as a Paradigm for Thinking about Diversity", Intercultural Education vol. 17 no.5 , Routledge, Paris, France, 2006

<sup>26</sup> За повеќе види во: Predceille Abdallah Martine, "Interculturalism as a Paradigm for Thinking about Diversity", Intercultural Education vol. 17 no.5, Routledge, Paris, France, 2006

<sup>27</sup> За повеќе види во: Schnapper, Eric, "New White Right - The Transformation of Affirmative Action Jurisprudence, in Old Rights and New, Licht A. Robert ed. AEI Press, 1993

## **Важноста на културната припадност и на групните идентификации**

Културата е потврдувања за она што е човечкото битие, па затоа е исклучително важно да се признае дека културата е фундаментална, есенцијална, универзална, хумана потреба. За тоа колку е важна културата за колективните идентификации и нивната експресија и артикулација, сведочат дури и најновите невробиолошки истражувања.<sup>28</sup> Џон Р. Сирли, невробиолог од Колумбискиот универзитет, вели дека нашата самоконцепција произлегува во еден дел од нашето културно наследство. Ние имаме концепции за нас самите во облик на свесност, интенционалност, рационалност, општественост, институционалност, политичност, разговорни перформанси, етички агенти кои се врзани за слободната волја. Но, посебната форма на интенционалност, карактеристична за сите човечки суштества (дури и за животните) е т.н. колективна интенционалност. Со таа колективност луѓето се способни за кооперација и дополнително делат заеднички форми на интенционалност, при што таквата интенционалност не се однесува само на прво лице еднина (јас имам намера, јас верувам, јас сакам), туку, пред сè, се изразува во прво лице множина (ние имаме намера, ние веруваме, ние сакаме). Сирли вели дека како што човековата биологија е експресија на основната физика и хемија, така човековата култура во сите нејзини манифестации е израз на нашиот основен биолошки капацитет за јазик, за рационалност итн. Џ. Р. Сирли тврди дека за јазикот треба да се размислува како за манифестација и екстензија на биолошките примитивни форми на интенционалност, т. е. дека е погрешно јазикот да се третира како да не е дел од човековата биологија. Имено, употребата на јазикот нам ни овозможува да креираме волево независни причини за акција. Од ваквите тврдења слободно можеме да заклучиме дека политичкото барање за посебен јазик, неговото институционализирање и признавање од државата е сосема оправдано затоа што е инхерентно на

---

<sup>28</sup> За повеќе види во: Searle R. John, "Freedom and Neurobiology, Reflections of Free Will, Language and Political Power", Columbia University Press, New York, 2010

хуманата природа, така што културните групи при поставувањето на ваквото политичко барање прават а во исто време и бараат признавање на есенцијалната содржина на нивниот (свкупен) идентитет, т.е. нивната есенцијалност.<sup>29</sup> Абрахам Маслов, во 1987 година, во неговата позната хиерархија на универзалните човекови потреби, укажа дека ние не би можеле да имаме наши сопствени сепства без да ги задоволиме нашите основни потреби, а една од нив е и потребата за припадност (во групи). Според Мек Голдриг, исто така, чувството за припадност и за историски континуитет се основни психолошки потреби.<sup>30</sup> Кога зборуваме за колективните интенционалности и за групирањата на луѓето, треба да се земе предвид и размислувањето на Франциско Гил за тоа дека конформизмот, како еден од основните облици на адаптивна психолошка стратегија, ги прави луѓето етноцентрични. А етноцентризмот е сосема природен, бидејќи има нормална човечка психолошка функција. Кога луѓето пристапуваат кон оваа адаптивна стратегија, развојот на етничките организации е неизбежен. Така, Гил вели дека етницитетот претставува своевидна нормативна култура, а етникумот е збир на човечки суштества кои повеќе или помалку се согласиле каков треба да биде нивниот начин на живеење. На пример, каква храна треба да се избегнува, на кој начин да се јаде и да се подготвува храната, кои начини на однесување се смешни а кои се срамни, кои се офанзивни а кои не се, какви специфични ритуали треба да се прават, каков треба да биде начинот на облекување итн. Етницитетот, така, станува збир од нешта коишто треба и не треба да се прават, а коишто се пренесуваат повеќе или помалку како пакети заедно со поврзаните општествени етикети инхерентни на нашите родители.<sup>31</sup> Согласно со мислењата на некои автори, културата,

---

<sup>29</sup> За повеќе види во: Searle R. John, "Freedom and Neurobiology, Reflections of Free Will, Language and Political Power", Columbia University Press, New York, 2010

<sup>30</sup> За повеќе види во: Hannush J. Mufid, "An Existential – Dialectical – Phenomenological Approach to Understanding Cultural Tilts: Implications for Multicultural Research and Practice", Rosemond Coledge Journal of Phenomenological Psihology n.38, Brill, 2007

<sup>31</sup> За повеќе види во: Gill, Francisco "How Conformism Creates Ethnicity Creates Conformism (and why this matters to lots of things)", The Monist vol. 88, Peru, 2005

меѓу другото, се однесува и на заедничката форма на живеење на националната заедница која има достигнато заеднички национален идентитет, хомоген систем на вредности и животни навики и тоа првенствено преку ковањето на идентитетот низ процесите на индустријализацијата и на модернизацијата. Во случајот кога се испреплетуваат културата и етницитетот, културата би можела да значи начин на живот, историја, јазик, вредности, симболи, обичаи и практики поврзани за определена етничка заедница. Кај етничките заедници, најзначајното својство што го има културата е тоа што таа може да биде „означена“ како начин на живот на заедницата со заедничкиот поредок, историја и јазик, кој се изразува и вреднува од страна на членовите. На тој начин се постигнува заедничкото чувство за идентитет, на чиешто основи членовите се разликуваат себеси како заедница, различна од другите заедници, а со тоа се одржува кохезијата и се регулираат врските помеѓу членовите.<sup>32</sup> Освен овие становишта кои ги објаснуваат колективните интенционалности и етницитетот како нормативна култура, се отвора и уште едно прашање, т.е. за односот меѓу културата – како колективна пракса и индивидуалната слобода. Во тој контекст важно е да се нагласи размислувањето на Кимлика за врската меѓу слободата и културата, кој вели дека модерниот свет е поделен на т.н. социетални култури чиешто практики и институции го покриваат сиот домен на човечките активности, вклучувајќи ги и јавниот и приватниот живот. Таквите социетални култури вообичаено се поврзуваат со националните групи, а индивидуалната слобода е тесно поврзана со припаѓањето во тие култури. Слободата зависи од присуството на социеталната култура и затоа е важно националните малцинства да имаат пристап до сопствените култури. Терминот култура, според Кимлика, бил употребуван за да се покријат сите видови групи – од тинејџерски банди до глобални цивилизации. Но, типот на култура кон кој тој се фокусира е социеталната култура, односно културата која на своите припадници им овозможува

<sup>32</sup> За повеќе види во: Sotshangane, Nkosinathi, "What Impact Globalization Has on Cultural Diversity?", *Alternatives, Turkish Journal of International Relations*, vol. 1 no. 4., 2002

значајни начини на живот низ целиот дијапазон на човечки активности, вклучувајќи ги религиозниот, општествениот, рекреативниот и економскиот живот. Социеталната култура, како што нагласува Кимлика, ја опфаќа и приватната и јавната сфера. Тие култури имаат тенденција да бидат територијално концентрирани и се засновани на еден заеднички јазик. Тој вели дека социеталните култури не само што содржат во себе заеднички запаметени вредности, туку, исто така, содржат и заеднички институции и практики. Таквите социетални култури не постоеле отсекогаш, а нивното создавање е тесно поврзано со процесот на модернизацијата. За една култура да преживее и да се развива во модерниот свет, таа мора да биде социетална поради притисокот што постои во секоја земја заради создавањето на една единствена заедничка култура.<sup>33</sup> Социеталните култури се многу важни за слободата на луѓето, заклучува Кимлика, бидејќи поединците мораат да имаат услови и слободи потребни за водење на живот во склад со нивните верувања и со нивните вредности, без страв од дискриминација и без страв од казнувања. Кимлика е уверен дека либералите треба да ја признаат важноста на припаѓањето на луѓето во сопствените социетални култури поради улогата кои тие ја имаат во овозможувањето на значајните индивидуални избори и во поткрепата на самоидентитетот. Културната припадност обезбедува разбирлив контекст на избор и безбедно чувство на идентитет и на припаѓање. На нив луѓето се повикуваат во

---

<sup>33</sup> Порано културите не морале да создаваат социетални култури за да опстанат, бидејќи имало помалку институции кои го покривале целото општество и кои ги формирале опциите за луѓето (јазикот во јавните училишта не бил проблем кога не постоеле јавни училишта), т.е. самата идеја на социетална култура е современа идеја, вели Кимлика. Во средновековните времиња идејата дека различните економски класи или касти би имале една заедничка култура била нечуена, па затоа според Кимлика, Цветан Тодоров е во право кога вели дека културата не е нужно национална (таа дури само во исклучоци е таква). Таа, пред сè, припаѓа на еден регион или дури на еден помал географски ентитет; исто така, таа може да припаѓа на еден слој од некоја популација од кои се исклучени другите групи од истата држава; таа исто така може да вклучи во себе и повеќе држави (според Тодоров 1993), при што Кимлика се согласува со забелешката на Тодоров дека во модерниот свет постои една силна тенденција културите да стануваат национални. За повеќе види кај Todorov, Tzvetan "On Human Diversity" Harvard University Press, 1993, Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДЦО, Скопје, 2004

ситуации кога се доведени во прашања нивните лични вредности и проекти.<sup>34</sup>

Културната различност не е само теориско и социолошко прашање, односно полемиката околу неа не се води само поради различните теории за тоа како се формираат културните групи и како секоја од нив претендира на сопствената важност или дека е вредност сама по себе. Културната различност е и политички проблем и со него се редифинира конфликтот околу тоа што е праведно а што е неправедно во демократијата. Второ, се отвора расправата за дијалектиката меѓу мултикултурализмот и граѓанственоста низ концептите на мултикултурно граѓанство (на Вил Кимлика) и на т.н. диференцирано (разликувачко) граѓанство – граѓанственост (на Ајрис Марион Јанг)<sup>35</sup>, што се контрапункт на универзалното либерално граѓанство, при што дебатата во крилото на „деконструктивистите“ зазема насока на дефиниција на диференцираното – разликувачко граѓанство и понатаму до развивање концепт за „демократизација на демократијата“ преку т.н. рефлексивно претставување во политиката (mirror representation) и преку делиберативната демократија. Всушност, се бара да се одговори на предизвикот за „демократизацијата на самата демократија“ која се состои во дополнување на контекстот на истата со правдата за културните групи.<sup>36</sup> Имено, доаѓање до „нов“ консензус во културно плурален амбиент (дури и само како процедурална основа на функционирање на институциите) е најсериозниот предизвик на

<sup>34</sup> Кимликовите теоретски аргументи се двослојни, прво, бидејќи културата е витална за човековиот развој, малцинствата имаат право на сопствена култура и второ, принципот на правда бара мнозинството и малцинствата да уживаат еднакви културни права и да бидат способни ефективно да ги практикуваат. За повеќе види кај Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје 2004

<sup>35</sup> Концептот на Ајрис Јанг разви таков однос кон идентитетите, кој ги раздели од т.н. тврди идентитети или номои. Имено, тој посочи појава на неидентитетски заедници низ критика на логиката на идентитетот, на родовите консталации и права; и на хендикепираните заедници и општествени групи, кои можат да останат тоа и во контекст на поделбата на власта меѓу тврдите идентитетски групи. Групите според ова стојалиште, треба да се претставуваат во политиката според интересот, ставот, и социјалната перспектива. За повеќе види кај Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010 и Iris M. Young, „Polity and Group Difference: A Critic of the Idea of Universal Citizenship“, Ethics 99/2, 1989

<sup>36</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

класичните услови за демократијата, но е и централна тема на современите расправи во демократската теорија. Истовремено таму лежи тајната на кризите или успехот на демократизацијата и демократијата во мултикултурните општества.<sup>37</sup> Трето, се отвора вратата за либералниот мултикултурализам како еден од можните одговори за конфликтниот потенцијал на културните различности (идентитети).

## Идентитет - поим и дефиниција

Идентитетот на поединецот и на групите влезе во фокусот на истражувањата во политичко-општествените области под влијание на филозофијата на постструктурализмот, постмодернизмот и по дебатите околу мултикултурализмот во доцните осумдесетти и деведесетти години на минатиот век. За идентитетот постојат мноштва од дефиниции,<sup>38</sup> а тука ќе се апострофираат само најрелевантните: оние на Вендт, Тајфлер и Тили. Според Александер Вендт, идентитетите се врзани за когнитивните шеми

---

<sup>37</sup> Исто

<sup>38</sup> На пример: „идентитетот е „концепцијата на луѓето кои се тие самите, или каков вид на луѓе се и на кој начин тие се поврзани со другите луѓе“ (Хог и Абрамс во 1988); идентитетот се однесува на „начините на кои индивидуите и колективите се разликуваат во нивните општествени релации во однос на другите индивидуи и колективи“ (Џенкис во 1964); „Националниот идентитет е оној услов околу кој масата на луѓе прави самоидентификација со националните симболи, т.е. ги има интернализирано симболите на нацијата“ (Блум во 1990); „идентитетите се релативно стабилни, рољно-специфични разбирања и очекувања околу сепството“ (Вендт во 1992); „под општествен идентитет, јас мислам на страста на групата спрема различност, достоинство, местото во историски специфичен дискурс околу карактерот, структурата и границите на политиката и економијата.“ (Херигел во 1993); „идентитетите се прескриптивни репрезентации на политичките актери и нивните релациони врски на едни спрема други“ (Каценштајн во 1995); „мојот идентитет е дефиниран од заложбите и од идентификациите кои инхерентно обезбедуваат рамка или видокруг од кој јас би можел да определам од случај до случај што е добро, што е вредно, или што треба да се направи...“ (Тејлор во 1989); „идентитетот е став на централниот карактер втемелен на заедничките разбирања“ (Алберт и Витон во 1985); „идентитет е, всушност, индивидуално втемелена перцепција на она што го дефинира Ние/Нас и е поврзано со секое интернализирано групно членство, а ова треба да се разликува од персоналниот-личниот идентитет кој, пред сè, се однесува на знаењето на сепството, т.е. самопознавањето (self-knowledge), а кое произлегува од уникатните атрибути на личноста“. (Хог и Воган во 2002) итн... За повеќе види кај Fearon, D. James "What is Identity?, as we now use the word", Unpublished Paper, Stanford University, 1999



кои му овозможуваат на политичкиот актер да детерминира кој е и кој не е тој самиот во ситуации и во позиции каде општествените улоги конструираат структура на заеднички разбирања и очекувања.<sup>39</sup> Ова значајно становиште на Вендт за идентитетот се однесува и на начините на кои индивидуите и колективите се разидуваат во нивните општествени релации спрема другите, а вклучува и различни симболички реакции.<sup>40</sup> Според Тајфел, социјалниот идентитет е оној дел од индивидуалниот концепт за себе кој произлегува од знаењето на индивидуата поврзано со нејзиното членство во општествената група (или групи) и тоа заедно со вредноста и со емотивното значење кое е инхерентно на едно такво членување.<sup>41</sup> Чарлс Тили го карактеризира идентитетот како несфатлив, но и како „неопходен концепт“ и го објаснува идентитетот како искусственост на актерот од категоријата, врската, улогата, мрежата, групата или од организацијата. Таа искусственост е придружена со нејзината

---

<sup>39</sup> За повеќе види во: Wendt, Alexander "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review*, n.88, 1994

<sup>40</sup> Овој атрибут на идентитетот е потенциран во дискурсот на постмодерната за да ја нагласи деконструкцијата на субјектите. Симболичните реакции се најизразени во транзициските мултикултурни општества, кои, исто така, се под пресија на глобалната тенденција за мултиидентификации и за социолошката хибридноста. Сето ова придонесува за неконзистентноста во самоопределувањата, без оглед дали тие се групни или индивидуални. Ова особено доаѓа до израз кога се во прашање политичките барања на групните идентитети, а ваквата исклучително конфузна ситуација може да доведе до општествено-политички конфликти, лажен еквилибриум или до неконзистентен консензус, а понекогаш и до насилство.

<sup>41</sup> На ова се надоврзуваат и Труп и Вајт во 1999, кои особено ја потенцираат свесноста за групното членство и за емоционалната приврзаност кон групата. Според нив, тие се есенцијалните компоненти на социјалниот идентитет. За повеќе види кај Abedelal R, / Herrera M. Yoshiko / Johnson I. Alastair/ Marin, Terry, "Treating Identity as a Variable: Measuring the Content, Identity, and Contestation of Identity", Presentation Paper at APSA, San Francisco, 2001 и во Tajfel, Henry ed. "Social Identity and Intergroup Relations", Cambridge University Press, 1982

јавна репрезентација, при што претставувањето најчесто добива форма на заедничка приказна – нарација.<sup>42</sup>

## Дискурси за идентитетот

Разбирањето на идентитетот во сите негови аспекти овозможува полесно да се навлезе во сферата на мултикултурализмот, при што од големата литература за идентитетски прашања што се јави во последниве две децении произлегува заклучокот дека мултикултурализмот не може да се сведе само на етнокултурната различност, бидејќи новите теории за идентитетот ги легитимираат сите можни „Другости“, кои, без сомнение, го сочинуваат мултикултурализмот. Инаку, новиот дискурс за мултикултурализмот ја потврди тензијата помеѓу партикуларизмот и универзализмот, кои не се паралелни и ексклузивни светови, туку се во дијалектичка врска, при што треба предвид да се земе и тоа дека потенцијалната конфликтност не значи целосна негација. Напротив, таа тензија може да биде продуктивна и како таква треба да се разбере во сите ситуации во кои се допираат или се испреплетуваат универзализмот и партикуларизмот, поради тоа што веќе е надмината теориската позиција дека вистината е содржана само во општото (универзалното), а дека посебното својата вистина ја стекнува само во градењето на однос кон општото. Филозофот и социолог Теодор В. Адорно напиша – општото е невестина, за да го нагласи поразот на субјектот и на индивидуалноста во модерниот свет.

Во дебатата за мултикултурализмот дополнително се вклучија и прашањата за мултиплицираните лојалности, кои,

<sup>42</sup> Колективните идентитети во смисла на расни, религиски, етнички, национални, родови, сексуални и сите оние кои произлегуваат од социјалните движења се однесуваат на емоционалната смисла за припаѓање во различните и омеѓени групи. Тие вклучуваат чувство за солидарност и за посебност кај членството, но и чувство за различност, па дури и за антипатија спрема надворешниот свет. Во овој контекст, терминот идентитет се користи за да се определат, од една страна, силната групност, ексклузивноста, афективното саморазбирање, а, од друга страна, многу поотвореното саморазбирање кое вклучува определено чувство за афинитети и поврзувања, блискост, заедништво, но и за поврзаност со партикуларните други. За повеќе види кај Tilly, Charles, "Citizenship, Identity and Social History", Cambridge University Press, 1996

всушност, станаа нејзино јадро. Ваквиот развој се должи на фактот што партикуларизмот има значајни импликации врз (де)легитимизирањето на индивидуално-либералниот демократски поредок, а на овој начин се актуелизираа и прашањата за нестабилните, мултиплицирачки, флукуирачки, фрагментирани современи верзии за нас самите.<sup>43</sup> Исто така, научна и политичка релевантност стекнаа разните видови на идентификации, тргнувајќи од индивидуалните, колективните, хибридните културни идентитети,<sup>44</sup> дијаспорните идентитети, хроноидентитетите, архаичните идентитети и сите останати културни и супкултурни идентитети. Имено, со постмодернизмот, централниот поим на модерната, а тоа е политиката на изградба на нацијата (nation building), се девалвираше и се замени со (повеќе тенденција отколку стандард) креолизацијата во глобалната култура; политиката на еманципација (просветителската парадигма) се замени со политика на животни стилови (lifestyle politics); еднаквоста – со разликување и разлика; организацијата и хиерархијата – со реорганизација и работење во „мрежи“; рационалноста – со рационалности; јасни, фиксирани идентитети – со мултиплицирани и преклопувачки идентитети; посредно претставување и посредна демократија – со ад хок претставување и делиберативна рефлектирачка демократија; прагматизам во политиката – со фундаментализам во политиката (се мисли на неправеење компромисни и синтетички идентитети на национално ниво).<sup>45</sup> Всушност, постмодерниот дискурс го легитимизираше мултикултурализмот, бидејќи ја нагласи неопходноста за менаџирање на културниот деверзивитет и за негово лоцирање во рамките на демократскиот политички систем, со што во современоста се наметнаа специфични и тешки прашања за либералната демократија и правда, кои треба да понудат одговор на новата партикуларност.

<sup>43</sup> Овие констатации се резултат на Фуковиот постмодернизам и постструктурализам.

<sup>44</sup> Хибридните идентитети се политичко социолошка конструкција која се однесува на расните и етничките идентитети и кои не се чисти, дифузни се и се продукт на мешањето и на фузиите произлезени од транснационалните движења и вредности во меѓународниот културен сообраќај.

<sup>45</sup> За повеќе види во: Фрчоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

Идентитетот игра централна улога во делата за национализмите и за етничките конфликти, т.е. во сферата на компаративните политики. Со овие прашања се занимаваат Хоровиц, Смит, Денг, Лајтин и други. Во меѓународните односи, идејата за државниот идентитет е основа на конструктивистичките критики на реализмот и на анализите за државниот суверенитет. Во деведесеттите години со овие прашања се занимаваа: Вендт 1992, 1999, Каценштајн 1996, Лапид 1996 и Кратошвил 1996, Бајштекер и Вебер 1996. Во политичките теории, прашањата за идентитетот се отвораат околу полот, сексуалноста, националноста, етничкостта, културата и тоа во релација со либерализмот и со неговите алтернативи. Промотори на овие теми се Јанг 1999, Конили 1991, Кимлика 1995, Милер 1995, Тејлор 1989, Греј 2000.<sup>46</sup> Тајфел и Тарнер се најрепрезентативните претставници на социјалната идентитетска теорија, која датира од осумдесеттите години на 20 век. Таа главно се занимава со внатрегрупните и со вонгрупните антагонизми. Согласно со оваа теорија, секој член на групата има персонална слика за Ние и за Нас. Личноста нема само едно персонално сепство (self), туку има повеќе такви сепства и тие кореспондираат со распространетоста на круговите во групното членство. Различните социјални контексти можат да ја заинтригираат индивидуата да размислува, да чувствува и да дејствува врз база на нејзиното персонално, семејно или национално ниво на своето сепство, смета Тарнер. Од т.н. нивоа на сепство (level of self), индивидуата има мултиплицирачки социјални идентитети. Оваа социјалната теорија на идентитет е дизајнирана за да објасни како луѓето развиваат чувство за членство и за припадност во посебните групи и како функционира механиката на внатре групната дискриминација. Постојат неколку параметри преку кои може да се утврди определен идентитет. Тајфел и Тарнер особено го нагласуваат препознавањето/признавањето (recognition), кој е најминималниот аспект на идентитетот. Тоа е важно за да се утврди до кој степен членот на групата го

---

<sup>46</sup> За повеќе види во: Fearon, D. James "What is Identity?, As We Now Use the Word", unpublished paper, Stanford University, 1999

прифаќа партикуларниот идентитет, до кој степен аутсајдерите го признаваат и препознаваат посебниот идентитет, а до кој степен државата ја признава посебноста и ексклузивноста, т.е. до кој степен ги исклучува другите.<sup>47</sup> Во промислувањето и во разбирањето на идентитетот особен придонес даваат Роџерс Брубејкер и Фредерик Купер. Тие поаѓаат од премисата дека употребата на поимот идентитет, пред сè, зависи од контекстот и од теоретскиот бекграунд и потцртуваат неколку употребни значења на поимот идентитет. Сфатен како база за влијание врз општествената и политичката акција, идентитетот често опонира на интересот, со намера да се акцентира и да се концептуализира неинструменталниот облик на општествената и политичка акција.<sup>48</sup> На овој начин, идентитетот се користи за да се потцрта начинот на кој акциите (индивидуални или колективни) можат да бидат управувани повеќе од партикуларните разбирања на сепството (self-understandings), отколку од наводно претпоставениот универзален личен интерес (self-interest).<sup>49</sup> Ова, најверојатно, е

---

<sup>47</sup> Друг важен параметар е примордијалноста, а тоа значи дека некои од идентитетите се интерпретираат како да се избрани, а другите како да се есенцијални и непроменливи. Теоријата го отвора прашањето и за вистинитоста, односно за автентичноста. Во таа смисла се поставува прашањето како се восприемаат членовите на групата, колку се тие вистински различни и тоа најчесто од страна на другите. Така се одговара и на прашањето колку е групата „природна“. На ова се надоврзува и прашањето за статусот, т.е. дали е тој позитивен, негативен или е неутрален, нешто поради што членовите на групата се гордеат или се срамат. Дополнително, се анализираат внатрегрупниот фаворизам и вонгрупната нетрпеливост, а според оваа теорија, барањата се посебен пункт, бидејќи постојат барања кои самото членство ги поставува спрема индивидуите, на пример, барањата за суверенитет или барањата за афирмативни акции. Овие барања секогаш подразбираат жртвување на едни економски интереси во полза на други, а од друга страна, пак, општеството и државата, исто така, поставуваат барања наспроти групата. Така се доаѓа до разликата на индивидуално ниво помеѓу високи и ниски идентитети во групата. Имено, на пример, соочени со дискриминацијата, ниските идентитети ќе настојуват да излезат од групата, додека оние со високи идентификации ќе настојуват да се борат против дискриминацијата. Важни се и целите, бидејќи некој етнички идентитет би можел да имплицира верување во суверенитетот, а друг би се задоволил со некои поминимални форми на препознавање и на признавање. За повеќе види во Tajfel, Henry ed., „Social Identity and Intergroup Relations“, Cambridge University Press, 1982 и Turner, Jonathon „A Theory of Social Interaction, Stanford University Press, 1988

<sup>48</sup> За повеќе види во: Cohen L. Jean, „Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements“, *Social Research* 52/4, 1985

<sup>49</sup> За повеќе види во: Sommers, M. „The Narrative Constitution of Identity“ и во „Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working Class Formation“, *Social Science History* 16/4, 1992

најопштата употреба на терминот, тврдат овие автори.<sup>50</sup> Терминот идентитет е специфично сфатен и како колективен феномен.<sup>51</sup> Со ова се укажува дека идентитетот е нешто што е длабоко, основно, конститутивно или е долготрајно, а со самото тоа, секако, е нешто различно од она што е случајно, вештачко или е контекстуално. На овој начин разбран, тој претставува нешто што треба да се валоризира, култивира, поддржува, препознае, признае и да се задржи. Ваквата употреба е карактеристична за психолошката литература, особено онаа која е под влијание на Ерик Ериксон (познат психоисторичар). Меѓутоа, оваа употреба се јавува и во литературата за расата, етницитетот и за национализмот, посочуваат Брубјекер и Купер.<sup>52</sup> Идентитетот сфатен како продукт на општествената или на политичката акција го нагласува процесуалниот интерактивен развој на колективното саморазбирање (self understanding), солидарноста или групноста, кои, всушност, ја прават колективната акција возможна. Идентитетот се третира и како контингентен производ на општествената и на политичката акција, но и како основна база за понатамошна акција.<sup>53</sup> Брубјекер и Купер разликуваат тврди и меки сфаќања за идентитетот. Тврдите концепции за идентитетот ја потенцираат истоветноста низ времето и помеѓу личностите. Во овој контекст, идентитетот е нешто што треба да се открие. Идентитетот е нешто што сите луѓе го имаат, треба да

<sup>50</sup> За повеќе види во: Brubaker R. & Cooper F., "Beyond Indentity", University of California, Los Angeles, University of Michigan, Theory and Society n.29, Kluwer Academic Publishers, 2000

<sup>51</sup> Тоа упатува на фундаменталната и на консеквентната истоветност помеѓу членовите на групата или категоријата, при што ова може да се разбере објективно (како истоветноста во сепството – in itself) или субјективно (како една доживеана почувствувана или восприемена истоветност). Оваа истоветност се очекува да го манифестира сепството во солидарност, во заеднички ставови и свест или, пак, во колективна акција. Ваквата употреба особено се пронаоѓа во литературата за општествените движења за родот, расата, етницитетот и за национализмот. Идентитетот може да се објасни и како јадровит аспект на индивидуалната или на колективната посебност (selfhood). Во овој контекст, тој е разбран како фундаментален услов за општественото битисување. За повеќе види кај Brubaker R. & Cooper F., "Beyond Indentity", University of California, Los Angeles, University of Michigan, Theory and Society n.29, KluwerAcademic Publishers, 2000

<sup>52</sup> За повеќе види во: Brubaker R. & Cooper F. "Beyond Indentity", University of California, Los Angeles, University of Michigan, Theory and Society n.29, KluwerAcademic Publishers, 2000

<sup>53</sup> Исто

го имаат, или се во потрага по него. Потоа, сите групи го имаат или би требало да го имаат (барем определени групи како што се етничките, расните и националните) и на крајот, идентитетот е нешто што луѓето и групите го имаат и без да бидат свесни за тоа. Со ваквата тврда концепција за идентитетот, потенцираат авторите, се заменува марксистичката епистимиологија на класата. Овие сфаќања ги доведуваат во прашање традиционалните дискурси околу групните граници и групната хомогеност. Авторите укажуваат на високиот степен на групност како една истоветност меѓу членовите на групата, а воедно и на една јасна различност од оние кои не се членови на групата, т.е. јасна граница помеѓу внатре и надвор. Ова е т.н. супстанционалистичко сфаќање на групата или есенцијалистичко разбирање на идентитетот. Меките концепции за идентитетот, всушност, го разбиваат претходното значење преку употребата на терминот во контекстот на секојдневието.<sup>54</sup> Всушност, во некои дискурси на идентитетот му се потенцира карактеристиката на нестабилна, мултиплицирачка, флукутирачка и на фрагментирана природа на современото јас – сепство (self). Овој пристап се поврзува со Мишел Фуко, т.е. со постструктурализмот и со постмодернизмот. Особено се користи во литературата за етницитетот кај ситуационалистичките или кај контекстуалистичките разгледувања на етницитетот.<sup>55</sup> Во однос на употребата на поимот, интересна е и позицијата на Џејмс Фирон. Тој му припишува две значења - социјално/општествено и персонално.<sup>56</sup> Според него, поимот идентитет

<sup>54</sup> Според Брубејкер и Купер, „конструктивистичко клише“ индицира дека идентитетот е мултиплицирачки, нестабилен, флукутирачки, контингентен фрагментиран, конструиран и е договорен. Дури и ординарната смисла на идентитетот јасно сугерира барем некаква истоветност на сепството низ времето, нешто што, сепак, останува идентично, исто, додека другите нешта се менуваат. Двајцата автори се на мислење дека меките концепции за идентитетот би можеле да бидат самите по себе премногу слаби за да бидат корисни за теоретска расправа. Brubaker R. & Cooper F., "Beyond Identity", University of California, Los Angeles, University of Michigan, Theory and Society n.29, KluwerAcademic Publishers, 2000

<sup>55</sup> За повеќе види во: Verbner, Richard, "Multiple Identities, Plural Arenas" in R.V. and Terence Ranger, ed. Post Colonial Identities in Africa, London, 1996

<sup>56</sup> Со првото, тој упатува на социјална категорија, т.е. група на индивидуи обележани со етикета и кои се разликуваат поради правилата врзани за членувањето во групата. Второто значење на персоналниот идентитет е она врзано за различните карактеристики. Со тие карактеристики, личноста се стекнува со посебни признајња. За повеќе види кај Fearon, D.James "What is Identity?, As We Now Use the Word", unpublished paper, Stanford University, 1999

се користи за да се нагласи неинструменталниот облик на дејствување, со што повеќе се фокусираме на саморазбирањето (self-understanding) отколку на личниот интерес (self-interest). Вака се открива истоветноста помеѓу луѓето и константноста<sup>57</sup> во однос на времето. Ова дава можност да се улови јадрото, основачкиот аспект на сепството. Сите негови значења отвораат контрадикторни теоретски заплети и затоа Фирон се повикува на Клод Леви Строс, кој рекол дека идентитетот е своевиден виртуелен центар (foyer virtuel) спрема кој ние мора да се свртиме за да ги објасниме определените нешта, дури и кога реално не постои неговата егзистенција.<sup>58</sup> Идентитетот, исто така, мора да се разликува од она што традиционално социолозите го нарекуваат улога, бидејќи е изворот на значењата за самите актери и од нив самите се конструирани преку процесот на индивидуација. Идентитетите можат да потекнуваат и од доминантните институции, при што стануваат идентитети само доколку општествените актери нив ги интернализираат и го конструираат нивното значење преку таквото повнатрешнување. Како и да е, идентитетите се многу посилен извор на значења отколку улогите, затоа што во себе го вклучуваат процесот на самоконструкција и на индивидуација. Поедноставено кажано, идентитетите го организираат значењето, додека улогите – функциите. Значењето се дефинира како симболичка идентификација од страна на општествениот актер со цел за нејзино дејствување. Оттаму, индивидуализмот, што е различно од индивидуален идентитет, исто така, може да биде форма на колективен идентитет ако се анализира во смисла на културен нарцизам.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> За повеќе види во: Fearon, D.James "What is Identity?, As We Now Use the Word", unpublished paper, Stanford University, 1999

<sup>58</sup> За повеќе види во: Claude Levi-Strauss, "l'Identite", n.332 во Fearon, D.James "What is Identity?, As We Now Use the Word", unpublished paper, Stanford University, 1999

<sup>59</sup> За повеќе види во: Castells, Manuel, "The Power of Identity"; The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010



## Конструкција и видови идентитети

Општествените групи кои ги одредува културното заедништво (колективен културен идентитет) и во кои ние припаѓаме влијаат на нашето знаење, интерпретациите на стварноста, верувањата, преференците, стратегиите, а ги детерминираат и индивидуалните и колективните однесувања. Колективните културни идентитети се феномени кои треба да се разберат и да се анализираат, бидејќи се и независна варијабила која ги објаснува политичките, економските и општествените однесувања.<sup>60</sup> Ние константно ги разјаснуваме политичките активности преку тоа што се осврнуваме на членството во определена општествена група и идентификациите поврзани со таквото членство. Идентитетот има огромна мотивациска сила за политичка акција и со помош на него можат да се објаснат акциите кои, на пример, теоријата на рационалниот избор не може да ги објасни.<sup>61</sup> Денес, знаеме дека културниот идентитет е сериозен стимуланс за политичките барања и за акции на групите. Во овој случај, станува збор за т.н. експресивен идентитет,<sup>62</sup> кој според Хетерингтон се формира преку идентификација со посебна група или преку движење и има влијание врз сите аспекти на тоа како индивидуите ќе одберат да ги живеат своите животи.<sup>63</sup> Гемсон,

