

# Критически погледи към човешките права

Костас Дузнас / Никола Гийо / Уенди Браун  
Хана Аренд / Джудит Бътлър / Осаму Нишитани  
Алана Лентин / Робин Блекбърн / Жак Рансиер  
Гаятри Чакраворти Спивак

Съставител  
Георги Медаров



Сборник

Тази публикация е възможна с финансовата подкрепа на *Rosa Luxemburg Stiftung* – Southeast Europe.

This publication has been made possible with the financial support of *Rosa Luxemburg Stiftung* – Southeast Europe.

Тази книга е един от резултатите по проекта „Нови леви перспективи“ (2014) по дейността „В завета на 1989 г.“, изпълняван от Социален център „Хаспел“.

Тази книга не е предназначена за търговски цели и нейната продажба и/или препродажба е забранена.

Всички авторски права към публикуваните текстове са указани в библиографска бележка под линия след заглавието на всеки текст.

съставител **Георги Мегаров**


# Критически погледи към човешките права

Костас Дузинас  
Никола Гиѝо  
Уенди Браун  
Хана Аренг  
Джудит Бътлър  
Осаму Нишитани  
Алана Лентин  
Робин Блекбърн  
Жак Рансиер  
Гаятри Чакраворти Спивак

## Критически погледи към човешките права


 **Съставителство** Георги Медаров

**Редакция** Георги Медаров, Жана Цонева, Маглен Николова,  
Мартин Петров, Момчил Христов, Станимир Панайотов

 **Превод** Венета Медарова, Георги Медаров, Димитър Божков,  
Иван Чанков, Ина Димитрова, Маглен Николова, Мартин Маринос,  
Мартин Петров, Николай Кърков, Станимир Панайотов

**Коректор** Поли Муканова

**Графично оформление** Георги Шаров

 **Колектив за обществени интервенции, София, 2014**

ISBN 978-619-90280-5-6 печатно издание

ISBN 978-619-90280-6-3 pdf, download: [www.novilevi.org](http://www.novilevi.org)



Признание Некомерсиално-Без производни 4.0 Международно  
Attribution NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

# Съдържание

Георги Медаров и Жана Цонева <b>Противоречията на представящото и представеното в човешките права</b>	7
Костас Дузинас <b>Идентичност, желание, права</b> Превод: Иван Чанков Редакция: Мартин Петров	29
Никола Гиѝо <b>Из: Строителите на демокрацията. Човешките права и политиките на глобалния рег</b> Превод: Ина Димитрова Редакция: Момчил Христов	49
Уенди Браун <b>„Най-доброто, на което можем да се надяваме...“: човешките права и политиката на фатализма</b> Превод: Георги Медаров Редакция: Маглен Николова и Мартин Петров	105
Джудит Бътлър <b>Преизпознатия „Гуантанамо“</b> Превод: Станимир Панайотов Редакция: Маглен Николова	119
Уенди Браун <b>Толерантността като дискурс на властта</b> Превод: Иван Чанков Редакция: Станимир Панайотов и Мартин Петров	129
Алана Лентин <b>Заместването на „расата“ и историзиране на „културата“ в мултикултурализма</b> Превод: Маглен Николова Редакция: Момчил Христов	157

- Осаму Нишитани  
**Две западни понятия за човека: *anthropos* и *humanitas*** 179  
Превод: Димитър Божков Редакция: Момчил Христов
- Хана Аренг  
**Упадъкът на националната държава и краят на правата на човека** 189  
Превод: Венета Медарова Редакция: Георги Медаров
- Робин Блекбърн  
**Възвръщането на човешките права** 235  
Превод: Иван Чанков Редакция: Георги Медаров
- Жак Рансиер  
**Кой е субектът на правата на човека?** 251  
Превод: Мартин Маринос Редакция: Момчил Христов
- Гаятри Чакраворти Спивак  
**Поправянето на неправди** 267  
Превод: Мартин Петров Редакция: Георги Медаров и Маглен Николова
- Костас Дузинас  
***Adikia*: върху комунизма и правата** 295  
Превод: Николай Кърков Редакция: Мартин Петров

Георги Медаров и Жана Цонева

## Въведение. Противоречията на представящото и представеното в човешките права

Първоначалният замисъл на този сборник бе доста по-различен. Искахме да съпоставим критически и мейнстрийм похвати, но по различни причини, тази идея бе изоставена. Изданието се забави, но това, в последна сметка, се оказа продуктивно, защото провокира дебат в екипа на Нови леви перспективи (НЛП) за и около неговото съдържание. Надяваме се този дебат да продължи и с други.<sup>1</sup>

Дискурсът на човешките права е централен за днешната конюнктурa, но за съжаление невинаги задълбоченият дебат следва политическата ситуация. Този сборник цели да представи на българските читатели критически погледи към темата, които съумяват да я разгърнат в нейната множественост и сложност, отвъд плоското заклеяване или безкритичното следване на експертни заръки. Противно на разпространяващата се обществена фанатизация и идентичностни втърдявания, били те етнически, религиозни, но не по-малко и политически, тук липсва стремеж за изличаване на различията и тотализиране на погледа. За хората около НЛП плурализмът се оказва (най-малкото) по-възбуждаващ от грандиозните геополитически фантазии за „глобални заплахи“ (без значение дали са въплътени от „неоевразийския хартленд“, ислямификацията, параноята от „неосманизма“ или безсилното дърдорене срещу „Запада“, очакващо неговия „Залез“).

---

1 В обсъждането и формулирането на съдържанието на настоящия сборник участваха различни членове на НЛП, но отговорността за неговия окончателен вариант съставителят споделя най-вече с Жана Цонева, Маглен Николова, Мартин Петров, Момчил Христов, Николай Кърков и Станимир Панайотов. Искам да благодаря и на Емил Коен, с който обсъждахме първоначалната идея за този сборник.

**Какъв плурализъм?**

Както и при предишните сборници от поредицата на НЛП<sup>2</sup>, тук целта отново е поставяне на въпроси и разширяване на мисловни и политически хоризонти, като по този начин се избегне затваряне на правото на говорене за човешките права чрез единична и всеобемаща интерпретация. Стремешът е да бъде представена множествеността на критическото вглеждане в правата, а заедно с това и разнородността на техните потенциални интерпретации и употреби. Очевидно е, че тези критически погледи не са единствените възможни и нямат претенция за изчерпателност. При техния подбор понякога сме се ръководили от популярността на авторите, която нерядко е съпроводена с парадоксално непознаване и/или игнориране на техния критически и дълбоко политически заряд. Така с едно изместване на обичайния зрителен фокус биха могли да се оголят именно политическите залози на авторските битки в полето на човешките права, без силата на техните текстове да се редуцира до ефекта от безкофешново кафе.

Предложените статии оперират в режим на диалог с отворен и неочакван финал. Подборката е ориентирана и към включването на критически погледи към актуални теми и понятия, откъдето махейските „за или против“, а и откъдето антиполитическите перспективи: от скучните юридизиращи дискурси до импотентните схоластични размишления за онтологическата природа на правата, без оглед на противоречивите социалноисторически контексти, в които те оперират и се оказват залог. Ето защо настоящото въвеждане се стреми да демонстрира възможно позициониране и да въвлече текстовете в дебат, съотнесен към актуални въпроси.

Сборникът е и политическа намеса в едно настояще, в което при осмислянето и обговарянето на „Прехода“ (а и не само) господстват означаващи като „човешки права“, но и „толерантност“, „култура“, „експертиза“, „бежанска криза“, „малцинства“ и „хуманитарни интервенции“. Тези означаващи, както е видимо и от предложените в сборника текстове, имат своя история и са променливи; те могат да имат деполитизиращ и атомизиращ ефект, но и да конституират субективности и колективности, да водят до нови форми на политизация. В тази връзка, сборникът се занимава не само

2 Вж. Паницидис, Х., Минева, Е., Панайотов, С. (съст.) (2012) *Маркс: хетерогенни прочити от XX век*. София: Анарес; Кърков, Н., Панайотов, С. (съст.) (2013) *Автономизъм и марксизъм: от Парижката комуна до Световния социален форум*. София: Анарес.



с историческите условия и граници на понятията, структуриращи днешните схващания за човешките права, но сочи и към потенциала им за еманципативни борби, чийто залог е бъдещето.

Това би могло да предизвика обвинения във възпроизвеждане на релативисткия и либерален плурализъм на мненията, отказващ се от истината. Подобни обвинения обаче ще пропуснат отношението между човешките права, технократизацията на представителството на правата и либерално-авторитарната конюнктурата. А последната е не само българска. Сходни на показните репресивно-полицейски кампании срещу „ромския ислямизъм“ има и във Франция, Италия, Гърция... Участието в управлението на партия, заявяващи в своите програми създаването на (конц?)лагери, бе описано от някои „либерални“ коментатори като „най-изчистеният и възможен вариант от идеологическа гледна точка и от гледна точка на политическата логика“. Такива примери виждаме и в Гърция, където възворителните лагери, финансирани от ЕС, вече се наричат „затворени гостоприемствени центрове“.

Настояването за „морален национален консенсус“, базиран на отрицанието на „Абсолютното зло“ (независимо дали последното е олицетворено от Обама или Путин, ромите или бежанците, Турция или ЕС, комунизма или Прехода), твърде често е свързано с отказ от политическото, с неспособност за възприемане на различието и стремеж към унищожение на съперника. Говоренето за човешки права понякога се вписва именно в тази линия и претендира, че представлява гледната точка на някакво въображаемо глобално човечество, на „международната общност“, като тази етическа позиция на Доброто срещу Злото, на Истината срещу Лъжата, неизбежно провокира огледални манихейски форми на собственото си отрицание. В категоричен противовес на това демократичният (и агонистичен) плурализъм може да скъса с тотализиращия императив на идеологията за „цивилизационния избор“ и с антидемократичните усилия за налагане на „морален консенсус“ от мениджърите на етническото напрежение или професионалните ислямфоби, „обясняващи“ съвременния политически ислям през теологически екзегези на ислямската юриспруденция от X век. Радикалната демокрация е способна да демонаполизира правото на позоваване на права и в този смисъл да работи за универсализиране на условията за достъп до универсалното (по думите на Пиер Бурдуйо<sup>3</sup>).

3 Вж. Бурдуйо, П. (1997) *Практическият разум*. Превод от френски език Боряна Димитрова. София: Критика и хуманизъм, с. 190.

Извън фокуса на настоящия сборник остават конкретните източноевропейски трансформации на дискурса на човешките права. Тази тема обаче е прекалено обширна и заслужава отделно внимание, а съдържа и достатъчно продуктивни полета за възможна изследователска работа. Важно е все пак да се маркират процесите на натурализиране на дискурса на човешките права чрез проектирането му върху *всяка* съпротива преди 1989 година. Става дума за изличаването, под шапката на „битка за човешки права“, на различията между надеждите за „социализъм с човешко лице“, за „връщане“ към Ленин и Маркс, както и за борбите срещу „деформациите“ в Унгарската революция и Чехословашката „пролет“, за умножаването на експлицитните препратки към дискурса на човешките права, както от управляващите, така и от съпротивите през 1970-те и след Хелзинкските споразумения, но най-вече за различните им употреби: от либерални до националистически. Пропуснати са и теми като словото на омразата, престъпленията от омраза и редица други. Тези пропуски показват, че задачите на този сборник са твърде скромни, а значението на темата огромно.

## Маркс и правата

Друг фундаментален проблем, оставащ извън прекия фокус на сборника, е и разгърнатият в непренебрежимата за всяко теоретизиране върху темата за правата Марксова критика в „По еврейския въпрос“. В действителност обаче тази критика присъства като фон. Преди всичко трябва подчертаем, че противно на сталинските клишета, Маркс не третира правата като надстроечна илюзия, отразяваща „обективните“ икономически отношения. Всъщност, именно в това се състои и зарядът на популярната позиция на Маркс срещу Бруно-Бауреровата критика на правата.

Маркс показва, че в САЩ и Франция *hotme*, „който се отличава от *citoyen*“, е частният емпиричен човек, част от гражданското общество. Неговите права не са нищо повече от правата на егоистичния човек, отделен от човешката общност. Революционна Франция дефинира правата като „равенство, свобода, сигурност, собственост“<sup>4</sup>. Това обаче е свободата на човек „да върши всичко, което не вреди на правата на другиго“ и равенството на това всеки

4 Маркс, К. (1973) *По еврейския въпрос*. В: Маркс/Енгелс, *Съчинения*, т. 1, София: Издателство на БКП, с. 385

да разполага със своето „без да вреди“, без да навлиза в имуществото на другия. Сигурността идва да защити правото и свободата на частната собственост. Тези права не са „свързването на човека с човека“, а „обособяването на човек от човека“; те са правата на егоизма и независимостта от политическото общество на гражданските права. Гражданските права съществуват само доколкото гарантират правата на буржоазния човек.<sup>5</sup> Така това, което обединява обществото, е споделяният егоизъм. „[П]о този начин *citoyen* се обявява за слуга на егоистичния *homme*, а сферата, в която човекът се явява като обществено същество, се поставя под сферата, в която той се явява като частно същество; че най-сетне не човекът като *citoyen*, а човекът като *bourgeois* се счита за *същински* и *истински* човек.“<sup>6</sup>

Осъществяването на либералната държава, както Маркс го наблюдава във Франция и САЩ, позволява и осъществяването на двойствеността на същия идеал: разделянето на човека на „обществено същество“ в сферата на политическото формално равенство и „живот в гражданското общество“, където принудите действат практически, а човек „разглежда другите ... като средство“, и свежда „себе си до ... играчка на чужди сили“<sup>7</sup>. Човекът тук е разкъсван между впримчеността си в принудите, различията и неравенствата на буржоазния свят: като търговец, капиталист, земеделец или работник, евреин, християнин или атеист, и, от друга страна, от своята „политическа лъвска кожа“<sup>8</sup>. Маркс преоткрива противоречието между религиозния и политическия човек през конфликтта между *bourgeois* и *citoyen* в рамките на капиталистическото либерално общество.

С това обаче Маркс не твърди, че правата на човека са само илюзия, излишна маска, чието сваляне е необходимото условие за постигането на действителна човешка еманципация. Маркс нарича политическата еманципация „голям прогрес“<sup>9</sup> и очертава границите ѝ, посочвайки формите на подчинение, които тя съдържа. Според него, политическата еманципация позволява възпроизводството на феодалните подчинения в нови форми. В самите нови форми на подчинение обаче вече е наличен и потенциал за превъзможването им

5 Ibid., с. 386-7

6 Ibid., с. 387

7 Ibid., с. 376

8 Ibid., с. 377

9 Ibid., с. 377

– т.е. за „човешка“ еманципация. С други думи: в либералния режим на подчинение са налични условията за собственото му преодоляване. Човекът на човешката еманципация е исторически продукт, чието материално условие за възможност е политическата еманципация. За Маркс „революционната практика на този политически живот се намира в най-рязко противоречие с неговата теория“. Политическата общност се явява като средство за осъществяването на правата на човека в сферата на гражданското общество. Но в революционни моменти е възможно средството да се обърне към себе си, отменяйки възнамерените „права на човека“ в името на тяхното средство – „правата на гражданина“ и „политическата общност“. Пример за това са ограниченията на „свободата на печата“, когато това „застрашава обществената свобода“ по думите на Робеспьер, цитиран от Маркс<sup>10</sup>.

В дадени ситуации, „когато политическата държава като политическа държава се появява насилствено от недрата на гражданското общество“ и „човешкото самоосвобождение се стреми да се извърши във формата на политическо самоосвобождение ... държавата може и трябва да стигне до *премахване на религията...*“, т.е. до реполитизация на гражданското общество. Но, според Маркс, това може да стане „само по пътя...“, стига[щ] до *премахване на частната собственост, до установяване максимума на цените, до конфискация, до прогресивно облагане, по пътя, по който стига до унищожаване на живота, до гилотината.*“<sup>11</sup>

„[Н]а теория“, казва Маркс, „политическият живот е само гаранция на правата на индивидуалния човек, и затова трябва да се откажем от него, щом той влезе в противоречие със своята цел, т.е. с тези права на човека“, но, на практика, пише Маркс, в определени ситуации „правото на човека на свобода престава да бъде право, щом влезе в конфликт с *политическия живот*“.<sup>12</sup> Така човешката еманципация става възможна през разделянето на емпиричния буржоа от идеалния гражданин, като свободата на гражданина на нацията е идеалната форма през която се реполитизират емпиричните принуди и несвободи на гражданското общество.

С други думи, макар и биополитическото възпроизводство на работната сила да е инструмент, необходим за натрупването на капитал, при определени обществени обстоятелства то може да се

10 Ibid., с. 388

11 Ibid., с. 379

12 Ibid., с. 388

самоопосреди (напр. през националната идеология) и да се подчини на логиката на производство ориентирано към потребителната стойност. Става въпрос за случаи на конфликт между съображенията за повишението на народните жизненни сили и пазарните императиви, когато народните жизненни сили навдвят пазара чрез, например, всеобща пенсионна система, общински жилища или други форми на осигуряване на жизненни условия без оглед на съображенията за производителността на обхванатите населения.

Актуализацията на Маркс днес трябва да отчете, че изискването за действителна реализация на правата е променено. Правата на човека сега са човешки права, откъснати от националните „права на гражданина“. „Политическата лъвска кожа“ на абстрактния *citoyen* се е износила заедно с държавния суверенитет. А разграничението между абстрактния образ на човека и конкретните форми на живот изтънява все повече благодарение на феномени като военните „хуманитарни интервенции“, целящи да защитят правата на другите, схващани в етически (и често етнически) категории: като права на безгласни и невинни жертви в ръцете на зли диктатори и чужди за тях сили, или пък заради политиките на идентичността, които демаскират универсалистките претенции на правата, за да универсализират непреодолимия зев между особеното и всеобщото.

Индивидуализацията на правата и подчиняването им на пазарните императиви, по думите на **Костас Дузнас**, замества „аз искам Х“ с „аз имам право на Х“<sup>13</sup>. Тази логика стъпва на оправданието, че абстрактният характер на правата изключва конкретните форми на живот и макар да призовава към политизация, практически деполитизира различието. Тя не изисква превъзможване на неравенствата и принудите, а толерирането им в името на многообразието от класи, раси и житейски шансове. Днешните заявки за нарушени права са и заявки към глобалните им пазители: експерти, бдящи за накърнени права и издирващи юридически възможности за санкциониране отвън.

Още повече, че и в двата случая (при хуманитарната интервенция и при призивите за накърнено различие), „правото на права“ е възможно само през участието в глобалната политическа икономия на страданието и съревнованието на жертвите, чиято конвертируема валута е Холокоста (като универсален еквивалент за измерване на Злато-като-такова). Регуцирането на правата до (право на липса на) страдание отхвърля самата възможност за субективно

---

13 Вж. Дузнас, К. (2014) Идентичност, желание, права. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 13

действие. Най-ярък пример са правата на животните, където концепцията за права е биологизирана до крайност и е сведена до наличието на физиологически рецептори за болка и на централна нервна система, а за да защитят тяхното добруване се (само)назначават външни на субекта (обекта?) на правата Други в ролята им на по-истински Субект на правата на страдащите от самите тях. Самопридаващият си права колективен политически субект (народ, жени, поробени, потиснати, работници) отстъпва място на благосклонната етическа комисия, която апелира към милосърдието на публиката: „животните не могат да говорят, те имат нужда от *твоя глас!*“. Идеологията на правата на животните често търси легитимация чрез препратки към Холокоста, съпоставяйки, например, положението в птицефермите с фашисткото унищожение на хора в лагерите на смъртта. Сходна е и ситуацията с правата на природата и говоренето за „екоциг“. Във всеки случай това не са политически, а етически права, предоставени за разглеждане от страна на международни експертни комисии, независимо дали това ще са търговци на вредни емисии, представляващи правото на природата да не бъде замърсявана, или на глобални арбитражни съдилища, каквито се предвиждат в трансатлантическото търговско споразумение между САЩ и ЕС, пазещи правото на печалба на инвеститорите от евентуална гържавна намеса.

Това подкопава демокрацията и конструирането на колективен демократичен субект – например на народ, който си (само) придава права, народ, чиято фигура би могла да се мобилизира по радикално включващ начин, който същевременно не е равенство в неравенството, а еманципира биополитическото си възпроизводство от пазарните императиви.

### **Историзиращи погледи към представителите на човешките права**

Историзиращите критически погледи към човешките права са ключови за демократизацията на правото да се представляват човешките права. Много от включените текстове показват, че в правата няма нищо естествено, както и че не могат да се извлекат от някаква предсоциална логика, а от логиките на борбите за дефиниране на „природата“ на правата; концепцията за човешки права няма как да се закотви, тя търпи радикални промени във времето и в различните си употреби.

В своята книга „Строителите на демокрацията. Човешките права и политиките на глобалния ред“, откъси от която са включени в настоящия сборник, **Никола Гийо** проследява трансформацията на човешките права от функцията им като защитник от държавната власт до неин заместител. Или както пише Гийо, правата се придвижват от външната граница на политическото господство до самата му сърцевина. Той проследява практиките, конституиращи метаморфозите при възхода на експертно-научните дискурси по демократизация, транзитология и новия хуманитарен активизъм през Студената война. Гийо разкрива сложния и криволичеен път на активистите за права и „глобално гражданско общество“, напреженията и противоречията между тях, нелинейната им трансформация и насрещните принуди. По този начин авторът избягва капана на конспиративното говорене за неправителствени организации с чужди интереси, инфилтрирани от агенти на Запада и т.н., разпространени сред някои консервативни нападки срещу правата. Напротив, тук случайностите и неочакваните последици на изборите, които социалните дейци правят, биват осветлявани, подкопавайки самата възможност за „гладко-разрешаещ се план“. Така в последна сметка Гийо очертава „прег-историята“ на съвременния активизъм за защита на правата в контекста на „демократизационната вълна“, заляла ни преди вече повече от четвърт век. Неговата равностметка:

След като престанаха да служат за основа на критиката към властта, те се превърнаха в език на глобалната власт – трансформация, останала незабелязана в приповдигнатата атмосфера от края на ХХ век. Демокрацията и човешките права се превърнаха в нова форма на онова, което политическият теоретик от XVI век, Джовани Ботеро, нарече „гържавен разум“, т.е. инструментална рационалност, впрегната в името на оздравяването на властта.<sup>14</sup>

Избраните откъси от книгата на Никола Гийо позволяват критично вглеждане в професионализирането и експертизацията на човешките права и развитието на глобалния пазар за проектно финансиране на либерални реформи. Според автора, „[g]околкото увеличава специализираността и води до акцент върху един-единствен набор от проблеми, професионализирането като цяло откъсва активизма от по-големите и всеобхватни проекти за социална тран-

---

14 Ibid., с.

сформация<sup>15</sup>. Но това в никакъв случай не дава основание за опростенческите и конспиративни фантазии за гладък трансфер на либерална експертиза от донора към реципиента. Тъкмо обратното, самата либерализация ни се разкрива не като предполагаемо завършен продукт, а като залог на борба с неясен изход: „Макар „промотирането на демокрацията“ да може успешно да бъде предмет на нов политически консенсус, това, което тази нова парадигма трябва да обхване, съвсем не е предмет на съгласие, а се превръща в залог на битки, в които множество различни дейци се опитват да предефинират своите позиции, роли и значимост“<sup>16</sup>.

Чувствителното към различните контексти схващане за човешките права, което отчита множествеността на залозите в битките за дефинирането на правата и не ги редуцира до някаква завършена и погръбна се онтологическа цялост, е ключово и за другите текстове в настоящия сборник. Целта на тази чувствителност е проблематизирането на очевидностите, приплъзващи безвъпросна пряка връзка между технократското представителство на правата, от една страна, и определяването и натурализацията им, от друга.

В „Най-доброто, на което можем да се надяваме: човешките права и политиката на фатализма“<sup>17</sup>, **Уенди Браун** разглежда деполитизиращите ефекти (отнемащи възможността за алтернативно бъдеще) на отношението между редуциране на правата до (избягване на) страданието и либералния призив за военни „хуманитарни интервенции“ на Майкъл Игнатиев<sup>18</sup>. Браун демонстрира, че „морално-политически[ят] проект“ за опазване на човешките права, поставящ на първо място отбягването на жестокостта, обезсилва политиката (не само радикалната), свеждайки я до инструмент „за ограничение на злоупотребите с индивидите“. Първенството на „превенцията и облекчаването на страданието“<sup>19</sup> може да затвори хоризонтите на

15 Ibid., с. 60

16 Ibid., с. 64

17 Браун, У. (2014) Най-доброто, на което можем да се надяваме: човешките права и политиката на фатализма В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 105

18 Игнатиев е влиятелен канадски либерален политик, журналист и интелектуалец, известен в полето на човешките права със своята защита на „хуманитарната интервенция“, вдъхновена от войните при разпадането на Югославия. Наред с това, той е автор и на небезизвестния манифест, призоваващ САЩ да се превърнат в „мека империя“ (empire lite), опазваща човешките права по цял свят.

19 Ibid., с. 118



възможностите, да замести прогресивните надежди за демократизиране на властта с управление на нищетата, и, в последна сметка, да се изроди в апология на войната.

В своя текст „Преизподнята „Гуантанамо“<sup>20</sup>, **Джудит Бътлър** също повдига въпроса за концепцията за човешките права, която прави възможна употребата им за военни цели. Тя проблематизира потенциално неограниченото задържане на „незаконни бойци“<sup>21</sup>, на „необвързаните с държавно-ориентирани военни действия затворници“<sup>22</sup> в печално известния американския лагер Гуантанамо. Бътлър описва начина, по който войната срещу „тероризма“ дехуманизира (често чрез ислямобфобско-ориенталистски дискурси) врага като препоставя нелегитимността на недържавните форми на политическа организация. Женевската конвенция от 1949 г., засягаща третирането на военнопленници, се оказва основана на „отминала представа за войната“<sup>23</sup>, защото противниците не са признавани за легитимни. Те не просто са лишени от някакви права, а им е отнета възможността за придобиване на правен статут: врагът бива изличен от човечеството.

Бътлър засяга прилагането на „Женевските конвенции към нови форми на конфликт, които не се вписват в онези конвенции на войната, установени през 1949 г.“<sup>24</sup>, т.е. на една „война, която не е война“<sup>25</sup>. Тук залогът не е ограничен до Гуантанамо, както показва и Бътлър, давайки пример със заклеияването на палестинската интифада като „тероризъм“ от Ариел Шарон. Тя показва, че „използването на термина ‚тероризъм‘ работи, за да делегитимира определени форми на насилие, извършено от политически единици, които не са държавно-ориентирани, в същия онзи момент, в който той позволява насилствен отговор от съществуващите държави“<sup>26</sup>. Тази тактика е сравнена с тази на „колониалните държави“. „[Т]ероризъм“ става названието, което описва насилието, провеждано от нелегитимните, докато „легална война“ става привилегия на онези, които добиват международно признание като легитимни

20 Бътлър, Дж. (2014) Преизподнята „Гуантанамо“. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 119

21 Ibid., с. 120

22 Ibid., с. 122

23 Ibid., с. 119

24 Ibid., с. 125

25 Ibid.

26 Ibid.

държави“<sup>27</sup>. Белязаните като терористи започват да се „разглеждат като чисти проводници на насилие... насилието им е някак безпочвено и безкрайно, ако ли не е вродено и свойствено.“<sup>28</sup> Така те биват определени като „фанатици“ или „екстремисти“, „които нямат дял в човешката общност“<sup>29</sup>.

Днешните дискурси, които дехуманизират врага, не са ограничени до ислямфобската интерпретация на надигането на Ислямска държава, а са видими и на много други места. Украинската гражданска война, например, често е схващана именно в категориите на варварството срещу цивилизацията, на човечеството срещу нечовечеството. Подобно разбиране унищожава възможността за признание на врага и води до желанието за неговото изличаване. Това важи еднакво както за тези, привиждащи спонтанната революция на честта срещу чуждите агенти, така и за онези, смятащи правителството в Киев за ефект на „фашистки преврат“, „дирижиран от Запада“. И в двата случая се сблъскваме с предпоставената неспособност на врага да притежава човешки измерения. Военната пропаганда се възпроизвежда далеч отвъд Украйна. У нас виждаме как „войната срещу терора“ се поема от расистки проекти като насилствените полицейски кампании срещу ромите, привиждащи в тях „спящи терористични клетки“, заплашващи правата ни. Всичко това неминуемо поражда следния въпрос: могат ли да се превърнат правата във форма на радикална субстанциализация и реле на расистка рационалност?

### **Човешките права като субстанциализирани и расовизирани**

Както показва Шантал Муф, либералната демокрация представлява постоянно продуктивно напрежение между две традиции.<sup>30</sup> При демократическата традиция правото стои от страната на народното (само)управление, а при либералната дискурсът на (индивидуалните) права призовава безпътния универсализъм на човека, за да преначертае границите на народа и съответно да предотврати субстанциализацията му. Муф нарича това „демократически пара-

27 Ibid., с. 126

28 Ibid., с. 127

29 Ibid., с. 127

30 Муф, Ш. (2013) *Демократическият парадокс*. Превод от английски: Елица Станоева. София: Изток-Запад

докс“. Днешната постполитическа ситуация, според нея, е и постдемократична, тъй като народният суверенитет е дискредитиран, а управлението се замества от експертиза, представляваща индивидуалните права. Проблемът е усложнен от нови трансформации на дискурса за правата, които предлагат специфична философска антропология, разглеждаща субекта на правото на първо място като поле за регистриране на болка от страна на централната нервна система. Защитата на правата от „Абсолютното зло“ води до редуцирането им до страдание. Правата започват да бъдат представявани от различни експертни етически комисии или юридически институции (на чувствата, на паметта, на инвеститорите и т.н.), а всички уважаващи себе си политически елити наблюдават на демофобската си позиция срещу „популистката заплаха“. Днес дори войните се водят в името на индивидуалните човешки права.

Днешните трансформации на човешките права обаче (през категории като „слово на омразата“, „толерантност“ или схващането за „култура“ в мултикултурализма) не са инструмент за есенциализиране на националните колективности, а спомагат тъкмо за обратното: за нови форми на втвърдяване на (постнационалните) субективности. Например, както показва Уенди Браун в своя текст „Толерантността като дискурс на властта“<sup>31</sup>,

[ч]рез превръщането на последиците от неравенството – например институционализирания расизъм – във въпрос на „различни практики и вярвания“, този дискурс маскира работата на неравенството и хегемонната култура като тази, която произвежда различията, които се стреми да защитава. Тъй като есенциализира различieto и рефицира сексуалността, расата и етничността на нивото на идеи и практики, съвременният дискурс за толерантността прикрива действията на властта, както и важноста на историята при произвеждането на различията, наречени сексуалност, раса и етничност.<sup>32</sup>

**Алана Лентин**, в „Заместване на ‚расата‘ и историзиране на ‚културата‘ в мултикултурализма“, също се обръща към този въпрос. Тя проследява историята на заместването на расизма с една нова, „по-приемлива“ форма на расизъм, при която расата се превръща в култура, но през субстанциализиращия и втвърдяващия идентично-

31 Браун, У. (2014) Толерантността като дискурс на властта. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 129

32 Ibid., с. 155

стите поглед създава нови колективности, мислени мислени в постполитическа категория. Парадоксално, това преобръщане е осъществено през активизма на антрополози като Клод Леви-Строс в сътрудничество с ЮНЕСКО. Антиесенциалистката позиция се превръща в своята противоположност, тъй като „мултикултурализмът [...] замества анализа на връзката между расизъм и капитализъм с фокус върху значимостта на културната идентичност и така деполитизира ориентирания към държавата антирасизъм на расовизираниите в постколониалните общества“.<sup>33</sup>

Лентин показва, че подчертаващото в мултикултуралистката критика на расизма е културализма, т.е. есенциализиращото схващане за културата като нещо извън историята и отвъд социалното. Така става възможно арабисти да обикалят телевизионни предавания и да се изказват експертно относно заплахите от тероризъм, сякаш е природно заложено „арабската култура“ да произвежда тероризъм и само един арабист е в състояние да разбере и декодира енигматичните механизми, които позволяват производство. Това е само част от мрачната страна на възхода на културализма, който обяснява международната политика през „сблъсък на цивилизации“ и други ултраконсервативни въображения за „несъвместимостта“ между застнали културни идентичности.

Друг ефект от възхода на културализма, според Лентин, е психологизирането на расизма, т.е. схващането му през нещо като нравствен и образователен дефицит на индивидите. У нас също по този начин се обясняват зачестилите расистки и ксенофобски изблици. Критиците на „битовия фашизъм“ схващат расизма като морален и знаниев дефицит, поправим с образование и „отваряне на очите за ценността на различието“ (схващана основно утилитарно-икономически, както прозира от обещанията, че „бежанците ще допринесат за благосъстоянието ни“). Подобна е и господстващата интерпретация за „липсата“ на памет за комунизма у „невежите“ множества (и съответно за положителното влияние на паметта и консенсусното отхвърляне на Злото върху икономическия ръст и геополитическата ориентация на страната). Цел на критиката вече не е националната държава, която, според Лентин, е пропагандата от расизъм, а предполагаемият аполитичен и невеж индивид, страдащ от психични разстройства (или пребиваващ в инерцията на „социалистическия манталитет“, наследен от тоталитарното минало, в нашия случай). Този

33 Лентин, А. (2014) Заместване на „расата“ и историзиране на „културата“ в мултикултурализма. В: Мегаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 158

процес изтрива актуалните социални и политически институционални механизми, конституиращи расизма и расовизацията. Въобразените ефекти на неосъзнатостта, невежеството и психичните разстройства на маргинални крайно-десни индивиди и групи позволяват подминаването на връзките между либералния капитализъм, модерната държава и расизма/ксенофобията.

В „Две западни понятия за човека: *anthropos* и *humanitas*“<sup>34</sup>, **Осаму Нишитани** разглежда отношението между двойствеността в западната концепция за човека. От една страна, *anthropos* се явява „осъден на статута си на обект на антропологичното знание“, и, от друга страна, *humanitas*, е (западният) субект на познанието. Антропологическото познание, схващано като варварология, изучава „примитивните“<sup>35</sup>, „неевропейски“ или все още неевропеизираниите, подобно на натуралистичната визия на физическите антрополози. В модерната (западна) перспектива към човека се съдържа двойственост, която почива на разделението между *anthropos* и *humanitas* и носи със себе си опасността от дехуманизация. Но за Нишитани отговорът не е в хуманизацията, т.е. в издигането от „положението на *anthropos*, за да достигнат до това на субект, притежател и производител на знание, т.е. на *humanitas*“. Той показва, преpraщайки към Фанон и Сезар, че през „колониалната епоха, хуманизираните“ по този начин хора са се проявявали като най-верните служители на колониалната страна“<sup>36</sup>.

Двойствеността на това понятие за човека може да се види и при дискурса на хуманитарните интервенции днес, провеждани от „бели“ спасители на „небели“ безгласни жертви от местните тираны и насилници. Но тук спасяваните жертви са жертви само доколкото остават безгласни; щом потърсят своя глас, политизират се и се субективират отвъд либерално-загадените позволени категории, те рискуват благородно отреденият им статут на жертви бързо да им бъде отнет и да бъде заменен с този на варвари-терористи и нечовеци.

34 Нишитани, О. (2014) Две западни понятия за човека: *anthropos* и *humanitas*. В: Мегаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 179. Този текст бе включен в сборника по предложение на Николай Кърков.

35 Ibid., с. 182

36 Ibid., с. 187

## Възможностите за демократизиране на правото на права

Обвързаността на хуманизацията и дехуманизацията в рамките на дискурсите на човешките права е разгледана и от **Хана Аренг**. Тя демонстрира, че в началото на XX в. се оголва нуждата от „правото да имаш права“ и „правото на принадлежност към някаква организирана общност“<sup>37</sup> като условията за възможност за ефикасното практическо възползване от права. Тук не става въпрос за загубата на това или онова право, а за заличаването от правния ред, т.е. позицията на онези, чиито единствени права са общочовешките: „[б]едата им не е че не са равни прег закона, а че за тях няма закон. Несгодите им идват не от това, че са потиснати, а от това, че никои дори не желе да ги потиска“.<sup>38</sup> Аренг използва понятията *heimatlose* и *apatride* взаимозаменяемо и не третира проблема за пълното обезправяване – без значение дали става дума за бежанци, малцинства, безотечественици (stateless) – като чужд на модерната либерална национална държава. Оттук ние можем да допуснем, че възходът на расисткото и ксенофобско насилие, на което сме свидетели в България днес, не е ефект на някакво недоразбиране на европейския проект, на някакъв „селски“ или „битов фашизъм“, продукт на „лош“, посттоталитарен, етнически национализъм за разлика от „добрия“, либералния, граждански и западен национализъм. В същото време, Аренг показва, че проблемите не могат да се разрешат с разширяване на гражданството, защото самото то вече произвежда не-гражданство:

Бедата е, че тази трагедия не е преизвикана от липсата на цивилизованост, изостаналост или пък тирания, а напротив, тя вече не може да се преодолее, тъй като сега няма нито една „нецивилизована“ точка на Земята, тъй като, за добро или лошо, вече всички живеем в *един-единствен свят*. Само при/за абсолютно организираното човечество загубата на дом и политически статус е равнозначна на пропъждане от човечеството като цяло.<sup>39</sup>

Пълното обезправяване на безотечествениците, сведени единствено до оголената им човечност, лишени от политическа общ-

37 Аренг, Х. (2014) Упадъкът на националната държава и краят на правата на човека. В: Мегаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 226

38 Ibid., с. 225

39 Ibid., с. 227

ност, е и финалната загуба на родина, чийто единствен „практически заместител... е възворителният лагер... още в началото на трийсетте години това е и единствената ‚страна‘, която светът може да предложи на безотечествениците“.<sup>40</sup> Аренд остава песимистична относно човешките права и показва единствено неразривното отношение между обезправяването и регулирането на субекта до чисти *човешки* права, пропускайки условията за възможност за извоюване на правото на права.

В текста си „Възвръщането на човешките права“, Робин Блекбърн ни предлага критически преглед на вече класическото изследване на Самюел Мойн „Последната утопия“ върху историята на съвременното понятие човешки права. Книгата на Мойн е ключова за схващането на превъплъщението на Правата на човека и граждани, вкоренени в националната общност, от времето на Френската революция до скорошната глобална интерпретация на човешките права. Последната като че ли заема мястото на всички еманципаторни проекти за човека след 1989 г.

Книгата на Мойн, както и всички други негови изследвания, наистина заслужава специално внимание, но критическото ѝ представяне от Блекбърн намираме за добронамерено и справедливо. Както показва Блекбърн, Мойн атакува „телеологич[ния] подход, при който всяко еманципаторно движение в историята се тълкува като прудуещо или даже като стъпка към дискурса на човешките права“<sup>41</sup>. Блекбърн пише, че книгата на Мойн „охлажда страстите по повод на това, което може да се нарече Школата на Изгнание“<sup>42</sup> и „преповтаряния от всички мит за произхода им“<sup>43</sup>, който третира правата като съществуващи преди обществото и историята, но очакващи единствено Холокоста за реализацията си. Точно обратното, Мойн набляга на разрива през 1977 г. („преломна година“), когато Картър усвоява новозараждащия се дискурс за човешките права като тактически и идеологическата инструмент в Студената война. Развитие, което се оказва ключово за етическия и деполитизиращ обрат в международните отношения и оправданията на войната през 1990-те. В този (индивидуализиращ) дискурс човешките права вече са изместили Правата на човека от Френската и Американската ре-

40 Ibid., с. 210

41 Блекбърн, Р. (2014) Възвръщането на човешките права. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 236

42 Ibid.

43 Ibid.

волюция и са се откъснали от политическата общност на националната гържава. Основната критика на Блекбърн се състои в това, че Мойн прекалено рязко отхвърля позоваванията на правата от страна на антиколониалните, антикапиталистическите, аболиционистки и антирасистките движения още от времето на Хаитянската революция в края на XVIII век. Според Блекбърн, Мойн пренебрегва ролята на радикалната левица и антирасистките съпротиви в предефинирането на човешките права и след Втората световна война. За тази роля свидетелства влиянието на фигури като У. Е. Б. Дюбоа, Кваме Нкрума или Мартин Лутър Кинг Младши. Поради това, според Блекбърн, Мойн пропуска невъзможността за последно затваряне и тотализация на дискурса на човешките права. Действително Картър може да се възползва от него, но Трибуналет за военни престъпления, унициран от Берtrand Ръсел, употребява дискурса на човешките права срещу външната политика на САЩ, обръщайки внимание на факта, че „[o]т Кенеди и Картър насам, Вашингтон си затваря очите за ескадроните на смъртта и дори подпомага действията им“<sup>44</sup>. Подобни преобръщания на дискурса на правата са налице и по отношение на геноцидната политика на САЩ в Индокитай.

В своя текст „Кой е субектът на правата на човека?“, **Жак Рансиер**, макар и от различна перспектива, също проблематизира песимистичната визия за човешките права. Рансиер критикува вече споменатата позиция на Аренд (и по-късно възприета от Агамбен), че „трагедия[та] [на сведените до оголени общочовешки права] не е, че не са равни пред закона, а че не съществува закон за тях; не е и че са потиснати, а че никой не иска да ги потиска“ (Аренд в този сборник) и съответно, че свеждането до оголените човешки права е еквивалентно на изхвърляне от самото човечество. Рансиер пише, че „[в] интерес на истината, имало е хора, които са искали да ги потискат, и закони, които са го правили. Концепцията за ‚състояние отвъд потисничеството‘ е по-скоро вследствие на твърдото противопоставяне, което Аренд вижда, между областта на политическото и областта на частния живот, която в същата глава тя нарича ‚мрачния фон на чистата дагеност‘“<sup>45</sup>.

44 Ibid., с. 247

45 Рансиер, Ж. (2014) Кой е субектът на правата на човека? В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 253



**Заключение: правата и (пост)капитализма**

Този сборник е замислен едновременно като критика към натурализиращата идеология на правата, от една страна, и към плоското им отхвърляне, често идващо „от ляво“, от друга. Отварят ли пътища за еманципативна политика критическите вглеждания в дискурсите за правата? Съдържат ли възможности за радикална политическа субективация?

Рансиер се занимава с дискурсивните операции за придобиването на право да имаш права и отказва да субстанциализира субекта на правата в рамките на гражданската и/или политическата сфера, откъсната от частния живот. Вместо това предлага да мислим субекта на правата като изискващ правата си чрез политическо действие. Рансиер предлага следната формулировка: „правата на човека са правата на тези, които нямат правата, които имат, и имат правата, които нямат“.<sup>46</sup> Тази формула позволява да се мисли политическото преговаряне на достъпа до права в рамките на демократическата агонистична политическа практика на „дисенсуса“, т.е. като „въвеждане на два свята в един и същи свят“. Така „[п]олитическият субект“ за Рансиер е „способността за изграждане на ... сцени на дисенсус“, а [м]атричното име на субектите, които инсценират подобни казуси за верифициране, е „демос“(„народ“).<sup>47</sup>

Правата на човека са права на демоса, схванат като матричното име на политическите субекти, които действат – в специфични сцени на дисенсус – парадоксалната квалификация на това допълнение. Този процес изчезва, когато правата бъдат отредени на един и същи субект. Не съществува *Човек на правата на човека*, но не е и нужно. Силата на тези права се крие в движението напред-назад между първоначалното вписване на правото и сцената на дисенсус, където то е подложено на проверка.<sup>48</sup>

Рансиер противопоставя това (дисенсусно) извоюване на права на консенсуса, който определя като:

свеждането на демокрацията до начина на живот на едно общество<sup>49</sup>, „опит[а] да се изхвърли политиката, като принадлежите субекти бъдат

---

46 Ibid., с. 257

47 Ibid., с. 260

48 Ibid., с. 261

49 Ibid., с. 262

пропъдени и заменени от реални партньори, социални групи, идентичности и така нататък... конфликтите се превръщат в проблеми, които трябва да бъдат решавани чрез научна експертиза и договорено напаване на интересите..., затваряне на пространствата на дисенсус чрез запушване на интервалите и прикриване на възможните зевове между проявление и реалност, между закон и факт.<sup>50</sup>

Рансиер не отрича критиките към правата, подчинени на експертизацията и постполитическия етически обрат, олицетворен от „правата“ на „абсолютната жертва“, често преобразуваща се в абсолютното зло (на терориста, сепаратиста, екстремиста..), от правата на отмъщение, както и от „безкрайната справедливост, изпратена срещу *Оста на Злото*“<sup>51</sup>. Рансиер се опитва да спаси правата от постполитическата ера на консенсусната политика, която в последна сметка кулминира в извънредното положение, „[н]о това извънредно положение не актуализира никаква същност на политическото, както смята Агамбен. Вместо това, то е резултат от залавяването на политическото чрез съчетанието между консенсусна политика и хуманитарна полиция“.<sup>52</sup>

По подобен начин и Нишитани търси изход от задънената улица на опозицията *anthropos* - *humanitas*. Според него „необходимо на днешното знание е ... един вид деконструкция на едностранчивостта на *humanitas*. ... Задачата днес на интелектуалната работа не се състои в ‚хуманизацията‘ на целия свят, а по-скоро в една ‚антропологизация‘ на западните хора и техните знания, в изобретяването на едно ‚междо-антропологическо‘ отношение на хората и знанията им“.<sup>53</sup>

Текстът на Лентин в този сборник също е пример за критическо утвърждаване на възможностите за еманципаторна политика на права, но основана на „жизнения опит на преследваните от расизма.“<sup>54</sup> Това ни отвеща съвсем естествено до въпроса за превъзможването на капиталистическия порядък, гал ни правата. Можем ли чрез радикализирането на дискурса за правата да осъществим преход – подобен на предвидения от Маркс в „По еврейския въпрос“ – към един постлиберален демократичен ред, в който биополитическото възпроизводство на народа ще е еманципирано от самоостой-

50 Ibid.

51 Ibid., с. 265

52 Ibid., с. 266

53 Ibid., с. 188

54 Лентин, с. 175

носттаващата се стойност на капитала, а капиталистическият конструктор на човешките права ще започне да отговаря на понятието си и следователно ще се смене в нещо радикално друго?

Можем да потърсим знак за това и в представата на **Гаятри Спивак** за социализма откъдето тривиалното му схващане като „пре-разпределение“, а като радикално нов опит, „в който културите на принизените трябва да бъдат познати по такъв начин, че да можем да вpletем реактивираните им културни аксиоматики в принципите на Просвещението“<sup>55</sup>. Едно такова вplитане на особеното в универсалистките Просвещенски принципи ще бъде и елементарното условие за преодоляването на универсализациите на либералните човешки права (чийто „Човек“ прикрива „действителния субект“ на правата, а именно „човешкия, твърде човешки, богат, бял, хетеросексуален буржоа от мъжки пол, който се представя за всеобщото човечество и който съчетава достойнството на човешката природа с привилегиите на елита“<sup>56</sup>) в името на разгръщането на един *истински* универсализъм. Но това вplитане ще минава през „правото на съпротива срещу потисничеството“, артикулирано във Френската революция, най-висшата свобода.<sup>57</sup>

Критиките на правата като нормативистка и празна абстракция не трябва да се мислят като конформистко подчинение на конюнктурната ерозия на Човека и редуцирането му до физиологическа болка и съответно като отказ от битката за дефинирането на обобщаващ образ на Човека, способен да изгради солидарности откъдето партикуларностите на конкретния жизнен опит. Нещото в правата, за което си заслужава да се борим, е именно заченатата в революцията воля за освобождение от потисничество и господство срещу буржоазната абстракция на „Човекът... с неговото така наречено вечно право“<sup>58</sup> (въпреки че същата тази незавършена революция по-късно изоставя идеята за „право на революция“<sup>59</sup> и правата като

55 Спивак, Г. Ч. (2014) Поправянето на неправди. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 280

56 Дузинас, К. (2014) *Adikia*: Върху комунизма и правата. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 298

57 Ibid., с. 308

58 Ibid., с. 301

59 Декларацията от 1793 г. започва да отслабва революционното право, като го превръща в притурка на гарантираните права. Единствено тяхното нарушаване (и никаква друга несправедливост) би оправдало съпротивата, индикатор за това, че права са започнали своята дълга мутация от революционни максими в легитимационни митове. Първият лаконичен член на Всеобщата декларация за правата на човека (1948 г.) повтаря френското изявление за равната свобода. Но никакво право на съпротива не присъства в по-дългата

„като нормативни знаци за революционна промяна“<sup>60</sup>). Можем да обърнем тази воля срещу монополизирането и експертизирането на представителството на правата като залог в борбата за универсализиране на достъпа до универсалното. За да освободим правата от либералното им съдържание, което запазва статуквото, и отново да ги положим в полето на политическата борба за освобождение.

---

подражателна рецитация. Напротив, встъплението твърди, че тези права се дават, за да се предотврати революцията, а член 30 забранява радикални предизвикателства към политическата и юридическа система.” Дузинас. *Adikia*, с. 309

60 Ibid., с. 310

# Идентичност, желание, права<sup>1</sup>

Класическият свят вярва, че човекът се усъвършенства в общност, в гръцкия полис, римския град, средновековния *civitas*. Добродетелният живот може да бъде живян с други хора в справедлив град. Етичният живот би могъл да се развие единствено политически – в полис. Градът-гържаба е справедлив, ако предоставя на гражданите си необходимите условия за добродетелен живот. Не съществува разделение между правата и задълженията на гражданина и доброто на града. За етиката на добродетелите, да се действа морално, означава човек да изпълнява задълженията си. Но всичко това се променя радикално в модерността. Индивидът, освободен от традицията, историята и общността, се превръща в основата на обществената и политическата организация. Естествената йерархия на класическия свят е заменена от подвижен и динамичен обществен ред, в който, според уместната фраза на Маркс, „всичко съсловно и безусловно се изпарява“. Задължението е заменено от правата на индивида, доброто е отделено от моралността. Докато класическият свят дефинира на първо място какво е добро и извлеча морала и правните задължения от тази дефиниция, за модерните хора доброто следва правилното. Да си в право означава да действаш свободно, подчинявайки се на законите на морала и на държавата, преследвайки личния си интерес.

Онова, което не се изпарява, което се превръща в мотивиращата сила на модерността, е индивидуалното желание. Модерността не просто коронясва индивида. Тя е епохата на свободното царуване на

---

1 Преводът е направен по публикацията: Douzinas, C. (2007) *Human Rights and Empire*, New York: Routledge, Part 1, chapter 2. Б. пег.

# Из: Строителите на демокрацията. Човешките права и политиките на глобалния ред<sup>1</sup>

## Увод

### Космополитика на демократизацията

Двойните агенти са хамелеони. Добрите сред тях не играят ролите си, а ги изживяват... При двойните агенти винаги трябва да се предвижда известно пропукване на лоялността. Противниковата страна винаги е по-привлекателна за тях. Такава е природата им. Те са вечни недоволници<sup>2</sup>.

Всеки е чувал за двойни и тройни агенти, които в крайна сметка сами не знаят точно за кого работят и какво търсят в тези си двойни и тройни роли... На чия страна сме? Дали сме агенти на държавата и институциите? Или на Просвещението? Или на монополния капитал? Или пък сме агенти на личните си жизнени интереси, които погмолно си сътръгват в несекващата промяна на двойните обвързвания с държавата, институциите, Просвещението, Контрапросвещението, монополния капитал, социализма и т.н., и в този процес забравяме все повече и повече какво „самите ние“ търсим в цялата работа?<sup>3</sup>

След края на Студената война изглежда, че демокрацията и човешките права са се превърнали в организиращ принцип на новия между-

1 Преводът е направен със съкращения по изданието: Guilhot, N. (2005) *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*. New York: Columbia University Press, pp. 1-10; 15-21; 29-44; 46-8; 62-6. Публикувано с разрешението на носителя на правата Columbia University Press. Б. рег.

2 Лео Каре, Дж. (1996) *Нашата игра*, С.: Абагар Холдинг, с. 70.

3 Sloterdijk, P. (1998) *Critique of Cynical Reason*. London: Verso, pp. 113-14.

## „Най-доброто, на което можем да се надяваме...“: човешките права и политиката на фатализма<sup>1</sup>

В своите лекции „Танер“<sup>2</sup>, озаглавени „Човешките права като политика и като идолопоклонничество“ [*Human Rights as Politics and Idolatry*], Майкъл Игнатиев парира почти всички познати политически и философски аргументи срещу международния активизъм за опазване на човешките права. Той препраща към следните твърдения: човешките права са твърде неясни и неприложими; съдържанието им е прекомерно пластично; те са по-скоро символични, а не съдържателни; няма как да се обосноват чрез някаква онтологическа истина или философски принцип; те са изначално индивидуалистски; противоречат на културния интегритет и са форма на либерален империализъм; служат като параван на глобалното господство на една суперсила; прикриват глобализацията на капитала; предполагат секуларно идолопоклонничество пред човека и поради това са поредната религия<sup>3</sup>. Игнатиев подхожда предпазливо и не отхвърля крайно предизвикателствата. Понякога убедително ги оборва, а друг път нагажда обсега и стремежите на човешките права към тях. Това, че внимателно проследява предизвикателствата, му позволява да обо-

1 Преводът е направен по: Wendy Brown (2004) "The Most We Can Hope For...": Human Rights and the Politics of Fatalism. In: *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press. Публикувано с разрешението на носителя на правата Duke University Press. [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu) – Б. рег.

