

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”

ФАКУЛТЕТ ПО ФИЛОСОФИЯ

КАТЕДРА ПО ФИЛОСОФИЯ

**Преосмисляне на субалтерността. Идентичности,
хегемонии и пространства на съществуване на
малцинствата в Източна Европа**

Франческо Трупия

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертационен труд за присъждане на образователна и научна степен „доктор” по професионално направление 2.3 Философия („Философия на културата, политиката, правото и икономиката“ – Философия с преподаване на английски език)

Научен ръководител: проф. Пламен Макариев

**София
2019**

Дисертационният труд, представен на английски език, се състои от 193 страници, съдържащи увод, две глави, заключение и библиография. В библиографията са посочени 149 заглавия на английски и италиански език.

Съдържание

Увод

Глава I – Произход, материализация, граници и значения на „малцинството“ като субалтерна другост

1.1. Подготовка

1.2. Малцинствени идентичности в Централна, Източна и Югоизточна Европа: критичен преглед

1.3. Посткомунистическо наследство и постколониализъм: огледални образи ли са?

Глава II – Създаването и пресъздаването на субалтерни култури: грамшианска перспектива

2.1 Антонио Грамши и субалтерните култури: основополагащи бележки

2.2. 1989 – „Органична криза“ и посткомунистическо позициониране на малцинствените групи

2.3 (Пре)Осмисляне на субалтерността и необходимостта от хегемония

2.4. „Изходът на Грамши“: Мобилизация на субалтерните групи и ролята на интелектуалците

2.5. За (хегемонния) парадокс на (не)толерантността

Заключение

Приносни моменти на дисертационния труд

Увод

Днешното оспорване на либералните принципи, за които се бориха антикомунистическите движения и което вероятно твърде опростено определяме с всеобхватния термин „популизъм“, решително възпрепятства прехода на бившия Източен блок *обратно* към западния модел на пълноценна демокрация.

Докато в много части на света периодът след Втората световна война се характеризира с консолидация на демократичните държави, основана върху универсалните идеи за индивидуални права, в посткомунистическа Европа проблемът с многообразието е също толкова озадачаващ, колкото и интелектуално предизвикателен (Cornel and Hartmann 1998:9). В ерата след 1989 г., разпадането на Източния блок засили убеждението, че приватизацията и либералният пазар ще успеят да смекчат етническите и културни различия. Наред с други, законовото уреждане на проблемите на малцинствата в най-общ план и на техните права в частност стана важен показател за демократизация. От своя страна, в социалните науки се показаха някои скрити пропуски, чиято природа се дължи на злополуките на тяхното формиране (Birbaum 2016) и чиито особености трябваше да бъдат изоставени, за да се насочат към нещо, което е по-полезно, отколкото точно. Социалните науки изглежда са загубили своя философски хоризонт. Липсва им практическото използване на „кралицата на науките“, както Теодор У. Адорно нарича философията (споменат от А. Birbaum, 2016:16). Това не само засяга реалното разбиране на настоящото състояние на нещата в изследванията на малцинствата, но и дискредитира за какво трябва да допринесе философията.

В наши дни може да се забележи как философското изследване в и между новопоявили се дисциплини, свързани с темата за правата на малцинствата (изследвания на пола, медийни науки, науки за малцинствата), е поставило тези дискурси и интердисциплинарни подходи в центъра на изследването, заедно с историческите факти, представителите на малцинствата, местните общности и други. Както френският философ Жан-Франсоа Лиотар отбелязва, традиционните подходи рискуват да бъдат въввлечени в социално инженерство като обикновен инструмент за оптимизирането на неговото функциониране;

това се дължи на неговото желание за единна и тотална истина, което се отдава на единна и тотална защита на управляващите системата (Lyotard 1983:12).

Поради тази причина настоящият труд беше реализиран с помощта на философско изследване, което не може нито да предвиди нормативните аспекти на една нова теория, нито изцяло да отхвърли представянето на нечия културна идентичност като не подлежащо на договаряне (Waldron 2000a). Философията тук е насочена към това, което не е дадено априори и не е разрешено или под контрол. Тъй като философията успешно разгръща сферата на табуираното и контролираното, философията предлага знания за реалността. Това философско изследване не отхвърля други дисциплини от академичния хоризонт и научни перспективи, но би оспорило някаква по-стара конфигурация на дисциплините, които досега погрешно или неефективно представят съвременното общество. В крайна сметка моето философско изследване дори не поддържа негативното убеждение, че е необходимо преодоляване на границите между дисциплините или управлението на интеграцията на различни области на изследване, тъй като те вече не отговарят на строги методологии или са твърде научно обиграни. Философията дава възможност да се изследват отдолу и между вътрешностите и външностите на предмета, според които философското изследване се използва не само като водещ инструмент за взаимодействие между дисциплините, които се занимават с проблемите на малцинствата, но също така отбелязва необходимостта от преодоляване на исторически изкривена и наложена логика на концепцията чрез разграничаване на стеснените категории на битието, на които са приписани и категоризирани конкретни знания. Философията тук не може да бъде организирана или идентифицирана с отделяне на дисциплини, които просто възпират призиването на проекта на интердисциплинарност, не е ново име за същите „дисциплини“, които вече почти изчезнат или продължават да съществуват в противоречие. Бидейки в основата на дискусията, философията нито разплита истинските проблеми, като се намесва в ролята на медиатор между дисциплините, нито се поставя в категория на нова дисциплина. В заключение, философията трябва да има първенстващо място в един постоянно изместващ се терен на хегемонистичната борба за власт.

Глава I – Произход, материализация, граници и значения на „малцинството“ като субалтерна другост

1.1. Подготовка

В Югоизточна и Източна Европа малцинствените групи са концептуализирани в повечето академични трудове и изследвания посредством старомодния термин „етнос“, който се свързва с буквалния превод на гръцката дума „етнос“ – народ. По този начин обществените науки и свързаните традиционни подходи до този момент са постигнали много малко в разбирането на това какво всъщност са идентичностите: комплекс от артикулирани колективни желания (воля). В техния продължаващ опит да дефинират *народността*, преобладаващата тенденция все още е да се разглеждат, обозначават и категоризират групи и малцинства по етнически признак, които включват в себе си и други аспекти на различието, като религия и раса.

Тук приемам критичното твърдение на Диди-Юберман относно *несъществуването* на един народ, на един етнос като идентичен на народ, и заложеният в неговото устройство идеологически инструмент на разделение. Точно обратното, аз заемам от него дефиницията за съ-съществуващи/съжителстващи народи, не като различни населения, но дори и вътре в един народ – с неговата вътрешна социалност или ментална карта – без значение, колко еднороден ни се иска да бъде този народ, което всъщност, никога не отговаря на реалността (Didi-Huberman 2016:66).

1.2 Малцинствени идентичности в Централна, Източна и Югоизточна Европа: критичен преглед

За целите на това изследване е направено философско сравнение между двете основни академични направления „есенциализъм“ и „конструктивизъм“. Основавайки се на концепцията за „културна идентичност“, есенциалистите считат последната за

детерминирана идентичност на дадена общност, ограничена поради чистите и древни форми на вкорененост и принадлежност, които формират „базова групова идентичност“ (Isaacs 1975:38). С други думи, *един* народ не е избрал идентичността си сам, тъй като тя е начин на мислене, който свързва идентичността с автентичността (Makariev 2017).

Срещу капана на есенциализма, конструктивизмът разглежда всички въпроси, свързани с идентичността, твърдейки, че “възловите точки” около които е конструирана една култура са динамични, флуидни, противоречиви и непоследователни. С други думи, това академично направление избягва грешката да „есенциализира“, в смисъла, описан по-горе, а именно да смята, че всяка култура има уникална и хомогенна същност, която всички нейни членове еднакво споделят (Baggini 2018:xxi). Поради това конструктивистите твърдят, че дадена групова идентичност не е някаква стабилна единица извън историята. Тя е резултат от символно конструиране, която продължава да поддържа във времето поредица от изградени граници, отразяващи себе си към / срещу някакъв „друг“ или спрямо повече от един полюс / отправна точка (Barth, 1969). В Югоизточна и Източна Европа идентичността на малцинствата се формира или изгражда от нулата или се развива в опит да се насърчат амбициозни наративи, включително автономия и проекти за пълно самоуправление (Pentassuglia 2018: 292).

От историческа гледна точка идентичността на малцинствата в Югоизточна и Източна Европа винаги е била зависима от процесите на образуването им, дължащи се на външно наложени промени. Скривайки се от етническо прочистване, оцелявайки от масовите депортации по време на войни, приспособявайки се към новоналожени конструирани колективни идентичности, малцинствените групи съзнателно са се трансформирали в опит да станат нещо различно, от това, което са били в предишните обстоятелства (Badiou, 2016: 27). Особено интересен е потенциалният отказ да бъдат по същество „обхванати“ от наличната културно-политическа опция по каквито и да било причини в процеса на „превръщането в малцинство“. Това до голяма степен се отнася до това, което Жил Делёз и Феликс Гатари формулират през призмата на макрополитическата арена, предполагайки „да станем второстепенни“, за да започнем с по-нататъшен процес на универсализация (1986). Например, движението „Солидарност“ може да ни помогне да разберем как последното първоначално е функционирано като просто означаващо за конкретно търсене

в определен контекст, а по-късно започва да представлява система на многообразие в региона (Marchart 2018: 162). Този процес, подобен на “Солидарност“, не е нищо друго, освен процес на откъсване от предишно пространство на съществуване, по-специално на езика на Бадиу, процес, който разкрива „откъсване на малцинството“ от статуквото, което започва с обявяването за „народ“. С други думи, от една страна това превръщане в малцинство е зависима и крайна трансформация (Madhu 2014), тоест антитеза, както и отрицание на есенциалисткото, общо разбиране на идентичността като предварително зададено, неподвижно или статично съществуване.