---

<sup>60</sup> Теоријата на интерпретацијата упатува на тоа дека во зависност од тоа каков е нечиј идентитет така ќе се толкува информацијата, а во зависност од тоа како се толкува информацијата така ќе варираат и акциите

<sup>61</sup> За повеќе види во: Wendt, Alexander "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review* n.88, 1994

<sup>62</sup> За повеќе види во: Hetherington, Kevin, "Expression of Identity, Space, Performance, Politics", Published in *Association with Theory, Culture & Society*, Nottingham Trent University Press, 1998

<sup>63</sup> Во оваа смисла значајни се и Бривир и Гарднер (Brewer & Gardner 1996), бидејќи ги согледале трите нивоа на идентитетот: персоналното, релационото и колективното. Персоналниот идентитет подразбира индивидуализирана концепција за себе, а неговата важност е посебно нагласена во психологијата. Релационото сепство, пак, е концепција за себе која произлегува од врските и од улогите со другоста. Колективното сепство, пак, кореспондира со концептот на социјален идентитет како што е презентираан во теоријата на самокатегоризација и во социјалната теорија на идентитетот. За повеќе види кај Abedelal R, / Herrera M. Yoshiko / Johnson I. Alastair / Marin, Terry, "Treating Identity as a Variable: Measuring the content, Identity, and Contestation of Identity", Presentation Paper at APSA, San Francisco, 2001 и во Tajfel, Henry, ed. "Social identity and Intergroup Relations", Cambridge University Press, 1982

пак, смета дека од круцијална важност за колективниот идентитет е не само тоа што тој ја олеснува успешноста на колективните акции, туку, исто така, го нагласува начинот на кој продукцијата на колективниот идентитет станува цел по себе.<sup>64</sup> Продукцијата на колективниот идентитет, според Мелучи, е процес кој ѝ овозможува на групата да се препознае и да се дефинира самата како таква, а исто така ја олеснува мобилизацијата во јавната сфера. Со таквата мобилизација, колективниот идентитет добива форма на кохезивна единица со договорени цели и интереси.<sup>65</sup> Од социолошка перспектива, пак, сите идентитети се конструирани, а конструкцијата на идентитетите како материјали за изградба ги користи историјата, географијата, биологијата, продуктивните и репродуктивните институции, персоналните фантазии, апаратот на власта и моќта, како и религиските релевантности. Во најопшта смисла, кој ќе го конструира колективниот идентитет најмногу зависи од симболичката содржина на таквиот идентитет, т.е. од значењата за оние кои се идентификуваат со него или се сместуваат надвор од него. Бидејќи општествената конструкција на идентитетот секогаш се случува во контекст на обележани релации преку моќта, постојат три форми и потекла на градењето на идентитетот.<sup>66</sup> Првата форма, според Мануел Каstellс, е легитимизирачкиот идентитет кој е воведен од страна на доминантните институции на општеството со цел да се прошири и да се рационализира нивната доминација наспроти општествените актери. Вториот е резистентниот идентитет – генериран од оние актери кои се во девалвирана или во стигматизирана позиција според логиката на доминација и тие градат бразди на отпор и на преживување врз основа на принципите кои се различни или спротивни на оние кои ги опфаќаат институциите на општеството. Проектните

---

<sup>64</sup> За повеќе види во: Gamson, W. A. "Social Psychology of Collective Action", *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, 1992

<sup>65</sup> За повеќе види во: Melucci Alberto, "The Process of Collective Identity", *Social Movements and Culture*, ed Johnson. H & Klandermans B., University of Minnesota Press, 1995

<sup>66</sup> За повеќе види во: Castells, Manuel, "The Power of Identity"; *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010

идентитети се третата форма и тие се јавуваат кога општествените актери врз основа на какви било достапни културни материјали градат нов идентитет кој ја рedefинира нивната позиција во општеството. Со правењето на тоа постои тенденција да се трансформира севкупната општествена структура. Илустрација за ова е ситуацијата кога, на пример, феминизмот се искрадува од браздите на отпорот спрема женскиот идентитет и женските права, со цел да го предизвика патријархатот. Можна последица од ова е трансформирање на комплетната структура на продукција, репродукција, сексуалност, персоналност итн. Идентитетите кои стартуваат како резистенција можат да доведат до проекти, па дури можат да станат и доминантни институции на општеството. Ваквата динамика на идентитетите од гледна точка на општествената теорија укажува на тоа дека идентитетот не може да биде есенција и дека идентитетот не може да има прогресивна или регресивна вредност надвор од историскиот контекст, а сосема друго нешто се придобивките од самиот идентитет за луѓето кои нему му припаѓаат.<sup>67</sup> Секој од овие процеси на изградба на идентитетот доведува до различни резултати во конституираното општество. Легитимизирачкиот идентитет генерира цивилно општество во смисла на постамент на организации и на институции, како и на серии од структурирани и организирани општествени актери, кои репродуцираат дури понекогаш и на конфликтен начин идентитет, кој ги рационализира изворите на структурната доминација. Резистентниот идентитет доведува до формирање на комуни или на заедници, односно тој конструира форми на колективен отпор спрема пресијата, вообичаено дефинирани од страна на историјата, географијата или од биологијата, со што се олеснува есенцијализирањето на границите на отпорот. На пример, етничкиот национализам најчесто произлегува од чувството на алиенација, од една страна, и ресентиментот спрема нефер случувањето, без разлика дали тоа е политичко, економско или е општествено. Религиозниот фундаментализам, територијалните заедници, националистичките самоафирмации

---

<sup>67</sup> Исто

па дури и самоомаловажувањата, се израз на т.н. „исклучување на исклучувачите од страна на исклучените“.<sup>68</sup> Притоа, ова значи изградба на дефанзивен идентитет во контекст на доминантните институции и идеологии кои ја пренасочуваат вредноста на ставовите преку тоа што воспоставуваат граници. Проектниот идентитет, пак, ги создава субјектите и тоа на оној начин на кој го дефинирал Ален Турен – субјектот значи желба да се биде индивидуален или да се креира персонална историја, да се дава значење на вкупната област од искуствата на индивидуалниот живот.<sup>69</sup> Трансформацијата на индивидуите во субјекти произлегува од неопходната комбинација на двете афирмации: онаа на индивидуите наспроти заедниците и онаа на индивидуите наспроти пазарот.<sup>70</sup> Како и да е, идентитетските политики мора да бидат историски ситуирани и затоа секоја дискусија за идентитетот мора да се специфицира во определен контекст.<sup>71</sup>

Како заклучок од горенаведените дискурси важно е да се посочат границите и опасностите од некритичко прифаќање на концептот на идентитетот, во форма на т.н. тврди етноидентитети и нивно учество во поделбата на моќта, кое се одвива преку посочување на низа други неидентитетски заедници, родови идентитети и хендикепирани групи, кои денес се надвор и остануваат маргинализирани во општество со поделена моќ меѓу „тврдите идентитети“. Последица од ова е сфумато привлекување на карактерот и поделбата на идентитетите (критика на логиката на идентитетот); укажување на важноста од одржување на индивидуалните човекови права во идентитетските

---

<sup>68</sup> За повеќе види во: Castells, Manuel, "The Power of Identity"; *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010

<sup>69</sup> За повеќе види во: Turaine, Alain, "La Formation du sujet", Dubet and Wiewiorka eds., 1995

<sup>70</sup> За повеќе види во: Castells, Manuel, "The Power of Identity"; *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010

<sup>71</sup> На пример, за нас релевантен контекст се информатичката ера и глобализацијата, како и распадот на источниот блок од кој произлегуваат две клучни карактеристики. Од првото произлегува хибридноста, од второто вакуумот на вредности, а од двете нестабилноста и несигурноста на идентитетите. За ситуираноста повеќе види кај Zaretsky, Eli, "Identity Theory, Identity Politics: psychoanalysis, marxism, poststructuralism", ed. Calhoun, 1994

заедници (отворање на идентитетот), како и дополнително плурализирање на политичките актери со бројни неидентитетски заедници и хендикепирани групи.<sup>72</sup> Инструментот преку кој деконструктивистите сметаат дека може да се впије овој нов плуралитет во демократијата е споменатата нова партиципативна, делиберативна демократија и рефлексивното претставување. Во таа смисла, интересна е дистинкцијата која некои автори, како што е, на пример, Џејн Мејнсбриџ, ја прават во поткрепа на делиберативната демократија помеѓу дескриптивното и супстанцијалното политичко претставување.<sup>73</sup> Проблемот кој може да се посочи како вид на критика, но и како факт кој треба да биде промислен, во контекст на новата плуралност која произлезе од постмодерната, е во тоа што овој вид на експлозија на плуралитети од идентитетски и од неидентитетски карактер е асиметричен од аспект на мотивациската сила за политичка акција и уште поважно од аспект на можноста да стане насилен и да употреби сила за разрешување на сопствениот статус и перспектива на акомодација. Можноста за конфликт со насилство и со оспорување на општествениот консензус низ употреба на сила е многу поголема при етнорелигиозните идентитетски различности кај групите отколку кај другото мноштво. Овие тврди варијабилни на идентитетот – граѓански војни, насилство, сецесија, федерализам, затворена консензуална демократија,

<sup>72</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>73</sup> Првото ги репрезентира по можност сите или најголемиот број, додека второто е класично, каде се претставени само најголемите, најчесто територијално концентрирани идентитетски групи. Во случајот на првото дескриптивното, парламентот се претвора во „циркуски шатор“ на голема шареноликост на претставуваните микрокосмоси на локалните заедници и заедници кои имаат одреден интерес. За повеќе види кај Mansbridge J. "Descriptive Representation in Communicative Settings", Kymlicka & Norman ed., 2000. Исто така, интересна е критиката против деконструктивистите од Чарлс Тејлор. Тој нив ги нарекува „новоничеанци“. Според него, тие имаат циничен став кој раѓа лицемерен синџир за тоа дека целото прашање на културен плурализам наместо да го одговораат го извртуваат во прашање на сила и моќ. Тие одрекуваат сериозно да се занимаваат со културниот плурализам и тврдат дека сите вредносни судови се зановани врз стандарди кои во суштина се наметнати од структурите на моќта. Тие стандарди уште повеќе повратно ги втемелуваат тие структури на моќта. За повеќе види кај Тејлор, Ч., „Мултикултурализам: Огледи за политиката на признавање“ Евро Балкан, Скопје, 2004 и кај Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

етнички права поврзани со територија, етнички чистења, автономни но авторитарни малцинства и сл. – ја обележаа, се наметнаа и ја колонизираа дебатата (создадоа епистемиолошки вител) во дискурсот на општествената плуралност во транзиција на мултикултурни општества, по падот на комунизмот, но и во традиционалните демократии. Тврдите варијабилности на идентитетското акомодирање во демократијата ја засилија својата теоретска присутност и поради сè поочигледниот неуспех на проектот на „интеграцијата“ на старите и на нови имигрантски малцинства во европските земји. Овој последен процес особено е влијателен, бидејќи не беше поврзан со насилноста на транзициските мултикултурни општества туку се разви во мирната „декадентна“, постмодерна и развојно сигурна Европа. Тој го универзализира проблемот со мултикултурата и акомодацијата на културните различности и ја легитимира потрагата по нова либерална правда за плуралните постмодерни демократии. Парадоксалното кај мултикултурните општества е односот на основните енергии што ги создаваат тензиите и конфликтите, а тие извираат од локалноста, партикуларноста и затвореноста на културните идентитети, од една страна, и, од друга страна, а мултикултурните општества имаат суштествена потреба при разрешување на конфликтите да се вклучат некакви глобализаторски елементи, некаква меѓународна мека арбитража. Многу малку внатрешни конфликти се решиле останувајќи затворени, а многу повеќе се решиле со некаква форма на меѓународно вмешување и гаранции. Бидејќи односот на идентитетите е полн со недоверба и страв, проценката и мислењата на трет арбитер или страна која нуди добри услови (а во која сите актери имаат некаква доверба) е важен фактор на внатрешната консолидација.<sup>74</sup>

Прашањето што оттука нужно произлегува е позицијата околу консензусот и доаѓањето до него како процес во мултикултурните општества. Бидејќи културните факти се епистемиолошка објективност која е различна од онтолошката објективност (ако

---

<sup>74</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

таква воопшто постои), тие постојат и зависат од согласноста на човекот за и околу нив, па оттаму, консензусот е начелно можен. Но, консензусот во мултикултурните општества не може да биде оној истиот од хомогените либерални култури – демократии. Тој во мултикултурните општества е деликатна комбинација од либерални вредности и индивидуални идентитети. Имено, тој не може да биде даден како услов врз кој се гради една држава. За него не може да се апелира да биде прифатен од сите индивидуи и групи, бидејќи е нејасно што сè тој содржи или треба да содржи како збир вредности за да биде прифатен како основа за понатаму. Консензусот во мултикултурата не може да се постигне со апели за единство и со морализирање околу него. Тој повеќе е проблем отколку услов. Тој е нешто како нејасна рамка која е добро да постои и да се изгради, да се исполни со вредности до кои ќе се дојде (допрва). Консензусот од овој аспект не е позиција туку е метапозиција. Тој како метапозиција не е повисок вид вредност или повисок вид согласност околу вредностите туку е различен вид согласност. Таа согласност ги решава конфликтните етики, вредности, на различните идентитети. Тоа тој не може да го стори со наметнување систем од претпоставени либерални вредности, туку со постојан дијалог меѓу различностите и со акција на граѓаните во состојба на граѓанска слобода. Консензусот на мултикултурното граѓанство е компетентно, постојано работење (раководење) со разликите кои произлегуваат од идентитетите. Тие разлики се понекогаш тврди дебати за неслободата, зависноста, стравот и насилството, а не само за човековите права и демократијата и поради тоа тој не може да биде даден како претходен услов, туку само зададен како проблем, само можен исход од организирање на разликите. Значи, тој треба да се решава и до него треба да се дојде со граѓанска акција што се одвива во состојба на слобода. Консензусот не е нешто што се има, што се поседува, туку само несовершена и недовршена вежба за согласност меѓу граѓаните. За него единствени два условия се состојбата на слобода и за дијалог.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010





## **ВТОР ДЕЛ: ЕТНОКУЛТУРНА ПРАВДА**

### **Вовед**

Либерализмот е невозможно да се разбере без да се посочат неговите темелни принципи – слободата, еднаквоста во различноста, толеранцијата и правдата. Либералната теорија на правда е втемелена на верувањето во еднаквоста на различните видови. Најпрво, индивидуализмот имплицира посветеност кон базична еднаквост на човечките суштества, односно дека тие се родени еднакви и секоја индивидуа си има подеднаква морална тежина. Оваа идеја е отелотворена во концептот за природните права, т.е. за човековите права и таа базична еднаквост имплицира верување во формална еднаквост. Тоа значи дека индивидуите треба да имаат еднаков статус во општеството, особено во однос на дистрибуирањето на правата и на овластувањата, па консеквентно, либералите не ги одобруваат општествените привилегии и придобивки кои ги уживаат некои луѓе, а ги заобиколуваат другите и тоа главно врз база на фактори, како што се родот, расата, бојата на кожата, религијата или општествениот бекграунд. Правата не треба да бидат резервирани само за определени класи или личности како што се, на пример, мажите или белите, или христијаните или богатите. Најважни форми на формална еднаквост се правната и политичката еднаквост. Првата ја нагласува еднаквоста пред законот и инсистира дека сите нелегални фактори се стриктно нерелевантни во процесот на легалното донесување на одлуки. Втората форма ја отелотворува идејата за еден човек – еден глас – една вредност, а, исто така, ја поткрепува либералната посветеност спрема демократијата. Либералите веруваат во еднаквоста на можностите, т.е. секоја индивидуа би требало да има подеднакви шанси за подеми и за падови во општеството, но ова не значи дека треба да постои еднаквост во ауткамот и во наградувањето или, пак, дека животните услови и општествените околности треба да бидат подеднакви за сите.

Либералите сметаат дека ултимативна општествена еднаквост не треба да се посакува, бидејќи луѓето не се родени подеднакви, туку тие поседуваат различни таленти и вештини, т.е. некои се подготвени да работат повеќе отколку другите. Либералите веруваат дека е есенцијално за луѓето да им се овозможи да ги спознаат сопствените потенцијали и да ги развијат своите таленти, па така, еднаквоста за либералите подразбира дека индивидуите треба да имаат еднакви можности за да ги развијат своите нееднакви способности и таленти. Како и да е, либералните мислители се разликуваат околу тоа како овие принципи за слободата, правата, еднаквоста и правдата треба да се аплицираат во пракса.

Либералната теорија соочена со мултикултурната стварност доби нов тек, бидејќи појасно се истакнаа двете традиции во либерализмот, при што клучна разлика меѓу нив е инклузивноста на групните идентитети. Релациите меѓу овие две струи во либерализмот се динамични, бидејќи понекогаш меѓусебно се исклучуваат, а понекогаш се комплементарни. Најзначајни мислители низ кои ќе се проследат двете традиции на либерализмот се Џон Ролс, Џон Греј, Мајкл Волцер, Чарлс Тејлор, Ричард Рорти и Вил Кимлика. Ролс, на пример, ја инаугурираше идејата за социјалната правда; Греј ги обелодени двете лица на либерализмот и посебно се позанимава со проблемот на толеранцијата; Тејлор се заложи за политиката на признавањето, додека Волцер по трагите на Тејлор, ја детализираше разделбата во рамките на либерализмот; Рорти ја надополни толеранцијата со солидарноста итн. Во рамките на либерално-демократските кругови најмногу се дебатира за неколку важни прашања, односно дебатата главно се води околу спротивставеноста на идеите за универзалниот либерализам и за актуелните барања на културните групи за поинклузивен либерализам, т.е. за мултикултурен либерализам, кој од своја страна ја доведува во прашање старата концепција за либералната правда со цел да се изгради т.н. нова теорија на либерална правда за општествата кои се мултикултурни. Исто така, се проблематизира недоволноста на т.н. принцип за „бенигно занемарување“ (blindness law- правото

слепо за разликите), т.е. универзалното граѓанство наспроти диференцираното граѓанство и мултикултурното граѓанство, и оттука новата либерална правда го преиспитува прашањето и на конфликтноста, која произлегува од разликите во групните идентитети, т.е. нејзиното решавање по пат на консензус. Тука се и прашањата за судирот на индивидуалните и колективните права; внатрешните рестрикции и надворешните заштити; па дури и дилемите околу унитарните јуриспруденции и можноста за повеќе правни поредоци во рамки на една држава итн.

Навидум, либерализмот е спротивен на мултикултурализмот, а овие становишта произлегуваат од фактот дека либерализмот е фондусот на кој израсна капиталистичкиот систем на производство, а освен тоа, либерализмот како идеологија одамна се доживува како празна школка, од која повеќе ништо не може да се извлече. Со неолиберализмот, каде предимство добива економијата, материјалните богатства, профитот итн., како да се стави во втор план клучната духовна вредност на либерализмот – потрагата по самоодредување и по ослободување. Се заборавајќи зборовите на Бенедето Кроче дека либерализмот, во основа, е пофалба на слободата.<sup>76</sup> Како и да е, либерализмот и мултикултурализмот се во постојан дијалог, бидејќи имаат заедничко поле на интерес, па дури и се надополнуваат. Мултикултурната стварност може да најде свое место во либералните вредности, а, од друга страна, пак, либералните вредности, во својата оргинерна форма, се инхерентни на мултикултурализмот, но тензијата која постои помеѓу либерализмот и мултурализмот е резултат на комплексноста и на контекстот на современоста, а, исто така, таа тензија се јавува и како резултат на погрешните толкувања на либералните изворни идеи. Затоа, современите теоретичари на либерализмот создадоа еден дискурс кој е исклучително важен и е инспиративен за мултикултурализмот. Бидејќи двете традиции

---

<sup>76</sup> „Концепцијата на историјата како повест на слободата ја имаше како свој практичен комплемент слободата како морален идеал. Тој идеал сраснал со целокупната мисла и со целокупниот од на цивилизацијата, а во модерните времиња преминал од слободата како збир на повластици, на слободата како природно право, а од тоа апстрактно право, на духовна слобода на историски конкретни личности. За повеќе види во Кроче, Benedeto, "Istorija Evrope u 19-tom veku, religija i sloboda kao filozofija" Kultura, Beograd, 1969

на либерализмот сами по себе се огромна тема, за овој труд нужен е еден редукционизам. Имено, ќе се обидам да ги претставам оние дискурси кои се занимаваат со прашањата околку кои се сретнуваат либерализмот и мултикултурализмот. Такви се, на пример, прашањата за односот меѓу јавното и приватното, етиката и политиката, личноста и заедницата, толеранцијата, плуралноста на вредностите, еднаквоста и различноста.

## **Слобода, еднаквост и културен диверзитет – традиции**

Класичните либерали ја поддржуваат стриктната меритократија и во економската и во моралната сфера. На пример, оние кои напорно работат си го имаат заработено своето богатство и заслужуваат да бидат попросперитетни од оние кои се мрзеливи. Ваквата струја започнува со Џон Лок во 17 век, а се пресликува во неолиберализмот кој е под влијание на Роберт Нозик. Модерните либерали, пак, од друга страна, ја третираат општествената правда од аспект на верувањето дека е можно да се измери општествената еднаквост. Џон Ролс, на пример, смета дека економските нееднаквости се оправдани само доколку тие се во полза на бенефициите за најзагрозените, т.е. најсиромашните во општеството. Така, социјалните либерали, како Ролс, заклучуваат дека вистинското општество е она каде богатството се редистрибуира преку определени форми на системот на благосостојба (welfare).<sup>77</sup>

Ролс ја инаугурира идејата за модерниот општествен договор со кој би се постигнало помирување на либералниот индивидуализам со принципите за редистрибуција и за општествена правда. Неговата забелешка за фер праведност (justice as fairness) е втемелена на верувањето дека во заднината на „превезот на игноранцијата“ (veil of ignorance) повеќето луѓе би требало да дадат предност на двата основни принципа. Прво, слободата на

---

<sup>77</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000; Rawls, John, "A Theory of Justice", Oxford University Press, London, 1971

секоја личност треба да биде компатибилна со слободата на сите останати и, второ, општествената нееднаквост може да постои само доколку тоа е во полза на оние кои се најсиромашни во општеството. Во своето најзначајно дело „Теорија на правдата“ од 1971 година, Ролс се обидува да ги приближи либералните идеали со редистрибутивната концепција за социјалната правда. Тоа е можно со постигнување на општествен договор, кој не е ниту експлицитен, а ниту е премолчен – туку е хипотетички. За постигнување на овој договор е потребна оригинална позиција, бидејќи идејата за вистинскиот договор се обликува преку апстрахирање на сите актуелни општествени услови. На тој начин доаѓа до израз рационалноста. Луѓето треба да го постават „превезот на игноранцијата“ врз општествената реалност и да изберат од заднината на овој превез договор кој би бил прифатлив за сите. Оваа идеја се темели врз Кантовиот категорички императив.<sup>78</sup> Оригиналната позиција е фер, смета Ролс, бидејќи нуди избор, а со тоа се оневозможува неоснована дискриминација помеѓу членовите на општеството. Правдата е можна со фер игра, поентира Ролс, а договорот е вистински само ако секоја личност поседува еднакво право на најекстензивната базична слобода, компатибилна со сличната слобода за сите и ако општествените и економските нееднаквости постојат само доколку се во функција на подобрување на условите и на позициите околу најнезначителните придобивки.<sup>79</sup> Според Џон Ролс, моделот на либерална индивидуалистичка правда е модифициран во насока на создавање на теорија на праведност, која е заснована врз неколку принципи: принципот на еднаква слобода на сите партиципенти; слободата може да биде ограничена во име на самата слобода; секое лице треба да има право на најекстензивен вкупен систем на еднакви слободи; и сево ова може да се договори во основен процедурален консензус, бидејќи се заснова врз неутралниот принцип на

<sup>78</sup> За Кантовиот категорички императив, т.е. моралноста како универзална и неопходна матрица види во: Miller, Ed. L., *Questions that Matter: An Invitation to Philosophy*, 3rd ed. Colorado: McGraw-Hill, Inc., 1984, 1992

<sup>79</sup> За повеќе види во: Rawls, John, *“A Theory of Justice”*, Oxford University Press, London, 1971; Malnes, R/ Midgaard K, „Полтичка филозофија“, Феникс, Скопје, 2003

најголема корист, имено, на најмалиот заеднички именител. Кога ваквиот идеален принцип би се усвоил би можело да се оди кон втор реален принцип на интервенција на најзагрозените, но повторно во името на слободата и претходниот идеален концепт на договорена праведност. Системот на Ролс се потпира на оптимистичката можност од преклопувачки консензус, кој, пак, се потпира на разумна калкулација, на принципот на рационалност што се смета за универзален. Ваквиот консензус претпоставува и вредности (пожелност на слободата) и морални судови, кои, исто така, се сметаат за универзални. Ова имплицира дека постои подвоеност меѓу рационалноста во јавниот дискурс и можноста во приватниот живот да се практикуваат радикално различни културни опции. Тоа значи дека на секој поединец би требало да му биде јасно дека во негова полза е ако ја преферира ваквата „праведност“ во јавниот живот и во политиката, наместо да се потпира исклучиво на личниот систем на верувања за тоа што е добро, а што лошо и неморално. Според Ролс, правдата сведена на праведност е услов демократското општество да се соочи со непознати системи на лични и групни вистини и правди, а со тоа да не се загрози неговата стабилност и ефикасност. Секако, јасно е дека овој систем е во криза доколку не може да се редуцира до базичната „тенка“ основна рационалност (макар и само како политичка прагматичност) за тоа што е праведно, како да се избегне конфликтот и дали воопшто тој треба да се избегне?<sup>80</sup> Ролс е претставник на т.н. социјалдемократски либерализам. Тој смета дека доколку луѓето се несвесни за нивната општествена позиција и ситуираност, тие егалитарното општество ќе го третираат како пофер отколку неегалитарното. Со други зборови, желбата да се избегне сиромаштијата е поголема од привлечноста на богатството, па затоа тој го предлага принципот на различност. Политичкиот плурализам на Џон Ролс и на неговите следбеници го истакнува значењето на правдата која би требало да биде прифатена од луѓето кои имаат различни концепции за доброто. Согласно со ваквата ортодоксија, либералната држава не е само

<sup>80</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Rawls, John, “A Theory of Justice”, Oxford University Press, London, 1971

една од многуте режими кои можат да бидат легитимни, туку е единствениот начин на политичка организација која би можела да биде целосно легитимна. Во таа ситуација либералната држава се легитимира со заштитата на човековите права.<sup>81</sup> Посочениот концепт на Ролс за правдата како праведност е обид политичкиот факт на културни различности да се третира прагматично, со цел конфликтите да се разрешуваат ненасилно. Тој концепт на правда не е метаетичен или метафизички туку е политички. Во тој дел него го прифаќаат и либералните плуралисти и модерните деконструктивисти. Но, и едните и другите сметаат дека е недоволен, наивен и неспоредлив во општеството на длабоки разлики. Кимлика и Греј, на пример, сметаат дека културниот плурализам не е само политички факт туку е и аксиолошка позиција. Имено, културниот плурализам раскажува различни приказни за смислата на животот која произлегува од различните толкувања на рационалноста. Затоа, да се бара од секоја индивидуа одделно да се подели на јавна рационалност од Ролсов вид, од една страна, и, од друга, на приватна-различност (друга рационалност) на секоја култура посебно е неодржливо шизофрена позиција и резултира со рушење на глобалниот консензус во општествата каде постои културен плурализам.<sup>82</sup> Во општествата во кои има длабоки разлики (deep diversities) не може да се создаде преклопувачки консензус ниту од процедурален вид. Тоа е така бидејќи длабоките разлики не се „рационални“. Не е можно да се одделат јавното залагање за праведност и приватните морални аргументи за тоа што е добро а што не во определени културни групи. Често се случува некои од групите дефинитивно и детално да се откажат од слободата како опција или слободата ја разбираат мошне поинаку од либералите. Со ова, теоријата на праведност на Ролс за рационалниот консензус запаѓа во криза. Иако правдата како праведност кај Ролс е инструмент за кооперација и соработка и за избегнување на конфликти, а не е инструмент за доаѓање до

<sup>81</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000; Rawls, John, "A Theory of Justice", Oxford University Press, London, 1971

<sup>82</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

вистината и до конечни морални судови, сепак, ниту тоа не мора да биде споделено како важно од некои од културните групи.<sup>83</sup> Во промислувањето на консензусот, важно место му се дава и на правото, во најширока смисла на зборот. Според Ролс, Дворкин, Хаек и Нозик, политичката филозофија е дел од филозофијата на правото, т.е. дел што се занимава со правдата и со фундаменталните права, па цел на политичката филозофија станува идеалниот устав кој би бил универзално апликативен, кој ќе специфицира и ќе фиксира рамка за основните слободи и човекови права. Ваквата рамка ги воспоставува условите (единствените услови) врз основа на кои различните начини на живот би можеле да коегзистираат. Овие мислители тврдат дека конфликтите околу добрата и начините на живот би можеле да се решат доколку се земат предвид предусловите за правда и за права, но ваквите заложби за правда и права можат да бидат и во конфликт. Имено, бидејќи дури и секое едно единствено право создава некомпатибилни побарувања, затоа не може да постои еден уникатен начин на решавање на конфликтите. Имено, правата создаваат конфликти и барања кои разумно би можеле да се решат на различни начини. Оттука, треба да се отфрли идејата за еден идеален режим. Различните режими би можеле исправно да го решат конфликтот кој постои помеѓу виталните човекови права и тоа на различни начини. Всушност, најдобрите режими постојат на многу различни начини, па апелот за правата нам не ни помага многу, вели Греј.<sup>84</sup> Според него, кога либералните мислители тврдат дека либерализмот е стриктно политичка доктрина тие сакаат да кажат дека тој не зависи од каква било разбирлива концепција за доброто, т.е.

---

<sup>83</sup> Некои од групите сметаат дека таквата „млакост и безбојност“ на моралните судови е израз на декаденција и распад на моралниот код на луѓето и дека да се умре за својата вистина е сè уште единствено и важно дело што човек го чини човек. Овој став во немилитантната верзија е одрекување на кооперација, намерна маргинализација и игнорирање на надворешниот свет. Фрчкоски Д. Љ., „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>84</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000; Rawls, John, "A Theory of Justice", Oxford University Press, London, 1971; "The Philosophy of Law" (Oxford Readings in Philosophy). Ed. New York: Oxford University Press, 1977; Friedrich August Hayek "The Constitution of Liberty", 1960; Robert Nozick "The Nature of Rationality", 1995



тие го изоставуваат фактот дека различните погледи за доброто поддржуваат различни погледи и за правдата. Во суштина, Ролсовата доктрина е еден вид на антиполитички легализам, при што Греј наведува дека либералните легалисти се разликуваат околу правата кои се поседуваат, а егалитарните легалисти, какви што се Ролс и Дворкин, сметаат дека ние имаме права на благосостојба според ресурсите (welfare rights to resources), а за разлика од нив либералните легалисти како Нозик и Хаек инсистираат дека единствените човекови права се оние против агресијата и принудата. Според Греј, ова се фундаментални разлики. Либералните легалисти делат заедничка илузија дека нивните погледи околу правата не ги изразуваат спротивставените погледи за доброто. Во реалноста, Ролс и Хаек имаат различни концепции за правдата не поради тоа што тие имаат различни забелешки околу филозофијата на исправното, туку поради тоа што тие се држат до антагонистичката концепција за добар живот.<sup>85</sup> Кога Греј го промислува либерализмот, тој вели дека во овој дискурс доминирал моделот кој води потекло уште од Џон Лок, Имануел Кант, па преку Фридрих Хаек, Роналд Дворкин, Роберт Нозик сè до Џон Ролс и според него, овој модел на либерализам е денес во криза, бидејќи либералните и демократски институции се третираат како реализација на универзалните принципи на правда, права, слобода и сл., а се реализираат во приближно сличните политички режими на либералната демократија, при што системот се потпира на неоснован оптимизам во разумот и неговата моќ да ги расчисти етичките дилеми и судири околу различните начини на живот, религии и културни наративи. Ваквиот систем завршува со недовршена теорија на либерална правда, која се потпира на скриена, неискажана премиса, онаа за доминантната култура и културниот консензус во општеството на кое се однесува. Според Греј, краен дострел на ваквиот либерализам е плурализмот на индивидуалните идеали кај граѓаните, но, како таков, тој

<sup>85</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000; Rawls, John, "A theory of Justice", Oxford University Press, London, 1971; Friedrich August Hayek "The Constitution of Liberty", 1960, Robert Nozick "The Nature of Rationality" (1995)

се соочува со голем проблем доколку има намера да проникне подлабоко во разликите, особено оние кои произлегуваат од различните начини на живот.<sup>86</sup> Според Греј, либералните мислителите од овој правец сметаат дека либерализмот е стриктно политичка доктрина и нема врска со која било концепција за морално добро. Во овој контекст, т.е. контекстот на вреднување на плуралност низ призмата на либерализмот, Греј апострофира дека мултикултурната плуралност отсекогаш била третирана како реален хоризонт на една од либералните струи, а таа либерална струја, за жал, немала доминација во либералниот свет до денес. Нејзините претставници се движат по линијата што ја зацртале Томас Хобс и Дејвид Хјум, а ја продолжиле Исаја Берлин и Мајкл Оукеншот.<sup>87</sup>

Во својата книга „Двете лица на либерализмот“ Греј, исто така, дава опсежна критика на теориите за толеранција. Според него, во идеалот за толеранција можат да се воочат две некомпатибилни филозофии. Од една страна, либералната толеранција е идеал на рационалниот консензус за најдобриот начин на живот, а од друга страна, таа се повикува на верувањето дека човечките суштества можат да се развиваат на различни начини.<sup>88</sup> Доколку либерализмот има иднина, вели Греј, тоа е можно со откажувањето од рационалниот консензус за најдобриот начин на живот, но либералниот идеал за толеранција, кој е инхерентен на рационалниот консензус за најдобриот начин на живот се родил во општества кои биле поделени врз основа на побарувањата за единствен начин на живот. Либерализмот секогаш имал две лица – едното е толеранцијата како потрага

<sup>86</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

<sup>87</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Gray, John "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000; Isaiah Berlin "Four Essays on Liberty", Oxford University Press, 1969. Superseded by "Liberty, Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty" (recorded 1952), Chatto & Windus, Pimlico, 2002. "Liberty (revised and expanded edition of Four Essays On Liberty)", Oxford University Press, 2002.; "Three Critics of the Enlightenment" Vico, Hamann, Herder, Pimlico, 2000; Michael Joseph Oakshott; 2006. "Lectures in the History of Political Thought". Imprint Academic; "Rationalism in Politics and Other Essays" London: Methuen, 1962

<sup>88</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000;