2 Лекциите „Танер“ по човешки ценности са поредица от влиятелни публични лекции в полето на хуманитаристиката, основани от американския филантроп и интелектуалец Оберт Танер от университета в Юта през 1978 г. Днес лекциите се провеждат в редица университети в няколко страни. За повече информация вж. [www.tannerlectures.utah.edu](http://www.tannerlectures.utah.edu) – Б. преф.

3 Ignatieff, M. (2001) *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press. В текста са дадени още източници.

гати и да развие тезите си. За него опазването на човешките права е ценно не защото са основани на някаква трансцендентна истина, не поради това, че прокарват някакъв последен принцип – не защото няма риск от политическа злоупотреба или компромис, а просто защото са ефикасни за ограничаването на политическото насилие и за намаляването на нищетата. Ако за последните петдесет години човешките права са се превърнали в международна морална валута, чрез която е възможно частично да се изкорени човешкото страдание, то това е нещо хубаво. „Единственото, което може да се каже за човешките права е, че те са необходими, за да защитят индивидите от насилие и злоупотреби. А ако някой попита защо, отговорът може да е единствено исторически“.

След като отговаря на въпросите след лекцията, които също са публикувани, последните думи на Игнатиев са:

Каква трябва да е нашата цел като вярващи в човешките права? Бих предложил за лозунг заглавието на заслужено популярния текст от моята учителка, Джулия Шклар, “Putting Cruelty First” [„На първо място жестокостта“]. Може би няма да успеем да създадем демокрации или конституции. Либералните свободи [в някои общества] може би са далечни. Ние обаче сме способни на нещо повече от това, което правим, за да прекратим незаслуженото страдание и отблъскващата физическа жестокост. Смятам, че основният приоритет на активизма за опазване на човешките права е: прекратяването на мъченията, побоищата, убийствата, изнасилванията и покушенията, и подобряване, доколкото ни стигат силите, сигурността на обикновените хора. Моят минимализъм въобще не е стратегически. Това е най-доброто, на което можем да се надяваме.

Кой може да оспори ролята на човешките права като инструмент за облекчаване на болките и страданията на отделните индивиди и групи, за възпиране на проливането на човешка кръв и намаляване на стенанията, причинени от човешката болка, отчитайки историческото настояще, отличаващо се с толкова пролята кръв по политически причини, с болка, причинена по политически причини, както и политически предизвикан страх? Действително е невъзможно да се оспори и аз няма да го правя. Ако човешките права постигаха това, и нищо повече, не би имало за какво да се спори.

Моето питане е относно способността на проекта за международни човешки права да спре дотук. Интересувам се от това дали Игнатиев съумява да се придържа към обещания прагматизъм и минимализъм, както и от възможността изобщо, извън формулировките



на Игнатиев, прагматизмът и минимализмът да бъдат удържани в рамките на дискурсивните операции на човешките права. Оказва се, че Игнатиев не остава в границите на минималистката защита, а онова „още“, за което той настоява при човешките права, е ключово за това как ги представя и решаващо за цялостното им дискурсивно опериране. А освен престъпването на зададените от Игнатиев ограничения, има и нещо друго: присъщо на всички значими политически проекти е да надминават заявените си цели и действия, поради простата причина, че са ситуирани в политически, исторически, социални и икономически контексти, с които трябва динамично да се ангажират<sup>4</sup>. Няма ефикасен проект, който произвежда само възнамеряваното. Тогава, независимо от поставените цели, дали човешките права просто намаляват страданието? Дали (обещават да) го намалят по определен начин, изключващ или отричащ други възможности? И ако намаляват страданието, то какви субекти и политически (или антиполитически) култури създават чрез това? Какви култури трансформират, подбиват или затвърждават? Какви са последициите от заемането на водеща роля в един международен проект за справедливост, може би единствения прогресивен международен проект за справедливост? Активизмът за опазване на човешките права е морално-политически проект и като такъв може да измести, допълни, откаже или да отхвърли други политически проекти, включително онези, които също се стремят към производството на справедливост. В този случай, човешките права не се свеждат до тактика, а са специфична форма на политическа власт, със собствено схващане за справедливост, и следва да ги разглеждаме, оценяваме и съдим като политически проект. Тези съображения изискват да изоставим прагматисткия минимализъм и моралните понятия, защото са неспособни да адресират по-комплексната среща със силите на политическия контекст и на политическия дискурс.

В по-голямата си част, активизмът за защита на човешките права отхвърля политическата обвивка, на която настоявам. По-скоро, той представя себе си като антиполитически – чиста защита на невинните и безвластните срещу властта, чиста защита

4 Талал Асад твърди това за изцяло различно изследване на човешките права: „Човешките права зависят [...] от националните права. Държавите са ключови за защитата, която правата предлагат. Това означава, че държавите могат и използват дискурса на човешките права срещу своите граждани (мака както колониалните империи са ги използвали срещу своите поданици), за да осъществят своя цивилизоващ проект“. (Asad, T. [2000] *What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry*. In: *Theory and Event*, vol. 4, issue 4, p. 113).

на индивидите срещу непонятните и потенциално жестоки машини на културата, държавата, войната, етническият конфликт, племенните вражди, патриархата или други мобилизации и институции на колективна власт срещу индивидите. По-конкретно, човешките права се оформят като морален дискурс, центриран върху болката и страданието, а не като политически дискурс, ориентиран към изчерпателна концепция за справедливост. Игнатиев озаглавява първата си лекция „Човешките права като политика“, и признава, че „човешките права трябва да възприемат, че представляват борбено верую, а универсалните им искания ще срещат съпротива“ в лицето на конкретното институционално надмощие, с което се сблъскват. Политиката, идентифицирана от него, обаче се свежда до прагматичните ефекти на това, което Игнатиев открито определя като морален порядък: „Човешките права са език, който систематично въплъщава интуицията [че всички индивиди имат правото на равно морално уважение], а доколкото тази интуиция влияе върху поведението на индивидите и държавите, можем да кажем, че сме постигнали морален напредък“. Освен експлицитната заявка за морално равенство, международните човешки права предпоставят неморалността на политически причиненото страдание. За разлика от конституционните и извънредно специфични права, прилагани на национално ниво в рамките на либерално-демократичния ред, международните човешки права са разбирани от гледна точка на моралната неприкосновеност на „човешкото достойнство“, като се допуска, че трябва да предотвратяват отнемането и подронването на въпросното достойнство. Човешките права, според разбирането на Игнатиев, не предписват какво е добро и редно, а зависят от договоренето „на онова, което е непоносимо, безспорно погрешно“:

Универсалният ангажимент, предпоставен от човешките права, би бил съвместим с множество начини на живот единствено ако е самосъзнателно минималистски. Човешките права могат да изискат всеобщо съгласие само като определено „рехава“ теория за това какво е правилно като дефиниция за минималните условия, за каквото и да е живот. Човешките права са само систематична програма за „негативна свобода“, набор от инструменти срещу потисничеството, използван свободно за целите на индивидуалните дейци в по-широката рамка на културата и на религиозните вярвания, според които живеят.

Ако човешките права биват представени като антиполитическа и изрично морална противоотрова срещу злоупотребите с по-

литическа власт, като защита от властта и като закрила от болката, лишенията и страданието, все пак можем да попитаме какъв тип политизация задействат те срещу властите, на които се противопоставят. Застават ли за различна формулировка на справедливостта или пък са в опозиция на колективните проекти за справедливост? Дали стремежът им за подсилване на индивидуалните морални качества отслабва националния политически суверенитет? Или обратното, както Игнатиев твърди, човешките права подчертават „необходимостта държавата да гарантира правата“ и съответно се оказват длъжни да подсилват „претоварените държави“? Какъв политически проект е това? Или казано по друг начин, ако човешките права са предлагани като защита от способността на политическата власт да причинява болка, унижение, жестокост и смърт, ако застават за моралното ограничение на политическата власт, независимо от вътрешната ѝ организация или легитимност, то тогава как се позиционират политически и какви са ефектите от това?

Игнатиев се оказва неспособен да сведе прегледа си на човешките права до облекчаване на страданието. Точно обратното, той смята, че те надскочат обсега си и разкриват прогресивна политическа възможност. Игнатиев твърди, че, на първо място, „човешките права са значими, защото помагат на хората да си помогнат сами“ и съответно инстанцират или развиват действеност там, където е липсвала. На второ място, авторът казва, че правата като „гражданските и политическите свободи са необходимото условие за евентуалното извоюване на социална и икономическа сигурност“. На трето място, според него, езикът на правата полага основите за „противопоставяне, разискване, дебат и оспорване“, тъй като предоставя „общ речник, на който можем да базираме аргументите си, както и оголения човешки минимум, в който да се вкоренят разнородните идеи за човешкото благоденствие“. *Първото* твърдение засяга онтологическата логика на човешките права; *второто* се занимава с историческата логика на човешките права; а *третото* с политическата им логика. Нека разгледаме твърденията му накратко.

„Човешките права са езикът на индивидуалното овластяване“, твърди Игнатиев, а „когато индивидите притежават действеност, могат сами да се опазят от неправдите. По същия начин, щом индивидите имат действеност, те са способни сами да определят за какво да живеят и за какво да умират“. С други думи, човешките права конфигурират субекти като способни или имащи правото (неясно е кое визира Игнатиев) да се отбраняват от считаното от тях за несправедливо и сами да очертаят целите и средствата си.

Както пише Игнатиев на друго място, „[е]зикът на правата е централен не само за защитата, а и за производството на модерните индивиди“, производство, което, уточнява той, е процес на ставане на индивид – „най-всеобщия стремеж в наличните форми на модерност“<sup>5</sup>.

Не е тъй очевидно обаче дали дискурсът на човешките права наистина подsigурява автономията и действеността, обещани от Игнатиев; по-скоро този дискурс предлага защита за индивидите, позволяваща им да изтъргуват една форма на подчинение за друга, интервенция на външни дейци или набор от институции, заричащи се да закрилят индивидите от злоупотребяващата държавна власт като заменят тази власт. (Скорошен и доста буквален случай на такава замяна бе, разбира се, интервенцията на САЩ и Великобритания в Ирак, започнала през пролетта и продължаваща до днес. Интервенцията вдигна знамето на човешките права, а в редица водещи медии Игнатиев защити интервенцията като опит за опазване на човешките права)<sup>6</sup>. Заместването може да е или да не е положително, от гледна точка на намаляването на страданието, но от това не следва, че то довежда до производството на действеност или че „помага на хората да си помогнат сами“.

В степенята, в която човешките права са разбирани като способност за самозащита от несправедливостта и за определяне на собствените жизнени цели, те са форма на „овластяване“, поставяща знак за равенство между овластяването и либералния индивидуализъм<sup>7</sup>. Обещанието на правата да позволят на индивида да решава за какво да живее и за какво да умре, не агресира историческите, политическите и икономическите граници на този избор – действеността е сведена до избор в рамките на ограниченията и поради това, до голяма степен, ги затвърждава. Правата обещаваат закрила на индивидите, „правото сам да определяш живота си“, но

5 Ignatieff, M. (1990) Human Rights. In: Hesse, C., Prost, R. (eds.) *Human Rights in Political Transitions: Gettysburg to Bosnia*. New York: Zone Books, p. 323.

6 Вж. например различните изяви на Игнатиев в *Ню Йорк Таймс* през последните две години, включително Zernike, K. (2003) *Threats and Responses: Liberals for War u The Intellectual Left's Longtime Doves Taking on Role of Hawks*, 14 March, A16; Ignatieff, M. (2003) *The Way We Live Now*, 3–23–03; *I Am Iraq*, 23 March, 3002, sect. 6: 13; Ignatieff, M. (2003) *The American Empire: The Burden*. January 5, sect. 6: 22; и най-скорошната статия, Ignatieff, M. (2003) *Why Are We in Iraq (And Liberia and Afghanistan?)*, 21 September, 2003, sect. 6: 38.

7 Вземайки предвид неговото собствено резюме относно това, което трябва да бъде наричано човешки права, Игнатиев, неособено находчиво, отрича това уравнение. „Как хората използват своята свобода си е тяхна работа и няма смисъл да се предполага, че ако те възприемат западната мярка за свобода, ще ѝ придат западно съдържание.“

тази закрила, в края на краищата, конституира юридическо ограничение на режимите, без да властява индивидите като политически дейци; правото да бъдеш оставен да правиш каквото искаш е пример за това, което Исая Бърлин нарича „негативна свобода“ и което Игнатиев одобрява. Дискурсът на човешките права чертае разделителна линия между пространството, в което индивидите решават как да живеят, и политическото пространство, а „властяването“ на Игнатиев се намира в първото. От тази гледна точка, дискурсът на човешките права не цели просто да превъзмогне политиката (независимо от настояването, че е политика), но и предполага имплицитно антиполитически стремежи за субектите си – с други думи, призовава субекти, копнеещи за освобождение от политиката, даже от колективното определяне на целите<sup>8</sup>. Следователно моралната валентност на човешките права, както и позиционирането на морала извън и над политиката, подпъхва и намества в образа си индивидуалния човек, който ще бъде властен и съответно произведен от правата.

Изглежда, че тези опасения са агресирани във второто твърдение на Игнатиев, засягащо икономическите и политическите възможности, задействани от човешките права. Той настоява, че човешките права трябва да се сведат до обезпечаването на способността на индивидите за действие (а не да се разширяват, както им се иска на някои, до правото на блага като храна, подслон и лекарства). Същевременно Игнатиев настоява, че тази способност конституира предварителните условия за политическия ангажмент, който, от своя страна, би могъл да допринесе за икономически напредък и дори „сигурност“. Ето как Игнатиев разиграва това си твърдение: „Без свободата да артикулираш и да изразяваш политически мнения, без свободата на словото и на сдружаване, и без свободата на собственост, дейците са неспособни да се самоорганизируют, за да се борят за социална и икономическа сигурност“. Игнатиев продължава, цитирайки Амартия Сен: „Досега не е имало съществен глас [...] в страна с демократична форма на управление и с относително свободна преса“. Не става ясно точно каква причинно-следствена

8 Под „политика“ Игнатиев има предвид „заемане на страна, мобилизиране на поддръжници, достатъчно мощни, за да принудят насилниците да спрат“ и това не означава цялостен политически проект или формация. По-скоро, дори признавайки невъзможността кампаниите за човешки права да се третират като „нагполитически“, той основава самите човешки права в признанието на идеята, че човешките същества трябва да бъдат предпазвани от жестокост и болка, което е абстрактно морално твърдение срещу конкретните форми на политическа власт и съответно цели да се позиционира като неутрално vis-à-vis културата и конкретните модалности на политическата власт.

връзка се търси между глуда и контролираната от държавата преса, най-вече в колонистите и в страните от Третия свят, но за Игнатиев последствията са очевидни: „Гражданските и политическите права са сами по себе си основен двигател на икономическо развитие, а наред с това и необходимата гаранция срещу принудителните държавни схеми и проекти“. Тук нещата започват да приличат повече на резюме на капитализма, а не на човешките права. Предложената история на модерността е също твърде озадачаваща, най-вече поради внушението, че националното богатство е производно на, а не произвеждащо, гражданските свободи и конституционализма, а и поради елизията на деформациите на колониализма и глобалната икономика, в която богатството в сърцевината е частично обусловено от бедността в периферията.

Чудатостта на този разказ може да се обясни частично чрез полагането му в перспективата на левия уклон, от който Игнатиев се опитва да предпази проектите за човешки права. Става дума за настояването на първенството на правото на храна, подслон, здравеопазване, или за по-скромното искане гражданските и политическите права да бъдат съпътствани от социални и икономически. Игнатиев не възразява единствено, защото този уклон измества кампаниите за човешки права в политически по-амбициозна посока и съответно пречи на тяхната ефикасност и шанса им за реализация. Такова възражение би било разбираемо от прагматична гледна точка, но Игнатиев се притеснява и от това, което показателно нарича „колективни права“. (Разбира се, липсва основание правото на подслон или на храна да се считат за по-колективни от свободата на словото или от правото на сдружаване. Вероятно Игнатиев обозначава тези права като колективни не защото са предоставени колективно, а поради колективната им цена, или може би, тъй като ни поставят като колективно отговорни едни за други.) Колективните права, настоява той, са заплаха за индивида и ерозират легитимността на правата. Игнатиев заявява, че „индивидуалните права без колективни права може и да са сложни за приложение, но колективни права без индивидуални означава тирания“. Макар и формулировката за колективни без индивидуални права в бившия комунистически свят да изглежда карикатурно, метонимичното приплъзване на Игнатиев е ясно: правото на храна и подслон означава, че държавата ще трябва да ги организира или да ги предостави, а ако това е работа на държавата веднага попадаме в територията на държавния социализъм, а щом сме на територията на държавния социализъм, предполага се, индивидуалните права, най-вече осново-

полагащите за свободната стопанска инициатива и свободната търговия, са ограничени. Според Игнатиев „инфлацията на правата – тенденцията всичко желано да се смята за право – довежда до ерозията на легитимността на защитимото ядро от права“. Това „защитимото ядро“ е дефинирано като онези права, „които са абсолютно необходими за насладата от живота“. Трудно е да се види какво по-необходимо за насладата от живота има от храната и погслона, но Игнатиев тръзва в другата посока, настоявайки на това, че „гражданските и политическите свободи са необходимо условие за евентуалното придобиване на социална и икономическа сигурност“. Тук Игнатиев, разбира се, не настоява на онтологическо описание на онова, от което човешките същества се нуждаят, за да се наслаждават на живота, а по-скоро на политическо-икономическо описание на това кои пазари трябва да процъфтяват. Ключът от палатката е в последното изречение от разглеждания откъс: „Без свободата да артикулираш и да изразяваш политически мнения, без свободата на словото и на сдружението, и без свободата на собственост, дейците са неспособни да се самоорганизират за една борба за социална и икономическа сигурност“. Накратко, чрез измъчената му историография и ужасно уязвимите му онтологически заявки, Игнатиев твърди, че човешките права са незаменимото предварително условие за пазара и за основания на пазара ред, разбирани като средства за индивидуална социална и икономическа сигурност.

Третото твърдение на Игнатиев относно това какво правата предизвикват отвъд закрилата от страдание се отнася до създаването на „свят на истинско морално равенство между човешките същества“. За демократите, независимо от разцветката, този свят е поредното неоспоримо благо, но Игнатиев разтегля аргумента прекалено: „Един свят на моралното равенство е свят на борба, разискване, дебат и съперничество“. Тук изглежда, че Игнатиев е на мнение, че правата властват индивидите и им разкриват перспективи за демократично дефиниране на управленските ценности. Ние обаче трябва да попитаме какво превръща правата, маркиращи желанията за отбягване на страданието, живота в рамките на личния избор и толерантността към индивидуалните решения, в средства за започване на дебат относно общите ценности и цели. Ако правата конституират някаква закрила от властта, включително от навлизанията в личното пространство и принудите от страна на други индивиди, ако ни позволяват да бъдем оставени сами, то какво ги превръща в инструмент за общ дебат и съперничество между управленски норми и цели? В действителност, историческото на-



прежиение между първостепенността на индивидуалните свободи и първостепенността на управлението е преживяно като конфликт между центробежните и центростремителните сили в демократическата мисъл и практика през по-голямата част от нейната история. Този конфликт, между републикански и по-либертариански ценности, вписан в малко по-стар език, от средата на XIX век до средата на XX век се оформя като дебат между либерални и социалистически демократични стремежи, а отскоро и като противопоставяне между либерални индивидуалисти и либерални комунистариисти. Правата (особено човешките права, зависещи от универсален морален речник) не са гаранция за локална политическо разискване относно това как трябва да живеем заедно. Те могат да функционират като ограничение за или отказ от въпросното разискване, поради трансценденталните им морални претенции, отнасянето им до съдебни спорове, подчинението им на принципите на толерантността или тъй като подсигурият бягство в личния живот.

Взети вкупом, трите твърдения на Игнатиев за политическите възможности, задвижени от човешките права, далеч не представляват първоначално заявения минимализъм. Те подкрепят тезата, че този дискурс е способен да постави началото на различно разпределение на властта и порядък на справедливостта в нелибералните общества. Ако това е така, това би означавало конституирането на нова историческо образование, на нова хронология на историята, в която правата представляват двигателя, а не са резултат от формата на популярна политическа власт, основата за демократично участие, а не неговото удържане, мястото, от което започва демокрацията, а не където свършва. Не само, че това не е изпробвано, а и самото настояване противоречи на концепцията на самия Игнатиев за правата като форма на защита от властта, противоречи и на производното твърдение, че толерантността е способността „да живееш и да оставиш другите да живеят“<sup>9</sup>. То е в конфликт с отхвърлянето на политиката (като отстъпление от темата за колективната власт), обещано от правото да живееш, както искаш. Още повече, твърдението въвежда неразрешено отстояние между изявено моралния и антиполитически дискурс на човешките права и политизацията, обещана от този дискурс. Може би най-напред то формулира политическата и социална власт като игра с нулева сума: правата срещу културата или държавата

---

9 Ignatieff, M. (2000) Nationalism and Toleration. In: Susan Mendus (ed.) *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham: Duke University Press, p. 85.



се превръщат в мярка за отнетата им власт – каквото индивидът притежава, институциите не получават. Много малко съвременни мислители се подписват под тази формулировка на властта. Дори да оставим настрана разкритото от Фуко регулативно измерение на правата (разкритие на производството на субекти и субективацията посредством юридическия дискурс), което оспорва споменатата формулировка, остава очевиден емпиричен факт, че американците никога не са имали толкова много права (дори адвокатите не могат да ги следят) и същевременно толкова малко власт, с която да оформят колективна справедливост и национални цели.

Какво научихме през изминалия век: ако и правата да подсилят възможността за живот без страх от държавна принуда, с това те не намаляват общата власт и обхват на държавата, нито пък засилват колективната власт на гражданите да определят очертанията и съдържанието на социалната, икономическата и политическата справедливост. Това преди всичко се дължи на факта, че властта не се открива единствено под суверенна или юридическа форма, както и защото правата не са просто защита срещу социалната и политическата власт, а са, като аспект на управляемостта, ключов аспект от блендата на властта. Като такива, те не са просто правила и защити срещу властта, а могат да бъдат и тактики и средства за управление и господство. Дори свободата на словото, или може би особено тя, в епохата на корпоративните и проправителствени медици, е способна да задълбочи подчинението на населението на недемократичните властови дискурси, като същевременно позволява много приказване.

За да се разбере как правата могат едновременно да закрилят субектите от определени злоупотреби и да се превърнат в тактика за тяхното обезвластяване, трябва да се върнем към аргумент, споменат набързо по-горе, а именно, че правата не са просто прикрепени към кантиански субекти, а сами произвеждат и регулират субектите, за които са предназначени<sup>10</sup>. Следователно дискурсът

10 Този аргумент е развит надълго и нашироко от редица автори. Повечето от текстовете в Brown, W., Halley, J. (2002) *Left Legalism/Left Critique*. Durham: Duke University Press допринасят към твърдението. Моите собствени усилия да мисля през проблема могат да бъдат открити в моето есе в този сборник (*Suffering Rights as Paradoxes*), както и в глава 5 от моята книга Brown, W. (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, и в Brown, W. (2000) *Revaluing Critique: A Response to Kenneth Baynes*. In: *Political Theory* 28.4. pp. 469–479. [Частни от книгата са публикувани на български език: вж. Браун, У. (2011) *Отвъд толерантността и оскърблението: бъдещето на политическата теория*. Превод от английски език Станмир Панайотов. Пловдив: Жанет 45, Глава III и Глава IV – Б. ред.]

на човешките права, чрез обещанието си за опазване на индивидите срещу страданието и допускане на индивидуалния избор, произвежда определен тип субекти, нуждаещи се от определен тип защита. Разбира се, страданието и злоупотребата също произвеждат субекти, и то често по травматичен начин. Аз по никакъв начин не внушавам, че изоставянето на уязвими индивиди превъзхожда морално или политически дискурса на човешките права. Не оспорвам и степента, в която спазването на човешките права може действително да ограничи дадени видове злоупотреба и да измени определени политики. Работата е там, че не съществува просто смекчаване на страданието или предпазване от злоупотреби – в естеството на смекчаването и предпазването е производството на политически субекти и политически възможности. Няма злоупотреба по принцип, тя винаги има конкретно социално и субективно измерение, и *конкретните* мерки са от решаващо значение. Да, действително злоупотребите трябва да се прекратят, но от кой, чрез кои техники, с какви непредвидени ефекти, а и най-вече разкривайки какви са възможностите за бъдещето? Прагматистката, морална и антиполитическа обвивка на човешките права по-скоро заобикаля, даже отхвърля, отколкото да поставя тези въпроси.

Да се върнем към началния въпрос: ако активизмът за спазване на човешките права е антиполитическа политика, облекчаваща страданието, която конфигурира даден тип субекти и разчертава специфично политическо бъдеще, то тогава дали крайният резултат на международния проект за справедливост е „най-доброто, на което можем да се надяваме“? Като се има предвид степента, в която наскоро обновената мощ на американския империализъм предизвиква това страдание (от неговия гулаг Гуантанамо Бей, през инвазиите в Ирак и Афганистан, до прогължаващата му подкрепа за все по-бруталните израелски окупаторски практики), загръщайки го с намталото на човешките права, човек се чуди дали проектът, директно предизвикващ този империализъм и подкрепящ усилията на местните да преобразуват авторитарните, деспотични и корумпирани постколониални режими, може да бъде поне толкова критичен. През пролетта Доналд Ръмсфелд обяви, че „Войната срещу тероризма е война за човешки права“, подготвяйки американците за война срещу Ирак чрез пренасочване на вниманието от следвоенния хаос в Афганистан и от постоянното отнемане на собствените им граждански свободи. Това ни подсказва за трудността да се удържат заедно и

двата типа проекти<sup>11</sup>. Ръмсфелд присвои езика на човешките права за империалистски цели в чужбина и антидемократични у дома. Наред с това е трудно да се отдели цинизма от искрените позовавания на човешките права и да се разграничи активизма за спазване на човешките права от легитимирането на империализма в твърденията, че „освобождението“ на Ирак и Афганистан ще доставят обещаните човешки права за потиснатите населения<sup>12</sup>. Лицемерието в настоящането на Игнатиев, че кампаниите за опазване на човешките права не са тъждествени с инсталирането на либерално управление на мястото на режимите, в които се прицелват, наред с условията за свободна търговия, не е проблем само на интелектуалната честност.

Още повече, че след като международните човешки права не са създадени като форма на колективна власт или спойка за народно управление [popular governance], а по-скоро като индивидуална закрила срещу властта, трудно е да се види как може да има едновременно движение към индивидуализма и оттеглянето, от една страна, и опити за съвместно самоуправление и споделяне на властта, от друга. Няма по-показателно свидетелство за тази трудност от настоящия начин за управление на следвоенен Ирак, в който дългосрочната окупация, чуждата политическа власт и стопанското развитие, контролирано от САЩ и доминирано от чужди инвестиции, се осъществяват наред с плановете за развитието на гражданските свободи за иракчаните.



Либералните реформатори ползват един стар трик – щом от изпълнението на заявените цели произтичат значими странични ефекти, извън предвидената реформа, те настояват, че искат единствено да сторят малко добрина или да възпрат силите на мрака. От тази гледна точка, правата само освобождават хората да създават желания от тях свят, нямат нормативни измерения и не произвеждат субекти; не съдържат културни предпоставки или цели; не предписват и не ограничават нищо; не нареждат политическото по определен начин и не се конкурират с други политически възможности и дискурси. Правата просто разширяват автономията и избора. Аз

11 Donald Rumsfeld, 12 June, 2002.

12 Следователно нищо чудно, че Игнатиев подкрепя и двете войни като „хуманитарни интервенции“ и поне в началото омаловажи техните империалистически цели.

твърдя обратното, чрез поставянето на въпроса дали облекчаването на страданието, обещано от човешките права, действително е „най-доброто, на което можем да се надяваме“, показах, че е необходимо да отчетем онова, което дискурсът на човешките права не заявява за себе си. Дискурсът на човешките права е политически и организира политическото пространство, често с целта да го монополизира. Той се позиционира като критика срещу разногласни политически проекти и идеално си пасва с либералния империализъм и глобалната свободна търговия, а и ги легитимира. Ако централният проблем за света днес се определи като ужасяващо човешко страдание, вследствие на ограничение на индивидуални права срещу злоупотребяващи държавни власти, то човешките права са най-добрата тактика за адресиране на този проблем. Ако проблемът обаче се дефинира като неограничената глобализация на капитала, постколониалните политически деформации и империализма на суперсилите, които комбинирани обезправяват народите в Първия, Втория и Третия свят, отнемайки възможността им за самоуправление по безпрецедентен за модерността начин, то тогава само други политически проекти, включително за международна справедливост, могат да се окажат по-подходящи и по-широкообхватен лек за несправедливостта, определена като страдание *и като* систематично обезправяване и отнемане на възможността за общо самоуправление.

В допълнение на въпроса за това как се диагностицират настоящите световни злини, има и още един въпрос, истински сериозен въпрос, относно естеството на настоящето. Дали превенцията и облекчаването на страданието, обещани от човешките права, са най-доброто, на което някой може да се надява в настоящия исторически момент. Намираме ли се в историческа ситуация, в която всеки по-амбициозен проект за справедливост е доста съмнен, а може би и утопичен, в сравнение с непосредствената задача за ограничение на злоупотребите с индивидите? Толкова ли е мъглява перспективата за съществено демократизиране на властта, че надеждата за прогресивните е в облекчението и редуцирането на човешкото страдание? Ако това е така, то политиката на човешките права несъмнено заслужава подкрепата на угрижените за страданието. Ако обаче все още са налични други исторически възможности, ако прогресивните не са затънали толкова дълбоко във фатализма, то би било добре да преценим и да се съобразим с евентуалните пречки, произтичащи от централността на дискурса на човешките права, пред другите политически възможности.

## Преизподнята „Гуантанамо“<sup>1</sup>

Макар че на 7 февруари<sup>2</sup> администрацията на Буш признава, че на талибанските арестанти в залива Гуантанамо се полага приложението на Женевските конвенции, администрацията им отказва – както и на всички 186 арестанти по това време (понастоящем бройката е около 300) – статут на военнопленници. Може логически да се очаква, че Женевските конвенции и правилата на международното право предлагат надеждни правни средства срещу задържането и третирането на тези затворници от страна на щатското правителство, и те действително предоставят някои полезни ресурси за тази цел. Но споразумението на Женевската конвенция от 1949 г. относно третирането на военнопленници, което се основава на отминала представа за война, и е затънало в предубеденост спрямо националната държава, прави трудно за непринадлежащите към признати държави с конвенционални армии военнопленници да изискват защита според международното право.

Администрацията твърди, че тези затворници не заслужават военнопленнически статут според Женевските конвенции, които предвиждат, че военнопленниците трябва да принадлежат към „високодоговаряща страна“ и да са служили на „редовни въоръжени сили“ в конвенционална война. Но от Съединените щати, разбирани според конвенциите като „задържа-

---

1 Преводът е направен по публикацията: Judith Butler (2002), *Guantánamo Limbo*. In: *The Nation*, April 1 – Б. рег.

2 2002 г. – Б. пр.

щата страна“, се изисква да третираат тези затворници като военнопленници докато не се назначи „компетентен трибунал“, който да разреши въпроса. В същото време парадоксалният факт е, че споразумението на Женевската конвенция относно военнопленниците, целящо да ги защити от враждебни правителства, които е възможно и да не проявят волята да признаят правата им на честно третиране, функционира и като цивилизационен дискурс от полза за принадлежащи към вече съществуващи национални държави военнопленници. Така че ако и да е важно да се настоява, че международното право би следвало да се спазва при този случай, ние се нуждаем от критика и разширяване на това право. А правото трябва да се промени не само с оглед на новия характер на войната, но и за да се подсигури, че ангажираните във военни действия от името на безотечествени организации ще получат същата закрила като онези, които се бият на страната на съществуващи държави.

На 22 януари секретарят по отбраната Доналд Ръмсфелд обясни защо тези затворници не трябва да бъдат наричани „военнопленници“ и защо предпочита да ги нарича „бойнополеви арестанти“ или „незаконни бойци“. За Съединените щати те не са военнопленници, тъй като това не е обикновена война; преди всичко това не е сражение между признаваеми национални държави или, според езика на Женевските конвенции, „високодоговарящи се страни“. Произведеният от тях термин – „бойнополеви арестанти“ – обозначава място, което все още не се вписва в закона или всъщност е извън закона повече или по-малко за постоянно. Не е ясно дали някой от тези затворници някога ще бъде съден, а в края на февруари Ръмсфелд подсказа (а наскоро препотвърди), че може и да бъдат задържани „неограничено“ без съдебен процес. В този контекст гладните стачки, в които много затворници се включиха, могат да се разглеждат като друга версия на тактика за самоубийство, практикувана от онези, които са изправени пред нищожен шанс да се доберат до статут на правни субекти при подходящ процес. Ако бъдат съдени, не е изключено да бъдат осъдени на смърт от военен трибунал, без никакво право на обжалване. Женевските конвенции изключват възможността за таен военен трибунал за военнопленници и гарантират процеси, съблюдаващи управляващите цивилните граждани закони или като минимум същия вид съдилища, пред които щатските военнопленници биват изправяни. Но Съединените щати не позволиха никакво правно съвещаване на тези затворници и никаква

гаранция за процес, който би следвал наложените правила, и определено нямат никакво намерение да го направят, макар и при някои случаи да изглеждат склонни да позволят репатриране към нации като Великобритания.

Както Женевските конвенции, така и Съединените щати се захващат със съмнителната практика да разпределят права на защита диференциално, в зависимост от принадлежността на затворника към обвързана с държава военна операция. Вместо да отстоява правото на защита срещу деградация и насилие, и правото на честен процес като универсално право, Женевското споразумение относно военнопленниците прилага избиращи критерий по въпроса кой заслужава защита, и кой не, и определено привилегирова затворниците от войни между признаваеми държави. Конвенциите приемат конвенционалната война, но не са достатъчно ясно очертани, за да имат определено приложение при настоящите обстоятелства.

От друга страна, в своя заслуга Женевското споразумение относно военнопленниците е категорично, че терминът „военнопленник“ включва „[д]ицата от състава на редовните въоръжени сили, които са обвързани с вярност към някое правителство или алтернативна власт, непризнати в държавата, от която тези лица са задържани“<sup>3</sup>. С други думи задържащата страна, в този случай Съединените щати, може и да не признае алтернативната власт, с която тези военнопленници са обвързани; но това не трябва да има тежест за техния статут. Всякакви съмнения относно статута трябва да бъдат разрешени от компетентен трибунал, свикан при условията на споразумението. Като се има предвид, че статутът на затворниците в Гуантанамо очевидно е дискуссионен, твърдението на администрацията на Буш, че няма „никакво съмнение“ относно положението им, прилича на цинично манипулиране на Женевските конвенции. Съединените щати се преструват, че действат в съгласие с Женевските конвенции, но очевидно пренебрегват техните постановления, възлагайки на Ръмсфелд и неговия Департамент по отбраната пра-

---

3 Преводът на цитати от Женевските конвенции (*Трета и Четвърта*, на които Бътлър се позовава) относно закрилата на гражданските лица по време на война от 12 август 1949 г. е според съществуващите български преводи, съотв. *Трета конвенция в: Държавен вестник*, бр. 27 от 25 март 2014 г., и *Четвърта конвенция в: Янева, Е. (1990) Женевските конвенции от 12 август 1949 г.; Допълнителните протоколи от 1977 г.*, София: Медицина и физкултура, с. 179–266 – Б. пр.

вото да определят статута на затворниците и да отказват да се подчинят на властта на компетентен трибунал.

Въпреки че Съединените щати обявиха, че ще признаят талибаните, представителното правителство на Афганистан по времето на войната, като упълномощена страна под Женевските конвенции, те при все това изпразниха конвенциите от обвързващата им сила като продължиха да отказват „военнопленнически“ статут на талибаните. В действителност Съединените щати само казват, че действията им са „в съгласие“ с Женевските конвенции при хуманното третиране на затворниците, но пренебрегват определението за хуманно третиране, което споразумението предоставя (достъп до правно съвещаване, честни процеси, ограничен период на задържане, и т.н.). Имайки предвид това крещящо нарушение, има смисъл Женевските конвенции да притежават обвързваща сила. За нещастие обаче, тук конвенциите предоставят само ограничена помощ, тъй като са в дълбока полза на националната държава и не са подготвени да предоставят предписания за настоящите и бъдещи форми, които въоръженият конфликт може да приеме. Конвенциите подпомагат и поощряват Съединените щати като гарантират на необвързаните с държавно-ориентирани военни действия затворници по-малко права от онези, които им се полагат. Само онези бойци, които оперират по конвенционални начини се окачествяват като „редовни въоръжени сили“ според чл. 4 от споразумението за военнопленниците: например членовете на милиции трябва да принадлежат към „Страна“ на конфликта, било то директно или индиректно, а да принадлежиш към „Страна“ на практика означава да принадлежиш към национална държава или да си в установено отношение с такава (иронично е, че Съединените щати допуснаха тази връзка на Ал Кайда с талибаните, когато започнаха своята война, идентифицирайки едните с другите, тогава, когато Съединените щати се прицелваха в нации „дали убежище“ на терористи, но сега, когато тази връзка би оправомощила задържаните членове на Ал Кайда с военнопленнически статут, странят от нея). Тези милиции трябва да бъдат организирани от отчетлива командна верига с „лице“, носещо отговорност за своите подчинени; те трябва „да имат прикрепен отличителен знак, разпознаваем от разстояние“; да носят открито оръжието си; да провеждат операциите си в съответствие със „законите и обичаите на войната“.



Следователно Женевските конвенции не само предпоставят конвенционален смисъл на война (където изглежда моделът се основава на войните преди списването на конвенциите през 1949 г.) и на това какво е „законен боец“, но и налагат този смисъл, опериращ като инструмент не само на националната държава, но и на геополитическото разпределение на легитимно и нелегитимно насилие. Легитимното насилие се извършва от национални държави; групи въоръжени противници, които не представляват директно никаква национална държава в частност, или няколко по периферен начин, са де факто нелегални бойци. Само „високодоговарящи се страни“ могат да водят война легално и да заслужат защита на човешките права, гарантирана от Женевските конвенции. Изглежда, че предпоставата за легитимен войник отчасти произлиза от Втората световна война, когато на бойното поле всеки е можело да бъде „видян“. Разбира се, това изискване е несъстоятелно, тъй като предполага, че при легитимната война няма акции под прикритие, няма скрити бомбардировачи, няма камуфлаж. А фактът, че мрежата на Ал Каида се определя като група, чиято командна верига (ако въобще може да бъде наречена така) систематично се изплъзва от публичното си разкриване, би изглеждал като анатема за Конвенциите и тяхното схващане за война.

Така че можем да видим смисъла в забележките на говорителя на Белия дом Денис Хастърт към пресата относно затворниците в Гуантанамо: „Те даже не са военни. Не принадлежат към държава, не носят униформа, не са част от армия. Това е уникална ситуация и ще трябва да се справяме с нея по уникален начин“. Тъй че „уникален“ става думата, която внушава, че тук законът има ограничено приложение, че не се намираме в ситуация, в която правилата относно хуманното третиране могат да се разпростират по универсален начин, понеже към универсалното има изключения, а в този случай си имаме работа с изключението. Нещо повече, можем да видим, че изискването за хуманно третиране в Женевските конвенции не е точно универсално – всъщност думата „универсално“ никога не се използва. Когато терминът се предпоставя, изглежда дискурсът на универсалността е ограничен до онези индивиди, схващани като представляващи държавно-ориентиран конфликт, който вече се случва под установени и разпознаваеми форми, където се прилагат нормите за нещо, наречено „цивилизация“. Чл. 3 от споразумението за военнопленниците изяснява това, например, когато твърди, че военнопленни-

ците ще бъдат защитавани от „произнасянето на присъди и тяхното изпълнение без преходно съдебно решение, постановено от редовно учреден съд, предоставящ всички съдебни гаранции, които са признати за необходими от цивилизованите народи“. По изричен начин споразумението допуска, че има „нецивилизовани народи“; остава неясно кои са те и дали, в очите на „цивилизованите“, им се полагат права, иначе, схващани като такива с универсална приложимост.

Споразумението възприема перспективата на цивилизованите и разпространява дискурса на цивилизацията като ни уведомява какво е и какво не е цивилизована война. Собственото тителство на цивилизованата война изменя на хегемонното действие на самото споразумение, документ и договор, който има за цел да дефинира цивилизацията и моделите ѝ на война в нейните процедури по изискване отчет от и срещу един варварски друг, с което удържа собствената си варварщина или по-скоро я закодира под един усложнен процедурализъм, който прилага и преустановява произволно.

Като вече се имат предвид извънзаконните решения, които правителството на Буш в момента предлага, в това число – постоянно задържане без процеси за мнозина. Все пак има смисъл да се върнем към този документ, за да видим какво може да бъде спорено с добрите ресурси, които документът предоставя. Споразумението за военнопленниците на Женевската конвенция може да се чете поне по два начина и ще бъде важно да се произведе и да се настоява на един обществен прочит, вместо на друг. Принципиите на Женевската конвенция, списани през август 1949 г. изясняват, че военнопленниците не трябва да са членове на редовни армии, считани за държавни армии, доколкото принадлежат на „Страна“, разбирана като „висока“ и „договаряща се“ от конфликта. Следователно възможно е отношението на Ал Каида към Афганистан да се чете именно като такова отношение към страна. Нещо повече, Конвенциите гарантират компетентен съд или трибунал, който да се намеси и разреши въпроса за положението на затворниците като военнопленници; преди подобно решение, техният военнопленнически статус се предполага и допуска. И още, задържащата страна е строго задължена да третира арестантите хуманно – както това се дефинира от споразумението, включително достъп до правно съветстване – докато положението им не бъде изяснено.

Накрая обаче, дори по-важно от настояването на прочит на Конвенциите, защитаващи арестантите в залива Гуантанамо, е произвеждането на документ от международен характер, който радикално разширява приложимостта на техните защиты и се опитва да стори добро при обещаването на универсални права на хуманно третиране. Също така изглежда ключово да се обмисли как да се предлагат Женевските конвенции към нови форми на конфликт, такива, които не се вписват в онези конвенции на войната, установени през 1949 г. В крайна сметка това е война, която не е война. Като по-средносрочна операция, тя се води срещу военна мрежа, съставена от хора, считани за нелегални бойци. Но войната не е свършила; тя изглежда ще бъде продължена на такива места като Индонезия, Ирак, Северна Корея, Иран, Пакистан и Филипините. А в Афганистан военните действия продължават. Като война срещу тероризма на много фронтове (и не по необходимост срещу национални държави), тя вече е война без цел и без географска граница или държавно определен враг по смисъла, по който Женевските конвенции си представят, че войните имат – сиреч войни, обявявани и приключвани между съществуващи (даже не зараждащи се) национални държави.

Тъй като вече сме извън параметрите на конвенционалната война, очевидно сме и извън параметрите на международната правна юрисдикция. Заливът Гуантанамо показва това категорично: това е земя, взета на рента от Съединените щати, но не е „щатска почва“, което по конституцията би дало право на обжалване на задържаните там затворници. Когато Ръмсфелд казва, че това не е обичайна ситуация, понеже Съединените щати се борят с терористична организация, а не със страна, той предпоставя, че изключителния характер на терора оправдава преустановяването на закона в самия акт на ответ спрямо терора. Задържането на сражаващи се войници е оправдано, понеже те все така и винаги се сражават според неговия възглед и понеже не представляват никоя страна – те са неугържими проводници на нецивилизовано насилие. Те се намират извън закона, извън рамката на воюващи страни, която законът си представя, а така са и извън протоколите, водещи цивилизования конфликт.

Точно както се прокарва разграничение между легитимно насилие и нелегитимно насилие според това, дали бойците са обвързани с държави, така и днес различни форми на политическо насилие обикновено биват наричани „тероризъм“, не защото няма отличими степени на насилието, а като начин да се делеги-

тимира насилието, провеждано от или в името на смятаните за нелегитимни сили от съществуващите държави или, в действителност, тези, които заплашват хегемонията на самата национална държава. Като резултат разполагаме със съкрушителното отхвърляне на палестинската интифада като „тероризъм“ от Ариел Шарон, чиято употреба на държавно насилие, за да разрушава домовете и живота на хора, определено е екстремна. Така използването на термина „тероризъм“ работи, за да делегитимира определени форми на насилие, извършено от политически единици, които не са държавно-ориентирани в същия онзи момент, в който той позволява насилствен отговор от съществуващите държави. Това очевидно е тактика отдавна, чрез която колониалните държави се справиха с палестинците и ирландците, а такъв беше и случаят срещу Африканския национален конгрес. Но новата форма, която този тип аргумент приема и натурализирания статус, който придобива, само ще усили изключително вредните последици на борбата за палестинско самоопределяне. Израел се възползва от тази формулировка, като оправдава държавното насилие срещу палестинците, в името на безкрайно разширяващо се схващане на самозащита. Така „тероризъм“ става названието, което описва насилието, провеждано от нелегитимните, докато „легална война“ става прерогатив на тези, които добиват международно признание като легитимни държави. При настоящата война щатските войници бяха влезли в обхвата на Женевските конвенции и щатските военнопленници бяха имали гарантиран военнопленнически статус, но тези, с които се сражават, бивайки разглеждани като нелегални, не бяха имали никакво правно средство за същите тези защити. (И наистина самият факт, че Буш подложи тази политика на второ четене, сякаш произтече от страха, че щатските войници може също вкупом да бъдат лишени от същите защити на чужда почва.)

Въпреки че Женевските конвенции могат да бъдат интерпретирани по-отворено, ако бидеха преразгледани, за да отчетат тези въпроси (и защо ли да не бъдат?), понастоящем те служат да затвърдят отново разграничението между легитимно държавно насилие и упражнявано от безотечествените нелегитимно насилие. Със сигурност не е нужно да чувстваш симпатия към Ал Кайда, за да те е грижа за дългосрочните международни последици на това разграничение. От своя страна разграничението между позволено от държавата насилие и нелегитимно насилие на „незаконен боец“ се превръща в основата на разграничение между дър-

жавно насилие и тероризъм или, в случая на държава, чиято легитимност е под въпрос, държавен тероризъм (което руснаците се опитаха да вменят на Чечня). В това отношение може да се каже, че безотечествениците са тероризирани от разграничението между държавно насилие и „тероризъм“.

Счита се, че „терористите“ са извън закона, че подтикват към третиране, което е извън закона, поради характера на насилието им. Фактът, че тези затворници се разглеждат като чисти проводници на насилие, както твърди Ръмсфелд, подсказва, че те не се превръщат в насилници по същите причини, по които други политизирани същества го правят, че прибъгването им до насилие исторически не може да има смисъл, или че не може да произведе смисъл по начина, по който конвенционалната война прави това, и че насилието им е някак безпочвено и безкрайно, ако ли не и вродено или свойствено. Ако това е по-скоро „тероризъм“, а не насилие, то това е действие, което няма политическа цел, или което не може да бъде разбирано политически. То възниква, както казват, от фанатици, екстремисти, които не се обвързват с гледна точка и които нямат дял в човеишката общност. Но дори и когато Ръмсфелд характеризира затворниците в Гуантанамо като индивиди, които отново ще убият, ако не бъдат задържани, представяйки си ги като способни на безкрайно насилие, щатската война също установи своето отношение с безкрайността, тъй като не е ясно как една повсеместна „война срещу тероризма“ – с цялата смътност, която предполага – може някога собствено да приключи. Че насилието на затворниците се асоциира с ислямски екстремизъм или тероризъм внушава, че тези затворници вече са захвърлени извън пределите на цивилизацията и че дехуманизацията, която ориентализмът днес извършва, се усилва до крайност, така че уникалността на този вид война води до това хуманното третиране на войниците, както бива постановено от международната конвенция, да бъде едновременно освободено от презумпциите и защитите на универсалността и цивилизацията.

Въпросът кой ще бъде третиран хуманно предпоставя, че първо сме разрешили въпроса кой се брои за човек и кой не. И тук дебатът относно западната цивилизация и исляма е не просто академичен дебат, някакво несретно преследване на ориентализма от образи като Бърнард Люис и Самюъл Хънтингтън, макар и те да илюстрират как представите за цивилизацията произвеждат човека диференциално. До каква степен наистина националната

държава оперира като основата на представите ни за това какво е „човек“? И закодира ли Женевската конвенция очакването, че човешките същества, каквито ги познаваме и почитаме по силата на закона, принадлежат преди всичко на национални държави? Не става дума просто за това, че някакви човешки същества биват третираны като човешки същества, а други биват дехуманизираны; а по-скоро за това, че дехуманизацията – някои човешки същества да бъдат третираны извън обхвата на закона – се превръща в тактика, чрез която една уж доловимо „западна“ цивилизация има за цел да се дефинира като стояща над и срещу едно население, разбирано по дефиницията като нелегитимно.

## Толерантността като дискурс на властта<sup>1</sup>

Въпреки пацифисткия си вид, толерантността е вътрешно некохерентен термин, съчетаващ в себе си добротата, ширококроскреността и помирението с неудобството, осъждането и отворачението. Подобно на търпението, толерантността е необходима заради нещо, което човек би предпочел да не съществува. Тя предполага да се управлява наличието на нежеланото, безвкусното, увреденото – дори на възмутителното, отблъскващото и долнопробното. При тази си дейност на управление толерантността не предлага решение или надмозване, а само стратегия за справяне. В операцията по толериране няма *Aufhebung*, чистота или изкупление. Като компенсация на това толерантността миропомазва своя носител с добродетел, с репутация заради принципния акт на позволение нечици принципи да бъдат оспорени; тя предоставя великодушен начин да се позволи нечици вкусове да бъдат осквернени. Тя предлага одежда на скромно превъзходство в замяна на отстъпчивост.

„Оксфордският речник на английския“ език извежда латинския корен на думата толерантност от *tolerare*, което означава да понасям, издържам или да се примиря и предполага определено морално неodobрене. Речникът предлага три гледни точки към толерантността като етически или политически термин: (1) „действието или практиката по *издържане* на болка или страдание“; (2) „действието по *позволяване*; разрешително, позволение, издадено от властите“; и (3)

<sup>1</sup> Преводът е направен по публикацията: Brown, W. (2006) *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Ch. 2 *Tolerance as a Discourse of Power*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25 – 47. Публикувано с разрешението на носителя на правата Princeton University Press. – Б. пег.

Алана Лентин

## Заместване на „расата“ и историзиране на „културата“ в мулти- културализма<sup>1</sup>

На Запад първите години от новото хилядолетие са белязани от нарастваща загриженост на обществеността, породена от предположената несъвместимост на различни групи хора както на световно, така и на местно ниво. Продължаващата „война срещу терора“, обявена от САЩ и техните съюзници в отговор на атаките от 11 септември 2001 г., е определена като дискурс, който противопоставя цивилизации една на друга в манихейска борба между „добри“ и „зли“, между „просветени“ и „варварски“. По същия начин на национално ниво, проблеми като ерозията на националната идентичност, липсата на политическо участие, упадък на социалната държава и гражданските бунтове биват свеждани до предпологаемото неугържимо многообразие на съвременните постколониални имигрантски общества. Коментаторите, изказали своите притеснения относно онова, което те привиждат като прекалено разпространение на културното многообразие, обвързват изброените проблеми с критиката на мултикултурализма – политика на западните национални държави, която според правителства и интелектуалци, днес е „в криза“<sup>2</sup>.

В отговор на това, в страни като Великобритания и Холандия, антирасистите започват да защитават мултикултурализма и да заклемяват завръщането към асимилационистки политики, прила-

1 Преводът е направен по публикацията: Alana Lentin (2005) Replacing 'Race', Historicizing 'Culture' in Multiculturalism. In: *Patterns of Prejudice*, Vol. 39, № 4, pp. 379-396. Публикувано с разрешението на носителя на правата Taylor & Francis Ltd. – Б. рег.

2 Вж. Goodhart, D. (2004) Too diverse? *Prospect*, February 20, [www.prospectmagazine.co.uk/features/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation/](http://www.prospectmagazine.co.uk/features/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation/) [достъп: 22.10.2014]



Осаму Нишитани

## Две западни понятия за човека: *anthropos* и *humanitas*<sup>1</sup>

В европейските езици два класа думи служат за назоваване на човека: единият клас се е формирал от думата „*humain*“ [човешко – б. пр.], от където произлизат думи като „хуманизъм“ и „хуманитарен“, а другият – от думата „*anthropos*“, съдържащ се в термина „антропология“. Първата дума е с латински произход, втората с гръцки. И двете означават човека в родово отношение. Въпреки че втората не се използва в този смисъл в модерните езици тя служи за съставяне на научни и дидактични термини, отнасящи се до човека, като антропоцен, антропоморфизъм, антропометрия, антропофагия и др. – то тя все пак – присъства, тъй като общото знание за човека е наречено „антропология“.