Освен есенциалистката и конструктивистката литература, от особен интерес е още един подход, който теоретично критикува и двата подхода по въпросите на идентичността. По отношение на многократно засилващото се отразяване на „Аз“ в „Другия“, един смесен подход, който свързва критическата теория с културните и психоаналитичните аспекти на изграждането на идентичност посочва, че „проблемите с идентичността“ не могат да бъдат сведени до бинарни обяснения, които противопоставят една „фиксирана идентичност“ (напр. предварително дадена при раждане и надисторична) на „множествена идентичност“ (съвкупност от случайни фактори, обусловени от времето и пространството). Както отбеляза Макариев, този съвременен философски подход към идентичността на общността е особено популярен сред философите и критическите мислители, идващи от средите на постмодернизма (2017) или, също добре познати, от постструктуралистката наука. По принцип те са склонни да гледат под очевидно простата пространствена (тук) и времева (сега) субективност на идентичностите. В този смисъл подходът на постструктуралистката теория започва да предлага преглед на нормативните концепции за социален ред, към които малцинствените групи могат да бъдат приписани (например, властова структура), в които са позиционирани. Така например Джудит Бътлър в своята книга „Gender Trouble“ идентифицира постструктурализма като отхвърляне на тезата за тоталността и универсалността на идентичността (2000: 36), като с това открито се противопоставя на някои теоретици, като например Дейвид Лайтин, чиято интерпретация на личните идентичности следва до голяма степен есенциалистка интерпретация, която почива главно на генетиката и специфични истории (1998: 16).

Както обаче подчертава Шванднер-Сийвърс, структуралистките подходи рискуват да есенциализират култури и общества поради акцента си върху предполагаемата статична дихотомия между „структура“ и „капацитет за действие“ (*agency*), като по този начин оформят нагласите и поведението на хората (2019:22). С други думи, макар всички потенциални постмодерни теории да изглеждат като повторение, те предават присъствието на субект (капацитет за действие) в постмодерно хиперпространство (структура), където последните могат да почувстват загубата на идентичност. Постструктурализмът може най-добре да се справи с траекторията на проблемите в рамките на много обсъжданото поле на „културните идентичности“. Ето защо в сферата на т. нар. „изследвания на малцинствата“ (*minority studies*) постструктуралистският подход определя въпросите на непризнатите „малцинства - в рамките на малцинство“, като например присъствието на ЛГБТКИ+ общности в рамките на мюсюлманското малцинство или разделението между шиити и сунити в рамките на ислямска традиция и т.н.

Начело на учението на постструктурализма, теорията на Дерида за деконструкция се разбира като философски акт на радикална критика на традиционния подход на структурализма. Деконструкцията на Дерида е една от най-интересните маневри за осигуряване на постмодернизма като философско движение, което има за цел правилно да проблематизира предполагаемите идеи, свързани с изграждането на специфична индивидуална идентичност, унищожавайки интернализацията на категориите и структурната необходимост за идентичност. Той разгадава стратегии за стигматизация и културно интернализирани стигми спрямо тези, на които те се приписват. Актът на деконструкция придобива положително намерение, тъй като има за цел да противопостави претенциите на културата от страна на вътрешни и външни лица, както и на представата за културата като хубаво име за екзотиката на глобалните, националните или местните аутсайдери. По този начин деконструирането означава разединяване, разплитане на външно наложена, както и вътрешно изградена злокачествена история на онтологията на едно същество, а именно на субект, който върви заедно с неговите културни аспекти, които от своя страна произхождат по същество от формулирането на въпроса за същото същество, чието реално изследване е възможно единствено в рамките собственото му формулиране.

1.3 Посткомунистическо наследство и постколониализъм: огледални образи ли са?

Поради вписването на постколониалните изследвания в наследството на марксизма, досега то почти не е било използвано в академични среди на посткомунистическите общества в Източна Европа. Всъщност теоретичните експерименти, проучвания и проектите на постколониализма могат да се окажат плодотворни и по отношение на Източния блок. Отпратки към тях, обаче, не са се правели досега поради сложните (може би твърде провокативни) симпатии към марксизма от страна на постструктуралистите и постколониалните изследователи. Поради това, постколониалните проучвания в частност, и постструктурализма (или постмодернизма) като цяло, не са успели да съжителстват с антикомунистическата среда и съпротивата на гражданското общество, от които произлиза посткомунистическата трансформация в бившия Източен блок.

В рамките на този набор от подходи постколониалната перспектива е научно полезна за представяне на алтернативен поглед към изследването, който цели да подчертае как силовите действия по отнемането, изхвърлянето и поставянето настрана на „знанието на другия“ се осъществяват чрез по-фина и трайна власт - организирана културна операция по интелектуално попечителство (*patronization*). Постколониалната перспектива е просто научен опит да се хвърли светлина върху това как постсоциалистическата траектория на властта, която източноевропейските нации все още преживяват, маскира споровете за оформяне на пространство на съвместно съществуване (Bársony и Daróczy 2018: 4). В опитите си да постигнат съгласуваност изглежда, че посткомунистическите държави адаптират интелигентни политики за изграждане на нация, които биха се наслоили върху въображаемата национална идентичност, като изграждат ефектни символи и истории в подкрепа на тази идентичност (Castellino 2018: 344). С други думи, новият набор от правила на политическата игра не е нищо друго освен връщане към колониалната епоха на господство, който си случи със сила и морализаторстване, каквито богатите и силните на деня приемат за оправдани (Chomsky 1999: 9).

Би било възможно също така да се постигне съгласие, отхвърлящо постколониалната теория. Ако не е изцяло колонизиран, регионът на бившия Източен блок би могъл да се разбира като исторически полуколониален регион, какъвто е Тайланд (Jackson 2010, споменат от Braeunlein 2014), където отношението към властта е толкова двусмислено, колкото отношението с другия, чужденеца, външния (Braeunlein 2014). Като се има предвид това, може да се изследва как „даването на думата“ на безгласния дискурс започва да се разгръща и по този начин дава силен тласък на националните гласове, хванати в затвора на идеологическата орбита на комунизма.

Накратко, комунистическият апарат маркира обществата в Централна и Източна и Източна Европа много по-дълбоко, отколкото можеше да се очаква. От гледна точка на малцинствата, някои биха определили такава „органична криза“ като фактически постколониален феномен (Tejlan 2012: 23). Всъщност както външното налагане на приписано екзотично принижаване на културата на другите, така и утвърждаването на форми на културна изостаналост, създава по-строга зависимост между концептуализацията на посткомунизма и постколониалната концепция по отношение на проблемите на идентичността като хибридность, междунност и други ограничения на изостаналите народи. Всъщност не би изглеждало толкова еретично да се противопоставим парадигмата на постколониалното посредством посткомунистическото. Обичайно определяните като постколониални държави по целия свят възприемат мажоритарните идентичности като „национални“ идентичности, отхвърляйки „Другите“, поставяйки ги в друго (подчинено) положение, за да бъдат вписани, съобразени, поставени под въпрос или дори елиминирани, защото се възприемат като потенциална заплаха (Castellino 2018: 345–346). Същото явление се случва и с посткомунистическите държави в Централна-Източна и Югоизточна Европа.

До известна степен би могло да се посочи, че статутът на субалтерност (подчинено положение) е парадоксално интернализиран и често (не) съзнателно се приема от самите подчинени, за да се търсят ползи от него. От тази гледна точка, докато в Югоизточна и Източна Европа мнозина твърдят, че малцинствените групи страдат от „непълно осъществяване“ поради липса на господстваща култура, която да им даде политическо

признание в широката общественост (Fukuyama 2018, Taylor 1992), предполагам, че малцинствените групи страдат не само от неспособността си да деконструират колективна мисловна категория, която са интернализирани, след като им е била наложена от онези, които в момента представляват мажоритарната културна форма на културни и политически системи.

Изследването на посткомунистическото наследство над субалтерните групи не е опит да се популяризират пряко философските последствия от борбата срещу хегемонията в политическия, социалния или историческия му смисъл. То е философски опит, вероятно твърде критичен, за разчитане на хегемонията и разбирането ѝ отвътре във всички разделителни структури на културната и политическата власт. Той маркира и продължава да има дълбоко, макар и общо, разбиране за съществуването (Maldonado-Torres 2007:242), чрез което предишните ориентири са преведени към новите пространствено-времени условия на демокрацията. Казано по-просто, „колониалното“ – схващано като механизъм за покровителстване над „Другия“ – е огледално отражение на категорията на (пост -) „социалистическото“. Въпреки че колониалността не може да бъде изцяло приложена по отношение на посткомунизма, изглежда, че се проследява траекторията, по която модалностите на хегемонно присвояване и наложено отвън приписване на обществени, политически и културни особености, се запазват и работят в цялото посткомунистическо общество, като по този начин овластяват едни определени сегменти на обществото, а не инициират взаимен процес на овластяване на „други“ култури и групи.