за идеалната форма на живот, а другото е потрага по условите за мир помеѓу различните начини на живот. Во првиот случај, либералните институции се третираат како апликации на универзалните принципи, додека во вториот случај тие се средства за мирна коегзистенција. Имено, либерализмот или е рецепт за универзален режим или е проект за коегзистенција кој може да се одвива во рамките на повеќе режими. Според Греј, раните либерали, какви што се Џон Лок и Имануел Кант, го претставуваат либералниот проект на универзалниот режим, додека Томас Хобс и Дејвид Хјум го претставуваат либерализмот на мирно коегзистирање. Џон Ролс и Фридрих фон Хаек, како претставници на модерните либерали, се дефинирани согласно со филозофијата на универзализмот, додека Исаја Берлин и Океншот се претставници на филозофијата на коегзистенцијата. Хобс сметал дека толеранцијата е стратегија на мирот, а според Океншот, крајот на толеранцијата не е консензус туку е коегзистенција.<sup>89</sup> Претпоставката за рационалност во етиката не носи консензус околу најдобриот начин на живот. Добриот живот може да постои во многу различни варијанти. Идејата дека разумот произведува договор е многу стара. Мислењата дека разумот може да нè просветли нас како и нашите етички конфликти, најчесто ни покажува дека тие се многу подлабоки отколку што ние мислиме. Модерните општества покажуваат многу повеќе консензус околу нивните вредности и убедувања, а вклучуваат многу начини на живот. Но, според Греј, основачите на европската етичка теорија биле монисти и класичните размислувања во врска со конфликтните ситуации ги третирале како симптоми на грешка, како знаци на неперфектност, односно како тие да се ненормален дел на етичкиот живот. Така, на почетокот, моралната филозофија настојувала да ги истера конфликтите од етичкиот живот, а тоа го правела и политичката мисла и европската политичка филозофија е силно обележана со настојувањето да се отфрлат конфликтите, бидејќи за неа хармонијата е идеал, поради тоа што многумина од либералните мислителци, всушност, ја преземаат Сократовата, христијанската

---

<sup>89</sup> Исто

и просветителската верба во хармонијата на вредностите, но идеалот за хармонијата не е најдобрата стартна позиција кога се тргнува во размислување за етиката и за владеењето. Подобро е да се стартува со разбирањето на тоа зошто конфликтот, независно дали тој се случува во душата или во градот, е невозможно да се избегне. Така, ние, наместо да веруваме дека либералната толеранција е идеалот за рационален консензус, треба да ја сфатиме и вистината дека сите луѓе насекаде и секогаш имаат оправдани причини да живеат различно,<sup>90</sup> смета Греј. Имено, тезата дека правдата, правото и политичкиот систем на државите не можат да бидат одвоени од некоја концепција за доброто и за тоа што е добар живот, најблаго кажано, е сомнителна, бидејќи ниту едно право, а ниту, пак, политичкиот систем на државите не може да биде одвоен од некоја концепција за добро и за добар живот. Значи, тезата дека заедничкиот живот не мора да почива на заеднички верувања, која е силна либерална придобивка, е на некој начин нападната во општествата на длабоки разлики. Всушност, кога две или повеќе концепции за тоа што е добар начин на живот се судираат под еден политички систем, концепцијата на либералната правда доаѓа во криза заедно со културниот и политичкиот консензус во таа држава. За решавање на оваа криза Греј го воведува модус вивенди како нов идеал, кој треба да ги обедини верувањата дека постојат многу форми на живот во кои луѓето ќе можат да напредуваат, а тој се темели на постулатот дека луѓето кои припаѓаат на различните начини на живот не мора да значи дека не се согласуваат, туку тие, едноставно, се различни. Од гледна точка на модус вивенди, ниту еден начин на живот не може да биде најдобриот за сите заедно, бидејќи што е добро за човекот е премногу различно за да биде сфатено насекаде исто. Нашиот идеал за толеранција тешко се справува со фактот дека постојат многу различни начини на живот. Доколку ние го прифатиме модус вивенди како наш идеал, ќе им посакаме добредојде на

---

<sup>90</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

различните начини на живот,<sup>91</sup> вели Греј. Според него, нам не ни требаат заеднички вредности за да живееме заедно во мир, туку ни требаат заеднички институции во кои различните форми на живот би можеле да коегзистираат. Всушност, теоријата за модус вивенди не е потрага по идеалниот поредок, без разлика дали е тој либерален или е поинаков, туку таа настојува да ги открие условите врз основа на кои различните начини на живот би можеле заедно да постојат, т.е. е приспособување на либералната толеранција спрема историскиот факт на плурализмот, а етичката теорија е потпора за модус вивенди во контекстот на неговиот вредносен плурализам. Според Греј, ова значи дека треба да се откажеме од традиционалните мислења и потраги по вистината во етиката.<sup>92</sup>

Како основа на консензусот во духот на модус вивенди е толеранцијата и сочувствувањето со страдањето на другите и ова би била клучната вредност во мултикултурното и во демократско општество, засновано на овој вид на „нова либерална правда“.<sup>93</sup> Долен праг на толеранција во ваква состојба на културен плурализам е разликувањето меѓу доброто и злото, а не начинот

---

<sup>91</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Gray, John, “Two Faces of Liberalism”, The New Press, New York, 2000

<sup>92</sup> Мирот и правдата се универзални добра, меѓутоа, понекогаш тие создаваат барања кои се некомпатибилни. Во случаите кога мирот и правдата се во ривалитет, што е полошо - неправда или војна, се прашува Греј, па одговара: мирот може да биде многу поургентен отколку правдата или, пак, барањата за правда би можеле да ги надминат итните потреби за мир. Gray, John, “Two Faces of Liberalism”, The New Press, New York, 2000. Во промислувањето на конфликтноста, која е на некој начин инхерентна на разликите, особено на групните, Греј посочува дека втората линија на либерални мислители сметаат дека е најдобро да се тргне од причините зошто се појавуваат конфликти во општеството. Кај овие либерали преовладува мислењето дека различните начини на живот не се резултат на избор туку на традиција и култура. И според него, овој факт е константа, бидејќи луѓето секогаш ќе имаат причини да живеат и да веруваат во различни начини на живот. Ова не може да се промени со инсистирање на вистината, рационалноста, умноста и со слични универзални категории. Ако некој се обиде да ги наметне, резултатот ќе биде насилство или одбивање. Оттука, наместо наметнувања, треба да се бара нов консензус кој ќе значи коегзистенција помеѓу овие различни начини на живот, т.е. модус вивенди. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>93</sup> За повеќе види во: Рорти, Ричард, „Контингентност, иронија, солидарност“, Темплум, Скопје, 2009; Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Gray, John, “Two Faces of Liberalism”, The New Press, New York, 2000;

на живот. Либерализмот треба да се приспособи на фактот дека постојат различни начини на живот на индивидуите, кои делумно се и колективни практики. Исклучително е важно и тоа како овој „приспособен либерализам“ се однесува спрема човековите права. Универзализмот и режимот на човекови права не се извлекуваат од сумата на универзални вредности, туку од човековите потреби и од основните разликувања помеѓу доброто и злото. Ако е факт дека од секое право може да произлезат спротивставени барања (на пример, слободата наспроти еднаквоста, приватноста наспроти јавниот морал и сл.), оваа конфликтност меѓу едно исто множество на права може да се разреши согласно со различните модели на усогласување. Тие произлегуваат од различните начини на живот меѓу заедниците на луѓе, а со ова, пак, се нагризува тврдата универзалност на правата и се дозволуваат варијации во нивното реализирање. Но, во општествата со длабоки разлики согледуваме дека правата не ѝ претходат на концепцијата за тоа што е добро а што е зло, туку произлегуваат од неа. Нормално тие повратно дејствуваат врз таквата морална концепција со шанси да ја променат. Во судирот на различните концепти за тоа што е добро а што не е, лежи опасноста „сè да проаѓа“. Ова е пресвртна точка за тестирање на концепцијата. Таа, меѓутоа, не подразбира дека не постојат универзални човекови права кои се важни за сите луѓе независно од нивните културни разлики, туку вели дека таквите универзални човекови права можат да се реализираат во различни режими и форми, кои се културолошки разлики. Ова значи дека вредносниот плурализам не ги остава работите „какви што се“, односно во статус кво. Тој е спротивен на фундаментализмот и на исклучивоста од секој вид. Тоа му дава и либерална субверзивност. Модус вивенди сугерира откажување од борбата за разрешување помеѓу различните етички стојалишта, а истовремено е обид да се пронајде компромис во практиката помеѓу инаку теориски немерливите стојалишта на различните култури.<sup>94</sup> Или како што вели Греј, кога интересите се провизорни,

<sup>94</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Gray, John, “Two Faces of Liberalism”, The New Press, New York, 2000

а политичката моќ е ослабната, заедничките принципи за правдата изгледа дека ќе придонесат за некомпатибилни расудувања во врска со тоа што правдата побарува. Правдата сама по себе создава некомпатибилни побарувања. На пример, доколку правдата бара да се направи реституција за неправдата спрема определени заедници од минатото, резултатот може да биде неправеден за актуелните генерации (барање за враќање на земјиште кое било експроприрано). Ваквите конфликти не произлегуваат од неперфектната смисла на правдата, туку тие ја обелоденуваат вистината дека правдата сама по себе ги содржи конфликтните вредности. Или, ова не е така поради тоа што човековиот разум е неперфектен, туку е така поради тоа што некомпатибилните решенија на ваквите конфликти можат да бидат подеднакво разумни. Па затоа, спротивно на либералниот идеал за толеранцијата, фактот за дивергентните начини на живот не е резултат од слабоста на разумот. Тоа ја опфаќа вистината дека луѓето имаат длабока причина да живеат различно. Ова значи дека луѓето можат да живеат добро на многу различни начини.<sup>95</sup> Во случај кога таквите начини на живот не можат да се комбинираат, тоа не значи дека тие се неопходно антагонистички, туку тие би можеле да претставуваат алтернативи. Доколку ние избираме помеѓу нив, а понекогаш

---

<sup>95</sup> Според Греј, постојат универзални човекови добра и зла и некои доблести се неопходни за кој било начин на човековиот развој, но без храброст и внимателност ниту еден живот не може да оди на подобро, т.е. без сочувство спрема страдањата и без однос спрема среќата на другите, артефактот на правдата не може да биде остварен. Ваквите вредности се генерички човечки, а бидејќи се универзални тие можат да бидат употребени кај секој партикуларен начин на живот. Тоа што некои вредности се немерливи не значи дека сите начини на живот имаат иста вредност. Долната линија за вредносниот плурализам, всушност, е диверзитетот на доброто и на злото, а не на начините на живот. Најфундаменталните разлики помеѓу начините на живот произлегуваат од тоа како тие се справуваат со конфликтите помеѓу вредностите кои се универзални. Универзалните вредности ни овозможуваат достапност до посебните начини на живот, меѓутоа тие не ја создаваат универзалната моралност. Конфликтот на вредностите оди рака под рака со тоа да се биде човек. Конфликтот на вредностите произлегува од компетитивните потреби на нашата човекова природа. Поради тоа што човековите потреби се контрадикторни, ниту еден човечки живот не може да биде совршен, но тоа не значи дека човечкиот живот е сам по себе неперфектен, туку дека идејата за перфекција нема значење. Ривалитетот помеѓу неспоредливите вредности, всушност, ја урива самата идеја за перфекција, а плуралноста на вредностите значи дека постојат многу начини на живот на кои луѓето може да се развиваат. Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

и тоа мора да го правиме, изборот не мора да значи дека ќе биде трагичен. На овој начин, вредносниот плурализам станува своевидна содржина на етичкиот живот и како таков има посебна апликативност во модерните општества.<sup>96</sup>

Греј тврди дека во ситуациите кога современата либерална мисла се повикува на плурализмот, пред сè, се мисли на различноста во личните етички верувања и идеали, но, исто така, смета дека тоа не е видот на плурализам што политичката филозофија треба најмногу да го зема предвид. Модерните општества се истакнуваат со различните начини на животи кои тие во себе ги содржат,<sup>97</sup> а овој факт за плурализмот не бил предвиден во либералната мисла, а дури и сега не е ни комплетно разбран, според него.<sup>98</sup> Кај стандардниот либерализам, плурализмот се однесува на диверзитетот на личните идеали, при што ретко се адресираат длабоките диверзитети кои се појавуваат во случаите кога постојат различни начини на живот и тоа во едно исто општество, па дури и во животот на една иста индивидуа и токму оваа, втора конотација на плурализмот, треба да се стави на агендата за размислувањата околу етиката и владеењето денес.<sup>99</sup> Во поновите либерални трудови, плурализмот го

---

<sup>96</sup> За повеќе види во: Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

<sup>97</sup> Имено, имиграцијата и парцијалната ерозија на кохезивните национални култури, кои претходно биле конструирани во модерната, го зголемиле бројот на етничките и на културните традиции кои коегзистираат во едно исто општество. Истовремено, континуираните експерименти во културата продуцирале голем број нови начини на живот, вели Греј. Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

<sup>98</sup> Конфликтот на вредностите, кој со право ја обликува агендата на политичката мисла, не произлегува од различните идеали на индивидуите, туку од спротивставените барања околу начините на живеење, а рецентната либерална ортодоксност ги премолчува овие конфликти, затоа што ги зема здраво за готово тезите дека еден начин на живот е доминантен во општеството, смета Греј. Спротивно на ова, вредносниот плурализам има особена релевантност за доцните модерни општества во кои коегзистираат многуте начини на живот, па затоа авторот вели дека либералната мисла има потреба од ревизија на идеалот за толеранција и тоа во контекст на освежување во однос на новите услови. Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000

<sup>99</sup> Веќе неколку векови ваквиот наследен диверзитет беше субординиран во европските општества во однос на единствениот етички идеал. Затоа либерализмот мора да се ревидира за да го опфати контекстот во кој различните идеали во врска со животот коегзистираат во едно исто општество, па дури и кај една иста индивидуа. Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, New York, 2000



изразува диверзитетот на персоналните идеали чиешто место се наоѓа во просторот на доброволните здружувања. Заднината на ова лежи во идејата дека автономните индивидуи одбираат партикуларен начин на живот, но плурализмот како социјален факт не е тривијална и банална вистина за тоа дека индивидуите ќе останат верни на различните персонални идеали, туку и на идејата за коегзистирањето на различните начини на живот.<sup>100</sup> Конвенционалната либерална мисла го пропушта овој факт затоа што го зема здраво за готово консензусот околу либералните вредности. Но, повеќето доцни модерни општества содржат, всушност, многу малку консензус околу либералните вредности, бидејќи многу од луѓето истовремено припаѓаат во заедници кои не ги величат либералните вредности, од една страна, а, од друга страна, тие прифаќаат либерален начин на живот, т.е. либералната идеја за лична автономија е идејата да се биде автор на сопствениот живот. Таквата автономија е во конфликт со потребата да се воспостави заедница. Ова говори за тензијата помеѓу слободата и припаѓањето, при што за сите овие видови на луѓе – традиционални, либерални и постмодерни, произлегува дека етичкиот живот е неизбежно хибриден,<sup>101</sup> заклучува Греј и затоа концептот на либералната правда мора да се ревидира. Во современиот либерален дискурс, се јавува и еден атипичен мислител, кој ја отвора можноста за либерална утопија. Ричард Рорти ја сугерира можноста за една либерална утопија во која ироничното во релевантна смисла ќе стане универзално, бидејќи тој смета дека постметафизичката култура не е помалку возможна од пострелигиозната култура и дека е подеднакво пожелна.<sup>102</sup> Како што самиот вели, во неговата утопија човековата солидарност би била согледувана не само како факт што треба да се признае со расчистување на предрасудата или со риенње во претходно скриените длабочини, туку треба да биде постигната како цел. Таа треба да биде постигната не со истражување, туку

---

<sup>100</sup> Исто

<sup>101</sup> Исто

<sup>102</sup> За повеќе види во: Рорти, Ричард „Контингентност, иронија, солидарност“, Темплум, Скопје, 2009

со имагинација, со имагинативната способност да се согледуваат непознатите луѓе како ближни сострадалници. Имено, „она што е најзначајно за секој од нас е она што ни е заедничко со другите – а тоа е дека се исти извориштата на приватното исполнување и на човековата солидарност“, напиша Ричард Рорти во книгата „Контингентност, иронија и солидарност“. Кејркегор, Ниче, Бодлер, Пруст, Хајдегер, Набоков, според Рорти, се личности кои најдобро ја илустрираат идејата за тоа каква би требало да биде приватната совршеност, себесоздадениот, автономен човечки живот. Од друга страна, Маркс, Мил, Дјуи, Хабермас и Ролс, повеќе се ближни сограѓани и нив ги обединува заедничкиот општествен потфат - како нашите институции и практики да станат поправични и помалку свирепи. Со ова, едно од прашањата што Рорти ги отвора е врската помеѓу јавното и приватното. Најмногу што можеме да постигнеме во соединувањето на двете барања, за автономијата и за праведноста, според Рорти, е да согледаме дека заложбата за правично и слободно општество, што им допушта на граѓаните да бидат колку што сакаат свои, но и рационалистички и естетски настроени, е оправдана сè додека го прават тоа во своето слободно време. На тој начин не им се прави никаква штета на другите и не се користат никакви ресурси што би им биле потребни на оние со помали можности. Солидарноста не е откриена со помош на рефлексивната, туку е создадена. Таа е создадена со нашата сè поголема чувствителност за особените подробности на болката и поради понижувањата на другите луѓе кои не ни се блиски. Таквата зголемена чувствителност го отежнува маргинализирањето на луѓето што се поинакви од нас во размислата – тие не го чувствуваат она како што ние би го чувствувале, или – секогаш мора да има страдање, зошто, тогаш, нив да не ги оставиме да страдаат, иронично прашува Рорти. Овој процес на осознавање на другите човечки суштества, попрво како едни од нас одошто како нив, е прашање на подробен опис за тоа какви се неблиските луѓе и на повторен опис какви сме ние самите. Во неговата либерална утопија ваквото признание би било дел од општиот пресврт против теоријата на нарацијата и таквиот пресврт би го симболизирал

нашето откажување од обидот да ја опфатиме сестраноста на животот во единствена согледба, да ја опишеме со единствен вокабулар. Тоа би се свело на т.н. контингентност на јазикот, фактот дека нема никаков начин да исчекориме од различните вокабулари што ги употребуваме и да изнајдеме метавокабулар што на некој начин ги зема предвид сите можни вокабулари, сите можни начини на обмислување и на чувствување. Според Рорти, наместо тоа, историцистичката и номиналистичката култура би востановила приказни кои, од една страна, го поврзуваат минатото со сегашноста, а, од друга, и со утописките иднини. На тој начин, остварувањето на утопиите и предочувањето на други натамошни утопии ќе се покаже како бескраен процес, како бескрајно плодносно остварување на слободата, одошто како доближување на некоја веќе постојна вистина.<sup>103</sup>

### **Улогата на „државата“ во општества на длабоки разлики**

Дебатата околу прашањата за судирот на индивидуалните и колективните права под скалпот на либералната рамноправност заслужува посебно внимание и токму околу ова прашање ротира мултикултурализмот. Имено, либералниот идеал за еднаков третман на човековите права е нецелосен доколку не се признае правото на културна различност, бидејќи признавањето на културниот идентитет е важно за да се обезбеди индивидуалната слобода и слободата на избор, па повеќе од јасно е дека се потребни политички инструменти за заштита на идентитетите. Ова нужно не мора да подразбира зајакнување по секоја цена на нормативниот статус на членовите на определена културна заедница, но, од друга страна, инсистирањето на индивидуалистички универзализам може од решение да стане извор на конфликти во нараснатите плурални постмодерни општества. Денес, современата политичка теорија

---

<sup>103</sup> За повеќе види во: Рорти, Ричард „Контингентност, иронија, солидарност“, Темплум, Скопје, 2009.

во голем дел ја поддржува идејата дека е потребно законски да се заштити и да се регулира правото за „членување во културата“, т.е. правото на културна самоидентификација. Ова самопотврдување на индивидуата низ специфична култура е неопходно за одржување на идентитетот и за благосостојбата на членовите на едно општество, како и за потврдување на нивниот граѓански статус.<sup>104</sup> Токму со отворањето на прашањето на заштитата на културните идентитети и дилемата како да се балансираат правата во едно општество соочено со културна плуралност и длабоки разлики, посебно се акцентира улогата на државата која себеси се смета за либерално-демократска. Во тој контекст, особено важно место има Мајкл Волцер, кој во своите анализи ни ја предочува тензијата меѓу двете либерални традиции во однос на прашањето за улогата на државата. Денес оваа тензија се именува со либерализам 1 и либерализам 2. Либерализмот 1 најмногу инсистира да се посвети стриктно на индивидуалните права, а од државата се очекува да биде неутрална, без културни и без верски проекти. Државата нема никакви колективни цели кои одат подалеку од личната слобода, физичката сигурност, благосостојбата и безбедноста на граѓаните. Кај либерализмот 2 на државата ѝ е дозволено да се посвети на напредокот на определна нација, култура, вера или на еден ограничен број нации, култури, вери, сè додека се заштитени основните права на граѓаните кои имаат различни определби или, пак, воопшто немаат определби од тој тип.<sup>105</sup> Според либерализмот 1, не постои привилегирано мнозинство и затоа нема исклучени малцинства. Но, мултикултурализмот во друга форма е барање за минимизирање на ризиците за сите националности, социјални групи и културни заедници.

---

<sup>104</sup> Авторите што го делат овој став за поткрепа даваат три клучни аргументи: аргументот на еднаквоста – припадниците на малцинските култури се неправедно запоставени на културниот пазар; вредноста на културната различност – културниот плурализам е вредна од аспект на бенефициите што им ги носи на мнозинските култури, кои ги тера да се самопотврдуваат и преразгледуваат и развиваат. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>105</sup> За повеќе види во: Walzer Michel, "In Defence of Equality", Princeton Readings in Political Thought, Essential Text since Plato, ed. Cohen. M & Fermon. N, Princeton University Press, Princeton

Оттука, државата е повикана да преземе одговорност за секој културен опстанок. Ова е либерализам 2. Волцер не е сигурен какви државни политики ќе треба да се преземат во врска со ова. Веројатно, вели тој, тие политики ќе мораат да одат уште подалеку од афирмативното признавање на еднаквата вредност на различните групи со нивниот различен начин на живот. Различните малцински групи ќе имаат потреба да ги контролираат јавните пари, сегрегираниите или парцијално сегрегираниите училишта, квотите за вработување и друго, што ќе ги поттикнува луѓето да се регистрираат во оваа или во онаа група итн. Соочени со овие прашања, Волцер заклучува дека ќе треба да се приклониме кон либерализам 1. Либерализмот 2 во себе го содржи и либерализам 1,<sup>106</sup> вели Валцер. Либерализмот 2,<sup>107</sup> всушност, ја вклучува во себе тензијата која произлегува од балансирањето на индивидуалните и на колективните права, и според него ова не е причина тој да се отфрли.<sup>108</sup>

Второто прашање што се наметнува à propos на оваа проблематика е прашањето до каде ќе оди либерално-демократската држава во заштитата и во признавањето на културните идентитети, т.е. дали и на кој начин ќе го заштити индивидуалното право на избор

<sup>106</sup> За повеќе види во: Волцер, Мајкл, коментар на Тејлор, Чарлс, „Мултикултурализам: Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004

<sup>107</sup> Либерализмот 2 полемички се надополнува и со моделот кој настанува од постмодерната дебата за деконструкција на субјектот, а се нарекува модел на диференцирано, разликувачко граѓанство и диференцирано политичко претставување (рефлектирачко претставување), базирано, пред сè, врз културните различности а не врз еднаквиот граѓански статус. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>108</sup> Кога Валцер го промислува Тејлор, му забележува дека е приврзаник на комунитаристичкиот либерализам, т.е. либерализам 2. Имено, комунитаристите го предизвикуваат либералниот индивидуализам на Ролс со тезата дека либералните принципи на општествената праведност се празни без општествениот контекст, каде културата и културниот идентитет се значајни одредници. Според комунитаристите либералната парадигма е заснована врз празно либерално видување на себноста, ги избледува и прекршува нашите вградени културно идентитетски перцепции и постапки и претендира на невозможна универзалност и објективност. Комунитаризмот е инспириран од и теориски ги дефинира општествените критериуми за граѓанственоста како доминантно колективни, културолошки, релациони и контекстуални. Водечки имиња на овој правец се Мајкл Сендл со „Процедуралната република и непопречуваната себност“ 1984; „Либерализмот и границите на правдата“, 1982, Мајкл Волцер со „Подрачја на правдата“, 1982; Чарлс Тејлор со „Изворите на себноста“, 1989, „Политика на признавање“, 1994; Даниел Бел, Алесандар Макинтаир и др. За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

да се членува во определена култура, но кое би требало да го практикуваат членови и, на пример, на т.н. илиберални културни групи. Моментот на акомодација на идентитетската група во поширокото општество никогаш не е само активно признавање на групата од страна на државата, туку претпоставува и отворање на групата кон влијанието на вредностите „од надвор“, спрема нејзините внатрешни односи и нејзините внатрешни хиерархии. Државата, исто така, може со своето „признавање на идентитетот“ да заврши важна функција за идентитетската група, имено, да пресуди која од спротивставените, понекогаш конфликтни интерпретации на идентитетот на таа група (кои ги прават нејзините внатрешни фракции) е тој кој ќе биде признаен и кој ќе стане доминантен. Државата може да го спречи расколот во групата (стои и опасност таков да предизвика), бидејќи „да се биде признат“, да се институционализира нечија култура значи патронажа, моќ, значи да се насочат кон вас државните ресурси и шанси за социо-културна комуникација.<sup>109</sup> Бигху Парех и Џон Греј, на пример, сметаат дека членувањето во културата „не постои“ како индивидуален избор во разумна смисла на зборот. Во културата „се припаѓа“ и тоа тешко се менува со индивидуален избор, а за некои посебно хендикепирани групи (жени, деца) тоа е невозможно без посериозен ризик по животот.<sup>110</sup> Тоа е точно, бидејќи извира од внатрешната феноменологија на создавањето на идентитетот и на групното однесување, т.е. идентитетот се создава врз основа на потенцирањето на разликата со другите идентитети и со потенцирање на поимот граница кон другите (Шмитов аргумент),<sup>111</sup> а не врз барање заеднички именител, како демократската позиција на еднаквост пред законот на индивидуите. Во тоа се состои клучната разлика меѓу двете динамики и политики што произлегуваат

<sup>109</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>110</sup> За повеќе види во: Bikhu Parekh, "Rethinking Multiculturalism", Harvard University Press, Cambridge, 2000 и "Culture Pluralism and Limits of Diversity", Alternatives 20, 1995; C. H. Gray, "Postmodern War", Semiotex, New York, 1997.

<sup>111</sup> За Шмитовиот аргумент и политичкиот непријател види во: Abizabeh, Arash, "Does Collective Identity Presuppose an Other? On the Alleged Incoherence of Global Security"; American Political Review; vol.99 n.1. february 2005

од нив – демократската индивидуална и групната комунитарна. Всушност, целата динамика на создавање заедничка култура и историја е митолошки конструкт на создавање заедништво (имагинативно како што вели Андерсон<sup>112</sup>), што е делотворно, што создава значења на историска мисија, цели и смисла на индивидуалниот живот во тоа заедништво.<sup>113</sup> Цената на таа „сигурност во значењата“ се таканаречените „внатрешни рестрикции“ (internal restrictions) или табуа на одрекување од индивидуалистичките слободни избори. Внатрешните забрани се со цел да ја заштитат групата од дестабилизирачкото влијание на внатрешните разединувања помеѓу членовите, односно одлуките на индивидуалните членови да не ги следат традиционалните постапки и обичаи. Од друга страна, пак, групата може да практикува и надворешни заштити (external protections) кои служат да ја заштитат од влијанието на надворешните фактори во смисла на мајоризација или од наметнување на други културни практики, вели Кимлика. Овој институт е прифатлив и е прифатен во либералниот дискурс на современата демократија во форма на афирмативни акции (обратна дискриминација, позитивна дискриминација или специфични мерки) и посебни мерки што овозможуваат одржување и репродукција на малцинските култури. Но, проблемот извира од преекстензивната пракса на внатрешните рестрикции каде предизвикот кон поширокиот консензус базиран врз индивидуалните човекови права е јасен и отворен.<sup>114</sup> Други слични поими блиски на внатрешните и на надворешните заштити се синтагмите за „влез во културата“ (т.е. членување во културата) и соодветното „право на излез“ од неа, со што се сака да се укаже дека културата е плуралистичка и толерантна, а истовремено го заштитува и индивидуалниот избор

<sup>112</sup> За поимот имагинативни заедници е заслужен Бенедикт Андерсон, кој го промовираше во Anderson, Benedict, "Imagined Communities", Verso, London, 1983

<sup>113</sup> Таа културна плацента треба да лиферува и уште една важна одредница – заштита и сигурност на индивидуите, до грло потопени во колективистичката топла каша на значења и заштита – наспроти предизвиците да се прават избори и обезличувањето „таму надвор“ во глобалистичкиот свет и националните мајоризациски култури. Фрчкоски Д. Љ., „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>114</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

на поединецот. Со еден збор, либералната заедница треба да го признае легитимитетот на културните заедници како политички субјект, но само доколку тие ги прифатат и ги поддржуваат индивидуалните проекти и ги заштитуваат малцинствата внатре во малцинствата, смета теоријата на либералниот мултикултурализам.<sup>115</sup>

Третото прашање кое го повлекуваат премисите за неинсистирањето на стриктниот индивидуалистички универзализам и за заштитата на културната самоидентификација, е она за дијалектичката расправа меѓу мултикултурализмот и универзалната граѓанственост. Клучни концепции во оваа расправа се концептот за „мултикултурното граѓанство“ на Вил Кимлика и концептот на т.н. „диференцирано (разликувачко) граѓанство – граѓанственост“ на Ајрис Мерион Јанг. Традиционалниот либерален модел на универзалното граѓанство во основа подразбира право да се поседуваат права.<sup>116</sup> Меѓутоа, според Ајрис Мерион Јанг, овој модел е неправеден доколку бара откажување од партикуларистичките култури, идентитети и општествена перспектива на членовите на малцинските култури, заради прифаќање еднаков формално-правен статус.<sup>117</sup> Токму со овој вредносен суд му е зададен сериозен удар на оној вид либерализам од Ролсов вид, чии вредности претендираат да станат основа за општествената праведност.<sup>118</sup> Основната

<sup>115</sup> За повеќе види во: Kukathas, F. Chandran, "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, 1992 и Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>116</sup> Инаку, граѓанството од антиката се третира како правен статус на членството во политичката заедница. Под Римската јуриспруденција граѓанин е некој кој е слободен да го користи правото, да постапува согласно со неговите овластувања и да бара од него заштита. Ваков легален статус посочува на специјален однос – врска меѓу индивидуата и политичката заедница – државата. Теориите за граѓанственоста може да се поделат во неколку групи. Такви се либералните, комунитаристичките и републиканските. Либералните ги нагласуваат индивидуалните права во однос на државата. Во нив општеството го организираат граѓанските права и директно се спротивставува на општество што влече права од групи. Комунитаризмот ја нагласува припадноста кон културната заедница како основа за поширокото општество и граѓанственоста. Републиканизмот и неорепубликанизмот ги нагласуваат јавните сфери на политичкиот живот и способноста да се организира плуралноста во јавниот живот. За повеќе види кај: Perez V. Brownell, 356, *US* 44, 1958, стр. 46. и Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>117</sup> За повеќе види во: Young I.M., "Polity and Group Difference", *Ethics*, 99/2, 1989; "Justice and Politics of Difference", Princeton University Press, Princeton 1990

<sup>118</sup> За повеќе види во: Џон Ролс, „Теорија на праведноста“, Слово, Скопје, 2002; Visnic Filip, „Politički liberalizam“, Beograd, 1998 и Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010



слабост на овој либерализам (либерализам 1) е што инсистира на универзалниот неутрален индивидуализам, на граѓанскиот формално еднаков статус, при што се очекува тука да се вклопат и колективистичките културни различности на граѓаните низ т.н. принцип на „бенигно занемарување“.<sup>119</sup> Ваквиот либерален универзализам е проблематичен, затоа што ништо нема да се постигне со просто додавање, поточно, со „товарење“ на уште неколку колективистички вредности во „камионот на граѓанскиот индивидуалистички консензус“. Овој вредносен суд за неперфектноста на универзалниот либерализам се должи на тоа што „новите колективистички вредности внесуваат промени и го доведуваат до раб на испитување универзалниот карактер на индивидуалните права и нивната доминација во дискурсот“.<sup>120</sup> Тие со сопственото афирмирање и влез во агендата на граѓанскиот консензус (преку мултикултурно граѓанство) внесуваат ирреверзибилни промени на истиот. Тие побаруваат нова теорија на либералната правда, наместо да се вклопат во веќе постојната – Ролсовската теорија на либерална правда и граѓанственост од процедурален тип. Затоа, новата теорија на либерална правда, според нејзините поддржувачи, би требало да биде основата за едно поинклузивно општество кое би било составено од повеќе заедници, а истовремено би почивало врз вредноста на индивидуалните права и законски процедури на гаранција на правата на малцинствата (културните групи). Таквото општество не би имало перспектива за изградба на некаков нов компромисен или натполитички идентитет. Значи, општествениот живот не би барал жртвување

---

<sup>119</sup> За претставник на ова стојалиште се смета Нејтан Глејзер кој го образложува низ неколку традиционални либерални тези: концептот на индивидуалните права е доволно широк и ги гарантира културните разлики; правата на здружување и на изразување на верската и другите партикуларни припадности се доволни за одржување на културната различност на групите; толеранцијата ја поткрепува хетерономноста на современите држави; државата не треба да креира посебни мерки за поддршка на малцинските културни заедници, а соодветно треба стриктно да се почитува принципот на одделување на државата од етничитетот. За повеќе види кај Nathan Glazer, "We Are All Multiculturalists Now", Cambridge, M.A, Harvard University Press, 1997. и Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>120</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

на партикуларистичките идентитети поради заедничкиот – синтетички идентитет на нацијата, но, истовремено, не би ги жртвувал ниту индивидуалните права на олтарот на културниот колективизам.<sup>121</sup>

Четвртиот проблем, кој произлегува од интеракцијата на либерализмот и мултикултурната стварност, е прашањето на правдата изразена во правото на државата, т.е. можноста за постоење на паралелни правни поредоци во една иста држава, бидејќи правдата за различните културни групи има различно значење. Во таа смисла, Кимлика и Норман ги анализираат стравовите на класичните либерали и ги класифицираат во однос на неколку теми: загриженост за губење на еднаквиот граѓански статус, загриженост околу политизација на малцинските права изразена во прогласување на самоименувани лидери, тенденцијата кон пренагласување и ексклузивитет на различноста и на статусот; страв од создавање плурализам на монокултури или уникултури; стравови околу ерозија на граѓанските вештини потпрени врз индивидуалноста на граѓанскиот статус итн. Несомнено, либерализмот нема проблем во односот на постигнувањето соодветен степен на „индивидуализација“ во примената на законската заштита на човековите права и нема проблем, на пример, со т.н. афирмативни акции, обратна или позитивна дискриминација, специјални мерки и сл. за делови од населението (припадници на етничките групи, домородни народи, полова или возрасна групираност и сл.). Либерализмот има разбирање кога треба да се направат исклучоци од принципот на еднаквост, кога станува збор за релативно мали сегменти од правото, а такви се случаите со традиционалните обреди или со носиите на емигрантските заедници или со ритуалите на домородните народи. Но, кога сегментите на различни култури и правни поредоци на кои се аплицираат овие различни правни сегменти се зголемуваат и се заокружуваат – тоа создава повеќе паралелни правни системи во рамките на една држава или повеќе правни држави во рамките