Наричаме „антропология“ съвкупността от изследвания за човека; само че за обозначаване на човешкото съществуване не използваме термина *anthropos*, а термините „човешко съществуване“ [*être humain*] и „човечество“ [*humanité*], произлизащи от *humanitas*. В зависимост от езиците съществуват малки различия в употребите, но това са винаги думите *humanité*, *humanity*, *Humanität*, които служат за обозначаване на идеята за човека изобщо, същността на човешкото съществуване или това, което конституира човека. Последните произлизат от латинската дума *humanitas*, станала популярна сред интелектуалците на прага на модерната епоха (през Ренесанса) и широко разпространила се след това. От своя страна понятието антропология, вече използвано от началото на модерността за назоваване науката

---

1 Преводът е направен по: Osamu Nishitani (2004) *Deux notions occidentales de l'homme*, Supiot, A. (éd) Nantes: Maison des sciences de l'homme Ange Grépin, pp. 15–25. Б. pag.

за човека в опозиция на космологията и теологията, след XIX век придобива съвсем различен статут в системата на секуларното знание.

Но термините *anthropos* и *humanitas* не се разграничават един от друг само поради дидактичността на първия и универсалността на втория. Това разграничение се прави толкова спонтанно, че човекът (в случая европейският човек) не греши в употребата, дори когато не е достатъчно обучен. Например идеята за цивилизования човек задължително ще бъде извикана в ума чрез *humanitas*, а не чрез *anthropos*. И когато днес говорим за „криза“, то това, което е застрашено в кризата не е *anthropos*, а винаги *humanitas*. Тези две понятия не си противостоят като два паралелни термина, те дори не представляват дихотомия. Между тях има основополагаща асиметрия, която се вписва в едно конститутивно за знанието и иманентно на неговия режим отношение, създаващо това, което можем да наречем „двоен стандарт“ на режима на човешкото и хуманитарно знание: *anthropos* остава съден на статута си на обект на антропологичното знание, а *humanitas* се нарича и се затвърждава като субект на всяко знание извън каквото и да било външно детерминиране.

Целта на това изложение е да опише и изясни асиметрията между двата термина.

Обикновено антропологията се разделя на две категории: физическа антропология и културна или социална антропология. Тук не става въпрос да ги разграничим, а по-скоро да разкрием характеристиките на знанието, наречено „антропология“.

Въпреки че на пръв поглед претендира за това, „антропологията“ не изследва човешките същества в тяхната цялост. Това, което се разбира под този термин, са преди всичко изследванията на живота, нравите и културата на определени групи от мъже и жени; изследвания, представени от Малиновски, Леви-Строс и др.<sup>2</sup> Произходът на това поле е добре известен. То се ражда вследствие на срещата на европейците с други хора след XVI век. Европейците откриват един нов свят, подчиняват го и го колонизират, а после, заинтригувани от местните населения и техния странен начин на живот, започват от любопитство да ги описват и по-късно да ги изследват. Антропологията изниква от това желание за проучване на т.нар. „примитивни“ общества (ще се върна по-долу към това).

2 Този термин навлиза във френския език от немски в началото на XIX век; обозначението на този тип изследвания се различава в зависимост от конкретната страна: в САЩ ги наричат „cultural anthropology“, в Англия и Франция „социална антропология“, а в Германия – „етнология“.

Тук се налагат две бележки. *Първо*, антропологията е изследване на разнообразието на човешкия вид, проведено от западниците, които са разкрили това разнообразие, докато са напредвали в своето завоюване на света. *Второ*, наричайки ги *anthropos*, тя е възприела неевропейците като обект.

Това обяснява защо (културната) антропология не се занимава с европейците<sup>3</sup>. Грубо казано, съвременното общество не е предмет на своите изследвания. Ако антропологията се занимава със западниците, то това не са съвременниците, а техните предполагаеми предци от миналото. Такъв е и случаят със сър Джеймс Джордж Фрейзър. Неговият шефовър „Златната клонка“ представлява дълго есе, което изследва значението на енигматичен епизод от римската митология, свързан с аграрното общество. Така едно западно общество може да бъде предмет на антропологията, стига само да изглежда като „друго“ в очите на модерното знание. Казано другояче, антропологията си има работа с човешки същества в качеството им на „други“ на модерния европеец. Нейните обекти на изследване са, от една страна, човешкото разнообразие, намиращо се извън Европа, а от друга, човешките същества, такива каквито са били назад във времето; или казано по друг начин, някакво напълно изгубено „себе си“.

И така има две категории на човешкия вид, които могат да бъдат предмет на антропологията: *извъневропейците* и *предевропейците*. Защо тези две категории? През каква гледна точка те могат да бъдат разглеждани заедно? След Христофор Колумб европейците са разглеждали обитателите на новооткритите земи като „деца“, които са лишени от способността да разбират кодовете на цивилизованото общество. Тяхното различие се е разглеждало като „изостаналост“ по пътя на цивилизацията. Така това различие, което е можело да се интерпретира и другояче, се е превеждало като функция на времето и е било подчинено на западното разбиране за историческо време.

Земята, наречена „Америка“<sup>4</sup>, и нейното местно население са били квалифицирани от западниците като „варвари“, според заетото от гръцката традиция понятие, с което те разполагали като референция. След това тази интерпретация е била заменена от едно историческо виждане за напредъка на цивилизацията, разпростра-

3 В действителност ситуацията напоследък се е променила: имаме различни антропологии на града и прочие.

4 В своето произведение от 1507 г. геологът Мартин Валсмюлер нарича по този начин Новия свят в памет на италианския изследовател Америго Веспучи. Трябва да отбележим, че това наименование окончателно елиминира всяка възможност да опишем по друг начин това, което е съществувало на тази земя.

нено по време на Просвещението. Тази представа помествала местното население в историческа перспектива като „примитивно“ по отношение на мислите се за възплъщение на „цивилизovanостта“ европейци. По-нататък идеята за историческия напредък е била подсилена от Дарвиновата теория за еволюцията, която я е снабдила с научна основа. Но духът, наречен „модерност“, е по принцип исторически и историзиращ; той има склонност да превежда пространствените отлици в различия от времевия порядък, най-често интерпретиращи като „изоставане“ или „напредък“. Така той ги включва в историческата перспектива, която е ориентирана от еднолинейното време и е разбирана като универсална. Именно по този режим на знание различieto, произведено от времето (*antè*), и различieto, произведено от пространството (*extra*), стават съизмерими и се схващат като *anthropos*, конституиращ научната сфера на антропологията.

Само че ние познаваме и друг вид „антропология“: т.нар. физическа антропология, изследваща физическите и анатомични характеристики на човека. Казват, че тя представлява клон на етнологията, но по-скоро е близка с морфологичните природни науки като физиогномията и френологията, чийто подход е сходен с този на естествена история от XVIII век, изследваща природната „флора и фауна“. Физическата антропология се използва и от археологията за определяне на специфичния характер на различните етапи от човешкото развитие. В епохата на биологията и биополитиката тя служи като средство за идентифициране на морфологичните черти на тялото и фигурата на индивида, както става в криминологията. Антропометрията<sup>5</sup> също е нейна разновидност.

Тези два вида антропология, разграничаващи се най-често според областта, към която принадлежат в културния или физически спектър на етнологията, в действителност са се формирали в различни контексти. Едната антропология представлява знание, което наблюдава и описва физическите страни на човека най-вече с таксонимични намерения, също както анатомията и физиогномиката се занимават с човешкото тяло в качеството му на материална част от природата; докато другата антропология е била подтикната от интереса, който западните хора са изпитвали пред човешки типове и начини на живот, изцяло различни от техните. Но в действителност двете се засичат: западниците са се отнасяли с *anthropos* по същия начин, както натуралистите са се отна-

5 Днес тя се е променила на „биометрия“.

сяли към тяхната природа; нравите на местното население са били „флората и фауната“ на антрополозите. А физиогномията е служела за улавяне на физическото различие на другите. Така, независимо от техните претенции, двата клона на антропологията се засичат по хармоничен начин във връзка с научното отношение, което рамкира другите като обект на познанието; физическият, културният и социален аспект стават поле на наблюдение и описание на антропологическите и етнологическите изследвания.

Във всеки случай, и двете правят от човека обект на познанието било като индивид, било като група. Тук бих искал да направя една много очевидна бележка – толкова очевидна, че не ѝ обръщаме внимание: а именно, че това познание е винаги западно. В степента, в която познанието за света е по принцип „ориентирано“ от западната гледна точка, то не е нито обективно, нито универсално. Но тук ще оставя настрана проблема за това насочващо (насочено към Ориента по неговата ориентация) „централизиране“, поставено в централно отношение на историко-научното възприятие на света и налагането на една западна централност, която днес е дълбоко разколебана.

И така кой поставя *anthropos* като обект на познанието? На кого принадлежи това познание? В този случай кой заема позицията на субекта? Как можем да категоризираме човека като субект на познанието? Това не е някой друг, а *humanitas* в двойния смисъл на думата: човешкото съществуване и знанието, което то има за себе си.

Тази дума означава „човешката природа“ в отлика от *divinitas* например и през XIV век е била използвана, за да обозначи класическите гръцки и латински изследвания, служещи за двигател на Ренесанса. Защо тези изследвания са били наречени *humanitas*? Защото са видели в тях търсене на човешкото знание, което вече не зависи от някаква божествена или религиозна опора. В гръцката античност са присъствали на раждането на философията. Това е бил опит човекът и светът да бъдат интерпретирани и разбирани по един рационален начин от собствената ни интелектуална способност, без да се прибегва до митологични обяснения. В съзвучие с принципа „Човекът е мяра на всички неща“ се е изградил светоглед, основан на човешкото съществуване. Но с разпространението на християнството, което е дало светоглед, споделян от различните покръстени и смесици се народи, са придобили навика да разбират всички феномени, включително и човешкото съществуване, съгласно рамките на християнската догма, предпоставяща създаването на света от Бог.

Срещу този тип знание, гравитиращо около оста на теологията, класическите изследвания са били върхновени от желание, водено от едно хомоцентрично знание. Изследванията на знанието, водени от човешкия разум, откъснат от библейските референци, са се смятали в същото време за изследвания на човешката възможност, носителка на значението на реализацията на човешката същност. Това впрочем е било израз на волята за формиране и реализиране на един идеал за човека (и за неговия свят). Всичко това се е съдържало в *humanitas*. Така терминът за *humanitas* е придобил двойно значение: на автономна интелектуална дейност, освободена от религиозните принуди, и на човешката същност, която тази дейност изследва и изразява.

*Humanitas* впрочем изучава *humanitas*. Това означава, че те тук конституират обект на познание. Но в този случай това не е физическо или природно нещо, а един мислещ и познаващ субект. По този начин хуманистичните науки, в качеството им на знание за познаващия субект, стават рефлексия (саморефлексия) на субекта за самия себе си. Тук този, който познава и този, който е познван са едно и също човешко същество и това човешко същество наблюдава себе си: какво представлява, как съществува и как се отнася към изразяването на самото себе си от самото себе си. Казано по друг начин *humanitas* е едно възприемане на човека от самия себе си в качеството му на субект. Самореференциалната форма на това познание, наречена *humanitas*, е проявление на автономията и на самостоятелността на човешкото знание: тя представлява специфичния характер на човешкото познание, откъснато от божествения авторитет и преставащо да бъде зависимо от божествената каузалност.

Така *humanitas* са станали интелектуална дейност, търсеца универсалната същност на човешкото същество, отговаряйки на нуждата от знание за това, което изгражда човека. Така те самите се осъществяват като израз на човешката същност. В действителност човекът е този, който знае, и *humanitas* са търсенето на *humanitas* от самата *humanitas*. Това съгласуване на знанието с неговия обект ще намери чрез философите на Просвещението пълен и последователен израз във философията на Хегел.

Философията на Хегел и най-вече идеята му за абсолютното знание е конституирана като съзнание за себе си. Привързвайки се към единството на битие и познание, на субект и обект, той теоретизира това единство по перформативен начин в диалектичката логика на тоталното осъществяване на субекта в позитивно и дискурсивно знание. В действителност той е настоявал на диалектичкия аспект на ставането на знанието. Знанието има субективна и

обективна страна. С други думи става въпрос за едно познавателно действие и за едно познание, осъществено от това действие, т.е. за предмета. Впрочем последният е едновременно възплетеното в дискурса знание и схваната понятийно действителност. Тя има смисъл само доколкото е понятийно възприета, единствената действителност, заслужаваща да се разглежда като такава е тази, която е положена и установена като знание. Именно това иска да каже формулата: „това, което е действително е разумно и това, което е разумно е действително“.

Хегел е мислил това знание като самоосъществяване на Духа. Началната точка е негативността, характеризираща съзнанието. Човекът, който се явява сред мрака на природата като нищо, изпращен пред света, който впоследствие обективира, познава, асимилирайки го чрез дейността на отрицанието, ще произведе знанието и в същото време ще се осъществи в този тип знание, едновременно субективно и обективно. Чрез този процес човешката същност, допреди това само отрицателна, се е превърнала и конкретизирала като позитивно знание. В края на това движение тя разкрива на себе си Духа в неговата изцяло осъществена форма, който не е нищо друго освен Духът на света, най-сетне разкрит през работата на човешкото съзнание. Това, което се изявява в този Дух, е самият Свят, накрая изцяло очовечен, очовечено схванат в неговата тоталност. Така завършва кръга на трюичността на знанието: субект, обект и дух като съзнание за себе си.

Впрочем дълго се е дискутирал основополагащия характер на Хегеловата философия, която се конституира като иманентна тоталност и която се освобождава от трансценденцията, независимо дали е атеистична или не. В действителност бихме могли да кажем, че при него Бог се разкрива като Човек, изцяло осъществен в края на историята. Заради това един от неговите ученици – Лудвиг Фойербрах – е възвестил появата на „една философия в качеството ѝ на антропология“, настоявайки на автономията на човешкото знание, окончателно скъсало с теологическия светоглед.

Ето основният диспозитив на модерното знание за човека. Разликата между *anthropos* и *humanitas* разкрива не толкова класификация на човешките същества, колкото съответното отношение към знанието. Грубо казано, използваме *humanitas*, когато си имаме работа със знанието, и *anthropos*, когато човек остава в позицията на обект. *Humanitas* притежава статута на същество, произвеждащо знание и обогатяващо се с овладяването на неговите обекти. Така той се



представя като самосъздаване на човека от самия него, осъществено през производството на знание.

Най-общо казано, придобиването на (научно или дисциплинарно) знание в някоя незападна част на света е било и все още е преди всичко придобиване на западно знание. Защото всички системи на знанието, по примера на университетското знание, са продукти, внесени от модерното знание. Повечето дисциплини, които човек може да намери днес в университета са преди всичко изобретения на западния университет от XIX век. Впрочем, придобиването и усвояването или иницицирането в приетото за универсално знание означава *anthropos* да се доближат до *humanitas* и да ги усвоят, защото дори на тези, които просто се възползват от знанието, им се случва да станат притежатели, дори производители на универсалното знание.

За западното знание, т.е. за *humanitas*, техните себеподобни се явяват като *anthropos*. Да вземем примера с първата среща на европейците с обитателите на земята, която са открили и кръстили „Америка“, с това име, унищожително за всички други възможни имена на картата на света. Именно европейците, и в частност испанците, са описали и определили другите, за да ги интегрират в полето на тяхното знание. Тогавашният субект на знанието, *humanitas*, сериозно е обсъждал евентуалната „човечност“ на тези себеподобни с „червена кожа“. В действителност, това, което се е обсъждало, не е било тяхната „човечност“, а способността им да бъдат християни. Но то е все същото, доколкото все още не са разполагали с биологическото или расистко понятие за човечество. По този повод препращам към прочутия спор във Валядолид, воден от доминиканеца Лас Касас и от престижния аристотелианец Сепулведа през 1550–1551 г.

Оттогава отношението между тези, които описват и влизат във владение на знанието, и тези, които са сведени до обекти на знанието, се е възпроизвело и подсилило в отношението между знание и власт, между *anthropos* и *humanitas*: първите, притежатели на едно замислено като универсално знание, а вторите – сведени до обекти на познанието, интегрирани в сферата на знанието като манипулируеми обекти.

Вярно е, че *anthropos* са оставили също тяхното описание, дори собственото им знание. Такъв е случаят със завладените маи и ацтеки. Оцелелите измежду тях са оставили в няколко текста скромни следи от тяхното съществуване, от техните митове и легенди, от техните нрави. Но те са написани на езика, който мисионерите са преподавали заедно с християнството – испанският. Т.



е. това знание на *anthropos* е било предадено на езика на *humanitas*. За да могат *anthropos* да покажат, че имат свое знание, те е трябвало да научат езика на *humanitas* и сами донякъде да се превърнат в *humanitas*, а така произведеното знание е щяло да обогати още повече запасите на *humanitas*.

Знанието на модерността се е конституирало чрез такъв тип натрупвания. Днес всички ние, включително и неевропейците, можем да се възползваме от него. Но как? Например интелектуалците в бившите колонии са се образovali на някой европейски език в някоя бивша метрополия и така са се установили като субекти на знанието. Казано по друг начин те са се издигнали от положението на *anthropos*, за да достигнат до това на субект, притежател и производител на знание, т.е. на *humanitas*. Можем да наречем този процес „хуманизация“. Но вече станали по този начин *humanitas* те вече не се държат като *anthropos*. През колониалната епоха „хуманизираните“ по този начин хора са се проявявали като най-верните служители на колониалната страна. Например това са описали автори като Франц Фанон и Еме Сезар.

Във всеки случай всички хора имат правото да достигнат до знание от типа на *humanitas*, което впрочем по никакъв начин не е изключително. Именно затова в световен мащаб, с напредването на глобализацията на Запада, то е станало „стандарт“ като „универсално“ и „универсализируемо“. И сега по принцип всички науки са осъществявания на *humanitas* и конституират стандартна област на знанието, искащо да покрие цялата сфера на човека и неговият свят.

Но универсалността на знанието се осигурява единствено от „хуманизацията“ на *anthropos*. И обратно, ефектът на *humanitas* върху *anthropos* необратимо повлича тежестта на едностранно разбраното от първите „добро“, толкова дълго, колкото смятаме „хуманизацията“ за „естествена“ последица на цивилизацията. Тук се съдържа проблемът за „угнетения“ – потиснат и лишен от слово чрез желанието на господстващото знание. Именно това наскоро бе проблематизирано от историческите и антропологическите изследвания.

В днешния свят, след като вече се е осъществило воденото от Запада движение на глобализацията, хората, които можем да определим като *ex-anthropos* не могат да говорят за човека и за света, без да бъдат повече или по-малко „хуманизиранни“. Но хуманизираният *ex-anthropos* не е тъждествен на себе си *humanitas*.

Това, което е необходимо на днешното знание, не е тотална „хуманизация“ на света, нито разширяване на самопровъзгласилото се за универсално знание, а един вид деконструкция на едностранчи-

востта на *humanitas*. За да можем да се освободим от потисническата структура на т.нар. „универсално“ знание, трябва да направим от *humanitas* обект, наред с другите, на антропологическото изследване и да осветлим пречките, които налага на нашето знание. Задачата днес на интелектуалната работа не се състои в „хуманизацията“ на целия свят, а по-скоро в една „антропологизация“ на западните хора и техните знания, в изобретяването на едно „между-антропологическо“ отношение на хората и знанията им.

Хана Аренд

# Упадъкът на националната държава и краят на правата на човека<sup>1</sup>

Даже и днес е почти невъзможно да се опише какво точно се случва в Европа на 4-ти август 1914 г. Дните преди и дните след Първата световна война не просто поставят разделителна линия между края на стария период и началото на новия, а са нещо като деня преди и след един взрив. Всяка метафора остава неспособна да опише тихата скръб, която се настъпява на континента след взрива и никога не отминава. Изглежда сякаш първият взрив поставя началото на верижна реакция, в чиято клопка все още се намираме и която никога не е в състояние да възпре. Първата световна война взривява непоправимо добросъседските отношения между европейските нации така, както никоя друга предишна война не успява. Инфлацията изцяло разрушава класата на гребноимотните собственици без надежда за възстановяване или последващо сформиране, нещо, което дотогава никоя парична криза не успява да постигне толкова драстично. Безработицата достига неописуеми пропорции, като не се ограничава само до работническата класа, а сграбчва, с незначителни изключения, цели нации. Избухналите и бързо разпространяващи се – гражданските войни по време на двадесетгодишния неспокоен мир – са не само по-кръвави и жестоки от предшестващите ги; те са последвани от миграционни групи, които, за разлика от техните предшестве-

---

1 Преводът е направен по публикацията: Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company. На български е публикувана само третата (последна) част от *Произход на тоталитаризма* [Аренд, Х (1993) *Тоталитаризъм*. Превод от английски език: Ирина Васева. София: Панорама.] Извадката в настоящия сборник е от втората част, озаглавена *Империализъм*. Публикувано с разрешението на носителя на правата Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.– Б. рег.

ници по време на религиозните войни, не са добре дошли никъде и не могат никъде да бъдат асимилирани. С напускането на родината си те стават безотечественици, веднъж напуснали държавите си те се превръщат в хора без държава, и веднъж отнети им човешките права, остават безправни, изметта на Земята. Всичко, което се случва, колкото и нелепо да е, колкото и ясно за хората, колкото и предвидими да са последиците му, не може да бъде поправено или избegnато. Всяко събитие има окончателността на Страшен съд, но не пред Бога или дявола, а по-скоро разглеждано като неизбежна нелепа фаталност.

Преди тоталитарните политики съзнателно да атакуват и частично да разрушат самата структура на европейската цивилизация, взривът от 1914 г. и последвалата дълбока нестабилност разклащат чувствително фасадата на европейската политическа система, за да изложат наяве скритата ѝ структура. Този факт се проявява в страданията на все повече и повече групи хора, към които правилата на света около тях изведнъж се оказват неприложими. Именно илюзорната стабилност на заобикалящия ги свят прави тези изтръгнати от защитаващите ги граници хора да изглеждат като нещастно изключение от иначе разумното и нормално правило, което от своя страна изпълва с еднакъв цинизъм, както жертвите, така и наблюдателите на привидно несправедливата и анормална съдба. Както едните, така и другите възприемат този цинизъм като помърдяване в разбирането за света, докато всъщност са все по-озадачени и следователно стават по-нелепи от когато и да било. Омразата, която съвсем не липсва и в довоенния свят, сега започва да играе централна роля навсякъде в обществените отношения до такава степен, че политическата сцена от измамно спокойното двдесето десетилетие, придобива жалките и небивали краски на семейна кавга по Стриндберг. Нищо не илюстрира по-добре общото разложение на политическия живот от тази неясна и перверзна омраза към всички и всичко, без обект на своето страстно внимание, без някой, който да бъде обвинен за състоянието на нещата – нито държавата, нито буржоазията, нито някаква външна сила. Тя се обръща във всички посоки, безразборно и неочаквано, и не в състояние да заеме позиция на здравословно безразличие към нищо под слънцето.

Тази атмосфера на разложение, макар и характерна за цяла Европа между двете войни, е по-видима в победените страни, отколкото в страните победителки и напълно обхваща новосъздадените след ликвидирането на дуалистичната монархия и царската империя държави. Последните остатъци на солидарност между неосвободу-

лите се народи в „пояса от смесено население“ се изпаряват с изчезването на централната деспотична бюрокрация, която ги обединява и отвлеча от съществуващите вражди и конфликтни национални претенции. Сега всеки е срещу всеки, и най-вече срещу най-близкия си съсед – словациите срещу чехите, хърватите срещу сърбите, украинците срещу поляците. И това не е резултат от конфликта между националности и народи с държава (или малцинства и мнозинства); докато словациите постоянно саботират демократичното чешко правителство в Прага, в същото време преследват унгарското малцинство на собствената си територия, подобна враждебност се проявява и сред недоволните малцинства в Полша.

На пръв поглед този смут в старата небралична точка на Европа изглежда като дребнава националистическа вражда без някакви последици за политическите съдби на континента. Въпреки всичко в тези райони, а и като резултат от разпадането на двете многонационални държави от довоенна Европа, Русия и Австро-Унгария, се появяват две групи жертви, чиито страдания се различават от тези на всички останали в междувоенния период; те са по-страшни от тези на обезземлената средна класа, безработните, дребните рентриери, пенсионерите, на които събитията отнемат социалния статус, възможността да работят и правото да притежават собственост: губят онези права, които до този момент се считат и се дефинират като неотменими, а именно правата на човека. Безотечествените [stateless] и малцинствата, правилно наричани „първи братовчеди“ [cousins-germane]<sup>2</sup>, не разполагат с правителство, което да ги представлява и защитава, и затова са задължени да живеят или според правото на изключение на Договорите за малцинствата [Minority Treaties], които всички правителства (с изключение на чешкото) подписват с недоволство и никога не признават като закон, или в състояние на абсолютно беззаконие.

Появата на малцинствата в Източна и Южна Европа и безотечествените [stateless people], изтикани към Централна и Западна Европа, представляват абсолютно нов елемент на дезинтеграцията на следвоенна Европа. Отнемането на гражданството се превръща в мощно оръжие на тоталитарните политики и конституционалната невъзможност на европейските национални държави да гарантират човешките права на тези, които губят правата, гарантирани от гражданството, прави възможно правителствата, извършващи

2 Childs, S. L. (1938) Refugees – A Permanent Problem in International Organization. In: *War is not Inevitable. Problems of Peace*. 13th Series. London: International Labor Office.

гонения да наложат своите ценностни стандарти дори и на опонентите си. Тези, които гонителите са определили като изметта на Земята – евреи, троцкисти и т.н. – реално са посрещани като измет навсякъде; тези, които гоненията са нарочили като нежелани се превръщат в *les indésirables* на Европа. Официалният вестник на SS, *Das Schwarze Korps*, изрично заявява през 1938 г., че ако светът все още не е убеден, че евреите са изметта на Земята, то той скоро ще бъде, щом пристигнат неидентифицираните просяци, тези без националност, без пари и пресеклите граници без паспорт<sup>3</sup>. И е вярно, че този тип пропаганда на фактите работи по-добре от Гьобелсовата риторика, не само защото превръща евреите в изметта на Земята, но и заради невероятното тежкото положение на постоянно нарастващите групи от невинни хора, които практически доказват циничните твърдения на тоталитарните движения, че няма неотменими човешки права и че декларирането на противното от страна на демократиите е само прегразсъдък, лицемерие и малодушие в лицето на жестокото величие на новия свят. Самото понятие „човешки права“ става за всички засегнати жертви, гонители или просто наблюдатели доказателство за безнадежен идеализъм или неумел опит на слабоумно лицемерие.

## I. „Нацията на малцинствата“ и безотечествениците

Условията на модерната власт, които, с изключение на големите държави, превръщат националния суверенитет в подигравка, възходът на империализма и паннационалните движения [rap-movements] подкопават отвън стабилността на европейската система от национални държави. Никой от тези фактори обаче не произхожда директно от традицията или институциите на самите национални

3 Ранните преследвания на немските евреи от нацистите трябва да бъдат разглеждани като опит за всяване на антисемитизъм сред онези хора, които са настроени добронамерено към евреите, и най-вече сред западните демокрации, а не като опит за отървяване от евреите. В циркулярно писмо на Министерството на външните работи, отправено към всички германски служби в чужбина, отпечатано скоро след ноемврийските погроми от 1938 г. пише: „Емигрантската вълна от едва около 100 хиляди евреи е достатъчна да събуди интереса на много държави към еврейската опасност... Германия е особено заинтересована да продължи с разпръскването на евреите... притокут на евреи във всички части на света предизвиква съпротивата на местното население и така представлява най-добрата пропаганда за немско-еврейската политика... Колкото по-беген, и следователно обременяващ за приемащата го държава, е имигриращият еврей, толкова по-остро ще реагира държавата. Вж. *Nazi Conspiracy and Aggression*. Washington: U.S. Government, 1946, VI, 87 ff.

държави. Тяхната вътрешна дезинтеграция започва едва след Първата световна война с появата на малцинствата, създадени от мирните договори, и от постоянно нарастващата миграция на бежанци, последица от революциите.

Неадекватността на мирните договори често се обяснява с факта, че миротворците принадлежат към поколение, формирано в довоенната епоха и съответно не са в състояние напълно да схванат въздействието на войната, чиито мир им се налага да подпишат. Няма по-добро доказателство за това от опита им да регулират проблема с националността в Източна и Южна Европа чрез създаването на национални държави и въвеждането на договори за малцинствата. Ако мъдрата идея за прилагането на форма на управление, която дори и в държави със стара и улегнала национална традиция не успява да се справи с новите проблеми на световната политика, то тогава е още по-съмнително дали е възможно същата да бъде внесена в район, в който отсъства самата предпоставка за утвърждаване на националната държава: хомогенност на населението и вкорененост в земята [rootedness in the soil]. Да се предполага, че националните държави могат да бъдат създавани чрез методите на мирните договори, е просто абсурдно. В действителност: „Един поглед към демографската карта на Европа би трябвало да е достатъчен, за да стане ясно, че принципите на националната държава не могат да бъдат установени в Източна Европа“<sup>4</sup>. Договорите събират заедно различни народи в една държава, наричайки някои от тях „национални граждани“ [state people] и им поверяват управлението, като мълчаливо предполагат, че другите (такива като словациите в Чехословакия или хърватите и словенците в Югославия) ще бъдат равноправни партньори в управлението, което, разбира се, не се случва<sup>5</sup>, и с подобна произволност създават от останалите трета група, наречена „малцинства“, като така към многобройните трудности на новите държави добавят и съблюдаването на специални правила за части от населението<sup>6</sup>. Резултатът е, че хората, на които не е

4 Tramples, K. (1929) Völkerbund und Volkerfreiheit. In: *Süddeutsche Monatshefte*. 26. Jahrgan, Juli.

5 Борбата на словациите срещу „чешкото“ правителство в Прага приключва с поддържаната от Хитлер независимост на Словакия; Югославската конституция от 1921 г. е „приета“ от парламента против гласовете на всички хърватски и словенски представители. За добър общ преглед на историята на Югославия между двете световни войни вж. *Propyläen Weltgeschichte. Das Zeitalter des Imperialismus*, 1933. Band 10. 471 II.

6 Мусолини съвсем правилно отбелязва след Мюнхенската криза: „Ако Чехословакия се намира понастоящем в една, както може да бъде наречена, „деликатна ситуация“, то е защото тя е не е само Чехо-словакия, а Чехо-германо-полско-унгаро-рутенно-румъно-словакия...“ [Цитат от Ripka, H. (1939) *Munich: Before and After*. London, p. 117.]

отредена държава, без значение дали официално са малцинство или са само националност, смятат договорите за игра с произволни правила, връчваща управлението на едни и осъждаща на робия други. От друга страна, новосъздадените държави, на които е обещан равен правен на западните нации държавен суверенитет, разглеждат Договорите за малцинствата като открито нарушение на обещанието и дискриминация, защото само новите държави, даже не и загубилата войната Германия, са обвързани от тях.

Озадачаващият властови вакуум, произтичащ от разпадането на дуалистичната империя и освобождението на Полша, и балтийските страни от царисткия геспотизъм, не е единственият фактор, изкушаващ държавниците да прибегнат към катастрофалния експеримент. Вече е невъзможно да се пренебрегнат над 100 милиони европейци, които така и не постигат национална свобода и самоопределение, и към които колониалните народи вече протягат ръце. Реално ролята, която в Западна и Централна Европа играе пролетариатът, като подгисната и исторически страдаща група, чиято еманципация е въпрос на живот и смърт за цялата европейска социална система, на Изток се играе от „народите без история“<sup>7</sup>. Национално-свободителните движения в Източна Европа са революционни по начин, сходен с този на работническите движения в Западна. Както едните, така и другите представляват „исторически“ слоеве от обществото, които се борят за признание и участие в обществен живот. Тъй като целта е запазването на европейското статукво, предоставянето на възможност за национално самоопределение на всички европейски народи изглежда неизбежно. Алтернативата би била безмилостно да им бъде отсъден статут на колонии (нещо, което паннационалните движения винаги са предлагали) и в Европа да бъдат въведени колониалните прийоми<sup>8</sup>.

7 Този термин е измислен от Ото Бауер. *Die Nationalitätenfrage und die österreichische Sozialdemokratie*. Wien, 1907. Историческото съзнание играе огромна роля в сформирването на националното съзнание. Освобождението на народите от династичното господство и управлението на интернационалната аристокрация е съпроводено с литературното освобождение от „интернационалния“ език на образованите (първо латински, а по-късно френски) и с развитието на националните езици на основата на популярния народен език. Изглежда сякаш онези народи, чиито език е годен за литература са достигнали го национална зрялост *per definitionem* (по дефиниция). Затова и освободителните движения на източноевропейските народи започват със своеобразно филологическо възраждане (понякога с зрелост, но понякога и с особено плодотворни резултати), чиято политическа функция е да докаже, че народ, който разполага със собствена литература и история има право на национален суверенитет.

8 Разбира се, тази алтернатива не е винаги ясна. Досега никога не се е погрижил да опише характерните прилики между колониалната и малцинствената експлоатация. Единстве-



Всъщност европейското статукво не може да бъде запазено, но едва след провала на последните останки на европейското самодържавие става ясно, че Европа е била управлявана от система, която е игнорирала най-малко 25% от населението. Тази злина обаче не се отстранява чрез създаването на новите държави, тъй като около 30%, от около сто милионното им население, са официално признати за изключение, специално защитено от Договорите за малцинствата. Тази цифра съвсем не отразява цялата картина; тя просто сочи разликата между народите със собствена държавност и онези, за които се смята, че са прекалено малки или прекалено разпръснати за такава. Договорите за малцинствата се отнасят само до онези националности, от които са налице значителен брой хора в поне две от новосъздадените държави, но пропускат да се произнесат по отношение на онези, които не разполагат със собствена държава, което пък води до това, че в някои от новосъздадените държави национално разочарованите народи съставляват 50% от населението<sup>9</sup>. Най-рисковият фактор в ситуацията не е дори този, че тези националности, разбира се, са нелоялно настроени към наложеното им управление, както и че правителствата ги потискат по всякакъв начин, а че национално разочарованото население е твърдо убедено, а и всички останали, че истинската свобода, истинската еманципация и истинският народен суверенитет са постижими само чрез пълното национално освобожжение и че без собствено национално правителство ще са лишени от човешки права. В това си убеждение, обосновано с факта, че Френската революция свързва Декларацията за правата на човека с националния суверенитет, те са подкрепени и от самите Договори за малцинствата, които не поверяват на правителствата грижата за различните националности, ами възлагат на Обществото на народите (ОН), гарантирането на правата на

---

но Robinson, J. (1929) Staatsbürgerliche und wirtschaftliche Gleichberechtigung. In: *Süddeutsche Monatshefte*, 26: Jahrgang Juli, отбелязва между другото: „Появява се специфичен икономически протекционизъм, насочен не срещу други страни, а срещу определени групи от населението. Изненадващо известни прийоми, характерни за колониалната експлоатация могат да бъдат наблюдавани и в Централна Европа.

9 Предполага се, че до 1914 г. са налице около 100 млн. души, чиито национални претенции не са задоволени. [Вж. Webster, C. K. (1929) Minorities: History, *Encyclopedia Britannica*] Изчислено е, че населението, съставено от малцинства приблизително наброява между 25 и 30 млн. души (de Azcarate, P. Minorities: League of Nations, *ibid.*). Ситуацията в Чехословакия и Югославия е още по-трагична. В Чехословакия чешките „национални граждани“ [state people] съставляват 7 200 000, т.е. 50% от населението, а в Югославия петте милиона сърби представляват едва 42% от цялото население. [Вж. Winkler, W. (1931) *Statistisches Handbuch der europäischen Nationalitäten*. Vienna; Junghann, O. (1932) *National Minorities in Europe*]. Лекко различни са данните, посочени от Tramples. Op. cit.

онези, които поради териториалното си установяване са оставени без собствена национална държава.

Не че малцинствата биха се доверили повече на Обществото на народите (ОН), отколкото са вярвали на националните граждани [*state peoples*]. ОН в крайна сметка е съставено от национални държавници, чиито симпатии няма как да не са насочени към новите недоволни правителства, поставени в неудобна позиция от постоянното противопоставяне на около от 25 до 50 процента от населението. По тази причина съзателите на Договорите за малцинствата се оказват заставени да изразят истинските си намерения по-точно и да изброят „задълженията“, които малцинствата имат към новите държави<sup>10</sup>. Става така, че Договорите се ограничават до това да начертаят безболезни и хуманни методи за асимилация, нещо, което естествено вбесява малцинствата<sup>11</sup>. Нищо друго не може да се очаква в рамките на система от суверенни национални държави. Ако Договорите за малцинствата бяха замислени като нещо повече от временно замазване на положението, то с времето това мълчаливо ограничение на националните суверенитети би било разширено към националните суверенитети на по-старите европейски сили. Представителите на Великите сили знаят прекрасно, че малцинствата в новите национални държави се налага да бъдат или асимилирани или ликвидирани. И няма никакво значение дали са движени от хуманитарни съображения за предпазването на разпръснатите народи от гонения или политически съображения ги карат да се противопоставят на двустранните договори между засегнатите държави и националните държави на малцинствата (в крайна сметка, германците, както по брой, така и заради икономическата им позиция, са най-силното от всички официално признати малцинства); те нито желаят, нито могат да прескочат законите, по силата на които съществуват националните държави<sup>12</sup>.

10 de Azcarate. *Op. cit.*: „Договорите не съдържат разпоредби относно „задълженията“ на малцинствата към държавата, от която са част. В този смисъл Третото обикновено събрание на ОН през 1922 г., (...) прие (...) резолюции по отношение на „задълженията“ на малцинствата.“

11 Френските и великобританските делегати са най-открити в този смисъл. Сауд Браянг: „Процесът, към който трябва да се стремим е не изчезването на малцинствата, а тяхната един вид асимилация...“ Сър Остин Чембърлейн, британски представител, дори заявява, че „целта на Договорите за малцинствата [е] ... да подсилят (...) мерки за защита и справедливост, които постепенно да ги подготвят за сливането им с националната общност, към която принадлежат. [Macartney, C. A. (1934) *National States and National Minorities*. London, pp. 276–277].“

12 Вярно е, че някои чешки държавници, най-либерално и демократично настроените лидери на националните движения, мечтаят да превърнат Чехословашката република в нещо

Нито Обществото на народите, нито Договорите за малцинствата могат да попречат на новосъздадените държави да асимилират, повече или по-малко насилствено, малцинствата си. Най-силният фактор срещу асимилацията се явява числовата и културна слабост на т.нар. „национални граждани“. Руското или еврейското малцинство в Полша нямат чувството, че полската култура превъзхожда тяхната собствена, както и не са особено впечатлени от факта, че поляците наброяват около 60 процента от полското население.

Огорчените националности, напълно пренебрегвайки Обществото на народите, скоро взимат решение да поемат съдбата си в собствени ръце. Те се съюзяват в малцинствен конгрес, забележителен в повече от едно отношение. Той противоречи на самата идея за Договорите за ОН, наричайки се „Конгрес на организирани национални групи в европейските държави“ и по този начин анулира големия труд, положен по време на мирните преговори за избягване на термина „национален“<sup>13</sup>. Като резултат от това всички „националности“, а не само „малцинствата“, се обещават и така броят на „нацията на малцинствата“ нараства толкова значително, че сумирано надхвърля броя на националните граждани в новосъздадените държави. Конгресът на националните групи нанася решителен удар срещу Договорите за ОН и по още един начин. Един от най-объркващите аспекти на проблема за националността в Източна Европа (по-объркващ от малката територия, включваща огромен брой народи, т.е. от „пояса от смесено население“<sup>14</sup>) е междурегионалният характер на националностите, което, в случай, че те поставят своя национален интерес над интереса на управляващите ги правителства, това би

---

като Швейцария. Причината, че дори и Бенеш никога не прави сериозен опит да приложи подобно разрешение към собствените си трудни национални проблеми е, че Швейцария не е модел, който може да бъде следван, тъй като представлява просто щастливо изключение, доказващо иначе установеното правило. Новосъздадените държави не се чувстват достатъчно сигурни, за да могат да изоставят централизирания държавен апарат и да създадат набързо малките самоуправляващи се институции на общностите и кантоните, върху чиито широки правомощия се гради системата на швейцарската федерация.

13 Особено Уилсън, който е и ревностен застъпник за предоставянето на „расови, религиозни и езикови права на малцинствата“, се опасява, че изразът „национални права“ би бил вреден за малцинствените групи, тъй като ги определя като отделна обособеност, която по този начин става „предразположена към ревност и нападение.“ [Janowsky, O. J. (1933) *The Jews and Minority Rights*. New York, p. 351]; Macartney. *Op. cit.*, p. 4, описва ситуацията и „внимателната дейност на Съвместния чуждестранен комитет“, който работи за избягването на термина „национален“.

14 Терминът е на Macartney, *Op. cit.*, *passim*.

говело до очевидна заплаха за сигурността на държавите<sup>15</sup>. Договорите за ОН се опитват да игнорират междурегионалния характер на малцинствата чрез сключване на отделни договори с всяка държава, сякаш няма нито еврейско, нито германско малцинство извън границите на съответните държави. *Конгресът на националните групи* не само заобикаля териториалния принцип на ОН; той също е доминиран само от две националности, представени във всички държави, които са в състояние, ако пожелаят, да окажат своето влияние в Източна и Южна Европа. Тези две групи са германците и евреите. Германските малцинства в Румъния и Чехословакия гласуват, разбира се, с германските малцинства в Полша и Унгария, и никой не може да очаква, че полските евреи например биха останали глухи за дискриминационните прийоми на румънското правителство. С други думи, именно националните интереси, а не собствено общите интереси на малцинствата се оказват истинската основа за членството в Конгреса<sup>16</sup>. Само хармоничната връзката между евреите и германците (Ваймарската република успешно играе ролята на защитник на малцинствата) го удържат цял. Поради това и през 1933 г., когато еврейската делегация протестира срещу отношението към евреите в Третия райх (ход, който чисто технически те не могат да предприемат, тъй като немските евреи не представляват малцинство), а германците обявяват своята солидарност с Германия, в което са подкрепени от мнозинството (антисемитизмът зрее във всички нови държави), Конгресът, след окончателното напускане на еврейската делегация, потъва в пълно забвение.

Истинското значение на Договорите за малцинствата не се крие в тяхното практическо приложение, а в това, че те се гарантират от международна институция – Обществото на народите. Малцинства съществуват и до този момент<sup>17</sup>, но малцинството

15 „Резултатът от Мирното споразумение е, че всяка от държавите в пояса от смесено население (...) сега гледа на себе си като на национална държава. Но фактите са срещу тях... Нито една от тези държави не е всъщност еднонационална така, както и от друга страна, няма нито една нация, чиито членове да живеят само в една държава.“ (Macartney, *Op.cit.*, p. 210).

16 През 1933 г. председателят на Конгреса изрично заявява: „Едно нещо е сигурно: ние не се събираме тук просто като членове на абстрактни малцинства; всеки от нас принадлежи по сърце и душа към определен народ, неговия собствен и, за добро или лошо, се чувства свързан със съдбата на този народ. Вследствие всеки от нас се намира тук, ако мога така да се изразя, като пълнокръвен германец, пълнокръвен евреин, пълнокръвен унгарец или пълнокръвен украинец. Вж. *Sitzungsbericht des Kongresses des organisierten nationalen Gruppen in den Staaten Europas*. 1933, S. 8.

17 Първите малцинства се появяват, когато протестантският принцип за свобода на съвестта отменя принципа *cuius regio eius religio* [Чиято е земята, негов е религията]. Още Виенският конгрес през 1815 г. взема известни мерки за гарантирането на някои права

като трайно и институционално установено, признаването на милиони хора, живеещи извън нормалната правова защита и нуждаещи се от допълнителни гаранции за основните си права чрез външна организация, предположението, че това състояние на нещата не е временно и необходимостта от договорите за установяването на траен *modus vivendi* е, по силата на мащаба си, новост в историята на Европа. Договорите за малцинствата изразяват в прав текст това, което до този момент само се подразбира от системата на националните държави, а именно, че само онези с национален произход могат да са граждани, само хората с еднакъв национален произход могат да се ползват от пълната защита на правовите институции, че лицата с различна националност се нуждаят от някакъв закон за изключението, докато или освен ако не бъдат асимилирани и откъснати от произхода си. Тълкувателните изказванията по отношение на Договорите за ОН от страна на държавници от страни без задължения към малцинства са още по-ясни: те приемат за даденост, че законът на страната не може да е отговорен за хора, които държат на различна националност<sup>18</sup>. По този начин те признават (и скоро им се дава възможността да го докажат на практика, чрез увеличаване броя на безотечествениците, че трансформацията на държавата от инструмент на закона в инструмент на нацията е завършена; нацията е завладяла държавата, националният интерес взема превес пред закона много преди Хитлер да заяви, „Правото е онова, което е добро за германския народ“. Тук отново езикът на тълпата (*mob*) не е нищо повече от езика на общественото мнение, изчистен от лицемерие и задръжки.

Разбира се, опасността от таква развитие е заложена в структурата на националната държава от самото начало. Но доколкото сформирването на националните държави съвпада със създаването на конституционното управление, то те винаги са представяни като основани на върховенството на закона като противостоящ на произволната администрация и деспотизма. Така, че когато несигур-

---

на полското население в Русия, Прусия и Австрия, които определено не са само „религиозни“. Интересен е обаче фактът, че всички по-късни договори (Протоколът, гарантиращ независимостта на Гърция от 1830 г., този, гарантиращ независимостта на Молдавия и Влашко от 1856 г., както и Берлинския конгрес от 1878 г. относно Румъния) говорят за „религиозни“, а не за „национални“ малцинства, на които се гарантират „граждански“, но не и „политически“ права.

18 Де Мело Франко, представител на Бразилия към Съвета на ОН, поставя проблема много ясно: „За мен е очевидно, че създателите на системата от гаранции не са мечтали за създаването на група хора в дадена държава, които вечно да гледат на себе си като на чужденци по отношение на общата организация на държавата.“ (Macartney. *Op. cit.*, p. 277).

ното равновесие между нация и държава, между национални интереси и правови институции се разрушава, разпадането на тази форма на управление и организация на народите идва с ужасяваща бързина. Любопитно е, че разпадането на системата започва именно в момента, в който правото на национално самоопределение е признато в цяла Европа, и когато неговият най-съществен елемент, принципът за върховенството на националната воля над всякакви правови и „абстрактни“ институции, е универсално възприет.

По време на Договорите за малцинствата, в тяхна полза се изтъква доводът, като един вид оправдание, че по-старите нации имат конституции, които имплицитно или експлицитно (каквото е случаят на Франция, *нацията par excellence*) се основават на правата на човека и че дори, и да съществуват други националности в техните граници, то те не се нуждаят от допълнителен закон, както и че само в новосформираните държави е необходимо временно прилагане на човешките права като компромис и изключение<sup>19</sup>. Появата на безотечествениците [stateless people] слага край на тази илюзия.

Малцинствата са само частично без държава; те юре те принадлежат към някакво политическо тяло, въпреки че се нуждаят от допълнителна защита във формата на специални междудържавни споразумения и гаранции. Някои вторични права, като правото на употреба на собствен език или принадлежността към определена културна и социална среда, са в опасност и са защитавани, без особен ентузиазъм, от външен орган, докато други по-основни права, като правото на пребиваване и работа, остават недокоснати. Създателите на Договорите за малцинствата не предвиждат възможността от преместването на цели населения, нито пък проблема на хората, оказали се „недепортируеми“, защото не съществува държава върху лицето на Земята, в която да имат правото на пребиваване. Малцинствата все още могат да бъдат разглеждани като изолиран феномен, характерен за гадени територии, отклоняващи се от нормата. Този аргумент винаги е бил особено съблазнителен, тъй като оставя самата система недокосната; той, в известен смисъл, оценява след Втората световна война, когато миротворците, убедени

19 „Режимът за защита на малцинствата е създаден с цел да предоставя гаранции в случаите, в които териториалното заселване е неизбежно несвършено от гледна точка на националността [Rousek, J. (1928) *The Minority Principle as a Problem of Political Science*. Prague, p. 29]. Проблемът се състои в това, че несвършенството на териториалното заселване е не само по вина на малцинственото заселване, но лежи още в самото създаване на новите държави, тъй като не съществува територия в този регион, към която повече от една нация да не предявява претенции.

в неприложимостта на Договорите за малцинствата, започват усилено „репатриране“ на националности в усилието си да разплетат „пояса от смесено население“<sup>20</sup>. Този опит за мащабно репатриране не е директен резултат от катастрофалния опит, последвал подписването на мирните договори. Съществува, по-скоро, надеждата, че подобна стъпка окончателно би разрешила един проблем, който в предшествалите десетилетия придобива все по-големи размери и за който просто не съществува някаква международно призната и приета процедура – проблема с безотечествениците [stateless people].

Безотечествеността [statelessness] всъщност е проблем много по-упорит и с много по-дълготрайни последици. Това ново масово явление в съвременната история превръща все по-големи групи хора в безотечественици, които от своя страна представляват най-симптоматичната група в съвременната политика<sup>21</sup>. Тяхното съществуване едва ли би могло да се обясни с една-единствена причина, но ако разгледаме различните групи безотечественици, откриваме, че всяко политическо събитие след края на Първата световна война

20 Почти символично доказателство за този обрат в стратегията може да бъде намерено в изказванията на Едуард Бенеш, президент на Чехословакия, единствената държава, която след Първата световна война добросъвестно се подчинява на задълженията по Договорите за малцинствата. Скоро след избухването на Втората световна война Бенеш заявява подкрепата си за въвеждане на принципа за преселване на населението, което в крайна сметка води до експулсирането на немското малцинство и до добавянето на нова категория към нарастващата маса от изместени лица [Displaced Persons]. За позицията на Бенеш вж. Janowski, O. I. (1945) *Nationalities and National Minorities*. New York, p. 136.

21 „Проблемът с безотечествеността става значителен след Голямата война. Преди войната в някои страни, най-вече в Съединените щати, съществуват разпоредби, според които натурализацията може да бъде анулирана в онези случаи, в които натурализираното лице престане да поддържа реална връзка с приелата го страна. При анулирането на натурализацията подобно лице се превръща в безотечественик. По време на войната най-важните европейски държави намират за необходимо да променят законите си за националността, за да придобият правомощието да анулират натурализации.“ [Simpson, J. H. (1939) *The Refugee Problem*. Institute of International Affairs, Oxford, p. 231]. Класата от безотечественици (stateless persons) създадена чрез отнемане на натурализацията е много малка; от друга страна, явлението създава лесен прецедент и в междувоенния период натурализираните граждани като правило са първата група от населението, която става безотечествена. Масовото анулиране на натурализации, като това, въведено от нацистка Германия през 1933 г. срещу всички натурализирани немци с еврейски произход, обикновено предшества отнемането на гражданството по рождение на хора от подобни категории така, както въвеждането на закони, които правят възможно отнемането на натурализацията чрез обикновен указ, като тези в Белгия и други западни демокрации през трийсетте години, обикновено предшества фактически масови денатурализации. Добър пример е практиката на гръцкото правителство по отношение на арменските бежанци: от 45 хил. арменски бежанци хиляда са натурализирани през периода 1923-28 г. След 1928 г. законът, който би натурализирал всички бежанци на възраст под 22 години е спрял и през 1936 г. всички предоставени натурализации са отменени от правителството. (Вж. Simpson. *Op. cit.*, p. 41)



неизбежно добавя нова категория, живеещи извън рамките на закона, докато никоя от категориите, без значение как се променя началното положение на нещата, никога не съумява пак да се нормализира<sup>22</sup>.

Сред тях все още откриваме най-старата група безотечественици, *Heimatlosen*, резултат от Мирния договор от 1919 г., разпадането на Австро-Унгария и създаването на Балтийските републики. Понякога техният истински произход не може да бъде определен, особено ако в края на войната се е оказало, че не живеят там, където са се родили<sup>23</sup>. Някои територии сменят собствениците си толкова много пъти по време на хаоса от следвоенните диспути, че националността на жителите им се сменя всяка година (като например Вилнюс, наречен от един френски чиновник *le capitale des apatrides*). След края на Първата световна война, много по-често, отколкото бихме могли да си представим, хората търсят спасение в безотечествеността, за да останат там, където живеят и да избегнат репатрирането в „родина“, в която биха се чувствали като чужденци (каквото е случаят на много полски и румънски евреи във Франция и Германия, грижливо подпомогнати от антисемитското отношение на техните консулства). Незначителен сам по себе си, вероятно просто правно извращение, *апатридът* получава помощ и внимание със закъснение, когато неговият законов статут се приравнява с този на бежанците след войната, които насилствено са принудени от революциите в собствените си страни да ги напуснат и чието гражданство съевременно е отнето от победилите. Към тази група принадлежат, в хронологичен ред, милиони руснаци, стотици хиляди арменци, хиляди унгарци, стотици хиляди германци и повече от половин милион испанци, като това са само най-голе-

22 Двадесет и пет години след като съветският режим се отрича от милион и половина руснаци се смята, че приблизително поне 350 до 450 хил. са все още безотечественици – огромен процент, ако се вземе предвид, че отминава едно цяло поколение след първата вълна бежанци, че значителна част са откъд океана и че друга голяма част е придобила гражданство в различни държави по силата на брак. (Вж. Simpson. *Op. cit.*, p. 559; Kulischer, E. M. (1943) *The Displacement of Population in Europe*, Монреал; Hadsel, W. N. (1943) Can Europe's Refugees Find New Homes? In: *Foreign Policy Reports*, August, Vol. X, N 10.)

Вярно е, че Съединените щати поставят безотечествените имигранти на равна нога с другите чужденци, но това е възможно само защото се явяват страната на имигрантите *par excellence* и винаги са разглеждали новодошлите като евентуални местни граждани без значение техните предишни национални обвързаности.