Според настоящото изследване това е много по-фина категория на мисълта, която е оставена да работи в региона и моделира форма на (пост)колониалност, която се проявява в подкрепа на етнонационалния мажоритарен културен модел и подчинява претенциите на малцинствените култури. Въпреки че социалистическият колониализъм официално престава да съществува поради краха на Източния блок, колониалността се е вградила в „нова“ форма на политическо мислене и културно познание, възникваща в рамките на вече направени външно изградени граници, основани на хегемонни интереси (Castellino 2018: 344). Казано по-просто, този подход се отнася много повече до „колониалност на битието“ на културно ниво, а не до манифест за „освободителна борба“ на политическо ниво. Начинът на мислене, свързан с „малоценност“, и социалните категории за

разбиране, възникнали по време на повсеместното използване на комунистическата идеология срещу културно обусловени нации/народности вътре в държавата, се преобразуват след края на режима в нови форми на „одругостяване“ (othering). И още, докато „комунистическият колониализъм“ официално престава да съществува, колониалността започва да се проявява в демократичния живот под формата на колониални форми на живот и знание във връзка с „етнически“, „полови“, „радикални“ и, до известна степен степен, „политически“ характеристики на малцинствените групи. От това, от което страдат „бившите“ култури на националните малцинства, а именно, че са колонизирани от непреодолимата идеология на социализма, днес страдат малцинствените култури в тяхното постсоциалистическо човешко състояние, чиято маргинализация и изключване са престанали да представляват изключително политически представи за власт, но тя продължава да налага културна хегемония в публичността. Следователно колониалността не е нищо друго, освен полезна парадигма, чрез която се твърди как някои сегменти от посткомунистическите общества и жизнения свят са били „колонизирани“ чрез систематично разделяне на етно-мажоритарния културен механизъм на властта, който не престава инструментално да потиска формите на социалната интеграция (Habermas 1985: 196, цитиран от de Geus 2018: 9).

Глава II – Създаването и пресъздаването на субалтерни култури: грамшианска перспектива

2.1 Антонио Грамши и субалтерните култури: основополагащи бележки

„Кой се нуждае от *него* в голямото разнообразие от човешки същества и техните етно-културни претенции, които трябва да навлязат в нашия свят през 21 век?“ (Hall 1987: 1–19). В този риторичен въпрос, повдигнат от британския културен антрополог Стюарт Хол, „*него*“¹ се отнася до философската фигура на Антонио Грамши (1891–1937), най-добрият представител на европейския марксизъм и „любопитен“ мислител (Stepanyan 2016:80).

В тази глава използвам методологията на т. нар. Теория на хегемонията, като запазвам конкретна перспектива, която има за цел да хвърли светлина върху проблемите на

¹ Стюарт Хол прекарва доста време в препрочитане на Грамши и неговите „Затворнически тетрадки“ в търсене на по-адекватен разказ за марксизма. Виж повече: Stuart Hall. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity, in: Journal of Communication Inquiry, Vol. 10, No. 2, 1986:24.

малцинствата в Централна, Източна и Югоизточна Европа отдолу. Съчетавайки практическата философия Грамши с постколониалния поглед назад, аз съм философски задължен да дам уводни бележки относно понякога подвеждащия език на Грамши. Правя го тук, тъй като съм убеден, че теоретичният и философски принос на Антонио Грамши често остава неразбран и погрешно интерпретиран, поради едноизмерната перспектива наложена от политическите употреби на марксовото учение за радикално освобождение след Втората световна война.

Първо, една от най-често срещаните клопки, която (може би) е резултат от опитите за справяне с наследството на Антонио Грамши, е свързана с философски хаотична, често политически пристрастна, интерпретация на философския му принос под шапката на постмодернизма. До известна степен „постструктуралистският Грамши“ може да отразява неговата екзистенциална идея да доразвие това, което всъщност е „да познаваш себе си“ като продукт на историческите процеси, оставили в нас безкрайни следи без опис. Следователно е задължително в началото да се състави опис, наред с родословието на субекти или предмети, като необходимо условие за разбиране на реалните - което ще рече исторически - условия на съществуване (Cohen 2018: 6). Освен това мнозина изтъкват, че противоречивите интерпретации на философията на Грамши частично произтичат от такава „постструктуралистка интерпретация“ на неговите мисли, принуждавайки го да стане участник в дебат, противопоставящ структурата на капацитета за действие (agency), и обратно (Ciovoletta 2013).

Второ, ако съпоставим Грамши с историческата ортодоксална интерпретация на философията на Маркс или самия Маркс, можем да приемем правилно за даденост, че Антонио Грамши със сигурност е отредил централно място на въпросите за „класа“, „класови съюзи“ и „класова борба“. Всъщност няма съмнение, че самият Грамши принадлежи към марксисткото идеологическо убеждение за „работническата класа“, а именно „великия пролетариат“. Въпреки това, той до голяма степен говори за „*ceto*“, а не за „*classe*“, което буквално губи своето оригинално значение в превода на английски език като „класа“. Както самият Грамши забеляза, „*ceto*“ и „*classe*“ не са едно и също обществено образувание. Като се има предвид това, в своята Теория на хегемонията Грамши предпочита *ceto*, а не *classe*, по-специално уточнява как дадена „класа“ - или

група от индивиди, представени или да бъдат представени под знамето на „класа“ - не е конкретна и обективна цялост.

Трето, потенциалното неразбиране, което може да възникне от тълкуването на схващането на Грамши за хегемонията като властово образувание, на което радикално да се противопоставим, идва от подвеждащ превод на същата категория хегемония в рамките на марксистката традиция. След Втората световна война терминът „хегемония“ е преведен на италиански и руски език главно по отношение на „direzione“ за първата и „rukovodstvo“ за втората. Строго погледнато, и двата термина не се отнасят буквално към вид хегемонично господство или налагане; и двата термина се отнасят към термина "лидерство" (в превод на английски), което създава друго впечатление за "хегемония", ако се прилага според цялостната философия на Грамши. Всъщност и двете страни на хегемонията, а именно - културната и политическата хегемония, функционират в цялото общество в тандем. По този начин те разкриват природата на властта, която е изградена не само идеологически или икономически, но също така е свързана с морални, интелектуални, културни и сексуални въпроси на идентичността. По този начин в хегемонията трябва се участва, да се действа в противовес на хегемонията, и последно тя трябва да бъде подменена, а не фронтално атакувана или нападната.

Четвърто, същата категория хегемония трябва да се разбира като форма на предстоящо лидерство, свързана с взаимно преплетени форми на власт и култура, които не се изключват взаимно от момента на деконструкция и ново изграждане на пространство, когато са поставени под въпрос опитите да се води нещо ново (Hall 1987).

И накрая, за целите на настоящото изследване ролята на малцинствените групи като субалтерни собственици на знания чрез участието на (техни) интелектуалци в сферата на гражданското общество трябва да се разбира като потенциално водеща хегемония, която Грамши противопоставя на лидерството и дискурса на държавата.

2.2. 1989 – „Органична криза“ и посткомунистическо позициониране на малцинствените групи

От гледна точка на малцинствата, последиците от падането на комунизма не означават нищо друго освен историческа възможност за улавяне на момента и заздравяване на рани от минали унижения. В светлината на слабите постижения на малцинствените групи в региона, изследователи и учени започват да дават още едно обяснение на събитията, които предхождат разпадането на комунистическите режими в Европа през 1989 г., за да се задълбочат в днешния провал.

Изхождайки от представата на Антонио Грамши за „органична криза“, този подход счита за първостепенно важно историческия импулс, когато нововъзникващата идеология се захваща за нов възникващ модел на социалния живот. Както мнозина изтъкват (Laclau и Mouffe 1985; Cheskin 2016), философските, както и социологическите прозрения на Грамши тук са полезни за успешното противопоставяне на възловите (структурни) точки, около които започват да функционират фасадните демократични правила на посткомунистическите демокрации. По-точно, „органичната криза“ на Грамши разширява изследването на формирането на идентичности на множество групи, народности и таксономия, сплотяващи се около национални и / или етнически идентичности (Cheskin 2016: 150), за да се обърне внимание на историята, но не като на научно дефинираното обобщение на миналото на човечеството, т.е. което е написано от една единствена перспектива. По-скоро тя дава възможност да се изследват пренебрегваните микроистории на култури, дисциплини и народи, отделени в период на промяна. По този начин „органичната криза“ на Грамши дава възможност за разбиране на трайните оперативни функции, чрез които възловите точки, формиращи идентичност, влизат в действие като фиксиране на приписването към определени сегменти на обществото, а не в други, и от които произлиза позицията.

Следвайки тази перспектива, „1989 annus mirabilis“ не може да бъде сведена до хронологично обобщение на исторически събития, решения, договори, битки и т.н. Тя трябва да се разглежда под повърхността на голямата част от традиционната история, а именно като обръщане на взаимоотношенията на силите, узурпация на властта и влизане на маскиран „друг“ (Foucault 1971:154-155). През цялото време ролята на колективните идентичности и тяхното позициониране придобива централна роля във времето на „органична криза“. След като последната превключва предавките, предишният апарат

вече е в предварително възникващо състояние, през което още един политически и културен хегемоничен блок се бори да излезе на сцената, да заяви своето съществуване (доминиране по Грамши) и да се осъществи с идването си на власт. Този (предходен) момент е преди всичко период на деконструкция, но в същото време взаимно преплетен с началото на нова фаза на повторно изграждане. Според това, което Грамши забеляза, за да се придобие власт, е необходимо да се наслаждаваме на форма на хегемония и присвояване на речник, обърнат срещу онези, които някога са го използвали (Foucault 1971: 157). Това може да се окаже важна стратегия. Подобна форма на наслаждаване на хегемонията, въпреки че е осъществена в субалтерна (или малцинствена) позиция, трябва да се осъществява чрез дейности, насочени към постигане на консенсус. Последното означава, по смисъла на Грамши, хегемония – а именно водеща операция за контрахегемонично съгласие да се организира в сферата на ежедневието (Gramsci 1971).