---

<sup>121</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

на еден политички систем. Ова искуство е ново за демократскиот вкус, досега познат и практикуван, па оттука се јавува и голем отпор – како концепциски така и во праксата во либералните кругови.<sup>122</sup>

Петтиот проблем е врзан за стравот на класичните либерали дека либералните вредности не можат да се интернализираат во т.н. нелиберални групи. Дobar одговор на овој страв е феноменот на „либералното очекување“ (liberal expectioncy) кој се однесува на групната трансформација во однос на вредностите во ситуации кога групата е позиционирана во современ, либерален контекст, т.е. се очекува нелиберална група „отворена“ за влијанија однадвор кои се либерални со тек на време и самата да се либерализира. Либералното очекување во еден дел се потпира на претпоставката дека јавните структури и принципите на либералната демократија дејствуваат со своевидно гравитационо поле<sup>123</sup> врз верувањата и практиките на етничките и религиозни групи.<sup>124</sup> И како што Ненси Розенблум има забележано, оваа метафора на гравитационото поле на либерализмот – една нашироко распространета но невидлива сила – почесто ги крие отколку што ги открива вистинските механизми на дејствување и, навистина, многу дискусии околу либералните очекувања имаат поприлична мистериозност поврзани со нив.<sup>125</sup> Како и

<sup>122</sup> Имајќи ја предвид „општествена теза“ на Чарлс Тејлор, имено, анализата од аспект на контекстот на расправата околу диференцираното граѓанство, а особено врзана со искуството, покажува дебатата за мултикултурното граѓанство, се проблематизира и се политизира во насока на конфронтација. Тензичноста и конфронтациите се должат на неинтегрирањето на поголемиот број етнозаедници во мејнстрим традиционалните европски култури, нивно присилно или доброволно гетоизирање, криминализирање, поврзување или медиумско пропагандно претставување на нивното поврзување со тероризмот или милитантниот ислам; исламофобијата и нејзината реактивна појава на т.н. културен расизам и сл. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010; Kymlika Will, „Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity“, Oxford University Press, 2007; Тејлор, Чарлс, „Мултикултурализам; Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004

<sup>123</sup> За повеќе види во: Rosenblum, Nancy, „Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America“, Princeton University Press, Princeton, 1998

<sup>124</sup> За повеќе види во: Galston, William „Liberal Purposes“ Cambridge University Press, Cambridge, 1991

<sup>125</sup> За повеќе види во: Rosenblum, Nancy, „Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America“, Princeton University Press, Princeton, 1998 и Kymlika Will, „Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity“, Oxford University Press, 2007

да е, постојат значајни докази дека таков процес навистина влијаел во текот на историјата. Кога католиците и Евреите почнале да пристигнуваат во Соединетите Американски Држави во 19 век, на пример, било доминатно верувањето дека нивните конзервативни и патријархални верувања и авторитарни практики оневозможуваат вистински да ја прифатат либералната демократија. Но, сепак, повеќето религиозни групи во Америка се либерализираа, постепено вклучувајќи ги нормите на индивидуалната слобода, толеранцијата и сексуалната еднаквост во нивните поимања, вели Кимлика.<sup>126</sup> Овие искуства на либералните очекувања во пракса имаат помогнато да се создаде доверба дека мултикултурализмот може сигурно да се содржи во рамките на либерално-демократскиот конституционализам и во нормите на човековите права. Во општество проткаено со силна верба во овие либерални очекувања, граѓаните се чувствуваат сигурни дека, сепак, прашањата околу мултикултурализмот ќе се решат, а дека нивните лични, базични граѓански и политички права ќе бидат почитувани. Без оглед како ќе бидат решени барањата на етнокултурните групи, без оглед на јазичните барања, на барањата за самоуправување, на оние за земјиште, или мултикултурни политики кои ќе бидат прифатени – луѓето можат да бидат сигурни дека нема да бидат лишени од нивното државјанство, или подложни на етничко чистење, или, пак, да бидат затворени без праведно судење, ниту да бидат лишени од нивното право на слободен говор, право на здружување, или верување. Поедноставно кажано, консензусот околу либерално-демократските вредности обезбедува дека дебатата за акомодацијата на различностите не е прашање на живот или на смрт, а како резултат на тоа, доминантните групи нема да се спротивставуваат до бесвест за неисполнување на барањата

---

<sup>126</sup> За повеќе види во: Kymlicka, Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

на малцинствата.<sup>127</sup> Всушност, прифаќањето на либералниот мултикултурализам се темели врз она што Розенблум го нарекува „либерално очекување“<sup>128</sup>, т.е. надежите и очекувањата кои либерално-демократските вредности ги градат со тек на времето и кои се длабоко вкоренети преку етнички, расни и религиозни линии, како во мнозинството така и во малцинските групи, (при што постојат и робустни механизми што ги гарантираат мултикултурните политики), не можат да бидат заробени и злоупотребени за нелиберални потреби.<sup>129</sup> Исто така, и Кимлика се согласува со можноста за еволуција на културниот идентитет на групата, бидејќи во секоја култура постојат либерални традиции и тие треба да се пронајдат, да се засилат, да се поддржат и да се извлечат на површината за да биде можна еволуцијата на идентитетот на групата и комуникација со другите.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Ова е важно прашање дури и во контекстите каде што самата доминантна група не ги почитува либерално-демократските вредности и човековите права. Имено, во земјите каде што доминантната група редовно ги злоставувала малцинствата, постои честопати силен страв дека малцинството ќе се одмазди врз локалните членови на доминантната група откако ќе се стекнат тие со правата на самоуправување. (На пример, судбината на Србите на Косово). Во овој контекст, се очекува дека може да се случи хипокризија во ситуациите кога доминантната група повикува на „човековите права“ како основа за отфрлање на самоуправувањето на малцинството, при што стравот околу третманот на нивниот етникум, којшто живее во самоупрауваната територија на малцинството, останува да биде важен фактор. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>128</sup> За повеќе види во: Rosenblum, Nancy, "Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America", Princeton University Press, Princeton, 1998

<sup>129</sup> За повеќе види во: Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>130</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010 и Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007



## ТРЕТ ДЕЛ: МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ

### Вовед

Ултимативна дефиниција за мултикултурализмот не постои, но тој најчесто се поистоветува со културните различности. Во современоста се оспорува мислењето дека културата е хомогена и стабилна структура, т.е. во практиката индивидуите припаѓаат на многу различни култури и имаат сложени идентитети, па оттука, дефинирањето на мултикултурализмот е искучително тешка задача. Да се тргне во дефинирањето на мултикултурализмот, при што почетна точка претставува ослободената индивидуа, е еден од многуте пристапи на овој дискурс, но, несомнено, ваквата позиција е најблиска до индивидуалниот либерализам. Накусо кажано, денешните мултикултуралисти го истакнуваат мултикултурализмот внатре во секоја индивидуа, бидејќи луѓето се способни за идентификување со мноштво идеи и со многу концепции за начинот на живеење, а не се заглавени исклучиво во сопствениот физички изглед, културата или етничкото потекло. Основниот постулат на мултикултурализмот е инклузивноста, а тоа воедно подразбира дека не треба да се отфрли своето за да се стане мултикултурен, туку дека не треба да се омаловажуваат другите.<sup>131</sup> Мултикултурализмот, согласно со либералната етика за слободата на изборот, подразбира дека треба да се дозволи изборот на нашето членство, наместо тоа да е детерминирано исклучиво преку наследството. Во таа насока, мултикултурализмот треба да им овозможи на луѓето да бидат слободни дотаму да можат и да се преобратат во друга култура. За да преживее, мултикултурализмот треба да биде отворен на тој начин што би одел подалеку од толеранцијата, го брани патот кон другите погледи и култури и бара дури нивно следење.

---

<sup>131</sup> Ова му дава ново значење на терминот „секундарно групно членство“, бидејќи на крајот, токму таквото членство, под претпоставка дека е повеќе инклузивно отколку ексклузивно, може да се гледа како фондус на мултикултурализмот. Kumlika, Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

Тоа значи дека тој е добар, а не е само неопходно општествено зло.<sup>132</sup>

За мултикултурното општество се говори ако станува збор за културна плуралност во едно општество и во една држава. Во таа смисла не се опфатени федеративните држави, кои културната различност ја решиле на класичен начин со територијална и со политичка поделба на надлежностите помеѓу културните сегменти и повторно воспоставиле држави-републики, кои потпаѓаат под динамиката мнозинство-малцинство, со преобладавајќа национална култура. Комплексноста на политиката во услови на културен плурализам во мултикултурните општества не се огледа во фактот што различните културни сегменти практикуваат различна културна и институционална интерна пракса, туку посебно поради тоа што имаат различни односи кон поширокото општество и неговите макроинституции, кон вредностите врз кои тие се темелат и со тоа постојано го проблематизираат поширокиот консензус. Таквите општества ги нарекуваме мултикултурни општества, како општества во кои културниот плурализам станува доминантен и повеќеслоен – на локално ниво како микрозаедници, како начин на живот, на еснафско-професионално, а на глобално ниво ја поседува политичката сцена. Овој плурализам ја надминува динамиката на мнозинство-малцинство, каде националната култура е преобладавајќа од мнозинската културна матрица, а малцинствата се гетоизирани во комплексот на малцинските права и малцинската културна група на маргините на доминантната култура.<sup>133</sup>

Мултикултурализмот е модел во кој културата и културниот идентитет стануваат инструменти за постигнување политичка легитимација и за влијанија. Истовремено, тие се злоупотребуваат и од политичките лидери на хегемонистичките мнозинства, но и од претставниците на послабите малцинства. Имено, природата на ривалството на интересните групи, каде што плуралните групи се евидентно дистинктивни, ја прави политичката арена

<sup>132</sup> За повеќе види во: James, Edward, "The Multivision of Multiculturalism", web. bu.edu/wcp/papers.com

<sup>133</sup> За повеќе види во: Фрчкоски, Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010



главен медијатор во натпреварот околу вредности и околу моќта во општеството. Во оваа смисла, политичкиот поредок станува стожер бидејќи главните процеси на модернизација се спроведуваат од врвот, од елитите и преку политиката на сила и на притисок, а тие се изразуваат само преку политичкиот систем. Освен тоа, политиката е многу повеќе од арена на интереси, односно таа е, исто така, арена на страсти, каде емоциите можат да бидат мобилизирани зад нечие знаме и против друга група. Во тој контекст, најефикасни се оние социјални единици кои можат да ги комбинираат симболичките и инструменталните цели.<sup>134</sup>

Кога се дефинира мултикултурализмот, се јавуваат и некои становишта во кои се потенцира местото на културните идентитети во политиката, при што се акцентираат прашањата за карактеристиките на идентитетот, т.е. дека тој е менлива и нестабилна категорија,<sup>135</sup> но, од друга страна, пак, непризнавањето или погрешното признавање на определен идентитет (јадровитиот и стабилен аспект на сепството) може да биде форма на репресија, затворајќи некого во погрешен, изместен и во редуциран модус на постоење. Всушност, без почитување на идентитетот може да се нанесе болна рана, па затоа признавањето не е само учтивост, туку е и витална човекова потреба.<sup>136</sup>

Според Кимлика, некои луѓе терминот мултикултурно го користат на поширок начин во смисла дека тој опфаќа еден обемен домен на неетнички општествени групи, кои од различни причини

---

<sup>134</sup> За повеќе види во: Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

<sup>135</sup> За некои автори, расата, на пример, е привремена социјална конструкција. Комуитаристите и плуралистите грешат кога тврдат дека социјалните ентитети и формации се стабилни и не треба никогаш да бидат деконструирани. Точно е дека општествените групи се движечки сили кои ја обликуваат историјата, сегашните реалности и идните ситуации. Меѓутоа, не треба да се верува дека актуелните социјални ентитети се постојана движечка сила во историјата. Напротив, можно е токму групите на исклучените, обесправените, угнетените, на посебностите и нивните трансисториски интереси, се оние кои го имаат одговорот за идните реалности. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>136</sup> За повеќе види во: Taylor, Chrales, “The Poltics of Recognition”, ed. Gutmann E. “Multiculturalism and the Poltics of Recognition”, Princeton University Press, Princeton 1992

биле исклучени од општеството или, пак, маргинализирани во него. Ваквата употреба е особено вообичаена во САД, каде што застапниците на мултикултурната програма често пати говорат за обидите за преиначување на историската исклученост на групите какви што се: инвалидите, хомосексуалците, лезбејките, жените, работничката класа, атеистите и комунистите. Овие различни претстави за културата се рефлектираат преку различните значења што терминот мултикултурализам ги има во различни земји. Во Канада, тој се однесува на правото на имигрантите за изразување на својот етнички идентитет, без страв од предрасуди и од дискриминација, во САД за вклучување на барањата на маргинализираните општествени групи, а во Европа, пак, тој често пати се однесува на поделбата на моќта меѓу националните малцинства.<sup>137</sup>

Според Кимлика, мултикултурализмот е двостран, односно има прогресивна и конзервативна страна. Според него, конзервативната реторика ја практикуваат традиционалните елитисти за да ги спречат промените во нивната група, да го ограничат изложувањето во светот и да одбранат некои есенцијални поими во нивната „автентична култура и традиција“.

<sup>137</sup> Според Аутло Лушјуз, американската дилема денес е како да се постигне интегрирана нација-држава на бројни националности, етнички, расни и полови и сексуално идентификувани групи и други социјални класи, наместо да се бара политички и социјален поредок преку присилна асимилација. За повеќе види кај Outlaw. L. Jr., "Multiculturalism, Siticencshio, Education an American Liberal Democracy", Theorizing Multiculturalism, A Guide ti the Current Debate, Bleckwell Publishers. Oxford,1998. Според Кимлика, одговорите на ова прашање бараат пофер инклузивност во нацијата-држава, т.е. треба да се обезбеди редизнајнирање на либералната демократска политичка теорија за акомодација на групно диференцираното граѓанство, заснована на теоријата за групно диференцирани права за малцинските групи во САД и во Канада. За повеќе види кај Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје, 2004; Атанасов, исто така, наведува дека австралиската мултикултурна политика е повеќе заснована на граѓанска и на договорна дефиниција за граѓанството отколку на етнички или на културен комунитаризам. Покрај тоа што етничките и културните специфичности се почитувани, тие се составен дел од уставот, а постои и демократскиот систем околу употребата на национален јазик (два јазика се официјални во Канада) и постојат одредени норми како што се индивидуалните права, социјалната и родовата еднаквост. Канаѓаните го создадоа поимот мултикултурализам за да протестираат против континуираната хегемонистичка амбиција на англофоните и на франкофоните од централна Канада, а овој модел отворено ги поддржува јазичните идентитети и на регионалните и на емигрантските малцинства. Канада, инаку, прва ја има прифатено политиката на мултикултурализам во 1965 година. За повеќе види кај Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

Ова е само застарениот културен конзервативизам облечен во новиот јазик на мултикултурализмот и го манифестира познатиот конзервативен страв од отвореност, мобилност, различност и автономија, кој ги подвлекува модернизацијата и глобализацијата, и овој пристап е мултикултурен во смисла што прифаќа дека постои разновидност на групите во рамките на поголемото општество, но го отфрла поимот на различност или разидување во рамките на секоја група, вели Кимлика. Прогресивните мултикултурни сили ги поддржуваат либералните вредности и сакаат да се борат со праксата на исклучување и стигматизација, кои ги спречуваат членовите на малцинските групи целосно да ги уживаат нивните либерални права и фер уделот од ресурсите, при што оваа мултикултурна реторика ја користат маргинализираните групи за да ги предизвикаат традиционалните статусни хиерархии и да ја нападнаат привилегираната позиција на одреден род, религија, боја на кожа, начин на живот или сексуална определба во општеството. Од овој ракурс, мултикултурализмот е непријател на културниот конзервативизам и ги одразува и ги прифаќа отвореноста, плурализмот, автономијата кои ги носи модернизацијата и глобализацијата. Во контекст на ова, Кимлика го потенцира проблемот на конзервативниот конформизам кај самите групи, чишто членови стравуваат од новата отвореност и го повикуваат мултикултурализмот токму за тоа да ги оправдаат потиснувањата на слободата и промените кои ги носи внатре во групата. Според Кимлика, доколку мултикултурализмот ги вклучи во себе либералните премиси за реверзибилност и за плуралност на целите кај луѓето, тогаш постои шанса за либерална форма на мултикултурализам која би ги предизвикала статусните нееднаквости и би ја зачувала индивидуалната слобода. Ако ова не се прифати, постои шанса да се оствари конзервативната форма на мултикултурализам која бара да се заменат либералните принципи со комунитаристичката политика за општо добро и дополнително на мултикултурализмот како и на национализмот може да се повикаат луѓето за да се создаде цврста или ексклузивна конзервативна форма на национален

идентитет или слаба или инклузивна либерална форма, предупредува Кимлика.<sup>138</sup> Тој, исто така, вели дека прашањето на мултикултурализмот со децении било занемарувано, а дебатите околу мултикултурализмот, според него, имаат три фази. Првата фаза т.н. мултикултурализам како комунитаризам, се одвивала од 1970 до 1980 година и главно била сведена на дебатата помеѓу либералите и комунитаристите.<sup>139</sup> Втората фаза е мултикултурализам сместен во либерална рамка и во која доминира прашањето – кој е можниот обем на мултикултурализмот во либералната теорија?<sup>140</sup> Во третата фаза мултикултурализмот се јавува како одговор на градењето на нацијата и се отвора вратата за принципите на „бенигно занемарување“ за етнокултурната различност, т.е. државата е индиферентна кон етнокултурните идентитети на граѓаните и кон способноста на етнокултурните групи да се репродуцираат.<sup>141</sup>

## Модел и услови на мултикултурализмот

Досега не е систематизирано типологизирањето на моделите и на формите на мултикултурализмот, бидејќи различните автори тргнуваат од различни критериуми – едни даваат нагласка на

<sup>138</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>139</sup> Тогаш преовладувало барањето мултикултурализмот да ја поддржи комунитарната критика на либерализмот, а малцинските права се третираше како одбрана на цврстите и заеднички малцински групи наспроти либералниот индивидуализам. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>140</sup> Дебатата на мултикултурализмот оформена на овој начин не го решава прашањето, напротив, местото на мултикултурализмот во либералната теорија останува контроверзно, но ја менува дебатата, заклучува Кимлика. Прашањето не е веќе како да се заштитат комунитаристичките малцинства од либерализмот, туку дали на малцинствата кои ги делат основните либерални принципи воопшто им требаат малцински права. Ако групите се навистина либерални, зошто на нивните членови им требаат малцински права? Зошто нивните барања не им се задоволени со традиционалните општи права на граѓанството, се прашува Кимлика. Втората фаза, всушност, прашањето за мултикултурализмот го преформулира во прашање за либералната теорија, а со цел да се покаже дека некои, но не сите барања за малцински права, ги зајакнуваат либералните вредности. Во однос на овие дилеми, Кимлика ја зазема либерално културолошка позиција. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>141</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

интеграцијата, други на барањата, трети на праксите, четврти на деволуцијата на моќта... Така, еден од најпроминентните автори од областа, Бикху Парех, ги разгледува моделите на мултикултурната стварност низ историјата. Според него, постојат три модели, а тие се темелат на критериумот за политичка интеграција, т.е. помирувањето на барањата за заедништво и за различност:<sup>142</sup> процедурален модел, модел на граѓанска асимилација и милетски модел. Процедуралниот модел подразбира многу формална и неутрална држава со минимум неопходни општи правила на спроведување, па така граѓаните се слободни да водат сопствен живот. Доколку државата се обиде да наметне суштински цели според своите потреби, тогаш ќе ја прекрши моралната автономија и ќе ги дискриминира оние што имаат различни погледи на добриот живот.<sup>143</sup> Вториот модел, т.е. на граѓанска асимилација се наоѓа помеѓу процедуралистите и асимилационистите. Политичката заедница бара одговор не само за структурата на авторитетот туку и за заедничката култура,

<sup>142</sup> Според Парех, соочени сме со парадоксот за потребата за заедничкото чувство за национален идентитет кој истовремено е потенцијално опасен. Идентитетот на политичката заедница треба да е лоциран во неговата политичка структура, а не во пошироките заеднички лични карактеристики на нејзините индивидуални членови, во тоа што го споделуваат јавно и колективно како заедница, а не во она што е заедничко во нив како индивидуи. Затоа, треба да биде дефиниран во политичко институционални, а не во етнокултурни категории, т.е. националниот идентитет на заедницата треба да биде дефиниран на начин што ќе ги вклучува сите граѓани и ќе овозможи нивно идентификување со него, но не само да ги вклучи сите граѓани, туку и да ги прифати како еднакво вредни и легитимни членови на заедницата. Според Парех, мнозинската заедница често се чувствува посесивна и поради демократски, историски и други причини инсистира за националниот идентитет да го изразува нејзиниот привилегиран статус (на пример, македонскиот устав од 1991 беше донесен без 30 % согласност од албанското малцинство). Мнозинската заедница не е мудро да инсистира на сопственост на политичката заедница. Секоја политичка заедница треба да го пронајде сопствениот баланс. Таа може да се прогласи за мултикултурна, да обезбеди обилен автономен културен простор за своите малцинства и да ги направи дел од својот национален идентитет. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

<sup>143</sup> Според Парех, кај процедуралниот модел, државата не може да биде неутрална и остава малку простор за различност. Ако, пак, државата протезира одредени вредности, тогаш таа врши присила врз оние што имаат различни вредности. Во повеќето мултикултурни општества постои една одредена културно доминантна група која ужива значајни елементи на политичка и на економска моќ. Поради тоа другите страдаат од структурни и од други нееднаквости. Во тој случај процедуралната држава работи на штета на малцинските култури. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

а притоа се инсистира дека второто не треба да биде длабоко и детално, т.е. не треба да ги следи сите области на животот. За граѓаните, асимилационистичката област ја претставува униформноста; а приватната област, што ги вклучува семејството и цивилното општество, ја претставува различноста. Првото го обезбедува единството, обезбедува принципи за да го утврди дозволеният обем на различност, а му дава на општеството доверба да ги толерира дури и да ги поздравува длабоките различности во приватната сфера.<sup>144</sup> Милетскиот модел е третиот, а тргнува од премисата дека човечките суштества, пред сè, и, над сè, се културни суштества, а ова длабоко ќе ги засега нивните обичаи, практики, вредности, систем на значење, чувство на идентитет, историски идентитет, норми на однесување и облици на семеен живот, т.е. сето тоа произлегува од нивната култура. Како главна правна и административна институција, државата нема морален статус и нејзината единствена причина е да ги одржува и да ги негува своите конститутивни културни заедници. Државата не е заедница на заедници, бидејќи имплицира дека има независна морална основа и свои сопствени посебни цели, но е унија или е лабава федерација на заедници, гола рамка во која заедниците треба да се слободни за да ги следат традиционалните начини на живот и да се вклучат во неопходните социјални, политички и економски интеракции. Од државата се очекува не само да се воздржи од мешањето во нивните внатрешни работи, туку, исто така, да ја признае и да ја институционализира нивната

<sup>144</sup> Иако граѓанската асимилација ги избегнува грешките на процедуралистите, таа премногу често ги издвојува приватната и јавната сфера и не може да даде кохерентно мислење за оние институции што се во расчекор, на пример, училиштето и религијата. Иако културните заедници се слободни да водат сопствен живот во приватната сфера, тие мораат да ја прифатат политичката култура на поширокото општество. Овие групи со право може да бараат поширокото општество да им додели соодветно јавно признавање во колективна смисла на нивниот идентитет. Таквото признавање ги позиционира како вреднувани членови на заедницата и ја потпомага нивната интеграција. Нема интеграција на ние/вие туку мора да се создаде нов заеднички простор, при што јавната сфера во секое општество ужива многу поголема почит од приватната сфера. Во таа смисла, подложни на асимилација од страна на доминантната култура, членовите на малцинските групи, особено младите, ги интернализираат нивните инфериорни статуси и водат конфузни животи или се повлекуваат во своите комунални гета. Толеранцијата не е доволна за одржување на различноста во приватната сфера. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

автономија, да ги зајакне нивните обичаи и практики и така натаму, а од индивидуите се очекува својата примарна лојалност да ја имаат кон соодветните заедници, а секундарно и кон државата.<sup>145</sup>

Според Премдас, мултикултурализмот има две варијанти – тип 1 и тип 2. Типот 1, кој е варијанта на поделба на моќта, подразбира повеќе од загриженост само за дистрибуцијата и за признавањето на културните симболи и оди кон пофундаментални прашања, какви што се алокацијата на моќта, привилегиите и ресурсите.<sup>146</sup> Овој тип е карактеристичен за длабоко поделените културни општества. Во овие општества есенцијални се преговорите од страна на ривалските заедници, поради тоа што договореното се институционализира во политички и во административен поредок. Доколку не се најде решение околу поделбата на моќта, незадоволната заедница може да посака да се оддели, а овие обиди често пропаѓаат и настапува репресијата. Типот 2 – културната варијанта, подразбира мултикултурализам во т.н. „диверзификациска“ држава со формална политика на акомодација во однос на барањата на групите за да се одржат најмалку некои од нивните дистинктивни културни практики, додека симултано партиципираат во вредностите и во системот на верувања во пошироката национална држава. На пример, емигрантските малцинства бараат еднаквост во правата и пристап до можностите, додека симултано учествуваат во националната заедница, т.е. бараат еднаквост во пристапот до правата и

<sup>145</sup> Милетскиот модел работи спротивно на развивањето на заеднички социјални и политички граници, без кои ниту една политичка заедница не може да дејствува ефективно и кохезивно – како единствена. Тој има смисла во неразвиена агрикултурна економија, но не и во индустриското општество што се карактеризира со константно социоекономска мобилност, каде се кршат комуналните бариери и се бара заеднички економски и политички соживот и тоа во заедничко тело на правила, норми и практики. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

<sup>146</sup> Мултикултурализмот сфатен само како културна концесија, само за празници, фестивали и за државна помош на етнокултурните асоцијации, повеќе е декоративен и веројатно е контрапродуктивен на подолг рок. Тој би можел да предизвика незадоволство и алиенација од страна на обесправените и на малцинските заедници. За да се преобрази во ефективна политика за признавање и за проширување на комуналните разлики, мултикултурализмот треба да биде контекстуализиран во пошироката шема на поделбата на моќта. Premdas, R.Ralph, "Public Policy and Ethnic Conflict", [www.unesco.org/most.premdas.htm](http://www.unesco.org/most.premdas.htm).

ресурсите, но бараат и културна посебност. Тука активизмот и мобилизацијата се фокусирани околу барањата за политички концесии за признавање на симболите на идентитетот, како и за пристап до економските и до политичките можности. И двете варијанти предизвикуваат можности за етнички конфликт. Во типот 2, со признавањето на културните симболи, но без адресирање на суштински промени кај политичката и економската дискриминација, можат да се замрзнат малцинствата во гетоизирани делови, а во исто време да се осакати нивната мобилност заедно со можноста за асимилација во општеството како целина.<sup>147</sup> Првата варијанта на мултикултурализмот е отворено барање за поделба на моќта, втората, културната варијанта, често е преправање, смета овој автор, а што ќе се избере во голема мера зависи од доминантната заедница од која, исто така, се очекува да го промени својот идентитет и да не очекува само малцинствата да се приспособуваат. И двете форми на мултикултурализам имаат проблем со толеранцијата,<sup>148</sup> заклучува Премдас.

Интересна е и типологијата на Кимлика кој ги зема предвид мноштвото критериуми и аспекти на мултикултурализмот: либерализмот, малцинските права, искуствата на државите, историјата, барањата на групите, нелибералните практики, распределбата на моќта итн.<sup>149</sup> Според Кимлика, постојат три основни модели на либерален мултикултурализам и тие се препознаваат преку: субнационалните групи, домородните народи и имигрантите. Субнационални групи, какви што што се Квебекчаните, Шкотите, Флананците и Каталонците, се приспособуваат преку формите на федерална

---

<sup>147</sup> Мултикултурализмот ги стигматизира овие групи, го малцинизира нивниот статус, одделувајќи ги и правејќи ги лесни цели за дискриминаторско однесување. Замрзнувањето на културните граници преку ексклузија, дозволува лесна виктимизација и манипулација со овие групи. Доминантната група може да нема интерес за поделба на моќта и на ресурсите со малцинствата, па затоа политиката на социокултурниот мултикултурализам може добро да послужи за компартиментализација и за гетоизација на овие групи. Оваа остра квалификација на Премдас завршува со тоа што главниот проблем кај мултикултурализмот го лоцира во тезата дека тој генерално ја облекува нетолеранцијата и доминацијата, а ја претставува државата како акомодативна на културната различност. Premdas, R.Ralph, "Public Policy and Ethnic Conflict", [www.unesco.org./most.premdas.htm](http://www.unesco.org./most.premdas.htm)

<sup>148</sup> За повеќе види во: Premdas, R.Ralph, "Public Policy and Ethnic Conflict", [www.unesco.org./most.premdas.htm](http://www.unesco.org./most.premdas.htm)

<sup>149</sup> За повеќе види во: Kymlicka Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007



или на квазифедерална деволуција на моќта. Ова вообичаено е комбинација на територијална автономија и на признавањето на јазикот на малцинството како официјален јазик во самоуправната територија, односно т.н. „мултинационален и мултилингвален федерализам“.<sup>150</sup> Овој модел на националните малцинства им дава многу механизми на моќ за да го изразат нивниот јазик и нивната култура на субнационално ниво и тоа на ист начин како што мнозинската група влијае на централно ниво. Според Кимлика, ова можеби најмногу се доближува до т.н. еднаквост и паритет помеѓу малцинските и мнозинските групи,<sup>151</sup> за тие да можат да ја афирмираат својата култура во јавниот простор. Понатаму,

<sup>150</sup> Овој вид на мултикултурализам е конзистентен со базичното функционирање на демократската држава, според Кимлика, но критичарите му забележуваат дека тој е само симболичко признавање на етнокултурните разлики, без никакви супстанцијални промени во релативната моќ и во позицијата на различните групи. Кимлика смета дека критиката на сметка на мултинационалниот федерализам е промашен случај и вели дека е точно тоа што овие политики содржат силна симболичка компонента и најмногу се занимаваат со олеснувањето на поранешната исклученост на малцинскиот јазик и култура во јавниот живот и во јавните институции, но, всушност, мултилингвалниот и мултинационалниот федерализам дава многу повисоко ниво на јавно признавање на малцинската култура, барем на регионално ниво. Кај таквиот мултикултурализам, на јазикот му се дава официјален статус, историјата и литературата се учат во училиштата, уметностите се прикажуваат во јавните музеи, легалните традиции се запазуваат, националните херои се прославуваат на јавните празници итн. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>151</sup> Некои од критичарите на мултикултурниот федерализам нагласуваат дека со него се редуцираат историските хиерархии, а истовремено изразуваат загриженост дека таквиот процес создава само нови, поинакви хиерархии. На пример, Албанците во Косово порано бараа автономија, но набргу се свртеа против српската доминација. Слично, се смета дека подобрувањето на статусот на домородните народи во Латинска Америка доведе до тоа тие да станат новите доминатори, вели овој автор и се надоврзува дека истата приказна може да се раскаже и за другите случаи на мултинационален федерализам како што се Англичаните во Шкотска и во Велс, Кастилиците во Каталонија, Италијанците во Јужен Тирол. Овие групи се под силна доминација. Тие повеќе не се надредени диспропорционално во економијата, во политичката структура, во јавната култура. Но, исто така, тие не беа редуцирани на граѓани од втор ред (во економско-политички жаргон), а тоа се должи што останаа доминантна група на национално ниво, каде им беа обезбедени заштити за нивните права и интереси. Други критичари се загрижени дека насочувањето кон мултинационалниот федерализам креира нови хиерархии во самите субдржавни национални малцинства, т.е. помеѓу оние кои се надвор и оние кои се внатре во самоуправните територии. Без разлика како се нацртани внатрешните граници, тие ќе бидат членови на националното малцинство кое живее надвор од самоуправната територија. Затоа, Кимлика предлага нетериторијален механизам за заштита на националните малцинства за тие да имаат бенефит без разлика каде живеат. Но, потврдено е дека малцинствата што живеат надвор од нивните самоуправни територии често се соочуваат со остриот избор помеѓу маргинализацијата и асимилацијата. На пример, еден милион Франкофони во Канада, кои живеат надвор од Квебек, сè уште страдаат поради економските нееднаквости и поради високиот степен на лингвистичка асимилација. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

мултинационалниот федерализам не е само признавање туку тој, исто така, вклучува значајна редистрибуција на политичката моќ, а оттука произлегуваат зголемените шанси за ефективна партиципација од страна на националните малцинства и за редистрибуција на економските можности.<sup>152</sup> Усвојувањето на мултинационалниот федерализам може да оди рака под рака со признавањето на културните и лингвистичките права (на пример, образование на мајчин јазик) кои се применуваат низ целата држава. Тука не станува збор за избор или-или, односно помеѓу територијална поделба или нетериторијални права. Напротив, можни се различни комбинации. Членовите на малцинствата кои живеат надвор од самоуправните територии индиректно имаат полза од субдржавните власти, кои водат сметка за малцинскиот јазик и култура.<sup>153</sup> Според Кимлика, постојат основи за оптимизам дека мултинационалниот федерализам би можел да биде ефективна алатка за намалување на наследените хиерархии помеѓу доминантните национални мнозинства и субдржавните национални малцинства. Постулатот што го нагласува Кимлика и што е од особен интерес за нашата тема е – либералниот критериум за индивидуалната слобода, т.е. од мултинационалниот федерализам се бара да ги исполни

---

<sup>152</sup> Кимлика го наведува примерот на француското малцинство во Канада, т.е. пред 1960 година, Франкофоните беа помалку застапени во федералните јавни служби и беа граѓани од втор ред во нивната провинција и припаѓаа на пониските економски слоеви, беа економски потчинети во однос на англиската елита, која беше привилегирана за времето на британското владеење со Канада. Од шеесеттите години на 20 век, со зајакнувањето на официјалниот билингвизам и со автономијата на провинциите, Франкофоните – Квебекчани, достигнаа драматичо израмнување со англиските Канаѓани, во сите димензии – од економските можности и стандард на живеење, преку ефективна политичка репрезентација и власт, до политички статус на јазикот и на културата. Историските матрици за економските нееднаквости, за политичка субординација и за културната маргинализација, буквално исчезнаа, вели Кимлика. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>153</sup> Илустративен пример за ова се заложибите за мултинационалниот федерализам кај членовите на малцинствата надвор од самоуправуваните територии: повеќето Франкофони што живеат во Канада ја поддржуваат Квебекчанската автономија, повеќето Каталонци што живеат во Мадрид ја поддржуваат автономијата на Каталонија, повеќето Порториканци што живеат во Њујорк ја поддржуваат автономијата на Порторико, повеќето етнички Велшани што живеат во Англија ја поддржуваат автономијата на Велс итн. Мултинационалниот федерализам не е лек за сите болести за членовите на малцинствата кои живеат надвор од самоуправните територии, но, исто така, не е ниту пречка. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