23 *American Friends Service Bulletin* (General Relief Bulletin, March, 1943) публикува озадачаващия доклад на един от техните служители в Испания, който се изправя пред проблема на „един човек, роден в Берлин, Германия, но с полски произход, наследен от родителите му полски и като така... апатрид, който заявява украинска националност, а репатрирането му, и служба в Червената армия, е изисквано от руската държава“.



мите групи. Може би понастоящем подобно победение от страна на правителствата изглежда естествена последица от гражданските войни, но тогава масовото отнемане на гражданство е нещо съвсем ново и непредвидено. Това предполага държавна структура, която, дори и да не е напълно тоталитарна, поне не толерира опозицията и предпочита да изгуби част от гражданите си, но да не даде убежище на хора с различни възгледи. Разкрива се нещо, което през цялата история на националния суверенитет винаги е оставало скрито, а именно, че суверенитетите на съседни страни могат да влязат в смъртоносен конфликт не само в крайния случай на война, но и по време на мир. Сега става ясно, че пълният национален суверенитет е единствено възможен само ако има взаимно признание между европейските нации, тъй като именно заради този дух на неорганизирана солидарност и споразумение правителствата не успяват да упражняват своята абсолютна суверенна власт. Теоретично, в сферата на международното право, суверенитетът не се явява никъде така абсолютен, както в областта на „емиграцията, натурализацията, националността и депортирането“<sup>24</sup>. Истината е обаче, че практическите съображения и мъчаливото признаване на общи интереси ограничават националния суверенитет до възхода на тоталитарните режими. Човек почти се изкушава да измери степента на тоталитарната зараза по обхвата, в който засегнатите правителства използват своето суверенно право на отнемане на гражданство (в този смисъл е особено любопитно, че Италия на Мусолини третира по този начин бежанците си по-скоро с неохота)<sup>25</sup>. Не бива обаче да забравяме, че в същото време едва ли има държава на континента, която между двете войни да не прокаква законодателство, което дори и да не използва широко това си правомощие, винаги се произнася в полза на изхвърлянето в подходящ момент на големи части от населението си<sup>26</sup>.

24 Preuss, L. (1937) La Denationalisation imposee pour des motifs politiques. In: *Revue Internationale Francaise dII Droit des Gens*, Vol. IV, N° 1, 2, 5 .

25 Италианският закон от 1926 г. срещу злоупотребата с емиграцията сякаш предвещава денатурализиращите мерки срещу бежанците антифашисти; Въпреки това, след 1929 г. политиката за отнемане на натурализацията е изоставена и се въвеждат фашистките организации в чужбина. От 40 хиляди члена на *Unione Popolare Italiana* във Франция, поне 10 хиляди са автентични антифашистки бежанци, но едва 3 хиляди са без паспорти. Вж. Simpson. *Op. cit.*, p. 122 ff.

26 Първият от този тип закони е една военна мярка на Франция от 1915 г., която засяга само натурализираните граждани от вражески произход, които са задържали първоначалната си националност; Португалия отива много по-далеч в указа си от 1916 г., който автоматично денатурализира всички лица, родени от баща германец. През 1922 г.

Няма парадокс на съвременната политика, който да е изпълнен с по-горчива ирония от несъответствието между усилията на добронамерени идеалисти, които упорито настояват онези човешки права, на които се радват единствено гражданите на най-големите и процъфтяващите държави, да се разглеждат като „неотменими“, и ситуацията на самите безправни. Тяхната ситуация се влошава така упорито, че въвворителните лагери [internment camp], които до Втората световна война са по-скоро изключение, отколкото правило за безотечествениците, сега се превръщат в рутинно решение на проблема с домовете на „изместените лица“ [displaced persons].

Дори и терминологията, употребявана за безотечествениците, се влошава. Терминът „безотечественик“ поне отчита факта, че тези хора са изгубили защитата на отечеството си и затова се нуждаят от международни споразумения, които да гарантират правния им статут. Следвоенният термин „изместени лица“ [displaced persons] е измислен по време на войната за спешната нужда от ликвидирание на безотечествеността веднъж завинаги чрез игнориране на явлението. Непризнаването на безотечествеността винаги означава репатриране, т.е. депортиране в държавата на произхода, която или отказва да признае евентуалния репатриран като гражданин, или обратното – спешно желае да го приеме обратно, за да го накаже. Макар че нетоталитарните държави, въпреки лошите си намерения, произхождащи от климата на войната, като цяло да не прибегват към масово репатриране, броят на безотечествениците, дванадесет години след края на войната, е по-голям от когато и да било. Решението на държавниците да разрешат проблема с безотечествеността, като просто го игнорират, е видно и от липсата на достоверна статистика по въпроса. Знае се само това, че докато съществуват един милион „признати“ безотечественици, съществуват

---

В Белгия е приет закон, който анулира натурализацията на лица, които са извършили противонационални действия по време на войната, който закон бива препотвърден чрез нов указ от 1934 г., който по типично неясен за времето начин говори за лица „manquant gravement à leurs devoirs de citoyen belge“. В Италия, след 1926 г., могат да бъдат денатурализирани всички лица, които не са „достойни за италианско гражданство“ или представляват заплаха за обществения ред. В Египет и Турция през 1926 г. и през – съответно – 1928 г. се приемат закони, според които подлежат на денатурализация лицата, които представляват заплаха за социалния ред. Франция заплашва с денатурализация онези от своите граждани, които извършат действия, противни на интересите на Франция (1927 г.). Австрия през 1933 г. е в състояние да отнема австрийската националност на гражданите си, които служат или участват в чужбина в действия враждебни за Австрия. И накрая Германия, през 1933 г., следвайки плътно указите за руската националност от 1921 г., заявява, че при желание може да отнеме немското гражданство на всички лица, „пребиващи в чужбина“.

вуват повече от десет милиона т.нар. „*de facto*“ такива и докато относително безвредния проблем с безотечествеността „*de jure*“ понякога да се коментира по време на международни конференции, съществината на безотечествеността, която е идентична с бежански въпрос, просто не се споменава. Още по-лошо, броят на потенциалните безотечественици постоянно расте. До началото на войната само тоталитарни или полутоталитарни диктатури употребяват оръжието на денатурализацията по отношение на граждани по рождение, но вече се стига дотам, че дори и свободни демокрации, каквато например е САЩ, сериозно да разглеждат възможността за отнемане на гражданството на комунистите, родени американци. Зловещият аспект на тези мерки е фактът, че те се разглеждат съвсем невинно. И въпреки това, достатъчно е да си припомним извънредното внимание на нацистите, които настояват, че на всички евреи с негерманска националност е „необходимо да им бъде отнето гражданството преди или най-късно в деня на депортирането им“<sup>27</sup> (подобен указ за немските евреи не е необходим, тъй като в Третия райх съществува закон, според който всички евреи, които са напуснали територията – включително, разбира се, и депортираните в полските лагери – автоматично губят гражданството си), за да си дадем сметка за истинските последици на безотечествеността.

Първата огромна вреда, нанесена на националните държави като резултат от пристигането на стотици хиляди безотечественици, е премахването на правото на убежище, единственото право някога съществувало като символ на човешките права в сферата на международните отношения. Неговата дълга и свещена история датира още от самото начало на регулирания политически живот. От древни времена съществува защита както за бежанеца, така и за земята му от ситуации, в които хората са принудени да се превърнат в бежанци заради обстоятелства извън контрола им. Това е единственият модерен остатък на средновековния принцип *quidquid est in territorio est de territorio*<sup>28</sup>, тъй като във всички останали случаи модерната държава има тенденцията да защитава гражданите си и извън собствената си територия, както и да осигурява, чрез взаимни договори, че те остават правен субект на държавата си. Въпреки, че

27 Цитатът е взет от указ на хауптштурмфюрера от СС Теодор Данекер, от 10-ти март 1943 г., отнасящ се до „депортирането на 5 хиляди евреи от Франция, квота 1942 г.“. Документът (копие от Centre de Documentation Juive в Париж) е част от Нюрнбергските документи N RF 1216. Подобни уговорки се правят и за българските евреи. Cf. *ibidem* съответния меморандум на L. R. Wagner, дата 3-ти април 1943 г., документ N 4180.

28 От лат.: „Това, което е в територията принадлежи на територията“ – Б. ред.

правото на убежище продължава да съществува в свят, организиран в национални държави и, в отделни случаи, дори оцелява след двете световни войни, се създава усещането, че то е анахронизъм, намиращ се в конфликт с международните права на държавата. Това е и причината, поради която то не може да бъде намерено в писмените закони, в конституциите или междудържавните споразумения, а Конвенцията за обществото на народите дори не го и споменава<sup>29</sup>. В този смисъл, правото на убежище споделя съдбата на правата на човека, които също никога не се превръщат в закон и водят доста сенчесто съществуване във вид на жалби, подавани в индивидуални изключителни случаи, в които нормалните правови институции се оказват недостатъчни<sup>30</sup>.

Вторият голям шок, който претърпява европейският свят при пристигането на бежанците<sup>31</sup>, е откритието, че отървяването от тях е невъзможно, както е невъзможно и трансформирането им в национални граждани на страната, предоставила убежище. От самото начало всички са съгласни, че съществуват само два начина за справяне с проблема: репатриране или натурализация<sup>32</sup>. Когато

29 S. Lawford Childs (*Op. cit.*) осъжда факта, че Конвенцията за ОН „не съдържа глава за политическите бежанци, нито утеха за иззаниците“. Най-скорошният опит на ООН да постигне подобрение на правния статут на поне малка група безотечественици, т.нар. „безотечественици *de jure*“, е по-скоро обикновен жест, който предвижда възможността да бъдат събрани представители от поне двадесет държави, но с изричната уговорка, че участието в подобна конференция не води до каквито и да било задължения. Дори и при тези обстоятелства остава изключително съмнително дали подобна конференция би могла да бъде свикана. Вж. новините в *New York Times*, 17 October, 1954, p. 9.

30 Единствените пазители на правото на убежище са малкото на брой нови асоциации, чиято специална цел е защитата на човешките права. Най-важната от тях, френско спонсорираната *Ligue des Droits de l'Homme* [Лигата за правата на човека], с клоновете във всички демократични европейски страни, се държи сякаш въпросът се свежда единствено до индивидуалната защита на лицата, преследвани заради политическите си убеждения и действия. Това предположение, вече безсмислено в случая на милионите руски бежанци, става просто абсурдно за евреите и арменците. ОН не е нито идеологически, нито административно подготвено да се справи с новите проблеми. Тъй като не желае да се заеме с новата ситуация, то се разсейва във функции, които много по-добре биха били изпълнени от множеството благотворителни агенции, които самите бежанци създават с помощта на сънародниците си. Когато правата на човека стават предмет на особено неефективна благотворителна организация, естествено е концепцията за човешки права да се дискредитира допълнително.

31 Многого и разнообразни опити на юристите да опростят проблема чрез дефинирането на разликата между безотечественик [stateless person] и бежанец [refugee] – като например, твърдейки, че „статутът на безотечественика се характеризира от факта, че същият няма националност, докато бежанецът има такава, но е загубил дипломатическата си защита“ (Simpson. *Op. cit.*, p. 232) – винаги се оказват поразени от факта, че „всички бежанци са на практика безотечествени“ (Simpson. *Op. cit.*, p. 4).

32 Най-ироничната формулировка на общите очаквания е направена от Jermings, R. Y. (1939)

примерът с първите вълни руснаци и арменци доказва, че нито един от двата подхода не дава осезаеми резултати, държавите, представящи убежище, просто отказват да признаят всички по-късно пристигнали, с което ситуацията на бежанците става още по-нетърпима<sup>33</sup>. От гледна точка на съответните правителства е съвсем разбираемо защо е необходимо да продължават да напомнят на ОН, че „работата по бежанците трябва да бъде прекратена с най-голяма бързина“<sup>34</sup>; те имат много причини да се страхуват, че изхвърлените от старото триединство държава-народ-територия, което все още формира основата на европейската организация и политическа цивилизация, са едва началото на нарастващо движение, първата струйка от постоянно засилващ се поток. Очевидно, и дори признато от Еввианската конференция от 1938 г., е, че всички германски и австрийски евреи са потенциални безотечественици, и като така е съвсем естествено малцинствените държави да се окуражат от примера на Германия и да използват същите методи, за да се отърват от част от малцинственото си население<sup>35</sup>. Евреите и арменците, като най-рисковата група сред малцинствата, скоро достигат и до най-високия процент на безотечественост, но и доказват, че Договорите за малцинствата не задължително предоставят защита, а

---

Some International Aspects of the Refugee Question. In: *British Yearbook of International Law*, 1939.: „Статутът на бежанците, разбира се, не е постоянен. Целта е те да се освободят от този статут колкото се може по-скоро или чрез репатриране, или чрез натурализация в държавата прегоспоставила убежището.“

33 Единствено руснаците, аристокрацията на безотечествениците във всякакъв смисъл, и арменците, които са приравнени към руския статут, някога официално са признати за „безотечественици“ и поставени под закрилата на службата за бежанците Хансен на ОН, като им се предоставят пътни документи.

34 Childs. *Op. cit.*, Причината за този отчаян опит за бързо разрешаване на въпроса е страхът на всички управляващи, че дори и най-малкият положителен жест „би настръхлил държавите да се отърват от нежеланите от тях хора и че това би подтикнало някои да емигрират, въпреки че иначе биха останали в държавите си дори и при значителни ограничения“ [Holborn, L. W. (1938) *The Legal Status of Political Refugees, 1920-38*. In: *American Journal of International Law*].

Вж. още Georges Маусо (*Esprit*, 7, № 82, July 1939, p. 590): „Приравняването на германските бежанци към статута на другите бежанци, за които се грижи Международната служба за бежанците „Хансен“ би било възможно най-лесното и бързо разрешение за самите германски бежанци. Правителствата обаче не пожелаха да разширят обхвата на вече предоставените привилегии към нова категория бежанци, чиито брой още повече заплашва да се увеличава безкрайно“.

35 Към 600 хиляди евреи в Германия и Австрия, които са потенциално безотечествени през 1938 г., трябва да бъдат добавени евреите в Русия (президентът на румънската Комисия по малцинствата, проф. Драгомир, също обявява предстоящото преразглеждане на гражданството на всички румънски евреи) и Полша (чийто външен министър Бек официално декларира, че в Полша има един милион евреи в повече). Вж. Simpson. *Op. cit.*, p. 235.

могат да послужат и като инструмент за изолирането на определени групи и тяхното евентуално експулсиране.

Тези нови опасности, извирани от старата невралгична точка на Европа, са почти толкова плашещи, колкото и е новият тип поведение на всички европейски граждани в „идеологическите“ борби. Определени лица не само са лишени от гържаба и гражданство, но все повече и повече хора от всички страни, включително и от западните демокрации, стават доброволци в гражданските войни в чужбина (нещо, което до този момент се прави само от идеалисти и авантюристи), дори и това да означава за тях скъсване с националната общност. Това е урокът от Испанската гражданска война и една от причините, заради които правителствата се плашат от Интернационалните бригади. Нещата не биха били толкова зле, ако това просто означаваше, че хората не се чувстват така обвързани с националността си и поради това са готови да бъдат евентуално асимилирани в друга национална общност. Случаят обаче е съвсем различен. Безотечествениците вече са показали изненадваща упоритост да запазят националността си. Във всеки един случай бежанците представляват отделна група чуждо малцинство и често не проявяват интерес към натурализацията, както и никога не се съюзават в защитата на общите си интереси, така както малцинствата временно правят<sup>36</sup>. Интернационалните бригади са организи-

36 Трудно е да се каже кое идва първо – неохотата на националните гържави да натурализират бежанците (процедурите по натурализацията стават все по-ограничени, а при пристигането на бежанците практиката за отнемането на натурализацията все по-разпространена) или неохотата на бежанците да приемат друго гражданство. В гържави с малцинствено население като Полша, бежанците (руснаци и украинци) имат тенденцията да се асимилират в малцинствата, без да изискват полско гражданство. (Вж. Simpson. *Op. cit.*, p. 364.)

Поведението на руските бежанци е много характерно. Паспортите „Нансен“ дефинират притежателите им като „*personne d'origine russe*“ [от фр. лице от руски произход – б. ред.], защото „никой не би се осмелил да каже на някой руски емигрант, че е без или със съмнителна националност“. [Вж. Vichniac, M. (1933) *Le Statut International des Apatrides*. In: *Recueil des Cours de l'Academie de Droit International*, Vol. XXXIII] Опитът да бъдат снабдени всички безотечествени лица със стандартни карти за самоличност среща ожесточения отпор на притежателите на паспорти „Нансен“, които заявяват, че техните паспорти са „знак за законното признание на техния специфичен статут.“ (Вж. Jermings. *Op. cit.*) Преди избукването на войната дори бежанците от Германия съвсем не проявяват нетърпеливост да се слепят с масата от безотечественици и предпочитат определението „*réfugié provenant d'Allemagne*“ [от фр. бежанци от Германия – б. ред.] като белег за остатъка от тяхната националност.

По-убеждаващи от оплакванията на европейските страни във връзка с трудностите при асимилацията на бежанците са изявленията отвъд океана, които се съгласяват с тях, че „от всички европейски имигранти далеч не най-лесни за асимилация са имигрантите от Южна, Източна и Централна Европа“. (Вж. „Canada and the Doctrine of Peaceful Changes“, издана от Н. F. Angus в *International Studies Conference: Demographic Questions: Peaceful Changes*, 1937, p. 75-76).

рани в национали батальони, в които немците чувстват, че воюват срещу Хитлер, а италианците срещу Мусолини така, както няколко години по-късно, по време на френската съпротива, испанските бежанци чувстват, че се борят против Франко, докато помагат на французите срещу Виши. Това, от което се страхуват европейските правителства в хода на този процес е, че новите безотечественици не могат да бъдат обявени за хора със съмнителна или неясна националност (*de nationalite indetermine*). Въпреки че са се отказали от гражданството си и че нямат никаква връзка, нито се чувстват лоялни към държавата, от която произхождат, нито пък идентифицират националността си с някакво видимо и напълно признато правителство, те запазват силна привързаност към своята националност. Националните отщепенчески групи и малцинствата без дълбоки корени в територията и нелоялни или без връзка с държавата са вече типични не само за Изтока. Под формата на бежанци или безотечественици те вече са проникнали и в по-старите национални държави в Запада.

Истинският проблем се проявява, когато се слага началото на двата изпитани метода – репатриране и натурализация. Репатриционните мерки естествено пропадат, когато се оказва, че не съществува държава, в която да бъдат депортирани тези хора. Провалът се дължи не на съображения относно безотечествениците (така, както може би изглежда сега, когато Съветска Русия изисква бившите си граждани и демократичните страни се налага да ги защитават от нежелано репатриране), както и не на хуманитарни чувства от страна на държавите, залети с бежанци, а защото нито страната на произхода, нито, която и да било друга е съгласна да приеме безотечественици. Изглежда сякаш самата невъзможност за депортиране на безотечественика би трябвало да спре правителството в тези му опити, но човек без държава представлява „анормалност, за която не съществува ниша в рамките на Общото право“<sup>37</sup>, т.е. нелегален по дефиниция, и като изцяло оставен в ръцете на полицията, която от своя страна не се притеснява особено от извършването на някое и друго незаконно действие, за да намали обременеността на държавата си с *indesirables*<sup>38</sup>. С други думи, държавата, настоявайки на суверенното си право на експулсиране, се оказва

37 Jermings. *Op. cit.*

38 Едно циркулярно писмо на холандските власти (7 май 1938 г.) изрично разглежда всеки бежанец като „нежелан чужденец“ и дефинира бежанеца като „чужденец, който е напуснал страната си под натиска на обстоятелствата“. Вж. L'Emigration, Problème Révolutionnaire". In: *Esprit*, 7, N° 82, Juillet 1939, p. 602.



принудена от незаконната природа на безотечествеността да извършва несъмнено незаконни действия<sup>39</sup>. Тя контрабандно прекарва отхвърлените в територията на съседните държави, за да бъдат те върнати обратно по същия начин. Идеалното разрешение за репатрирането, контрабандно прехвърляне на бежанци в страната по произход, успява само в няколко изтъкнати случая отчасти защото нетоталитарната полиция все още е ограничена от известни елементарни етични съображения, и отчасти, защото безотечественикът е вероятно да бъде контрабандно върнат обратно от родината си или от която и да е друга държава, и не на последно място, защото целият този трафик е възможно да бъде осъществяван само в посока на съседните държави. Последица от тази контрабанда са конфликтите между полицията по границите, които определено не подпомагат добрите междудържажни отношения, и увеличаването на присъдите за лишаване от свобода за безотечествениците, които с помощта на полицията на дадена държава преминават „нелегално“ на територията на друга.

Всички опити да се създаде правен статут на безотечествениците чрез международни конференции се провалят, защото няма възможен компромис в замяна на територията, в която, в рамките на съществуващото законодателство, да бъдат депортирани тези чужди елементи. Всички дискусии във връзка с проблема с бежанците се въртят около един въпрос: „Как бежанецът да стане отново депортируем?“. Втората световна война и лагерите за изместени лица [DP camps] не са необходими, за да се демонстрира, че единственият практически заместител на несъществуващата родина е въдворителния лагер [internment camp]. Действително още в началото на

---

39 Lawrence Preuss. *Op. cit.*, описва ширещото се беззаконие така: „Първоначалният незаконен акт на правителството, отнело националността (...) поставя експлуатиращата държава в позицията на нарушител на международното право, защото властите ѝ нарушават закона на страната, в която безотечественото лице е експлуатирано. Приемашата държава, на свой ред, не може да се отърве от такова лице (...), освен ако не наруши (...) закона на трета страна... [Безотечественикът разполага със следната алтернатива]: или да наруши закона на страната, в която пребивава (...) или да наруши закона на страната, в която е експлуатиран.“

Сър Джон Фишър Уилямс („Denationalisation“. In: *British Year Book of International Law*, VII, 1927) прави извода от създалата се ситуация, че отнемането на националността е противно на международното право; въпреки това по време на Conférence pour la Codification du Droit International в Хага през 1930 г. единствено финландското правителство поддържа мнението, че „загубата на националността (...) не може никога да представлява наказание (...) нито пък да бъде използвана за отървяване от нежелани лица посредством експлуатирането им.“



трийсетте години това е и единствената „страна“, която светът може да предложи на безотечествениците<sup>40</sup>.

Натурализацията, от друга страна, също се оказва пробал. Цялата европейска система за натурализация се разпада, когато се изправя пред фигурата на безотечественика, и то поради същите причини, заради които е създадено правото на убежище. По същество натурализацията е придатък на законодателството на националната държава, което борави с хора с „националност“, т.е. родени на територията на държавата и придобили гражданство по рождение. Натурализацията е необходима в изключителни случаи и има предвид отделни лица, които обстоятелствата са накарали да се преместят на чужда територия. Целият процес пропада, когато се превръща във въпрос на обработка на масово подадени молби за натурализация<sup>41</sup>. Дори от чисто административна гледна точка, не съществува европейска гражданска служба, която да е в състояние да се справи с проблема. Вместо да натурализират макар и малка част от новопристигналите, държавите започват да анулират по-ранните натурализации, отчасти, заради общо създамата се паника, отчасти, защото пристигането на големи маси от бежанци всъщност променя постоянно несигурната позиция на натурализираните граждани със същия произход<sup>42</sup>. Анули-

40 Childs, *Op. cit.*, след като стига до тъжното заключение, че „истинската трудност при приемането на бежанци е, че ако те се окажат опасни... няма отървяване от тях“, той предлага „междинни центрове“, в които бежанците могат да бъдат връщани дори от чужбина и които, с други думи, идват да заместят родината за целите на депортацията.

41 Съществуват два очевидно изключителни примера за масова натурализация в Близкия Изток: единият включва гръцки бежанци от Турция, които гръцките власти натурализират анблок през 1922 г., тъй като всъщност става дума за репатриране на гръцко малцинство, а не на чуждестранни граждани; другият е в полза на арменските бежанци от Турция в Сирия, Ливан и други бивши турски територии, т.е. население, с което Близкият Изток до скоро споделя общо гражданство.

42 Там, където вълната от бежанци среща представители на своята собствена националност, вече уседнали в държавата, в която са имигрирали – какъвто е случаят на арменците и италианците във Франция например, както и на еврейте, където и да било – се забелязва известен регрес в асимилирането на онези, които са се настанили там по-отдавна. Причината е, че тяхната помощ и солидарност могат да бъдат мобилизирани само чрез позоваването на първоначалната им националност, която те споделят с новодошлите. Това е от непосредствен интерес за държавите наводнени с бежанци, но проявяващи нежелание или невъзможност да им предоставят директна помощ и право на работа. Във всички тези случаи националните чувства на по-старата група се оказват „един от най-важните фактори за успешното установяване на бежанците“, (Simpson, *Op. cit.*, p. 45–46), но обръщането към подобно национално съзнание и солидарност естествено води до увеличаването на броя на неасимилираните чужденци в приемащите страни. Да вземем един особено интересен пример: 10 хиляди италиански бежанци се оказват гостатъчни, за да забавят до безкрайност асимилиацията на почти един милион италиан-

рането на натурализация, както и вкарването на нови закони, които очевидно проправят пътя за масови денатурализации<sup>43</sup> разклаща слабото доверие, което бежанците може би все още имат във възможността да се приспособят към нов нормален живот. Ако асимилацията в новата страна досега да изглежда някак похабена и нелоялна, сега вече е просто нелепа. Разликата между натурализиран гражданин и безотечествен пребиваващ не е достатъчно голяма, за да оправдае полагането на някакви грижи, тъй като първият се оказва често лишен от съществени граждански права и във всеки един момент е заплашен, че ще сподели съдбата на другия. Натурализираните лица до голяма степен се приравняват до статута на обикновените чужденци, и имайки предвид, че натурализираните често губи предишната си националност, тези мерки просто заплашват друга една значителна група със загуба на гражданството.

Почти жалко е да се наблюдава колко безпомощни са европейските правителства, въпреки че съзнават опасността от безотечествените за своите правови и политически институции, и въпреки всичките си усилия да спрат прилива. Вече не са необходими взривни събития. След допускането на безотечественници в една иначе нормална държава, проблемът с безотечествеността се разпространява като заразна болест. Натурализираните граждани не само са изправени пред опасността да изгубят гражданството си, но и условията на живот на чужденците драстично се влошават. През трийсетте години е все по-трудно да се направи ясна разлика между безотечествените бежанци и обикновените пребиваващи чужденци [stateless refugees and normal resident aliens]. Ако правителството опита да използва правото си да репатрира един пребиваващ чужденец против волята му, то той ще направи всичко възможно, за да намери убежище в безотечествеността. По време на Първата световна война чужденците от вражески държави откриват големите преимущества на безотечествеността. Това, което до скоро представлява индивидуална хитрост, сега се превръща в инстинктивна реакция на масите. Франция, държавата в Европа с най-висока приемственост на имигранти<sup>44</sup>, заради регулирането на хаотичния трудов пазар, приемайки чужди работници по време на нужда и депортирайки

---

ски имигранти във Франция.

43 Френските власти, последвани от други западни държави, вкарват през 1930-те години увеличаващ се брой ограничения за натурализираните граждани: те биват отстранени от определени професии за период до десет години след натурализацията им, нямат политически права и др.

44 Simpson. *Op. cit.*, p. 289.

зи по време на безработица и криза, дава такъв урок на чужденците си за преимущества на безотечествеността, който те не могат лесно да забравят. След 1935 г., годината на масови депортации от страна на правителството на Лавал, от които се спасяват само безотечествениците, т. нар. „икономически имигранти“, както и други по-ранно пристигнали групи (балканци, италианци, поляци и испанци) се смесват с вълните бежанци в плетеница, която няма разплитане.

Много по-лошо от това, което безотечествеността прави с уважаваните и необходими различия между национални граждани и чужденци, както и със суверенното право на държавите по въпросите за националността и експулсирането, са щетите, нанесени на самата структура на правовите национални институции, когато на един нарастващ брой жители им се налага да живеят извън юрисдикцията на тези закони и без правната защита на други. Безотечественикът, без право на пребиваване и право на работа, разбцра се, постоянно се вижда принуден да престъпва закона. Той носи наказателна отговорност, без да е извършил престъпление. Нещо повече, цялата йерархия от стойности, свойствена за цивилизованите държави, се обръща срещу него. Тъй като той се явява аномалия, към която законът не се отнася, то за него е по-добре да се превърне в аномалия, която е взета предвид от закона, т.е. в престъпник.

Най-добрият критерий, по който може да се разпознае дали някой е бил принуден да напусне ломото на закона е той да бъде попитан дали извършването на престъпление ще му донесе полза. Ако една малка кражба е вероятно да подобри правното му положение, поне временно, то тогава със сигурност става дума за човек лишен от човешки права. Така престъплението се превръща в най-добрия начин за завоюване на някаква форма на човешко равенство, дори и като признато изключение от нормата. Важното тук е, че това изключение е предвидено в закона. Като престъпник дори и един безотечественик не може да бъде третиран по-зле от друг престъпник, т. е. той бива третиран като всички други. Единствено в ролята си на нарушител на закона такъв човек получава защита от него. За времето, което траят процесът и присъдата му, той е защитен от произволното отношение на полицията, срещу което не съществуват адвокати и обжалвания. Същият този човек, който вчера е бил в затвора, заради самото си присъствие в света, който не е имал никакви права и е живял под заплахата от депортиране, или пък е бил въдворен без присъда или дело в някакъв лагер, защото се е опитал да работи и да си изкарва хляба, днес става почти пълноправен гражданин благодарение на една дребна кражба. Дори и без пари, сега той

има право на адвокат, може да се оплаче от надзирателите си и ще бъде изслушан с уважение. Той вече не е изметта на света, а е доста тъжно важен, за да бъде информиран за всички детайли на закона, по който е съден. Превърнал се е в уважавана личност<sup>45</sup>.

Друга възможност за издигане от непризната аномалия до лице със статут на признато изключение, макар и доста по-ненадеждна, и много по-сложна, е човек да се превърне в гений. Също, както законът разпознава само една разлика между човешките същества, т.е. разликата между обикновен престъпник и аномален престъпник, така и конформисткото общество признава само една форма на ярък индивидуализъм – гения. Буржоазното европейско общество поставя гения извън човешките закони, превръщайки го в чудовище, чиято основна социална функция е да преизвиква възбуда и така няма значение дали всъщност е извън закона. Нещо повече, загубата на гражданство лишава хората не само от защита, но и от всякаква ясно установена, и официално призната самоличност, на което се дължи и постоянното, и трескаво усилие за вагене на актове за раждане от страната отнела гражданството; сдобиването със сертификат разрешава един от проблемите и изважда носителя му от огромната безименна тълпа. Само слабата може да отговори на многократните жалби на бежанците от различни социални слоеве, че „никой не знае кой съм аз“, и е истина, че шансовете на един известен бежанец се подобряват, защото едно куче с име има по-добри шансове за оцеляване от бездомното псе, което си е само куче<sup>46</sup>.

Националната държава, неспособна да създаде закон за онези, които са загубили защитата на националните си правителства, прехвърля проблема на полицията. Това е първият случай, в който поли-

---

45 От практическа гледна точка всяка присъда, произнесена срещу него има много по-незначителни последици от заповедта за експулсиране, отнемането на разрешението за работа или указа, който го изпраща във въдворителен лагер [internment camp]. Един японски американец от Западния бряг, който се намира в затвора, когато армията заповядва въдворяването на всички американци от японски произход не може да бъде принуден да ликвидира собствеността си по прекомерно ниски цени; той остава там, където е, въоръжен с адвокат, който да бди над интересите му и ако има късмета да получи дълга присъда, то той мирно и праведно би могъл да се върне към старото си занятие и професия, било то и тази на професионален крадец. Присъдата, която го праща в затвора му гарантира конституционните права, които никакви други действия – протести за лоялност или обжалвания – не биха могли да му осигурят в случай, че гражданството му бъде поставено под съмнение.

46 Фактът, че същият принцип на формиране на елит често влиза в действие в тоталитарните концентрационни лагери, където „аристокрацията“ е съставена предимно от престъпници и малко на брой „гении“, т.е. шоумени или хора на изкуството, показва колко тясно свързани са социалните позиции на тези групи.

цията в Западна Европа получава властта да действа по собствено усмотрение и да се разпорежда директно с хората. В тази сфера от обществения живот тя вече не е инструмент за прилагане на закона, а се превръща в разпореждаща се власт, независима от правителство и министри<sup>47</sup>. Силата на полицията и нейното еманципиране от закона и управляващите расте в пряка зависимост от притока на бежанци. Колкото по-голям е дялът на безотечествениците или на потенциалните безотечественици спрямо населението (в превоенна Франция достига десет процента), толкова по-голяма е опасността от постепенното трансформиране на държавата в полицейска.

От само себе си се разбира, че тоталитарните режими, в които полицията е достигнала до върховете на властта, са особено нетърпеливи да консолидират тази власт чрез господството над огромни групи хора, които, без оглед на престъпленията извършени от определени индивиди, се намират така или иначе извън лоното на закона. В нацистка Германия Нюрнбергските закони разграничават между граждани на Райха (пълноправни граждани) и национални граждани (втора класа граждани без политически права), и така правят пътя към един краен стадий, в който в последна сметка всички национални граждани с „чужда кръв“ могат да загубят гражданството си чрез държавен указ. Единствено началото на войната спира това законодателство, което вече е детайлно подготвено<sup>48</sup>.

47 Известно е, че във Франция например заповедта за експулсиране, издадена от полицията има много по-голяма тежест от тази издадена просто от Министерството на вътрешните работи и че министърът на вътрешните работи е в състояние само в ретки случаи да отмени полицейската заповед, докато обратната процедура е често само въпрос на подкуп. По Конституция полицията е под ръководството на министъра на вътрешните работи.

48 На 1 февруари 1938 г. Райхът и пруското Министерство на вътрешните работи представят „проект за Закон относно придобиването и загубата на немско гражданство“, който отива много по-далеч от Нюрнбергското законодателство. Според този текст всички деца на „евреи, евреи със смесена кръв или лица с чужда кръв“ (които така или иначе никога не могат да станат немски граждани) вече нямат право на гражданство, „дори ако бащата притежава немско гражданство по рождение“. Фактът, че тези мерки вече не са единствено част от антиеврейското законодателство личи и от мнението на министъра на правосъдието, изразено на 19-ти юли 1939 г., с което той предлага „думите ‚евреин‘ и ‚евреин‘ със смесена кръв да не бъдат вече използвани в законодателни текстове, а да бъдат заменени от израза ‚лица с чужда кръв‘ или ‚лица с немска или нетевтонска [nicht artverwandt] кръв“. Интересна черта на това планирано извънредно разширяване на безотечественото население в нацистка Германия е начина, по който се третират подхвърлените деца, които изрично се разглеждат като безотечествени, „докато не бъде проведено изследване на расовите им белези.“ Тук принципът, че всеки индивид се ражда с неотменими права, гарантирани от националността му, съзнателно е обрнат: индивидът се ражда безправен и без гражданство, освен ако впоследствие не се стигне до друго заключение.

От друга страна, нарастващият брой безотечественици в тоталитарните страни води до форма на беззаконие, организирано от полицията, което на практика довежда до изравняване на свободния свят със законодателството на тоталитарните държави. В крайна сметка концентрационните лагери отварят врати за едни и същи групи хора във всички държави, и въпреки съществените разлики в отношението към затворниците, по-характерно е, че изборът на тези групи хора е предоставен изключително на инициативата на тоталитарните режими: ако нацистите затворят определен човек в концентрационен лагер и този човек успее да избяга в, да кажем, Холандия, то там той бива настанен във възвратителен лагер. Затова и, много преди началото на войната, полицията в много западни държави, под претекст за „национална сигурност“, установява по собствена инициатива тесни връзки с Гестапо и ГПУ, и то до степен, че би могло да се твърди, че съществува независима външна политика на полицията. Тази външна политика, провеждана от полицията, функционира независимо от националните правителства. Отношенията между Гестапо и френската полиция не са били така сърдечни, както по времето на правителството на Народния фронт на Леон Блум, което провежда подчертано антигерманска политика. За разлика от правителствата, различните полицейски части не страдат от „предразсъдъци“ по отношение на тоталитарните режими. Информацията и доносите, получени от агенти на ГПУ са също толкова добре дошли, колкото и тези от фашистките агенти или Гестапо. Те са наясно с водещата роля на полицейския апарат във всички тоталитарни режими, с издигнатия му социален статус и политическа значимост, и никога не са си правили труда да крият своите симпатии. Фактът, че нацистите, в края на краищата, срещат позорно слаба съпротива от страна на полицията в окупираните страни и че са в състояние да упражнят терора, който упражняват с помощта на местните полицейски сили, се дължи отчасти на силната позиция, която полицията си осигурява през годините на неограничено и произволно господство над безотечествениците и бежанците.

Както в историята на „националните малцинства“, така и при възникването на феномена на безотечествениците, евреите играят значителна роля. Те оглавяват т.нар. малцинствени движения, заради тяхната голяма нужда от защита (сравнима единствено с

---

Оригиналната папка с проекта за този закон, включително и мненията на всички министри, и на главнокомандващия Вермахта, могат да бъдат намерени в архивите на Yiddish Scientific Institute в Ню Йорк (G-75).

тази на арменците) и техните изключителни международни връзки, но най-вече защото не са мнозинство в нито една държава и съответно могат да се разглеждат като малцинството *par excellence*, т.е. единственото малцинство, чиито интереси могат да бъдат защитени само чрез международно гарантирана защита<sup>49</sup>.

Специалните нужди на евреите са възможно най-добрият претекст да се отрече, че Договорите за малцинствата представляват компромис между тенденцията на новите нации за насилствена асимилация на чуждите народи и националности, на които по съображения за целесъобразност не може да им се даде право на национално самоопределение.

Един подобен инцидент прави евреите важни при дискутирането на проблема с бежанците и безотечествениците. В смисъла на Мирните споразумения първите *Heimatlose* или *apatride* в по-голямата си част се явяват евреи, произхождащи от новосформираните държави и оказали се в невъзможност или нежелаещи да се оставят на новата защита на малцинствата в своите родни страни. Едва след като Германия принуждава немските евреи да емигрират и да се превърнат в безотечественици, те стават особено значителна част от безотечествениците. В годините след като Хитлер успешно изгонва немските евреи, всички малцинствени държави започват да мислят в посока на експатриране на малцинствата си и съвсем естествено е те да се насочат към *minorité par excellence*, тъй като то се явява единственото, което не разполага с друга защита освен тази на системата от малцинства, превърнала се вече в подигравка.

Схващането, че безотечествеността е предимно еврейски проблем<sup>50</sup> е претекстът, използван от всички правителства, които опитват да разрешат проблема като го игнорират. Никой от държавниците не си дава сметка, че разрешението на еврейския въпрос на Хитлер, първо да регулира немските евреи до непризнато малцинство в Германия, след това да ги изхвърли като безотечественици от територията си и в крайна сметка да ги събере отвсякъде отново, за да ги изпрати в лагерите на смъртта, е красноречива демон-

49 За ролята на евреите при формулирането на Договорите за малцинствата вж. Macartney. *Op. cit.*, pp. 4, 213, 281 и *passim*; Erdstein, D. (1932) *Le Statut juridique des Minorités en Europe*. Paris, p. 11 ff.; Oscar J. Janowsky. *Op. cit.*

50 Това в никакъв случай не е понятие, свойствено само за нацистка Германия, макар че само един нацистки автор се осмелява да го заяви: „Вярно е, че бежанският въпрос ще продължи да съществува дори и след приключването на еврейския въпрос, но тъй като евреите представляват толкова висок процент от бежанците, проблемът ще се опрости значително.“ [Kabermann (1939) *Das internationale Flüchtlingsproblem*. In: *Zeitschrift für Politik*. Bd. 29, Heft 3].



страция за останалия свят как всъщност да се „ликвидират“ всички проблеми, засягащи малцинствата и безотечествениците. След войната се оказва, че еврейският въпрос, който се смята за неразрешим, е всъщност разрешен, а именно чрез колонизирането и последващото завладяване на една територия, нещо, което не приключва нито с проблема на малцинствата, нито с този на безотечествениците. Точно обратното, както буквално и всички останали събития на века, решението на еврейския въпрос просто създава нова категория бежанци, арабите, което увеличава цифрата на безотечествениците и безправните с още от 700 хил. до 800 хил., а случилото се в рамките на нищожна територия и в размер на стотици хиляди в Палестина, се повтаря в огромен мащаб в Индия, обхващайки милиони хора. След Мирните споразумения от 1919 г. и 1920 г. бежанците и безотечествениците са проклятието, застигащо всички новосформирани се държави на Земята, създадени по образа на националната държава.

Проклятието на новите държави пренася зародиша на смъртоносна болест, тъй като националната държава не може да съществува, ако принципът ѝ за равенство пред закона е разрушен. Без това равенство пред закона, което първоначално е предназначено да замени по-старите закони и заповеди на феодалното общество, нацията се разтваря в хаотична маса от свръхпривилегировани и непривилегировани индивиди. Закони, които не са равни за всички се свеждат до права и привилегии, нещо противоречиво на самата същност на националната държава. Колкото по-очевидно е доказателството за невъзможността ѝ да се отнася към безотечествениците като към юридически субекти и колкото по-широко се шири произволната власт „по заповед на полицията“, толкова по-трудно е за държавите да устоят на изкушението да лишат всичките си граждани от правен статут и да ги управляват чрез всемогъщата полиция.

## **II. Дилемите на човешките права**

Декларацията за правата на човека от края на XIX век представлява повратна точка в историята. Тя, ни повече, ни по-малко, означава, че от този момент нататък източник на закона е Човекът, а не Божиите заповеди или историческите обичаи. Позиционирайки се извън привилегиите, с които историята е надарила определена обществена прослойка или определени нации, декларацията указва, че



човекът се е освободил от всякакво опекунство и обявява, че е навършил пълнолетие.

Извън това обаче имаме и друга последица, която създателите на декларацията съзнават едва отчасти. Прокламацията на човешките права е мислена като особено необходимата защита в новата ера, в която индивидите вече не са подсигурени от феодалните имения, в които са се родили, нито са сигурни като християни в равенството си пред Бога. С други думи, в новото секуларизирано и еманципирано общество, хората вече не се чувстват сигурни в тези социални и човешки права, които дотогава се намират извън политическия ред и са гарантирани не от правителството или конституцията, а от социални, духовни и религиозни сили. По тази причина, през XIX в. има консенсус, че закрилата на човешките права трябва да се търси винаги, когато индивидите се нуждаят от защита от новия суверенитет на държавата и новия произвол в обществото.

Тъй като правата на човека се прокламират като „неотменими“, неподчинени и непроизхождащи от други права или закони, упражняването им не е установено от никаква институционална власт [authority]. Човекът сам е както техен източник, така и крайната им цел. Още повече, че не се изисква специален закон, който да ги гарантира, защото се предполага, че всички закони се основават на тях. Човекът се явява като единственият суверен в юридическите въпроси, така, както народът се прокламира като суверен по въпросите на държавното управление. Народният суверенитет (за разлика от този на принца) не е прокламиран от Божията благодат, а в името на Човека, т.е. изглежда естествено „неотменимите“ права на човека да намерят гаранцията си и да се превърнат в неотменима част от правото на народите на суверенно самоуправление.

С други думи, човекът едва се е появил като напълно еманципирано, напълно изолирано същество, носещо достойнството вътре в себе си, без да се позовава на по-висш и всеобхватен порядък, когато се стопява отново като частица от народа. Парадоксът, заложен от самото начало в декларацията на неотменимите човешки права, е, че тя борави с едно „абстрактно“ човешко същество, което обаче не изглежда като да съществува някъде, тъй като даже диваците живеят в определен социален ред. Ако гадена племенна или друга „изостанала“ общност не се ползва от човешки права, то очевидно като цяло все още не е достигнала онази степен на цивилизованост, степенята на народния и националния суверенитет, а е потисната от чужди или родни деспоти. Следователно въпросът за човешките права бързо и неразривно се смесва с въпроса за националното осво-

бождене, понеже изглежда, че единствено свободният суверенитет на народа, на собствения народ, е в състояние да ги подсигури. Тъй като човечеството, от Френската революция насам, е замислено по образа на семейство от нации, постепенно става само по себе си ясно, че народът, а не индивидът е образът на човека.

Окончателните последици от идентифицирането на правата на човека с правата на народите, в системата на европейските национални държави, излизат на бял свят единствено след внезапното появяване на нарастващ брой хора и народи, чиито елементарни права се оказват толкова слабо гарантирани от обичайното функциониране на националните държави в центъра на Европа, колкото те биха били и в сърцевината на Африка. Правата на човека, в края на краищата, са дефинирани като „неотменими“, защото се предполага, че са независими от която и да е държава. Оказва се обаче, че в момента, в който човешките същества не разполагат със собствена държава, те се връщат отново към минималните си права, които не се защитават от никоя институционална власт и няма институция, която да желае да ги гарантира. Или когато, какъвто е случая с малцинствата, един международен орган дръзко претендира за недржавна институционална власт, неговият провал е очевиден, дори и преди мерките му да се реализират изцяло. Не само, че държавите, в по-малка или по-голяма степен, открито се възпротивяват на посегателството срещу суверенитета им, но и самите засегнати малцинства не признават ненационална гаранция, като подхождат със съмнение към всичко, в което липсва ясна подкрепа за „националните“ (за разлика от „езиковите, религиозните и етническите“) им права и предпочитат или да се обърнат, както немците и унгарците, към „националната“ майка родина за защита, или, както евреите, да търсят форма на международна солидарност<sup>51</sup>.

Безотечествениците са убедени, колкото и малцинствата, че загубата на националните права се равнява на загуба на човешките

---

51 Жалки примери за това изключително доверие в националните права са съгласието, дадено преди Втората световна война, на почти 75% от немското малцинство в италиански Тирол да напуснат домовете си и да се преселят в Германия, доброволното репатриране на един немски анклав в Словения, който се намира там от XIV в. или, непосредствено след края на войната, еднородният отказ на еврейските бежанци в един италиански въгледобивен лагер на предложението да бъдат масово натурализирани от италианските власти. В светлината на опита на европейските народи между двете войни би било сериозна грешка подобно поведение да се интерпретира просто като още един пример за фанатични национални чувства; тези хора вече не се чувстват сигурни за елементарните си права, ако същите не са защитени от власт, към която те принадлежат по рождение. Вж. Kulisher, Eugene M. *Op. cit.*

права, че първото неизбежно води до второто. Колкото по-лишени са от права, под някаква форма, толкова по-силни са стремежите им да търсят реинтеграция в собствена национална общност. Руските бежанци са едва първите, които настояват на своята националност и яростно се защитават от опитите да бъдат смесвани с други безотечественици. След тях няма и една група от бежанци или *изместени лица* [Displaced Persons], която да е пропуснала да развие яростно и агресивно групово съзнание, и да изисква правата си единствено и само като поляци, евреи, германци или други.

Още по-страшно е, че всички организации, създадени в защита на правата на човека, всички опити да се постигне нова правна регулация на човешките права се подкрепят от изолирани фигури – малко на брой международни юристи без политически опит или от професионални филантропи, поддържани от смътното си чувство на професионални идеалисти. Групите им, а и публикуваните от тях декларации, показват обезпокоителна прилика в езика и изрази си с тези на организациите за предотвратяване на жестокостта към животните. Няма държавник или значима политическа фигура, които да ги взимат на сериозно, а и нито една либерална или радикална партия в Европа не счита за нужно да включи в програмата си нова декларация за човешките права. Дори и самите жертви никога, нито преди, нито след Втората световна война, не се позовават на фундаменталните права, които така очевидно са им отнети, в многобройните си опити да разкъсат бодливата тел на лабиринта, в който са ги вкарали събитията. Точно обратното, жертвите споделят презрението и безразличието на властите към всички опити на изолирани организации за прилагане на човешките права в някакъв елементарен или по-общ смисъл.

Провалът на всички отговорни лица да се справят с трагедията на постоянно растящия брой хора, принудени да живеят извън обхвата на някакъв реален закон чрез прокламирането на нова декларация за правата [a new bill of rights], определено не се дължи на зла воля. Правата на човека, прокламирани тържествено от Френската и Американската революция като новата основа за цивилизованите общества, никога по-рано не са били практически политически въпрос. През XIX век тези права се разглеждат по един по-скоро повърхностен начин, като средство индивидите да получат защита от нарастващата власт на държавата и да облекчат новата социална несигурност, причинена от индустриалната революция. Тогава значението на човешките права придобива нов оттенък: те се превръщат в стандартния лозунг на защитниците на лишените от

привилегии, т. е. в един вид допълнителен закон, в право на изключение за тези, които не могат да се опълчат на нищо по-добро.

Причината, поради която на понятието човешки права се гледа като на добредено дете от страна на политическата мисъл през XIX в. и поради която нито една либерална или радикална политическа партия през XX в., дори при появата на спешна необходимост от налагането на човешките права, не смята за нужно да включи темата в програмата си, изглежда очевидна: гражданските права, т. е. разнородните права на гражданите в различните държави, са тези, които се предполага, че ще олицетворят и формулират, под формата на материален закон, вечните права на човека, които, от своя страна, предполагат се, са независими от гражданство и националност. Всички човешки същества са граждани на някаква политическа общност и ако законите в страната им не отговарят на изискванията на правата на човека, от тях се очаква да ги променят по законодателен път в демокрациите или чрез революционни действия в деспотичните страни.

Оказва се, че правата на човека, макар и обявени за неотменими, не могат да се приложат, даже в държави, чиито конституции се основават на тях, щом се появят хора, които вече не са граждани на никоя суверенна държава. Към този, сам по себе си обезпокояващ, факт трябва да добавим и объркването, причинено от многобройните скорошни опити за създаване на нов закон за човешките права, показващи, че никой не е в състояние да определи ясно какво точно представляват общите човешки права, за разлика от правата на гражданина. Въпреки че изглежда всички са съгласни, че тежкото положение на тези хора се дължи именно на загубата на човешките им права, като че ли никой не е наясно точно кои права са изгубили със загубата на човешките права.

Първата загуба за безправните е загубата на дома, а това значи загуба на цялостната социална тъкан, в която са родени и в която са създали за себе си място под слънцето. Тази трагедия далеч не е безпрецедентна. В перспективата на дълготрайната историческа памет принудителните миграции на индивиди или на групи по политически или икономически причини приличат на всекидневие. Безпрецедентна е не загубата на дома, а невъзможността за намирането на нов. Изведнъж се оказва, че не съществува място на Земята, където мигрантите могат да отидат, без да се сблъскат с най-строги ограничения. Не съществува държава, в която могат да се асимилират, няма територия, в която да могат да изградят своя собствена общност. Още повече, това няма нищо общо с някакъв реален проблем

със свръхнаселението. Проблемът не е липсата на пространство, а е въпрос на политическа организация. Никой не е съзнавал, че човечеството, което толкова време се разглежда през образа на семейството от нации, е стигнало до етап, в който, ако някой се окаже изхвърлен от една от тези плътно организирани затворени общности, се оказва изхвърлен от семейството от нации като цяло<sup>52</sup>.

Втората загуба, от която страдат безправните, е загубата на държавна защита, което води не само до загубата на правен статус в собствена им страна, а и във всички останали. Договорите за реципрочност и международните споразумения изплитат световна мрежа, която прави възможно гражданите на която и да е държава да носят със себе си своя правен статус, където и да отидат (така например един немски гражданин по време на нацисткия режим вероятно не е в състояние да сключи смесен брак в чужбина по силата на Нюрнберските закони). От друга страна, онези, които вече не са уловени в тази мрежа, се оказват извън законността изцяло (затова и по време на последната война безотечествениците се намират неизменно в по-лоша позиция от тази на вражеските чужденци, които, макар и индиректно, разполагат със защитата на държавите си по силата на международните споразумения).

Сама по себе си загубата на държавна протекция не е по-безпрецедентна от загубата на дома. Цивилизованите държави предоставят правото на убежище на онези, които по политически причини са преследвани от собствените си правителства, а тази практика, макар да не е изрично упомената в никоя конституция, функционира доста добре, както през XIX в., така и дори през нашия век. Проблемът идва, щом става ясно, че новата категория преследвани са твърде много, за да се прилага за тях практика, предвидена за изключителни случаи. Освен това повечето трудно ще се изпълнят изискванията за правото на убежище, което мълчаливо предполага политически и религиозни убеждения, които не противоречат на закона в страната на убежището. Новите бежанци са преследвани не заради това, което са направили или мислят, а заради това, което неотменимо представляват – родени в погрешна раса, класа или при-

---

52 Малкото възможности за реинтеграция, отворени за новите емигранти се основават предимно на националността им: испанските бежанци например до известна степен са добре дошли в Мексико. Съединените щати, в началото на 1920-те, приемат система от квоти по силата, на която националностите, вече съществуващи в държавата, получават правото да приемат известен брой бивши сънародници, пропорционален на дела им в общия брой на населението.

зовани за военна служба от погрешното правителство (каквото е случаят с Испанската републиканска армия)<sup>53</sup>.

