

Erkenning van kulturele verskille

W.L. van der Merwe
Departement Filosofie, Universiteit van Stellenbosch

SUMMARY

Recognition of cultural differences

The demand for the recognition of cultural differences is central to a number of debates associated with multiculturalism. Following Charles Taylor's analysis of the relation between modernity and cultural pluralism, it is argued that the demand of cultural relativism, namely that the equal value of cultures should be recognised, is not justifiable. This however should not serve as an excuse for underestimating the significance of cultural differences or for ethnocentric indifference towards claims for recognition. The prerequisites for claims towards recognition are further explored by distinguishing between two justifiable claims: on the one hand the claim that the right to differ should be recognised and on the other hand the claim that the inherent value of the difference should be recognised. It is argued that the possibilities of granting recognition are in most cases restricted to the first claim. Although the second claim may also be justified, it is in most cases not possible to meet it. The conclusion is that we encounter an aporetic ground for both cultural critique and intercultural tolerance; in fact a better ground for tolerance than cultural relativism which easily leads to indifference.

'n Lang en ryk tradisie in die filosofie gaan daarvan uit dat die behoefte aan erkenning 'n universele en wesenlike menslike gegewe is.¹ Dit word nie net in abstraksie beredeneer nie, maar ook onderskryf deur spesifieke interpretasies van die mitologie, die tragedie, ander literêre vorme, asook studies in die psigologie, sosiale antropologie en die fenomenologie van godsdiens. In hierdie bydrae gaan daar egter spesifiek gefokus word op die problematiek van *erkenning van kulturele verskille* omdat dit in hedendaagse samelewings so 'n belangrike rol speel.² Suid-Afrika is in die verband geen uitsondering nie, hoewel die tekstuur van kulturele verskeidenheid en veral die wyse waarop dit in die koloniale en apartheidsverlede verpolitiseer is, ons situasie verskillend maak. Die algemene bewussyn in die wêreld vandag van die belang van kulturele verskille en die probleme wat die erkenning daarvan oproep, word ook gereflekteer in die hedendaagse filosofie, byvoorbeeld in bepaalde vorme van multikulturalisme, feminisme en postmodernisme, in debatte oor die begroning en begrensing van groepspeesifieke of kulturele regte, en in die herwaardering van die etiese appèl wat van die ander, ook die "kulturele ander", uitgaan.³

Waarop meer spesifiek gefokus gaan word – veral in die tweede en derde deel van hierdie betoog – is die vraag onder watter voorwaardes erkenning van kulturele verskille gevra en gegee kan word. Die antwoord van 'n bepaalde vorm van kulturele relativisme op hierdie vraag is die "gelykheidstese", dit wil sê die opvatting dat die gelykwaardigheid van kulture erken moet word. Deur 'n kritiek van dié opvatting heen, sal betoog word dat die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille op 'n ander, in feite aporetiese wyse verstaan moet word. Met die oog daarop word daar eers gewys op die verband tussen kultuur en erkenning.

1. DIE SPEL VAN ERKENNING EN DIE KULTURALISERING VAN VERSKILLE

Die spanningsvolle spel waarin mense onderling en samelewings in die geheel erkenning verleen of weerhou en vorme van miskenning verhoed of straf, is 'n grondstruktuur van ons individuele en sosiale lewe. Die bondigste formulering hiervan is sekerlik die openingsin van Hegel se beroemde analise van die menslike kondisie in terme van die “meester/slaaf”-verhouding in die *Phänomenologie de Geistes* (dl.1 par.4), naamlik: selfbewussyn bestaan daarin en daardeur dat dit vir ander bestaan, dat dit erkenning geniet, “es ist nur als ein Anerkanntes”.

As sodanig gaan die spel van erkenning ons doen en late vooraf en markeer dit die speelruimte van ons medemenslike omgang. Dit definieer ons individuele en sosiale bestaan. Nog voor ons vry is om keuses te maak en nog voor ons deur tyd, plek en omstandighede bepaal word in ons keuses, is ons reeds uitgelewer aan die spel van erkenning. Vanuit erkenning as so 'n grondstruktuur van ons bestaan kan 'n mens ook 'n nuwe perspektief op die betekenis van kultuur kry.