либералните очекувања, да дејствува во рамките на либерално демократските вредности и човековите права, но и да го зајакне консензусот околу етничките и расните линии на овие вредности. Втората форма на мултикултурализам се фокусира на домородното население и кај неа е забележливо напуштањето на асимилационите политики на сметка на интерна деколонизација, која е втемелена на комбинациите од барање на земјиште, самоуправни права, признавање и употреба на домородното право. Кимлика го анализира ова прашање токму низ призмата на односот помеѓу еднаквоста и слободата. Поточно, се занимава со прашањето за внатрегрупната еднаквост, односно дали овие реформи обезбедуваат само симболичко признавање на домородните народи или тие ефективно се справуваат со посочените хиерархии. Како и во случајот на субдржавните национални групи, исто така, постојат и мноштво симболички аспекти кои важат и за домородните политики, смета овој автор.<sup>154</sup> Исто како и кај субдржавните национални групи, така и кај домородните заедници јасно е забележливо зголемувањето на нивниот политичкиот глас, и тоа не само преку зголеменото самоуправување, туку и преку зголемената рапрезентација во рамките на процесот на донесување на одлуки во поширокото општество. Се гарантира присутност за прашањата што ги засегаат нивните заедници, а се смета во сите западни демократии дека е правично да се дискутира со нив. Во таа смисла постои и обврската за задолжителна консултација, каква што е, на пример, обврска за консултација во т.н. политики за домородните права (indigenous rights policy) кај Светската банка. Загриженоста околу исполнувањето на либералните очекувања при практикување на овој вид на мултикултурализам, според Кимлика, е оправдана,

<sup>154</sup> Јавната видливост на домородните култури беше драматично зголемена во поширокото општество според Кимлика, а домородните уметности сега проминентно се прикажуваат во музеите и во државните институции, домородните лидери се признаени во државните симболи (марките), домородните ритуали се инкорпорираат при државните церемонии, домородната историја е вклучена во школските курикулуми, а и различни апологии се создадени околу историските грешки. На домородните јазици и култури, исто така, им е доделено едно природно симболичко значење, но и сопствени јавни простори и институции. И кај домородните заедници, но и кај поширокото општество, сега постои поголемо признавање и приспособување спрема домородната култура. Kimlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

бидејќи има многу примери на домородни групи кои бараат да имаат удел во ритуали кои многу луѓе би ги доживеале како кршење на човековите права. Такви, на пример, се разните форми на дискриминација (против жени или религиозни малцинства), или лишување од правен процес (на пример, казнување на наводните злосторници (*alleged wrongdoers*) без фер судење), односно обвинување без фер судење, или употребата на сурови и чудни казнувања (прободување со копје, прогон од заедницата и сл). Сите овие практики биле оправдувани од некои од домородните лидери (или од нивните недомородни застапници) како „традиционални“, т.е. под капата на конзервативниот концепт за мултикултурализмот, лидерите нагласувале дека овие обичаи се вредни за заштита. Моментално таквите практики се забранети со уставните одредби на пошироката држава,<sup>155</sup> т.е. многу држави одбиваат да им гарантираат на домородните народи законодавен авторитет, односно тој љубоморно се чува од страна на ексклузивната јурисдикција на нацијата-држава. Имено, се смета дека не е толку опасно домородните народи да го следат обичајното право, колку што е опасно да им се дозволи да го создаваат правото.<sup>156</sup> Мултикултурализмот карактеристичен за емигрантските земји е третиот вид. До шеесеттите години на

<sup>155</sup> Меѓутоа, авторот наведува дека, сепак, регистрирани се случаи на одредени домородни водачи кои барале (без успех) да добијат исклучоци во однос на уставните ограничувања. Според некои критичари, ова е доказ дека либералното очекување е изневерено. Ваквите грижи се дополнително интензивирани од искуството со домородните обичајни права (*indigenous customary law*) во Јужна Америка. Многу од јужноамериканските држави им доделија легален статус на „обичаите“ на домородните народи. Како резултат на тоа, конфликтите и криминалот кај домородните заедници честопати се адресираат преку наводно „традиционални“ начини на решавање на конфликти и на казнувања, управувани од „традиционалните“ елити. Овие практики од страна на нивните бранители често пати се опишани како „автентични“, како нешто што е длабоко вкоренето во историјата на групата и како такви се есенцијални за идентитетот на самата група. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>156</sup> Признавањето на обичајното право е важно, не затоа што ги задржува автентичните традиции, туку поради тоа што имплицира признавање на капацитетот на домородните народи да создаваат право, а исто така го потврдува нивното барање да го практикуваат одново таквиот капацитет. Како што има кажано Рејчел Сидер (Rachel Sieder), „обичајното право треба да биде сфатено како еден опозиционен проект – како обид да се отргне од власта на централната држава, а не да се сфаќа како проект на културен примордијализам“, Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007; Sieder, Rachel, "Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy", Palgrave, London, 2002

20 век сите три од големите емигрантски земји усвоиле „англо-конформистички“ модел на емиграција и од емигрантите се очекувало да се асимилираат во постојните културни норми.<sup>157</sup> Мултикултурализмот во емигрантските земји главно се состои околу преговарањето за условите на интегрирањето, односно емигрантите бараат потолерантен пристап за интеграција, кој ќе им овозможи и ќе ги поддржи да одржуваат различни аспекти од нивното етничко наследство дури и кога се интегрираат во заеднички институции кои функционираат на јазикот на мнозинството. Тие инсистираат дека треба да бидат слободни за да одржуваат некои од нивните стари обичаи кои се однесуваат на храната, облеката, рекреацијата, религијата и да се здружуваат меѓусебно за да ги сочуваат овие обичаи. Од институциите на поширокото општество се бара да се адаптираат на начин кој ќе обезбеди поголемо признавање и приспособување на овие етнички идентитети, на пример, училиштата и другите јавни установи треба да ги прифатат нивните религиозни празници, облеката, диеталните рестикции итн.<sup>158</sup>

Петар Арсов препознава три модели на мултикултурализам – регионален, социокултурен и модел на еквилибриум. Регионалната форма тој ја поистоветува со консоцијалната демократија на Арент Лијпхарт, кој според Атанасов се залага и за недискриминација, за гаранции за еднаквост и за промоција на идентитетот на јазичните малцинства преку територијална

---

<sup>157</sup> Имено, се очекувало со тек на време да станат неразделни во однос на оние кои се родени во државата на нивниот јазик, облекување, кујна, големина на семејство, идентитет итн. Да се биде премногу „етнички видлив“ во однесувањето се толкуваше како непатриотски чин, а оваа силна асимилаторска политика беше потребна за да се осигура дека емигрантите ќе станат лојални и продуктивни членови на општеството. Kymlika Will, „Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity“, Oxford University Press, 2007

<sup>158</sup> Според Кимлика, за пофер интеграција потребни се два услова: прво, да се признае дека интеграцијата не се случува преку ноќ, таа е тежок и долготраен процес што функционира интергенерациски, а ова значи дека се потребни специјални приспособувања (на пример, служби на мајчин јазик) и второ, треба да се осигура дека заедничките институции во кои емигрантите се принудени да се интегрираат, ја обезбедуваат истата почит, признавање и прифаќање на идентитетите и обичаите на емигрантите каква што традиционално има мнозинската група. Ова бара систематско истражување на социјалните институции за да се види дали нивните правила и симболи ги хендикепираат емигрантите, заклучува Кимлика. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

поделба, федерализација и преку повеќе нивоа на аранжмани и на политичко претставување. Социокултурната форма го заштитува и го промовира идентитетот на јазичните малцинства, овозможувајќи и охрабрувајќи создавање паралелни институции (училишта, медиуми, граѓански здруженија) на кои им е доделен еднаков статус во јавната сфера. За да обезбеди функционирање и комуникација во јавната сфера, се промовираат бикултурализам или мултикултурализам во образованието или во медиумите.<sup>159</sup> Третата форма е еквилибриумот, кој сам по себе не постулира консензус, тврди Атанасов, бидејќи за тоа е потребно чувство за заедништво меѓу елитите, правна држава и владеење на право, флексибилност спрема реформи, политика на признавање на разлики, толеранција и солидарност итн.<sup>160</sup>

Посебен вид на мултикултурализам е оној практикуван во државите во транзиција, кои добиваат форма на „нелиберални демократии“ (iliberal democracies). Во нив постојат негативни тенденции кои се додаваат на искуствата со проблематичните политички елити кои наместо да го водат процесот кон демократија мобилизирајќи и минимална заедничка основа за консензус лесно лизгаат во етнонационализам и популизам. Наместо разбирање на посебно нагласената улога на одговорно

---

<sup>159</sup> Двете форми, според овој автор, се добро подготвени за да ги имплементираат принципите на човековите права за недискриминација и за еднаков третман, но и да ги промовираат идентитетите на јазичните малцинства. Анализата за различната јазичност е битен постулат на мултикултурализмот и според многумина мултикултуралниот модел на соживот ќе колабира ако конститутивните групи немаат заеднички вредности и особено ако немаат заеднички јазик – *lingua franca*. Мултикултурните јазични политики имаат задача да ги почитуваат посебните барања на идентитетот и да ја одржуваат социјалната интеграција во заедничката сфера. Според Атанасов, ова е јазично посредувана интеграција, т.е. јавен дискурс на заедницата на комуникацијата. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

<sup>160</sup> Корнхаузер го опишува овој модел како изложување на флуидност и различност на вредносните стандарди што го прават тешко постигнувањето на консензус. Според него, основата за интеграција се состои во натпреварувачкиот баланс помеѓу независните групи и во повеќекратната афилијација на неговите членови. Моделот на општеството е политички плурализам, со кореспондирачки социјален плурализам во кое единиците се поврзани заедно со пресечени лојалности и преку заеднички вредности или натпреварувачки баланс на моќ. Според Симпсон и Џингер, овој модел нашироко е прифатен во САД и е охрабруван преку артикулацијата и апсорпцијата на белите имигранти од многу различни нации. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003; Kornhauser W. "The Politics of Mass Society", Routledge and Kegan Paul, London, 1960

лидерство кон демократија и уставна држава, често се случува обратното, негативна мобилизација на етнонационалистички основи поврзана со организиран криминал и ендемска корупција. Така се создава надалеку познатиот лош баланс (bad equilibrium) на транзицијата и во таква атмосфера културните групи се затвораат во постојан антагонизам, а меѓуетничкиот конфликт живее во колективните нарации на групите со реални или замислени настани и динамика.<sup>161</sup> Поради тоа, транзицискиот мултикултурализам има свои специфики, но за да функционира потребни се неколку елементарни услови.<sup>162</sup> Првиот услов за успех на демократската политика во мултикултурните општества е инклузивна политика, односно репрезентативноста. Вториот услов е одржување на правниот поредок и одржување на општеството како „владливо“ (governable).<sup>163</sup> Овој „ургентен“ план–услов бара барем два пилара да бидат однапред поставени (можеби неразработени во сите детали, но правилно насочени): првиот е дизајн на уставна рамка, која ќе ги штити и ќе ги промовира индивидуалните човекови права и ќе обезбеди инклузивност, ефикасна репрезентативност на различните групи; а вториот, исто така, многу важен: заштитни механизми

<sup>161</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>162</sup> Како контрапункт на условите за успех стојат следниве отежнувачки фактори: постоење интензивно чувство за безбедносна закана (распаднати претходни сложени држави, недефинирани граници и сл.); слаби држави или отсуство на институции со авторитет и моќ да спроведат право или договор; немање традиции на либерално и демократско однесување и почитување процедури или постоење традиции на авторитарно владеење и „уништен човечки материјал“ на подолги патеки; пропаднати економии, сиромаштии, сива и криминална економија; дискриминаторски и исклучувачки политички институции (исклучување на цели културни групи); традиции на културна дискриминација, мајоризација и проблематично креирање на историјата и историските сеќавања на групите (како антагонизирачки, непријателски, одмазнички, месијански и сл.); изолираност на државата; нејзино невклучување во меѓународните безбедносни и економски аранжмани (држави кои се невладини, криминогени, кои се поделени помеѓу господарите на војната, заборавени места, црни дупки). Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>163</sup> Ова е многу важно во првиот дел на интервенирањето во преговарањето при конфликтите на идентитетите кај мултикултурните општества, бидејќи со евентуално пропаѓање на ваквите општества во посериозен судир, тие стануваат невладини и подолготрајно распаднати однатре. Искуствено е потврдено дека во таквите случаи трајно е изгубена „почетната ситуација“ и тогаш ќе бидат потребни сосема различни методи на постконфликтен менаџмент. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

за создавање на ефикасна и неутрална администрација. Третиот услов е јасна и отворена ориентација кон политичка промоција на идентитетите. Овој услов е тесно поврзан со првиот – инклузивноста, но не ја третира јасно и отворено. Имено, околу „симболизмот на борбите“, важно е идентитетот на политичката заедница да биде изразен во политичката сфера и во сферата на изградба на институциите, пред сè, и повеќе отколку во цивилната сфера или во сферата на животните стилови, начини на живеење (полујавна, полуприватна). Ако овој услов е исполнет, тој овозможува идентитетите да се „релаксираат“ од грч и страв дека ќе бидат прескокнати при поделбата на власта и воедно се овозможуваат подобри шанси за развивање мултиплицирани преклопувачки идентитети. Со тоа се добива шанса да се изгради консензуално заснована структура на авторитет и потоа во перспектива симбиотички „национален“ идентитет. Четвртиот услов е развојот на граѓанските вредности (civic virtues), особено толеранцијата и прифаќањето на другите како различни, а еднакво вредни и тоа во атмосфера на слобода за комуникација помеѓу културните дискурси. Петтиот услов е партиципација при вработување и развој на пазарната економија, удел во ресурсите и во социјалните можности. Шестиот услов е општеството да се држи „отворено“ за меѓународна мека арбитража (експертска помош или политичко поттикнување) во чувствителните нормативни закони на регулирање на културните права. Седмиот услов е меѓународно вмрежување на ваквите земји во пошироките безбедносни и економски интеграции, при што овој може да се покаже како витален за перспективите на имплементација на кој било договор во земјата и може трајно да ги смири културните конфликти или барем да ги извлече од нивната насилна фаза. Со развојната перспектива што ја обезбедуваат пошироките интеграции и нивната „мека моќ“ (моќ да се направат реформи нудејќи помош и урнек, а не притисок и закани) мултикултурните земји имаат шанса за потрајно стабилизирање и развој.<sup>164</sup>

<sup>164</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010



## Дилемите на мултикултурализмот – проблеми и предизвици

Мултикултурната теорија и стварност позиционирани во либерално-демократски наратив проблематизираат неколку дилеми кои се предизвик за секое современо општество. Имено, конфликтот помеѓу барањата за заедништво и посебност, формите и дострелите на етнокултурната неправда, односот на политиката на признавањето<sup>165</sup> со политиката на редистрибуцијата, проблемот на мултикултурната ранливост, и тензијата меѓу парадигмите за нацијата-држава и фактот за мултикултурниот карактер на современите општества, се поважните прашања кои заслужуваат да бидат споменати.

Според Парех, мултикултурното општество се соочува со две конфликтни барања и има потреба да создаде политичка структура што ќе овозможи нивно помирување на правичен и на колективно прифатлив начин, т.е. во таквото општество мора да се поттикнува силно чувство за заедничко припаѓање меѓу сите граѓани, инаку тоа не би можело да дејствува како обединета заедница способна да презема и да поттикнува колективни одлуки и да ги регулира и да ги разрешува конфликтите. Иако изгледа парадоксално, колку е подлабока различноста во општеството, толку е понеопходно заедништвото и кохезијата, бидејќи слабо поврзаното општество чувствува закани од различностите и му

<sup>165</sup> Во Тејлоровата „политика на признавање“, либералното општество мора да остане неутрално за мислењето за добриот живот и да се ограничи на обезбедувањето дека како и да се гледаат работите, граѓаните се однесуваат на правичен начин меѓусебно, а државата се однесува еднакво спрема сите. Либерализмот може да понуди неутрална почва врз која луѓето од сите култури можат да се сретнуваат и да коегзистираат. Меѓутоа, либерализмот не е можна точка за средба на сите култури. Тој е политичка експресија за еден опсег на култури и е прилично инкомпатибилна за други. Тејлор го третира мултикултурализмот повеќе како историско и политичко прашање отколку како епистемиолошко. Тој разликува две традиции во либералната демократска теорија, од една страна, политика на еднакво достоинство, заснована врз идејата дека сите луѓе заслужуваат политички и еднакви права, од друга страна, пак, политика на разлики, заснована на потребата за признавање на единствените идентитети на индивидуите и на групите. Овие две перспективи, се чини, се некомпатибилни, бидејќи првата бара третирање на луѓето преку слепост за разликите, додека втората бара диференцијален третман. Но, Тејлор тврди дека двете се изградени врз поимот на еднакво почитување. Според него, мултикултурализмот е логичка екстензија на политиката на еднакво почитување и на политиката на признавање. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

недостасуваат доверба и волја да ја прифати и да живее со неа. Така, предизвик за мултикултурализмот е да ги урне сите модели што ги редуцираат разните форми на човечка егзистенција во унитарната шема, бидејќи тоа се смета за неправедно.<sup>166</sup>

Втор голем проблем што го отвора мултикултурализмот е прашањето за етнокултурната неправедност, која може да се отслика низ двете нејзини најдоминантни облици: социоекономската неправда, заснована врз политичко-економската структура на општеството и културната (симболичка) неправда. Притоа се смета дека културните неправди се посебни од социоекономските неправди, па оттука барањата на етнокултурните групи за признавање (recognition) ја промовираат групната диференцијација, додека оние за редистрибуција ја промовираат групната дедиференцијација (изедначувањето). Се чини дека „политиката на признавање“ и „политиката на редистрибуција“ имаат контрадикторни цели, бидејќи луѓето што се предмет и на културна и на економска неправда бараат и признавање и редистрибуција.<sup>167</sup> Во однос на ова не постои обединувачка теорија, а тоа произлегува од фактот што мултикултурализмот, како политичко, социјално и културно движење, пред сè, е насочен кон почитувањето на мноштвото неусогласени перспективи надвор од доминантните традиции. Најчесто дилемите на мултикултуралистите се: дали да се прифати еднаквоста и посебноста; дали да се ограничи анализата само на културите; дали да биде во фокусот само материјалната страна на мултикултурноста; дали да се споредуваат и да се мерат културите или, пак, само културните групи; дали да се бара само признавање на посебноста или признавање на правото на редистрибуција итн.<sup>168</sup>

Кога станува збор за културната неправда, а не за социоекономската, која е заснована врз политичко-економската структура на општеството, вреди да се спомене дека Мартин Хајдегер ја

---

<sup>166</sup> За повеќе види во: Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

<sup>167</sup> За повеќе види во: Fraser, Nancy, "From Redistribution to Recognition", Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

<sup>168</sup> За повеќе види во: Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

поистоветува со симболичко насилство (symbolic violence),<sup>169</sup> кое се заснова врз социјалните модели на претставување, интерпретација и комуникација и се карактеризира со културна доминација,<sup>170</sup> со непризнавање и со непочитување. Културните норми кои се неправедно со предрасуди спрема некои, се институционализирани од државата и од економијата, додека економската онеправданост ја спречува еднаквата партиципација во создавањето на културата, како во јавната сфера така и во секојдневниот живот. Резултатот од сето ова е создавањето на магичен круг на културната и на економската субординација.<sup>171</sup> Според Ненси Фрејзер, лекот за економската неправда е политичко-економско реструктурирање од одреден вид, т.е. редистрибуција, додека лекот за културните неправди би била културна или симболичка промена.<sup>172</sup> Ова Фејзер

<sup>169</sup> За повеќе види во: Bourdieu, Pierre "The political ontology of Martin Heidegger", Stanford University Press, 1991

<sup>170</sup> Тезата дека културните идентитети се на некој начин доминантни во однос на економските и материјалните придобивки и дека симболичното насилство е поболно од економската неправда, може да се надолжни и со размислувањата на Смит. Тој смета дека културниот плурализам е главна детерминанта на структурите на плуралното општество и дека токму културниот плурализам ја наметнува неопходноста за доминација на културната секција. Смит, кој е социолог, го опишува монополот на моќта кај една културна секција како есенцијален предуслов за одржување на тоталното општество во сегашна форма, со што другите фактори се сметаат за секундарни во однос на културниот плурализам. Така, етничките разлики ја извлекуваат социјалната важност од културната различност. Тие разлики се потенцирани во контекстот на социјален и на културен плурализам. Плуралните општества се држат заедно преку правила, а не преку интеграција. Нема преовладување на заеднички вредности и на заедничка мотивација во плуралните општества. Како последица на тоа, општеството мора да се држи заедно преку правила. Овие правила се состојат од ригиден хиерархиски поредок меѓу различните секции, бидејќи тие се културно диференцирани, а консензусот е цел или задача. Авторитетот, моќта и правилата се од круцијална важност во одржувањето, во контролирањето и во координацијата во плуралното општество, а промените во социјалната култура претпоставуваат политички промени, при што можат да добијат и насилна форма. Оттука се извлекува заклучокот за доминацијата на културното малцинство како карактеристика на плуралното општество. За мислењата на Смит, повеќе види кај Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

<sup>171</sup> За повеќе види во: Fraser, Nancy, "From Redistribution to Recognition", Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

<sup>172</sup> Ова би значело системска артикулација на принципите на правда, на еднаквост, на разлики и на редистрибуција, т.е. дистрибутивна правда поради обезбедување на еднаквост за различностите. На пример, тоа претпоставува социјализам во економијата, а деконструкција на културата - од хомогена во хетерогена. Политиката на признавањето не смее да се земе како цел сама за себе и да биде политички исклучена од редистрибуцијата, туку треба прашањата на политичката економија да се поврзат со политиката на признавањето, со што би се обезбедила политичка и економска еднаквост. Fraser, Nancy, "From Redistribution to recognition", Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

го опишува во трудот „Од редистрибуција до признавање“, каде што е потенцирано дека обидот да се расправа за културната стигматизација, без да се оспорат основните економски нееднаквости, е бесполезен. Според неа, голем број либерали ја поддржуваат токму оваа идеја за секундарната и за деривативна периода на културните нееднаквости.<sup>173</sup> Но, на овој став парира Кимлика со тврдењето дека статусната хиерархија не секогаш се извлекува од економската. Се разбира, некои групи како жените, Афроамериканците и домородците се диспропорционално концентрирани во ранливите економски позиции и, исто така, се подложни на потценување или на замолкнување на културните претставувања. Но, постојат и многу групи кои се богати, а, сепак, се културно стигматизирани, како што е случајот со хомосексуалците во западните демократии кои имаат слични примања по жител и образование како хетеросексуалците, а страдаат од екстремна хомофобија. Сличен пример се и добро ситуираните емигранти или религиозните групи, какви што се, на пример, арапските Американци или јапонските Американци, кои имаат натпросечни приходи и образование, а, сепак, се културно маргинализирани.<sup>174</sup>

Ненси Фрејзер забележува уште еден интересен феномен – имено, кај постсоцијалистичките конфликти таа тврди дека групниот идентитет го заменува класниот интерес како главен медиум за политичка мобилизација, а од културното признавање, пак, се очекува да ја отстрани социоекономската редистрибуција како одговор на неправдата и како цел на политичката борба. Новите движења, во чијашто основа лежи тезата дека епистемиологијата на идентитетот (или културната политика) е замена за

---

<sup>173</sup> За повеќе види во: Fraser, Nancy, "From Redistribution to recognition", *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

<sup>174</sup> Слично, многу национални малцинства, како Каталонците или жителите на Квебек имаат ист стандард на живеење како и мнозинството, а во некои случаи имаат примања поголеми од просекот, па сепак, нивниот јазик и култура се подредени на мнозинството. За сите овие групи постигнувањето на економската еднаквост не го елиминира статусот на нееднаквост (иако значително помага во намалувањето) и затоа не ја елиминира потребата да се мобилизира за политика на признавање. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

епистемиологијата на класата, упатуваат на нивната силна ирационална компонента. Ова, секако, придонесува за нивниот потенцијал, но, истовремено, ги прави помалку чувствителни за компромис или за прифаќање на правата на другите културни групи.<sup>175</sup> На тој начин, критериумите за инклузија, во теоријата на мултикултурализмот често знаат да предизвикаат конфузија. Имено, секогаш има различни онеправдани групи - етнички, родови, полови итн. Оттука се јавуваат и дилемите - дали политиката на идентитетот е само оружје на мултикултуралистите и дали мултикултурализмот е дефрагментиран како оружје на политиката на идентитет.<sup>176</sup> Самото поставување на ова прашање е обид за разбирање на односот помеѓу мултикултурализмот како идеологија и мултикултурното општество како факт и затоа главно нешто што треба да се одговори е разбирањето на балансот меѓу правата на индивидуата и културната автономија на групите. Џовани Сартори прави дистинкција помеѓу мултикултурализмот како систем и мултикултурализмот како идеологија, кој, тој, барем за Западна Европа, ја нарекува помодна идеологија. Сартори вели: „Не треба да се прави збрка или да се меша мултикултурализмот кој постои во одредени земји, што е веќе факт и мултикултурализмот како идеологија, поточно, како проповедање на фрагментација на општествата“.<sup>177</sup> Притоа, Сартори не бега од тоа да ги нарече мултикултурните држави како попроблематични од оние кои се етнички хомогени (ако такви воопшто постојат). Тој потсетува дека царството Австро-Унгарија, како најголема творба на мултикултурализмот во поновата историја, доживеа распад по Првата светска војна, а ако позитивен пример, тој ја посочува единствено Швајцарија, за која вели: „Швајцарија, на пример, денес е де факто мултикултурна држава, која функционира добро и како таква,

---

<sup>175</sup> За повеќе види во: Fraser, Nancy, "From Redistribution to Recognition", *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

<sup>176</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>177</sup> За повеќе види во: Сартори, Џовани *Corriere della sera*, „Плурализмот ги валоризира различностите, идеологијата на мултикултурализмот е погрешна“, 5. јануари 2010 година

таа се доживува како среќен крај што дошол по еден долг период на внатрешни судири. Од друга страна, Белгија и Канада, кои се развиваат како бикултурални држави се соочуваат со големи проблеми". Со други зборови, прашањето на мултикултурализмот не смее да стане идеологија на мултикултурализам, која ќе ја легитимизира политиката на сегрегацијата и на фрагментацијата, т.е. опасноста од идеологизиран и помоден мултикултурализам, како што го нарекува Џовани Сартори, мора да се земе предвид во случаите каде хетерогеноста е очигледна.<sup>178</sup> Или, како што вели Греј, вредносниот плурализам, наместо монизмот, во облик на политички проект *модус вивенди*, може да биде дел од решението на потенцијалните опасности од различностите. Третото прашање што се отвора е загрозувањето на индивидуалните слободи, што постои кај некои групи, поради што критичарите на мултикултурализмот тврдат дека тој е пропаднат концепт. Имено, во земјите со мултикултурни политики, ранливите припадници на некои малцинства продолжуваат да бидат жртви на нелиберален третман и поради тоа се смета дека мултикултурализмот не ги остварил либералните очекувања, односно, дека либералните норми не се интернализирани во самите малцински групи, а либералните држави, пак, немаат волја да ги заштитат правата и слободите на ранливите членови

---

<sup>178</sup> Критичарите на мултикултурализмот често знаат истиот да го наречат скриен апартхејд. На пример, Џовани Сартори го окарактеризира мултикултурализмот за помодна идеологија која сегрегира и фрагментира испровоцирана од безредијата што завладеаја во еден од камповите за бегалци на југот на Италија. Во овој контекст, треба да посочиме дека тензијата и спротивставеноста на аргументите околу мултикултурализмот најдоа свој директен израз и во политиката. За илустрација доволно е да се потсетиме на неодамнешните изјави на германската канцеларка Ангела Меркел за тоа дека мултикултурализмот во Германија е пропаднат концепт и за масовните депортации на Ромите од Франција. Обата настана се случува во 2010 година.

на овие групи, вели Кимлика.<sup>179</sup> Оттука следува и заклучокот на Кимлика дека малцинските права се конзистентни со културниот либерализам доколку се заштитува слободата на индивидуата во самата група и доколку се промовираат односи на еднаквост, а не односи на доминација помеѓу групите.<sup>180</sup> Овие проблеми околу случаите во кои се јавува загрозување на индивидуалната слобода во рамките на групата (изневереното либерално очекување во однос на мултикултурализмот) се именуваат како синдром на мултикултурна ранливост (multicultural vulnerability). Тоа е ситуација кога поради предностите што му се даваат на групното претставување и поради занемарување на односите внатре во групата, елитите на групите добиваат автономија да се однесуваат авторитарно и репресивно во меѓугрупните односи во името на обезбедување единство во групата. Парадоксот е во тоа што со намерата да се постигне меѓугрупна правда (се

<sup>179</sup> Според Кимлика, важната работа која треба да се забележи во ситуации кога се соочуваме со либералните бранители на мултикултурализмот е да се разликуваат „лошите“ малцински права, кои вклучуваат намалување на индивидуалните права, од „добрите“ малцински права, кои ги дополнуваат малцинските права. Кимлика предлага да се разликуваат два вида на права што една група може да ги бара. Првите би вклучиле право на групата против своите членови, направено за да ја заштити групата од дестабилизирачкиот ефект на внатрешната неслога (т.е. одлуката на индивидуалните членови да не ги следат традиционалните начела и обичаи), вториот вид вклучува право на групата против поширокото општество, дизајнирано за да ја заштити групата од ударот на надворешните притисоци (т.е. економски или политички одлуки на поширокото општество). Првите ги именува како внатрешни рестрикции, а вторите како надворешни заштити. Двата вида се нарекуваат колективни права или групни права, но тие покренуваат различни прашања. Внатрешните рестрикции вклучуваат интрагрупни релации – етнокултурната група може да бара примена на државната моќ за да ги намали правата на нејзините членови во име на групната солидарност, па овде би имале опасност од индивидуална репресија. Во овој случај, критичарите на колективните права се повикуваат на претставата на теократски или патријархални култури, каде што жените се потиснуваат и религиозната ортодоксност законски се применува, како што може да се случи, на пример, кога на наведените права на заедницата им се дава предност пред правата на индивидуалноста. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>180</sup> На пример, кога Афроамериканците и домородците бараат специјални права на претставување во политичките институции во општеството целта е да се осигураат дека нивните интереси не земаат предвид кога се донесуваат одлуките во општеството, а не да се предизвика неслога во групата. Слично кога емигрантските групи бараат финансирање на програмите за нивниот мајчин јазик или за нивни уметнички групи, исклучување од неделните забрани или кодови на облекување што не се во согласност со нивните религиозни уверувања тие бараат да се намали ранливоста од економските и од политичките моќи на мнозинството, а не да се ограничи слободата на нивните членови. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

потенцира важноста на групното претставување и заштита на малцинската култура во политиката и јавниот дискурс), а тоа за последица може да има зголемување на внатрегрупната репресија, хиерархии и нетолеранција кон индивидуите, на штета на нивните индивидуални права.<sup>181</sup>

Четвртото прашање околу кое се прекршува мултикултурната теорија и пракса е третирањето на мултикултурализмот како да е одговор на градењето на нацијата, а според Кимлика, тоа е третата фаза во дебатата за мултикултурализам. Со третирањето на мултикултурализмот како одговор на градењето на нацијата се отвораат прашањата за бенигното занемарување на етнокултурните различности, либерализмот 1 и 2 и сл., па оттука оваа парадигма заслужува посебно внимание. Имено, „мултикултурната мисла може да се гледа и како постнационалистичка, бидејќи признава егзистенција на неколку култури внатре во еден ист политички систем“,<sup>182</sup> вели Ериксен. Оваа мисла е добра илустрација дека теоретичарите на мултикултурализмот имаат специфичен третман спрема дискурсот за нацијата-држава, бидејќи паралелно со ерозијата на универзалистичките тенденции се случува експоненцијален раст на тенденциите на културната фрагментација т.н. нов трибализам. Овој процес на фрагментација се манифестира во движења за културна автономија, во национализам, етнички движења, локална автономија, во децентрализација итн. Всушност, моделот на нацијата-држава, кој своите корени ги влече од Вестфалскиот мировен договор

---

<sup>181</sup> Во овој случај „надворешните заштити“ ги стимулираат „внатрешните рестрикции“ од нелиберален вид. Во меката верзија на мултикултурализмот таа слабост е уочена и тој е базиран врз урамнотежена тенденција за акомодација на идентитетските групи паралелно со заштитата на граѓанските индивидуални права. Во оваа верзија вистинскиот тест за мултикултурното граѓанство е како малцинските права или правата на културна различност коегзистираат со индивидуалните права. Оваа верзија ја има усвоено можеби клучната позиција на мултикултурната приказка како коегзистентност, релационост на изградба на идентитетите со другите такви во еден социјален простор во една држава. Особено е важно тоа што оваа позиција на мека мултикултуралност во принцип ја создава легитимноста на интерференција, вмешување во меѓугрупните конфликти и создава можност за оптимизам на постконфликтните решенија.Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

<sup>182</sup> За повеќе види во: Eriksen, Thomas, Hylland, "Multikulturalism, Individualism and Human Rights", Human Rights, Culture and Context, ed. Wilson, Richard, London, Pluto, 1997



од 1648 година, а својата кулминација ја доживува во 19 век (векот на национализмот), не е повеќе соодветен модел и не е соодветна матрица врз основа на која граѓаните треба да ги градат ставовите за политиката, економијата, културата и за животот во целост. Денес, речиси и да не постојат хомогени општества, па затоа државата не смее да остане единствената политичка институција која ќе ја извршува истата застарена функција која ја имала пред три века. Спротивното би значело дека таа е инструмент на неправдата и на репресијата, т.е. сувереноста на државата нема потреба да се определува со единствен, монолитен, ултраунитарен авторитет. Постојат два модела на нација-држава, граѓански и етнокултурен.<sup>183</sup> Според Парех, модерната држава ја обележуваат границите, територијалната дистинктивност, асоцијацијата на индивидуи, при што се апстрахира класниот, етничкиот, религиозниот и социјалниот статус итн. Таа ги обединува индивидуите преку припадноста кон заеднички систем на авторитет, а притоа граѓаните уживаат еднаков статус и имаат идентични права и обврски. Државата и граѓанинот се два меѓузависни пола на политичкиот однос, секој дефиниран во формални и во апстрактни термини.<sup>184</sup> Но, денес, со глобализацијата, значително опаѓа важноста