Колкото повече нараства броя на безправните хора, толкова по-силно става изкушението да се обръща по-малко внимание на действията на преследващите правителства, отколкото на статута на преследваните. Първият фрапантен факт за това е, че тези хора, макар и преследвани по някакъв политически претекст, вече не се оказват, както през цялата история до този момент, в ущърб на и позор за преследвачите. Те не се смятат и почти не претендират да бъдат активни врагове (няколкото хиляди съветски граждани, които доброволно напускат Съветска Русия след Втората световна война и намират убежище в демократичните страни накърняват повече престижа на Съветския съюз, отколкото милионите принадлежащи на погрешната класа бежанци през 1920-те), но фактът, че те се явяват като нищо повече от просто човешки същества, чиято невинност – от каквато и да е гледна точка, особено тази на преследващото ги правителство – е и най-голямото им нещастие. Невинността, в смисъла на абсолютната липса на отговорност, е отличителният знак за безправие то им, както и белега от загубата на политическия им статут.

Поради това необходимостта за подсилване на човешките права само се явява като засягаща съдбата на истинските политически бежанци. Политическите бежанци, задължително малко на брой, все още се радват на правото на убежище в много държави и това право, по неофициален начин, действа като оригинален заместител на националния закон.

Един от изненадващите аспекти на нашия опит с безотечествениците, които правно се предпочитават от извършването на престъпление, е фактът, че изглежда по-лесно да бъде лишен от права един напълно невинен човек, отколкото някой извършил престъпление. Известната остроумна забележка на Анатоли Франс: „Ако ме обвинят, че съм откраднал кулите на Нотердам, ми остава само да напусна страната“ придобива ужасяваща реалност. Юристите дотолкова са привикнали да мислят за закона като за система от

---

53 Колко опасна е невинността от гледна точка на преследващата власт става пределно ясно по време на последната война, когато американското правителство предлага убежище на онези немски бежанци, които са заплашени от параграфа за екстрадиция, включен в немско-френското примирие. Условието, разбира се, е, че кандидатите трябва да докажат, че са извършили действия против нацисткия режим. Делът на бежанците от Германия, които могат да изпълнят това условие е много малък, като, доста странно, но се оказва, че не те са хората в най-рисковата ситуация.

санкции, които всъщност винаги ни лишават от известни права, че за тях е може би по-трудно, отколкото за лаик, да видят, че отнемането на правния статут, т.е. на *всички* права вече няма общо с конкретните престъпления.

Тази ситуация илюстрира многото дилеми, вътрешноприсъщи на концепцията за човешките права. Без значение как са дефинирани на времето (живот, свобода, търсене на щастие според американската формула, или пък равенство пред закона, свобода, защита на собствеността и национален суверенитет според френската); без значение как можем да се опитаме да подобрим неясните формулировки като търсене на щастие или пък остарялото неквалифицирано право на собственост, действителната ситуация на тези, които XX век изхвърля от лоното на закона показва, че това са права на граждани, чиято загуба не води до абсолютно безправие. Войникът по време на война е лишен от правото си на живот, престъпникът от правото си на свобода, всички граждани в случай на извънредно положение от правото си да търсят щастие, но никой никога не би претендирал, че в някой от гореизброените примери става дума за загуба на човешки права. От друга страна, тези права могат да бъдат предоставени (макар и слабо ползвани) при условията на изначално безправие.

Трагедията на безправните не е, че те са лишени от живот, свобода, търсене на щастие или равенство пред закона и свобода на съвестта – формулировки, създадени с цел да разрешат проблемите съществуващи *вътре в* дадена общност – а това, че вече те въобще не принадлежат към никаква общност. Бедата им не е, че не са равни пред закона, а че за тях няма закон. Несгодите им идват не от това, че са потиснати, а от това, че никой дори не желае да ги потиска. Едва в крайната фаза на един много дълъг процес правото им на живот се оказва застрашено. Само в случай, че станат напълно „излишни“ и никой не „претендира“ за тях, техните животи могат да се окажат застрашени. Дори нацистите започват унищожението на евреите, като първо им отнемат изцяло юридическия статут (статут на граждани втора класа) и ги откъсват от света на живите, вкарвайки ги в гета, и концентрационни лагери. Преди да пуснат в действие газовите камери те внимателно опипват почвата, за да открият, за своя радост, че не съществува държава, която би проявила препенции към тези хора. Въпросът е, че положението на абсолютно безправие е създадено преди да се посегне върху правото на живот.

Това важи, до степен на ирония, и по отношение на правото на свобода, което понякога е разглеждано като самата същина на чо-



вешките права. Няма съмнение, че намиращите се извън ломото на закона може би разполагат с повече свобода на движение от законно затворения престъпник, както и, че се радват на по-голяма свобода на убежденията във въдворителните лагери в демократичните страни, отколкото при обикновения деспотизъм, да не говорим за тоталитарните държави<sup>54</sup>. Но нито физическата безопасност, по-сигурна от държавна или частна организация, нито правото на свободата на убежденията, не изменят ни най-малко изначалното им положение на безправност. Угължаването на животите им се дължи на благотворителност, а не на право, тъй като не съществува закон, който да принуди нациите да ги изхранват. Правото им на движение, ако въобще притежават такова, не им дава правото на пребиваване, с което, разбъра се, дори престъпниците в затвора разполагат, а правото им на убеждения е безумно, защото на никой не му пука за какво си мислят.

Тези последни въпроси са решаващи. Изначалното лишаване от човешки права се проявява, преди всичко, в лишаването от място в света, което да прави мненията значими и действията ефективни. Нещо много по-съществено от свободата и справедливостта, които са граждански права, е заложено на карта, когато общността, в която човек е роден вече не се погръзва и непринадлежността му към нея вече не е въпрос на избор, или пък когато е налице ситуацията, в която, освен ако не извърши престъпление, отношението на другите към него не се определя от това какво прави или не прави. Именно това, а не друго, е крайността на ситуацията на хора, лишени от човешки права. Те са лишени не от правото на свобода, а от правото на действие; не от правото да мислят каквото намерят за добре, а от правото на мнение. В някои случаи им се отреждат привилегии, но като цяло са осъдени на несправедливости, милостиня или гибел и то по волята на случайността, без връзка с техни минали, настоящи или евентуални бъдещи действия.

Осъзнаваме, че съществува правото да имаш права (което означава човек да живее в рамка, в която е съден по действията и мненията си), както и правото на принадлежност към някаква организирана общност, едва след появата на милиони хора, изгубили тези

54 Дори и при условията на тоталитарния терор, концентрационните лагери понякога се оказват единствените места, в които има остатъци от свободата на мисълта и съществувам дискусии. Вж. Rousset, D. (1947) *Les jours de Notre Mort*, Paris, *passim*, за свободата на дискусиите в Бухенвалд Ciliga, A. (1940) *The Russian Enigma*. London, p. 200, относно „островите на свободата“ и „свободата на мисълта“, които царят в някои съветски центровете за задържане.



права и неспособни отново да ги придобият поради новата глобална политическа ситуация. Бедата е, че тази трагедия не е предизвикана от липсата на цивилизованост, изостаналост или пък тирания, а напротив, тя вече не може да се преодолее, тъй като сега няма нито една „нецивилизована“ точка на Земята, тъй като, за добро или лошо, вече всички живеем в *един-единствен свят*. Само при/за абсолютно организираното човечество загубата на дом и политически статус е равнозначна на пропъждане от човечеството като цяло.

Това, което трябва да наричаме „човешко право“ днес е замислено преди всичко като обща характеристика на човешката ситуация, която никои тиранин не може да отнеме. Неговата загуба води до загуба на уместността на словото [relevance of speech] (а човекът, след Аристотел, се определя като същество, способно да говори и мисли) и до загуба на всички човешки взаимоотношения (а човекът, отново от времето на Аристотел, се смята за „политическо животно“, т. е. такова, което по дефиниция живее в общност), загубата, с други думи, на едно от най-основните характеристики на човешкия живот. Това е и в известен смисъл трагедията на робите, които Аристотел затова и не възприема като човешки същества. Робството се явява фундаментално нарушение на човешките права не защото отнема свободата (което би могло да се случи и в много други ситуации), а защото изключва определена категория хора от самата възможност да се борят за свободата си – свобода, която е възможна при тирания и дори и при отчайващите условия на модерния терор (но не и в рамките на живота в концентрационните лагери). Престъплението на робството срещу човечеството не започва в момента, в който една група хора побеждава и поробва враговете си (което, разбира се, е достатъчно пагубно), а когато се превръща в институция, при която някои хора се „раждат“ свободни, а други – роби, когато се забравя, че именно човекът е лишил своя близък от свобода и когато санкцията за престъплението се преотстъпва на природата. Въпреки всичко, и в светлината на неотдавнашните събития, може да се каже, че дори и робите принадлежат към някакъв вид човешка общност. Техният труд е необходим, използван и експлоатиран, и това държи робите в лоното на човечеството. Да си роб в крайна сметка означава да притежаваш отличителна черта и място в обществото, много повече от чисто абстрактното оголено същество, което е единствено и само човек. Следователно не загубата на специфични права, а загубата на общност, която желае и е в състояние да гарантира някакви права, е трагедията, която сполетява все по-нарастващ брой хора. Човекът, както се оказва, може

да изгуби всичките си т.нар. права на човек, без да изгуби съществуването си качество на човек, своето човешко достойнство. Единствено загубата на самата държава го отхвърля от човечеството.

Правото, което съответства на тази загуба, и което никога не се споменава сред човешките права, не може да се формулира в категориите от XVIII век, защото те предполагат, че правата произтичат непосредствено от „природата“ на човека, без значение дали тази природа е разглеждана като естествен закон или като създадена по подобие на Бога, дали се отнася до „естествени“ права или божи заповеди. Решаващият фактор е, че тези права и човешкото достойнство, което те носят със себе си, би следвало да останат реални и валидни, дори и ако на света съществуваше само едно-единствено човешко същество. Те са независими от множествеността на хората и би трябвало да остават валидни, дори и ако дадено човешко същество се окаже изхвърлено от човешката общност.

Когато правата на човека са прокламирани за първи път, те се разглеждат като независими от историята и привилегиите, които историята е отредила за определена обществена прослойка. Новата независимост конституира новооткритото човешко достойнство. От самото начало това достойнство има твърде неясна природа. Историческите права са заменени от естествените права, „природата“ заема мястото на историята, като мълчаливо се допуска, че природата не е така чужда на човешката същност, както е историята. Самият изказ на Декларацията за независимост и на *Déclaration des droits de l'homme* – „неотменими“, „придобити по рождение“, „самоочевидна истина“ – предполага вяра в някаква човешка „природа“, която е подчинена на същите закони на развитие, както и индивида, и от които правата и законите могат да се изведат. Днес може би сме по-компетентни да отсъдим точно какво е човешката „природа“. Тя демонстрира възможности, останали неразпознати и даже неподозирани от западната философия и религия, които повече от три хиляди години дефинират и предефинират тази „природа“. Но като че ли не само човешкото измерение на природата вече ни е съмнително. Откакто човек знае как да я владее до степен, в която унищожението на всички органични форми на живот на Земята, с помощта на създадени от човека инструменти, е мислимо и технически възможно, той се е отчуждил от природата. Откакто по-дълбоченото познание за природните процеси поставя сериозно съмнение в самото съществуване на природни закони, природата придобива зловещ вид. Как е възможно да се извеждат закони и права от една вселена, която изглежда не познава тези категории?

Човекът на XX в. е еманципиран от природата също толкова, колкото човекът на XVIII в. от историята. Историята и природата са ни станали еднакво чужди в смисъл, че същността на човека не може вече да бъде разбрана чрез нито една от тези две категории. От друга страна, човечеството, което през XVIII в., по терминологията на Кант, не е нищо повече от регулативна идея, днес е станало неизбежен факт. В новата ситуация, в която „човечеството“ на практика е поело ролята, която дотогава е приписвана на природата или на историята, би следвало да означава, в този контекст, че правото да имаш права, или правото на всеки индивид да принадлежи към човечеството, би трябвало да се гарантира от самото човечество. Никак не е сигурно обаче дали това е възможно. За това трябва да се разбере, въпреки най-добронамерените хуманитарни опити да се стигне до нови декларации за човешките права от страна на международни организации, че тази идея е отвъд настоящата сфера на международното право, което все още работи с реципрочни споразумения и договори между суверенни държави, а засега не съществува сфера над нациите. Нещо повече, тази дилема по никакъв начин не може да се елиминира чрез създаването на „световно правителство“. Такова световно правителство, наистина е в границите на възможното, но човек може да се съмнява, че то реално ще се различава значително от вариантите, предлагани от идеалистично настроените организации. Престъпленията против човешките права, превърнали се в специалитета на тоталитарните режими, могат винаги да бъдат оправдани под претекста, че право е еквивалент на добро и полезно за цялото в противовес на неговите части. (Мотото на Хитлер: „Правото е онова, което е добро за германския народ“ е само вулгарен израз на концепцията за право, която е разпространена навсякъде и която на практика ще остане несполучлива, докато остарелите, но ефективни традиции, залегнали в конституциите, ѝ пречат). Идеята за право, която идентифицира справедливостта с това какво е добро за индивида, за семейството, за народа или за мнозинството се оказва неизбежна след като абсолютното и трансцендентно измерение на религията или законите на природата губят властта си. Това затруднение обаче по никакъв начин не отпада, ако единицата, според която се измерва доброто е толкова голяма, че обхваща самото човечество. Доста вероятно е, и дори в рамките на практическите политически възможности, че един прекрасен ден едно високо организирано и механизирано човечество ще реши съвсем демократично, т. е. чрез мнозинство от главовете, че за човечеството като цяло би било по-добре да ликвидира

някои свои части. Тук, и с проблемите на фактичката реалност, се изправяме пред една от най-старите дилеми на политическата философия, която може да остане незабелязана само ако една стабилна християнска теология поставя рамката за всички политически и философски въпроси, но която много отдавна накара Платон да каже: „Не човек, а Бог трябва да бъде мерило за всичко“.

Тези факти и размисли предлагат може би иронично, горчиво и закъсняло потвърждение на известните аргументи, с които Едмънд Бърк възразява против *Декларацията за правата на човека* на Френската революция. Те, като че ли подкрепят неговото твърдение, че човешките права са „абстракция“ и че е много по-разумно да се осланяме на „придобитото наследство“ [entailed inheritance] от права, които човек остава на децата си така, както и самия живот, и да претендираме за правата си като за „права на англичанин“, а не за неотменимите права на човека<sup>55</sup>. Според Бърк правата, на които се раждаме, произтичат „от нацията“, и като така нито природния закон, нито божите заповеди или идеята на Робеспьер за човечеството като „човешка раса“ и „суверен на света“ са необходими като източник на правото<sup>56</sup>.

Прагматичната обоснованост на идеята на Бърк сякаш стои извън съмнение в светлината на нашия разнообразен опит. Загубата на национални права не само че винаги води до загуба на човешките права, но и възстановяването на тези права, както неотдавнашния пример на държавата Израел доказва, се постига единствено чрез реставрацията или създаването на национални права. Концепцията за човешки права, основана върху предположението съществуване на човешкото същество като такова, се разбива на парчета в момента, в който онези, които проповядват вяра в неговото съществуване се срещат за пръв път с хора, които наистина са изгубили всичките си права и специфични взаимоотношения, и им остава само фактът, че са все пак хора. Светът не намира нищо плашещо в абстрактната голота на това да си човек. Дори и имайки предвид обективните политически условия е трудно да се каже как концепциите за човека, на които се основават човешките права – това, че той е създаден по подобие на Бога (както е в американската формулировка), или че е представител на човечеството и носи в себе си свещените искания

55 Burke, E. (1790) *Reflections on the Revolution in France*. E. J. Payne (ed.) London: J. Dodsley (Everypman's Library). На български: Бърк, Е. (2000) *Размисли за революцията във Франция*. Превод от английски език Светослав Малинов. София: ГАЛ-ИКО.

56 Robespierre, (1927) *Speeches*, Реч от 24 април 1793 г.

на природните закони (във френската формулировка) – биха могли да помогнат при намирането на разрешение на този проблем.

Оцелелите от лагерите на смъртта, затворниците от концентрационните и възвратителните лагери, а дори и сравнително щастливите безотечественици могат да разберат и без аргумените на Бърк, че именно абстрактната оголеност на това да си единствено и само човек е най-голямата им беда. Заради нея на тях се гледа като на диваци, и в страха им да не бъдат сметнати за зверове, те настояват на националността си, последен символ от бившето им гражданство, защото е и последната им оставаща и призната връзка с човечеството. Тяхното недоверие в природните и изразеното им предпочитание към националните права идва именно от това, че оъзнават, че природните права се предоставят дори и на дивациите. Бърк вече е изразил опасенията си, че природните „неотменими“ права ще се окажат просто „правата на голия дивак“<sup>57</sup>, и като така ще принизят цивилизованите нации до състояние на диващина. Тъй като само дивациите нямат на какво друго да се опият, освен на нищожния факт, че са по произход човеци, хората се вкочват в националността си още по-отчаяно след като загубят правата и защитата, които някога националността им е предоставяла. Изглежда, че единствено тяхното минало и неговото „придобито наследство“ свидетелстват за факта, че те все пак принадлежат към цивилизования свят.

Ако едно човешко същество загуби политическия си статус, то, по силата на погразбиращите се вродени и неотменими права на човека, би трябвало да попадне именно в ситуацията, за която са създадени и декларациите за подобни основни права. Всъщност случаят е точно обратният. Сякаш ако човек не е нищо друго, а е просто човек, то се оказва, че той губи самите качества, които правят възможно за другите хора да се отнасят към него като към близък. Това е и една от причините, поради които е много по-трудно да бъде разрушена правосубектността на един престъпник, т.е. на човек, който е поел върху себе си отговорността за действие, чийто последици сега определят съдбата му, отколкото тази на човек, който е лишен от всички типично човешки отговорности.

Аргументите на Бърк получават допълнително значение, ако вземем предвид единствено общото състояние на онези хора, които са принудени да напуснат всички политически общности. Без значение отношението към тях, независимо от свободите или потис-

57 Въведение на Пейн към Бърк. *Op. cit.*

ничеството, справедливостта или несправедливостта, тези хора губят онези части на света и аспекти на човешкото съществуване, които се явяват резултат от нашия общ труд, последствие на сътвореното от човека. Ако трагедията на дивите племена се състои в това, че живеят в непроменена природа, която не умеят да управляват, но от чието изобилие или недостиг зависи прехраната им, в това, че живеят и умират без да оставят следа, без да са допринесли нищо за общия свят, то тези безправни хора се оказват наистина изхвърлени назад в едно особено първобитно състояние. Те обаче определено не са варвари; някои от тях принадлежат към най-образованата прослойка в страните си, и въпреки това, в свят, който почти напълно е ликвидирал дивачеството, те изглеждат като първите знаци на евентуалния упадък на цивилизацията.

Колкото по-развита е една цивилизация, толкова по-завършен е светът, който е изградила и колкото по-вписани се чувстват хората в сътвореното от тях, толкова по-рязко те ще възнегодуват срещу всичко, което не е плод на усилията им, а им е само дадено по загадъчен за тях начин. Човешкото същество, изгубило мястото си в общността, своя политически статус в борбите на своето време и юридическата си личност, правещи от действията и съдбата му едно цяло, губи онези си качества, които обикновено се артикулират само в сферата на частния живот и трябва да останат невалифицирани, като просто съществуване при всички въпроси от обществено значение. Това просто съществуване, т.е. всичко онова, което загдъчно придобиваме по рождение и което включва формата на телата ни и таланта на разума ни, може да бъде адекватно посрещнато само чрез непредсказуемите шансове на приятелството и симпатията или от огромната и неизмерима благодат на любовта, която заявява с Августин „*Volo ut sis*“ [„Искам да те има“], без да е в състояние да даде конкретна причина за подобно крайно и несравнимо утвърждаване.

Още от гърците знаем, че високо развитият политически живот поражда дълбоко вкоренено подозрение в тази частна сфера, дълбоко възмущение срещу смущаващото чудо, съдържащо се във факта, че всеки от нас е създаден такъв, какъвто е – единствен, уникален, непроменен. Цялата тази сфера на просто даденото ни, сведена до частния живот в цивилизованите общества, е една постоянна заплаха за публичната сфера, защото, докато публичната сфера се базира последователно на закона за равенството, частната сфера е основана на закона за всеобщото различие и диференциация. Равенството, за разлика от всичко, което е включено в простото съ-

ществуване, не ни е дадено, а е резултат от човешката организация и произтича от принципа за справедливостта. Ние не се раждаме равни; ние ставаме равни като членове на дадена група по силата на нашето решение взаимно да си гарантираме равни права.

Нашият политически живот почва на презумпцията, че можем да постигнем равенство чрез организация, защото човекът е в състояние на действия, променя и изгражда общ свят, заедно и единствено с равните му. Мрачният фон на чистата даденост, който се формира от непроменимата и уникалната ни природа, нахлува на политическата сцена като чужденец, който в своите толкова очевидни различия ни напомня за ограниченията на човешката дейност, които са идентични с ограниченията на човешкото равенство. Причината, поради която високо организирани политически общности, като древните градове-държави или модерните национални държави, толкова често настояват на етническата хомогенност е, че се надяват да отстранят, доколкото е възможно, тези природни и винаги присъстващи разлики и диференциации, които сами по себе си предизвикват сляпа омраза, недоверие и дискриминация, тъй като твърде ясно излагат онези сфери, в които човек не може да действа или които не може да променя по собствена воля, т. е. ограниченията на сътвореното от човека. „Чужденецът“ е плашещ символ на разликата като такава, на самата индивидуалност, и сочи онези области, които човек не може да променя и в които не може да действа, и следователно има специфична тенденция да разрушава. Ако чернокожият в общност от бели бива смятан единствено и само за чернокож, той губи, заедно с правото си на равенство, свободата да действа, която се явява толкова специфична за човека. Всички неговии дела вече се обясняват като „необходима“ последица от някакви „чернокожи“ качества; той се превръща в своеобразен екземпляр на някакъв животински вид, наречен човек. До голяма степен се случва същото с онези, които изгубват всичките си отличителни политически качества и се превръщат в човешки същества и нищо повече. Без съмнение, винаги, когато общественият живот и законите му за равенство тържествуват напълно, винаги, когато цивилизацията успява да отстрани или да намали максимално мрачния фон на различieto се стига до пълно вцепенение и, така да се каже, до наказание за това, че се забравя, че човек е само господар, а не създател на света.

Голямата опасност, произтичаща от наличието на хора, принудени да живеят извън общия свят, е, че те се оказват захвърлени отново, и то в центъра на цивилизацията, на своите природни дадености, на простото им различие. Те не разполагат с онова огромно



изравняване на различията, което произтича от това, че са граждани на някаква държавна общност и тъй като вече не им се позволява да взимат участие в твореното от човека, се оказва, че принадлежат към човешката раса по начин доста подобен на онзи, по който животните принадлежат към даден животински вид. Парадоксът на загубата на човешки права е, че тази загуба съвпада с момента, в който личността се превръща в човешко същество по принцип – без професия, без гражданство, без мнение, без дела, които да го идентифицират и обособят, а различен по принцип, непредставляващ друго освен своята собствена и уникална индивидуалност, която лишена от възможността да се изразява и участва в общия свят губи всякакъв смисъл.

Опасността от наличието на подобни хора е двойка: на първо място и най-очевидно, постоянно нарастващият им брой заплашва политическия ни живот, светът, който е резултат от нашите общи и координирани усилия по същия, а може би и по-още по-ужасяващ, начин, по който дивите природни стихии са заплашвали оцеляването на създадените от човека градове и села. Сега вече не е вероятно смъртна опасност да заплаши, която и да е цивилизация отвън. Природата е овладяна и вече не съществуват варвари, които да заплашват с разрушение това, което не разбират така, както монголците заплашват Европа в продължение на векове. Дори и появата на тоталитарни държави е феномен произтичащ отвътре на, а не извън нашата цивилизация. Опасността идва от това, че една глобална и универсално взаимосвързана цивилизация може да създаде варвари вътре в самата себе си, като насилствено поставя милиони хора в условия, които въпреки всички външни привидности, са условията на диваците<sup>58</sup>.

58 Това модерно експулсиране от човечеството има много по-крайни последици от античния или средновековния обичай за подлагане на остракизъм. Остракизмът, определено „най-страшната съдба, която примитивните закони могат да наложат“, оставя живота на поставения извън закона на милостта на всеки, на който се изпреди, изчезва с установяването на ефективна система за налагане на законите и, в крайна сметка, е заменен от договорите за екстрадиция между нациите. Той се явява преди всичко заместител на полицейската власт, създадена да принуждава престъпниците да се предадат.

През Ранното средновековие съществува доста ясното съзнание на опасността от „гражданска смърт“. Отлъчването от църквата по време на късната Римска империя означава религиозна смърт, но оставя на лицето, загубило членството си в църквата, пълна свобода във всяко друго отношение. Религиозната и гражданската смърт се покриват взаимно по време на Меровингите, когато отлъчването от църквата „в общата практика се ограничава до временно оттегляне или прекъсване на правото на членство, което впоследствие може да бъде възстановено“. Вж. статиите „Outlawry“ и „Excommunication“ в *Encyclopedia of Social Sciences*. Също и статията „Friedlosigkeit“ в *Schweizer Lexikon*.



Робин Блекбърн

## Възвръщането на човешките права<sup>1</sup>

През последните години, дискурсът на човешките права [human rights] става хегемонен и никак не е учудващо, че се ражда ново изследователско поле, целящо да обясни случилото се. Вече се натрупва значително количество литература върху „историята на човешките права“. Тя проследява теоретиците и влиянията и се вглежда в юридическите практики. Основна тема е съпоставката между просвещенските схващания за правата на човека [*Rights of Man*] или дори на по-ранните концептуализации за човешки универсализъм (като на стоиците или на авторите на Новия Завет) със съвременните представи за човешки права. Дали отношението между тях е на приемственост или на прекъсване? Другият проблем е исторически – как да се обясни появата и невероятното разпространение на дискурса на човешките права във втората половина на XX век? *Последната утопия* на Самюел Мойн представлява решителна намеса в тези дебати. Мойн набляга на скорошното възникване на дискурса на човешките права, оспорвайки опитите за проследяването му до ранния следвоенен период, камо ли пък до XVIII век. Според него съвременната историография на човешките права е компрометирана поради твърде „розовата картина“, която чертае. Става дума за тенденцията човешките права да бъдат представяни като „прямият сюжет“, третиращ световната история като „суровина за прогресивния възход на международните човешки права“. Търсенето

1 Преводът е направен по публикацията: Robin Blackburn (2011) Reclaiming Human Rights. *New Left Review*, Vol. 69. Текстът е преглед на книгата на Самюел Мойн – *Последната утопия*. Моун, С. (2010) *The Last Utopia: Human Rights in History*. Belknap: London and Cambridge. Публикувано с разрешението на носителя на правата New Left Review.– Б. рег.

на предци довежда до създаването на телеологичен подход, в който всяко еманципативно движение в историята се тълкува като пре-дусещащо или даже като стъпка към дискурса на човешките права, „сходно на църковната история, считаща юдаизма за прехристиянско движение, объркало същинската си цел“. Според Мойн, историята на човешките права отказва да приеме, че те са „едва една сред многото привлекателни идеологии“.

*Последната утопия* е особено язвителна срещу опитите „правата на човека“, обявени от американските и френските революционери, да бъдат вербувани като предшественици на човешките права: първите са инструмент за държавно строителство, а съвременният дискурс на „човешките права“ е критика срещу държавната репресия – „съвсем различни понятия“. Както Мойн посочва, „[о]т всички фрапантни грешки в търсенето на „предци“ на човешките права, това е най-изумителната. Правата, прокламирани от ранномодерните революционери и защитавани след тях, не просто не апелират към нещо отвъд нацията и държавата, а са централни за конструирането им. Те не довеждат до нищо повече до съвсем скоро“. Той твърди, че е анахронизъм да се проектират днешните употреби на понятието „човешки права“ върху XVIII век, дори думите да съвпадат, а това е рядкост. По-често срещаният израз е „права на човека“, а понякога и „права на човечеството“ (второто се появява на началните страници на *Тристран Шанди* на Лорънс Стърн). В Декларацията за независимост на САЩ, например заявката за право на самоопределение е от страна на народа, а не на индивидуалните права. Вторите възникват в контекста на създаването на нова държава. (Това обяснява как робовладелците успяват да се позовават на „неотчуждими права“, наред с нищожните резултати за борбата срещу робството и абсолютното незачитане на правата на коренното население от страна на ръководителите на борбата за независимост.)

Мойн също охлажда страстите по повод на това, което може да се нарече Школата на Игнатиев, разбираща човешките права като „древен идеал, който най-сетне съумява да се реализира като реакция срещу Холокоста“, т.е. „преповтаряния от всички мит за произхода им“. Тази перспектива е в основата на идеологическия възход на човешките права през 1990-те:

Стана приемливо да допускаме, че човешките права са родени от мъдростта, споходила ни след Холокоста. Бавно, но упорито човешките права се въградиха в човешкото съзнание, чрез една революция на моралната загриженост. Обзети от еуфория, много хора вярвали, че от шока

на Холокоста ще се яви стабилна морална опора, почти необорима на нивото на предпоставките си, която ще измести интересите и властта като основата на международното общество.

Мойн показва, че макар и Всеобщата декларация за правата на човека от 1948 г. да е безспорно важен документ, тя, сама по себе си, не представлява хегемонна идеология: „В действителната история, човешките права са периферни, както за реториката по време на войната, така и при следвоенното възстановяване. Обратно на конвенционалните допускания, след войната няма масово осъзнаване на Холокоста, следователно и човешките права не могат да бъдат третираны така“. Мойн твърди, че малцина пряко са се позовавали на Всеобщата декларация за правата на човека от 1948 г. през последвалите две десетилетия. Например във вестник *Ню Йорк Таймс* рядко присъства терминът „човешки права“. ООН възниква като инструмент на Великите сили и е преган защитник на гържавния суверенитет. Според Мойн, целта на антиколониалните борби и освободителните движения в Третия свят от 1950-те и 1960-те е правото на „самоопределение на народите“, а не индивидуални човешки права. Това важи и за критиките срещу Съветския блок през 1968 г. Според автора тези критики са в името на един „по-добър и по-чист“ комунизъм. Кампаните за човешки права са ограничени предимно до християнски движения.

Силен аргумент в книгата е тезата, че 1977 г. е „преломна година“ за дискурса на човешките права. Идеологически погледнато, доктрината е заместител за онези, чийто „Бог ги е изоставил“, без значение дали става дума за разочарованите от социализма или от освободителните движения в Третия свят, в епохата на кризата на задължените постколониални гържави. Доказателството идва от Франция – *Господарите мислителци* [*Les Maîtres penseurs*] на Андре Глуксман и *Варварството с човешко лице* [*La barbarie à visage humain*] на Бернар-Анри Леви се появяват през 1977 г. Междувременно от Амнести Интернешънъл имат местни клонове и са разработили модел: да се борят за индивидуалните жертви на преследвания с палене на свещи и писане на писма до гържавата с молби за освобождаване. Основателите на Амнести имат християнско-хуманитерен произход, първите „затворници на съвестта“ са християни в комунистическия блок, но през 1970-те започват да обръщат внимание на жертвите на мъченията в Латинска Америка. Организацията открива офис във Вашингтон през 1976 г. и получава Нобеловата награда за мир през 1977 г. За Мойн, най-решителният катализатор е застъп-

ничеството на Картър за човешките права в тържественото му обръщение от 1977 г.: „Нашият ангажимент към човешките права трябва да е безусловен“. Картър показва, че човешките права съумяват да обединят лявото и дясното крило на Демократическата партия, въпреки евангелисткия му морализъм в етичното обновление след Уотъргейт. От стратегическа гледна точка същевременно този обрат се оказва полезен за новата идеологическа офанзива срещу Съветския съюз, който по това време е в международна изолация поради успеха на дипломацията на Никсън и Кисинджър в Китай. Тази ситуация е предвестник на онова, което Фред Холдгей нарича „Втора студена война“. Мойн твърди, че хегемонното нагмощие на човешките права е ефект от съчетаването на функцията им на идеологически заместител на утопията и стратегическите действия на американската суперсила.

Изглежда Мойн се противопоставя най-яростно на утопичния момент: „Чрез заемаването на ролята на последна утопия, след като предшествениците и конкурентите се провалиха... човешките права са принудени да поемат тежката политическа мисия да предоставят глобална рамка за постигането на свобода, идентичност и просперитет“. Мойн е предпазлив по отношение на разширяващите се амбиции на правата. Той смята, че „[в]место да ползваме историята, за да монументализираме човешките права, търсейки произхода им в далечното миналото, по-добре е да признаем колко скорошни и случайни са те“. Тези размисли водят до предположението, че човешките права са попаднали в загънена улица. Мойн твърди, че все още е възможно да се върнат в правия път: „може би не е късно да си зададем въпроса дали концепцията за човешки права и движенията свързани с тях не трябва да се сведат до предлагането на минимални ограничения на представителната политика, а не собствен вариант за максимална политика“. По-ограничената намеса на човешките права, редуцирана до предотвратяването на катастрофи, евентуално би отворила пространство за „съревнование между действителни политически визии за бъдещето“.

*Последната утопия* предоставя подробен, фин и убедителен разказ за „нахлуването“ на човешките права. Твърдението на Мойн за повратната точка от 1970-те е силно, и е развито в най-добрите глави на книгата. Той с право предупреждава, че дискурсът на човешките права може да деполитизира и да дава опростенчески обяснения. От тази гледна точка, критиката му се припокрива и с известния аргумент на Марсел Гоше от 1980 г. в есето му „Les droits de l'homme ne sont pas une politique“. Предишната работа на Мойн се фокусира

на френската интелектуална история: писал е за етиката на Еманюел Левинас (*Произходът на Другия* [*Origins of the Other*], 2005) и на паметта за Холокоста във Франция. Той е съставител и преводач на англоезичния сборник с текстове на Пиер Розанвалон (*Democracy Past and Future*, 2007). (Мойн, който е все още в тридесетте си години, преподава Европейска интелектуална история в Колумбийския университет.) Френският либерализъм е разделен относно функцията на дискурса на човешките права. По-трезвата фракция на Франсоа Фюре, Пиер Нора, Розанвалон и Гоше се дистанцират от ултралиберализма на Бернар-Анри Леви и Даниел Линденберг: те не искат антидържавен либерализъм, а либерална държава. До известна степен, “Последната утопия” може да се мисли и като преразглеждане на парижки научни трудове отпреди 30 години, но в периода след войната в Ирак. Мойн смята, че „представителната политика“ трябва да предприеме радикални мерки за превъзможване на нарастващата пропаст в жизнените шансове, защото масовото неравенство няма да изчезне с размахване на магическата пръчка на „човешките права“. Но не казва нищо за това какви разумни действия би могла да извърши „политиката“, за да адресира глобалните несправедливости и заплахи.

В разказа на Мойн обаче има ключови интелектуални пропуски. Той прави сериозен преглед на употребите на човешките права в международното право, но има едва два реда за Майърс МакДугъл. МакДугъл е водеща фигура в това поле и е известен с крайните си и агресивни позиции относно Студената война. Мойн почти не говори за Ханс Келзен, световно признат доайен на дисциплината. По-важното е, че мащабната философска литература върху интелектуалните основи на човешките права е напълно пренебрегната. Озадачаващо е, че Мойн пропуска да проследи какво представлява политиката на Картър относно човешките права, признавайки само, че била „избирателна“. Вярно е, че съветските дисиденти са възхвалявани, но същевременно Картър не обръща внимание на случващото се при Шаха, Сухарто, турските генерали и саудитските монарси. А по време на доктрината „Картър“ скорострелно се изпраща отряд за бързи действия в Персийския залив. Вероятно най-очевидният пропуск на книгата е незаинтересоваността към случващото се с човешките права след Студената война. И по-конкретно употребите им след Клинтън и Блеър като параван за милитаризма в името на „хуманитарната интервенция“.

Това е интересен и сериозен пропуск. През 1990-те, както и да се погледне, Западът участва в създаването на една хуманитарна тра-

гедия в бивша Югославия, независимо от това, че е в позиция, от която може да я предотврати. Ако целта в действителност бе насърчаването на демокрацията, защитата на малцинствените права и съчетаването на стремежите на отделните републики и народи в Югославската федерация. Въпреки своя тон, стратегическата цел на администрацията на Клинтън е разширяването на НАТО, а не „човешките права“. Както писах и тогава в същото списание [New Left Review], в онзи момент руското правителство бе склонно да помогне, ако беше пръето като партньор. Поради желанието си да се възползва от слабостта на Москва обаче, Западът пренебрегна Организацията за сигурност и сътрудничество в Европа и Парижкия договор. Ако руснаците бяха прекъснали петролните и оръжейните си доставки за сръбските сили и ако югославските федерални власти имаха достъп до фондове, първо Милошевич щеше да бъде спрян, а след това и да бъде отстранен от вътрешната опозиция. Както всъщност се случи по-късно, но едва след смъртта на стотици хиляди и етническо прочистване на милиони. Разбира се, може да се спори за нюансите, но основното е, че Западът, независимо от говоренето за човешки права, не изпробва мирно управление на разпадането на Югославия в рамките на установения договор. Иконоборският патос на Мойн към благочестивите митове в по-ранните глави изчезва, щом се стига до трагичните приключения на човешките права в последно време.

Злоупотребата с човешките права за нуждите на Великите сили, обаче не би трябвало непременно да ги дисквалифицира като средство за еманципация. Тук „минималната програма“ за превенция (например на физическа вреда), препоръчана от Мойн, няма да засегне световните сили причинили огромното неравенство и Планетата на бедняшките квартали. Сили, смачкващи живота на стотиците милиони „парици презрени“. Проблем от различен род се явява и поради враждебността на „Последната утопия“ към предшествениците на човешките права. Мойн цитира предупреждението на Марк Блок към историците, които издигат произхода в култ и са убедени, че пълноводната река идва само от топящия се сняг, оставяйки следи за това, че може да има нови и по-мощни, невидими, подземни течения, които да извират и да се вливат в реката. Настойчивият отказ на Мойн да търси каквито и да било предшественици е преувеличен и погрешен. (А за Блок – горещият му интерес във *Феодалното общество* [La société féodale] към връзката между появата на новите свободи и разпада на средновековното робство, показва, че е далеч от отхвърлянето на всяко търсене на произход.) Историята

просто не потвърждава твърденията на Мойн, че призивите от XVIII век за естествени права „не довеждат до нищо повече“. Историческият процес, в който някои аболиционисти и разбунтували се роби отправят такива призови, е твърде комплексен и нестабилен, но наред с това е решаващ. Аболиционистите са повлияни от опита на робите, а много от тях се свързват с разбунтували се роби. Общите им усилия вдъхновяват социални движения с огромна илюзивна сила и значими постижения за еманципацията на робите. Със сигурност има силно взаимно влияние между, от една страна, формирането на държавите и национализма, и еманципацията на робите, от друга. Застъпването между аболиционизма и държавните интереси не означава, че първият не е имал известна автономия като социално движение. Във Великобритания през 1780-те или 1830-те, или в САЩ през 1830-те и след това, или пък във Франция през 1840-те, радикалният аболиционизъм се стреми да оспори и да измени държавната власт. Знаменитият аболиционист Уилям Лойд Гарисън определя Конституцията на САЩ като „пакт с дявола и съглашение с ада“. Международният обхват на аболиционизма сочи и към възникването на нови менталитети.

Може да се съгласим, че фикционалните родословия не са полезни никому. И все пак, ако първият урок на историята е, че миналото винаги е различно, вторият е, че настоящето е неспособно да му се изплъзне напълно. Лин Хънт (2007), в книгата си *Изобретяването на човешките права [Inventing Human Rights]*, разчита апела към субективните „права“ като продукт на новата печатна култура през XVIII век. Тя твърди, че романите даряват читателите си със съчувствие към страданието. Хънт проследява появата на загрижеността за „човешките права“ и я открива едновременно отчетливо в психологията на читателите, и в аргументите на философи като Русо, който, като философ-романист, слива двата хоризонта. Политическият памфлет се обръща към разума, а романите и поезията призовават читателите да се поставят на мястото на другия, генерират симпатия и правят потисничеството недопустимо. „Златното правило“ – *не прави на другите това, което не искаш да правят на теб* – добива ново измерение в света на печатната култура, автобиографията и романа. Читателите са призовани да се идентифицират с онези, които не са като тях. Скъмността на „бедната негрка“ на Лорънс Стърн в *Тристрам Шанди* хваща читателите неподготвени, когато тя разгонва мухите с перо, за да не ги убие. Ефрейторът пита „с недоверие“, „негрите имат ли душа?“, а чичо Тоби му отговаря: „Не съм много начетен за тези работи, но предполагам, че Господ не



би и оставил без душа, както не е оставил теб и мен.“ Това би поставило за жалост единия пред другия, прогумва ефрейтора. Ефрейторът след това пита дали черна проститутка би била в по-лошо положение от бяла. Когато чичо Тоби казва, че не вижда причина за това, ефрейторът отговаря, че „не би имало кой да я защити“. Чичо Тоби отговаря: „Причината, поради която тя е защитена... заедно със своите братя е, че шансът на войната постави камшика в нашите ръце сега – никой не знае къде ще попадне той след това...“.

Мойн основателно критикува съвременните схващания за правата, базирани на „църковната история“ и изнамирането на „светци“, но има различни начини да се интерпретират влиянията и измененията в употребите. В „епохата на революциите“ не е толкова лесно да се контролира говоренето за права. Решенията да преминат отвъд приказките за свобода и да оспорят робството на расова основа обаче са влизали в конфликт с държавите, забогатели от атлантическата търговия. Джордж Уолъс е първият писател осъдил категорично робството в глава от книгата си *Системата на шотландските правни принципи* [*A System of the Principles of the Laws of Scotland*]. Уолъс директно заявява, че „хората и техните свободи не са *in commercio*“. Той настоява, че:

Поради тези причини всеки от онези окаяни хора, за които се твърди, че са роби, има право да бъде обявен за свободен, защото никога не е губил свободата си, няма как да я загуби поради това, че господарят му няма власт да разполага с нея. Разбира се, че продажбата е *ipso jure* нищожна. Той носи това право със себе си и може навсякъде да се разпорежда с него. Щом стъпи в страна, в която съдиите не са забравили собствената си човечност, те трябва да имат предвид, че това е човек и трябва да го обявят за свободен.

Тезата ми е, че тук виждаме първата ясна заявка, че атлантическото робство е несъвместимо с това, което може да се нарече човешко право или с думите на Тед Хондерик – „принцип на човечност“. Уолъс ясно обосновава недопустимостта на „злоупотребата с човечеството, за да си пълним джобовете или гушите.“ Той нарича частната собственост „проклетие за човешкото щастие“. Главата му за робството достига широко разпространение. Тя е препечатана в няколко издания на сборник, публикуван от Антъни Бенезет – квакер и един от първите аболиционисти. Същата глава е използвана и за описание на робството във френската *Encyclopédie*.



Аболиционистката кауза изисква възпитаването на чувство за отговорност у своите слушатели и читатели за събития, случващи се буквално на хиляди километри. Тогава, както и сега, сложните търговски отношения размихват отговорността и насърчават примиренчеството и пасивността. Аболиционистите трябва да посочват, че привидно невинно действие като пазаруването е обременено с морални последствия и е обвързано с насилието в търговията с роби и с безскрупулното отношение към робския труд. Седемнайсетгодишната Мери Бъркет в свое стихотворение, „агресирано към собствения ѝ пол“, пише: „Трябва ли за нас да стенат облечените в траурни одежди? / Кажу ми, трябва ли за нас да загиват толкова много жертви?“

Не казвай, че малка е сферата, върху която ний летим,  
или че безплодни са стремежите, които ще ѝ посветим;  
невярно е – върху нас лежи най-тежка отговорност  
за всичките злини – и то във цялата им злост.<sup>2</sup>

Мойн отхвърля предположението, че хаитянските революционери са мотивирани от загриженост за „човешките права“, стъпвайки върху позовавания на *Черните яковинци* на С.Л.Р. Джеймс:

Джеймс не желае да представи Тусен Лувертюр и съюзниците му като активисти за опазване на човешките права преди епохата им. Троцкистът Джеймс счита *droits de l'homme* за поредните „сладкодумни“ обещания на „празнодумците“, които загвижвани от същинския икономически локомотив на историята, и „просто си приказват“, но се отказват от аристократичната привилегия на кожата си едва пред дулата на оръжията.

Със сигурност Джеймс е язвителен към онези, които гърдорят за „правата на човека“, а същевременно поддържат порочната робовладелска система. Джеймс обаче не е нито циник, нито пък редуccionист, склонен да сведе всичко до „същинския икономически локомотив на историята“. Джеймс отчита силата на революционните идеали и отбелязва, че Тусен се позовава на „свободата и равенството“ в своята декларация от 29-ти август 1793 г.

2 В оригинал: Say not that small's the sphere in which we move, / And our attempts would vain and fruitless prove; / Not so we hold a most important share, / In all the evils – all the wrong they bear.

Джеймс също подчертава и ключовата роля на моралния фактор, пишейки, че „колониалният въпрос деморализира Учредителното събрание“. „За да се избегне предоставянето на права на човека на мулатите, се налага да се прибягва към пошли хитрости и мошенически сделкици, подкопаващи революционната почтеност.“ Нужно е да си припомним, че Тусен Лувертьор печели най-важните битки срещу Англия, Испания и френските роялисти като генерал на Републиката.

Изключително сложно е да се проследят измененията в робския манталитет по време на революцията. Изясняването на появата на нови идентичности и на нови идеали изисква поглед отвъд готовите понятия – независимо дали произтичат от героичните бунтовници или от неумолимата кастова ненавист. Хаитянската революция се възползва от романтическото въображение, но същевременно е чувствителна към безполезността на изкуственото романтическо схващане, че съгбата на робите е да въстанат, повеждайки общо еманципативно движение, в което да извоюват свобода или да се провалят. Важно е да се отбележи, че робската общност е действителна, въпреки вътрешната хетерогенност и йерархията между креоли и африканци, или между различните африкански нации. Расиализираните структури на експлоатацията насърчават компенсаторна солидарност, поради факта, че поробените винаги са с африкански произход. Креолската поговорка *toi touin se touin* – „всеки е човек“, вероятно е отглас от африканското *ubuntu ngumuntu ngbantw* – „човекът е човек чрез другите хора“. Това е връзката, посочвана многократно от Жан Бертран Аристид, демократично избрания хаитянски президент, свален след френско-американския преврат от 2004 г., във въведението му към новия сборник с текстове на Тусан Лувертьор, озаглавен *Хаитянската революция*.

Склонен съм да призная, че настоящите употреби на човешките права, не са онези от света на революционерите през 1790-те. Въпросите относно влиянието на борбата срещу робството върху политическата култура или за разнородните опити за усвояване на аболиционистката традиция са от друг порядък. Исканията за права често са изкривявани. Има обаче случаи, в които те са радикализирани в хода на борбата като следствие от способността им да улавят разпространени настроения. Чести са примерите на борци за права, подобрили формулировките си и прецизирали исканията си. През 1860-те Афроамериканските конгреси в Ню Йорк, Южна Каролина и Луизиана публикуват „Декла-

рации за правата и неправдите“ и изискват „обществени права“ – равен достъп до обществения транспорт и жилищата. Това е цяла жива традиция, която не може да бъде удържана толкова лесно. Проблемът на Мойн е, че преувеличава ролята на историческия разрыв от 1970-те. Поради това омаловажава продължителностите в историята на правата преди и след неговия магически момент. Например авторът твърди, че почти никой не цитира Всеобщата декларация за правата на човека на ООН от 1948 г. през двете десетилетия след приемането ѝ. Мойн, например показва, че в *Ню Йорк Таймс* почти не се споменават „човешките права“. Движението на необвързаните страни обаче формално приема Всеобщата декларация на срещите си в Бандунг и Лусака.

Декларацията им води до значими промени, защото защита важността на разгрома на фашизма и включва сериозни социални и икономически права, отчитащи близо стогодишни работнически борби. Антирасистките движения в Южна Африка и САЩ основателно претендират за Декларацията. Авторите ѝ в края на 1940-те със сигурност осъзнават ужаса от кръвопролитие, погубило седемдесет милиона души. Те предлагат отговор на разпространените стремежи за изграждането на свят без чудовищно опустошение и без хаоса, и стопанската криза, предизвикали войната на първо място. „Четирите свободи“ на Рузвелт включват „свобода от страха“, която е от особено значение за афроамериканците, живеещи със законите на Джим Кроу в Юга. Много от социалните права в Декларацията от 1948 г. отразяват Съветската конституция от 1936 г., изготвена, трябва да се отбележи, не от Сталин, а от Бухарин, обратно на разпространения мит. Декларацията по-скоро изразява, а не създава, стремежа за постижима утопия. Един от тласъците, довели до нейното написване е „Призив към света“, текст на Американската асоциация за напредък на *цветнокожите* (ААНЦ), частично изготвен от У. Е. Б. Дюбоа. Мойн се оказва принуден да признае, че Дюбоа представя „подчинението на афроамериканците като нарушение на човешките права“ (прекрасната книга на Карол Андерсън *Не гледай към наградата* [*Eyes Off the Prize*] помага за допълването на картината). „Призив към света“ формално е получен от ООН през октомври 1947 г. Елинор Рузвелт, която членува в ААНЦ, е предупредена за опасността от това съветската делегация да я използва срещу правителството на САЩ.

Дюбоа смята, че антиколониализмът и исканията за афроамериканско равенство и свобода за свързани и взаимно подсил-

ващи се. Афроамериканците биха подкрепили деколонизацията, а новопоявилите се гържави в Африка и Азия от своя страна в условията на зараждащото съперничество от Студената война ще окажат натиск на правителството на САЩ да гарантира дълго отказваните права на афроамериканците. Независимо от това, че самият Дюбоа, след дясна активистка кампания, е изключен от ААНЦ, очевидно е косвеното застъпване между движенията за отхвърляне на бялата власт в Африка и за премахване на законите „Джим Кроу“ в САЩ. Идеята за „човешки права“ е погетта по още много различни начини от Хартата за свобода на Южна Африка, от Кваме Нкрума, Мартин Лутър Кинг Младши, Студентския координационен комитет за ненасилствени действия и Олимпийския проект за правата на човека от 1968 г. Мойн според мен погрешно пропуска, че антирасисткото измерение на значителна част от антиколонизализма и антиимпериализма може частично да бъде мислено през призмата на „човешките права“. Борбата срещу апартейда в Южна Африка е емблематична за антиимпериалистическото движение, а тя безспорно мисли себе си и като борба за човешки права.

Мойн почти не засяга въпроса за международната левица през 1960-те и 1970-те години. Той твърди, че Трибуналът за военни престъпления, инициран на Бертранг Ръсел, споделя „версия за интернационализма, която е тотално различна от тази на човешките права, появяваща се в онзи момент“. Не става обаче съвсем ясно защо Трибуналът „Ръсел“ не се занимава с човешките права. Жан-Пол Сартр, който е сред членовете, пише тук, в това списание, че разискванията им са задвижвани от „определена идея за човешкия живот“. Първоначалната цел е да се приложат нормите от Нюрнберг и Женева към действията на САЩ в Индокитай, и да се разгласят извършените там престъпления срещу човечеството. По инициатива на латиноамерикански левичари се съставя още един Трибунал „Ръсел“ през 1970-те, за да разследва и документира престъпленията на диктатурите в Латинска Америка, техните ескадрони на смъртта и изчезванията на хора. Действително много от участниците в Трибунала са антикапиталисти и с това се различават от появилите се впоследствие движения за защита на човешките права. Отвращението им от произволната гържавна репресия обаче не е „тотално различно“.

За Мойн 1960-те и началото на 1970-те предшестват епохата на човешките права и тогава, според него, „вдъхновението от възможността за революция в Третия свят и съответства-

щите и партизански движения представляват най-яркият контрапункт на активизма за опазване на човешките права“. Всъщност точно през този период наблюдаваме разпространението на движения, които спомагат за разширението на схващането на „човешките права“: движенията за освобождение на жените, на гейовете, надеждите за „социализъм с човешко лице“ в Чехословакия, свалянето на диктатурите в Португалия и Испания, и възходът на синдикалните мобилизации в Европа. *Революция в революцията* [*Révolution dans la révolution*] на Режис Дебре не е „погълцана на един дъх“, както пише Мойн, а е обсъждана критически. В едно от есета си Дебре пише, че смъртта на вражеския войник е човешка трагедия в същата степен, в която е и смъртта на революционера. За Дебре „трагедията е в това, че не убиваме предмети, цифри, абстрактни и поменяеми инструменти, а и това важи за двете страни, незанемени индивиди, невинни по своята същност, единствени за тези, които са ги обичали, отгледали и оценявали“. Той също пише, че „[н]е индивидите се изправят лице в лице в битките, а класовите интереси и идеи. Въпреки това тези, които падат в боя, тези, които загиват, са хора, личности. Невъзможно е да избегнем това противоречие и да се откъснем от болката“.