Natuurlik kan kultuur op 'n veelheid van wyses gedefinieer word.⁴ Vanuit hierdie gesigspunt kan dit egter nou ook – ten minste vir 'n groot deel – waardeur word as die uitdrukking van die algemeen menslike grondstruktuur van erkenning. Kultuur in hierdie omvattende sin sluit byvoorbeeld gedragsspatrone, simbole, kodes van handeling en kommunikasie (soos taal) in, maar ook die politieke ordening, juridiese organisasie en rituele sanksionering van 'n gemeenskap. Dit alles word interpreteerbaar as uitdrukkingsvorme van die grondstruktuur van erkenning, as die velerlei tipies menslike maniere om die verlange na erkenning te rig of te bemiddel, te vervul of die vervulling uit te stel, te verdring, te verdoof of te verplaas, of te bevestig of af te los. Kultuur is die ruimte waarbinne die spel om erkenning institusioneel gereguleer en individueel en sosiaal uitgespeel word.

Dit is moontlik om hierdie stellingname oor die belang van erkenning (en die visie wat dit bied op kultuur as die strukturering van die begeerte na erkenning) filosofies en sosiaal wetenskaplik te verantwoord. Die oogmerk van hierdie artikel is egter om te fokus op die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille soos dit op die voorgrond tree in die politiek van erkenning in eietydse samelewings. Die tese wat ontwikkel word (en van krag bly selfs al word daar nie veel gewig gegee aan bogenoemde stellingname oor die universele betekenis van erkenning nie), is dat die behoefte aan erkenning – hetsy universeel en wesenlik menslik of as 'n kulturele epifenomeen – binne hedendaagse samelewings op 'n baie spesifieke wyse op die spits gedryf word, vanweë 'n “kulturalisering” van verskille wat optree na mate die kulturele kondisies van moderniteit universele inslag vind. Dit kan soos volg omskryf word.

Die behoefte aan erkenning was voorheen slegs kultureel gestruktureer of bemiddel. Deur die moderne tyd heen tot in ons eie tyd verander hierdie behoefte aan erkenning – in 'n soort verdubbeling en sametrekking – en neem die vorm aan van 'n toegespitste behoefte aan erkenning van die belang van spesifieke kulturele verskille. Anders gestel: hoewel die behoefte aan erkenning nog altyd kultureel bepaald en bemiddeld was, was dit nie self gerig op 'n partikuliere kultuur of kulturele inhoud nie. Dié behoefte aan erkenning word deur die kultuurhistoriese proses van moderniteit omgebuig op sy eie grondstruktuur waar dit uitbot in die vorm van 'n eis om die erkenning van die inherente waarde, sin of betekenis van 'n spesifieke kulturele inhoud of verskil: 'n bepaalde gemeenskapskultuur, 'n eie taal, 'n eiesoortige stel kultuurspesifieke waardes, simbole, kodes, rituele, en so meer. Die etiek van erkenning word 'n politiek van kulturele identiteit.

Die eis om die erkenning van kulturele verskille word daarmee die sjibolet van multikulturele samelewings en die spel van erkenning wat institusioneel gereguleer en individueel en sosiaal uitgespeel word, verhewig tot 'n wedywing om die verskansing van die reg tot kulturele verskil.⁵ Die spanningsvolle spel van erkenning slaan om in 'n stryd om die vestiging, of vir sover die stryd

besleg is, in die kodifikasie (byvoorbeeld konstitusioneel en institusioneel) van kultuurspesifieke regte.⁶ Dit bestryk 'n spektrum vanaf die reg op etniese, religieuse en taalverskille tot kultureel gedefinieerde verskille in geslagtelikheid en seksuele voorkeur. Deur hierdie kodifikasie van die reg tot verskil, word die belang wat mense en gemeenskappe heg aan bepaalde kulturele verskille, tot 'n mindere of meerdere mate gerespekteer. Máár, dit spreek vanself dat die verskansing van bepaalde kultuurspesifieke regte nog nie die behoefte aflos aan erkenning van die inherente waarde of sin van dit wat deur sulke regte verteenwoordig word nie. Die belang van hierdie onderskeiding tussen die reg op verskil en die eis om die erkenning van die inherente waarde van die verskil self, word aan die einde van hierdie bydrae verduidelik.