---

<sup>183</sup> Според Кениг (Koenig), двата главни модела на конституирање на модерните нации-држави - граѓанскиот и етничкиот, претпоставуваат силен степен на социјална кохезија на социјетално ниво. Политичкиот модел на нација-држава претпоставува дека кај модерната нација врските на партикуларната солидарност ќе бидат заменети со формално државјанство и со правен систем заснован на универзални норми, особено на индивидуалните права. Се претпоставува дека социјалната интеграција може да се постигне преку создавање на деетнизирана јавна сфера во која социјалните конфликти ќе се разрешуваат демократски и со помош на уставните одредби, спротивно на етничкиот модел (*ius sanguinis*) кој подразбира дека нацијата-држава е заснована на заедничкиот идентитет на народот. Државната формација во овој контекст е третирана како инструмент за самоартикулацијата на предегзистирачката национална заедница окарактеризирана преку заедничкото историско потекло и судбина, заедничката култура, менталитет, обичаи и заеднички јазик. Мобилизирачката сила на овој модел е докажана низ националните движења во 19 и во 20 век. Националниот монолингвизам предизвикува дискриминација кај недоминантните јазични групи. Што се однесува до односот на мултикултурализмот и демократијата, се очекува членовите на демократското општество да имаат едно заедничко чувство на политичка лојалност, па така заедничката националност станува предуслов за таквата лојалност. Koenig, Matthias, "Democratic Governance in Multicultural Societies", Vol2. n.11; [www.unesco.org/most/1n2po12.htm](http://www.unesco.org/most/1n2po12.htm)

<sup>184</sup> За повеќе види во: Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", *Ethnicity Reader*, Harvard University Press, Cambridge, 2000

на концептот на нацијата-држава, смета Ерик Хобсаум.<sup>185</sup> Во зависност од социјалниот контекст, национализмот може да има социокултурни, интегрирачки, како и дезинтегративни ефекти. Национализмот содржи идеолошко оправдување на државата и затоа е демоден. Не е исклучено дека национализмот ќе опаѓа со опаѓањето на нацијата-држава, вели овој историчар. Според Хобсаум, културните слободи и плурализмот денес секако се подобро заштитени во поголемите држави што се препознаваат како мултикултурни, отколку во малите држави што се занимаваат со идеалот на етнолингвистичката и културната хомогеност.<sup>186</sup> И според Ернест Гелнер, национализмот, во основа, бара здружување и е примарно-политички принцип, врз основа на кој политичката и националната заедница треба да се совпаднат. Ваквите процеси се случуваа во речиси сите европски земји во 19 век. Но, национализмот ја губи својата сила онаков каков што го познаваме, како државен национализам.<sup>187</sup> На ова се надоврзува и Томас Хиланд Ериксен, кој вели дека денес државата мора да го овозможи правото да се биде различен, правото да не се учествува во националното општество во одредени аспекти и правото да се усвојуваат системи на сегментирана опозиција, несанкционирани од државата. Исто така, тој нагласува дека политичката моќ мора да се децентрализира, треба да се прифатат различни принципи за локалните политички организации и треба да се овозможи еднаков пристап до образовниот систем, до пазарот на работна сила и други можности за намалување на неправдите за различните.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Историски важен дел на националните идеологии во многу современи нации-држави беше да интегрираат што поголем број луѓе, култури, политики и економии. Ваквите процеси се случуваа во речиси сите европски земји во 19 век. Но, нацијата и национализмот не се повеќе соодветни термини за опишување на политичките ентитети, вели Хобсаум во Hobsbaum, Eric, "An Anti-nationalist Account of Nationalism Since 1989, Ethnicity Reader, ed. Guibernan, M., and Rex. J., Polity Press, Blackwell Pub. Ltd. UK, 1997

<sup>186</sup> За повеќе види во: Hobsbaum, Eric, "An Anti-nationalist Account of Nationalism Since 1989, Ethnicity Reader, ed. Guibernan, M., and Rex. J., Polity Press, Blackwell Pub. Ltd. UK, 1997

<sup>187</sup> За повеќе види во: Gelner, Ernest, "Nations and Nationalism", Blackwell Publishers, Oxford, 1983

<sup>188</sup> За повеќе види во: Eriksen, Thomas, Hylland, "Multikulturalism, Individualism and Human Rights", Human Rights, Culture and Context, ed. Wilson, Richard, London, Pluto, 1997

За ова прашање Кимлика, исто така, е особено значаен, бидејќи се занимава со темата за односот помеѓу нацијата-држава и културата, па вели дека синтагмата дека една култура е синоним за една нација или за еден народ, значи оти таа е интергенерациска заедница кое повеќе или помалку е институционално целосна, која окупира одредена територија или земјиште и која има свој јазик и историја.<sup>189</sup> Една држава е мултикултурна доколку нејзините државјани припаѓаат на различни нации (мултинационална држава) или, пак, доколку имаат емигрирано од повеќе нации (полиетничка држава) или, доколку овој факт е важен аспект од личниот идентитет и од политичкиот живот. Кимлика се повикува на Мајкл Валцер, според кого културниот плурализам во стариот свет се состоел од целосни и од вкоренети заедници на нации кои биле создадени на територии кои тие со векови ги окупирале, но кога се правеле обиди тие национални заедници да се откажат од нивниот јазик и култура, тоа доведувало до повици за национално ослободување.<sup>190</sup> Една земја која содржи повеќе од една нација не е нација-држава, туку е мултинационална држава, а помалите култури формираат национални малцинства, вели Кимлика. Во Швајцарија, на пример, како и во повеќето мултинационални држави, националните групи чувствуваат приврзаност кон пошироката држава само затоа што таа ги признава и ги почитува нивните различни национални припадности.<sup>191</sup>

Дискурсот што ја зема нацијата-држава како свој идеал, како врвна идеја и пропагира уверување дека ниту една политика не може да биде стабилна и кохезивна ако нејзините членови немаат заедничка национална култура, е асимилационен пристап спрема етнокултурниот диверзитет и него, според Парех, го поддржуваат конзервативците, националистите и некои од комунитаристите, а понекогаш е став и на компрехезивните либерали. Но, според Парех, асимилацијата не е нужна за да се обезбеди политичко единство под капата на еднаквото граѓанство, т.е. притисокот за

<sup>189</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје, 2004

<sup>190</sup> Исто

<sup>191</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје, 2004

асимилација не успева, бидејќи културите се многу длабоко вовлечени во човечките животи за да бидат лесно отфрлени. Целосна културна асимилација бара и биолошка асимилација и многумина не се подготвени да ја платат таа цена, па дури и ако некој се асимилира во доминантната култура, секогаш постои опасност дека и некоја минорна разлика може да се смета како основа за дискриминација. Културните практики се независна идентитетска улога и доколку разликите се прифатат како нормален дел од животот, оние што се загрижени за нив, нема да треба да ги засноваат во нешто нескротливо и непреговорливо, како што се, на пример, религијата и етничноста. Религиските и етничките разлики, без сомнение, ќе останат, но нема да бидат исполитизирани, претворени во последен бастион на културната одбрана и нема да им се дава поголема важност отколку што заслужуваат, заклучува Парех.<sup>192</sup> Затоа, државата не може повеќе да се легитимира единствено преку чувството за колективен идентитет (еднонационален), бидејќи многумина од граѓаните не го истакнуваат само политичкиот, туку ги преферираат и ги истакнуваат силните етнокултурни идентитети. Заедничкото чувство на национален идентитет е потребно, но, исто така, тоа е и потенцијално опасно, смета теоријата на мултикултурализмот. Етнокултурните идентитети стануваат предмет на интерес на Јирген Хабермас и на Ралф Дарендорф, водечките германски

---

<sup>192</sup> За повеќе види во: Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

социолози на нашето време, но и на други.<sup>193</sup> Тие го третираат етничкиот идентитет како резултат на комплексни социјални процеси во кои симболичките граници континуирано се конструираат и се реконструираат со употреба на митологиите и со историското мислење за заедничко минато или јазик. Ако ние немаме претстава за тоа како се конструираат идентитетите, посебно етнокултурните, нема да можеме да ги разбереме национализмот, мултикултурализмот, конфликтите помеѓу нив итн. Развојот на модерниот поим за идентитет овозможи растеж на политиката на различности, а тоа јасно упатува дека секому треба да му биде признат неговиот единствен идентитет, неговата дистинктивност од другите, вели Тејлор.<sup>194</sup> Токму

---

<sup>193</sup> На пример, Хабермас во „Борби за признавање во држава со уставна демократија“, „Мултикултурализам: огледи за политиката на признавање“, Тејлор, Чарлс, уредник Гатман Ејми, Евро Балкан Пресс, 2004; Дарендорф, Р., во Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003. Всушност, ова е квалификацијата на Кенинг, кој го толкува Фридрих Барт, а погоре наведените карактеристики на етничките идентитети ги сместува во конструктивистичкиот дискурс и нагласува дека инструментализмот повеќе им придава внимание на политичките процеси на мобилизација и на манипулација преку кои социјалните групи се конструираат врз основа на етнички атрибути, како што се: националноста, религијата, расата или јазикот. На пример, јазикот преку неговата комуникативна функција придонесува за социјална интеграција и тој како систем на претставување обезбедува заеднички светоглед на ниво на општество. Да се зборува еден јазик значи да се дели заедничка реалност со другите. Со обезбедување заеднички светоглед, јазикот ја игра главната улога во конституирањето на групната свест и во симболизацијата на колективниот идентитет. Оттука, не само преку неговата комуникативна туку и преку неговата симболичка функција, јазикот придонесува за социјална интеграција. Јазикот е конститутивен фактор на етничноста сè додека ги исполнува ове две функции. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

<sup>194</sup> т.е. потребно е поттикнување на различните културни традиции за да се развие нивниот потенцијал за изразување на демократските идеали спрема слобода и еднаквост, а тоа води, во најголем број случаи, кон голема културна трансформација. Тејлор вели: „Целта на либералната демократска култура е да ги почитува, а не да ги репресира етничките идентитети“. Според него, општеството нема да биде отворено за таква трансформација ако е преокупирано со заштита на партикуларистичката култура до степен на одобрување на владите во насока на одржување на културата за сметка на индивидуалната слобода. Од јуристички аспект, мултикултурализмот го потенцира прашањето за неутралноста на правото и на политиката во однос на сите прашања поврзани со концепцијата за добриот живот. Современите либерали, како што е познато, тврдат дека либерализмот е неутрален меѓу концепциите за добриот живот, меѓутоа мултикултуралистите денес ја проблематизираат оваа идеја, посочувајќи на тоа дека либерализмот ја отсликува регионалната англоамериканска култура и има хомогенизирачки ефект. Имено, неопходно е да се избегне постоењето на прва и на втора класа граѓани. Appiah, K. Anthony "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Society and Social Reproduction," *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994

оваа дистинктивност беше игнорирана и беше асимилирана од доминантниот или од мнозинскиот идентитет. Идентитетите за чие признавање зборува Тејлор се главно она што го нарекуваме колективни социјални идентитети: религијата, полот, етничноста, расата, сексуалноста. Тејлор тврди дека реалноста на плуралните општества може да бара да го модификуваме процедуралниот либерализам или, како што вели Ентони К. Апјах, политиката на признавање бара нечија боја на кожа, сексуално тело да бидат прифатени на начин неприфатлив за другите.<sup>195</sup>

Со отворање на прашањето на политиката на признавање се актуелизираше и прашањето за форсирањето на партикуларноста, па оттаму Хабермас му парира на Тејлор со забелешката дека тој ги доведува во прашање индивидуалните содржини на модерната концепција за слободата.<sup>196</sup> Двата модела на политика, засновани на поимот за еднакво почитување, доаѓаат во конфликт. На пример, принципот за еднакво почитување бара да ги третираме луѓето како да не постојат разлики меѓу нив, но истовремено, мора да ја признаеме и особено да ја форсираме партикуларноста. Поентата е дека неутралниот збир на слепата „политика за разлики“ во однос на „политиката за еднакво почитување“ е, всушност, рефлексивна на хегемонистичките култури, вели Тејлор. Тој ја артикулира потребата од признавање на нечиј дистинктивен идентитет.<sup>197</sup> Културата е тука многу важен елемент и како што вели Хабермас: според Тејлор, признавањето на дистинктивниот

---

<sup>195</sup> За повеќе види во: Appiah, K. Anthony "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Society and Social Reproduction," *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994

<sup>196</sup> За повеќе види во: Gutman, Amy, "Introduction", *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994

<sup>197</sup> Во Тејлоровата „политика на признавање“ објект се и групата и индивидуата. Како што се признаваат индивидуите, така треба да се признаваат и културните групи. Постојат три дистинктивни ентитети како кандидати за признавање – индивидуата, групата и културата. Заклучокот е дека човечките суштества имаат потреба од признавање. Секоја етничка или национална култура содржи нешто од посебна вредност спрема светот, вредност што треба да е почитувана од другите култури. Не треба да се бара еднаква вредност, т.е. треба да се избегнува споредувањето меѓу културите, поентира Тејлор. За повеќе види во Тејлор, Чарлс, „Мултикултурализам; Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004

идентитет има централно место во мултикултурализмот.<sup>198</sup> И Кимлика е на иста линија на размислување. Основните принципи на либерализмот се принципите на индивидуалната слобода, а прашањето на слободата честопати ја наоѓа својата основа во автономијата на некоја национална група.<sup>199</sup> Спротивна на овие размисли е позицијата на Ејми Гутман, која вели дека унапредувањето на етничкиот идентитет, што таа го смета за секундарен (примарен е универзалниот човечки идентитет), доведува до ослабување на основите на либерализмот и на тој начин се отвора вратата на нетолерантноста.<sup>200</sup> Мајк Валцер, од своја страна, тврди дека либерализмот вклучува „остар развод меѓу државата и етницитетот“, бидејќи либералната држава стои над сите различни етнички и национални групи во земјата и „одбива да ги засили или да ги поддржи нивните начини на живот и да преземе активна улога во социјалната

<sup>198</sup> За повеќе види во: Тејлор, Чарлс, „Мултикултурализам; Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004

<sup>199</sup> Во однос на врската помеѓу слободата и културата, Кимлика го опишува видот на култура кој особено е важен за индивидуалната слобода во смислата дека модерниот свет е поделен на социетални култури чиешто практики на институциите го покриваат сиот домен на човечките активности, вклучувајќи ги и јавниот и приватниот живот. Тие социетални култури вообичаено се поврзуваат со националните групи, а индивидуалната слобода е тесно поврзана со припаѓањето во тие култури. Слободата зависи од присуството на социеталната култура и многу е важно националните малцинства да имаат пристап до сопствените култури. Всушност, либералниот принцип на слобода на избор има одредени културни предуслови и затоа прашањата на културната припадност мораат да бидат инкорпорирани во либералните принципи, вели Кимлика. Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје, 2004

<sup>200</sup> Таа смета дека либерално демократската одбрана на личноста значи дека сите луѓе се третираат како слободни и како еднакви суштества во нивната различност. Но, постојат две влијателни интерпретации на овој принцип, вели таа. Едната бара политичка неутралност меѓу разликите и конфликтните концепции за живот што ги имаат често граѓаните во плуралистичкото општество, другата перспектива, пак, не инсистира на неутралност, ниту на последиците, ниту на оправданоста на јавните политики, туку повеќе се фокусира на јавните институции. Тие би требало да ги унапредуваат посебните културни вредности под три услови – задолжителна заштита на основните права на сите граѓани, отсуство на манипулација во врска со прифаќањето на културните вредности што се претставени од јавните институции и од јавните личности и демократска одговорност од сите оние кои ги креираат културните избори. Гутман смета дека целосното јавно признавање на еднаките граѓани бара две форми на почитување – прво, почитување на единствените идентитети на секоја индивидуа, независно од полот, расата или етничноста и второ, почитување на оние активности, практики на начини на гледање на светот што се особено вреднувани или се поврзани со членовите на обесправените групи Gutman, Amy, „Intoduction“, Mutticulturisam Examng The Politics of Recognition, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994

репродукција“. Наместо тоа, државата е неутрална во однос на јазикот, историјата, литературата и календарот на овие групи. Тој вели дека најчист пример за таква неутрална либерална држава се САД, а чие „бенигно занемарување“ на етнокултурната различност се рефлектира во фактот дека нема уставно признат официјален јазик. Затоа, за емигрантите да станат Американци е потребно само придржување кон принципите за демократија и индивидуална слобода дефинирани во Уставот на САД.<sup>201</sup>

Од овие размисли произлегуваат и прашањата околу улогата на либералната држава која треба да одговори на дилемите за културната различност. Поточно, темите околу кои се дебатира се: дилемата за неутралноста на либералната држава, политиката на бенигното занемарување на културната различност, етнокултурната правда и можноста за градење на еден нов консензус. Според Вил Кимлика, идејата за либерална неутралност вели дека државата не треба да ги рангира внатрешните заслуги на различните концепции за добар живот.<sup>202</sup> Промовирањето на политичкото учество е конзистентно со неутралноста ако се прави за да се осигураат правни и стабилни институции, но не и ако се прави поради некоја внатрешна цел. Затоа, државната неутралност едноставно отфрла некои аргументи или оправдувања за јавната политика – имено, тие што се повикуваат на рангирањето на внатрешните доблести на концепциите за добар живот. Не исклучува политики што промовираат некој јазик, култура или религија, сè додека понудените причини за овие политики се неутрални. Очигледно, државната неутралност иако за либералите е неопходен услов

---

<sup>201</sup> За повеќе види во: Waltzer, Michel, "Comment", *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994

<sup>202</sup> Ова подразбира, на пример, дека државата не треба да вели дека зборувањето на англиски е внатрешно повредено од зборувањето француски или дека христијанството е внатрешно поважно од атеизмот. Но, конзистентно е со либералната неутралност на државата недвосмислено да се промовира некој јазик или религија, сè додека оправдувањето на ова не стане внатрешна вредност. Можно е, на пример, да се каже дека сите треба да зборуваат англиски јазик, не бидејќи е подобар јазик, туку затоа што е најраширен јазик и затоа е најефикасно средство за комуникација. Слично, може да се каже и за промовирањето на националната религија од страна на државата, не бидејќи е тоа вистинската религија туку бидејќи општеството е похармонично кога сите делат една религија (ова е гледиштето на Русо). Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009



за правда, не е доволна, смета Кимлика.<sup>203</sup> Тој, се согласува со општоприфатената претпоставката (и од бранителите и од критичарите на мултикултурализмот) дека либералната држава во нејзиното нормално функционирање се придржува кон принципите на „бенигно занемарување“ за етнокултурната различност. Тоа значи дека државата е индиферентна кон етнокултурните идентитети на граѓаните и кон способноста на етнокултурните групи да се репродуцираат (согласно со класификацијата на Валцер ова спаѓа во либерализам 1). Во оваа смисла, либералните држави ја третираат културата исто како и религијата, т.е. како нешто со што луѓето можат да се занимаваат во нивниот приватен живот, но што не е грижа на државата (сè додека ги почитуваат правата на другите луѓе во државата). Како што либерализмот оневозможува основање на официјална религија, исто така, не може да има официјални култури кои ќе имаат привилегиран статус над другите можни културни здружувања. Поимот „бенигно занемарување“ е различен и е посилен од идејата за либерална неутралност.<sup>204</sup> Ова е моделот кој многу луѓе претпоставуваат дека треба да се примени кај етнокултурната различност.<sup>205</sup> Според Кимлика бранителите на мултикултурализмот мораат да ги објаснат вистинските причини во намерата да се отргнат од нормата на „бенигното занемарување“, при што вели: погрешна е идејата

<sup>203</sup> Фактот дека има неутрални причини за промовирање на општата религија не значи дека е легитимно за државата да промовира национална религија, напротив, либералите цврсто го засилуваат принципот дека државите не само што треба да го избегнуваат промовирањето религија за неутрални причини кои се однесуваат на контроверзни концепции за доброто, тие, исто така треба да избегнуваат промовирање воопшто, дури и за неутралните причини на ефикасност или социјална хармонија. Треба да постои цврста одделеност меѓу државата и црквата. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>204</sup> Всушност, во сферата на религијата либералите веруваат не само во идејата за државна неутралност туку и во посланата идеја за бенигно занемарување. Треба да има цврста поделба меѓу црквата и државата која ќе забранува какви било политики со кои ќе се привилегира една религија за сметка на друга, колку и да е оправданоста неутрална. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>205</sup> За време на вековната граѓанска војна меѓу католиците и протестантите во Европа, принципот на бенигно занемарување помогнал да се воспостави релативен мир и спокојство. Па зошто да не го примениме, исто така, овој цврст разделен модел и на етнокултурната различност, се прашува Кимлика. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

дека либерално демократските држави (или „граѓанските нации“) се рамнодушни спрема етнокултурните идентитети.<sup>206</sup> Кимлика му посветува внимание и на прашањето колку напорите за создавање нација-држава од страна на мнозинствата влијаат врз создавањето на неправди спрема малцинските групи и се обидува да ги идентификува условите под кои градењето на нација од страна на мнозинството престанува да биде неправедно. Според него, етнокултурната правда во контекст на градењето на нацијата од страна на мнозинството во либералната демократија е легитимна под следниве услови: прво, ниту една група на долгогодишни жители не смее перманентно да се исклучува од членството во нацијата (како што се метеците или расните кастински групи).<sup>207</sup> Второ, концепцијата за национален идентитет и национална интеграција треба да биде плуралистичка и толерантна, а тоа, пред сè, вклучува институционална и лингвистичка интеграција а не прифаќање на какво и да е множество на обичаи, религиозни верувања или животен стил.<sup>208</sup> Трето, на националните малцинства треба да им се овозможи да се вклучат во нивното сопствено градење на

---

<sup>206</sup> Религискиот модел погрешно упатува на сметка на односот меѓу либерално демократската држава и етнокултурните држави. Кимлика упатува на примерот на актуелните политики на САД. Историски гледано, одлуките околу границите на државната власт и времето на нивниот пристап во федерацијата беа намерно поставени на тој начин за да можеле англофоните да станат мнозинство во секоја од 50 те држави на американската федерација. Ова помогна да се осигурна доминацијата на англискиот јазик на целата територија на САД. Исто така, тековната доминација е осигурана од некои тековни политики. На пример законски се бара децата во училиштата да учат англиски јазик, законски се бара емигрантите (под 50 год.) да учат англиски јазик за да добијат американско државјанство. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>207</sup> На секој што живее на територијата мора да му биде овозможено да добие граѓанство и да стане еднаков член на нацијата ако го посакува тоа. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>208</sup> Сè додека емигрантите и другите етнокултурни малцинства се под притисок да се интегрираат во нацијата, моделот на социјално културната интеграција, кој е потребен за членство во нацијата, треба да се сфати во „тесна смисла“. Интегрирањето во заедничките институции кои работат на еден заеднички јазик треба да остави максимален простор за изразување на индивидуалните и колективните разлики, и јавно и приватно, и јавните институции треба да се адаптираат, за да се приспособат на идентитетот и обичаите на етнокултурните малцинства. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

нацијата за да се одржат како посебни социетални култури.<sup>209</sup> Според Кимлика, еден од предизвиците за мултикултурализмот е тоа да се нагласи потребата за надополнување на фокусот на општите права со поголемо внимание на културниот плурализам и на групно издиференцираните права. Традиционалниот модел на „граѓанство како заеднички права“ беше длабоко поврзан со идејата за национална интеграција. Врската помеѓу заедничките граѓански права и националната интеграција сега е нападната. Евидентно е дека многу групи – Афроамериканците, жените, домородците, етничките и религиозни малцинства, хомосексуалците, лезбејките и други – сè уште се чувствуваат маргинализирани и стигматизирани и покрај тоа што ги поседуваат заедничките права на граѓанството, и не (не само) поради нивниот социоекономски статус, туку и поради нивниот социјален и културен идентитет – нивната „разлика“. Тие тврдат дека основните права на граѓанството, првенствено дефинирани од страна и за бели хетеросексуалци, телесно способни мажи, не можат да ги вклучат правата на другите групи кои поради тоа бараат некоја форма од она што Ајрис Јанг го дефинира како „диференцирано граѓанство“. Според ова, членовите на одредени групи би биле вклучени во политичката заедница не само како индивидуи туку и како групи, а во еден дел нивните права ќе зависат од членството во групата. Тие ги бараат овие групно специфични форми на граѓанство или бидејќи ја отфрлаат идејата дека треба да има единствена заедничка национална култура, или бидејќи мислат дека најдобриот начин да се

---

<sup>209</sup> Степенот до кој националните малцинства биле во можност да ја одржат посебната социетална култура значително варира. Во некои земји малцинствата биле комплетно интегрирани (на пример, Бретонците во Франција). Исто така, во Америка варира степенот и успехот на националистичката мобилизација. Од една страна, Чиканосите не можеле да ги задржат своите шпански судски, образовни и политички институции, откако присилно биле вклучени во САД во 1848 година и не се организирале на националистичките линии да ги создадат овие институции. Од друга страна, пак, Порториканците успеале да организираат одбрана на своите шпански институции и на правата на самоуправување кога биле присилно вклучени во САД во 1898 и продолжиле да ја изразуваат силната националистичка свест. Степенот на националистичка мобилизација варира и меѓу различните индијански племиња. Она што го гледаме во „вистинскиот свет на либералните демократии“, е комплексна дијалектика на државно национално градење (државни барања за малцинствата) и малцински права (малцински барања за државата). Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

вклучат луѓе во таква заедничка култура е преку диференцирани граѓански права.<sup>210</sup> Всушност, мултикултурализмот е корисен доколку овозможи целосна партиципација на сите, а таквата партиципација би значела клуч за отсуство на етнички конфликти, вели Премдас. За да се постигне оваа цел, можеби, државните институции треба радикално да се демодификуваат. На тој начин би се обезбедила еднаквост за сите оние со различно културно или социјално потекло. Во овој процес државата игра активна улога преку спонзорирање на институционални промени што можат да се протегаат од – реструктурирање на главните институции до – поддршка на паралелни институции (Канада и Австралија се најекспонентни примери).<sup>211</sup>

## **Мултикултурализам – граници и широчина**

Најрадикалните ставови против мултикултурализмот ги изнесуваат Ени Ренд и нејзините поддржувачи, кои го именуваат мултикултурализмот како расизам со политички коректен изглед. Тие сметаат дека кај мултикултурализмот премисите за индивидуалниот идентитет и за личната вредност се исклучиво детерминирани преку етничко/расно членство без оглед на нивниот морален поглед, и велат дека етничкиот идентитет станува централен фактор во образованието и во донесувањето на општествено-политичките одлуки, а тоа доведува до коалицирање на сепаратистичките групи што ќе се натпреваруваат една против друга околу моќта, при што се бара покорност спрема авторитетот и тоа токму на авторитетот на етничката група, т.е. се сака нечиј идентитет да биде примарно етнички.<sup>212</sup> Мултикултурализмот, низ призмата на овој

<sup>210</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>211</sup> За повеќе види во: Premdas, R. Ralph, “Public Policy and Ethnic Conflict”, [www.unesco.org/most/premdas.htm](http://www.unesco.org/most/premdas.htm); Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

<sup>212</sup> Таквите радикални позиции одат дотаму што науката и технологијата се третираат како зло, дека доминира машкиот дискурс кој ги поттиснува слабите, дека животната околина тенденциозно се загадува, дека се протежира линеарното мислење итн. Any Rand Institute; [www.multiculturalism.anyrand.org/diversity](http://www.multiculturalism.anyrand.org/diversity)

ракурс, го третира просветителството како идеолошка флоскула на западниот културен империјализам.<sup>213</sup> И според Гарнер, мултикултурализмот на разлики, всушност, е мултикултурализам на „културни националности“, на „фетишисти на различности“ со што културата се сведува на етикета за етнички идентитет, т.е. на лиценцирање на политичкиот и интелектуален сепаратизам. Тој смета дека инсистирањето на етничките атрибути е реакционерно и регресивно, сè со цел политички да се манипулира. Таквото хипостазирање на етничкиот, на религискиот или на некој друг крупен критериум или стандард за индивидуалното однесување, доведува до компартиментализација на општеството, а во вака гетоизираното општество поединците ќе развиваат преголема чувствителност за групната лојалност, при што ќе имаат минимално чувство за одговорност спрема оние кои се надвор од нивната група.<sup>214</sup> На овие и на многу други негативни критики за мултикултурализмот се обидел да одговори Кимлика, кој е дециден: прифаќањето на либералниот мултикултурализам не може да го попречи базичното функционирање на западните демократии. Базичното функционирање на западните демократии се мери преку индикатори, како што се: мирот, демократската стабилност, владеењето на правото и економскиот просперитет. Кимлика вели – ниту една од западните земји кои тргнале по патеката на мултикултурализмот немаат западнато во граѓанска војна, ниту, пак, во анархија, ниту, пак, се имаат соочено со воен удар, ниту, пак, страдале од економски колапс. Државите кои имаат прифатено „тврда верзија“ на мултикултурни политики важат за најмирните, најстабилните и за најпросперитетните општества на планетата. Со овие поенти, Кимлика им опонира

---

<sup>213</sup> За повеќе види во: Any Rand Institute; [www.multiculturalism.anyrand.org/diversity](http://www.multiculturalism.anyrand.org/diversity)

<sup>214</sup> За повеќе види во: Turner, Terence, "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindfull of It?" 1993; Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

на критичарите на мултикултурализмот,<sup>215</sup> кои ги нагласуваат неговите дестабилизирачки елементи. Искуствата на либералниот мултикултурализам се приказна за прогресивната нормализација на етничките политики и тоа на начин што етнополитичката мобилизација станува само уште една форма на секојдневната мирољубива и демократска контестација.<sup>216</sup>

Други критичари тврдат дека со мултикултурализмот се ослабнува социјалната држава (welfare state). Според нив, ова се случува поради ерозијата на чувството за панетничка солидарност која е потребна за да се одржи пошироката општествено-економска редистрибуција. Ова е таканареченото тргување со „признавање наспроти редистрибуција“ (recognition versus redistribution) и со тоа се сака да се нагласи дека политиките на мултикултуралното признавање ја заменуваат политиката за класно втемелената редистрибуција. Но, според Кимлика, ваквите тврдења не се точни, бидејќи земјите со силни мултикултурни политики немаат повеќе тешкотии околу одржувањето на нивните редистрибутивни социјални политики, за разлика од земјите со слаби мултикултурни политики.<sup>217</sup> Нелиберални практики постојат во сите западни демократии, без оглед дали имаат или немаат мултикултурни политики, констатира Кимлика. Сепак, многумина тврдат дека културните политики се најдобрата алатка за зајакнување на гравитационата сила на либералните вредности и на капацитетот на државните институции, ефективно да ги заштити овае вредности во рамките на самите малцински заедници. За да се потврди оваа хипотеза треба да се проникне

---

<sup>215</sup> Повидни претставници на ова становиште се Џејкоб Ливај (Jacob Levy) и Ирвинг Кристол (Irving Kristol). Кристол, на пример, вели дека мултикултурализмот е војна против Западот, исто како што биле и нацизмот и сталинизмот. Ливај вели дека критиките на мултикултурализмот се фондус за *reductio ad hitlerum* аргументот, согласно со кој усвојувањето на мултикултурализмот е првиот чекор кон лизгавиот терен на расистичките и религиозните натпревари, кон балканизација на општеството, кон супресија на граѓанските и политичките слободи и кон дестабилизација на демократскиот конституцијален поредок. Според Кимика ваквите ставови се погрешни. Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>216</sup> За повеќе види во: Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

<sup>217</sup> За повеќе види во: Kymlika Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007

во разните видови на мултикултурни политики, во различните контексти, да се следи процесот на политичка социјализација во малцинските групи и нивната релација со државните институции. Кимлика констатира дека, за жал, не постои такво истражување. Мултикултурализмот не може да се прогласи ниту за успешен ниту за неуспешен во западните демократии, дециден е тој. Од една страна, недостигаат систематски докази кои би дозволиле да се разликуваат специфичните ефекти на мултикултурните политики од другите фактори кои влијаат врз статусот на етничките малцинства, а дури и да постојат такви докази малку е веројатно дека ќе се добие комплетен одговор или став околу успехот или неуспехот. Постојат многу различни типови на мултикултурни политики и многу различни критериуми за нивна евалуација, а сето тоа вклучува и успеси и разочарувања. Како и да е, постојат доволно искуства со мултикултурализмот во практиката за да се оцртаат некои провизорни заклучоци, а исто така, да се отстранат некои од поопштите недоразбирања. Прво и најважно, постојат силни докази дека либералниот мултикултурализам е конзистентен со пацификацијата и со доместикацијата на етничките политики. Кога станува збор за либералниот мултикултурализам на Запад, етничките политики се третираат како „нормални“ политики, бидејќи тие оперираат во рамките на мирољубивите и на легалните канали, на начини кои не се опасни и кои не наштетуваат на базичното функционирање на државата, во смисла на мир, просперитет, владеење на правото и на демократската стабилност. Ова само по себе може да се гледа како клучна придобивка со оглед на тоа дека етничките политики во многу делови на светот имаат дестабилизирачки и сепаратистички ефекти и ја инхибираат демократизацијата и развојот. Овој факт сам по себе објаснува зошто толку многу меѓународни организации покажуваат силен интерес за ширење на моделите на либералниот мултикултурализам. Второ, постојат докази дека либералниот мултикултурализам не само што е компатибилен со базичното функционирање на либерално демократската држава, туку тој, всушност, помага при либерализацијата и демократизацијата.