Партизанските леви движения в Латинска Америка са потушени с потресаваща жестокост след 1960-те. От Кенеди и Картър насам, Вашингтон си затваря очите за ескадроните на смъртта и дори подпомага действията им. А в самите партизански движения се появява вътрешна критика, стимулирана и от *Critique des armes* на Дебре, публикувана през 1974 г. В мемоарите на жена от коренното население в Гватемала, *Аз, Роберта Менчу*, под редакцията на Елизабет Бургос-Дебре, са описани чудовищните кланета. Книгата показва, че защитата на човешките права е фундаментална за левите движения срещу латиноамериканските диктатури. Книгата е част от прелом за левицата, тя спомага за нейната преориентация и обновление. Не че това е новост за Мойн, който има смущаващия уклон да изменя твърденията си в движение. След като е обявил опасенията на южноамериканския Трибунал „Ръсел“ за „тотално различни“ от тези на защитниците на човешките права, Мойн спокойно заявява: „Решението на част от латиноамериканската левица да формулира съпротивата си срещу репресията в термините на човешките права допринася извънредно за успеха на понятието в региона и извън него.“

Вече отбелязах, че Мойн не засяга въпроса за скорошните милитаристки и империалистски инструментализации на дискурса

на човешките права от Вашингтон и съюзниците му, които налагат свободата и демокрацията от 10 000 метра височина. Този проблем обаче остава централен за международната левица. Аз смятам, че човешките права не бива да бъдат отписвани поради това. Както може да се злоупотреби с „правата на човека“ или с исканията на аболционистите, така и „хуманитаризмът“ често бива използван като параван за днешния милитаризъм. Необходимо е да се разплетат нишките на различните употреби и да се отчете, че вероятно циничната експлоатация на човешките права ще има обратен ефект. Ако дискурсът на човешките права не съдържа нещо отвъд дипломатическия жаргон, той не би бил хегемонен. А ако се сведе до такъв жаргон, то неизбежно ще загуби и хегемонния си статут. Практическата употреба на езика на човешките права е в привличането и задържането на последователи. Стратегията на онези, които водят имперските войни в името на човешките права е рискована, те са изправени пред опасността тя да се обърне срещу тях. Очевидна е и острата нужда, на много места по света, от движения срещу мъченията и произволните арести. Критиците на мъченията, прилагани от САЩ и Великобритания срещу заподозрени, както и защитниците на работническите права в Китай, откриват здрава опора в езика на човешките права, макар и да е необходимо да преминат отвъд него.

Трябва да задълбочим разбирането си за нараняването на човека, за да сме способни да обхванем например безбройните гребни, невидими решения и действия, възпроизвеждащи световния недоимък и унищожение на природата. Нужно е да си припомним за последствията върху човешките права от масовите разпродажби на опустошително оръжие от страна на западните правителства на репресивни режими. Не може да има финално определение за това кое се брои за човешко право, то винаги трябва да се доказва. Валидното на конкретно място в конкретен момент не важи за всички контексти. Поради това са значими и историческите свидетелства. Прогресивните социални и икономически искания – правото на труд, пенсия, базов доход, минималната заплата, почивните дни, всеобщото здравеопазване и т.н. – могат да бъдат отволювани през езика на правата, независимо че през последните двайсет години „човешките права“ са извезани на либерално-имперското знаме. Възможно е условията да се изменят, а усилията за извличане на антимилиитаристки и уважаващи социалното равенство потенциал на човешките права, без кавички, заслужава подкрепа.

Често на марксизма се гледа като на превъзнасяне по работниците и труда, и съответно като отхвърляне на хуманистката ала-бала. Придържането на Маркс към необходимостта от класова борба обаче не му пречи да каже, че капитализмът ограничава пълното развитие на човешкото „видово битие“. Без да есенциализират или да идеализират „човека“, Маркс и Енгелс завършват *Комунистическия манифест* с определянето на целта си като „асоциация, в която свободното развитие на всекиго е условие за свободното развитие на всички“. Тази блестяща и новаторска цел препраща към един нереализиран стандарт. *Манифестът* настоява на нуждата първо да се извоюва „битката за демокрацията“, правото на организиране, публичен дебат и представителство. Същите точки са повторени и от Международното работническо сдружение под влиянието на Маркс. Посочването на това не означава, че Маркс винаги е обръщал внимание, а може би трябваше, на специфичната ситуация на жените, земеделците, жителите на бедняшките квартали, на безработните или на зле заплатения „прекариат“. Това обаче навежда на мисълта, че в марксистката схема на социалните отношения има коценцептуално пространство за категории, препращащи към човешкия вид като цяло. Изискванията за човешки разцвет включват определени материални и идеални компоненти, представляващи антропологическата основа за понятието човешки права. Разпространеното признание на този факт придава силата на исканията за права. Това, което е, или което би могло да бъде „истинският човек“ не е дагеност, а е процес, който ще бъде оформен в дебати, сходни на онези, довели до еманципацията на робите и до борбите след еманципацията. Поради това феминистите настояват, че женските права са и човешки права. В определени случаи дори отрицанието на човешките права може да допринесе за по-ясната визия за човешкия прогрес.

Наследството на отминалите борби е ресурс срещу новите потисничества и разрухи. Към него не трябва да се прибъзва в духа на „църковната история“ или с цел да се монументализира миналото. Амбицията не трябва да е нито максималистка, нито минималистка, а адекватна спрямо проблемите пред човечеството. „Човешките права“ могат да са ценен девиз и мярка. Неравенството и несправедливостта обаче са структурни, конституирани са от множество пресичащи се сфери и фази на капиталистическото натрупване. Тук има още какво да се каже, най-вече по повод на отношението между финансовата и корпоративната власт, и как те биха могли да се ограничат и социализират. Ну-

щетата на милиарди души може да се представи като липса на ефикасни права, но „въпросът за собствеността“ – фактът, че светът е притежание на малоброен елит от експлоататори – е конститутивен за нищетата. Лозунгът за права ни води до някъде, но няма как да засегне въпроса за собствеността през XXI век.



Жак Рансиер

## Кой е субектът на правата на човека?<sup>1</sup>

Както знаем, въпросът, който моето заглавие повдига, придоби нова острота през последното десетилетие на XX век. През 1970-те и 1980-те години правата на човека (или човешките права) бяха съживени от дисидентските движения в Съветския съюз и Източна Европа – съживяване, което се оказа дори още по-значимо, тъй като „формализмът“ на тези права бе една от първите мушени на младия Маркс и рухването на съветската империя сякаш бе тяхното отмъщение. Оттогава насетне те сякаш се превърнаха в харта на неумолимото движение към един мирен, постисторически свят, в който глобалната демокрация трябваше да се съчетае с глобалния пазар на либералната икономика.

Както е известно, нещата не се развиха точно по този начин. През следващите години, новият пейзаж на освободеното от утопичния тоталитаризъм човечество се превърна в сцена на нови етнически конфликти и кланета, на религиозни фундаментализми, на расистки и ксенофобски движения. Територията на „постисторическото“ и мирно човечество се оказа територия на новите фигури на Нечовешкото. А правата на човека се проявиха като права на обезправените, на прокудените от своите домове и земи населения под заплахата от етническо прочистване. Те фигурираха все по-често като права на жертвите, на тези, които не са в състояние да упражнят каквито и да било права, или да заявят претенции от

---

1 Преводът е направен по: Jacques Rancière (2004) *Who is the Subject of the Rights of Man?* In: *The South Atlantic Quarterly* 103 2:3, Spring/Summer, pp. 297–311. Публикувано с разрешението на носителя на правата Duke University Press. [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu) – Б. пег.

своє име, и следователно правата им трябваше да бъдат защитавани от други, с цената на сгромолясването на международното право, в името на едно ново право на „хуманитарна интервенция“, което в крайна сметка бе сведено до право на инвазия.

Така възникна ново позрение: какво се крие зад това странно превключване от човек към човечество и от човечество към хуманитарно? Човешките права станаха действителният субект на правата на човека. Не е ли пристрастно изтъкването на подобни права? Възраждането на марксистката критика очевидно бе невъзможно, но пък можеше да бъде възродена друга форма на позрение: позрението, че „човекът“ от правата на човека е чиста абстракция, защото единствените истински права са правата на гражданите, привързани към определена национална общност.

Това полемично твърдение е формулирано за пръв път от Едмънд Бърк по адрес на Френската революция<sup>2</sup> и бе възродено по своеобразен начин от Хана Аренд. Нейната книга *Произход на тоталитаризма* съдържа отделна глава, посветена на „бъркотиите около правата на човека“. Там Аренд поставя знак за равенство между „абстрактността“ на „правата на човек“ и конкретната ситуация на населенията от бежанци в цяла Европа след Първата световна война. Тези населения са лишени от своите права поради самия факт, че са просто „човеци“ и си нямат национална общност, която да гарантира тези права. Аренд открива „тялото“, което съответства на абстрактността на правата, и описва парадокса по следния начин: правата на човека са права на тези, които са просто човешки същества и не притежават друго свойство, освен това, че са човеци. С други думи, те са правата на онези, които нямат никакви права, което си е чиста подигравка с правото.<sup>3</sup>

Въпросното уравнение става възможно благодарение на схващането на Аренд за политическата сфера като специфична и отделена от царството на необходимостта. Абстрактен живот означава „лишен живот“, „частен живот“, живот в капана на собствения си „идиотизъм“, в противоположност на живота в публичното действие, речта и изявата. Тази критика на „абстрактните“ права всъщност е критика на демокрацията. Тя

2 Бърк, Е. (2000) *Размисли за революцията във Франция*. Превод от английски език Светослав Малинов. София: ГАЛ-ИКО.

3 Аренд, Х. (2014) *Упадъкът на националната държава и края на правата на човека*. В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с. 271

почива на допускането, че модерната демокрация е сбъркана от самото начало поради „съчувствието“ на революционерите към бедняците и объркването на два вида свобода: политическата свобода от господство и социалната свобода от необходимостта. Според Аренд, правата на човека не са фантазмения идеал на някакви революционно настроени мечтатели, както твърди Бърк, а парадоксалните права на частния, беден и неполитизиран индивид.

Този анализ, развит преди повече от петдесет години, изглежда като скроен специално, за да пасне на новите „бъркотии“ около правата на човека, появили се на „хуманитарната“ сцена петдесет години по-късно. Обаче трябва да обърнем специално внимание какво позволява това напасване. Става дума за концепцията на Аренд за специфично извънредно положение. В един удивителен откъс от главата върху бъркотиите около правата на човека, тя пише следното за обезправените: „Бедата им не е, че не са равни пред закона, а че за тях няма закон. Несгодите им идват не от това, че са потиснати, а от това, че никой дори не желае да ги потиска.“<sup>4</sup>

Има нещо необикновено в отявления презрителен тон на твърдението, че „никой не желае да ги потиска“. Все едно тези хора са виновни, че дори не са в състояние да бъдат потискани и че дори не си струва да бъдат потискани. Мисля, че трябва да сме наясно какъв е залогът на това твърдение относно ситуация и статут, които са „отвъд потисничеството“, и отвъд всякакво описание що се отнася до конфликта и репресията, закона и насилието. В интерес на истината, имало е хора, които са искали да ги потискат, и закони, които са го правили. Концепцията за „състояние отвъд потисничеството“ е по-скоро вследствие на твърдото противопоставяне, което Аренд вижда, между областта на политическото и областта на частния живот, която в същата глава тя нарича „мрачния фон на чистата гаденост“.<sup>5</sup> Това е в съзвучие с нейната архиполитическа позиция. Парадоксалното обаче е, че тази позиция осигури рамка на описание и посока на аргументация, които по-късно се оказаха доста ефективни в деполитизирането на въпросите относно властта и репресията, и в закрепването им в една сфера на изключителност, която вече не е политическа – в антропологическата сфера на сакралността, разположена отвъд обсега на политическия дисенсус.

4 Ibid., с. 225

5 Ibid., с. 223

Това преобръщане на архиполитическо твърдение в деполитизиращ подход е, по мое мнение, една от най-важните отличителни черти на мисълта, която изпъкна на преден план в съвременната дискусия върху правата на човека, Нечовешкото и престъпленията срещу човечеството. Преобръщането личи най-ясно в теорията за биополитиката на Джорджо Агамбен и особено в *Ното Сасер*<sup>6</sup>. Агамбен трансформира формулираното от Аренд уравнение – или парадокс – чрез серия от замествания, които първо го уравняват с теорията на Фуко за биовластта, а след това с теорията за извънредното положение на Карл Шмит.

На един първи етап, тезата на Агамбен се опира на Арендовата опозиция между два вида живот, която се базира на разграничението между две гръцки думи: *зоѐ*, „оголеният физиологичен живот“, и *биос*, което означава „форма на живот“, и особено *биос политикос* – „животът на великите действия и благородните думи“. Според Аренд, правата на човека и модерната демокрация почиват върху обръкването на тези два вида живот – а това, в крайна сметка, води до свеждането на *биос* до най-обикновен *зоѐ*. Агамбен поставя знак за равенство между нейната критика и полемиката на Фуко срещу „сексуалното освобождение“. Във *Волята за знание* и в *„Трябва да защитаваме обществото“* Фуко твърди, че т. нар. сексуално освобождение и свобода на словото по отношение на секса са всъщност ефекти на една властова машина, която подтиква хората да говорят за секс. Те са ефекти на една нова форма на власт, която вече не е старата власт на суверена над живота и смъртта на неговите поданици, а позитивната власт на контрола над биологичния живот. Според Фуко, дори етническото прочистване и Холокостът са по-скоро част от тази „позитивна“ биополитическа програма, а не толкова възраждане на суверенното право да се убива.<sup>7</sup>

Чрез концепцията за биополитиката това, което при Аренд беше недостатък на съвременната демокрация, при Агамбен се превръща в позитивна форма на власт и в съучастничество на демокрацията, разглеждана като масова индивидуалистка загриженост за индивидуалния живот, с технологиите на властта, които господстват над самия биологичен живот.

6 Агамбен, Дж. (2004) *Ното Сасер. Превод от италиански език Снежанка Михайлова. София: КХ.*

7 Фуко, М. (1993) *История на сексуалността*, Т. 1. *Волята за знание*. Превод от френски език Антоанета Колева. Плевен: ЕА; Фуко, М. (2003) *„Трябва да защитаваме обществото“*. Превод от френски език Евгения Грекова. София: ЛИК.

Оттук Агамбен придвижва нещата една стъпка по-напред. Докато Фуко противопоставя модерната биовласт на стария суверенитет, Агамбен ги свързва, като поставя знак на равенство между „контрола над живота“ у Фуко и извънредното положение у Карл Шмит<sup>8</sup>. Шмит постулира извънредното положение като принцип на политическата власт. Суверенната власт е силата, която решава за извънредното положение, по време на което нормалната законност е отменена. В крайна сметка, това означава, че законът се крепи на силата на решение, което стои извън закона. Агамбен идентифицира извънредното положение с властта да се решава относно живота. Извънредността на суверенната власт се съгласува с извънредността на живота. Това е гол – или оголен – живот, което според Агамбен означава живот, пленен в зона на неразличимост и неразграничимост между *zoë* и *bios*, между природен и човешки живот.

По този начин вече няма противопоставяне между суверенна власт и биовласт – те са едно и също нещо. Не съществува и противопоставяне между абсолютна държавна власт и права на човека. Правата на човека оперират така, че природният живот да се прояви като източник и носител на правата, а раждането – като първоизточник на суверенитета. На този етап уравнението все още е прикрито от идентифицирането на *раждането* [birth] или *родеността* [nativity] – с *националността* [nationality], т.е. с фигурата на гражданина. През ХХ в. потокът от бежанци разцепва тази идентичност и разкрива голотата на оголения живот, лишен от булото на националността, като тайната на правата на човека. В такъв случай, програмите за етническо прочистване и унищожение се явяват като радикален опит да бъдат извлечени всички следствия от това разцепване. Това означава, че тайната на демокрацията – тайната на модерната власт – вече може да излезе наяве. Сега държавната власт се оказва конкретно обвързана с оголения живот. Той вече не е животът на субекта, когото тя би потискала, нито пък е животът на врага, когото тя би унищожила. Оголеният живот е, твърди Агамбен, „свещен“ живот – живот, отнет в извънредно положение, живот „отвъд потисничеството“<sup>9</sup>. Това е живот *между живота и смъртта*, който може да

8 Schmitt, C. (1922) *Politische Theologie*. Berlin: Duncker and Humblot. Откъси от книгата на български са публикувани тук: [www.hkultura.com/db\\_text/2008\\_33.pdf#page=86](http://www.hkultura.com/db_text/2008_33.pdf#page=86)

9 Агамбен, Дж. Цит. съч.

бъде идентифициран с живота на осъдения на смърт или с живота на човек в състояние на кома.

В своя анализ на Холокоста Агамбен подчертава приемствеността между две неща: научните експерименти върху живот, който „не заслужава да се живее“, т.е. върху анормални, хора с умствени увреждания или осъдени лица, и планираното изстребление на евреите, представени като население, експериментално сведено до състояние на оголен живот<sup>10</sup>. Затова нацистките закони, които прекратяват конституционните клаузи, гарантиращи свободата на словото и сружаването, могат да бъдат мислени като пълнокръвно проявление на извънредното положение, което е скритата тайна на модерната власт. Оттук Холокостът се проявява като скритата истина на правата на човека, т.е. състоянието на оголен, неидентифициран живот, корелатът на биовластта. Лагерът може да бъде мислен като „п̀отос“ на модерността и да включи под едно и също понятие лагерите за бежанци, зоните, в които националните власти настаняват нелегалните емигранти, и нацистките лагери на смъртта.

По този начин, съответствието между суверенна власт и оголен живот протича там, където са налице политически конфликти. Лагерът е пространството на „абсолютната невъзможност да се реши кое е факт и право, норма и прилагането ѝ, изключение и правило“<sup>11</sup>. В това пространство, палачът и жертвата, германското тяло и еврейското тяло, се разкриват като две части на едно и също „биополитическо“ тяло. Така всякакви претенции за права или борбите за тяхното упражняване от самото начало са хванати в капана на чистата полярност между оголен живот и извънредно положение. Тази полярност се разкрива като някаква онтологическа съдба: всеки от нас се оказва в положението на бежанец в лагер. Всяка разлика между демокрация и тоталитаризъм отслабва, а всяка политическа практика се оказва вече впримчена в биополитическия капан.

Агамбеновото виждане за лагера като „п̀отос на модерността“ може да изглежда много отдалечено от идеята на Аренд за политическо действие. Въпреки това, аз допускам че радикалното отменяне на политиката в изключението на оголения живот е ключово следствие от архиполитическата позиция на Аренд и нейния опит да предпази политическото от омърсяването му с

---

10 Ibid.

11 Ibid., с. 202.

частния, социален, аполитичен живот. Този опит обезлюдява политическата сцена, като помита встрани нейните винаги неопределени актьори. В резултат на това, политическото изключение се оказва включено в държавната власт, противостояща на оголения живот – противопоставяне, което при един следващ ход се превръща в допълнение. Желанието да се предпази сферата на чистата политика в крайна сметка ѝ помага да се изличи в полза на отношението между държавна власт и индивидуален живот. Така политиката става равна на властта – власт, която все повече се възприема като смазваща историко-онтологическа съдба, от която само Бог може да ни спаси.

Ако искаме да се измъкнем от този онтологически капан, трябва да преформулираме въпроса за правата на човека и по-точно въпроса за техния субект, който е и субектът на политиката. Това означава да поставим въпроса какво е политиката на различна основа. За тази цел нека погледнем по-отблизо тезата на Аренд за правата на човека и граждани, която Агамбен като цяло подкрепя. Аренд превръща правата в главооблъсканица, която може да бъде формулирана така: или правата на гражданина са права на човека, – но пък правата на човека са права на неполитизираната личност; те са правата на тези, които нямат права, а това в крайна сметка не означава нищо, – или правата на човека са права на гражданина и са свързани с това да бъдеш гражданин на една или друга конституционна държава; което означава, че те са права на тези, които имат права, а това си е тавтология.<sup>12</sup>

Или става дума за правата на тези, които нямат права, или за правата на тези, които имат права. Или за безсмислица, или за тавтология, но и в двата случая за измамен трик – такава е безизходницата, до която ни отвежда Аренд. Тя изниква само с цената на помитането встрани на едно трето допускане, което избягва тази главооблъсканица. Наистина, има и трета хипотеза, която бих формулирал така: правата на човека са правата на тези, които нямат правата, които имат, и имат правата, които нямат.

Нека се опитаме да разберем това изречение, да развием уравнението. Ясно е, че това уравнение не може да бъде решено чрез намирането на един-единствен  $x$ . Правата на човека не са права на един-единствен субект, който е едновременно техен източник и носител и упражнява едноствено правата, които той или тя

12 Аренд, Х (2014) Упадъкът на националната държава и края на правата на човека.

В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ, с 223



притежава. Ако това беше така, наистина щеше да бъде лесно да докажем, подобно на Аренд, че такъв субект не съществува. Но отношението на субекта към неговите или нейните права е малко по-сложно и заплетено. То е задействано чрез едно двойно отрицание. Субектът на правата е субект – или по-точно, процес на субективизиране, – който запълва интервала между две форми на съществуване на тези права.

Две форми на съществуване. Първо, това са писани права. Те са писмено свидетелства [*inscriptions*] за общността като свободна и равна. Като такива, те не са просто предикати на едно несъществуващо създание. Въпреки че конкретни ситуации на безправие могат да ги поставят под съмнение, те не са само абстрактен идеал, разположен далеч от даденостите на ситуацията. Те също са част от конфигурацията на даденостите. Онова, което е дадено, не е само ситуация на неравенство, а и писмено свидетелство, форма на видимост на рабенството.

Второ, правата на човека са права на тези, които разбират това писмено свидетелство и решават не само да „използват“ своите права, но и да конструират някакъв казус, който да верифицира силата на написаното. Не става дума само да се провери дали реалността потвърждава или отказва правата. Идеята е да се разбере какво означават *потвърждение* и *отказ*. Човек и гражданин не обозначават сбор от индивиди. Те са политически субекти. Политическите субекти, не са някакви съвкупности. Те са принадени имена [*surplus names*], които пораждат въпрос или спор (*litige*) за това кой е включен в тяхната бройка. Съответно, *свобода* и *равенство* не са предикати на определени субекти. Политическите предикати са отворени предикати: те отварят спор за това какво точно предполагат, към кого се отнасят и в кои случаи.

Декларацията за правата на човека заявява, че всички хора се раждат свободни и равни. Тук възниква въпросът: в коя сфера са приложими тези предикати? Ако отговорим като Аренд, че това е сферата на гражданството, сферата на политическия живот, който е отделен от сферата на частния живот, то ние сме решили проблема, преди още да сме го поставили. А идеята е именно къде прокарваме линията, разделяща единия от другия живот. С тази граница се занимава политиката. Тя е дейността, която отново я поставя под въпрос. Тази идея е ясно изразена по време на Френската революция от революционерката Олимп дьо Гуж в известното ѝ изказване, че щом жените имат право да отидат на ешафода, то те имат право да отидат и в парламента.



Идеята била, че именно родените като равни жени не били равноправни граждани. Те не можели нито да гласуват, нито да бъдат избирани. Както обикновено, причината за това неписано правило била, че те не пасвали на чистотата на политическия живот. Смятало се, че жените принадлежат на частния, домашен живот, а благо то на общността трябвало да се държи настрана от дейностите, чувствата и интересите на частния живот. Аргументацията на Олимп дьо Гуж показала тъкмо, че границата, разделяща оголения от политическия живот, не може да бъде прокарана толкова категорично. Имало поне една точка, в която „оголеният живот“ се оказал „политически“: имало жени, осъдени на смърт като врагове на революцията. Но ако те можели да загубят своя „оголен живот“ след обществена преценка въз основа на политически причини, то тогава дори този оголен живот – живот, обречен на смърт, е политически. Ако на гилотината те били, така да се каже, равни „като мъжете“, то тогава те имали правото на пълно равенство, включително за равноправно участие в политическия живот.

Разбира се, тази гедукция не можела да бъде одобрена от законодателите – тя дори не можела да бъде „чута“ от тях. Въпреки това, тя можела да бъде задействана в процеса на една неправда [wrong], в построяването на дисенсус. Дисенсусът не е конфликт между различни интереси, мнения или ценности; той е въвеждане на разделение в „здравия разум“: спор за това какво е дадено, за рамката, в която виждаме нещо като дадено. Жените можели да формулират двояко доказателство. Те можели да докажат, че са лишени от правата, които имат благодарение на *Декларацията за правата*. Загнано с това, чрез своето публично действие те можели да докажат, че имат правата, които конституцията им отказва, и че могат да задействат тези права. По този начин те можели да действат като субекти на *правата на човека* в споменатия от мен смисъл: те действали като субекти, които нямат правата, които имат, и имат правата, които нямат.

Ето какво наричам дисенсус: въвеждането на два свята в един и същи свят. Политическият субект, тъй както го разбирам, е способността за изграждане на подобни сцени на дисенсус. По този начин, човек не се проявява като празен термин, който противостои на действителните права на гражданина, а придобива позитивно съдържание, което представлява премахването на всяко различие между тези, които „живеят“ в една или друга сфера на съществуване, между квалифицираните и неквалифицираните за по-

литически живот. Различията между човек и гражданин не е знак за дисюнкия, който доказва, че правата са или празни, или тавтологични. То представлява отваряне на интервал за политическа субективация. Политическите имена са спорни имена, имена, чиито обем и съдържание са несигурни и по тази причина отварят пространство за изпробване и верифициране. Политическите субекти конструират такива казуси за верифициране и изпробват силата на политическите имена, техните обем и съдържание. Те не само противопоставят писмените свидетелства за правата на ситуацията на отказ; те съполагат света, в който тези права са валидни, и света, в който те не са. Политическите субекти съполагат едно отношение на включване и едно отношение на изключване.

Матричното име на субектите, които инсценират подобни казуси за верифициране, е „демос“ („народ“). В края на *Ното Sacer* Агамбен подчертава „постоянната неопределеност“ на това име, което е едновременно името на политическото тяло и името на по-ниските класи. В тази неясната той вижда знак за съответствие между оголения живот и суверенитета.<sup>13</sup> Но *детос* – или народ – не означава по-ниските класи. Нито пък означава оголен живот. Демокрацията не е власт на бедните. Тя е власт на онези, които не са квалифицирани да упражняват власт. В Трета книга на *Закони* Платон изброява всички квалификации, които са или претендират да бъдат източници на легитимната власт.<sup>14</sup> Такива са правомощията на господарите над робите, на старите над младите, на образованите над невежите и така нататък. Но в края на списъка се появява една аномалия – „квалификация“ за упражняване на власт, която той иронично нарича *Божи избор*, с което има предвид чистата случайност: властта, която е придобита чрез теглене на жребий и носи името „демократия“. Демокрацията е власт на онези, които нямат специална квалификация да управляват, с изключение на това, че нямат квалификация. Според моята интерпретация, демосът – политическият субект като такъв – трябва да се идентифицира с тоталността, образувана от онези, които нямат „квалификация“. Аз я наричам бройката на непроброените, или частта на онези, които нямат своя част. Това не означава бедното население, а част в допълнение, празна част, която отделя политическата общност от бройката на различните части на населението.

13 Агамбен, Дж. Цит. съч., с. 205-210.

14 Платон (2006) *Закони*. Превод от старогръцки Невена Панова. София: Сонм, кн. III.

Тезата на Агамбен е в съзвучие с класическото противопоставяне между илюзорния суверенитет и неговото реално съдържание. В резултат на това, той пропуска логиката на политическата субективация. Политическите субекти са принадлежни субекти. Те вписват бройката на непреброените като допълнение. Политиката не отделя сферата на политическия живот от останалите сфери. Тя отделя цялото на общността от самата общност. Тя противопоставя едно на друго две различни преброявания на общността. Общността може да бъде преброена като се сумират нейните части – групите и квалификациите, които всяка от тях притежава. Този процес на преброяване аз наричам *полиция*. Към тази сума може да се брои и едно допълнение – частта на онези, които нямат своя част. Тя отделя общността от нейните части, места, функции и квалификации. Това е политиката; тя не е отделна сфера, а процес.

Правата на човека са права на демоса, схванат като матричното име на политическите субекти, които заедно действат – в специфични сцени на дисенсус – парадоксалната квалификация на това допълнение. Този процес изчезва, когато правата бъдат отредени на един и същи субект. Не съществува Човек на правата на човека, но не е и нужно. Силата на тези права се крие в движението напред-назад между първоначалното вписване на правото и сцената на дисенсус, където то е подложено на проверка. Ето защо субектите на съветската конституция можеха да се позовават на Правата на човека срещу законите, които отказваха тяхната приложимост. Това е и причината, поради която днес гражданите на държави, управлявани от религиозен закон или от чистия произвол на техните правителства, – и дори нелегалните имигранти от транзитните зони в нашите страни, или населението в бежанските лагери, – могат да се позовават на тях. Тези права стават техните права, когато те могат да си послужат с тях, за да изградят дисенсус срещу това, че им биват отказвани права. И сред тях винаги има хора, които да го сторят. Ще твърдим подобно на Аренд, че действителни са единствено правата, дадени на гражданите на една нация поради принадлежността им към тази нация и гарантирани от тяхната държава, само ако предпоставим, че правата принадлежат на определени и непроменливи субекти. Ако направим това обаче, ще трябва да отречем действителността на борбите, които се водят извън рамките на конституционната национална държава, и да допуснем, че положението на „чистата“ човешка личност, лишена от национални права, е прилагане на аб-

страктността на тези права. Такова заключение всъщност описва порочен кръг. То просто препотвърждава разделението между достойните и недостойните да се занимават с политика, което беше предпоставено в самото начало.

Но идентифицирането на субекта на Правата на човека със субект, лишен от всякакви права, не е само порочният кръг на една теория; то е и резултат от действителното преконфигуриране на политическото поле и от един конкретен процес на деполитизация. Този процес е познат под името *консенсус*. *Консенсус* означава много повече от благоразумна идея и практика по уреждане на политически конфликти чрез форми на договаряне и съгласие и чрез разпределяне на най-добрия за всяка страна дял в съответствие с интересите на другите страни. Консенсус означава опитът да се изхвърли политиката, като принадлежностите субекти бъдат пропъдени и заменени от реални партньори, социални групи, идентичности и така нататък. Съответно, конфликтите се превръщат в проблеми, които трябва да бъдат решавани чрез научна експертиза и договорено напасване на интересите. *Консенсус* означава затваряне на пространствата на дисенсус чрез запушване на интервалите и прикриване на възможните шевове между проявление и реалност, между закон и факт.

По този начин „абстрактните“ и спорни *права на човека и гражданина* постепенно се превръщат в реални права, принадлежащи на реални групи, които са привързани към своята идентичност и към признаването на тяхното място в световното население. Затова политическият дисенсус относно участието в общото на общността се свежда до разпределение, в рамките на което всяка част от социалното тяло ще получи най-добрия дял, който може да получи. Според тази логика, положителните закони и права трябва все повече да се придържат към разнообразието от социални групи и към скоростта на промените в социалния живот и индивидуалните начини на съществуване. Целта на консенсусната практика е постигане на идентичност между закон и факт. Законът трябва да бъде идентичен с естествения живот на обществото. С други думи казано, *консенсус* е свеждането на демокрацията до начина на живот на едно общество, до неговия *етос*, което значи както до местоположението му, така и до неговия бит.

Вследствие на това политическото пространство, оформило се в самия зев между абстрактната буквалност на правата и полемиката около тяхното верифициране, с всеки изминал ген започва все повече да намалява. И в крайна сметка тези права на-

истина започват да изглеждат като празни и непотребни. А щом станат непотребни, с тях правим същото, което правят мило-сърдните хора със старите си грехи – даваме ги на бедните. Правата, които изглеждат безполезни на сегашното си място, са изпращани зад граница заедно с лекарства и грехи на хора, лишени от лекарства, грехи и права. Така в резултат на този процес *правата на човека* стават права на онези, които нямат права: правата на оголените човешки същества, подложени на нечовешки репресии и условия на живот. Те стават хуманитарни права: правата на онези, които не могат да ги задействат – жертвите на абсолютния отказ на право. Ето защо тези права не са празни. Политическите имена и политическите места никога не се изпразват изцяло. Празнотата е запълвана от някой или от нещо друго. Правата на човека не се изпразват, щом се превърнат в права на онези, които не могат да ги осъществят. Ако те не са точно „техните“ права, то те могат да станат права на други.

„Правата на Другия“ е заглавие на есе, написано от Жан-Франсоа Лиотар и първоначално изнесено като доклад в рамките на „Оксфордските лекции за правата на човека“, организирани през 1993 г. от „Амнести интернешънъл“<sup>15</sup>. Темата за правата на Другия трябва да се схваща като отговор на въпроса: какво означават човешките правата в хуманитарния контекст? Тя е свързана с опита да бъдат преосмислени правата, като първо се преосмисли Неправдата. Въпросът за преосмислянето на Неправдата стана все по-централен след рухването на съветската империя и разочароващите резултати от това, което трябваше да бъде последната стъпка към всеобща демокрация. В контекста на новите изблици на расова и религиозна омраза и насилие, вече не беше възможно престъпленията срещу човечеството да бъдат приписвани на конкретни идеологии. Престъпленията на мъртвите тоталитарни режими трябваше да бъдат преосмислени: твърдеше се, че те са не толкова конкретните ефекти на едни извратени идеологии и престъпни режими, колкото израз на една безкрайна неправда – неправда, която повече не можеше да бъде мислена през опозицията между демокрация и антидемокрация, между правова и безправова държава, а като абсолютно зло, като немислимо и неоправимо зло.

15 Lyotard, J.-F. (1994) The Other's Rights. In: Shute, S. and S. Hurley (eds.) *On Human Rights*. New York: Basic Books.

Концепцията на Лиотар за *Нечовешкото* е един от най-значимите примери за това абсолютизиране. В действителност Лиотар разцепва на две идеята за нечовешкото. Според него, формите на репресия и жестокост или ситуацияите на страдание, които наручават „нечовешки“, са последици от нашата измяна на едно друго Нечовешко, което бихме могли да наречем „добро“ Нечовешко. Това Нечовешко е Другостта като такава. Това е онази част от нас, върху която нямаме контрол. Тя може да бъде раждането или пък ранната детска възраст, Несъзнаваното или Закона. Тя може да бъде и Бог. Нечовешкото е несводимата другост, частта на Неопитомимото, която, както казва Лиотар, заробва и държи в плен човешкото същество. Абсолютното зло започва с опита да опитомим Неопитомимото, да отречем пленничеството, да отхвърлим зависимостта си от властта на Нечовешкото, за да изградим свят, в който да бъдем пълновластни господари<sup>16</sup>.

Подобна мечта за абсолютна свобода била мечтата на Просвещението и на революционната еманципация. Тя все още живее в съвременните мечти за съвършена комуникация и прозрачност. Но само нацистквият Холокост разкрил напълно и постигнал най-важното в нея: унищожението на народа, чиято същинска мисия била да свиетелства за пленничеството, да се подчинява на закона на Другостта – законът на невидимия и неназовим Бог. В такъв случай „престъпленията срещу човечеството“ се разкриват като престъпления на човечеството, които произтичат от утвърждаването на човешката свобода, отричаща своята зависимост от Неопитомимото. Правата, които трябва да бъдат в сила заради „хуманитарната“ липса на права, са права на Другия, права на Нечовека. Така например, според Лиотар, правото да говориш, трябва да съвпада със задължението да „съобщиш нещо ново“<sup>17</sup>. Но „новото“, което трябва да бъде съобщено, не е нищо друго освен вековната власт на Другия и нашата собствена неспособност да изпълним задължението да я съобщим. Покорството пред правата на Другия помита встрани хетерогенността на политическия дисенсус в полза на една по-радикална хетерогенност. Както при Агамбен, това означава овековечаване на неправдата и заместване на политическата неправда с нещо като онтологическа съдба, която позволява само „съпротива“. Само че тази съпротива не е проява на свобода. Тъкмо напротив, съпротива означава вяност

<sup>16</sup> Lyotard, J.-F. *The Other's Rights*, p. 136.

<sup>17</sup> Ibid.

към закона на Другостта, който изключва всяка мечта за „човешка еманципация“.

Това е философският начин да разбираме правата на Другия. Но има и един по-простичък, по-обикновен начин за тяхното разбиране: ако тези, които са подложени на нечовешки репресии, са неспособни да задействат *човешките права*, които са последното им убежище, тогава някой друг трябва да наследи техните права, за да ги задейства вместо тях. Това се нарича „право на хуманитарна намеса“ – право, което някои нации придобиват, съгласно предположението, че помагат на преследваните населения, и много често против съветите на самите хуманитарни организации. „Правото на хуманитарна намеса“ може да бъде описано като един вид „връщане на пратката обратно към подателя“: непотребните права, които са били изпратени на обезправените, се връщат обратно към изпратилите ги. Но това движение напред-назад не е безрезултатно. То придава нова употреба на „непотребните“ права, която постига на световната сцена това, което консенсусът постига на националните сцени: заличаването на границата между право и факт, закон и беззаконие. Изпратените обратно човешки права, се превръщат в права на „абсолютната“ жертва. Абсолютната жертва е жертва на абсолютното зло. Следователно правата, които се връщат при подателя, който сега е в ролята на отмъстител, са сходни с властта на безкрайната справедливост, изправена срещу *Оста на Злото*.

Изразът „безкрайна справедливост“ бе отхвърлен от правителството на САЩ, няколко дни след като бе представен като неподходящ. Аз обаче мисля, че е доста подходящ. Безкрайна справедливост не е просто справедливостта, която отхвърля принципите на международното право с неговата забрана за намеса във „вътрешните работи“ на друга държава; това е справедливост, която заличава всички разграничения, които по-рано определяха полето на справедливостта изобщо: между закон и факт, между законно наказание и лично отмъщение, между справедливост, полиция и война. Всички тези разграничения са стопени до чисто етически конфликт между Доброто и Злото.

Наистина сега етиката е на дневен ред. Някои хора гледат на нея като на завръщане към някакво духовно начало на общността, поддържащо позитивните закони и политическата действена сила. Аз гледам по доста различен начин на това ново царство на етиката. За мен то означава заличаване на всички законови разграничения и затваряне на всички политически интервали на ди-

сенсус от безкрайния конфликт между Доброто и Злото. Тъкмо тази „етическа“ тенденция е „извънредното положение“. Но това извънредно положение не актуализира никаква същност на политическото, както смята Агамбен. Вместо това, то е резултат от заличаването на политическото чрез съчетанието между консенсусна политика и хуманитарна полиция. Също както теорията за „правата на другия“, теорията за извънредно положение превръща този резултат в антропологическа или онтологическа съдба. И двете я проследяват чак до неизкоренимата недораслост на човешкото животно. Мисля, че по-скоро трябва да оставим настрана онтологическата съдба на човешкото животно, ако искаме да разберем кой е субектът на Правата на човека и да преосмислим политиката днес; дори ако трябва да започнем от самата ѝ липса.



## Поправянето на неправди<sup>1</sup>

Първичният номинален смисъл на права [rights], според английския тълковен речник на Оксфорд, е „основателна от правна или морална гледна точка претенция да притежаваш или получиш нещо или да действаш по определен начин“. Липсва аналогична употреба на неправди [wrongs], свързана с геец в отношение на притежание – „моите неправди“ – или приписан му като допълнение на глагола „имам“ – „тя има неправди“.

Правата предполагат индивид или колектив. Неправдите, от своя страна, могат да бъдат използвани като съществително само доколкото е въвличен някакъв друг, в качеството му на геец на несправедливостта. Глаголът онеправдавам [to wrong] е употребяван по-често от съществителното и действително съществителното вероятно получава енклитичния си смисъл чрез обратно образуване от глагола.

Думата права в „Човешки права, човешки неправди“, заглавието на серия лекции „Оксфорд Амнести“ от 2001 г., в която това есе беше представено за пръв път, придобива глаголен смисъл поради съседството си с думата неправди. Глаголът поправям [to right] не може да бъде използван като непреходен на това ниво на абстракция. Той може да бъде използван единствено с необичайното съществително неправда: „да поправя неправда“ или „да поправя неправди“. Така при „Човешките права“ не става въпрос само за това да имаш или да пре-

---

1 Преводът е направен със съкращения по изданието: Spivak, G. C. (2005) Righting Wrongs. In: *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, № 2/3, Spring/Summer 2004, pp. 523-581. Публикувано с разрешението на авторката. – Б. рег.

тендиращ за право или набор от права; а и за поправянето на неправди, за това да си този, който раздава тези права. С други думи идеята за човешки права би могла да носи в себе си дневния ред на един вид социален дарвинизъм – най-пригодните трябва да носят бремето да поправят неправдите на негодните – и възможността за алиби. Само „един вид“ социален дарвинизъм, разбира се. Така както „бремето на белия човек“, устремил се да цивилизова и развива, било само „един вид“ потисничество. Би било глупаво да изреждам в белжка под линия литературата, написана с цел да покаже, че последното може да е алиби за икономическа, военна и политическа външна намеса. Именно следвайки този образец, използвам понятието-метафора алиби в тези въвеждащи параграфи.

Веднъж стигнали дотук, най-обичайното е да почнем да се оплакваме от евроцентризма на човешките права. Аз нямам такова намерение. Безпокои ме, разбира се, употребата на човешките права като алиби за най-различни външни намеси. Но така нареченият му европейски произход за мен спада към същата категория като „нарушение, създаващо възможност“ [enabling violation] на производството на колониалния субект<sup>2</sup>. Поправянето на неправдите не може да бъде отписано. Създадената възможност трябва да бъде използвана успоредно с преговарянето на нарушението.

Колониализмът се посвещава на образованието на една определена класа. Той е заинтересован от привидно вечното функциони-

2 Spivak, G. C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 217 п33. Това е многократно редактирана версия на по-ранна работа. Първото написване на този текст се случи през 1982–83 г. С други думи вече двадесет и няколко години размишлявам върху гостъпа до Европейското Просвещение през колонизация като създаване на възможност [an enablement]. Толкова често ме стереотипизират като противник на Просвещението, че се чувствам длъжна да изясня този въпрос още в началото. Същевременно обаче смятам точно този метод на гостъп до Просвещението за посегателство. През 1992 г. представих „Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality“ (“Как да мислим академичната свобода в белязана от пола постколониалност”) в Кейп Таун, където изложих идеята за злоупотребата на Просвещението по начин, който е сходен, но не и идентичен с настоящия ми аргумент. (Това есе в момента се преиздава в: Jane Huber, *Political Anthropology* (Oxford: Blackwell). Редакторката го описва като „пророческо“ за Южна Африка, защото беше представено още през 1992 г. Тя описва текстът като „жילות на опашката на подборката“, защото Спивак, противно на стереотипа за нея, препоръчва Просвещението да бъде ползвано отдолу.) Това беше преди десетилетие. Впрочем тази е една от причините да се придържам към Дериде, защото той е критик на евроцентризма [Derrida. (1976) *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 3], който продължава, както отбелязах в „Responsibility“ „Отговорност“, да сочи опасността и лицемерието на цялостното отхвърляне на Просвещението [Spivak, G. C. (1994) *Responsibility*. In: *Boundary*, 2 31.3. pp. 38–46]. Поради това двойственото ми отношение към Европейското Просвещение не е внезапна промяна на нагласата.

ране на една нарушена нормалност. Парадоксално, днес човешките права и работата по „развитието“ не могат да претендират за онова самоовластяване, за което е могъл колониализма. Някои от най-добрите продукти на високия колониализъм обаче, потомците на колониалната средна класа, стават защитници на човешките права в страните от Юга. Ще обясня посредством една аналогия.

„Лекари без граници“ предоставят лечение из целия свят, пътувайки, за да решават здравни проблеми там, където възникват. Те не могат да участват в досадната и повтаряща се работа на основните здравни грижи, изискващи промени в навика на това, което изглежда като нормален живот: постоянното действие на една нарушена нормалност. Тази група не може да научи всичките местни езици, диалекти и изрази на местата, където предоставя помощ. Ползват местни преводачи. Изглежда, че в полето на формирането на класи чрез образование колониализма и придружаващия го териториален империализъм са съчетали тези два императива (клинични и основни здравни грижи), обучавайки самите преводачи като несъвършени, но креативни имитации на лекарите. Така формираната класа – едновременно (псевдо)лекар и преводач, е колониалният субект.

Краят на Втората световна война слага началото на постколониалния рег.

Специалната Комисия по деколонизацията към ООН [...] през 1965 г. се обръща към Комисията [по правата на човека, създадена през 1946 г.] с молба да обработва петициите за нарушения на човешките права в Южна Африка, които се получават в Комисията [...] [До средата на 60-те години] особено за новите африкански и азиатски членки, приоритет е [белият] расизъм и [, като средство за противопоставяне на него] независимостта от колониалното управление [, иначе казано – деколонизацията]. По-късно ентусиазмът им за новите процедури намалява с превръщането на защитата на гражданските и политически [човешки] права [в новата държава] в основно съображение и на много от тях в прицел [тъй като те, в качеството си на нови господари, са виновната страна] на новия мандат на Комисията<sup>3</sup>.

Според „Декларацията за правата на човека и гражданина“ на Националното събрание на Франция през XVIII век: „Всеки суверенитет се корени по същество в нацията. Нито орган, нито индивид не може

3 James, M. (1999) Country Mechanisms of the United Nations Commission on Human Rights. In: Danieli, Y., Elsa Stamatopoulou, and Clarence J. Dias (eds.) *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*. Amityville, NY: Baywood Publishing, pp. 76–77.

да присвоява власт, която не произхожда от нея.<sup>4</sup> Сто и петдесет години по-късно, за добро или за лошо, човешко-правният аспект на постколониализма се оказва опитомяването на новите държави в името на тяхното възворяване в международната общност на нациите. Това е разказът за международното лабиринто. Скорошната книга на Томас Рисе, Стивън Роп и Катрин Сикинкс *Властта на човешките права* отива по-далеч. Според тях след 1993 г., освен от господстващите държави, държавите биват подчинявани и от транснационални организации и от неправителствени организации (НПО)<sup>5</sup>.

Въпреки това все пак не би било интелектуално честно да наречем човешките права евроцентрични не само защото в Глобалния юг мнозинството работещи за човешките права са потомци на колониалния субект, културно разположени против евроцентризма, а и защото на международно ниво новите диаспори имат важна роля, а диаспорите в метрополията означават „пътстрота“, „против евроцентризма“. Така работата по поправянето на неправдите е споделена над една класова линия, която в определена степен и неравномерно разсича расовите разделения и разделението Север-Юг<sup>6</sup>. Казвам „в определена степен и неравномерно“, защото все още си е друго да се намиращ в Евро-САЩ. В самото ООН „основните функции по наблюдението на човешките права [са] възложени на ОССЕ [Организацията за сигурност и сътрудничество в Европа]“<sup>7</sup>. Изходните прегледни таблици на книгата на Рисе, Роп и Сикинкс също ясно го показват. Подзаглавието – *Международни норми и местни промени* – е показателно. Авторите си представят двигателя на човешките права като „натиск“ върху държавата „отгоре“ – международен – и „отдолу“ – на местно ниво. (За тази привилегия, основана на местонахождението е от полза това, че повечето НПО в Глобалния юг оцеляват бла-

4 Цитирано в английския оригинал по: Paine, T. (1992) *Rights of Man*. Indianapolis: Hackett, p. 79. За бълг. превод вж. [bg.wikisource.org](http://bg.wikisource.org). – Б.peg.

5 Risse, T., Stephen C. Ropp, and Kathryn Sikkink, eds. (1999) *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. New York: Cambridge University Press.

6 Писах за тази класа в: Spivak, G. C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, p. 392. Те, разбира се, не се занимават единствено с поправяне на неправди. Ръководителят на групата по иновативни идеи към Директората за космически превозни средства, който стои зад новата инициатива за космически войни на Джордж Буш, е образец пример за представител на малцинствена диаспора, за когото трудно може да се каже, че поправя неправди!

7 Негативното ми отношение не е тенденциозно. Иън Мартин, генерален секретар на „Амнести интернешънъл“ от 1986 до 1992 г. също е толкова критично настроен. Вж. Martin, I. (1999) Closer to the Victim: United Nations Human Rights Field Operations, In: Danieli, Stamatopoulou, and Dias, *Universal Declaration*, p. 92.

гогарение на помощ от Севера.) Ето един типичен пример от Филипинуе: „Човешките права са придобили предписателен статут, независим от политическите интереси [...] съмняваме се, че тяхното превръщане в навик или институционализиране на държавно ниво са напреднали достатъчно, та да е ненужен натиска от обществени действащи лица“.<sup>8</sup>

Това, разбира се, е натиск „отдолу“. Заг тези „обществени действащи лица“ и държавата стои „международният нормативен натиск“. Ще се опитам да покажа, че, ако не мислим „образованието“ като нещо различно от „осъзнаване“ на „нормата на човешките права“ и „увеличаваща се грамотност, която да увеличи медийната изложеност на индивида“, „превръщането в навик или институционализирането“, никога няма да бъде достатъчно напреднало и това ще продължи да предоставя оправдание за международен контрол.<sup>9</sup>

Разсъждавайки върху образованието и диаспората, Едуард Сауг наскоро писа, че „за преподавателите и голяма част от студентите ми американският университет като цяло [е] последната останала утопия“.<sup>10</sup> Философът Ричард Рорти, както и Ли Куан Ю, бившият министър-председател на Сингапур – който подкрепяше „загържането без съд... [доколкото било] конфуцианско“ – споделят схващането на проф. Сауг за утопизма на евро-американския университет. Цитирам Рорти, но ви съветвам да прочетете *От Третия в Първия свят: историята на Сингапур: 1965–2000* на министър-председателя Ли, за да усетите до каква степен двамата са на сходни позиции: „Произвеждането на поколения мили, толерантни, благоденстващи, осигурени, уважаващи другия студенти от [американски] тип по всички части на света е точно това, което е необходимо – и единственото необходимо – за да се постигне просвещенската утопия. Колкото повече такива младежи съумеем да отгледаме, толкова по-силна ще стане нашата глобална култура на човешките права“.<sup>11</sup>

8 Risse, Ropp, and Sikkink, *Power*, p. 170.

9 Ibid., p. 167.

10 Said, E. W. (2000) *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, p. xi. Любопитно е, че Мери Шели нарича имперски Рим „столица на света, Венец на човешките постижения“ (*The Last Man*. London: Pickering, p. 356). Благодарна съм на Лециа Росентал за тази препратка.

11 Rorty, R. (1993) Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: Shute, S. and Susan Hurley (eds.) *On Human Rights*. New York: Basic Books, p. 127; вж. също: Lee, Kuan Yew (2000) *From Third World to First: The Singapore Story, 1965–2000*. New York: Harper; размислите относно загържането са на с. 488. Същевременно по-общите позиции като при Eide, A. (1998) Historical Significance of the Universal Declaration. In: *International Social Science Journal*, Vol. 50.4, pp.

Ако искаме да поставим този ограничен утопизъм, който обхваща големите университети навсякъде по света, в услуга на глобалната социална справедливост, трябва да го изкараме от елитните му убежища, обезпечавани от гражданското управление на господстващите страни и да се погрижим за някакъв вид образование за най-големия дял от бъдещия електорат на Глобалния юг – децата на бедните от селата – което да надхвърля грамотността и смятането, и да открие своя елемент в една разширена дефиниция на „чуждите хуманитарни науки“ [“humanities to come”].

Образованието в хуманитарните науки се старее да бъде непринудително пренареждане на желанията. Ако това просто описание не ви убеждава, нищо от това, което ще кажа за хуманитарните науки няма да ви трогне. Това е бремето на втората част от това есе<sup>12</sup>. Тази проста, но трудна практика е очертана там. Едва когато се заинтересуваме от този нов тип образование за децата на бедните от селските райони на Глобалния юг, ще бъде поставена под въпрос неизбежността на непрекъснатия натиск като основен двигател на човешките права. Ако човек се ангажира с такова областяване на най-ниско ниво, то е с надеждата, че нуждата от натиск от страна на международните/местни елити върху държавата няма вечно да бъде водеща. Не можем непременно да очакваме старият колониален субект, преобразен в градски радикал от новата национална средна класа, който Русе, Роп и Сикинк определят като „долу“ и метрополийните човешки права като цяло да се заемат с опита, който ще опиша. Макар да е физически разположена в Юга и поради това да се предполага, че е далеч от утопичния университет, тази класа като цяло също не познава мисловните нагласи – комбинация от епистемè и етически дискурс – на бедните от селските региони под НПО нивото. Това, че си способен да представиш проект, който да привлече помощ от Севера например, да схванеш и изкажеш един проблем по начин, който да е понятен и убедителен за вкуса на Севера, само по себе си е доказателство за своето рода познавателна прекъснатост спрямо зле образованите бедни от селските райони<sup>13</sup>.

---

475-496, не се отличават нито с ума на Рорти, нито с реализма на останалите.

12 Въпросната втора част от есето не е включена в настоящето издание – Б. прев.

13 Когато започнах работата си с децата на селската беднотия, не бях чела Дюи. За да напиша този текст, хвърлих бърз поглед, твърде бърз, опасявам се. Определено подкрепям Дюи в неговото настояване върху формирането на интелигентни навици и презрението му към ученето наизуст. Трябва обаче да се отбележи, че работата на Дюи се основава на предположението, че учителят е от същата „култура“ и общество/класа като ученика; моята представа за културно вътъкване [suturing], която ще излож

(И образованието, за което си мислим, не е такова, че да подготви бедните от селските райони да изготвят проекти за НПО!) Именно тази прекъснатост, а не цвета на кожата или националната идентичност, разбрана грубо, предопределя въпроса за това кой винаги правораздава и кой е вечно онеправдан.