Voorlopig is dit belangrik om in te sien hoe integraal die eis om erkenning van spesifieke kulturele verskille in multikulturele samelewings is. Verder is dit 'n verklaarbare, maar eienaardige toespitsing van die algemeen menslike behoefte aan erkenning waardeur die publieke en medemenslike spel van erkenning ontwig word deur die toe-eiening van die reg op verskil. Hierdie oorgang, of selfs permutasie vanaf die behoefte aan erkenning na die reg op verskil, relativeer ook die onderskeiding wat dikwels getref word tussen sogenaamde vlak en diep multikulturele samelewings.⁷ Met vlak multikulturele samelewings word bedoel samelewings waarin die kulturele verskille wat as regte opgeëis word, ingebind is binne 'n groter gemeenskaplike (politieke) kultuur, 'n liberaal demokratiese kultuur of 'n kultuur van universele menseregte waarin daar konsensus heers oor die reg tot verskille, soos tot onlangs in België die geval was. Met diep multikulturele samelewings, soos Israel, daarteenoor word bedoel samelewings waarin van die kulturele verskille wat as regte opgeëis word, juis die reg op verskil ontken, byvoorbeeld die reg op 'n niedemokratiese politieke bestel, of die verbod op godsdienstvryheid, vryheid van spraak, en so meer. Soos later in hierdie betoog sal blyk, is hierdie onderskeiding tussen vlak en diep multikulturele samelewings nie sonder meriete nie. Die onderskeid vervaag egter weer vir sover in beide vlak en diep multikulturele samelewings die behoefte aan erkenning op dieselfde wyse toegespits word in die eis om die erkenning van kultuurspesifieke verskille en omslaan in die toe-eiening van die reg op verskil.

Dit is ook ten minste een van die beweegredes, miskien selfs die primêre impuls aan die basis van 'n hele aantal sosiale praktyke, soos sekere vorme van regstellende aksie en politieke korrektheid wat reeds 'n byna vanselfsprekende morele status in multikulturele samelewings verwerf het, óf ideologiese vorme van multikulturalisme wat daarvan uitgaan dat die gelykwaardigheid van verskillende kulture en hulle kulturele goedere van meet af aan buite dispuut is.⁸ Natuurlik speel ander oorwegings, soos politieke onderdrukking of verstoting of historiese agterstande (veral in die Suid-Afrikaanse konteks), 'n belangrike rol in die motivering en regverdiging van regstellende aksie. Vir sover regstellende aksie die belang van spesifieke kulturele verskille, soos etnisiteit, vooropstel, is dit tekenend van die mate waartoe die reg op verskil en selfs 'n oppervlakkige toekenning van 'n eksterne waarde aan die verskil self – 'n soort surrogaaterkenning – reeds inslag gevind het. Dit is ook van toepassing op politieke korrektheid, byvoorbeeld in die vorm van 'n informele spraaksensuur ten opsigte van hoe en watter verskille geartikuleer mag word. Dit demonstreer die oordrewe en onbeholpe sensitiwiteit in multikulturele samelewings vir die reg op verskil, dit wil sê dit demonstreer die wyse waarop die eis om erkenning van spesifieke verskille 'n soort surrogaaterkenning oproep in 'n gedwonge gevoeligheid vir die reg van die ander om sy eie verskil te artikuleer.⁹

In kwessies soos hierdie gaan dit dus om die vraag na die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille. Die vraag kan vanuit twee byna teenoorgestelde filosofiese blikrigtings benader word. Aan die een kant is dit noodsaaklik om hierdie hedendaagse aandrang op en gevoeligheid vir die reg op verskil – sowel kultuurhistories as filosofies – terug te herlei na die aanvanklike stellingname oor die grondstruktuur van erkenning. Kultuurhistories moet die verband tussen moderniteit en die institusie van hierdie reg op verskil, die “genealogie” van hierdie kulturalisering

van die behoefte aan erkenning, verstaanbaar gemaak word. In sy meer resente werke, soos *The Ethics of Authenticity* (1991) en *The Politics of Recognition* (1994) lewer Charles Taylor 'n rigtinggewende bydrae in die verband. Hierby sal verderaan krities aangesluit word.

Daar moet strenger filosofies uitgemaak word tot watter mate die ontologiese, epistemologiese en etiese betekenis van erkenning as grondstruktuur van ons bestaan óf saamval met óf geabstraheer kan word van hierdie eietydse toespitsing op kulturele verskille. Byvoorbeeld: waar begin en waar eindig die verband tussen hierdie gekulturaliseerde eis om erkenning enersyds en die verhouding tussen selfbewussyn en erkenning? Hoe moet persoons- en groepsidentiteit en die verband tussen identiteit en erkenning, vryheid en outonomie verstaan word in verhouding tot hierdie toe-eiening van die reg op verskil? In die idioom van Levinas se “fenomenologie van die ander” kan hierdie vroeë selfs op 'n nog meer gesofistikeerde vlak van filosofiese abstraksie verwoord word.