Дополнително, либералниот мултикултурализам е предизвик за наследените етнички и расни хиерархии и ја редуцира културната стигматизација, политичката маргинализација и економските нееднакости. Тоа го прави на тој начин што ги зголемува можностите за ефективна демократска партиципација и за индивидуален избор кај членовите на малцинските групи. Но, важно е да не се пренагласува оваа поента, бидејќи доказите за овие придобивки се лимитирани, а опсервираните бенефиции се скромни и во многу случаи сè уште постои значителна нееднаквост. Ова е донекаде разбирливо, бидејќи на Запад веќе долго опстојуваат етничките и расни хиерархии.<sup>218</sup> Тие се длабоко вкоренети во општествата дури и во ситуации каде експлицитно расистичките идеологии официјално се отфлени. Овие нееднакости не можат да бидат исправени по легислативен пат и преку ноќ, а останува многу да се направи за да се прошири еднаквоста на сите граѓани. Слично на тоа, мултикултурализмот нема чудотворен лек за предизвиците на илибералните традиции или за политичкиот радикализам. Уште повеќе, не постои гаранција дека инфраструктурата на мултикултурализмот нема да биде заземена од илибералните сили насочени кон лимитирање на граѓанските права и на индивидуалната автономија, или насочени кон креирање на нови форми на хиерархија и на доминација. Во најдобар случај, може да каже дека трендот спрема мултикултурализмот има барем во некои случаи постигнато некои позитивни ефекти. Но, тој ги има истите матрици на скромните постигнувања кои се карактеризираат во повеќето области на социјалните политики, т.е. е подложен кон истите тенденции на политичка манипулација и бирократска осификација. Ова не е доволна основа за пофалба или за задоволство, но е основа за внимателен оптимизам. Сепак, не постои основа дека понатамошен прогрес би барал укинување или враќање спрема типовите на мултикултурни политики кои се моментално во игра. Без оглед дали ќе се бараат јазични права или регионална автономија за субдржавните национални групи, барања за земјишта или самоуправни права

---

<sup>218</sup> Исто



за домородните народи, или, пак, мултикултурни акомодации за имигрантските групи, градбата мора да се темели врз овие политики. Тоа претпоставува нивно екстензивно ажурирање, но и креирање на дополнителни политики кои ќе ги тематизираат останатите форми на нееднаквости, а ќе обезбедат заштитни гаранции против илибералните притисоци. За Кимлика клучната поента е дека различните актери во меѓународната заедница веруваат оти либералниот мултикултурализам во пракса е успешен, т.е. нашироко е распространето верувањето дека има неколку примери на мултикултурни најдобри практики (best practice) во врска со емигрантите, националните малцинства, домородните народи кои успеале да ги помират акомодацијата на етнокултурната различност со мирот, демократијата, човековите права, просперитет. Овој оптимистички поглед можеби не е сосема потврден од расположливите докази, меѓутоа не е ниту контрааргументиран од истите тие докази. Тоа е разумна интерпретација на западното искуство и тоа помага да се објаснат напорите за да се глобализира либералниот мултикултурализам, заклучува Кимлика.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> За повеќе види во: Kymlicka Will, "Multicultural Odysseys, Navigating the International Politics of Diversity", Oxford University Press, 2007



# ЧЕТВРТИ ДЕЛ: БАРАЊАТА НА ГРУПИТЕ И КОНСЕНЗУСОТ ВО МУЛТИКУЛТУРНИТЕ ОПШТЕСТВА – КОНТЕКСТОТ НА РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА

## Вовед

Специфично за мултикултурната стварност и мултикултурализмот е тоа што тие најчесто се препознаваат како сет на барања на различни културни групи спрема државните авторитети, бидејќи каде што постои културна плуралност таму се јавуваат барања за системски промени. Јасна типологизација на барањата на културните групи не постои, меѓутоа некакви обиди за систематизирање, сепак, се направени. Кимлика, на пример, ги систематизира барањата врз основа на тоа што препознава пет типови на етнокултурни групи кои можат да се сретнат во западните демократии: национални малцинства,<sup>220</sup> емигранти,<sup>221</sup> изолационо

<sup>220</sup> Национални малцинства се оние групи кои формираат комплетни и функционални општества во рамките на својата историска татковина пред да бидат инкорпорирани во поголемата држава. Тие можат да бидат поделени во две категории: субдржавни нации и домородци. Субдржавните нации се нации кои моментално немаат држава во која се мнозинство, но, кои, можеби, имале држава во минатото или кои, можеби, барале таква држава. Тие исто така делат држава со други нации поради голем број на причини. Субдржавните нации биле освоени или анектирани од поголема држава или империја во минатото; отстапиле од една империја во друга; или се соединиле со друга држава преку кралски брак. Во некои случаи, мултинационалните држави се создаваат поради повеќе или помалку доброволна согласност, помеѓу две или повеќе национални групи за да се формира федерација во која ќе има заемна корист. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>221</sup> Емигрантски групи се оние кои се формирале со одлуки на индивидуи и на семејства за да ја напуштат својата татковина и да емигрираат во друго општество оставајќи ги своите роднини и пријатели. Одлуката да се преселат во послободна и подемократска земја најчесто се прави поради економски причини, иако понекогаш и поради политички. Со време, втората и следната генерација која се раѓа во новата земја на живеење, ги реанимираат етничките заедници со различни степени на внатрешна кохезија и организација. Емигрантите пристигнуваат најчесто преку емигрантските политики кои им даваат право да станат граѓани по релативно краток период – од три до пет години – под минимални услови, на пример, учење на официјалниот јазик, делумно познавање на историјата на земјата и на политичките институции. Ова е традиционалната политика на емиграција во трите главни земји за емиграција САД, Канада и Австралија. Западните демократии имаат двестегодишно искуство со тоа како таквите групи на граѓани се интегрираат, а има малку докази дека легалните емигранти со право на државјанство претставуваат каква било закана за единственоста и стабилноста на либералната демократија. Има малку (ако воопшто постојат) примери на емигрантски групи кои се мобилизираат со цел да прават отцепувачки движења или националистички политички партии, или да поддржуваат револуционарни движења кои сакаат да ги сменат избраните власти. Наместо тоа тие се интегрираат во постоечкиот политички систем, исто како што се интегрираат економски и социјално. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

етнорелигиозни групи,<sup>222</sup> метеци (жители без граѓански права)<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Изолационистички етнорелигиозни групи практикуваат доброволна маргинализација, бидејќи нивната религија бара да се избегнуваат секакви контакти со модерниот свет. Такви се Хутеритите, Амишите или Хасидските Евреи, кои бараат исклучување од воената должност и од службата во судска порота, од задолжителни образовни закони за да се осигура дека нивните деца нема да бидат изложени на коруптивни влијанија (на пример, тие бараат право да се прекине образованието на нивните деца пред 16 години и да бидат изземени од некои наставни планови кои се поврзани со животниот стил на модерниот свет). Законите од кои овие групи сакаат да бидат исклучени се токму законите кои лежат во срцето на градењето на нацијата (на пр., масовното образование). Зачудувачки, но многу западни демократии ги прифаќале ваквите барања. Овие групи немаат никаква лојалност спрема државата и често се внатрешно организирани на нелиберален начин, а им забрануваат на членовите на групата да ги доведуваат во прашање традиционалните обичаи или религиозните авторитети. Исто така, им забрануваат на децата да се здобијат со капацитет на таквото толкување, а на жените им го ограничуваат движењето во рамките на нивниот дом. Џеф Спинер овие групи ги нарекува делумни граѓани, бидејќи доброволно се откажуваат и од правата и од одговорностите (правото на глас, правото на функција, правото на социјални придобивки). Со таквото обележје сакаат да ја избегнат граѓанската одговорност за помагањето во решавањето на државните проблеми. Spinner, Jeff, "The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State"; The John Hopkins University Press, 1994; Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

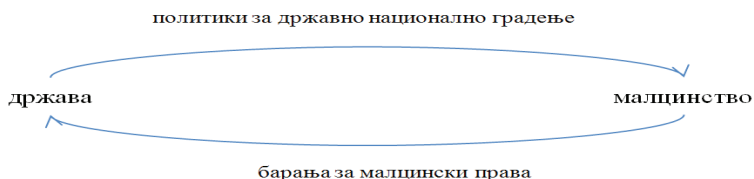
<sup>223</sup> Метеци се т.н. невообичаени мигранти. Именувањето на овие групи од Мајкл Валцер е позајмено од терминот во стара Грција – т.е. *métoikos* - долгорочни жители кои се исклучени од полисот. Тие влегле во државата илегално или им истекол рокот на визата за престој и поради тоа немаат законско живеалиште, како што е случај со многу Мексиканци во Калифорнија, Африканци од Северна Африка во Италија итн. Во оваа група припаѓаат и привремените мигранти, кои влегле како бегалци барајќи привремена заштита или оние работници-гости (*gastarbeiter*) како што се Турците во Германија. Кога влегле во државата овие луѓе не биле третирани како идни граѓани, ниту пак како посетители на подолг рок и, всушност, немало да им биде дозволен влез доколку тие би биле третирани како постојни жители или идни граѓани. Но, и покрај официјалните правила тие се населиле повеќе или помалку постојано. Многумина од нив ќе бидат депортирани ако властите ги најдат или доколку се осудени за некој криминален чин. Сепак, тие формираат големи заедници во некои земји, се впуштаат во некоја форма на вработување, легално или илегално, а можат и да стапат во брачна заедница и да основаат семејство. Бидејќи метеците се соочуваат со огромни пречки за интеграција – легални, политички, економски, социјални и психолошки – тие живеат на маргините на општеството. Нивното најосновно барање е да им се регулира нивниот статус како постојани жители и да добијат право на државјанство. Тие сакаат да го следат патот од емигрант до интеграција во главното општество, дури и да не биле иницијално примени како емигранти. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

и расни кастински групи.<sup>224</sup> Врз основа на оваа типологија, тој извлекува неколку видови на барања: барања за подобри и пофер услови за интеграција; барања за одредени права и одредени самоуправни ингеренции потребни за одржување на социеталната култура, т.е. за создавање економски, политички и образовни институции на нивен јазик. Од друга страна, според него, културните групи, исто така, можат да прифатат трајна маргинализација и да бараат само да бидат оставени на мир, на маргините на општеството, а најрадикалната иницијатива е воен преврат во државата и воспоставување диктатура што ќе го води малцинството, што не е случај на Запад, но такви примери има во Африка (Руанда) и во Азија (Фиџи). Кога Кимлика зборува за барањето на групите го обелоденува важното прашање околу односот на државата и на малцинските групи, имено, самиот процес на поставување на барањата од страна на групите, што според него, всушност, е одговор на заложбите на мнозинството за националото градење. Станува збор за феноменот на дијалектиката меѓу градењето на нацијата и барањето за диференцијален третман од страна на малцинствата. Кимлика ги наведува инструментите на државното национално градење, а тоа се: политиката на граѓанство, јазичните закони, образовната политика, вработувањето во јавните служби, централизирањето на моќта, националните медиуми, симболи и празници и воена служба. Од другата страна се барањата за малцинските права, претставени низ формите на емигрантскиот мултикултурализам, мултинационалниот федерализам, вклучувањето на метеците и барањата за религиозните исклучоци.

---

<sup>224</sup> Афроамериканците потекнуваат од африканските робови донесени во САД во периодот од 17 до 19 век. Иако ропството е укинато во 19 век и ним им е доделено право на граѓанство/државјанство, Афроамериканците, сепак, биле предмет на законска сегрегација (посебни училишта, посебни воени единици, седење во посебни вагони). Дискриминаторните закони се укинати, но постојат докази кои укажуваат дека тие остануваат предмет на силна неофицијална дискриминација при вработувањето, при сместувањето, непропорционално се концентрирани во ниската економска класа и во сиромашните квартали. Тие биле ефективно денационализирани, т.е. им било одрекувано членството во американската нација. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

Дијалектиката на националното градење и малцинските права се прикажани подолу.<sup>225</sup>



Според Кимлика, важно е да се разгледаат истовремено и двете половини на оваа елипса, бидејќи во дебатите за малцинските права најчесто се гледа само во долната половина на сликата и се „скандализираат“ „наметливите“ и „агресивните“ малцинства кои бараат „посебен статус“ и „привилегии“, т.е. се поставува прашањето – што им дава за право на малцинствата да поставуваат такви барања спрема државата? Но, пред да се одговори на ова прашање, Кимлика сугерира да се погледне и во горната половина на сликата, при што тој констатира дека е јасно – барањата за малцински права мораат да се сфатат во контекстот на тоа дека тие се реактивен одговор на државното градење на нацијата, т.е. малцинствата поставуваат барања „против“ државата, како одговор на барањата што државата ги поставува „против“ нив. Инаку, повеќето од овие барања за малцински права, верува Кимлика, се легитимни, односно правата кои ги бараат метеците, расните групи, емигрантите и националните малцинства, навистина служат за да ги заштитат од вистинските и од потенцијалните неправди кои би настанале при државното градење на нацијата. Според него, не може да се прифати здраво за готово дека е легитимно за една либерално демократска држава да ги присилува малцинствата да се интегрираат во институциите во кои се употребува само јазикот на мнозинството. Што ѝ дава за право на државата да инсистира на употреба на заеднички национални јазици,

<sup>225</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

образовни системи, тестови на граѓанство итн. и да им ги наложува таквите работи на малцинствата, се прашува Кимлика. Либералните националисти тврдат дека постојат одредени валидни намери кои се промовираат од страна на овие политики за националното градење, како што се дистрибутивната правда и делиберативната демократија, и Кимлика се согласува со нив, но смета дека не е легитимно овие цели да се следат преку асимилирање, исклучување и ослабнување на малцинствата или со наложување на трошоци и товари на групите кои веќе се без привилегии. Државното национално градење има веројатност да стане репресивно и неправедно, во ситуации кога не е дополнето и присилено од страна на малцинските права. Од друга страна, онаму каде што малцинските права функционираат, таму државното градење на нација може да има легитимни и важни функции. Она што може да се увиди на Запад е комплексниот пакет на цврсти форми на национално градење комбиниран и присилен од цврсти форми на малцинските права.<sup>226</sup> Главната задача со која се соочува која било либерална теорија на мултикултурализам е подоброто разбирање и изразување на условите за етнокултурната правда,<sup>227</sup> заклучува Кимлика.

## **Консензусот во мултикултурните општества**

Некомуникативноста на различните култури под едно политичко „небо“, поточно во една држава, предизвикува проблем како да се обезбеди политички консензус, а притоа да нема мајоризирација. Токму тука лежи клучот околу кој се одвива конфликтноста во мултикултурното општество и тој проблем треба да биде осознаен за да се подготви стратегија за избегнување или за

---

<sup>226</sup> Кимлика верува дека овој метод може да се прошири со други типови на етнокултурни групи кои тој не ги дискутира, како што се Ромите во Словачка или руските населеници во балтичкиот регион. Во секој случај тој смета дека е можно да се разгледаат нивните барања за мултикултурализам како одговор на осознаените неправди кои произлегуваат од политиките за градење на нацијата. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

<sup>227</sup> За повеќе види во: Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009

разрешување на конфликтите. Во мултикултурните општества каде постојат „длабоки разлики“, поради што малцинските етнокултурни групи не можат или одбиваат да се стопат во заеднички идентитет на нацијата (како што е случајот со синдромот на претопување (melting pot) или е невозможно да се подведат под еднаквоста на граѓанскиот статус, постои шанса за еволуција на групниот идентитет, бидејќи се прифаќа дека идентитетот како концепт е конструиран колку и во некој момент да изгледа историски цврст. Таквата еволуција е релациона, одредена со интеракцијата со другите групи, поширокото општество, државата и меѓународната интервенција. Доколку, пак, се тргне од спротивното стојалиште: дека идентитетските групи се дефинирани и затворени ентитети, кои преговараат со надворешниот свет преку контролирани канали и полупропусни мембрани, тогаш мирот, еволуцијата и компромисот се секогаш само политички и привремени (никогаш трајни) и како такви немаат иднина, бидејќи не создаваат нова состојба туку само статус кво до следниот судир и постигнување нов однос на силите. Во тој случај не е можно едно мултикултурно општество, туку тоа е само фаза на преод до „расчистување“ на идентитетските групи меѓу себе и создавање микрокосмоси на етнички „чисти“ идентитети. Босна и Дејтонскиот договор ги потврдуваат овие оценки, а на нив можат да се надоврзат големодржавните концепти на Србите и на Албанците на Балканот, додека геноцидот во Руанда е најпознатата кланица на истиот концепт. Затоа многу е важно мултикултурното општество да не се залажува со „покривачки концепти“ во потрага по лажна хармонија и консензус, бидејќи културните антагонизми се реални и се отворени. Токму затоа, не е можно да се очекува дека тие ќе се надминат со Ролсовиот концепт за поделба на јавната и приватна сфера, на јавна релационост – одбир на праведноста како најмалку штетен именител и приватна пракса на правда – одбирање на доброто и лошото согласно со догмите на културата. Таквата шизофрена поделба на (рационална и природно културолошка) личност во нејзиното однесување во една држава е малку веројатно дека ќе функционира. Можеби, малку повеќе шанса има да функционира



почитувањето на заедничкиот консензус од Џон Грејов вид, на трагата на Хобсовиот „страв од повреда“. Имено, сите културни групи (и мнозинството и малцинствата) треба да прифатат почитување на некакви минимални процедурални правила и да бидат толерантни. Тоа би бил консензус како модус вивенди, постојано лабилен баланс, кој нужно има потреба од силна администрација и од монопол на сила кои би биле чувари на консензусот и казнувачи на прекршителите, а во најлоша форма, би се потпрел врз стравот од одмазда (retaliation). Бидејќи односот на идентитетите е полн со недоверба и страв, проценката и мислењата на трет арбитер или на страна која нуди добри услуги (во која сите актери имаат некаква доверба) е важен фактор за консолидација. Парадоксално е, но во мултикултурните општества каде се создаваат тензии и конфликти коишто извираат од локалноста, партикуларноста и од затвореноста на културните идентитети, суштествена потреба при разрешување на конфликтите е да се вклучат некакви глобализаторски елементи, некаква меѓународна мека арбитража. Бидејќи познато е дека многу малку внатрешни конфликти се решиле останувајќи затворени, а многу повеќе се решиле со некаква форма на меѓународно вмешување и гаранции. Консензусот во мултикултурните општества не може да биде оној истиот како кај хомогените либерални култури – демократии, ако денес воопшто постојат такви. Консензусот во мултикултурните општества е деликатна комбинација од либерални вредности и од индивидуални идентитети. Имено, тој не може да биде даден како услов врз кој се гради една држава и за него не може да се апелира да биде прифатен од сите индивидуи и групи, бидејќи е нејасно што сè тој содржи или треба да содржи како збир на вредности, за да биде прифатен како заедничка вредносна основа. Консензусот во мултикултурата не може да се постигне со апели за единство и со морализирање околу него. Тој повеќе е проблем отколку услов. Тој е нешто како нејасна рамка која е добро да постои и да се изгради, т.е. да се исполни со вредности до кои треба да се дојде допрва. Консензусот од овој аспект не е позиција туку е метапозиција. Тој како метапозиција

не е повисок вид вредност или повисок вид согласност околу вредностите, туку е различен вид согласност. Таа согласност ги решава конфликтните етоси и вредности на различните идентитети. Тоа тој не може да го стори со наметнување систем од претпоставени либерални вредности, туку со постојан дијалог меѓу различностите и со акција на граѓаните во состојба на граѓанска слобода. Консензусот на мултикултурното граѓанство е компетентно, постојано работење (раководење) со разликите коишто произлегуваат од идентитетите. Тие разлики се понекогаш тврди дебати за неслободата, зависноста, стравот и за насилството, а не се само дебати за човековите права и за демократијата. Затоа, тој не може да биде даден како претходен услов, туку е само зададен како проблем, т.е. само како можен исход од организирање на разликите. Значи, тој треба да се решава и до него треба да се дојде со граѓанска акција што се одвива во состојба на слобода. Консензусот не е нешто што се има, што се поседува, туку само несовершена и недовршена вежба за согласност меѓу граѓаните. За него единствени се два услова – слободата и дијалогот. Но, во врска со дијалогот, суштествено е да се избегне она што Амартиа Сен го нарекува „плурален монокултурализам“ каде дијалогот се води под претпоставка да се потврдат стереотипите, а не да се намали или да се надмине нивното дејство. Исто така, етосот на дијалогот претпоставува да се отвори можноста за размена на вредности, а не да се форсира дијалогот,<sup>228</sup> а таквиот дијалог е преттекст кај Чарлс Тејлор и Ханс Георг Гадамер: да се почне од своите културни позиции, но во текот на дијалогот да се менуваат во контакт со други култури и вредности и заклучоците да се извлечат со развиени сопствени културни погледи, погледи што би ги вклучиле повратните дејства од контактот со „другите“ (да се отвори можноста за фузија на хоризонтите на Гадамер).<sup>229</sup> Исто така, и според Кимлика, во услови на постоење на радикални културни разлики можно е пронаѓање „либерални вредности“ во секоја култура. Доколку

<sup>228</sup> За повеќе види во: Sen, Kumar, Amartya, "Rationality and freedom"; Harvard University Press, 2004

<sup>229</sup> За повеќе види во: Gadamer, Hans-Georg, "Truth and Method"; 2nd rev. edition; Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall; New York: Crossroad, 2004

постои вистински и континуиран дијалог со другите вредности кои не се либерални или се антилиберални, вторите се подложни на тенденцијата за либералните очекувања. Земајќи ги предвид условите за функционирање на мултикултурното општество, наведени во претходното поглавје, а во контекст на исходниот еквилибриум, наведен во ова поглавје, посебно треба да се издвои како проблем и трансформацијата на политичкото претставување од преодното посредно (како стандард во либералните демократии) кон „рефлектирачко, инклузивно, делиберативно“, бидејќи тоа ја претставува тенденцијата за т.н. редемократизација на демократските општества со вклучување на културната различност. Значи, тенденцијата, ако така може да се идентификува, е граѓанскиот статус (националниот идентитет преку него) не само да ги вклучува сите граѓани како еднакви пред законот, туку, исто така, да ги прифаќа, да ги третира, како еднакво вредни и како легитимни членови на заедницата.<sup>230</sup>

Илустративен пример во контекстот на мултикултурната косензуалност е општеството на Република Македонија кое е мултикултурно во најширока смисла на овој поим, при што нашата држава не е изолирана од светските тенденции за интензивна социјална динамика. Во Македонија, впрочем, како и во повеќето посткомунистички држави, дојдоа до израз новоразбудените етнокултурни и другите идентитети, при што супранационалниот идентитет (оној на СФРЈ) најдоминантно се раслои на етнонационален. По падот на монистичката концепција на системот и по поразот на колективниот комунитарен идентитет (една идеологија, една партија), етнонационализмот и етнокултурализмот беа супститут за кризата во идентитетот, па етнокултурните идентитети и нивната доминација, како и во повеќето држави-сукцесори на СФРЈ, станаа посебно агресивни. Што се однесува до Република Македонија, оваа тензијачност на планот на етнокултурните идентитети ескалираше во 2001 година, неколку години по завршувањето на меѓуетничките војни на просторите на бивша Југославија. Република Македонија

---

<sup>230</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010

кога ја стекна својата независност и кога се определи за либерална демократија, конститутивно се заложи за граѓанскиот модел, сакајќи доследно да го примени принципот на еднаквост во различноста и тоа во универзалистички либерален манир (либерализам 1). Ваквото конципирање на нашиот политички систем се чинеше дека е целисходно и е функционално, но надворешно-политичката стварност, особено регионалниот контекст, вредносниот вакуум по распадот на СФРЈ, заедно со „прелевањето“ на кризите и со „домино ефектот“ на сецесионизмот и на национализмот во регионот, придонесоа за интензивирање на проблемите околу етнокултурните недоречености и реанимации. Со падот на комунизмот и со распадот на СФРЈ, се отвори прашањето за местото на субнационалните групи во т.н. федерална или квазифедерална деволуција на моќта. Субнационалните групи искажаа барања за еден поинаков мултинационален и мултилингвален федерализам, при што многу бргу се поставија и барања за територијална автономија, па дури и за сецесија. На овој начин, етнокултурните групи во Македонија, кои тогаш беа третирали како субнационални, т.е. како малцинства, дадоа до знаење дека е истрошен моделот на мултикултурализмот кој се темелеше главно на почитување на културните и на лингвистички права (ова вклучуваше и право на образование, но не и високо образование на мајчин јазик). Истовремено, тоа беше отпор спрема наследените хиерархии од претходниот систем меѓу доминантното мнозинство и субнационалното малцинство. Тогаш Македонија се најде пред два големи предизвика – прво, да ја имплементира либералната демократија наспроти социјалистичкиот комунитаризам и, второ, да го рedefинира наследениот мултикултурен модел, а истовремено да одговори на новите барања од етнокултурните групи. На почетокот од осамостојувањето, но и подоцна, се сметаше дека најдобар одговор на барањата за новата

мултикултуралност ќе биде граѓанско-либерален устав,<sup>231</sup> кој ќе води сметка за принципот на бенигното занемарување, но со задржување па дури со проширување на веќе постојните културни и лингвистички права. Таквата ориентација, ентокултурните групи ја доживеаја како забрана на учество во новиот процес на градењето на нацијата (national building process) и некои радикални елементи од нив оеа дотаму што бараа сецесија или територијална автономија.<sup>232</sup> Втора голема неповолност во градењето на новиот мултикултурализам беше постоењето на радикални ставови и кај мнозинската култура, кои застапуваа позиции за ексклузивна узурпација на политичката заедница, со што инклузивноста на малцинските културни ентитети беше отфрлена како опција, бидејќи ја сметаа за штетна и за недозволива. Меѓу овие два екстрема, државата на македонското мултикултурно општество, која се најде во позиција да го применува либерализмот 1, се обиде постепено да ги отвора и оние прашања кои се тема на либерализмот 2 – поголемо учество и правична застапеност при деволуцијата на политичката моќ, ефективна партиципација на етнокултурните групи во процесот на донесување на одлуките и голема отвореност за афирмативни акции спрема најбројното етнокултурно малцинство (Албанците). Следното барање на Албанците, кое, исто така, предизвика големи турбуленции во македонското општество се обелодени во 1994 година, а тогаш, всушност, се случи раскол во ПДП и новото политичко крило на

---

<sup>231</sup> Карактеристично за македонскиот мултикултурализам е тоа што на самиот почеток на осамостојувањето претставниците на најбројната етнокултурна група различна од мнозинската, т.е. Албанците, изразија несогласување со концептот за изградба на граѓанско заснован либерален устав, кои тие го сметаа за етноцентричен и оттука, нивното прво барање беше да бидат прогласени за конститутивен народ во Уставот од 1991 година. Откако ова нивно барање не беше прифатено, албанските пратеници го бојкотираа гласањето при донесувањето на Уставот на Република Македонија.

<sup>232</sup> Во 1992 година од страна на Партијата за демократски просперитет (ПДП) беше организиран нелегален референдум за територијална автономија на Албанците во Македонија, попознат под името Илирида. На овој референдум според тогашниот претседател на ПДП, Невзат Халили, учествувале 400.000 Албанци. Инаку, т.н. проект Илирида предвидуваше и припојување на територии коишто се населени Албанците од регионот во поголема државна творба попозната како Голема Албанија, која би вклучила територии од Македонија, Косово, Црна Гора и од Грција.

оваа партија, кое подоцна прерасна во Демократска партија на Албанците – ДПА. ДПА побара отворање на високообразовни институции за Албанците во Македонија, а во текот на деведесеттите повеќето политички субјекти од оваа етнокултурна група се залагаа за разни модели на решавање на културниот диверзитет – од федерализација, конфедерализација или за уредување согласно со консензуалниот модел (консоцијална демократија). Сите овие барања добија на важност со отпочнување на конфликтот во 2001 година, која се смета за пресвртна година во македонската историја, пред сè, затоа што Македонија избра еден нов модел на мултикултурализам, кој е sui generis. Еден месец по ескалацијата на конфликтот, т.е. во април 2001 година, претседателот на Демократската партија на Албанците во Македонија, Арбен Џафери, ги испорача барањата на албанските граѓани формулирајќи ги во т.н. нон-пејпер на ДПА. Во овој документ најпрво е наведено барањето за конституционална промена на државата, т.е. Македонија да не биде повеќе етноцентрична како што е предвидено со Уставот од 1991 година, а, исто така, беше поставено барање за поголема инклузивност и тоа согласно со меѓународните стандарди и конвенции за да се отслика мултикултуралната стварност на македонското општество. Третото барање се однесува на претставувањето на малцинските етнокултурни идентитети, на Албанците во Македонија, во државните институции. Имено, во нон-пејперот се вели дека вработувањето на Албанците во државните институции е занемарено и едвај да изнесува три проценти. Четвртото барање е за повисок буџет и за поголеми овластувања на локалните заедници каде мнозинството се Албанци и тоа првенствено за социјалата, здравството и за образованието. Петтото барање е барање за интегрирање и за ослободување на претходно обвинетите политички затвореници и другите лица кои биле жртви на комунистичкиот режим, при што се споменува бројка од околу 50.000 лица. Конкретизација на последново барање би претпоставувало донесување на посебен и специјален закон за амнестија, се наведува во овој документ. Во нон-пејперот се нагласува дека се отфрла

иницијатива за сецесија или за федерализација на Република Македонија, но се бара Албанците да не бидат маргинализирани и да не се игнорираат од страна на Владата во процесот на донесување на одлуки. Понатаму, ДПА наведува дека барањата треба да се остварат по пат на конкретен дијалог и тоа со прецизен мандат и датум помеѓу државните власти, т.е. македонските државни авторитети и легитимните претставници на Албанците во Република Македонија, но со посредство на Европската унија, НАТО и на ОБСЕ. Во однос на меѓународното посредување, во нон-пејперот се подвлекува дека тоа е услов за долготрајна стабилизација на државата и тоа е начин за спречување на насилството. Овие барања се конципирани во три поголеми целини и тоа: уставна промена, правична застапеност во државните институции и интеграција и социјализација на сите оние коишто јасно покажале нелојалност спрема државата. По само четири месеци од поднесувањето на овие барања, македонските државни авторитети и легитимните претставници на Албанците во Македонија, со помош на меѓународни олеснувачи, го потпишаа Рамковниот договор во Охрид. Со Рамковниот договор тензиите околу етнокултурните идентитети и за системските недоречености беа надминати, а со тоа се спречи девастација на македонското општество. Оттука, договорот во Охрид, за Република Македонија и за нејзините граѓани има суштествено значење, бидејќи со него се потврди дека оваа држава може, сака и знае политички да ја реализира својата мултикултурна содржина. Рамковниот договор е анализиран од многу странски и од домашни авторитети, при што тој добива главно позитивни оценки.

Рамковниот договор во голем дел е одговор на сите наведени барања, при што во процесот на преговарањето тие уште повеќе се детализирале пред да добијат правна верификација. Договорот претставува „рамка за обезбедување на иднината на демократијата во Македонија и овозможување на развојот на поблиски и поинтегрирани односи помеѓу Република Македонија и евроатлантската заедница“, стои на самиот почеток од Договорот, со што се исполнува барањето за тоа да се сочува и

да најде свој одраз во јавниот живот мултиетничкиот карактер на македонското општество. Истовремено, договорните страни се обврзуваат дека македонскиот Устав целосно ќе ги исполнува потребите на сите нејзини граѓани во согласност со највисоките меѓународни стандарди, кои и самите постојано се развиваат, а барањата за децентрализација ќе се реализираат со развојот на локалната самоуправа, соучеството на граѓаните во демократскиот живот и со унапредување на почитувањето на идентитетот на заедниците.<sup>233</sup> Во врска за барањата за недискриминација и правична застапеност, се прифаќа обврската дека целосно ќе се почитуваат овие принципи за рамноправен третман на сите лица пред законот, а овој принцип особено ќе се применува во однос на вработувањата во јавната администрација и јавните претпријатија, како и кај пристапот до јавното финансирање за развојот на деловните активности.<sup>234</sup> Барањата за правичната застапеност во државните институции се исполнуваат и во

---

<sup>233</sup> Во врска со развојот на децентрализирана власт се наведува дека ќе биде усвоен ревидиран Закон за локална самоуправа со кој ќе се зајакнат овластувањата на избраните локални претставници, и значително ќе се зголемат нивните надлежности во согласност со Уставот и со Европската повелба за локална самоуправа, при што ќе се одрази принципот на вертикална организираност што важи и во Европската унија. Зголемените надлежности, пред сè, ќе се однесуваат на областите на јавните услуги, урбаното и руралното планирање, заштитата на животната средина, локалниот економски развој, културата, локалните финансии, образованието, социјалната заштита и здравствената заштита. Исто така, ќе се усвои Закон за финансирање на локалната самоуправа за да се обезбеди соодветен систем на финансирање, за локалните власти да можат да ги исполнуваат сите свои надлежности. Во Рамковниот договор е пропишана и ревизија на општинските граници, спроведена од локалните и од националните власти, но со меѓународно учество. А со цел да се обезбеди дека полицијата е свесна за и одговора на потребите и интересите на локалното население, локалните началници на полицијата ќе ги избираат советите на општините од листи на кандидати предложени од страна на Министерството за внатрешни работи и истите редовно ќе комуницираат со советите. Министерството за внатрешни работи ќе го задржи овластувањето за разрешување на локалните началници на полицијата во согласност со законот.

<sup>234</sup> Во Рамковниот договор се наведува дека: „Во законите со кои се регулираат вработувањата во јавната администрација, ќе бидат содржани мерки со кои ќе се обезбеди правична застапеност на заедниците во сите централни и локални јавни тела и на сите нивоа на вработување во тие тела, истовремено почитувајќи ги правилата за компетентност и интегритет според кој се раководи јавната администрација. Властите ќе преземат активности за да ја коригираат постојната неурамнотеженост во составот на јавната администрација, особено преку вработување припадници на заедниците со недоволна застапеност. Особено внимание ќе се посвети на тоа да се обезбеди, колку е можно побрзо, полициските служби генерално да го одразат составот и распределбата на населението во Македонија.“



однос на Уставниот суд, каде една третина од судиите ќе се избира од страна на Собранието, со мнозинство од вкупниот број пратеници, која ќе содржи мнозинство од вкупниот број пратеници кои тврдат дека припаѓаат на заедниците што не се мнозинско население во Македонија, при што се наведува дека истата постапка ќе се применува и при изборот на Народниот правобранител<sup>235</sup> и на тројца членови на Судскиот совет.<sup>236</sup> Слично и при изборот на членовите на Советот за безбедност претседателот на Република Македонија е должен да обезбеди дека Советот како целина правично ќе го одразува составот на населението во Македонија.<sup>237</sup>

Во врска со барањето за учество во процесот на донесување одлуки, за демаргинализација и за неигнорирање, со овој Договор се предвидени посебни собраниски процедури, т.е. на централно ниво, уставните амандмани и Законот за локална самоуправа нема да можат да се усвојат без квалификувано мнозинство на две третини од гласовите, во рамките на што ќе мора да има мнозинство од гласовите на пратениците кои тврдат дека припаѓаат на заедниците кои не се мнозинско население во Македонија (Бадентеров принцип). Исто така, за донесување

---

<sup>235</sup> Собранието избира народен правобранител со мнозинско гласање од вкупниот број пратеници, во рамките на кои мора да има мнозинство гласови од вкупниот број на пратениците кои тврдат дека припаѓаат на заедниците кои не се мнозинско население во Македонија. Народниот правобранител ги штити уставните и законските права на граѓаните кога им се повредени од органите на државната управа и од други органи и организации што имаат јавни овластувања. Народниот правобранител ќе посвети особено внимание на заштита на начелата на недискриминација и рамноправна застапеност на заедниците во јавните тела на сите нивоа и во другите области на јавниот живот.

<sup>236</sup> Републичкиот судски совет го сочинуваат седум членови. Собранието ги избира членовите на Советот. Тројца од членовите ќе бидат избрани со мнозинство гласови од вкупниот број пратеници, од кои мора да има мнозинство гласови од вкупниот број пратеници кои тврдат дека припаѓаат на заедниците кои не се мнозинско население во Македонија.

<sup>237</sup> Претседателот на Републиката е претседател на Советот за безбедност на Република Македонија и Советот го сочинуваат: претседателот на Републиката, претседателот на Собранието, претседателот на Владата, министрите кои раководат со органите на државната управа во областите на безбедноста, одбраната и надворешните работи и тројца членови кои ги именува претседателот на Републиката. При именувањето на тројцата членови, претседателот ќе обезбеди Советот за безбедност како целина правично да го одразува составот на населението во Македонија. Советот ги разгледува прашањата сврзани со безбедноста и одбраната на Републиката и дава предлози на Собранието и Владата.