Тезата ми е, че „културата на човешките права“ се движи от неотклонен северно-идеологически натиск, дори тогава, когато идва от Юга; че има реална познавателна прекъснатост между защитниците на човешките права в Юга и онези, които те защитават. За да променим тази многопластова прекъснатост в каквато и да е степен, трябва да се съсредоточим върху качеството и целта на образованието и в двата края; елитът на Юга често получава образованието си в западни или от западен тип институции. Трябва да работим и в двата края – както в утопията на Сауг/Рорти, така и в училищата на бедните от селските райони в Глобалния юг.

[...]

Опитите за подобна педагогическа промяна не трябва непременно да включват загатата да се премахне наследството на едно специфично колониално образование. И други политически трусове допринесоха за разделянето на постколониалния или глобалния политически режим в реален класов апартейд. (Разширявам тезата си отвъд постколониализма в тесен смисъл заради това, което, надявам се, е началото на дългосрочен ангажимент с народното [grassroots] образование в селските райони на Китай.) Изглежда единственото предположение, което можем да направим е, че поправителната работа на човешките права трябва да бъде допълнена от едно образование, което да продължи да разклаща предпоставката, че разумното поправяне на неправдите неизбежно е явната съдба на групи – неравномерно класово разделени, обхващащи и Север и Юг – винаги готови да ги поправят; и че, сред групите получатели, неправдите неизбежно и очаквано ще се множат. Във връзка с това групите, които предпоставят човешки права, трябва да осъзнаят, че така, както естествените права на човека са били определени от историческата Френска революция, а Всеобщата декларация – от историческите събития, довели до Втората световна война, така и настоящото оформяне

---

по-долу в есето, не се вмести в тези предположения. Дюи има холистична и унитарна представа за психиката на детето, която ми е трудно да приема. Благодарна съм на Бенджамин Конисбее Баер за изследователската му помощ при моя бърз набег из Дюи.

на модела на човешките права като господстващ в глобален мащаб се определя от трусовете в навечерието на разпада на имперските формирвания и глобалното икономическо реструктуриране. Също толкова неотложно е да се посочи предпоставянето на определено схващане за човешката природа, което обосновава политическата манипулация на гражданското общество, основано на глобално дефинирани естествени права; при това не просто посредством културен релативизъм.

[...]

Нека кажа няколко думи за допълването на метрополийното образование преди да премина към педагогиката на принизените [subaltern]. Под *принизени* имам предвид онези, които са отстранени от линиите за социална мобилност<sup>14</sup>.

Продължавам да настоявам, че проблемът на американското образование е, че учи на (корпоративно) великодушие и същевременно тривиализира преподаването на хуманитарните науки<sup>15</sup>. Резултатът, в най-добрия случай, е културен релативизъм като културен абсолютизъм („образование от американски тип му е майката“). Премахването му се постига най-добре чрез заучаването на рефлексии, които се задействат в момент на спешност, на вземане на решение и възприемане на политики. Може да ви се струва нереалистично, но аз не бих продължила да преподавам хуманитарни науки, ако не вярвах, че в Ню Йорк – метонимично представящ предоставящата права страна като такава – учителят може да се опита да пренареди желанията без принуда – както споменах по-горе – посредством развиването у ученика на навика за литературно четене, даже просто „четене“, оставянето на себе си в текста на другия – първото условие и последствие, от което е изоставянето на убеждението, че аз непременно съм по-добър, че съм напълно необходим, че аз съм онзи,

14 За по-разгърнато определение вж. Spivak, *A Critique*, pp. 269–274.

15 През петдесетте години Чарлз Райт Милс пише своето прочуто *Социологическото въображение*, за да покаже, че за онова време социологията е дисциплината на дисциплините. За него въображението е изцяло свойство на разума. [...] [П]рез петдесетте образованието в хуманитарните науки е станало твърде затворено в себе си, твърде формалистично, твърде научно. То вече не подхранва въображението, онзи вграден инструмент на одругостяване. Затова Милс проникновено пише: „Не е важно дали [най-важните] качества [на ума] са налични [в литературата]; важно е, че хората рядко ги откриват в нея“. (Mills, C. Wright. (1959) *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, p. 17), защото, разбира се, те вече не биват учени, които да четат света задълбочено, както четат литература.



който да поправи неправдите, аз съм крайния продукт, заради който се е случила историята и че Ню Йорк е по необходимост столицата на света. Това не е загуба на воля, особено предвид, че на свой ред е допълнено от политическото съображение, че, както ясно показва тезата на Сауд, Рорти и премиера Ли, днешното триумфалистко американско общество изобилства от възможности да бъдеш „помагач“. Приучаването на литературно четене е приучаване да се учиш от единичното и неверифицируемостта. Въпреки че литературата не може да говори, този тип търпеливо четене, като че ли опитвайки се да накараш текста да отговори, е обучение не само по поезис, достигане до другия в такава степен, че вероятното действие да може да бъде предвидено, но и телео-поезис, стремеж за отклик от далечния друг без гаранции.

Нямам морални съображения срещу поставянето на оценки или писането на препоръки. Но, ако се опитваш да обучаваеш в литературно четене, резултатите не биха могли директно да бъдат установени от преподаващия субект, а вероятно не и от обучаващия субект. В моя опит „доказателството“ се появява по неочаквани пътища, от другата страна. Но липсата на такова доказателство не непременно „означава“, че нищо не е било научено. Затова казвам „без гаранции“. Затова работата по познавателното премахване на културния релативизъм като културен абсолютизъм може да функционира единствено като допълнение към по-институционалната практика, запълвайки мястото на отсъстващата отговорност, но и добавяйки някаква прекъснатост. Що се отнася до човешките права, това е единственото предварително и търпеливо приучаване, което би могло да промени обучителните институти от типа „пет за четири“, които подготвят международните работници в сферата на гражданското общество, включително и защитниците на човешките права и имат прости стандарти за успех. Не предлагам всички работници в сферата на човешките права да имат институционално образование в областта на хуманитарните науки. Понастоящем преподаването на хуманитарни науки в САЩ много рядко е това, което описвам. И модусът е „идното“ [“to some”].

В интерес на допълването на метрополийната педагогика в областта на хуманитарните науки, а не от гледната точка на някаква фантазмена културна разлика, можем да кажем, че „развитата посткапиталистическа структура“ на днешния свят трябва да бъде „запълнена с по-силния императив на отговорността, която капиталистическата обществена производителност беше дължна да унищожи. Трябва да се научим да предефинираме този загубен императив като

непригоден за възникването на капитализма, а не непременно предкапиталистически в един заинтересован последователен еволюционен модел<sup>16</sup>. Най-просто казано, това да си определен от зова на другия – което би могло да бъде определяща черта на тези общества – не води до извличането и присвояването на принадлежна стойност. Да си позволяваш свободно време и да живееш в ритъма на природната среда не води до проучване и овладяване на природата. И така напътък. Методът на специфично литературното обучение, един бабен процес на изменение на ума, може да бъде използван, за да отвори въображението към такива умствени нагласи<sup>17</sup>.

Една от причините за провала на международния комунизъм е, че Маркс, органичен интелектуалец на индустриалната революция, е можел да мисли отстояването на правото на свобода от експлоатация само посредством публичната употреба на разума, препоръчвана от европейското Просвещение. Етическият аспект, да искаш да упражняваш свободата да преразпределяш, след революцията, се постига посредством типа образование, за който говоря. Исторически тази интуиция не е била непозната за Маркс: „именно хората променят обстоятелствата и [...] трябва да се възпитава и самият възпитател“<sup>18</sup>. В случая педагогическият импулс се свежда до урока на капитала, да превърне жертвата в деец. За Маркс, разбира се, не е била непозната и интуицията, че урокът е исторически детерминиран<sup>19</sup>. Позицията ми не е против класовата борба, а е още един опит тя да бъде разширена, да бъде включено „базисното условие“ [Grundbedingung]

16 Spivak, G. C. (1999) *Imperatives to Reimagine the Planet*. Vienna: Passagen, 1999, p. 68. Маршал Салинс излага общите характеристики на тази непригодност в своята *Stone Age Economics* (New York: de Gruyter, 1972). Салинс също така посочва очевидна липса на „публична сфера“ у такива обществени образувания. Загължена съм на Хенри Стайтън за това, че привлече вниманието ми към тази книга.

17 Както споменавам по-долу във връзка с *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Stanford: Stanford University Press, 1994) на Антъни Гудънс, не възхвалявам добродетелите на бедността, дори не и християнските добродетели на бедността, както прави Салинс (*Stone Age*, pp. 32–33). Единственото, което ме интересува е да пренесе тези добродетели горе и, едновременно с това да насаждам принципите на публичната сфера долу; преподавайки и в двата края на спектъра. Тъй като, от гледната точка на асиметрията на това, което наричам класов апартейд в Глобалния юг, една основана на отговорност, лишена от права, стагнираща култура, оставена на себе си може да бъде описана в сегашното си положение в рамките на националната държава единствено като „преобръщане на собственическия индивидуализъм“, трагедията „на негативната индивидуалност или индивидуализъм“ (Balibar, E., *‘Possessive Individualism’ Revisited: (An Issue in Philosophical Individualis)*), непубликуван ръкопис.

18 Маркс, К. (1957) Тезиси за Фойербах. В: Маркс, Енгелс. *Съчинения*, Т. III, с. 4.

19 Маркс, К. (1990) Триединната формула. В: *Капиталът: Критика на политическата икономия*, книга трета. София: Партиздат, с. 919-939.

на продължаващото възпроизводство на класов апартейд в дребните и/или лишени от права общества на модерността. Ако индустриалният пролетариат на викторианска Англия бъде разширен, така че да обхване и глобалните принизени [subaltern], не би имало надежда такъв деец някога да „диктува“ каквото и да било посредством структурите на парламентарната демокрация – признавам си, че от нея не мога да се откажа – ако това постоянно педагогическо усилие не продължи.

(Повече от всякога съм убедена в необходимостта да бъде съживен загубеният културен императив за отговорност след първото ми посещение, споменато по-рано в това есе, до най-нискоразрядните планински училища в една планинска провинция на Китай в компанията на един чудно ентусиазиран млад учител по английски в Научно-техническия университет в главния град на провинцията. Той никога не беше посещавал такива училища, никога не беше се замислял за възможността за възстановяването на един провален комунизъм чрез постоянното усилие да се научиш да достигаш до по-стари културни навици, които все още се практикуват, за да втъчеш [suture in] в селското образование етичския импулс, който би могъл да доведе социалната справедливост до разцвет, вечно в модуса на идното, тъй като винаги ще зависи от качествено образование на младите<sup>20</sup>. Той обаче вече е бил ползван от американската индустрия в стипендията „Образование на етническите малцинства в Китай“ като „местен информант отдолу“, изпратен „на терен“ с въпросник за десетдневно изследване! Идеален кандидат за местното „отдолу“, за когото „злините“ на комунизма изглеждат поправими единствено чрез абсолютистката арогантност на американския утопизъм, кодиран като интерес към културното различие.)

Желанието за преразпределяне не е безпроблемно следствие от едно сито общество. За да може това желание да бъде задвижено

20 По-долу ще развия това понятие-метафора за втъчване [suturing] като описание на практика. За мястото му в марксистката мисъл вж. коментара на Калиникос относно марксовия анализ на религията: „Религиозните илюзии [...] ще надживеят всяко чисто интелектуално оборване, докато обществените условия, които са ги произвели, *продължават да съществуват*“ (Callinicos, A. (1999) *Social Theory: A Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, pp. 83–84). Аз, разбира се, не бих приела бинарното разделение илюзия/истина и поради това бих активирала едно разplitане/наплитане отвътре на образните ресурси на по-ранната културна формация – често наричана „релиозна“ – за да може каквато и да било обществена промяна отгоре да бъде трайна. Това разplitане/наплитане е „втъчване“, модела на педагогика „долу“. Трябва да имаме предвид, че същото важи и за радикалното преподаване в стила на кампаниите за осведоменост „горе“. Проблемът с „религиозния фундаментализъм“, политизирането на елитарни религии, не е, че те са религиозни, а че са елитарни като ръководство. Вж. също Callinicos. *Social Theory*, 90.

посредством културния императив на образованието, трябва не само да бъде преодолано противопоставянето на *неправда* и *право*, с всички генеалогични линии компресирани в него, но и да се посочи, че друг антоним на *право* е *отговорността* и че възможността за такава отговорност не произлиза от права.

[...]

Отговорността, която имам предвид не е непременно онази, която произлиза от залезналото в аз-а съзнание за превъзходство (днешния типичен цитат на месеца във фитнеса е „Цената на величието е отговорността“, Уинстън Чърчил), а отговорност, която поначало бива почувствана преди разсъзъка като зов на другия.

Варианти на Чърчиловия смисъл на „отговорност“, почти синонимен с дълг, са били ползвани и в лагера на Правата, разбира се. И Макиавели, и Хобс са писали за дълга. Вариантът на „Декларация за правата на човека“ от 1793 г. вече съдържа раздел за задълженията на човека и гражданина. ООН публикува „Декларация за отговорностите“ – просто потвърждение на правата като задължения за установяването им – през 1997 г. Има „Декларация за задълженията“ на учените. И така нататък. Това е траекторията на идеята за „отговорност“, която, както се предполага, е доброволно поета от групата, която може да поправи неправди. Струва ми се, че „Амнести интернешънъл“ са правни като казват, че „Декларацията за отговорностите“ на ООН „по никакъв начин не допълва човешките права“ и че „за да *препотвърди* [...] *правата* от ВДПЧ [Всеобщата декларация за правата на човека] *като отговорности*, работният вариант на декларацията въвежда смътни и недобре дефинирани понятия, които само биха могли да създадат объркване и несигурност“<sup>21</sup>. Така дори и една либерална визия е принудена да признае, че няма непрекъснатата линия, която да води от права към отговорности. Това схващане за отговорност като „дълг на по-приспособения аз“ към онези, които нямат неговия късмет (наместо определянето на бъденето-човек като бъдеще, призван от другия, преди волята), разбира се, не е това, което аз имам предвид. Продължавам да съм загрижена обаче за едно от следствията му при глобалните социални движения. Предводителите на местното „долу“ – за принизените „горе“ – без да осъзнават исторически установената прекъснатост между себе си и принизените, дават съвети за самопомощ с огромна надзорна доброжелателност.

21 Muddying the Waters. Вж. [www.amnesty.it/aiilib/aipub/1998/IOR/14000298.htm](http://www.amnesty.it/aiilib/aipub/1998/IOR/14000298.htm)

Важно е да имаме това предвид, защото очевидната неспособност на принизените да го направят без постоянно ръководство се разглежда като доказателство за нуждата от продължаваща намеса. Необходимо е да си въвличен във всекидневното функциониране („текстуалността“) на глобалните социални движения, за да си гадеш сметка, че привидното производство на „декларации“ от тези надзирани групи се пише под диктовка и не е удар срещу класовия апартейд. „Да отстояваш правата си е твоят дълг“ е баналният урок, който тези „горе“ – без значение дали са от Север или от Юг – преподават на онези „долу“. Организирането на международни конференции, където се канят нарочни представители на колективната воля на принизените, е последното отчаяно решение и за двете страни, ако въобще е решение. А понякога, както в случая на моя приятел в Юнан, неосъзнатият местен информатор е доста далеч от принизените.

В рамките на лагера на правата исторцията на нещо като културни системи, основани на отговорност обикновено се представя като част от прогреса към развитието на една система, основана на права в типичния случай на европейския аз.

По отношение на правата на човека и Всеобщата декларация, настоявам на това, че в европейския контекст преди се признаваше, че въпросът за природата като основа на правата трябва да бъде предпоставен<sup>22</sup>, за да бъде ползван исторически. Допускането, че е естествено да бъдеш обърнат към другия, преди волята, въпросът за отговорността при подчинените култури, също така предпоставя теза. Нито един от двата въпроса не би могъл да оцелее без другия, ако справедливият свят е това, което, както изглежда, сме задължени да изискваме. Действително, за да възстановим историческия баланс, би било по-добре всеки интерес към човешките права за другите, към човешките права и човешките неправди, да се основава на предпоставките, налични във втория въпрос, а не на привидното забравяне на другите. В началото стоят два въпроса, които вече съдържат отговор в себе си като предпоставка.

[...]

В „реалния свят“ като цяло, има едно изключително неравностойно противопоставяне между онези, които предпоставят схващането за природата като права на аз-а и онези, които предпоставят схва-

22 От английското begging the question, в смисъла на логическата грешка *petitio principii* – Б. рег.

щането за отговорността като бѐдене, призвана от другия преди волята.

Ако искаме да насочим последните – постоянни жертви – по пътя към обществената производителност на капитала – като старомоден марксист разграничавам капитал и капитализъм, и не ползвам тези думи иронично – трябва да признаем нуждата от допѐване и там, вместо да ги променяме волю-неволю, консолидирайќи вече съществуващи йерархии, изнасяйки половата борба, посредством алчността за икономически растеж. (По-горе в това есе изказах тезата, че тези култури са започнали да стагнират, тъй като културните им аксиоматики са възпрепятствали капитализма. Изказах и тезата, че социалистическият проект би могѐл да получи етически тласък не отвътре, а чрез допѐване от такива аксиоматики. Твърдя, че в настоящото си състояние на упадък, културите на принизените трябва да бѐдат познати по такъв начин, че да можем да вилетем реактивиранияте им културни аксиоматики в принципите на Просвещението. Отстоявам тезата, че социализмът принадлежи на тези аксиоматики. Че социализмът превръща формирането на капитал в преразпределение е трузизъм<sup>23</sup>. Следвайќи тази логика, допѐването на Просвещението съдържа същата възможност да бѐдеш геец на обществената производителност на капиталa, както и да си субект на човешките права.

[...]

Междувременно сериозността на приучаването в общоприетата култура личи по факта, че Морган Стенли Дийн Уитър, Мерил Линч и други големи инвестиционни компании се обръщат към децата в предучилищна възраст; децата учат родителите да управляват портфолиото си. Съществува растяща библиотека от книги, които превръщат инвестирането в „забава“ за децата и им дават подробни инструкции как да го правят. Безвъпросното приемане, че да си богат значи да си щастлив и добър, бива насърчавано под предлог на множество „образователни“ аргументи.

Децата никога не са твърде малки, за да започнат да усвояват основите на управлението на парите... Още преди да се научат да ходят децата разбират понятието „мое!“. Именно представата за притежание на нещо, което им харесва буги интереса им към инвестирането. Бѐдете спокойни

23 Описах този така наречен постдържавен свят в: *A Critique*, pp. 371–94.

– детето ви няма да стане алчно за пари заради стимулирането на този интерес. Посредством инвестирането, то ще се научи на повече отговорност, дисциплина, отлагане на удовлетворяването и дори етика, отколкото въобще сте допускали, че е възможно!

Такова приучаване на децата се гради върху загубата на културния навик на предпологане на действието, което натоварва с отговорност в радикална другост. То бива наградено с неспирното преподаване на бизнес култура в академичното обучение и обучението по време на работа, обучение по мениджърско и потребителско поведение, и маркетинг, за които подготвят хилядите и хиляди бизнес училища из целия Глобален юг, също като на север, които приучават студентите на бизнес култура, изключвайки допълването на пласта култура на принизените, основана на отговорност с етиката на класово-културното различие и по този начин, консолидирайки класовия апартейд. „Декларацията за правото на развитие“ е част от тази акултурация към движенията на финансовия капитал. Приказките за „Третия път“ плават върху тази основа. Интернет предлага културалистки помагала в тази насока – сборници за „пазарния таоизъм“ и „Аристотел за капитализма“<sup>24</sup>. Осигуряват я търговските презентации на безбройни конференции по телекомуникационен маркетинг. Връзва се и със смеха, и честите призови да „следваме парите“ на срещите по права на жените в ООН. Трябва да имаме всичко това предвид преди да приемем на доверие твърденията на проф. Гудънс.

Етиката на корпоративния разум също се вписва в това културно образование. Бях част от преподавателския екип на курс по политология през есента на 2000 г. Най-голямата ни трудност беше да постигнем разбирателство относно разликата между етиката, както се въобразява отвътре самодвижещият се политически разум – като „да постъпиш правилно“, и етиката като откритост към въобразеното действие на другия, отговорност за и към един минимален радикален анклав тук и, както ще покаже по-долу, една компрометирана и делегитимирана конформност там.

Това обучаване на децата е и легитимация чрез обратното на настояването ни за начална педагогика за бедните от селските райони. Тук е нужно допълването с типа образование, който се опитвам да опиша, така че отношението между деца-инвеститори

24 Clark, J. P. *Going with the Cash Flow: Taoism and the New Managerial Wisdom*; www.britannica.com (Достъп: 05. 2000), и Morris, Thomas V. (1997) *If Aristotle Ran General Motors: The New Soul of Business*. New York: Henry Holt. Мога да се гаяга и още много примери.



и деца-работници да не е само отношение на поправка на неправда отгоре. Как функционира едно такова допълване? Ако в Ню Йорк, за да пресечем възхода на корпоративната етика, бизнес културата, присвоителския ню ейдж радикализъм и политически коректния мултикултурализъм, подривната задача е да запълним дупката на радикалната отговорност в образованието на раздаващия права посредством литературно четене и ползване на хуманитарните науки, какво бихме могли да направим за образованието на онези, чиито неправди биват поправяни?

[...]

През 2000 г. посетих един, така наречен Фестивал на биоразнообразието, на който публика от села и малки градове в една „най-слабо развита страна“ гръмовно осмя песните за биоразнообразието от две съседни страни, а ентузиазирано аплодира непохватни имитации на боливуудски (търговското на дълбоко интернационализираната бомбайска филмова индустрия) „адаптации“ на моменти от американското MTV, които, разбира се, публиката не разпознаваше като такива. Ситуацията беше много неловка за активистките лидери, произхождащи от класата на колониалния субект и беше допълнително усложнена от публичните им призови, на които селската публика се подчини като на озадачаващи заповеди. Макар и да обобщавам, примерът ми остава единичен и една от причините за това е историческата прекъснатост, която води до такива събития. От практическа гледна точка начинът да се справим с проблема за единичното и универсалното е да се учим от единичността на единичното, подстъп към въображението на публичната сфера, рационалното представяне на всеобщото.

Трябва да оспорим не само представата, че нагласата да правим за грузия не се предизвиква автоматично от усета за аз-а като пълновластен господар в съчетание с убеждението, че си най-пригоден, но и противоположното схващане, романтично или удобно, за някаква същност на принизеността [subalternity], източник на такава нагласа, което противоречи на опустошенията на историята. В своята известна *Педагогика на потиснатите*, писана по времето на партизанските войни в Латинска Америка, Паоло Фрейре предупреждава за врегата от есенциализирането на потиснатите, напомняйки ни, че



„в началните етапи на борбата потиснатите [...] често на свой ред стават потисници“<sup>25</sup>.

Друга причина да бъдем нащрек срещу есенциализиране на принципите, както положително, така и отрицателно, е изготвянето на политики в сферата на човешките права от страна на ООН. Ако самопозволенията да продължаваш да поправяш неправди бива имплицитно обосновано чрез позитивен есенциализъм – те никога няма да бъдат способни да си помогнат сами – то отрицателният есенциализъм подхранва лъжливи надежди, които също толкова неизбежно ще бъдат сломени и ще се стигне до същия резултат: заключението, направено пряко волята, че винаги ще трябва да ги подпирате. Действително, при сегашното състояние на света, а може би и винаги, и навсякъде, с простото използване на отговорността за целите на постигане на отчетност в Юга, инспектирането на насочеността към другия, без постоянното приучаване „без гаранции“, възпроизвеждаме и консолидираме това, което може да се нарече само „феодализъм“, при който един великодушен деспот като Ли Куан Ю може да се обяви в подкрепа на колективността наместо индивидуализма, когато така е угодно. При сегашното състояние на света, това възпроизвежда и консолидира половото потисничество, с което мигновено придава правдоподобност на правоговора на джентър лобито в международното гражданско общество и Бретън Уудс.

Декларации като декларацията на НПО от Банкок, озаглавена „Нашият глас“, в която се изброява какво би било „тяхното право на самоопределение“ за „коренните населения въобще“<sup>26</sup> [“Indigenous People in General”], може, подобно на множество декларации на ООН, да е отличен инструмент за политическо маневриране, но няма да достигне до целия спектър на коренното население на Азия, където всяка група изповядва същия културен абсолютизъм като селската публика на фестивала на биоразнообразието. За да отворим политическите маневри към етичното, трябва да мислим допълването, към което сега се движим.

Когато ООН предлага избор между насилие и провеждане на избори, това не е реалистично, тъй като се основава на друг тип грешка – безкритичен универсализъм – приемането, че във всички ситуации това е реален избор. Той скоро довежда до военна намеса в името на поправянето на неправдите на геополитически специфични

25 Freire, P. (1981) *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum, pp. 29–31.

26 Our Voice, декларация на НПО от Банкок. [www.nativenet.uthsca.edu/archive/nl/9307](http://www.nativenet.uthsca.edu/archive/nl/9307)

места. Защото „демократизация“ не е просто кодово название, както в практиката често е, за политическото преструктуриране, преизвикано от превръщането (от ефективно през неефективно до дубо) на държавните капитализми и техните колонии във васални икономики на рационализираната глобална финаансализация. Ако ще включва най-големият дял от електората в Глобалния юг – селското население под прага на бедността – тя изисква преодоляването на векове потисничество посредством едно втъкващо образование по нормалност за селските принизени, което да допълни яростните пристъпи на вина и срам на политиката на катастрофи.

Предлагам тук малък, но представителен пример:

Раздавах сладки, по две на калпак, на селяни в Шахабад, Бирбум. Някои от училищата, които описвам по-году се намират в тази област. В тези села няма кастово индуско население. Селяните не могат да си позволят този тип традиционни печени сладки, които се купуват от индуските села. „Магазини за сладки“ няма нито в едните, нито в другите села. Раздаването на сладки е празничен жест, но внася извместен смут в моята отгледана в Калкута интелектуално-левичарска душа. Усвоила съм това поведение в хода на десетилетното ми обучение в тези области.

Млад мъж на тридесет и нещо, като цяло счтан за влиятелна фигура в тази етническа група – декарос, които имат неизяснен статут между коренното население и неприкосновените – отваряше калпавите хартиени кутии, плувнали в сироп в още по-некачествени полиетиленови торби, докато аз потапах ръката си. Изведнъж той промърмори: „Идват външни, давай им по една“. Помислих, че проблемът е в бройката и започнах да давам по една натъжена, защото сега имаше повече деца. Изведнъж човекът прошепна в ухото ми: „Дај ÷ две, тази е от нашите“. Шокирана, рязко се извърнах към него и казах на бърз монотонен бенгалски: „Не говори такива неща пред децата; ами ако аз кажа, че ти не си от нашите?“. Тъй като аз съм кастова индустка и в този смисъл принадлежа към потисниците му<sup>27</sup>. Това са най-малките гравивни клетки, от които израства

27 Между лекцията ми през януари 2001 г. и сегашната редакция казах на този човек, един от основните ми съюзници в образованието, връщането на земята на гребните собственици и екологичните земеделски проекти в областта, че съм говорила за тази случка в чужбина. Той ми каза, че много внимателно си е помислил за случката и си е взел поука (както направих и аз). Трябва да напомня, че аз съм спечелила доверието им благодарение на това, че се държа различно, както от кастовите индуси, така и от посетителите от НПО последователно в течение на години и че те също толкова отчаяно търсят по-добро бъдеще за децата си, без негативни последици, както и мигрантите.

етническото насилие<sup>28</sup>. Можем да попълваме историческия разказ, да повишаваме или понижаваме степенята на насилие. Хубаво е, че Милошевич беше наказан, сигурно и натисъкът за спазване на човешките права и пристъпите на вина, и срам спрямо провинилите се държави трябва да продължат, но тези са факторите, които стимулират инфекциозния процес на насилието. Този мъж познава партийната политика; КПМ (Комунистическа партия – марксист) е силна тук. Със сигурност гласува редовно, може би дори агитира гласоподавателите за партията. Двата типа усет – първо, за конкуренцията между етнически групи в рамките на една корумпирана квотна система в реструктурираната държава при намаляващи ресурси; и, второ, интуицията за многопартийната парламентарна демокрация като едн, като цяло хомосоциален, вид състезателен спорт с най-високите залози, достъпни за играчите в доведения го мизерия земеделски сектор – насилието и провеждането на избори – могат да съществуват в една изменчива връзка, при което едното може да бъде мобилизирано за сметка на другото или пък в негова полза. Затова изборът, който ООН предлага – урната или „мироопазващата мисия“ – е нереалистичен. Ще се спра на един отговор. За целта ще кажа няколко думи за втъкването на мисленото на човешките права в разкъсаната културна тъкан на отговорността; или, за да разпознаем ползваните понятия-метафори, активирането на един спящ етически императив.

Подчинените култури на отговорност – евристично обобщение, също толкова несигурно, колкото и обобщенията за господстващата култура – предполагат действието, което натоварва с отговорност в онова извън аз-а, което е и в аз-а, полуархивирано и, поради това, не пряко достъпно. Ползвам думата *подчинени*, защото, както твърдя в хода на цялото есе, те са получателите на подаянието на човешките права, което аз виждам като „бремето на най-пригодния“ и което, както настоявам от първа страница, има

28 Поради това, че на малките, лишени от права, основани на отговорност култури, не е бил позволен достъп до прогресивната легитимация на колонията, те са останали „икономики, организирани около семейни и родствени отношения“ и същевременно са били рекодирани като гласуващи граждани на парламентарни демокрации без *въобразен* достъп до „публична сфера“. За тях, без грижовната педагогика, която ще скицирам по-долу, „разликата между полюсите на взаимност [...] остава [една анахронична] социална дистанция“, без *въобразен* достъп до гражданството като нещо общо. Цитираните фрази са от Sahlins, *Stone Age*, pp. 41, 191. Ако това изглежда прибрзано, вината не е моя, а на постколониалната държава и имайте предвид, че а) моделът тук не е Австралия, Латинска Америка, Африка; т.е. някаква „предколониална колония на заселници“; и б) че аз не съм тук, за да ги поучавам, а да се уча от децата как да бъдат тяхна учителка. И в САЩ мога да говоря за преподаването, но не мога да пиша по американистика.

*амбивалентната* структура на нарушение, което предоставя възможност, която всеки непреднамерен човек свързва с бремето на белия човек. Ще се опирам на този аргумент във втората част на есето, която се занимава с различния поглед към повреденото еписстемѐ.

От антропологическа гледна точка групи като сабарите и декарите биха могли да се разглеждат като ямащи „плътно изтъкана обществена структура“. Но, ползвайки понятието-метафора „втѣкаване“, аз настоявам за една различна гледна точка. Тези групи също така се намират в историческото настояще на държавата и гражданското общество. (Човешките права наказват последното в името на Просвещението.) Призовавам читателите да променят възприятието си от антропологическо към историко-политическо и да видят същия изтъкан текстил като една разкъсана културна тъкан, отстранена от господстващата нишка в един исторически момент. Това е да си принизен. Тезата ми е, че вече дълго време на тези културни кодове се позволява да функционират единствено като делегитимирана форма, насилствено откъсната от господстващата посредством една история, която приема капитала и империята като телос. Така обобщението ми е несигурно, макар и демонстрируемо, ако усилието, което ще опиша по-долю е споделено. Тези понятия-метафори за втѣкаване в разкъсана тъкан, за рекодиране на едно делегитимирано културно образувание, са от решаващо значение за цялата втора част на аргумента ми.

И така, подчинените култури на отговорност предполагат действието, което натоварва с отговорност в онова извън аз-а, което е и в аз-а, полуархивирано и, поради това, не пряко достъпно. Такова изречение би могло да се стори неясно на (християнизирани) секуларисти, които си представят етиката като интернализирани императиви; би могло да се стори глупаво на обичайната езикова традиция, която решително трябва да игнорира онези части от ума, които не са достъпни на разума, за да може да теоретизира<sup>29</sup>.

29 Струва ми се, че Маршал Салинс интуитивно схваща това, когато защитава *Опит върху гарата* на Марсел Мос срещу съержателна и формална дисциплинарна критика. Въпреки че признава, че е „геосинкретично начинание... още повече, че не е подкрепено със специално изследване на маорите или на философите... които се обсъждат“. Салинс пише за икономическия разум, но в коментарите му относно Мос, той споменава отговорността и, ползвайки Мос, я превръща в принцип на разума (Sahlins, *Stone Age*, pp. 149, 168–69, 175). Що се отнася до самия него, той завършва книгата си в модуса на допълнения уден капитализъм: „Нужна е и примитивна теория за разменната стойност, а може би е и възможна, с което не казвам, че съществува“. Това е в съзвучие с моето схващане, че етическият порив към социализъм трябва да дойде от онези културни формирования, които са непригодни за капитализъм.

Може би е полезно да мислим архивираната външност по подобие на неопосреденото ни знание за вътрешността на тялото ни. Основната предпоставка на „Генетичната революция и човешките права“ от серията „Оксфорд Амнести“ например е, че гените са дигитализирани думи, които движат телата ни, аз-овете ни<sup>30</sup>. Те обаче не са ни достъпни като предмет и инструмент на познание, доколкото ние сме осъзнаващи същества. (Един умен читател погрешно разбира това като пълна интериоризация на другостта. Моят призив е да се опитаме да мислим по друг начин – че има друго пространство – или ког, тук всички аналогии са „погрешни“ – в аз-а, което ни движи.) Помислете и за творческото изобретяване на езици, които знаем добре. Езиците имат история преди нас и бъдеще след нас. Те са извън нас – в граматиките и речниците. Но същевременно езиците, които знаем и които използваме са извън нас и у нас. Това са аналогии за действие, които са извън нас, но и у нас – и, като всяка аналогия, са несвършени, но се надявам, че засега ще бъдат достатъчни. При основаните на отговорност подчинени култури, менливото пространство на отговорността може би би могло да бъде схванато посредством тези аналогии. Моля забележете, аз не твърдя, че те са по-добри, просто че са различни и тази коренно различна двойка – права и отговорност – трябва да се свърже в спънатата връзка на допълването.

Това са просто аналогии, които човек може да намери в серията „Оксфорд Амнести“ и у Сосюр. Те действат по следния начин: щом можем да си представим, че всички човешки същества са генетически написани преди волята; и че всички човешки деца възприемат език, който е „вън“ като майчин; тогава, по тези структурни модели, бихме могли да схванем предпоставката, че човешкото същество е човешко в отговор на „външен зов“. Посредством тези аналогии можем да схванем структурата на ролята на другостта, която функционира в подчинените култури. Думата *преди*<sup>31</sup> в „преди волята“ тук се ползва, за да обозначи логическа и хронологическа първичност, както „преди“. Разликата е историческа, а не същностна. Именно защото вярвам, че право/отговорност могат да бъдат споделяни от всички в постоянния модус на „идното“, продължавам да настоявам за допълваща педагогика и от двете страни.

По структурата си определящото приписване на бъдеще-човек посредством другост не е по отношение на емпиричен външен свят.

30 Burley, Justine. ed., (1999). *The Genetic Revolution and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

31 Before – Б. преди.

Както не мога да си играя със собствените си гени, нито да достигна до цялата езиковост на майчиния ми език, така и предполагаемата другост „е“ радикална в общ смисъл<sup>32</sup>. Разбира се, то се смесва с тесния смисъл на „отговорност пред външния свят“, но е закотвено в онази въобразена другост, която е недостъпна, често трансцендентализирана и формализирана (каквато е и естествената свобода в лагера на човешките права).

Не е нужно тук да навлизам в повече факти. Подчинените принизени са също толкова разнообразни, колкото са и получателите на човешко-правна дейност. Не е нужно да правя твърде много разграничения. Тъй като те са обвързани от Всеобща декларация.

Предварвайки възраженията срещу този отказ от разграничаване и изчерпателност, може би трябва да повторя, че, ако тези хора се превърнат в мой обект на изследване за получаване на дисциплинарна информация като такава, не бих могла да запазя своята съсредоточеност върху децата като мои учители. В тази дейност няма нищо неясно. Тъй като това е основното прозрение на есето ми, читателят, опасявам се, ще трябва или да го приеме, или да го отхвърли. Това е различният познавателен подход, чиракуването на учителя като тъквич или невидим кърпач, тайната на продължаващото педагогическо допълване. Писането на този текст почти ме убеди, че съм била права, смятайки, че този различен подход е твърде контекстно обусловен, та да може да пътува, че не трябва да го включавам в академичното си говорене. И все пак няма друга новина, която да мога да поднеса на „Амнести интернешънъл“ по повод човешките права.

Пренаписвайки Левинас в началото на осемдесетте години, Люс Иригаре призова за етика на сексуалното различие<sup>33</sup>. Тази мода в господстващата феминистка теория вече премина. Но полезността на модела не изчезва с пискъка на модата. Да наречем това допълване етика на класово-културното различие, после: свързване през голямото разстояние с оглед на едно „идно“ бъдеще, на раздаващите права със жертвите на неправди.

С тази уговорка нека разгледаме пример за това защо трябва да втъчем човешко-правно мислене в разкъсаната културна тъкан на отговорността; или за да разнообразим понятието-метафора, да активираме един спящ етически императив. Ще го скицирам само грубо.

32 В смисъл на отнасяща се до корена, до основата – коренна, из основи, свършена (също в общ, а не в ценностен смисъл) – Б.прев.

33 Irigaray, L. (1986). The Fecundity of the Caress. In: Cohen, Richard A. (ed.) *Face to Face with Levinas*. Albany: SUNY Press, pp. 231-256.

Активисти от институционално образованите класи на основната национална култура печелят правна победа на щатско ниво срещу полицейската бруталност спрямо племенното население.

Опитват се въз основа на това да проведат кампания по осъзнаване на национално ниво<sup>34</sup>. Управляващата партия подкрепя активистите на щатско ниво. (Индия е федерация от щати. Тук националното ниво не е намесено.) Управляващата партия на местно ниво е като цяло в по-малка степен подготвена на щата именно заради прекъснатостта спрямо хората от народа [grass roots], на която непрекъснато настоявам. Именно тази липса на справедливост без посредничеството, което се намира далеч, омаловажава принижените. На местно ниво полицията на управляващата партия си откъсва за това, което те възприемат като победа над „тяхната“ партия, възползвайки се от три фактора – един положителен и два отрицателни:

1. Относително еднородната господстваща индуска култура на селско ниво държи племенното население в изолация посредством преградсъзъци.
2. В резултат на тази *културна* изолация женската независимост сред племенното население се е запазила непокътната. Тя не е инфектирана от традицията на потисничество на жените сред общата индуска селска култура.
3. От *политическа* гледна точка основната, предполагаемо еднородна селска култура и културата на племенното население споделят липса на демократично причуване.

Това е резултат от бедност и класови преградсъзъци, разпространени на национално ниво. Затова тук гласовете могат да бъдат купувани и продавани; и изборните сблъсъци се приемат от селското население въобще като състезателен спорт, при който насилието е легитимно.

На местно ниво, след правната победа на метрополиийните активисти срещу полицията, управляващата партия се възползва

---

34 Този случай беше обсъден в Spivak, G. C. (2000). The New Subaltern: A Silent Interview. In: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Vinayak Chaturvedi (ed.) London: Verso, pp. 335–36, и в Spivak. (2000) Discussion: an Afterword on the New Subaltern. In: Partha Chatterjee and Pradeep Jeganathan (eds.), *Community, Gender, and Violence: Subaltern Studies XI*. New York: Columbia University Press, pp. 324–340.



от тези три фактора, пренаписвайки женския конфликт като партийна политика<sup>35</sup>. За да разделят племенната общност, полицията употребява случайна караница между жени от племената, ако правилно си спомням, за кражбата на един велосипед. Едната страна е насърчена да даде другата под съд. Подсъдната група е уважвана и съблазнена от опозиционната партия. Така се изфабрикува ситуация на ожесточен конфликт, при който полицията има непосредствено предимство пред всички останали и, тъй като правната победа в далечна Калкута все пак е налице, отмъщението на полицията приема формата на още повече терор. При липса на приучаване на изборна демокрация, коренната общност приема полицейския терор като част от партийния дух: политическите партии се борят така, че „политически“ няма никакво интелектуално оправдание. Това е пряко следствие от чистосърдечното усилие „отгоре“ на образованите активисти – сред които числя и себе си – за възтържествуването на справедливостта в съответствие с конституцията, тъй като на нивото на хората от народа то може да бъде разбрано единствено като „поражение“ на полицията и партията.

Не призовавам жените да бъдат оставени на мира да разцъфтяват в някаква девствена примитивност. Не говоря и за това как да сложим край на потисничеството на жените! Полицията са селски индустри, коренното население са малка, лишена от права група, в случая имаме класово-расово-държавна власт, вписана в кастовата система. Моето решение е преподаването, методът е педагогическото внимание, да научиш плетката на разкъсаната тъкан по неочаквани начини, за да сплетеш двете, без да нарушаваш политиката на пола отгоре. [...] Тезата ми е, че човешко-правният активизъм трябва да бъде допълнен от образование, което да вътъркава демократични навици в по-ранното културно образование.

[...]

След победата, ако няма постоянна бдителност („натиск“, който сам по себе си е вид терор), силите на терора, бруталността и на-

35 Колебая се дали да назова тези партии, защото тезата ми отчасти се състои именно в това, че когато не се получава истинско образование, идейното съдържание на партийната платформа не съвпада с нагласите на селския електорат, които чуват тези идеи единствено в държаните по масови митинги непонятни слова на висок бенгалски. В конкретния случай управляваща е марксистката партия Индийска комунистическа партия (ИКП), а опозиционните партии са Бхаратия джаната (БДП/индуски националисти) и Триномул (отцепници от ИКП). Да разглеждаме този конфликт в термините на комунизъм и фундаментализъм би било напълно погрешно.



силието, претърпели публично поражение, често се завръщат, за да разделят и потискат общността още повече. Ако общността отвърне на този терор, го прави по старите правила на насилието. Раздаването на справедливост, поправянето на неправди, възстановяването на човешките права биват сведени до един модел на мъст без край и/или, в най-добрия случай, дух на съдебно изнудване, ако подпомогнатата група има силни връзки с регионалните агенции или комисии по човешките права (господстващите групи за натиск, които биват описвани като „отдолу“), което съвсем не винаги е така. Семинарите по правна информираност, сами по себе си похвално начинание, могат да изострят проблема, ако липсва усърдие в основополагащата педагогика, която подготвя субекта на правата от детството и отвътре на една обезправена култура на отговорността. Освен това, ако оставим настрана тези откъснати райони, зависимостта от човешките права може да бъде особено злокобна в неоколониалните си последици, ако държавата е извършител на терора, а Евро-САЩ са спасителят.

[...]

Дори огромния труд по последващо разследване – случай по случай – да бъде направен по-ефективен в нашата епоха на телекомуникации, това няма да промени познавателната структура на увредената, основана на отговорност общност, на която правата биват подхвърлени отгоре. Това нито ще облекчи господството на терора, нито ще премахне модела на зависимост. Получателят на подаянието на човешките права, когото описах по-горе, деец на контратероризма и съдебното изнудване на най-ниско ниво, ще продължи да не прилича на аз-идеала, който Просвещението и Всеобщата декларация имат предвид. Докато реалното изравняване чрез разкриване и приучаване на дълго игнорираното етическо въображение на селската бедността, а и на всеки вид субпролетариат на техния собствен език, не е част от идния дневен ред, тя или той няма никакъв шанс да се превърне в субект на човешки права като част от една общност, а трябва да остане завинаги обект на нейното благоволение. Вовеки ще чуваме по новините, от местни до глобални, как тези хора не се справят, когато бъдат оставени да се справят сами и новият империализъм, основан на един, в най-добрия случай неуверен, социален дарвинизъм ще получи окончателна легитимност.

Член седми на „Декларация за правата на човека и гражданина“, следвайки европейската радикална мисъл на XVIII век, заявява, че „за-

конът е израз на волята на общността<sup>36</sup><sup>37</sup>. Сред селската беднотия на Глобалния Юг човек може да се опита, чрез такъв тип образование без гаранции, да докара нещата до ситуация, при която законът да може да бъде въобразен като израз на една винаги една общност. Иначе духът на законите за човешките права е съвършено извън неопосредения им досег. Приучаването на „литературно четене“ в метрополията тук се практикува, ако щете, за да се създаде ситуация, в модуса на „идното“, при която да може да бъде признато, че „взаимното признаване на оценките [да признаеш в другия честност съответна на твоята собствена] е условие, без което не е възможна никаква гражданска дейност“<sup>38</sup>.

Допълващият метод, който ще очертава по-долу, не означава човешко-правната намеса да престане. Той дори не предполага непрактичното предложение активистите за човешки права да отделият време да научат този метод. [...] Единствено, който и да е трябва да има търпението и упоритостта да научи добре един от езиците на селската беднотия на Юга. Това, надявам се, ще ги разграничи от имплицитната връзка между световно управление и самопровъзгласилото се международно гражданско общество. (За последното пиша другаде.)

*Един* от езиците. За целите на важната и възможна работа по поправяне на неправдите – политическият разум – големите европейски езици стигат. Но за достъп до принизеното епистемѐ, за изработване на втъкаваща педагогика, трябва да бъдат взети предвид множеството езици на принизените.

Това се дължи на обстоятелството, че задачата на възпитателя е да се научи да разбира отдолу нишките за разрешаване на конфликти, които несъмнено са налице, в колкото и латентен вид, у обезправената културна система; отказвайки се от убедеността си в своето триумфалистко превъзходство. [...] Защото тяхната културна аксиоматика, както и вече подчинената им позиция, не са довели до зачатъци на капитализъм. Сега учим децата си в Севера, а несъмнено и в Севера на Юга, че научаването на движенията на финансовия капитал е научаване на обществена отговорност. Именно в отдалечения извор на това убеждение – че капитализмът е отговорност – можем да открием и началото на провала на групите на

36 The will of the community. Възприетият на български превод гласи: „Законът е израз на общата воля“. С оглед тезата на авторката, предлагам този мой превод. Въпросният член впрочем е шести, а не седми. – Б. прев.

37 Paine, *Rights of Man*, p. 79.

38 Sacksteder, W. (1989) Mutually Acceptable Glory. In: Caws, P. (ed.) *Causes of Quarrel*, p. 103.

коренното население от типа, който описвам: тяхното влизане в (и отдалечаване от) модерността като постепенно плъзване в атрофия<sup>39</sup>.

Тази история поражда нуждата за реактивиране на един етически императив, атрофирал поради постепенно отдалечаване от разказа на прогреса – колониализма/капитализма. Това е аргумент за културното втъкване, ученето отгоду да допълваш с възможността за субективност на правата.

[...]

Надеждата да тръгнем по пътя към „активиране“ на демократичните структури е да се научим да възприемаме реакциите на децата спрямо преподаването на свой учебник.

[...]

Ще обобщя: първо, културата на отговорност е повредена. Необходимо е усилие се състои в това търпеливо да я научим отгоду и непрестанно да се опитваме да я втъчем у въобразения удачен субект на всеобщите човешки права. Второ, образователната система е прогнала развалина на колониалния модел. Усилието е постоянно да отстраняваме нейните ефекти, да приучаваме на навика на демократично гражданство. Трето, да преподаваш тези навици с отговорност към прогнанията култура е различно нещо от индоктринирането на децата в национализъм, приказки за съпротива, идентитарност.

[...]

Нерелигиозна съм до такава степен, че атеизма ми се струва религия. Но сега разбирам защо най-разнородни фундаменталисти са най-успешни в преподаването на бедните – в прослава на Бога. Човек се нуждае от някаква „позволена налудност“ (изразът е на Орландо Патерсън), от някакъв трансцендентален Друг, за да може да развие онази безскрупулна отгаденост, способна да подкопае чувството, че си по-добър от онези, на които помагаш, че способността да управляваш една сложна животноподдържаща система е същото като да си цивилизован. Но аз съм повлияна от деконструкцията и за мен

39 За некритично обобщение на това културно формиране като всеобща история вж. Reagan, R. (1979) *Free Enterprise* (paguо есе), [www.newyorktimes.com](http://www.newyorktimes.com).

радикалната другост не може да бъде назована „Бог“, на който и да било език. Впрочем и позоваването на „човек“ [“man”<sup>40</sup>] в „човешки“ права (или позоваването на „жена“ [“woman”] в „правата на жените са човешки права“) ще продължи да ме смущава.

„Позволена налудност в името на неназовимия Друг“ тогава. Толкова време ми трябваше, за да обясня този непонятен израз. Но усилията, които описах са може би единственото средство за идното бъдеще, когато разумното поправяне на неправди няма непременно да бъде очевидната съдба на групи, които остават решени да ги поправят; когато неправдите няма неумолимо да се множат, очаквано.

---

40 Човек, но на първо място мъж. – Б. пр.

# *Adikia:* Върху комунизма и правата<sup>1</sup>

## 1.

През 1980-те и 1990-те марксистки интелектуалци, разтърсени от разкритията за ГУЛАГ и от разпадането на комунистическите държави, започват да приветстват човешките права. Заедно с редица други, Клод Льофор, Жан-Франсоа Лиотар, Етиен Балибар и Жак Рансиер участват в този процес<sup>2</sup>. Той съвпада с хвалби за „края на историята“ от страна на либерални капиталисти и с ревизионистки истории на Френската революция, които подчертават нейните неуспехи, терор и тоталитаризъм. Това беше време на поражение и деморализация за левицата. Всичко солидно в радикалното мислене се изпаряваше във въздуха.

Този период на крах, самоанализ и покаяние достигна своя край с финансовата и икономическа криза. Завръщането на радикалната теория и политика възкресиха подозрението към повърхностния морализъм и хуманитаризъм на либералната демокрация и към отказа от универсализъм на постмодерната култура. Ален Бадиу отхвърли хуманизма на правата в своята *Етика*<sup>3</sup>, Славој Жижек, след известно

1 Преводът е направен по публикацията: Costas Douzinas (2010) *Adikia: On Communism and Rights*. In: Douzinas, C., Žižek, S. (eds.) *The Idea of Communism*. London: Verso, pp. 81–100. Б. пег.

2 Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity; Balibar, E. (1991) Citizen Subject. In: Cadava, E., Connor, P. and J. L. Nancy (eds.) *Who Comes after the Subject*. New York: Routledge; (1994) The Rights of the Man and the Rights of the Citizen. In: *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*. Trans. J. Swanson. New York: Routledge; Lyotard, J.-F. (1993) The Other's Rights. In: *On Human Rights* Stephen Shute and Susan Hurley (eds.) New York: Basic Books; Рансиер, Ж. (2004) Кој е субектът на правата на човека? В: Мегаров, Г. (2014) Критически погледи към човешките права. София: КОИ, с. 251.

3 Бадиу, А. (2004) *Етика. Опит върху съзнанието за зло*. Превод от френски език Любен

колебание, постави под въпрос освободителния потенциал на човешките права<sup>4</sup>, а Майкъл Харт и Антонио Негри гледат на човешките права като на неизбежно оръжие на Империята<sup>5</sup>. Отхвърлянето на по-ранния ревизионизъм на правата е почти пълно.

При все това обаче, подобно отхвърляне е донякъде проблематично. Универсализмът е сигналът за сбор на либералните хуманитаристи. Защитата на *sans-papiers*<sup>6</sup>, основна кампания на *organization politique* на Бадиу, не може да избегне една или друга версия на правно говорене. Рецептата на Харт и Негри за превръщането на претенциите на Империята в проява на радикалното множество [*multitude*] приема формата на социални права. Жак Рансиер открива в човешките права добър пример за радикалната политика, която пропагандира. Един смутен флирт между левицата и правата се е върнал към живот в посока, която съчетава защита на универсализма с отхвърляне на идеологията на човешките права<sup>7</sup>. Сега му е времето да се върнем към историята и теорията на правата в контекста на късния капитализъм. Ако комунистическата практика представляваше отказ от либералните права, може ли философската идея за комунизма да спаси (човешките) права?

## 2.

Историята на човешките права често е определяна като конфликт между либералното им ознаменуване и отхвърлянето им от марксизма и комунистическия. Човешките права са като лице на Янус: те ни предлагат само парадокси. Те могат да освобождават и да водят до господство, да защитават и да контролират<sup>8</sup>. Тази двусмислена нагласа се просмукваше в радикалната теория на правата до неотдавна, с акцент върху негативната страна.

Текстовете на Маркс върху правата са част от по-широката му критика на капитализма. При феодализма политическата власт, икономическото богатство и социалният статут съвпадат. Политическото господство на настъпващата буржоазия, от друга

---

Каравелов. София: Литабра.

4 Zizek, S. (1999) *The Ticklish Subject*. London: Verso, pp. 215 – 228; (1990) *The Fragile Absolute*. London: Verso, pp. 54 – 69, 107 – 1.

5 Hardt, M., Negri, A. (2000) *Empire*. Harvard University Press, pp. 393–414.

6 Думата обозначава мигрантите без документи във Франция. Част от политическите ангажименти на Ален Бадиу включват активистка работа с хора без документи. – Б. прев.