Dit wat waarneembaar, kenbaar en begrypbaar is van die ander, dit wil sê die ander as 'n fenomeen van my bewussyn, noem Levinas metafories die “vorm” of die “gesig” van die ander. Die ander is egter altyd meer as bloot 'n fenomeen van my bewussyn. Die ander is óók, selfs in die eerste plek, 'n subjek wat nie objektiveerbaar is as 'n fenomeen van my bewussyn nie; 'n transdiesie of absolute waarde – in Levinas se terminologie 'n “oneindigheid” – wat die eindigheid van my waarneming en my ken- en begripsvermoë te bowe gaan, maar tegelyk in my ervaring van die ander onontkenbaar aanwesig is. Vir hierdie transdiesie van die ander, dié onontkenbare en tegelyk onkenbare aanwesigheid van 'n ander mens in my bewussyn, gebruik Levinas die metafoer van die “gelaat”. Die “gelaat” is die onsigbare subjektiwiteit wat ek in die sigbare “gesig” van die ander sien. In hierdie metaforiek geformuleer, is die vraag dan: wat is die verband tussen die partikuliere kontingensie, die netelige verskil wat my in die “gesig” van die kulturele “ander” konfronteer en die transdiesie of absolute waarde wat ek in die “gelaat” van die ander ontmoet? Dit is immers juis nie die “gesig” nie (want daarvoor is ek meester), maar die “gelaat” van die ander wat my, volgens Levinas, tot verantwoording roep, die swaartepunt van my solipsisme verplaas en so – as Levinas gelyk het – “etik” überhaupt moontlik maak. Behoort hierdie kulturele verskil slegs tot die “gesig” van die ander, tot die reikwydte van medemenslike begrip en kommunikasie, sodat dit uitgesuiwer of opgehef kan word. Of behoort dit óók tot die “gelaat” van die ander wat in en deur die “gesig” inbreek in my ervaring, maar in die verskyning self aan my begrip ontsnap, dit wil sê verskyn dit as 'n oneindige verskil, 'n ontologiese differensie?¹⁰ Wie of wat is dit wat ons in hierdie reg op verskil ontmoet en wanneer word hierdie ontmoeting 'n morele terreur wat van my erkenning verwag waaraan ek, vanweë die “oneindigheid” van die verskil self, nooit kan voldoen nie? Wanneer word ek onteien deur die eis van erkenning?¹¹ Dit is vroeë soos hierdie wat enersyds opgeroep word deur die vraag na die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille.

Vanuit die tweede, byna teenoorgestelde blikrigting van analise, sou die hedendaagse eis om erkenning van kulturele verskille as 'n gegewe aanvaar kon word, ongeag die kultuurhistoriese en filosofiese oorsprong daarvan. Die oogmerk verskuif dan na die vraag wat die voorwaardes van die eis om erkenning is of mag wees in die geval van spesifieke sosiale praktyke en individuele en groepsverwagtinge wat tipies voorkom in multikulturele samelewings. In sulke meer toegepaste filosofiese analises moet dan van geval tot geval ontleed word wanneer die eis om erkenning regmatig of onregmatig is en in watter mate daar aan regmatige eise voldoen kan word, byvoorbeeld in regstellende aksie of in die multikulturalisering van metodes en kennisinhoud in onderwys, opvoeding en wetenskap. In die huidige Suid-Afrikaanse konteks is daar 'n verskeidenheid van kritiek teen die “eurosentrisme” van openbare instellings, beleid en gedragskodes, byvoorbeeld in die onderwys en kunste, en daar is 'n aandrang op die sogenaamde “afrikanisering” van die openbare lewe. Toegepaste filosofiese analises van die aannames waarvan daar uitgegaan word in hierdie debatte, is ongetwyfeld nodig, maar dit val buite die bestek van hierdie bespreking. Hopelik kan

hierdie refleksie wel bydra tot 'n verheldering van die uitgangspunte tot so 'n gesprek.