на законите кои директно ги засегаат културата, употребата на јазикот, образованието, личните документи и употребата на симболи, како и на законите за локално финансирање, локални избори, градот Скопје и за општинските граници, ќе мора да постои мнозинство од гласови, во рамките на што ќе мора да има мнозинство од гласови на пратениците кои тврдат дека припаѓаат на заедниците кои не се мнозинско население во Македонија. Во врска со барањата за образование и употреба на јазиците, во Договорот е предвидено дека наставата ќе се изведува на мајчините јазици на учениците, а истовремено во цела Македонија ќе се применуваат унифицирани стандарди за академските програми.<sup>238</sup> За употребата на јазикот во Рамковниот договор е наведено дека службен јазик покрај македонскиот е и кој било друг јазик што го зборуваат најмалку 20% од населението и тој ќе се употребува согласно со закон.<sup>239</sup> Околу барањата за изразување на идентитетот, државата гарантира заштита, унапредување и збогатување на историското и уметничкото богатство на Македонија и на сите заедници во Македонија, а за закони кои директно ги засегаат културата, употребата на јазиците, образованието, личните

<sup>238</sup> Финансирањето од страна на државата ќе се обезбеди за високо образование на јазиците на кои зборуваат најмалку 20 проценти од населението во Македонија, а врз основа на посебни спогодби. При уписот на државните универзитети на нови студенти, кои припаѓаат на заедници кои не се мнозинско население во Македонија, ќе се применува принципот на позитивна дискриминација сè додека уписот правично не го одрази составот на населението во Македонија.

<sup>239</sup> Во Рамковниот договор ова е прецизирано во Анекс Б каде се вели дека секој граѓанин што живее во единица на локална самоуправа, а во која најмалку 20% од населението зборуваат службен јазик различен од македонскиот, може да употребува кој било службен јазик за да комуницира со регионалната канцеларија на централната влада, надлежна за таа општина; таквата канцеларија, ќе одговори на тој јазик, дополнително на македонскиот. Кое било лице може да употребува кој било службен јазик за да комуницира со главната канцеларија на централната влада, која ќе му одговори на тој јазик, дополнително на македонскиот. Во однос на локалната самоуправа, во општините каде одредена заедница сочинува најмалку 20% од населението на општината, јазикот на таа заедница ќе се употребува како службен јазик, дополнително на македонски. Во однос на јазиците на кои зборуваат помалку од 20% од населението во општината, локалните власти демократски ќе одлучат за нивна употреба во јавните тела. Во кривични и граѓански судски постапки на кое било ниво, обвинетото лице или која било страна ќе има право на превод на државен трошок на сите постапки, како и на документи во согласност со соодветни документи на Советот на Европа. Кои било лични документи на граѓаните кои зборуваат службен јазик различен од македонскиот, исто така, ќе бидат издадени на тој јазик, дополнително на македонскиот јазик, во согласност со законот.

документи и употребата на символите, Собранието одлучува согласно со Бадентеровиот принцип. Во случај на спор во рамките на Собранието во врска со примената на оваа одредба, надлежност има Комитетот за односи меѓу заедниците,<sup>240</sup> кој го сочинуваат по седум члена, секој од редовите на Македонците и Албанците во Собранието и пет члена од редовите на Турците, Власите, Ромите и други две заедници. Секој од петте члена ќе биде од различна заедница; доколку помалку од пет други заедници се застапени во Собранието, Јавниот правобранител, по консултации со водачите на релевантните заедници, ќе ги предложи останатите членови надвор од составот на Собранието. Собранието ги избира членовите на Комитетот.<sup>241</sup> За измена на Уставот решава Собранието со двотретинско мнозинство гласови од вкупниот број пратеници, но тука е вклучено и двотретинско мнозинско гласање од вкупниот број пратеници во кое мора да има мнозинство гласови од вкупниот број пратеници кои тврдат дека припаѓаат на заедниците што не се мнозинско население во Македонија.

Рамковниот договор бил предмет на многу анализи, но за оваа тема ќе се наведе социолошка и правно-политичка анализа. Социолошката анализа на македонскиот мултикултурализам тргнува со оцената на Петар Атанасов, според кого, конфликтот

---

<sup>240</sup> Прашањето околу символите е решено во Рамковниот договор на тој начин што непосредно до символот на Република Македонија, локалните власти ќе ја имаат слободата на предната страна од локалните јавни објекти да постават симболи со кои се обележува идентитетот на заедницата која е во мнозинство во општината, со почитување на меѓународните правила и примени. Припадниците на заедниците имаат право слободно да ги изразуваат, негуваат и развиваат својот идентитет и особености на своите заедници, и да ги употребуваат символите на својата заедница. Републиката им ја гарантира заштитата на етничкиот, културниот, јазичниот и верскиот идентитет на сите заедници. Припадниците на заедниците имаат право да основаат културни уметнички, научни и образовни институции, како и научни и други здруженија заради изразување, негување и развивање на својот идентитет. Припадниците на заедници имаат право на настава на својот јазик во основното и средното образование на начин утврден со закон. Во училиштата во кои образованието се одвива на друг јазик се изучува и македонскиот јазик, а припадниците на заедниците имаат право да основаат културни-уметнички, научни и образовни институции, како и научни и други здруженија заради изразување, негување и развивање на својот идентитет.

<sup>241</sup> Комитетот ги разгледува прашањата од односите меѓу заедниците во Републиката и донесува мислење и предлози за нивно решавање. Собранието е должно да ги разгледува мислењата и предлозите на Комитетот и да донесува одлука во врска со нив.

помеѓу политичкиот избор, согласно со теориските модели за мултикултурно општество, се движи помеѓу либералниот плурализам и корпоративниот плурализам. Основната разлика меѓу овие два типа општество е тоа што во либералниот плурализам отсутствуваат етничките белези, не постои етничка дискриминација или, пак, таа во најголем дел е елиминирана, односно не постои посебен третман за етничките малцинства. Другиот тип на општество, корпоративниот плурализам, претпоставува присуство на етнички белези, нивно официјално признавање, присуство на квоти, посебен третман за етничките групи со создавање еднакви услови за партиципација во сите сегменти на општеството. Македонското општество се наоѓа некаде на половина пат меѓу овие две концепции, смета Атанасов. Од друга страна, пак, според него, балансот меѓу политиката на идентитет и групните права и политиката на индивидуални права доживеа своја промоција во Рамковниот договор од 13 август 2001 година. Атанасов смета дека Рамковниот документ содржи четири основни идеи – прекин на насилствата, децентрализирање на владата, политичко ребалансирање и културни прашања.<sup>242</sup> Според Атанасов, се чини дека ова е најблиску до идеалот за граѓанската демократија во етнички поделено општество. Ова би требало да претпоставува општество што ќе форсира политичка интеграција, но со елементи и на либералниот и на корпоративниот плурализам. Имено, станува збор за модел на

---

<sup>242</sup> Делот за децентрализација, деловите за недискриминација заедно со праведното претставување и „специјалните парламентарни процедури“ се веројатно најважните делови на документот, вели Атанасов. Воведени се специјални процедури за избор на тројца членови на Уставниот суд, тројца членови на Републичкиот совет и правобранителот, кои мора да бидат избрани со мнозинство во Собранието што вклучува мнозинство од претставниците што се припадници на заедниците, а не припаѓаат на мнозинската популација во Македонија. Истата одредба се применува на законите кои „директно ги погодуваат културата, употребата на јазикот, образованието, личните документи, употребата на симболите, како и законите за локално финансирање, локални избори, градот Скопје и разграничувањето на општините“, иако за нив е потребно само мнозинство гласови. За уставните промени што ги допираат суштинските делови на Договорот е потребен повисок праг. Кон двотретинското мнозинство е додадена квалификацијата дека дадените гласови мора да вклучуваат: мнозинство од претставниците што се припадници на заедниците што не припаѓаат на мнозинската популација во Македонија. Пратениците сами одлучуваат дали ѝ припаѓаат или не ѝ припаѓаат на мнозинската заедница – тоа е индивидуален избор а не групна одлука. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

мултикултурализам со елементи и од социокултурната варијанта и од варијантата на поделбата на моќта во општеството. Според Атанасов, елементите на социокултурната варијанта на мултикултурализмот, практикувани до 2001 година, со Охридскиот договор сè повеќе се трансформираат во модел на поделба на моќта меѓу различните етнички групи, преку балансирање на индивидуалните и на групните права како последица на етнизацијата на голем број сфери во општеството.<sup>243</sup> Политиколошко-правната анализа на Рамковниот договор упатува на тоа дека важноста на Договорот е голема, бидејќи тој е политички акт од внатрешен карактер и има правни консидарации, т.е. со Рамковниот се засили легитимитетот на албанските партии регистрирани и активни во Македонија. Потоа, со Договорот се рационализираа и се артикулираа бунтовничките барања кои одеа од отворен расизам спрема агендата за човековите права, при што внатрешниот карактер на Договорот има зацврстувачко дејство врз унитарноста на државата. Принципите за малцинските права, од кои се поаѓа во Договорот, се два: детериторијализација на етничките права, нивна функционализација (освен кај локалната самоуправа) и нивно функционализирање во смисла на презентирање на идентитетот на носителите (а не инструмент на политичко институциско прекројување на македонската демократија). Со овој Договор, свесно и одлучно се напушта кој било вид на територијално решение за етничките права (како што е, на пример, федерализација или кантонизација). Моделот кој е инхерентен на овој Договор, прецизно и јасно го поддржува унитарниот карактер на државата. Три се столбовите на кој почива Договорот. Првиот е проширување на употребата на јазикот на малцинските етнозаедници, но до ниво на јасно избегнување на јазична федерализација. Имено, преку правните одредби прецизно се дефинира модалитетот на употребата на јазикот, а дополнително се дефинира односот на мнозинскиот со малцинските јазици. Тука се следи принципот на „изразувањето

---

<sup>243</sup> За повеќе види во: Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003

на идентитетот на носителот“ и не се протежира симетрична јазична федерализација. Вториот столб на кој се темели Договорот е правичната застапеност за припадниците на малцинствата. Со тоа се бетонира инклузивноста во политиката и во државната администрација. Третиот столб е локалната демократија, т.е. локална демократска самоуправа, преку која се насочуваат „вентилационите гасови“ од етноенергијата. Ова се огледа во т.н. Бадентеров принцип. Особено значајно решение за артикулирање на барањата на немнозинските заедници е парламентарната процедура на Бадентеровото мнозинство, кое се применува за законите што директно се однесуваат на малцинските културни права. Овој Договор ја гради, а не ја разградува државата, бидејќи е создаден во духот на инклузивноста.<sup>244</sup> Оттука треба да се увиди дека македонското општество е пред два големи предизвика – прво, да го избегне фетишизирањето на етнокултурните идентитети и второ, да биде исто толку инклузивно за останатите другости кои сега се маргинализирани. Македонија како мултикултурно општество, несомнено, и понатаму треба да ги негува етнокултурните идентитети и тоа да се надополнува согласно со актуелните барања на групите. Што се однесува до заедничките вредности околу различните колективни идентитети, тие постојат. Тие заеднички вредности се должат, пред сè, на комунитарната политичка култура, егалитарното и етатистичко наследство. Индивидуалистичките идентификации во Македонија се чинат дека се слаби, така што дилемите околу атомизираниот индивидуализам и неговото помирување со комунитарните идентитети сè уште не е некое специјално прашање за македонското општество. Или, барем, таа дебата не е толку присутна како што е случајот во западните општества, каде индивидуализмот, заедно со духот на капитализмот, кој во голем дел е комплементарен на тамошната религиозна етика, изградија атомизирачки идентификации или нарцизам на мали разлики.

---

<sup>244</sup> За повеќе види во: Фрчкоски Д. Љ. Редовна колумна во дневен весник „Дневник“, Скопје, 2006

## Заклучок

Самиот процес на поставувања на барањата се одвива на две генерални нивоа – првото подразбира вертикално поставување на барањата, т.е. се однесува на релацијата централно-локално и, второто ниво се остварува во симболичниот простор (кај нас ова се отсликува преку Бадентеровиот принцип).

Најжешката точка на барањата (hot spot) е принципот на инклузивноста, односно се бара одговор на прашањето каде точно треба да се вклучат малцинствата или кои се правата што треба да се постават и да се надградат. Одговорот на ова лежи во точката каде главната детерминанта е културата. Така, на пример, се очекува инклузивноста да се примени при регрутацијата во администрацијата и/или со овозможување на демократија на локално ниво. Сето ова, исто така, треба да се прецизира и да се конкретизира. Најпрво е потребен либерален устав, а, исто така, е неопходен и политичко-оперативен план кој ќе ги впије барањата на групите и ќе ја елиминира нееднаквоста, т.е. ќе ја протезира инклузивноста. Најбезболан метод за постигнувања на ова е преку меката арбитража (soft arbitrage) со чијашто помош политичките елити ќе треба да се приближат и да се договорат. На овој начин ќе се постигне состојбата на модус вивенди, т.е. еквилибриум кој не е засекогаш фиксиран, туку претпоставува негово континуирано усовршување. За ова се потребни две клучни структури – прво, нормативно јадро и второ, оперативна рамка. На пример, Анексот Ц од Рамковниот договор е, всушност, оперативен план за имплементирање на мерките за градење на доверба меѓу страните. Понатаму, потребен е и среднорочен план со поопшти, но не и конечни цели. Во таа смисла, прашањата за правдата, договорањата на буџетот, безбедноста, конфликтите, секогаш ќе бидат предмет на договарање и преговорање, додека за заштита од блокирањето на процесот на преговорањето пресудно е т.н. редуktivно вето, кое се употребува во точно утврдени и прецизни граници (во Република Македонија се применува кај локалната самоуправа и кај сите закони кои ја тангираат културната различност на групите). Во таа смисла треба

особено да се внимава мултикултурализмот да не стане идеологија која ќе ја легитимизира политиката на сегрегација и на фрагментација. Или, како што вели Греј, вредносниот плурализам, наместо монизмот, во облик на политички проект *модус вивенди*, може да биде дел од решението на потенцијалните опасности од различностите. Тоа значи дека антидискриминаторските регулативи не смеат да се однесуваат само за одбрана на етнокултурните идентитети, а особено не само за одбрана на „најбројните“ од нив. Имено, треба да се дејствува во насока конститутивно, институционално и реално да се артикулира „мултикултурализмот во секој од нас“, т.е. идентитетите мора да најдат своевиден израз во јавната сфера. Тоа значи дека јавниот дискурс мора да ги признае и да ги уважи идентитетите на т.н. „социетални култури“. На тој начин не би се узурпирала делиберативната сфера, бидејќи слободата зависи од присуството на социеталната култура. Во таа смисла, можеби, ќе треба и самата државата да се реструктурира во насока на севкупна инклузивност и во насока на партиципацијата на сите можни „Другости“.<sup>245</sup> Согласно со концептот за либералната правда, секое хетерогено општество и секое општество што ја живее својата „хибридна стварност“, треба да се стремат кон политики кои одат подалеку од базичната заштита на основните граѓански и политички права на индивидуите. Модерните општества мораат да создадат фер однос кон колективните права на „Другоста“. Таа нова политика се зазема за разни степени на поддршка, одржување, заштита, па дури и за стимулативен развој на културните идентитети и практики. Фактот дека различните групи мораат да коегзистираат и да го делат животниот и урбаниот простор, да ја делат делиберативната јавност, да го делат јавниот, политичкиот и економскиот простор, укажува дека секоја модерна држава, за да постигне демократска консолидација, мора да

---

<sup>245</sup> Се чини, во моментот, на пример, во Македонија, сè уште се маргинализирани колективните идентитети, какви што се: хомосексуалците, лезбежките, транвеститите, некои од Ромите, болните од сида, наркоманите, хендикепираните... Тие сè уште се во „сенка“ поради доминацијата на етнокултурната агенда, но и поради постоењето на авторитарно-комунитарни тенденции во општеството. Илустративни примери за ваквите состојби се актуелните закони за антидискриминација и за полова рамноправност, кои беа критикувани од европските авторитети.



одговори на овие прашања. За да се постигне тоа, само толеранцијата не е доволна. Напротив, неопходно е респектирање и негување на културните идентитети. Солидарноста и сочувствувањето со другиот, т.е. градењето однос со другиот во неговото страдање, како што истакнува Рорти, би требало да стане политичка пракса. Бидејќи, „она што е најзначајно за секој од нас е она што ни е заедничко со другите – а тоа е дека се исти извориштата на приватното исполнување и на човечка солидарност. Овој процес на осознавање на другите човечки суштества, попрво како едни од нас, одошто како нив, е прашање на подробен опис за тоа какви се неблиските луѓе и на повторен опис какви сме ние самите“, кажал Рорти. Затоа на ум треба постојано да ја имаме размислата дека правдата сама по себе ги содржи конфликтните вредности. Ова не се должи само поради тоа што човековиот разум е неперфектен, туку и поради тоа што некомпатибилните решенија на ваквите конфликти можат да бидат подеднакво разумни. Спротивно на либералниот идеал за толеранцијата, фактот за дивергентните начини на живот не е резултат на слабоста на разумот. Тоа ја докажува вистината дека луѓето имаат длабока причина да живеат различно. Поточно, луѓето можат да живеат добро на многу различни начини. Бидејќи државата, како главна правна и административна институција, нема морален статус како во некои поранешни времиња, нејзиниот *raison d'être* е да ги одржува и да ги негува различните културни идентитети. Колективните културни идентитети треба да се слободни за да ги следат сопствените начини на живот и да се вклучат во неопходните социјални, политички и економски интеракции. Од државата, пак, се очекува не само да се воздржи од мешањето во нивните внатрешни работи, туку, исто така, да ја признае и да ја институционализира нивната автономија, да ги зајакне нивните обичаи. Притоа, сувереноста на државата нема потреба да се определува со единствен, монолитен и со ултраунитарен авторитет. Државата за да биде праведна не смее да биде неутрална. Таа мора да го овозможи правото да се биде различен, правото да се избира меѓу различните начини на живот, правото да не се учествува во националното општество во

одредени негови аспекти и правото да се усвојуваат системи на сегментирана опозиција, несанкционирани од државата. Затоа секому треба да му биде признат неговиот единствен идентитет, неговата дистинктивност од другите. Како што вели Парех, човечките суштества истовремено се и природни и културни суштества. Тие делат заеднички човечки идентитети, но на културно посредуван начин. Човечките суштества делат заеднички капацитети и потреби, но различните култури го дефинираат и го структурираат ова на различни начини. Бидејќи човечките суштества се во исто време и слични и различни, тие треба да се третираат еднакво поради двете. Еднаквоста вклучува еднаква слобода во можноста да се биде различен. Но, еднакви права не значат идентични права. Индивидуата со различно културно потекло и потреби може да бара различни права за да ја ужива еднаквоста во однос на каква и да е содржина на нивните права. Еднаквоста значи целосно признавање на легитимните и на релевантните различности. Во културно хомогено општество еднакви права значат повеќе или помалку исти права, а притоа еднаквиот третман вклучува повеќе или помалку идентичен третман. Ова не е случај во културното различно општество, особено ако се земат предвид културните разлики, еднаков третман не би значел идентичен туку различен третман, покренувајќи ги прашањата за тоа како ќе се обезбеди еднаквост што нема да служи како маска за дискриминација или за привилегии.<sup>246</sup> Бидејќи човечкото битие е културно структурирано и зависи од неговата култура во однос на прашањата како што се слободата, идентитетот и благосостојбата, луѓето имаат право културата да ја одржуваат и да ја трансмитираат кон следните генерации. Но, културите не коегзистираат мирољубиво, тие се

<sup>246</sup> Во овој контекст, Парех посебно внимание му придава на Џозеф Рац, за кого вели дека најпрвин ги третирали нелибералните култури како да се инфериорни, дека не заслужуваат почитување и дека треба едноставно само да се толерираат. Според Рац, потребна е нивна асимилација. Но, како што наведува Парех, во другите трудови на Рац, сепак, тој пишувал дека нелибералните групи се интегрален дел на општеството, а либералното општество го гледа како мултикултурно. Прашањето е како да се обезбеди соодветен простор за овие групи без да се намали интегритетот на општеството. Неговиот обид е именуван не како либерална теорија на малцинствата туку како либерална теорија на мултикултурализмот. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard University Press, Cambridge, 2000

борат за доминација и за превласт. Тие не се статусно еднакви. Затоа, мора да се обезбедат неопходни ресурси и поттици, да се создава позитивно право за културните разлики, да се покаже зошто е добро тие да се негуваат, за да имаат полза од нив и малцинствата и целото општество. Либералната демократија значи ослободена демократија,<sup>247</sup> и Парех во својот труд „Културната партикуларност на либералната демократија“, укажува на конститутивните елементи на либерализмот во смисла дека либералната демократија е специфично определена од партикуларниот културен контекст и не може да бара универзална валидност. Сите предмодерни општества, кои ја земаа предвид заедницата како нивна стартна позиција, ја дефинираа индивидуата во нејзините термини, додека либерализмот ја третира индивидуата како ултимативна единица на општеството. Погледот дека индивидуата онтички претходи на општеството и дека треба да се дефинира независно од него е основа која ги обликува политичките, легалните, моралните, економските, методолошките, епистемиолошките и другите аспекти на либерализмот.<sup>248</sup> Всушност, согласно со либералниот поглед, индивидуата концептуално претходи на општеството и токму оттука произлегува заклучокот дека слободата концептуално ѝ претходи на моралноста.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> За повеќе види во: Parekh, Bhikhu "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", Political Studies, XL, Special Issue, 1992

<sup>248</sup> За Индусите, кастата каде е родена личноста не е случајност, туку е резултат на нејзините акции во претходниот живот. Кастата претставува интегрален дел на идентитетот на личноста што ги детерминира нејзините права и обврски како и животните вредности. Кинезите на семејството гледаат како на еден организам кој ги поврзува предците и наследниците во една животна унија и ова е една многу комплексна концепција за индивидуата. Така, произлегува дека либерализмот ја дефинира индивидуата во минималистичка смисла, бидејќи ја апстрахира од нејзините контингентни и екстерни врски со другите луѓе и со природата, т.е. ја дефинира личноста како есенцијално самосодржајна, при што е изоставено да се капсулира во релациите кои се поврзани со надворешниот свет. Според Парех, во критиката на комунитаризмот, особено на Мајк Сендел, тврди дека тој е екстрем. Покрај тоа што Сендел не го отфрла човечкиот капацитет за самотранседенција, тој го третира како една слободно плочечка факултативност која ја поврзува со онтолошката или со моралната улога. Ваквиот концепт станува нестабилен и некохерентен. Parekh, Bhikhu "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", Political Studies, XL, Special Issue, 1992

<sup>249</sup> За повеќе види во: Parekh, Bhikhu "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", Political Studies, XL, Special Issue, 1992



## Библиографија:

1. Abedelal R, / Herrera M. Yoshiko / Johnson I. Alastair / Marin, Terry, "Treating Identity as a Variable: Measuring the Content, Identity and Contestation of Identity", Presentation Paper at APSA, San Francisco, 2001
2. Abizabeh, Arash, "Does Collective Identity Presuppose an Other? On the Alleged Incoherence of Global Security"; American Political Review; vol.99 n.1. february 2005
3. Anderson, Benedict, "Imagined Communities", Verso, London, 1983
4. Any Rand Institute;  
[www.multiculturalism.anyrand.org/diversity](http://www.multiculturalism.anyrand.org/diversity)
5. Appiah, K. Anthony, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Society and Social Reproduction,"; Multiculturalism Examined, The Politics of Recognition, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994
6. Атанасов, Петар, „Мултикултурализмот како теорија, политика и практика“, ЕвроБалкан Пресс, 2003
7. Berlin, Isaiah, "Four Essays on Liberty", Oxford University Press, 1969. "Superseded by Liberty. Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty" (recorded 1952), Chatto & Windus, 2002. Pimlico; "Liberty (revised and expanded edition of Four Essays On Liberty)", Oxford University Press, 2002; "Three; Critics of the Enlightenment" Vico, Hamann, Herder, Pimlico, 2000;
8. Bourdieu, Pierre "The political ontology of Martin Heidegger", Stanford University Press, 1991
9. Brubaker R. & Cooper F, "Beyond Identity", University of California, Los Angeles, University of Michigan, Theory and Society n.29, Kluwer Academic Publishers, 2000
10. Castells, Manuel, "The Power of Identity"; The Information Age: Economy, Society, and Culture, Volume II; Wiley-Blackwell Publications, 2010

11. Chandra, Kanchan "What Is Ethnic Identity and Does it Matter?", Annual Reviews of Political Science at Department of Politics - New York University, 2006
12. Claude Levi-Strauss, "l'Identite", n.332
13. Cohen L. Jean, "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", Social Research 52/4, 1985
14. Eriksen, Thomas, Hylland, "Multikulturalism, Individualism and Human Rights", Human Rights, Culture and Context, ed. Wilson, Richard, London, Pluto, 1997
15. Fearon, D. James "What is Identity?- As We Now Use The Word", unpublished paper, Stanford University, 1999
16. Фрчкоски Д. Љ. „Преговарање во конфликти на идентитети“, Темплум, Скопје, 2010
17. Fraser, Nancy, "From Redistribution to Recognition"; Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate; Blackwell Publishers, Oxford, 1998
18. Фуко, Мишел "Istorija Ludila u doba klasicizma", Nolit, Beograd, 1980 и во "Istorija seksualnosti", Karpos, Loznica, 2006
19. Hayek Friedrich August "The Constitution of Liberty", 1960,
20. Gadamer, Hans, Georg, "Truth and Method"; 2nd rev. edition. Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Crossroad, 2004
21. Gamson, W. A. "Social Psychology of Collective Action", Frontiers in Social Movement Theory; Yale University Press, 1992
22. Galston, William "Liberal Purposes" Cambridge University Press, Cambridge, 1991
23. Gill, Francisco "How Conformism Creates Ethnicity Creates Conformism (and why this matters to lots of things)", The Monist vol. 88, Peru, 2005
24. Glazer, Nathan "We Are All Multiculturalists Now", Cambridge,

- M.A, Harward University Press, 1997
25. Gray, John, "Two Faces of Liberalism", The New Press, 2000
  26. Gray C. H. "Postmodern War", Semiotex, New York 1997
  27. Гриц, К, „Толкување на културите“, Магор, Скопје, 1993
  28. Gurr, Ted, "Mignorities at Risk: A global View at Ethnopolitical Conflict", Institute of Peace Press, Washington DC, 1993
  29. Gutman, Amy, "Intoduction", Mutticulturisam Examing The Politics of Recognition, ed.Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994
  30. Hannush J. Mufid, "An Existential – Dialectical – Phenomenological Approach to Understanding Cultural Tilts: Implications for Multicultural Research and Practice", Rosemond Coledge Journal of Phenomenological Psihology n.38, Brill, 2007
  31. Hebdidz, D., "Potkultura: znacenje stila", Rad Beograd, 1999
  32. Hetherington, Kavin, "Expretion of Identity, Space, Perfomance, Poltics", Published in Assotiation with Theory, Culture & Society, Nottingham Trent University Press, 1998
  33. Hobsbaum, Eric, "An Anti-nationalist Account of Nationalism Since 1989", Ethnicity Reader, ed. Guibernan, M., and Rex. J., Polity Press, Blackwell Pub. Ltd. UK, 1997
  34. James, Edward, "The Multivision of Multiculturalism", web.bu.edu/wcp/papers.com
  35. Кимлика, Вил, „Современа политичка филозофија“, Академски печат, Скопје, 2009
  36. Кимлика, Вил, „Мултикултурно граѓанство“, ИДСЦО, Скопје, 2004
  37. Koeing, Matthias, "Democratic Governance in Multicultural Societies", Vol2. n.11; www.unesco.org/most/In2pol2.htm
  38. Kroce, Benedeto, "Istorija Evrope u 19-tom veku, religija i sloboda kao filozofija" Kultura, Beograd, 1969
  39. Kroeber, A. L. / Klakhon,C., "Cuture: A critical rewiev of Concepts and Definitions", Cambridge, 1967

40. Kornhauser W. "The Politics of Mass Society",  
Routledge and Kegan Paul, London, 1960
41. Kukathas, F. Chandran, "Are There Any Cultural Rights?",  
Political Theory, 1992
42. Kymlicka Will, "Multicultural Odysseys,  
Navigating the International Politics of Diversity",  
Oxford University Press, 2007
43. Lascko, Leslie, "Canada's Pluralism in Comparative  
Perspective", Ethnic and Racial Studies n.17/1, 1994,
44. Malnes, R / Midgaard K, "Политичка филозофија",  
Феникс, Скопје, 2003
45. Mansbridge J. "Descriptive Representation in Communicative  
Settings", Kymlicka & Norman ed., 2000
46. Martinelo, Mario, "The State, The Market and Cultural  
Diversity", Immigrants and Minorities, vol.22.,  
Taylor & Frances. Ltd. 2003
47. Miller, Ed. L., Questions that Matter: An Invitation to  
Philosophy, 3<sup>rd</sup> ed.; Colorado: McGraw-Hill, Inc., 1984,1992
48. Melucci Alberto, "The Process of Collective Identity",  
Social Movements and Culture, ed Johnson. H & Klandermans  
B., University of Minnesota Press, 1995
49. Nielson, Gunnar, "States and Nation Groups:  
A Global Taxonomy", in Edwards Tiryakin and Ronald
50. Nozick Robert "The Nature of Rationality"; 1995
51. Oakeshott Michael Joseph "Lectures in the History of Political  
Thought" Imprint Academic 2006; "Rationalism in Politics and  
Other Essays"; London: Methuen, 1962
52. Outlaw. L. Jr., "Multiculturalism, Citizenship, Education and  
American Liberal Democracy", Theorizing Multiculturalism,  
A Guide to the Current Debate, Blackwell Publishers.  
Oxford, 1998
53. Parekh, Bhikhu, "Rethinking Multiculturalism: Cultural  
Diversity and Political Theory", Ethnicity Reader, Harvard



University Press, Cambridge, 2000

54. Parekh, Bhikhu "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", *Political Studies*, XL, Special Issue, 1992
55. Perez V. Brownell, 356, US 44, 1958, US Supreme court case <http://supreme.justia.com/us/356/44/case.html>
56. Predceille Abdallah Martine, "Interculturalism as a Paradigm for Thinking about Diversity", *Intercultural Education* vol. 17 no.5, Routledge, Paris, France, 2006
57. Premdas, R. Ralph, "Public Policy and Ethnic Conflict", [www.unesco.org/most.premdas.htm](http://www.unesco.org/most.premdas.htm)
58. Rawls, John, "A theory of Justice", Oxford University Press, London, 1971
59. Regenbogen, A. / Meyer, U., "Wöretzbuch der Philosophischen Begriffe", Meiner Verlag, Hamburg, 1998
60. Rogowski (eds.) "New Nationalism of the Developed West", Allen & Unwin, Boston Press, 1985
61. Ролс, Џон „Теорија на праведноста“, Слово, Скопје, 2002
62. Рорти, Ричард „Контингентност, иронија, солидарност“, Темплум, Скопје, 2009
63. Rosenblum, Nancy, "Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America", Princeton University Press, Princeton, 1998
64. Roszak, Th. "Kontrakultura", Naprjed, Zagreb 1987
65. Sen-Žan Polen, K., "Kontrakultura", Clío, Beograd, 1999
66. Скаловски, Денко, „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје, 2010
67. Сартори, Џовани, во *Corriere della sera*, „Плурализмот ги валоризира различностите, идеологијата на мултикултаризмот е погрешна“, 5 јануари 2010 година
68. Schnapper Eric, "New White Right - The Transformation of Affirmative Action Jurisprudence, in *Old Rights and New*", Licht A. Robert ed. AEI Press, 1993

69. Searle R. John, "Freedom and Neurobiology, Reflections of Free Will, Language and Political Power", Columbia University Press, New York, 2010
70. Sen, Kumar, Amartya, "Rationality and Freedom", Harward University Press, 2004
71. Sommers M. R. "The Narrative Constitution of Identity" и во "Narrativity, Narative Identity, and Social Action: Rethinking English Working Class Formation", Social Science History 16/4, 1992
72. Spinner, Jeff, "The boundaries of citizenship: race, ethnicity, and nationality in the Liberal State", The John Hopkins University Press, 1994
73. Соколов, Е. В. „Културологија“ Просвета, Београд, 2001 во Скаловски, Денко, „Во прво лице еднина“, Азбуки, Библиотека Филозофија - Скопје, 2010
74. Sotshangane, Nkosinathi, "What impact globalization has on cultural diversity?", Alternatives, Turkish Journal of International Relations, vol. 1 no. 4., 2002
75. Tajfel, Henry, ed. "Social idnetity and Intergroup Relations", Cambridge University Press, 1982
76. Taylor, Chrales, "The Poltics of Recognition", ed. Gutmann E. "Multiculturalism and the Poltics of Recognition", Princeton University Press, Princeton, 1992
77. Тејлор, Чарлс, Мултикултурализам; „Огледи за политиката на признавање“, ЕвроБалкан Прес, Скопје, 2004
78. Tilly, Charles, "Citizenship, Identity and Social History", Cambridge University Press, 1996
79. Tajfel, Henry, ed. "Social Idnetity and Intergroup Relations", Cambridge University Press, 1982
80. Todorov, Tzvetan "On Human Diversity" Harvard University Press, 1993
81. Turaine, Alain, "La Formation du sujet", Dubet and Wieviorka eds., 1995

82. Turner, Terence, "Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?" 1993
83. Turner, Jonathon, "A Theory of Social Interaction", Stanford University Press, 1988
84. Verbner, Richard, "Multiple Identities, Plural Arenas" in R.V. and Terence Ranger, ed. Post Colonial Identities in Africa, London, 1996
85. Вилијамс, Р. „Културата“, Култура, Скопје, 1996
86. Visnic Filip, "Politicki liberalizam", Beograd, 1998
87. Waltzer, Michel, "Comment", Mutticultirisam Examing The Politics of Recognition, ed. Gutman. A, Princeton University Press, Princeton 1994
88. Walzer Michel, "In Defence of Equality", Princeton Readings in Poltical Thought, Essential Text since Plato, ed. Cohen. M & Fermon. N, Princeton University Press, Princeton
89. Wendt, Alexander "Collecitive Identity Formation an the International State", American Political Science Review, n.88, 1994
90. Young, M. Iris. "Polity and Group Difference: A Critic of the Idea of Universal Citizenship", Ethics 99/2, 1989/Young I.M., "Polity and Group Difference", Ethics, 99/2, 1989;; "Justice and Politics of Difference", Princeton University Press, Princeton 1990
91. Zaretsky, Eli, "Identity Theory, Identity Politics: psychoanalysis, marxism, poststructuralism", ed. Calhoun, 1994

CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

316.723-021.463  
321.7:342.571-054.57  
321.728:342.571-054.57(497.7)

ЧУПЕСКА, Ана

Културните идентитети во политиката : аспекти на  
мултикултурализмот / Ана Чупеска. - Скопје : Фондација Конрад  
Аденауер, 2013. - 148 стр. ; 21 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. 141-147

ISBN 978-608-4648-05-5

а) Мултикултурализам б) Консенсуална демократија в) Консенсуална  
демократија - Македонија

COBISS.MK-ID 95051786