В тази връзка понятието на Грамши за „органична криза“ може да бъде използвано тук, за да покаже как нито една историческа епоха не е разрушена, без да бъде подложена на „вече работещо движение“ на ново образуване, водещо към властта чрез създаване на нова такава. (Hall 1987). В резултат на поредната „промяна на властта“, която неотменяемо отхвърля някои сегменти на обществото като *conditio sine qua non*, за да позволи на друго да възникне, да се раздели и да владее, колективните идентичности, които се борят още от началото, се озовават в междинно състояние. Интересно е да се подчертае ролята на подземните сегменти на обществото, заедно с множеството разпръснати воли и разнородни цели, които те (искат) да представляват. С други думи, във времето на „органична криза“ те играят ролята на колективни субекти, които в борбата за възникване и търсене на пълна степен на обществено признание, в крайна сметка биват отхвърлени в под формата на плурализация на културните идентичности. Те представляват „враждебна външност“ за новото образуване, което следва да бъде изместено поради тяхната (приписана) единност от съседни народи, вредни общности, нелоялна организация и т.н. След комунистическия опит парадигмата на „органичната криза“ е от първостепенно значение за разбирането на изграждането на идентичност на старомодните малцинствени групи (напр. религиозни, етнически или субнационални) и идентичностите на новопристигнали малцинства (напр. мигрантски, сексуални или базирани на увреждане общности). Погледът под повърхността на историческите събития,

ориентирани към хронологията, е от значение, за да хвърли нова светлина към траекторията, по която са разположени определени сегменти от обществото, докато изпаднат в условия на маргинализация.

Парадоксално е, че в ерата след 1989 г. тези най-уязвими обществени групи, особено етнически, полови и сексуални малцинства, които бяха изложени на промяна след епоха на невидимост, станаха онези социални категории, които на теория имат най-голям достъп до възможности, но на практика претърпяха най-големите загуби през този период (Pisei 2017: 57). Това е едно от последствията за борбата на (етническите) хегемонни блокове за възникване, което проправи пътя към формирането на идеология, показваща нов набор от елементи и ценности, които гарантират (новопристигналата) управляваща хегемония да задържи „другите“ под контрол, като им наложи ново статукво, над което те политически властват, поддържайки нов политически ред (Checkin 2016: 22–23). Докато социалната наука винаги е подчертавала необходимостта от пълно признаване на малцинствените групи в по-широката общественост и приспособяване към тях, Спивак посочва, че субалтерните култури или колективи не се нуждаят изключително от културно признание или политическо представителство. Изхвърлянето на „култура“, а именно „експлоатация на знанието“, е истинският формат на малцинствената обусловеност и маргиналност. Въсъщност изглежда по-ясно, отколкото в миналото, че малцинствените групи знаят как работи външната сфера, как да управляват отношенията с държавата (например централната власт), с пазара, на който отиват, с магическата взаимосвързаност на глобалните сили в местността, в която живеят, и как да предават и представят своите претенции. Следователно, субалтерността на малцинството не е нищо друго освен следствие от външно наложената форма на малцинството, разбрана като човешко състояние, основно за политическия статус. Досега опитът да се оспорят етнически дефинираните изключителни основи на политическото действащо лице в съвременните демокрации на Централна, Източна и Югоизточна Европа доведе до борба за налагане на контрааргументи срещу малцинствения статут на субалтерност (напр. изключване, маргинализация, гетоизация и т.н.).

Тази „експлоатация на знанието“ и отхвърляне на културата се проявява в широката общественост, и особено в посткомунистическата публична сфера. Разглеждайки модела

на публичната сфера на Хабермас, категорията на субалтерност на Грамши показва как посткомунистическото позициониране на малцинствените групи се проявява чрез разгръщане на съществуването на голям брой, може би незабележими, но ясно изразени гласове, за които публичната сфера и нейните институции остават глухи. Представата на Грамши за субалтерност тук може да повдигне един друг въпрос, свързан с достъпа до самата публична сфера. По смисъла на Хабермас, субалтерното позициониране е формално и дискурсивно гарантирано по дадена причина (*ratio*), (т.е. рационалност, аргументация) противопоставена на волята (*voluntas*), а именно – властна политика, водена от политически интереси.

Нанси Фрейзър критикува предположението за такава „универсална“ и по същество включваща публична сфера (Fraser 1992), (пре-)осмисляйки двойното измерение на публиките и контра-публиките. Подбивайки дискурсивния парапет на контра-публиките отвътре, Фрейзър посочва главно как двойните функции на публичната сфера на Хабермас отхвърлят контра-публиките в рамките на контра-публика, които по този начин стават субалтерни (подвластни). Казано по-просто, тя разгадава съществуването на субалтерни гласове в рамките на вече доминиращия глас на контра-обществеността, който често бива отхвърлен от конфронтационното проявление с доминиращата публика, съставена от доминиращия публичен дискурс на хегемоните.

Връщането тук към културните и политически позиции на Грамши, които водят до „органична криза“, означава да се изследва отвъд двойното изключване на малцинствените групи от публичната сфера също и критиката на липсата на паритет на участието във всеки публичен дебат.

Понятието на Грамши за „субалтерен“ не само описва как историческите блокове, възникващи в криза, излизат напред в опита си да търсят власт и да осигурят господстващо положение чрез инструментално изместване на чужди гласове. В същото време, както Грамши е разбрал, субалтерното притежава само по себе си вътрешно разделение на ролите и идентичностите на представителство, основаващо се на дискурсивна стратегия, която субалтерната действителност притежава, за да се изправи срещу господстващия (хегемонен) глас. Често следва, че отсъствието на вътрешна конфронтация между гласовете, от които се състои контра-обществеността, води до риск от

превръщането на такива гласове в двойно подчинени и доминирани, като ги намалява до тип „Ние“, приписвана на всяка малцинствена група и работеща посредством пренебрегването на същото това малцинство в полза на доминиращия публичен дискурс. Това, към което Лакло и Муф реферират като връзка на подчинение, основаваща се, например, на решението на служител по отношение на работодател, или на определена форма на организация на семейството и др. (Laclau and Mouffe 1985: 153-154). Тази връзка на подчинение е моделирана от чисто културни форми на традиция, обичаи, стереотипи или клишета в повтаряща се или различна форма. Освен това след Laclau и Mouffe всички отношения на подчинение потенциално могат да споделят вътрегрупова динамика на политическо ниво и да се преживяват като отношения на потисничество (Marchart 2018: 124).

Това може да продължи дълго време и може да бъде разрешено по много различни начини: чрез възстановяване, чрез реконструкция или чрез пасивна трансформация на културни и политически властови структури. Понякога може да продължи десетилетия (Gramsci 1971: 178), друг път може да бъде по-стабилна, или по-нестабилна в други моменти. Както Грамши също забеляза, потенциална „органична криза“ възниква когато има дълбок белег, или оформяне на такъв смисъл в политическото общество, който засяга културните институции и участници и по този начин поставя под въпрос цялата сфера.

За целите на настоящото изследване „органичната криза“ на Грамши е използвана за показване на явления на „положителна дискриминация“, на които определени групи започват да се приписват и подлагат в резултат на явен опит на водещата хегемонистична група да осигури власт по всякакъв възможен начин, чрез налагане на лидерство от нейна страна (Kushnir 2018: 137). В рамките на това е възможно да се разберат причините, поради които нормативното признаване на правата на малцинствата, независимо от етническа, полова или субнационална особеност, остават загриженост и по силата на мажоритарните културни модели и техните хегемонни сили.

Следователно, прилагането на така наречената „органична криза“ на Грамши спрямо разпада от 1989 г. насочва вниманието към общото разбиране на категорията „пост“ (след). С конкретно позоваване на сферата на колониалните изследвания тук, „пост“ не е нито хронологично дефиниран извод от предишната културна и политическа система,

нито исторически показател за началото на нова епоха. Ако се опитаме да установим философски диалог между постколониалното и посткомунистическото, ние не се занимаваме само с изцяло нова концепция за криза и власт. Вместо това можем да се справим с потенциален импулс, който продължава, както е описал Чешкин (2016), което показва социокултурна и политическа траектория, по която навиците да останат непроменени. Без дискредитиране на историята и нейното изследване и методология, представката „пост“ не може да показва и да се състои от проста хронологично тройна парадигма на „начало – по време – след“.

Следователно може би ще можем отново да използваме категорията колониалност в посткомунистическите общества, но не като теоретична концепция за създаване на освободителна борба в съответствие с ортодоксалния марксизъм. По-скоро може да се използва за показване на това как е установено съвместното съществуване на етно-мажоритарни предположения в стремеж към „нормална европейска демокрация“ (Dawson 2016), като по този начин се движи между формирането на хегемонен блок във времето и пространството преди възникването и неговото налагане чрез дискредитиране на „друг“. В този смисъл може да бъдем в състояние да проследим формално колониалния вид притежание на знание от субалтерни групи, чиято работа продължава – въпреки всички потенциални признания на претенции и култури на малцинствата – да отрича, дезактивира, изкривява и да отказва достъп до различни форми на определени знания и житейска визия, представени от различни субективности.

Противоречивата категория на посткомунистическото (колониално) човешко състояние на субалтерните култури и групи измества предавките върху различен, може би по-абстрактен, терен на изследване. По мое мнение позиционирането на посткомунистическите малцинства вече не е изцяло доминирано от пространството, а от времеви категории, както в предходния период на самия висок модернизъм, както посочва Спивак (Spivak 1999: 313). В тази връзка вече няма автентична позиция, от която да се говори и да се представя, такава, която нормативните подходи и дисциплини са се опитали да идентифицират, за да овластят хората. Напротив, позицията на малцинството и нейната подвластна обусловеност се справят на първо място с (в) сложен социален и исторически

контекст, който от своя страна идва, за да присвои, оформи и състави колективна идентичност.