Die oogmerk is om vervolgens eerder 'n soort middelgrond tussen die bogenoemde twee moontlikhede van filosofiese analise te verken. Dit kan gedoen word deur uitsluitlik te konsentreer op 'n spesifieke aanspraak wat uitgesproke of versweë gelykgestel word aan die eis om erkenning, te wete die aanspraak (soos Steven Yates aangehaal deur Holzapfel (1997:13) dit formuleer in 'n onlangse definisie van die ideologie van "multikulturalisme") dat "alle kulture, waardes en gebruike gelyk is". Of soos Charles Taylor (1994:64, 66) dit formuleer "the demand ... that we all recognize the equal value of different cultures; that we not only let them survive, but acknowledge their worth" wat in sy woorde uitgaan van "a premise that we owe equal respect to all cultures ... the presumption seems to be of equal worth." Dit gaan dus om die spesifieke eis dat die *gelykwaardigheid van kulture* erken moet word.¹²

Eise om die erkenning van kulturele verskille vind konkrete sosiale en politieke artikulاسie in die kwessies waarna hierbo verwys is. Baie van hierdie artikulاسies word egter begelei deur hierdie voorveronderstelling of selfs die aanspraak dat erkenning van die *gelykwaardigheid van kulture* 'n regmatige eis in multikulturele samelewings is. In wat volg, sal geargumenteer word dat dit juis 'n onregmatige eis is wat nie verantwoordbaar is wanneer daar werklik gevra word na die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille nie. In die proses sal 'n meer komplekse verstaan van die voorwaardes en begrensinge van die erkenning van kulturele verskille aangebied word.

2. ERKENNING VAN DIE GELYKWAARDIGHEID VAN KULTURE

Eise om die erkenning van kulturele verskille, veronderstel natuurlik nie noodwendig aanspraak daarop dat die *gelykwaardigheid van kulture* erken moet word nie. Erkenning word dikwels geëis teen die agtergrond van 'n etnosentristiese onvermoë om die waarde – nie eens die gelyke waarde nie! – van enige ander kultuur of stel kulturele verskille as die eie toe te gee.¹³ Of dit word geëis op grond van 'n universalistiese oortuiging dat 'n spesifieke kultuur of stel kulturele verskille eenvoudig van groter, hoër of universele waarde is. Erkenning van kulturele verskille word egter ook dikwels geëis op grond van 'n ontkenning van die moontlikheid om hoegenaamd te oordeel oor die waarde van kulture of kulturele verskille.¹⁴

Hierdie posisie, gebaseer op epistemologiese en hermeneutiese probleme wat veral na vore tree in die kulturele antropologie, is 'n bekende vorm van kulturele relativisme. Dit gaan uit daarvan dat die waarde van kulturele verskille nie aposteriories aan die hand van 'n kultureel neutrale stel maatstawwe beoordeel kan word nie en dat die oordeel self dus opgeskort of onbeslis gelaat moet word. In die verbygaan moet daarop gewys word dat die verantwoording vir hierdie opskorting van oordeel – ironies genoeg – juis berus op waardes wat geïnstitusioneel is in 'n spesifieke kulturele praktyk, naamlik die kulturele antropologie, waarin 'n spesifieke stel kulturele verskille bo ander gesanksioneer is. Die logiese koherensie van hierdie posisie is dus van meet af verdag. Soos Kolakowski (1990:19) tereg argumenteer

... the very act of suspending judgement is culturally rooted: it is an act of renunciation, possible only from within a culture which, through learning to question itself, has shown itself capable of understanding another. For this reason the anthropologist's stance is not really one of suspended judgement ... There is no abandoning of judgement; what we call the spirit of research is a cultural attitude, one peculiar to Western civilization and its hierarchy of values... Whether I boast of belonging to a civilization that is absolutely superior, or on the contrary, extol the noble savage, or whether, finally, I say all cultures are equal, I am adopting an attitude and making a judgement, and I cannot avoid doing so.