7 Douzinas, C. (2007) *Human Rights and Empire*. London: Routledge, Ch. 1 u 12.

8 Douzinas, C. (2000) *The End of Human Rights*. Oxford: Hart.

страна, може да бъде осигурено именно чрез привидната загуба на пряка политическа власт. Правата на човека отстраняват политиката от обществото и поставят край на идентификацията на икономическото господство с политическото водачество. Политиката бива ограничена до отделната сфера на държавата. В същото време собствеността и религията, основните гаранции на класовото господство, биват превърнати в частни институции на гражданското общество и защитени от държавна намеса посредством естествените права [natural rights]. Това „понижаване“ до сферата на частното прави собствеността по-ефективна и гарантира продължаващото ѝ господство. В тази диалектическа формула главната цел на естествените права е да отстранят политиката от обществото и да деполитизират икономиката. След това разделяне държавата се представя като (политически) господстваща, докато реалната (икономическа) власт лежи в капиталистическото общество. Така буржоазният отказ от пряката политическа власт на феодалните барони и крале е предусловие за възхода на буржоазното общество и за триумфа на неговите капиталистически принципи.

В тази буржоазна зала с огледала естествените права подкрепят себелюбието и частната печалба. Политиката и държавата, от друга страна, поменят религията и църквата и се превръщат в земен квазирай, в който социалните различия са временно забравени, докато гражданите участват в ограничената формална демокрация. Либералният субект живее двойствен живот: ежедневна борба в преследване на личния си икономически интерес и друг, който, като един метафоричен Шабат, е отдаден на политическа дейност и на „общото благо“. Всъщност една ясна йерархия подчинява политическите права на безплатния гражданин на конкретните интереси на капиталиста, представени под формата на естествени права.

Атаката на Маркс срещу естествените права дава началото на различните нишки на „идеологическата критика“. На първо място, равенството и свободата са идеологически фикции, които произхождат от държавата и поддържат общество на неравенството, господството и експлоатацията. Макар и естествените права (а днес човешките права) да се приветстват като символи на общочовешкото, те заедно с това са мощни оръжия в ръцете на частното (буржоазията). Покрити с лустрото на езика на правата, идеологиите, класовите интереси и егоистични нагласи изглеждат естествени, вечни и в служба на общественото благо.

На второ място, правата превръщат хората в абстрактни шифри. Абстрактният човек на декларациите няма история или

традиция, пол или сексуалност, цяват на кожата или етническа принадлежност, тоест именно тези елементи, които правят хората хора. Всяко едно съържание е принесено в жертва пред олтара на абстрактното човечество. Този жест на универсализиране обаче прикрива техния действителен субект: *човешкия, твърде човешки*, богат, бял, хетеросексуален буржоа от мъжки пол, който се представя за всеобщото човечество и който съчетава достойнството на човешката природа с привилегиите на елита. Еманципацията на универсалния човек подчинява реалните хора на едно конкретно правило: „правата на човека като отделни от тези на гражданина не са нищо друго освен правата на члена на буржоазното общество, т.е. на егоистичния човек, на човека като отделен от другите хора и от общността“<sup>9</sup>.

Един сходен аргумент, подчертава държавността на правата. Реално функциониращите права следват държавната принадлежност. Макар прокламирани от името на общочовешкото отвъглокални или исторически фактори, само граждани на нацията получават тяхната пълна защита. Празнимата между универсалния човек и гражданина на нацията е населена с милиони бежанци, емигранти, безотечественици, постоянни движещи се хора или номади, обитатели на лагери и възворителни центрове, *homines sacri*<sup>10</sup>, които принадлежат към „човечеството“, но които имат малко или никакви права, защото не се раждат на закрила от държавата.

На трето място, формалното равенство (легалното упълномощаване за притежание на собственост) третира неравните по равен начин, като въпрос на право и безпристрастие. Това преобръща равенството в идеологическа конструкция; то също така поощрява материалното неравенство, бедност и лишения така, както и подриба близките човешки взаимоотношения.

По своята природа правото може да се състои само в прилагане на равна мярка; но нееднаквите индивиди (а те нямаше да бъдат различни индивиди,

9 Преводът е на редактора: „*права на човека, droits de l'homme*, за разлика от *droits du citoyen*, не са нищо друго освен правата на члена на *гражданското общество*, т.е. на егоистичния човек, отделен от човешката същност и общност.“. Маркс, К. (1975) *По еврейския въпрос*. В: *Съчинения*, Т. 1. София: Изд. на БКП, с. 385. – Б. рег.

10 Терминът доби широка публичност в текстовете на Джорджо Агамбен, особено в книгата му *Ното sacer: суверенната власт и оголеният живот* (София: Критика и хуманизъм, 2004), където обозначава специална категория хора, които гревноримското право дефинира като *hoto sacer (homines sacri* в мн. число). В контекста на Римската империя това са хора, които могат да бъдат убивани без юридически последиствия за извършителя. Според Агамбен в периода на модерността тази категория обема все по-големи и по-големи групи хора. – Б. прев.



ако не бяха нееднакви) могат да бъдат измервани с една и съща мярка само дотолкова, доколкото човек ги разглежда от едно и също гледище, доколкото ги взема само от една *определена* страна, както например в дадения случай ги разглежда *само като работници* и не вижда в тях нищо повече, абстрахира се от всичко останало. По-нататък: един работник е женен, а друг не; един има повече деца от друг и т.н... За да избегне всички тези недостатъци, правото, вместо да бъде равно, трябва да бъде неравно.<sup>11</sup>

Най-сетне, критиката на Маркс на конкретните права е съкрушителна. Те възвестяват една негативна свобода, която се основава на общество от изолирани монаси, които гледат една на друга като на заплаха. Правото на собственост не е нищо повече от защита на частната собственост върху средствата за производство. Свободата на мнението и изказа е духовният еквивалент на частната собственост; твърдение, потвърдено напълно в ерата на Мърдок, Търнър и Гейтс. Предвиждайки неотдавнашния биополитически обрат Маркс настоява, че правото на сигурност е единственото реално право. То конструира изкуствени връзки между (уплашени) индивиди и държавата и поощрява най-висшата социална стойност: реда и закона. Надзорът, „най-висшето понятие на буржоазното общество, осигуровката на [буржоазния] егоизъм“<sup>12</sup>, се заема да поддържа обществения мир и порядък в едно конфликтно общество.

Маркс не отхвърля правата с един удар. Коментирайки върху революцията от 1848 година, той говори за едно различно право: „Правото на труд в буржоазния смисъл е безсмислица, жалко благочестиво пожелание, но за правото на труд се крие властта над капиталала, а за властта над капиталала – присвояването на средствата за производство, подчиняването им на асоциираната работническа класа, следователно премахването на наемния труд, на капиталала и техните взаимоотношения.“<sup>13</sup>

Комунистическата революция ще осъществи универсалното обещание на правата, чрез отрицаване на моралистичната форма и идеалистичното съдържание. Свободата ще престане да бъде нега-

11 Маркс, К. (1975) Критика на готската програма. В: *Съчинения*, Т. 19. София: Изд. на БКП, с. 21.

12 Тук и на други места авторът цитира твърде неточно. Преводът от английски е мой. Сравни превода на БКП: „Сигурността е висше социално понятие на гражданското общество, понятие на полицията [...] Чрез понятието сигурност гражданското общество не се издига над своя егоизъм. Сигурността е, напротив, *гаранцията* на този егоизъм“. Маркс, К. По еврейския въпрос. В: *Съчинения*, Т. 1. София: Изд. на БКП, с. 386. – Б. рег.

13 Маркс, К. Класовата борба във Франция: 1848 до 1850. В: *Съчинения*, Т. 7. София: Изд. на БКП, с. 43.

тивна и защитна и ще се превърне в позитивната власт на всеки в съюз с всички останали. Равенството вече няма да означава едно абстрактно сравнение между неравни индивиди, а по-скоро всеобхватното и пълно участие в една силна общност. Собствеността ще престане да бъде ограничаването на всеки до дял от богатството с цената на изключването на всички останали и ще стане обща. Реалната свобода и равенство се обръщат към конкретния индивид в общността, изоставят формалните дефиниции на общественото разпределение и изписват на знамената си принципа „от всекиго според способностите, всекиму според нуждите“. За да стане това, политическата революция, символизирана от правата на човека, трябва да бъде снета от социална революция, която да доведе до освобождение на човечеството.

### 3.

Марксисткият философ, който най-вече подчертава парадоксалното действие на правата, е Ернст Блох<sup>14</sup>. Блох запазва основните елементи от критиката на правата на Маркс, но открива в традицията на естественото право исторически вариативната, но вечна черта на съпротива на господството и потисничеството и на въображаване, борба и постигане на общество, в което „човекът да може да ходи прав“. Не може да има реална основа на човешките права без край на експлоатацията, нито пък край на експлоатацията без уважение към правата.

Критиките на Блох към илюзиите на „буржоазното естествено право“ [bourgeois natural law] са унищожителни. Но човешките права изхождат също така от традицията на критика на властта, условностите и закона и се разгръщат в две посоки. Първоначално правата са свързани с *dominium*, притежаването и собствеността, легалното господство над неща и хора, и са изобретени с цел да защитават кредиторите от длъжниците<sup>15</sup>. Човешките права възникват от това ранно право на собственост, но „биват възприети по-различен начин от експлоатираните и потиснатите, унижените и опозорените. Именно това се появява в своя неподражаем втори смисъл като субективен лозунг на революционната борба и активно

14 Съчетанието от утопизъм, интерес към естественото право и условна подкрепа за комунистическите държави у Блох води до това той да не фигурира в пантеона на западните марксисти, независимо от родството му с Валтер Бенямин и Франкфуртската школа. Вж. Geoghegan, V. (1996) *Ernst Bloch*. London: Routledge; Daniel, J. O. and Moylan, T. (eds.) (1997) *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. London: Verso.

15 Tuck, R. (1979) *Natural Rights theories*. Cambridge: Cambridge University Press, Ch. 1.

като субективен фактор на тази борба.<sup>16</sup> Блох заключава, че едно исторически изгръжливо разбиране за съпротива и бунт показва човешкото „намерение за освобождаване от потисничество и утвърждаване на човешкото достойнство, поне от времето на древните гърци насетне. Но единствено тази воля е непоклатима, а не ... „човекът“ с неговото така наречено вечно право.“<sup>17</sup>

*Природният закон и човешкото достойнство* на Блох е най-загълбоченият марксистки прочит на историята и философията на човешките права. Повлияна от немския идеализъм и ранните текстове на Маркс и написана в разгара на Студената война, книгата предлага еволюционна философия на историята и пророкува осъществяването на *humanit* в комунизма. Радикалните човешки права осъждат буржоазната легалност, като едновременно с това реализират нейната сърцевина, принципа на надеждата на (социалистическия) хуманизъм.

Този тип марксистки историзъм и хуманизъм попадат под унищожителна атака от алтлюсерианската и постструктуралистка философия. Но настоящата вяра на Блох във волята за съпротива и бунт може, освободена от хуманистичния идеализъм, да помогне за възкресяването на радикалния потенциал на нормативността. Ако прогресът вече не е гарантиран от историческата необходимост и революционният облог е положен върху дългосрочната перспектива на (идното) събитие, то как могат ценностите и нормите да подготвят необходимите за неговото осъществяване проявление и преданост? Ако радикалната промяна не е линейното разгръщане на човешкия дух, а по-скоро редкия и непредвидим случай на вечно завръщане, то каква е връзката на събитието с морални императиви и психологически мотивации? Както се изразява Питър Холуърд, „не съществува ли опасност, че като пренебрегват въпросите за мотивацията и решителността във всяко едно субективно решение, активистите [militants] на истината проповядват на вече покръстените?“<sup>18</sup>. Съществува ли синхронична константа отвъд историзма и крайността, която да кара хората да отговорят на повика на „празнотата“ [void] на Бадуи и да променят ситуацията?

Радикалната философия по традиция пренебрегва такива въпроси като второстепенни или като „надстроени“. Но неподчине-

16 Bloch, E. (1987) *Natural Law and Human Dignity*. Trans. Dennis Schmidt. Cambridge Mass.: MIT Press, p. 217.

17 Ibid., p. 191.

18 Halward, P. (2004) Introduction. In: Halward (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, p. 17.

нието на Антигона, духовният прелом на Павел и решителността на Ленин не се появяват от нищото. Активистите [militants] са частично подготвени и подкрепени от норми и убеждения, които преждат драматичното действие и които водят до трайната им преданост. Следвайки терминологията на Баду можем да ги наречем нормативното притегляне на празнотата, или, с Жижек, нормативността на реалното. Откъде идва това притегляне? Какво подготвя субектите активисти [militant subjects]? След като правата се превръщат в господстващия език на политиката, с всичките съпътстващи това проблеми, то се нуждаем от генеалогия на радикалната нормативност.

#### 4.

Фрагментът на Анаксимандър, най-старият запазен гръцки текст, казва следното: „но там, където нещата имат своя произход, там и тяхното отмиране се случва по необходимост; защото те биват съдени и плащат обезщетение (*didonai diken*) едно на друго за своята *adikia* (разглобка, дислокация, несправедливост) според повелята на времето.“<sup>19</sup> Хайдегер използва този фрагмент, за да утвърди своята фундаментална онтология. Присъщото присъствие на биващите неща [beings] е „пробиване“/„траене“ [lingering awhile]. Когато се представят, те не могат да са разглобени [out of joint]<sup>20</sup> (*adikia*); напротив, те са свързани с останалите (Хайдегер превежда *dike* като сглобка или свързване, [*joint or jointure*]). Но, разкривайки се в биващите

19 Този превод съчетава елементи от поредица преводи, които подчертават както онтологическия и нормативния характер на фрагмента, така и изобилието от понятия като *dike*, *adikia* и *tisis* (обезщетение). В своята ранна *Философията в трагичната епоха на гръците* Ницше предлага следния превод: „Откъдето произхождат нещата, в това и преминават по необходимост; защото трябва да платят наказанието си и да бъдат осъдени за своята несправедливост според повелята на времето“. Херман Диелс на свой ред превежда: „но там, където нещата имат своя произход, там също и умират по необходимост; защото заплащат обезщетение и наказание едно на друго за своето безразсъдство, според строго определеното време“ (Fragment of Presocratics, цитиран в Heidegger, *The Anaximander Fragment*, p. 41). Най-сетне, Д. М. Робинсън превежда фрагмента като „В тези неща, от които съществуващите неща произхождат, в тях се осъществява и отмирането им според реда на нещата; защото те плащат обезщетение едно на друго за неправдите си според повелята на времето“ [(1968) *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin, p. 34. На свой ред Мартин Хайдегер в (1975) *The Anaximander Fragment*. In: *Early Greek Thinking*. Trans. D. F. Crell and F. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1975] разглежда различните (погрешни) преводи на фрагмента.

20 Фразата „out of joint“ на английски език препраща към популярната фраза на Хамлет, „The time is out of joint“ (*Хамлет*, първо действие, сцена 5) от едноименната трагедия на Шекспир. Художественият превод на български език на Валери Петров гласи: „Векът е разглобен“ (*Хамлет*, първо действие, сцена 5). – Б. прев.

неща [*beings*], Битието се прикрива и страни. В този процес на разкриване/прикриване, биващите неща са подхвърлени на странстване и „се разгръща историята... Без странстване не би имало връзка между съдба и съдба; не би имало история.“<sup>21</sup> *Adikia* е безпорядъкът на Битието, неговото прикриване, което придружава разкриването или пребиваването му [*lingering*].

Деруда се връща към прочита на Хайдегер в *Призраците на Маркс*, за да се съгласи с онтологическата посока. Той възразява обаче на егнотичното тълкуване на *dike* и *adikia*, което подчертава миролюбивата слабост и грижа. За него, централността на *adikia* трябва да бъде възстановена. Съществува разрыв [*disjuncture*] и раздор [*dissension*] в Битието, разглобяване, което връхва живот на отношението с другото на битието, с другия като друг и със смъртта<sup>22</sup>.

Завръщането на Деруда към Битието като раздор може да ни помогне да развием онтологическото мислене на *dike* като отговор на пребъдващия безпорядък и конфликт (*adikia*). Следвайки тази корекция, фрагментът може да бъде парафразиран по следния начин: „Една изначална *adikia*, раздор или конфликт, връхва живот на разкриването на Битието. Тя пребъдва в човецката история, която е разгръщането (*tisis*) на преодоляването на *adikia* (*dike*)“. Какво създава това разглобяване или несправедливост? Как може да бъде изчислено и платено обезщетението?<sup>23</sup>

Един ранен отговор ни е даден от Софокъл в неговата „Ода за човека“, с превъзходната хорова песен от *Антигона*:

*polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei* (332)

Неузброими чудеса (*deina*), ужасни чудеса ходят по света,  
но никое не е по-прекрасно и по-ужасно (*deinoteron*) от човека<sup>24</sup>

Прочитът на Хайдегер на тази песен поставя властта, насилието и конфликта в центъра на историята. *Deimon*, ключовата

21 Hedeigger, M. *The Anaximander Fragment*, p. 41.

22 Derrida, J. (1994) *Spectres for Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York: Routledge, pp. 23–9.

23 Lyotard, J.-F. (1990) In: *Heidegger and the 'Jews'*. Trans. A. Michel and A. Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press; Ross, S. (1993) *Injustice and Restitution: The Ordinance of Time*. New York: State University of New York Press, p. 4. Вж. също и великолепия анализ на текста на Хайдегер в: de Ville, J. (2009) Rethinking of the Notion of a "Higher Law": Heidegger and Derrida on the Anaximander fragment, *Law and Critique*, pp. 59–78.

24 Преводът от английски е мой. – Б. прев.

дума, има две значения: първо, тя е насилствената и съзидателна сила на човека, видна в *techne* (знанието, изкуството и правото). На второ място, *dike* е съкрушителна сила, порядъкът и структурата, в които човечеството е захвърлено и с които трябва да се бори. *Techne* се сблъсква с *dike* и насилствено разкъсва порядъка на Битието, използвайки насилствен поюзис срещу съкрушителната повеля на *dike*. В тази конфронтация, човекът престава да бъде у дома си и полага граници, въвежда закони и институции, покорява земята и морето<sup>25</sup>. *Techne* и *logos* правят явно множеството на биващи неща и собственото историческо ставане на човечеството.

Но *dike*, въздесъщият порядък, никога не може да бъде напълно преодолян. Той подхвърля човека *pantoporos* (всеспособен и вседостигащ) назад към *aporos* (без път и способ). Катастрофата е неизбежно състояние на човечеството, което е уловено в конфликта между мощ и нагмооще, насилието на познанието, изкуството и делото и порядъка на света. Едно трайно бедствие се крие зад всяко едно постижение като негово предусловие. Фрагментът го нарича *adikia*, разглобяване, разриб или несправедливост. Човечеството възниква в пролома, отворен от упражняването на нагмогваща сила върху изначалната *dike*<sup>26</sup>.

*Adikia* е причина и следствие от *dike*. Съществува една „изначална несправедливост, която споделяме, към която принадлежим. По-стара от времето, от мярата и закона, тя не притежава мяра за справедливост на равенството или неравенството.“<sup>27</sup>. Усещането за несправедливост, което подготвя борците на революцията срещу съществуващия порядък, е съгът и овъзмездяването на историята за първичната и пребъдваща *adikia*. Тази разглобеност надхвърля всяко възможно възмездие и открива историята „според повелята на времето“. *Adikia* е едновременно безспирната борба между *techne* и *dike* и границата помежду им, това, което разделя свободата и необходимостта.

Тази борба между *techne* като мислене и *dike* като *goksa* води до раждането на философията и епистемното познание. Едновременно с това, антагонизмът *techne/dike* мотивира активистките субекти. Такъв е конфликтът между упоритостта на Креон (Хегел безкрайно много уважава неговите постижения и затруднения) и неподчинението или *ate* на Антигона:

25 Хајдегер разглежда *Oga за човека* в (1961) *Introduction to Metaphysics*. Translated by R. Mannheim. New York: Doubleday Anchor, p. 155 и следв.

26 Ibid., p. 163.

27 Ross, S. *Injustice and Restitution*. SUNY Press, p. 10.

Ни Зевс ми повели това, ни Правдата [Dike],  
 съжителката на подземни демони –  
 а те закони [nomoi] гадоха на хората.  
 Не смятах за така möjъци твоите  
 повели, че да нарушава смъртния  
 неписаните вечни божи правила.<sup>28</sup>  
 [agrapta kaspale theon nomima]

*Adikia* пребъдва като светосъзидателната борба между *techne* и *dike*. Тя има политически, теоретични и субективни страни. Политическата ѝ форма е специфичната за епохата конфронтация на човешкото действие с порядъка на света. Философската ѝ форма изследва специфичните за всяка епоха форми на *adikia*, на порядъка, свободата и тяхното преплитане. Такова е търсенето на Платон за теория на справедливостта срещу *гюксата* на неговото време. По подобен начин и идентифицирането на класовата борба от Маркс и изобретяването на комунизма са теоретични отговори на *adikia* или безпорядъка на капитализма.

И най-накрая, всеки тип *adikia* създава своя собствена субективност, произвеждайки субекти, които се съпротивляват и я променят радикално. Антигона като защитник на *dike* и Прометей на *techne* дават име на бунтовната субективност. Този субективен отговор се явява резултат на епохалното въплъщение на *adikia*. Тогава, когато *kairos*<sup>29</sup> се разгласява, едно афективно или рационално усещане за дислокация подтиква субектите към съпротива и революция. Съпротивата и нейните агенти така приемат две взаимосвързани форми: теоретично изследване на господстващото разгласяване и политическо действие, което да му се противопостави или да го поправи. Дисидентите и революционерите, от Прометей до Михаел Колхаас и Че Гевара, отговарят на усещането за безпорядък, което *adikia* поражда. Историята се разгръща в това съчетание от политика, теория и радикална субективност.

Сега вече можем да разберем защо теорията на справедливостта е най-старият провал на човешката мисъл. От Омир,

28 Софокъл. (1985) *Антигона*. Превод от старогръцки Александър Ничев. София: Отечество, 448–453.

29 Древногръцкият термин „кайрос“ (*kairos*) обозначава точният или подходящ момент, с отпънк на неопределеност и откритост, който не може да бъде уловен от хронологичния линеен времеви порядък („хронос“, *chronos*). *Kairos* така представлява момент на разрыв с повтарящия се порядък на хронос. – Б. прев.



Библията и Платон насетне, най-мощните интелекти и най-пламенните сърца се опитват да дефинират справедливостта или да си представят условията за едно справедливо общество. Те всички се провалят; на практика, последователните и неспирни „теории на справедливостта“ са едно повтарящо се признание за този злощастен провал. Справедливостта и несправедливостта не са нормативни прекукати, а субективни мотивации. Трайността на *adikia* води до споделеното усещане, че сме заобиколені от несправедливост, без да знаем къде се крие справедливостта. Това е и парадоксът на справедливостта: макар и принципът да е забутен в несигурност и полемика, несправедливостта винаги е чувствана с яснота, убеждение и усещане за спешност. Разпознаваме несправедливостта веднага, когато се изправим пред нея, чувствайки нейната истина. Всеки един път обаче, когато теория на справедливостта бива прилагана на практика, тя много скоро дегенерира в нов случай на несправедливост. Справедливостта на практика води до (усещане за) несправедливост. Животът започва с несправедливост и се бунтува срещу нея. Мисленето го следва.

Диалектиката на справедливостта и несправедливостта не води до техния синтез. Несправедливостта не е обратното на справедливостта; несправедливото не е противоположното на справедливото; да страдаш от несправедливост не е логичното обратно на това да я извършваш<sup>30</sup>. *Adikia* е както бездната между справедливостта и несправедливостта, така и безкрайният, но невъзможен опит да я преодолеем. Тя е това, което символният ред се опитва да потисне, а изобилстващите теории на справедливостта (въображаемото) – да легитимират, проваляйки се всеки път. В този смисъл Реалното е едно от имената на *adikia*, конститутивната разглобеност на социалната връзка. Както казва Жан-Франсоа Лиотар, един остатък, едно „несвързано нещо“<sup>31</sup>, разграничителна линия отбъд всякакъв контрол основава всяка общност и закон. Тя е аналогична на „несъзнателния афект“, с който се сблъскваме в „острото и смъртно чувство, че гражданите [the civilians] не са цивилизовани и че нещо

30 „Това е, което е несправедливо. Не обратното на справедливото, а това, което забранява повдигането на въпроса за справедливото и несправедливото“, Lyotard, J.-F. (1985) *Just Gaming*. Trans. Translated by W. Godzich. Manchester: Manchester University Press, pp. 66 – 7. „Недеконструируемостта“ [indeconstructibility], „неизмеримостта“ и безусловността на справедливостта у Дерига водят до същото заключение. Справедливостта винаги идва [is always to come], но не познаваме природата ѝ и не можем да я теоретизираме, освен да обявим радикалната ѝ грудост.

31 Lyotard, J.-F. (1991) *A l'Insu* (Unbeknownst). In: Miami Theory Collective (ed.) *Community at Loose Ends*. Minnesota University Press, pp. 42 – 8, 46.



е зле разположено към цивилизоваността [civility]<sup>32</sup>, което „разкрива една срамна болест, която минава за здраве и която показва „присъствието“ на неуправляемото“<sup>32</sup>.

Тази неуправляема *adikia* е била наричана последователно непреодолимата бездна между Бог и света, класовата борба, разделението между аза и другия, антагонизма приятел/враг или нагонът към смъртта. Във всички тези наименования, „това ядро на Реалното, обкръжено от неуспешните опити да го символизираме и обобщим, е радикално неисторично: историята не е нищо друго освен последователността от неуспешни опити да разберем, осмислим, определим точно това ядро.“<sup>33</sup>. Нейното най-ранно рогово име е *adikia*.

## 5.

Комунистическата идея е отговор на капитализма, на модерната форма на *adikia*. Играят ли нормите и максимите роля в подготовката на радикалната промяна и нейните активистки субекти? Нека разгледаме този въпрос във връзка с може би най-висшата модерна нормативна максима: „Всички хора се раждат и остават свободни и с равни права“, както твърди Френската декларация за правата на човека и гражданина, променяйки радикално политическата и юридическа вселена.

Юрико-политическата максима на класическия свят е *summi cuique tribuere*, отдай всекому дължимото. Тя е едновременно морален и юридически принцип. Гръцкото *dikaion* или римското *jus* представляват морално правилния и юридически точен отговор на социален спор. В предмодерния йерархичен порядък социалният статут определя, кому какво е дължимо, какви задължения господарите имат към робите си, съпрузите – към съпругите, гърците – към варварите. Правото и неправдата се дефинират спрямо *summi*, подobaващото всекому според заеманото от него място. Подкрепяна от телеология на природно зададени цели, социалната принадлежност задава роли, задачи и задължения.

Класическата *dike* бива трансформирана от християнството. Първото предизвикателство е идеята за всеобщо духовно равенство, олицетворено от твърдението на св. Павел, че „няма вече цудещ, ни елин, няма роб, ни свободник, няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса“ (Послание до гала-

32 Ibid., p. 44, 43.

33 Жижек, С. (2001) *Понеже не знаят какво правят. Насладата като политически фактор*. Превод от английски език Милен Русков. София: Критика и хуманизъм, с. 127.

тияните 3: 28). Францисканските номиналисти Дънс Скот и Уилям от Окам подготвят втората атака през XIV век, когато твърдят, че историческото въплъщение на Христос превръща индивидуалността в най-висшата проява на сътворението. Познанието за нея става по-важно от познанието за универсалните форми. Абстрактните понятия дължат своето съществуване на лингвистични практики и нямат онтологическа тежест или емпирична стойност. За Уилям Бог е дал контрол на индивидите над животите и телата им, подобен на *dominium* или собственост<sup>34</sup>. За Дънс Божията воля има първенство над разума му; доброто съществува, защото всемогъщият така е наредил, а не поради друго някакво независимо качество.

Нормативното нововъведение на Френската декларация е, че събира в едно класическата максима за дължимото според заслугите с християнската повеля за всеобщо равенство. Тя отделя *sunt* от социалния статут и го дава, поне в реторически смисъл, на „всички хора“. Предмодерното (морално и юридическо) *jus*/право, определено от природния закон в една установена онтологическа вселена, се превръща в куп от индивидуални права, които принадлежат на всички.

Противопоставянето между йерархичната телеология и индивидуалистичната онтология бива разрешено чрез революция. Революцията не е просто радикална социално-политическа промяна. Тя става нормативен принцип, модерната проява на *techne*. „Правото на съпротива срещу потисничеството“, ключова политическа максима на Френската декларация, става най-висшата форма на свобода. Правата на човека възникват чрез революция; съпротивата поддържа тяхната жизненост. Декларацията, „акт на война срещу тираните“, обявява революцията за *techne* на модерността, а правото на революция – за необходимо за свободата<sup>35</sup>. Конституционализирането на правото на революция е толкова радикално нормативно нововъведение, колкото прокламирането на всеобщо равенство.

Немският идеализъм възхвалява революцията за въплъщаването на свободата в историята, но отхвърля революционното право на Декларацията. В момента, в който конституиращата власт става конституирана, правото на революция се оттегля. Типичен пример е Имануел Кант, който полага големи усилия да отхвърли правото на революция като противоречие в понятията. Законът не може да толерира собственото си анулиране:

34 Villey, M. (1983) *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, pp. 118 – 25.

35 Bobbio, N. (1996) *The Age of Rights*. Cambridge: Polity, p. 88, цитирана у Мирабо.

Метежът, обаче, в едно вече съществуващо гражданско устройство на обществото, представлява разрушаването на всичките правни граждански отношения, значи, и на всякакво право. Следователно това ще бъде не промяна на гражданското общество, а неговата отмяна. А след това преходът в по-доброто обществено устройство ще бъде не метаморфоза, а палингенеза. Новият обществен ред ще изисква и някакъв нов обществен договор, върху който предишният (вече отменен) няма да има никакво влияние<sup>36</sup>.

Етико-политическата антипатия към правото на революция у Кант е възприета от победоносните революционери и по-късно от движението за човешки права. Декларацията от 1793 г. започва да отслабва революционното право, като го превръща в притурка на гарантираните права. Едноствено тяхното нарушаване (и никаква друга несправедливост) би оправдало съпротивата, индикатор за това, че правата са започнали своята дълга мутация от революционни максими в легитимационни митове.

Първият лаконичен член на Всеобщата декларация за правата на човека (1948 г.) повтаря френското изявление за равната свобода. Но никакво право на съпротива не присъства в по-дългата подражателна рецитация. Напротив, встъплението твърди, че тези права се дават, за да се предотврати революцията, а член 30 забранява радикални предизвикателства към политическата и юридическа система. Членове 15, 16 и 17 на Европейската конвенция за правата на човека повтарят и допълват този самоцелен консерватизъм, като позволяват на държавите да декларират извънредно положение и да накръняват човешки права, като така поставят извън закона атакуи спрямо установения юридико-политически порядък и забраняват политическата дейност на чужденци. Тези уговорки на договорите за правата на човека и свързаното с тях наказателно право имат тежки последици. Противно на либералната реторика комунистическите и радикалните партии и групи в места като Германия, Гърция, Великобритания, САЩ и други биват забранени, а техните членове изпратени в изгнание, затвори или лагери. Обръщането на приоритетите между правото на революция и веществени [*substantive*] права е пълно.

36 Кант, И. (2009) *Метафизика на нравите*. Превод от немски език Божидар Гумеров. София: Фараго, с. 266, §52, VI 340. Вж. също Kouvelakis, Stathis. (2008) *Philosophy and Revolution*. London: Verso.

За Кант и за юридическия манталитет революционното събитие води до *palin-genesis*, пре-раждане на нацията, общността или класата. Това е възможността, която конституциите и договорите отхвърлят морално и обезсилват правно. В резултат порядъкът, въведен от революцията, води всеки път до отрицание на основополагащия ѝ принцип. Правата на човека възникват като нормативни знаци за революционна промяна. Позитивните човешки права, техни наследници, са се превърнали в защитни механизми срещу възможността за съпротива и революция. Отменянето на правото на революция е опит да се възпрепятства радикалната промяна, като се превърнат правата в осигуровка на установения порядък. По този начин, порядъкът на света не е нищо друго освен един от видовете на своето собствено разглобяване. Тази непрестанна конфронтация връща към живот съпротивата и революцията чрез усещането за неправда, което *adikia* поражда. Осветеното право на революция, основано и гарант на прогължаващата борба между *techne* и *dike*, не може да бъде елиминирано. Постоянна революция е модерното състояние в науката и изкуството. В политиката то се е превърнало в призрачна нормативност, в „правото на събитието“, както можем да го наречем, което вечно се завръща като може би най-важната морална победа на модерността.

## 6.

В света след 1989 г., правата са се разширили и засягат почти всяка една част от всекидневието. Демокрацията се представя като упражняване на куп от права; политическите приоритети и решения приемат формата на удължавания или разширявания на правата; наказателното право защитава правата на жертвите, търговското – правата на купувачите, а публичното право – тези на гражданите. Правата се превръщат в негативни предпазни средства срещу държавната власт във всеки неин вид – от данъците и здравеопазването до имиграционната политика и разчистването на гетата; и в позитивни проекции на индивидуалната воля – всички ние имаме човешкото право на добре функциониращо кухненско оборудване, както се изрази неотдавна един британски министър. Всяко индивидуално желание и нужда могат да бъдат облечени в езика на правата: за заможната средна класа, правата са публичното и юридическо признание на едно неограничено и незадоволимо желание. В едно общество на свободния избор е забранено да се забранява<sup>37</sup>.

37 Douzinas, C. (2000) *The End of Human Rights*. Oxford: Hart, ch. 10 and 11.

Тези развития означават, че правата са се превърнали едновременно в мястото и залога на политиката. Маркс твърди през деветнайсети век, че правата на собственост и на религиозна свобода ги отделят от гържавната намеса, като ги деполитизират и им предлагат най-силната възможна защита. Какъв е ефектът от съвременното разпространение на правното говорене и на колонизирането от него на основни сфери от живота? Осъвременявайки пионерския подход на Маркс можем да твърдим, че правата се опитват да сведат социалната борба до юридически въпрос: те индивидуализират политическите искания, превръщат ги в технически спорове и отстраняват възможността за радикална промяна; с други думи, правата деполитизират политиката. В този смисъл правата на човека оперират в един двоен регистър: те прикриват и утвърждават господстващата структура, но могат и да подчертаят неравенството и потисничеството. Могат ли да ни помогнат те да се противопоставим на господството?

Тази двойна операция ни припомня разграничението между политика (*la politique*) и политическо (*le politique*) и влиятелното неомдавнашно позоваване на него от страна на Жак Рансиер<sup>38</sup>. Рансиер дефинира нормалната политика – или „охрана на реда“ [*“policing”*] – като процеса на обсъждане и договаряне между различни части от социалното тяло<sup>39</sup>. Тя цели (пре)разпределение на богатата, наградите и позициите, без да поставя под въпрос цялостния баланс на нещата. Противно на това рутинно полицействане, политиката в строгия смисъл на думата е форма на разрыв в съществуващия социален порядък. Бадиу по сходен начин дефинира политиката като „колективно действие, организирано въз основа на определени принципи, което цели да разгърне последициите от една нова възможност, която понастоящем е потисната от господстващия порядък.“<sup>40</sup>. Политиката в строгия смисъл избухва тогава, когато изключена група или класа, „частта, която не е част“ [*„the part of no part“*], настоява да бъде включена и трябва да промени правилата на включване и установеното равновесие. Този тип антагонизъм или „дисенсус“ „не е конфликт между различни интереси, мнения или ценности; той е въвеждане на разделение в „здравия разум“: спор за това какво е да-

38 Mouffe, C. (2005) *On the Political*. London: Routledge, pp. 8–9.

39 Rancière, J. (1998) *Disagreement*. Trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press; (1995) *On the Shores of Politics*. Trans. Liz Heron. London: Verso; (2014) Кои е субектът на правата на човека? В: Мегаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права* София: КОИ

40 Badiou, A. (2008) The Communist Hypothesis. In: *New Left Review* 49, p. 31.

гено, за рамката, в която виждаме нещо като дадено<sup>41</sup>. Един нов политически субект се конституира в излишък спрямо йерархизираната и видима група от групи, места, и функции в обществото<sup>42</sup>. Включването на невидимата част анулира правилата на играта и прекъсва естествения порядък на господство. Това е действието на политическото *par excellence* и ни напомня за събитието у Ален Бадиу.

Базирайки се на този анализ Рансиер твърди, срещу Аренд и Агамбен, че правата не принадлежат изключително на поданиците или на гражданите. Тези без права могат да се позоват на тях с равна сила. Човешките права се движат между абстрактни принципни твърдения и опровержение на практика. Този дисонанс позволява на изключените да подложат на изпитание принципните твърдения. Свободата и равенството не са качества, които хората притежават; те са политически предикати, чието значение и обхват са обект на политически борби.

Опитът на Рансиер да спаси правата на човека за радикалната политика е находчив, но проблематичен. Правата са се превърнали в основния залог и оръдие в рутинната „политика на консенсуса“, която Рансиер избличава. Еволюцията на правата от писмени свидетелства [inscriptions] на конституиращата власт до централни прояви на установения юридико-политически порядък почти е премахнала тяхното радикално острие. Те стабилизируют интересубективните отношения, като осигуряват минимално признание на множество идентичности; те кодифицират либералната идеология на ограничена свобода и формално равенство; те изразяват и поощряват индивидуалните желания, превръщайки ги в лакмусен тест на свободата (на избора). Повечето правни искания утвърждават съществуващия социален порядък. На първо място, те приемат съществуващия баланс на нещата и целят да признаят в незначителна степен нови искания или ищци. На второ, те превръщат закона в пазач и защитник на социалния порядък, трансформирайки политическото искане в изискване за приемане от страна на закона. Законът трансформира социалния и политически конфликт в поредица от регулирани от правила технически проблеми и ги прехвърля към експерти по правилата. В този смисъл правилата изразяват и поощряват установените политически отношения и социално-икономи-

41 Рансиер, Ж. (2014) Кои е субектът на правата на човека? В: Медаров, Г. (съст.) *Критически погледи към човешките права*. София: КОИ

42 За очевидните връзки и някои различия между теориите за политиката на Бадиу и Рансиер вж. Badiou (2005) . *Metapolitics*. London: Verso, глави 7 и 8, и Рансиер в : Douzinas, C., Žižek, S. (eds.) *The Idea of Communism*. London: Verso

чески разпределения и принадлежат на порядъка на охраната на реда. Правният ищец е обратното на политическия субект на Рансиер, чиято задача е да промени радикално съществуващия баланс на нещата.

Успешните борби за правата на човека пренареждат в незначителна степен социалните йерархии и в малка степен преразпределят социалния продукт. Правните искове изкарват на бял свят изключването, господството и експлоатацията, както и неизбежния конфликт, които просмукват социалния живот. Но в същото време те прикриват дълбоките корени на този конфликт и господство, като изразяват борбата и съпротивата в термините на юридически и индивидуални решения, които, когато са успешни, водят до незначителни подобрения и дребни пренареждания на социалното общество. Рансиер изглежда да е съгласен, че „тези свободи, които всеки индивид притежава, са свободите, тоест господството на тези, които владеят вътрешноприсъщите сили на обществото. Това е империята на закона за натрупване на богатството.“<sup>43</sup> Човешките права поощряват „избора“ срещу свободата, конформизма срещу въображението. На децата им се дават права срещу родителите, пациенти, студенти, и хора, получаващи социални помощи, биват определяни като „клиенти“, на които им се предлагат потребителски права и фалшиви „избори“. В западните капиталистически общества, свободата и изборът са се превърнали в мантрата на политиката. Правата са станали наградите за приемане на господстващия порядък, но са от незначителна полза за тези, които го поставят под въпрос.

„Субектите в издишък“ [“excessive subjects”] на Рансиер, които представят всеобщото от позиция на изключване, са изместени от идентичностни и социални групи, които търсят признание и ограничено преразпределение. Изключените нямат достъп до права, тъй като той е преустановен с помощта на политически, законови и военни средства. Икономическите мигранти, бежанците, затворниците във войната срещу терора, жертвите на мъчения, обитателите на африканските лагери, тези „хора за еднократна употреба“ са свидетелства за „нечовешкото“ в самото сърце на човечеството. Те са необходимото пред условие и доказателство за невъзможността на човешките права. Законът не само не може да разбере този „принаден субект“ [surplus subject]; неговото функциониране възпрепятства появата му. В такъв един момент ние изпращаме зад граница

43 Rancière, J. (2006) *Hatred of Democracy*. London: Verso, p. 57.



„лекарства и грехи на хора, лишени от лекарства, грехи и права.“<sup>44</sup>. Както твърди Уенди Браун, правата не само „маскира[т], деполитизирайки я, социалната власт на такива институции като частната собственост и семейството, [те] организира[т] населението в маса с цел да позволя[т] неговото експлоатиране и регулиране“<sup>45</sup>. Тъмната страна на правата води до неумолимото нарастване на надзора, класификацията и контрола на индивиди и населения.

## 7.

Френската Декларация създава едно двойно нормативно наследство. На първо място, „хората се раждат свободни и равни“; на второ, съществува (моралното и законово) право на съпротива и революция. Максимата за равенството може да бъде тълкувана по три начина. Джереми Бентам, следвайки Едмънд Бърк, настоява, че ако бъде четена като констатация, Декларацията е безнадежно подвеждаща, един фалшив и нелегитимен преход от едно неистинско *е* към едно невалидно *трябва да бъде*. Детето не се ражда свободно, а слабо, уязвимо, изцяло зависимо за своето оцеляване. По подобен начин, новороденото не е равно, а е по-низшо, нелепо, подчинено на други хора. Раждането ни захвърля в един свят, който не сме избрали сами. Случайностите на класата, расата, пола и т.н. ни сполетяват и вписват в йерархии, условия и детерминации. *Dike* определя битието.

Либералната философия на правото тълкува твърдението като регулативен идеал с ограничена илокутивна сила. Хората не се раждат, а трябва да станат свободни и равни. Състоянието на не-свобода и неравенство изискват намесата на политически и законови институции. Но „дори там, където е признато, равенството между хората и между гражданите“ засяга единствено тяхното отношение към създадената юридическо-политическа сфера.<sup>46</sup> Либералната традиция използва институционални (юридически, политически, военни) средства, за да разпространи ограничена свобода и формално равенство. Това е основата на законодателството за „равенството“ с неговите незначителни ефекти, както и на войната в Ирак. Критиката на идеологията убедително показва защо нормативният прочит е обречен на провал. *Techne* действа като успокоително на *dike*.

44 Рансиер, Ж. *Кой е субектът на правата на човека?* Вж. настоящия сборник. – Б. ред.

45 Браун, У. (2011) *Права и загуби*. Браун, У. *Отвъд толерантността и оскърблението. Бъдещето на политическата теория*. Превод от английски език Станимир Панайотов. Пловдив: Жанет 45, с. 83-4.

46 Rancière, J. (2006) *Hatred of Democracy*. London: Verso, p. 57



Комунизмът схваща равенството като обвързано с правото на съпротива и революция. Французите и руснаците поставят идеята за равенство на световната сцена чрез своите самолегитимиращи се революции. *Techne* на революцията се противопоставя на преумодерното *dike* на света. Но законовото равенство възпроизвежда бездната между бедни и богати. Равенството във възможностите означава, че резултатите в края плътно ще следват изходните разлики. Неравенството, създадено в името на равенството, е крайният симптом на съвременната *adikia*; то поддържа чувството за несправедливост, възкресява спящото право на съпротива и презизвиква *techne* на бунта. Нормативният призив на комунизма, който възпитават активисти, е резултат от провала на обещанието за равенство. Той превръща равенството от условна норма в безусловната аксиома на Бадиу: Хората са свободни и равни; равенството не е цел или последствие, а предпоставка за действието<sup>47</sup>. Ако каквото и да било отхвърля тази проста истина, то създава правото и задължението за съпротива. *Adikia* на късната модерност противопоставя перформатива на аксиоматичното равенство на неговия блед регулативен вариант. „Субектът е само отчасти субект, вдъхновен от събитието [...] социалните агенти споделят на равнището на ситуацията, ценности, идеи, вярвания, които истината [...] не поставя изцяло под въпрос.“<sup>48</sup>. В късната модерност активистките субекти се мотивират от аксиоматичното равенство.

Законът отхвърля и заличава правото на съпротива и революция. И въпреки това той продължава да се завръща като изтласканото. Повечето модерни държави са основани в нарушение на протокола на конституционната законност. Те са резултат от революция, победа или поражение във война, колониална окупация или освобождение. Революционното насилие суспендира закона и конституцията и се оправдава, като твърди, че основава нова държава, по-добра конституция и справедлив закон, които да подменят корумпираната и неморална система. То се позовава на правото на революция, което, макар и некодифицирано, придружава като призрачна сянка всеки един установен порядък. В момента на своето случване въстанието се осъжда като нелегално, брутално, зло. Но когато е успешно, то бива легитимирано ретроактивно като социален *palingenesis* и като проява на вечно завръщащото се право да се бунтуваш срещу несправедливостта.

Това основополагащо насилие се разиграва повторно в изкривени форми по време на големи шестивия, които означават нацията,

47 Badiou, A. (2005) *Metapolitics*. Verso, глави 6, 7, 8.

48 Laclau, E. An Ethics of Militant Engagement. In: Peter Halward. Op.cit., p. 134, 135.

държавата или режима; или се потиска в актове на налагане на новия закон и тълкуване на новата конституция. Френската революция се легитимира ретроспективно със своята *Declaration des droits de l'homme*, американската – с Декларацията на независимостта и Закона за права. Тези документи носят основополагащото насилие на установяването си, макар да са го прикрили под конституиращата репрезентация и тълкувания. Заг всеки законодателен и изпълнителен акт на държавата лежи „правото на закон“, което се основава на конституиращата сила, която установява законовата система. Аналогично, неохотното приемане на ограничено право на протест и стачка от страна на закона свидетелства, че правото на революция не може да бъде премахнато дори когато е изтрито от конституцията.

Публичният безпорядък и метежи са субективните отговори на тази *adikia* на закона и са симптоми на неговите потиснати основи. Те по традиция биват заклеимявани от господстващия порядък като недемократични. Това се случва неотдавна по време на миньорската стачка от 1984 г., антиглобалистките протести и на гръцките кампании срещу неолибералните реформи. При все това историята е пълна с въстания и бунтове, които колкото и да са заклеимявани в своето време, променят конституции, закони и правителства. Протестите най-вече поставят под съмнение тезата на Бенямин за съхраняващото насилие на закона, като нарушават наредбите на обществения порядък, за да осветлят по-големи несправедливости. Докато протестиращите настояват за една или друга реформа, за една или друга отстъпка, колкото и значими да са те, държавата може да се съгласи. Това, от което държавата се страхува, е фундаментално предизвикателство към нейната власт от сила, която може да промени законите отношения и която се представя като имаща право на закон. Това „право на закон“, основано на ретроспективното легитимиране на произхода, подкрепя държавното действие; по същата логика то остава уязвимо и податливо на оспорване, тъй като разкрива насилствените основи на държавата и потиснатото и призрачно право на революция. Това право е невъзможната и забранена сърцевина на закона, реалното, което поддържа нормалната законова система и права. То винаги се завръща, също като изтласканото.

Същото важи за аксиомата на равенството. Формалното равенство на правата последователно подкрепя неравенството; аксиоматичното или аритметично равенство (всеки се брои за един във всяка една съответна група) е невъзможната граница на правната култура<sup>49</sup>.

49 Badiou, A. Truths and Justice. In: *Metapolitics*, pp. 96 – 106.

Както твърди Бадиу: „всеки, който живее и работи тук, е един от нас“<sup>50</sup>. Това означава, че здравеопазването е дължимо всекому, който се нуждае от него, независимо от средствата му; че правото на жителство и работа принадлежат на всички, които се намират в тази част на света независимо от националността си; че политически дейности могат да бъдат подемти от всекиго независимо от гражданството му и против изричните забрани на закона за човешките права<sup>51</sup>.

Парафразирайки Бадиу, можем да заключим, че правата се отнасят до признаването и разпределението между индивиди и общности; с тази разлика, че има и право на революция. Правото на съпротива срещу онова, което отрича аксиомата на равенството, представлява нормативната максима на комунистическата идея. Съчетанието между равенство и съпротива проектира едно родово човечество [generic humanity], противопоставено както на универсалния индивидуализъм, така и на комунистичното затваряне. Универсалистът претендира, че културните ценности и моралните норми трябва да преминат през изпитанието на всеобща приложимост и логична последователност и често пъти заключава, че ако съществува една истина наред с много грешки, то нейните дейци трябва да я наложат на останалите. Комунистичните изхождат от очевидно наблюдаване, че ценностите се определят от контекста, и се опитват да ги вътълпят на тези, които не са съгласни с потисническите черти на традицията. И двата са погваранти на хуманизма, който, веднъж решил кой се брои за човек, следва този принцип с упорита невъзмутимост и с убеждението, че, който им се противопоставя е заменен.

Индивидуализмът на универсалните принципи забравя, че всеки човек е цял един свят и че започва съществуването си заедно с другите, че всички ние сме в общност. Да бъдеш част от общото [being in common] е незаменима част от това да бъдеш себе си: аз-ът е открит към другия, той е положен в екстериорност, другият е част от интимността на аза. Да бъдеш в общност с други [being in community with others] е обратното на общото битие [common being] или на това да принадлежиш на една същностна общност. Повечето комунистични, от друга страна, дефинират общността чрез споделяната традиция, история и култура, разнородните кристализации от миналото, чиято неизбежна тежест определя възможностите в настоящето. Същността на комунистичната общност често пъти се състои в това да принуди или да „позволи“ на хората да открият

50 Цитирано в Barker, J. Translator's Introduction. In: Badiou, Alain. *Metapolitics*, p. xv.

51 Член 19 на ЕКЧП забранява на чужденци да упражняват политически права.

своята „същност“, обща „човешка природа“, дефинирана сега като духа на нацията, народа или водача. Длъжни сме да следваме традиционните ценности и да изключим това, което е чуждо и друго.

От комунистическа гледна точка човечеството няма основа или цели, то е дефиницията на безоснователност. Неговата метафизическа функция лежи не във философска същност, а в не-същност, в непрестанното изненаждане на човешкото състояние и на неговата откритост към събитието [exposure to the event], което радикално променя света. Революцията и равенството се събират на едно място от диалектиката на *adikia*, на противопоставянето на *techne* и *dike*. Ален Бадуи твърди, че комунистическата идея ни помага да подготвим себе си, семействата и приятелите си за изненада на събитието, за нови възможности напред невъзможното. Но никаква комунистическа идея и никаква теория на несправедливостта не може да постигне това без топлата прегръдка на несправедливостта. Възмущението срещу несправедливостта и решението да ѝ се противопоставим могат да се разгърнат единствено срещу призивите за ред (*dike*), които днес включват правата и (формалното) равенство. Революционното равенство е едновременно отхвърляне и снемане на човешко-правната култура.

Неолибералната държава съчетава функциите на капиталистическото предприемане с тези на бияч на пазара. Хипотезата за *adikia* и комунистическия отговор, който отрежда централно място на преобладаващата борба между *techne* и *dike*, не могат да чакат отмирането на държавата и закона. Комунизмът не може да оцелее, ако се откаже от своето противопоставяне на капиталистическата държава. Но родовият комунизъм [generic communism] съществува тук и сега, когато активисти се съпротивляват в гетата на Латинска Америка, имигрантските квартали на Франция или улиците на Атина, обявявайки еднаквата уникалност на всички срещу неравните разлики, благословени от държавата. Неговото действие възкресява правото на несъгласие и бунт като най-висши форми на свобода. В този процес правата се променят от индивидуални пълномощия и притежания към едно ново разбиране за това, „да бъдеш в правото“ [being in the right] или да „по-прав-яш битието“ [right-ing being].<sup>52</sup> да даваш еднакво всекиму това, което е дължимо на всички. Напълно е възможно единствено комунистическата идея да може да спаси правата.

---

52 Douzinas, C. *The End of Human Rights*. pp. 209–216.



# Критически погледи към човешките права

Сборник

Българска  
Първо издание

 **Съставителство** Георги Медаров

**Превод** Венета Медарова, Георги Медаров, Димитър Божков,  
Иван Чанков, Ина Димитрова, Маглен Николова, Мартин Маринос,  
Мартин Петров, Николай Кърков, Станислав Панайотов

**Коректор** Поли Муканова

**Технически сътрудници** Маглен Николова и Мартин Петров

**Графично оформление** Георги Шаров

Формат 70/100/16

Обем 20 п.к.

Тираж 500 бр.

ISBN 978-619-90280-5-6 печатно издание

ISBN 978-619-90280-6-3 pdf, download: [www.novilevi.org](http://www.novilevi.org)

**Печат**

Университетско издателство с печатница Св. Климент Охридски“, София

**Колектив за обществени интервенции**

**София**

**2014**

[www.novilevi.org](http://www.novilevi.org)

[www.facebook.com/kolsocintbooks](https://www.facebook.com/kolsocintbooks)

[newleftperspectives@gmail.com](mailto:newleftperspectives@gmail.com)

Включените в този сборник текстове проблематизират понятия като „човешки права“, „толерантност“, „култура“, „експертиза“, „бежанска криза“, „малцинства“ и „хуманитарна интервенция“. Тези понятия са променливи, притежават своя история, могат да имат деполитизиращ и атомизиращ ефект, но и да конституират субективности и колективности, да водят до нови форми на политизация. В тази връзка, сборникът се занимава не само с историческите условия и граници на понятията, структуриращи днешните схващания за човешките права, но сочи и към потенциала им за еманципативни борби, чийто залог е бъдещето.