В тази връзка дихотомията на пространството и идентичността няма само териториални, географски или физически граници. Докато в комунистическото време, особено в Съветския съюз, понятието за граница е било непроницаема бариера, непреодолима и подложена на внезапна промяна, съвременното позоваване на карти е станало определено по-скоро психическо и психологическо, отколкото реално, където очертаването на границите се отнася до по-абстрактно пространство и абстрактни граници (Zambelli 2008). По този начин пространството се е превърнало в повече от физически терен на състезание.

В заключение, маргинализацията на културите или общностите остава свързана с въпроса за посткомунистическата позиция, тъй като тя е завинаги вписана в историята на властта, както може да посочи Фуко (Foucault 1980: 149). Според мен, малцинствените оспорвания на „пространството“ се свеждат до нищо повече от символични и политически ориентирани, дискурсивни стратегии от страна на властите за обслужване на техните краткосрочни интереси, свързани с печалби от урните, инструменти за контрол и постоянно свързване на нови разкази чрез конструкции на изключителен дискурс, а не на конкретни физически обекти (например статуи, религиозни пространства, контролни точки). Следователно, перспектива отдолу подчертава как политиката на пространството е оставила място за сериозен въпрос относно казуси, свързани с политиката на местоположение. С други думи, социално-политическо, както и философско проучване чрез гласове, нададени от там, където са, а не от там откъдето са.

2.3 (Пре)Осмисляне на субалтерността и необходимостта от хегемония

Категорията хегемония у Грамши може да бъде много полезна не само при ре-политизирането на сферата на ежедневието и културата, но и при ограничаването на регионално-политическата функция на хегемонията (McRobbie 1994: 51, споменат от Marchart 2018: 119).

От гледна точка на субалтерните култури и групи, тук може да избегнем излишната аргументация дали малцинствените култури представляват сериозна заплаха за нашето общество, тъй като „мултикултурализмът“ е отишъл твърде далеч или, по подразбиране, как гореспоменатата постколониална категория на субалтерно съществуване на посткомунистически субекти продължава да бъде подчинена на политическата и културна хегемония. Хегемонията на Грамши – разбрана като лидерство – функционира на политическо и културно ниво чрез две взаимно различаващи се сили, които се припокриват едновременно. От една страна, политическата хегемония се отнася до материалната власт на управляващите елити, чиято способност за поддържане на контрол се легитимира чрез използване на принудителни мерки, възникнали чрез инструментално изместване на другите. От друга страна културната хегемония е много по-фина и имплицитна форма на контрол, която не опира до материална сила, а влияе върху сферата на идеологията. Всъщност, докато културната хегемония упражнява себе си чрез културно-центрирано господство, съставено от система от морални норми и ценности в рамките на определена обществена форма на интелектуално лидерство (Gramsci 1971: 57), самата политическа хегемония трябва да се формира както като интелектуална, така и като морална единност, като по този начин създава основната социална група, доминираща над поредица от подчинени групи (Gramsci 1971: 181,182). Заедно хегемонната функционалност преминава от материалната сила на управляващите елити, които по този начин са способни да поддържат контрол чрез използване на принудителни сили и налагане на унисон от икономически и политически структури.

Ако хегемонията формира колективно социално поведение, последната е под въздействието на вертикално приписано признание. Може би най-важното е, че подобна интернализация на хегемонното подчинение превръща тук самата хегемония в много по-полезна философска категория, насочена към задълбочаване на потенциална (липса) на признаване на малцинствените групи и техните културни претенции. Под парапета на така нареченото „йерархично равенство“, което е нищо повече от една от основните опасения относно културните права на малцинствата, управляващата хегемония отхвърля междуобществените ангажименти между културите и ограничава шансовете им да бъдат изпълнени или да се говори за тях (Stepanyan 2016 : 84).

Категорията на хегемонията на Грамши има епистемологично значение в подвластното пространство. Фактът, че определени волеизявления за културна и политическа автономия са били възродени, но премахнати чрез приобщаване в рамките на държавната дейност, показва как множество искания на малцинствата са били признати и приспособени само в рамките на определен тип признаване и условия. От това следва, че силовите структури, които ръководят страната, създавайки хегемонии и налагайки своите значения (Karim and Anjum 2016: 39), идват да фиксират възлови точки, около които се налагат полюси на политическо и културно господство. При такива обстоятелства вече не би било възможно някои групи да избягат от (положителна) дискриминация (Laclau и Mouffe 1985) или да бъдат считани за еднакво различни.

Както Грамши забелязва, преди всичко това е без съмнение по-фина форма на идеологическо господство, тъй като се проявява по два начина: като господство и като морална форма на лидерство (Gramsci 1971: 208). Липсата на признание следва финия характер на хегемонията, която разпознава само следвайки бинарността на двата полюса на господство и подчинение. Според постколониалния подход към въпросите на малцинствата изглежда, че културната хегемония покровителства определени групи и социалното възприятие за тях. Противопоставянето между хегемонните блокове в борбата да се появят и да се наложат като доминиращи ги превръща в порести структури, отваряйки вратите на малцинствените групи, за да направят компромис със своята субалтерна позиция.

Хегемонията не може да бъде разбрана просто чрез възможността за субалтерните групи да организират „освободителна борба“ чрез използване на насилие. Хегемонните условия, които никога не са стабилна цялост (Laclau 2000: 150), могат да предизвикат мобилизиращ и пробуждащ процес срещу уюта на статуквото и да посредничат за още едно пространство на съществуване, в което членовете на субалтерната общност могат да намерят начин да развият свои собствени знания и културна хегемония. Следователно, може би парадоксално, хегемонията е полезна категория за осъждане на външно наложено приписване на субалтерен статут на определен сегмент от обществото; второ, тя е насочена към търсене на пълно признание сред онези, които все още не са напълно признати. Вместо това моделът на еманципацията на Грамши зависи от парадоксалното

посредничество между двата полюса на политическите и културните сили на хегемонията (Laclau 2000: 48). Лакло отбелязва как разминаването на Грамши по отношение на неоспоримия марксистки подход засяга въпроса за еманципацията на субалтерни групи, като не е резултат от драстично отваряне на обществото, при което сригват на всички особености го оставя да бъде заменен от възхода на всеобщото постижение на общо господство. Напротив, Грамши теоретизира преразглеждане на това. Хегемонните сили както на политическото, така и на културното господство се случват в две пространства на конфронтация: държавата и гражданското общество (Laclau 2000: 50) чрез „пасивна революция“ или, както самият Грамши споменава, „революция-възстановяване“.

Тук е по-ясно защо „теорията на хегемонията“ на Грамши е по-фина и много по-имплицитна от класическото разбиране, което марксологията и колониалните изследвания задвижват. Подчинеността произтича от имплицитно, външно налагане, осъзнато осъществено и породено от засегнатите, от чийто статут формираната обществена идентичност е наложена с акт на колонизация във време на (органична) криза, което от своя страна фиксира и ще запази като такива хегемонните блокове на културно и политическо ниво на превъзходство.

Категорията на хегемонията на Грамши помага да се разберат не само мотивите зад малтретирането от страна на мнозинството три десетилетия след колапса на бившата хегемонна сила, но и демонстрират неадекватността на „либералните“ опити на мажоритарните културни системи при реформа. Въпреки добронамерените начинания да представи малцинствата благоприятно, мажоритарната хегемония над сферата на ежедневието означава, че последната продължава да покорява тези социални групи.

2.4. „Изходът на Грамши“: Мобилизация на субалтерните групи и ролята на интелектуалците

„Срещу“ хегемонията, правилният въпрос, който трябва да се вземе предвид, може да не е този, който Спивак повдига – *Могат ли субалтерните да говорят?* (1999: 270). Те, разбира се, могат – въпреки съвременното състояние на нещата и дълбоката криза, през

която преминава демокрацията. Според Грамши, мобилизацията на интелектуалците и по-нататъшното овластяване на субалтерните трябва да се разбира чрез ролята на онези интелектуалци, които не са пряко свързани със съществуващите и управляващи класи през даден период в рамките на определена (възлова) точка на пространството и времето (Mkrtchyan 2016 : 114).

Разбирането на Грамши за интелектуалците, което е ключово за довеждането до хегемония, е обществено функционално за създаването и организирането на съгласието (Gramsci 1971: 200–201). Съдържанието е необходимо преди всичко за приемане на нова форма на интелектуално лидерство, която от своя страна предизвиква хегемонните условия, налагащи подчинение на определени сегменти на обществото. Наред с термина „субалтерен“, понятието „интелектуалец“, което Грамши изковава, по нефилософски начин следва типично старомодния марксистски прочит на конкретни икономически-индустриални бази, формиращи слоеве между членовете на обществото. Самият той разделя интелектуалците на две групи: „органични“ и „традиционни“, като по този начин идентифицира различна (потенциална) перформативност и роля на лидерство, които винаги могат да се променят, когато се появят (Mkrtchyan 2016: 114).

При разграничението на „органични“ от „традиционни интелектуалци“, фокусът не се отнася само до традиционно историческата категория интелектуалци, но и до предложението на единството на теорията и практиката на Грамши (праксис) като основен марксистки постулат. В това отношение както органичните, така и традиционните интелектуалци не допринасят само на терена на гражданското общество като икономически участници чрез своите функции. Те също играят жизненоважна роля в социалната и политическата област (Gramsci 1971: 184). Например традиционните интелектуалци са предимно „специализирани“ и притежават монопол върху важни обществени услуги: религиозни, образователни, морални, съдебни, добра работна етика и така нататък. Според Грамши обаче органичните интелектуалци не са единствените, които традиционно се смятат за философи, писатели, художници, членове на духовенството или образователни дейци. Въпреки че притежават значителна икономическа сила и социално престижни позиции в обществото, те съставляват елит, който всяка социална група, която съществува, създава заедно със себе си и разработва в случай на своето развитие. С

няколко думи те остават зависими от доминиращата социална група. Така те са тези, които са запазили през различни „органични кризи“ своята символична и политическа или дори виртуална позиция, която при тяхното отсъствие вече би била насочена към традиционните интелектуалци.

Те са заместници на доминиращата група (Gramsci 1971: 12). Органичните интелектуалци обикновено произлизат от съществуващата управляваща хегемония, благодарение на която вертикално е дадена тяхната критичност и обществена роля, които според тях те притежават независимо. Така те се формират във връзка с всички социални групи, но по-специално свързани с по-голямата, която е дошла на власт, и те са подложени на най-обширно и сложно разработване във връзка с нея. Макар Грамши да отклонява икономическите детерминанти на фона на „етапа на борба“ срещу съществуващата и управляваща хегемония, като по този начин извежда на преден план ролята на интелектуалците в процеса на установяване на съгласие, той сам посочва, че без икономически лост няма да има разлика между традиционните и органичните интелектуалци.

Всъщност, както ясно посочва Грамши, всички хора са интелектуалци, тъй като *homo faber* – човек, способен да създава – не може да бъде отделен от *homo sapiens* (Kearney and Rainwater 1996: 187). Този двояк контекст на професионализация на политиката (Wunsch 2018: 47) не е нищо друго, освен нежеланието на представителите на малцинствените групи – традиционните интелектуалци на езика на Грамши – да задействат или поне частично да се споразумеят за съществени действия на промяна на терен. Особено онези, разпознати чрез самовъплъщение и събирания на обществени групи по етнически или религиозни признаци, никога не са успели да се представят, нито политически, нито дори културно, чрез интелектуални фигури на промяна. По-вероятно са изиграли „логика на последиците“ (March and Olsen 1998), при което техните обществено-политически действия са ориентирани да се държат само стратегически по начини, насочени към максимизиране на тяхната сила и ползи. Според спекулациите, обратният сценарий би означавал допълнителен риск за собствените им привилегии (Wunsch 2018: 2). Последното започва не с участието на традиционните интелектуалци, които са членове на явления, които осигуряват социално-политическо равновесие или, в случай на тяхното отсъствие,

консолидират различни реалности (Mkrtchyan 2016: 114). Те правят органичния интелектуалец известен за инструменталната цел на структурите на хегемонията. Всъщност традиционните интелектуалци са такива, защото са получатели на обща представа за живота, едно от философските значения и обяснения, чието достойнство осигурява принципа за разграничаване от по-старите, управляващи идеологии. Той дава (хегемонно) признание чрез педагогически отпечатък, основан на схоластика, заедно с педагогическа програма за образование, в която често участват традиционните интелектуалци. Следователно, ако и само ако има цел да се формира нова хегемония, органичните интелектуалци трябва да поемат отговорност и да осигурят нова подходяща ценностна система, използвайки своята креативност.

Следвайки определението на Грамши за интелектуалното лидерство, в Югоизточна Европа и Централна-Източна Европа слабата политическа мобилизация сред малцинствените групи изглежда аналогична на ситуацията „от небето към ада“ в публичната сфера (Wunsch 2018: 33). Перспективата на Грамши е полезна за изследване на връзката между маргинални общности и интелектуалци, политически лидери или социални движения и организации отвътре.

2.5. За (хегемонния) парадокс на (не)толерантността

Разглеждайки „Теорията на правата на малцинствата и либералния мултикултурализъм“ на Уил Кимлика (Kymlicka 1995), тук са приложени категориите хегемония и идеология в грамшиански смисъл, за да се хвърли светлина върху проблемите на малцинствата, свързани с толерантността, от подход отгоре надолу към анализ на това как се практикува толерантността.

Докато признаването на различни форми на религиозна толерантност — които Кимлика подкрепя, доколкото те са приемливи — ще бъде трудно да се постигне на практика. Либералните институции подкрепят и позволяват модел на толерантност, заедно с представа за толерантност, стига да могат да избегнат (транс -) / формиране, с което хегемонизиращите силови структури могат да се сблъскат в културно отношение и трябва

да се справят политически. В този смисъл междусекторните аспекти на половите, етническите или расовите въпроси са поучителни за това как традиционните демокрации далеч не дават признание дори на онези стойностни практики или набори от вярвания, които могат да предизвикат трансформация в гражданското общество.

Разбирането на това как хегемонията доминира и отрича трансформацията на обществото означава способност за разграничаване на онези морални и интелектуални ценности (например възлови точки), около и в рамките на които е разрешено да се изпълняват съвременни модели на толерантност, докато други не са. С други думи, разплитането на хегемонните блокове означава разбиране на логиката на хегемонията, а именно как хегемонията се налага над обществото. Като пример, положителното отношение на Кимлика към системата на милетите в Османската империя. Правейки това, според настоящия труд, му липсва разбиране на конюнктурните точки на системата на милетите, около които ежедневната способност на различните общности да търпят други не се отнася до реалното състояние на нещата по места. Следователно това би обяснило как дългосрочното наследство на системата в стил „милет“ е оставило място за възникване на други културни и политически хегемонични силови структури, които от литература до история продължават да имат отрицателни референции към националните малцинства и имигрантските общности в държавите правоприемници на Османската империя. Всъщност, без това дълбоко разбиране, идентифицирането на това, което Кимлика маркира като най-добрия модел на религиозна толерантност, също би могло да пренебрегне как е разрешено османският принцип на толерантност да се осъществява само на повърхността на междуетническите и междуконфесионалните отношения между османското население. Според изследването Кимлика пренебрегва как наистина функционира османското владичество, което може да бъде съчетано по подобен начин с начина, по който Църквата е управлявала през Средновековието (Gramsci, op. Cit.).

Заклучение

Първата глава бе посветена на силната критика на интердисциплинарните методологии, които продължават да оформят социалната активност на малцинствените групи чрез статична и едномерна категоризация. Поради това, във втората глава е предложен термина

„субалтерен“ в смисъла, който влага Грамши, а не „малцинство“, за да се провери най-добре критичния анализ на въпросите, засягащи така наречения дискурс на „етно-политиката“ и нейната тенденция да използва статични и монолитни парадигми за четене на социалната роля, която културите и идентичностите преплитат само в една колективна група и извън самата група. Следователно, както подсказва заглавието на настоящото изследване, въвеждането на термина „субалтерност“ е опит за въвеждане на парадигмата на „подвластността“ не само като тематичен инструмент, но и като такъв за справяне с трудността на усвояване на социологическите прозрения на Грамши и да се направи полезна съвременната дискусия по въпросите на малцинствата. Той трябва да се разглежда като парадигматичен термин, който да бъде интегриран изцяло в планове за политика, референтни документи, обсъждани стратегии и т.н. В тази връзка, решението за замяна на „малцинство“ със „субалтерна“ група няма нищо общо с ориентираната към академията нагласа за въвеждане на нова ниша, която да се използва като оправдание за това проучване.

Проследено е грамшианското направление на „субалтерни групи“ и критиката му срещу покровителствения дискурс на „работническата класа“ като квинтесенцията на „великия пролетариат“ по отношение на субалтерното селячество и неговата присъщо-потенциална роля в глобалния юг. Ето защо субалтерното е преразгледано не само по отношение на старомодните въпроси на малцинствените групи (напр. национални малцинства, коренно население, ромски групи), но и на големия брой новопоявили се въпроси, които търсят признание в рамките на малцинството, в което са формулирани. Заимствано е позоваването на Нанси Фрейзър на „субалтерни контра-публики“ (1992 г.), за да се маркират такива нечути гласове, които са направени субалтерни по отношение на отделни контра-публики, функциониращи в диалектическо противопоставяне на обществото. По-просто казано, контра-публиките са резултат от идеологическата манипулация на публичния дискурс, която, по думите на Грамши, е тази на държавата, която говори езиците на своята епоха. В тази връзка най-мощната форма на притежаване на държавата е наименоването на субалтерни групи и техните (суб)култури, срещу които се прилага определен набор от функции за предписване и приписване, за да се демонтира водещият им потенциал към универсалното. Това прави държавата чрез налагането на „правилно“

име, което не е нищо друго, освен отражение на притежанието на обществото, експлоатацията на знанието и разделението.

Във втората глава, например, „субалтерност“ се споменава като отразяващ ъгъл на изследване на малцинството, който се разбира като човешко състояние на маргинализация и инструментално изключване преди политическо подчинение. Това различно, гносеологично уместно прозрение насочва към две философски важни последици. „Де-конструктивизмът“ на Жак Дерида, който е взет предвид като интегрална част в постколониалния подход и учението, представлява потенциален метод за разчитане на изграждането на политиката и критично разграничаващите се политически дискурси, приписани на дадена колективна идентичност. Наред с него, въвеждането на парадигмата за подвластността не се използва само за по-доброто очертаване на причините за голям брой въпроси на малцинствата, с които трябва да се работи правилно. След като за пореден път „Политическата теория на именуването“ на Ернесто Лакло, субалтерност служи като име, което трябва да бъде въведено в опит да се дезактивира обекта на дискусия и да се разграничи от предписаната възлова точка, която хегемоните налагат, за да притежават цялостта на дадена верига.

В този случай, настоящият труд е ангажиран с това изключително имплицитно и по-фино отношение на мултикултурните политики, които целят истинско избягване на конфликти и успокояване на напрежението. Изглежда, че прилагането на мултикултурните политики не е направило нищо друго, освен да увековечи културното разделение сред социалните групи хора, като се опитва да приспособи различията в културните и политическите действия. От „гледната точка на малцинството“, която е използвана в това проучване, се приема, че мултикултурализмът може да се разбира като форма на забулен „либерален национализъм“, какъвто е този на Кимлика. В същото време съвременните феномени на простолюдния и дискриминационен дискурс, като така наречения „популизъм“, се появяват, наред с други, на терена на едно банално и делнично представяне на културите (König 2002: 51). Всъщност такъв „фасаден паритет“ не би могъл да бъде възможен, ако народите и културите не бъдат изобразени като различни едни от други и сведени до техните културни особености (напр. етническа принадлежност, раса, класа, пол, националност), без които те не биха могли да бъдат признати (Gáspár Miklós Tamás 2019).

Срещу този капан, целта на въвеждането на парадигматичния термин „субалтерност“ има за цел да прехвърли обвинението към мултикултурализма върху различна плоскост. Според изследването, мултикултурализмът не предвижда априорни разделения в обществото, поне на теория. Вместо това, ако мултикултурализмът трябва да бъде обвинен в засилване на разделенията и неравенството, философското изследване трябва да разгледа прилагането на политиката и по-специално връзката с властовите асиметрии, произведени инструментално в цялото общество. Досега, ако мултикултурализмът не е успял напълно да осигури справедливо пространство за съвместно съществуване и да формира колективно желание съжителство, произходът на този неуспех не може да се търси в самия мултикултурализъм, а по-скоро в естеството на силовите структури и инструменталните разделения, които културните йерархии налагат в „нашата“ съвременна демокрация. В тази връзка изследването демонстрира отказ от преобладаващото отношение на научно патологизиращия (либералния) мултикултурализъм в неговите теоретични (може би и идеологически?) граници. Ето защо парадигматичният термин „субалтерност“, а не „малцинство“ или „малцинственост“ е насочен преди всичко към това да не се объркат причините с последиците, и обратното, и „развързване“ на въображаемостта властово създаване на „субалтерната другост“.

Преди всичко, настоящата разработка се позовава на „субалтерността“ за да се избяга от постоянното есенциализиране на културите на малцинствата и тяхната идентичност. Понастоящем тази есенциализация оставя място в Източна Европа и отвъд за легитимизиране на „постмодерния расизъм“ (Salecl 1993: 11), който не функционира като по-старата форма на дискриминация, но едва доловимо отново налага културно-йерархизирани структури, които не позволяват, по този начин покровителствайки и обособявайки определени ценности и норми поради специфичните сегменти от културни, социални и политически групи, които ги търсят с опит да ги легитимизират.

Следвайки Грамши, изследването приема, че хегемонията предполага определена рамка на участие, а именно „наслада от елементите на хегемонията“, но също и субалтерност. В практически смисъл, може би политически, въпросът не е как да се предложи неопосредствено разрушително действие срещу „хегемонията“ като стратегия, с която най-вероятно повечето от ортодоксалните марксисти биха се съгласили. От философска гледна

точка тук съм напълно убеден, че „хегемонията“ на езика на Грамши напомня Хегеловата метафора за диалектиката на роба и господаря във „Феноменология на духа“ (1807 г.). Както беше обяснено в първата глава, терминът „колониален“ трябва да се поставя в дългосрочната траектория на постколониалните проучвания, но по отношение на „колониалност на битието“. Тук посочвам как (пост)колониалността е неолиберална мултикултурна форма на политическо мислене и културно познание, възникнала през външно конструирани граници, базирани на интереси на хегемони (Castellino 2018: 344), работещи в началото на културно ниво и включени на политическо ниво, на второ място. От своя страна е от първостепенно значение да се разбере, че тази колониалност измества предавките във връзка с „етнически“, „джендър“, „радикални“ и до известна степен „политически“ характеристики на вече доминирани групи, в рамките на които определени сегменти са поставени в субалтерна позиция.

Като начало, участието - или „насладата от елементи на хегемонията“ - означава да се събудим от колонизирано човешко състояние и да започнем да формулираме дискурс за постигане на консенсус сред субалтерните. Освен това, както посочва Грамши, участието не означава нищо друго, освен да се осъзнае подвластността в себе си и за себе си, а именно водещи действия към съзнателно и пълно разрушаване на субалтерното (колонизираното) човешко състояние.

От тази гледна точка виждам въпроса за историческата разпознаваемост като основно културно противодействие, което да се организира срещу потенциалния капан на забраните на хората в миналото и от своя страна да ги дисквалифицира в настоящето. Следвайки историцизма на Грамши, моето предложение да намеря лекарство за исторически несправедливости е, наред с други неща, сериозен опит да се застъпим за историите и спомените на малцинствата, така че днешното общество на различията да се справи с „фасадното признаване“.

Приносни моменти на дисертационния труд

1) Постмодерен прочит на проблемите на малцинствата

Като се отказвам от дилемата „същност срещу конструкт“, предлагам постмодерен философски подход, за да се разкрият проблемите на малцинствата. Правейки това, предлагам постоянно да се поставя под въпрос субективността на дадена общност, в рамките на която, психическите или социалните вътрешни различия трябва да се вземат предвид, а не да бъдат отхвърлени в подкрепа на дефиниция за дадена общност като хомогенна група. Това идентифициране по „твърде културализиращите“ линии на груповата идентичност всъщност никога не е такава.

2) Паралелизъм между посткомунистическите и постколониалните изследвания

Предлагам да се използва постколониален подход, за да се хвърли светлина върху посткомунистическите действия на отхвърляне на „знанието на другия“, които по подобен начин се проявяват чрез по-фино, властово организирано културно покровителство (patronization). Постколониалният подход е просто научен опит да се проучи как постсоциалистическата траектория на властта в източноевропейските нации е маскирала борбата за оформяне на пространство на съвместно съществуване чрез колониално налагане на приписване на субалтарна идентичност и маневриране на поведенческа посока в социалния живот на някои сегменти от народи.

3) Въвеждане на парадигмата на „субалтерността“ за представяне на проблемите на малцинствата

Следвайки употребата на термина „сублатернизъм“ от страна на Грамши, аз се занимавам с него епистемологично. По-специално, предлагам да се допълни терминът „малцинство“ със „субалтерен“ и малцинствените групи да се считат като такива, за да се идентифицират най-добре обществените проблеми и тревоги. Както следва, subaltern буквално обозначава „под-“ перспектива, а именно „отдолу“, и се отнася до „-altern“, а именно „alter“, или по-точно „на друг“. Така, този парадигматичен термин отразява диалектичното и телеологичното движение на "alterare" – а именно "да се промени" "отдолу" (представката "sub" - "отдолу") в социалната сфера.

4) Разбиране на хегемонията като необходимост и като „перспектива на възможностите“

Следвайки предложението на Ернесто Лакло за деконструкция на социалните сфери през призмата на теорията за хегемонията, подчертавам как „хегемонията” на Грамши трябва да се разбира като „*direzione*” (от италиански), а именно – водеща организация към пълно разрушаване на човешката (субалтерна) позиция. Този нов шанс за водене на субалтерните към участие в рамките на хегемонните структури е от първостепенно значение за осъзнаване на външно наложената субалтерност. Последното се разбира само по себе си и само за себе си, а именно – в своя телеологичен скрит потенциал да разруши подчинението.

5) Фокусиране върху „традиционните интелектуалци“ вместо върху „органичните интелектуалци“

Използвайки терминологията и социологическата представа на Грамши за органичните интелектуалци и традиционните интелектуалци, предлагам да се разграничат „органичните членове на малцинството“ от „традиционните членове на малцинството“. Органичните членове на малцинството са всякакви „експерти“, които са част от него. Въпреки това, те са идеологически и инструментално обвързани от хегемонията, която продължава да ги подчинява, а те на свой ред държат в подчинение традиционните членове на същото това малцинство. Вторите – обикновените хора – могат по-добре да говорят в подкрепа на многостранни и нечути претенции и нужди и по-добре да участват в хегемонията, защото най-малко са засегнати от идеологическия дискурс. „Традиционните членове на малцинствата“ трябва първи да бъдат взети предвид при изготвянето на публични политики. Те трябва да бъдат мобилизирани, като по този начин се противопоставят на склонността на органичните членовете на малцинствата да ги държат под контрол в техния егоистичен опит да запазят „лидерска позиция в общността“, като същевременно предлагат на предоставящите социални услуги (например НПО, правителствени органи, граждански движения, ориентирани към политиката лобисти) възможности да дадат своята „външна подкрепа“ и да продължават да поддържат безпомощните в това им състояние.

Публикации по темата на дисертационното изследване

'Good Personhood' in Kosovo. A Serbian Perspective From Below in: “Local and International Determinants of Kosovo’s Statehood” – © Kosovo Foundation for Open Society, p. 135-165, ISBN 978-9951-503-05-1.

(Im)Possible Tolerance. A Paradox from within Multicultural Society in: Balkan Journal of Philosophy – Special Issue on “Tolerance and Its Limits”, p. 31-40 - DOI: 10.5840/bjp20191114

“Idiosyncratic Identity of Muslim Turks and the Romani of Bulgaria: Rethinking Human Security through the Prism of Self-Governing Rights in: “Reinventing Eastern Europe. Imaginaries, Identities and Transformations” (ed. E. Doğan) Trans London (UK), Chapter 7, pp. 115 -130.

Identità, Esclusione e Disaffezione Politica: L’enclave di Velika Hoča [Identity, Exclusion and Political Dissatisfaction: The enclave of Velika Hoča] pp. 12-14 (in Italian) in Human Security | No. 8 | December 2008, ISSN: 2531-4998;

Whose Identity? Rethinking Islam in Contemporary Southeast Europe – Prizren Social Sciences Journal | Volume 2, Issue 2, 2008 | pp. 114 – 126 | ISSN: 2616-387X

Interview with Francesco Trupia on Nagorno-Karabakh Conflict – In Statu Nascendi, Journal of Political Philosophy and International Relations | Vol. 1, 2018 | ibidem-Verlag | pp. 117 - 129;

In Armenia’s Traces. Toward A New Armenian Perspective of Reconciliation - Research in Social Change Journal | Volume 10 | Issue 1 | January 2018, pp. 25 -42;

Рецензии на книги

Francesco Trupia (2019) *EU enlargement and civil society in the Western Balkans. From mobilisation to empowerment* (by Natasha Wunsch) Zurich, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, 171 pp., (hardback), in *East European Politics*, Aug 2019, pp.396-399, Routledge Taylor&Francis Group;

Francesco Trupia (2019) *Ukraine and Russian Neo-Imperialism. The Divergent Break* (by O. Kushnir) in *East European Politics*, Routledge Taylor&Francis Group;

Francesco Trupia (2018) *Russian speakers in post-Soviet Latvia. Discursive identity strategy* (by A. Cheskin) in *East European Politics*, Vol. 34, N. 4, pp.503-508, Routledge Taylor&Francis Group;

Други публикации в научната област

Ghettoization, Insecurity and Destabilization: Refugees Crisis in Southeast Europe and South Caucasus – © HOLDS Foundation | IISA 2017, London, UK, pp. 1-12;

Migranhood and Self-Governing Rights: A New Paradigm for the post-Communist Eastern Europe - *Eastern Journal of European Studies* Volume 8, Issue 1, June 2017 | pp. 177-195;

Unfreezing the "Other": Collective Trauma and Psychological Warfare over the Nagorno-Karabakh Rivalry - *Journal of Liberty and International Affairs* | Vol. 2, No. 3 | January 2017, pp.30-43;

The Constitutional Reform and the Position of the Ethnic Minorities in the Republic of Armenia - *Journal of Liberty and International Affairs* | Vol. 2, No. 2 | September 2016, pp.20-28;

Рецензии на книги

Francesco Trupia, *De-Stalinising Eastern Europe. The rehabilitation of Stalin's Victims after 1953*, ed. by K. McDermott and M. Stibbe, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 262, in *Ukraina*

Moderna, Special Issue: “The Economic Elite of Ukraine from a Comparative Historical Perspective”.

(Co-authored) *Good Personhood: Serb Local Responses to Citizenship Dilemma in Everyday Life*, NGO Aktiv available [here](#), republished in “In Brief: Takes on Kosovo’s policy challenges – 2019” © Kosovo Foundation for Open Society (KFOS), p.25-27;

Kosovo-Serbia: a “territorial swap” for the élites – not to people – TransConflict Think Tank, available [here](#), republished in “In Brief: Takes on Kosovo’s policy challenges – 2019” © Kosovo Foundation for Open Society (KFOS), p.8-9;

Ottoman Heritage in (re-)Making – Bulgaria’s Step Forward to the Past – TransConflict Think Tank, available [here](#).

(2018, March) *Beyond the “Line of Duty” - Nagorno-Karabakh’s rivalry between otherness and social imaginary* – TransConflict Think Tank, available [here](#).

(Co-author) *Left Behind in the Balkans. A Cross-Country Analysis of the Post-Balkan Route*, INVRefugee Invest, N.1 March 2018 | ISSN 2603-3399;

Connecting Humanitarian Logistics & Refugee Integration – © HOLDS Foundation | IISA October 2017, London, UK pp. 25;

Цитирана литература в автореферата

Abeysekera, Ananda. *The Un-Translatability of Religion, the Un-Translatability of Life: Thinking Talal Asad’s Thought Unthought in the Study of Religion*, in: “Method and Theory in the Study of Religion, Vol. 23:257-282.

Antonio Gramsci (1891-1937) The Formation of Intellectuals, in “The Continental Philosophy Reader” (ed. Kearney, Richard, and Rainwater, Mara), London: Routledge, 1994:181-197.

Badiou Alain, Bourdieu Pierre, Butler Judith, Didi-Huberman Georges, Khiari Sadri, and Rancière Jacques. *What is A People?* New York: Columbia University Press, 2016.

Baggini, Julian. *How the World Thinks. A Global History of Philosophy*, London: Granta, 2018.

Birnbaum, Antonia. *The Obscure Object of Transdisciplinarity. Adorno on the Essay Form*, in: “Radical Philosophy”, No. 198, July/August 2016:15-24.

Braueunlein, J. Peter. *Postcolonial Theory*, in: Jesudas Athyal (ed.), *Religion and Southeast Asia: An Encyclopaedia of Faiths and Cultures*. Santa Barbara: ABC Clio, 2014:1-8.

Butler Judith, Laclau Ernesto and Žižek Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogue on the Left*. London: Verso, 2000.

Castellino, Joshua. *Identity and Human Rights in a “Populist” Era: Urging Caution and Pragmatism in Minority Rights Protection*, in: “Populism, Memory, and Minority Rights. Central and Eastern European Issues in Global Perspective” (ed. Anna-Mária Bíró), Leiden: Brill, 2018: 342-356.

Cheskin, Ammon. *Russian Speakers in Post-Soviet Latvia. Discursive Identity Strategy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Chomsky, Noam. *The New Military Humanism. Lessons from Kosovo*. London: Pluto Press, 1999.

Cohen, Phil. *Archive That, Comrade! Left legacies and the Counter Culture of Remembrance*, Oakland: PM Press, 2018.

Cornell, Stephen, Hartmann, Douglas. *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, London: Pine Forge Press, 1998.

Ciovoletta, Riccardo. *Looking for Gramsci in Local Resistances – Reflections from the Margins*, Paper presented at the panel Capitalism and Global Anthropology: Marxism Resurgent at the 17th Conference of the International Union of Anthropological and Ethnological Studies, 5th-10th August 2013, Manchester, UK.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. *Kafka. Toward a Minor Literature*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1986.

Dawson, James. *Cultures of Democracy in Serbia and Bulgaria. How ideas Shape Publics*, London: Routledge, 2016.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interview and Other Writing 1972-7*, Gordon, C. (ed.) New York: Pantheon, 1980:149, in: King, Anthony D. “Spaces of Global Cultures. Architecture, Urbanism, Identity”, UK: Routledge, 2005.

Fukuyama, Francis. *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile Books, 2018.

Gramsci, Antonio. Selection from Prison Notebooks. Ed. and transl. by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence and Wishart. Independent Radical Publishing, 1971.

Hall Stuart, *Gramsci and Us*, Marxism Today, June 1987:1-19.

Hovhannisyan, Smbat, Mkrtychyan Narek, Merjian Ara. *Gramsci's Circle of Humanity and Armenia*. Yerevan: Armenian Association of World History, 2016.

Ilisei, Irina. *Romania: A Missed Opportunity for Minorities*, in: “Mapping Transition in Eastern Europe: Experiences of Change after the End of Communism (ed. Slaukova Louisa) Berlin: German-Russian Exchange (DRA e.V.) 2017:57-67.

Isaacs, R. Harold. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Chance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Karim Asim, Anjum Rehana Yasmin. *Multiculturalism and Post-Structural Theory: Appraisal and Implications*, in: "Gomal University Journal of Research", 32, 1, 2016: 33-43.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

König, Thomas. *The Hegemony of Multiculturalism. A Comment on Will Kymlicka's Theory of Nationalism*, in "Politická Misao", Vol. XXXVIII, No.5, 2001:48-61.

Kundera, Milan. *The Tragedy of Central Europe*, in: "New York Review of Books" (transl. by Edmund White), Volume 31, Number 7, 1984:1-14.

Kushnir, Ostap. *Ukraine and Russian Neo-Imperialism. The Divergent Break*. Lanham: Lexington Books, 2018.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso, 1985.

Laitin, David. *Identity in Formation. The Russian Speaking Populations in the Near Abroad*, London: Cornell University Press, 1998:10-16.

Lyotard, Jean-François. *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, (transl. by Bennington Geoff and Massumi Brian), "Theory and History of Literature", Vol. 10, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Makariev, Plamen. *The Public Legitimacy of Minority Claims: A Central/Eastern European perspective*, UK: Routledge, 2017.

Marchart, Oliver. *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Pentassuglia, Gaetano. *Group Identities and Human Rights: How Do We Square the Circle in International Law?*, in: “Populism, Memory, and Minority Rights. Central and Eastern European Issues in Global Perspective” (ed. Anna-Mária Bíró), Leiden: Brill, 2018: 283-312.

Salecl, Renata. *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, London: Routledge, 1994:11-19.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard: Harvard University Press, 1999.

Terian, Andrei. *Is there an East-Central European Post-Colonialism? Towards a Unified Theory of (Inter)Literacy Dependency*, in: “World Literature Studies, 3, 4, 2012:21-36.

Waldron, Jeremy. *Cultural Identity and Civic Responsibility*, in: “Citizenship in Diverse Societies (ed. W. Kymlicka and N. Norman) New York: Oxford University Press, 2000a.

Wunsh, Natasha. *EU Enlargement and Civil Society in the Western Balkans. From Mobilisation to Empowerment*, Zurich: Palgrave Macmillan, 2018.

Други

Prabakaran Madhu’s response to Sundar Sarukai’s PN Shameer Memorial lecture on “Becoming Minority” delivered at the history department of the Sri Shankara University for Sanskrit at Kalady on April 24, 2015; retrieved from https://www.academia.edu/12143886/Becoming_Minority on January 22, 2018.

Nataša, Zambelli, in “Evolving Identities: A Poststructuralist Analysis of Croatia’s Approach to Minority Rights,” at the UACES 38th Annual Conference, Edinburgh, 1–3 September 2008.