Nietemin, uit so 'n vorm van kulturele relativisme wat 'n opskorting van oordeel bepleit volg die aanspraak dat kulture daarom as gelykwaardig erken moet word nie logies nie. In feite is dit 'n oorgang wat dikwels gemaak word in 'n veralgemeende en populêre vorm van kulturele relativisme wat vandag sinoniem geword het met "multikulturalisme". Die aposterioriese vasstelling dat kulturele verskille slegs van binne begryp of gewaardeer kan word of dat kultureel neutrale maatstawwe of metakulturele kriteria ontbreek, slaan in hierdie vorm van multikulturalisme om in die eis dat die gelykwaardigheid van kulture apriories erken moet word. Daar word dus 'n sprong gemaak van 'n aposterioriese gevolgtrekking (wat moontlik geldig kan wees) na die ponering van 'n aprioriese premis wat nie logies daaruit volg nie. Boonop word die klassieke denkfout begaan van die afleiding van 'n morele norm uit 'n toedrag van sake. Dit is een rede waarom 'n kultuurrelatiewistiese eis om erkenning van die gelykwaardigheid van kulture – op logiese gronde – onregmatig is.

Dat so 'n eis onregmatig is, kan egter ook op ander maniere beredeneer word. In aansluiting by Charles Taylor (1994:66-73) word twee argumente vervolgens genoem. Daarna word 'n derde argument so ontwikkel dat dit nie net die onregmatigheid van hierdie eis verantwoord nie, maar ook 'n oorgang bied tot 'n analise van die voorwaardes van erkenning in terme van *regmatige eise*. Die eerste argument lui soos volg: die eis om erkenning van gelykwaardigheid voorveronderstel dat dit moontlik is om by voorbaat 'n oordeel te vel aan die hand van meta- of transkulturele maatstawwe. So 'n posisie van beoordeling kan egter nie by voorbaat ingeneem word nie. Dit kan slegs – indien enigsins moontlik – bereik word na aanleiding van 'n aktuele bestudering van ander kulture. Die meeste wat by voorbaat verwag kan word, is dat 'n ander kultuur in die bestudering daarvan ten minste benader moet word vanuit die voorveronderstelling dat dit, of ten minste aspekte daarvan, waardevol is. Taylor omskryf hierdie voorveronderstelling as "the claim ... that all human cultures that have animated whole societies over some considerable stretch of time have something important to say to all human beings" (1994:66). Dié voorveronderstelling kan egter hoogstens dien as uitgangshipotese waarvan die geldigheid pas "agterna" bepaal kan word, dit wil sê na aanleiding van 'n daadwerklike interkulturele ondersoek.

Selfs om die geldigheid van so 'n voorveronderstelling deur interkulturele ondersoek vas te stel, is problematies. Soos Taylor (met 'n beroep op Gadamer) uitwys, kan dit slegs gebeur as daar 'n versmelting van verstaanshorisonne plaasvind; dit wil sê as die verstaanshorison van die ondersoeker se kultuur en dié van die kultuur wat ondersoek word versmelt. Vir Taylor is dit trouens die enigste verantwoordbare alternatief op die onregmatige kultuurrelatiewistiese aandrag dat kulture van meet af as gelykwaardig beskou moet word. Eers wanneer so 'n horisonversmelting deur 'n indringende interkulturele ondersoek plaasgevind het, word dit moontlik om 'n onbevooroordeelde waardeoordeel te vel. Dit wat voorheen as die vanselfsprekende agtergrond van waardebeoordeling in die eie kultuur gegeld het, kan dan in 'n nuwe konteks van beoordeling geplaas word as één moontlikheid naas die ander agtergronde en vreemde registers van die ander kulture. Dit verg ook 'n nuwe "woordeskaf van vergelyking" waarin die kontraste geartikuleer kan word. Wat Taylor dus in die vooruitsig stel, is dat *ás* en *wannéer* daar uiteindelik 'n posisie bereik is waardeur die geldigheid van die aanvangshipotese – nie as hipotese nie, maar as oordeel van erkenning – in die reine gestel is, dit 'n nuwe verstaan sal behels van wat waardevol is, "an understanding of what constitutes worth that we couldn't possibly have had at the beginning ... [a] judgement [that we have reached] partly through transforming our own standards."¹⁵

Die sleutelwoorde hier is inderdaad "as" en "wanneer". Dit geld nie net vir Taylor nie, maar by implikasie ook vir Gadamer of enige teleologies fusionistiese grondvisie oor kulturele verskille soos die van Habermas en die "kommunikatiewe etiek". Teenoor so 'n optimistiese verwagting kan aangevoer word dat die kulturele verskille waarom dit meestal in die eis om erkenning gaan hulle juis onttrek aan 'n gemeenskaplike woordeskaf. Dit is verskille wat juis daar optree waar die gewensde

versmelting van verstaanshorisonne versteen voor 'n "differend" (in Lyotard se terme), dit wil sê van mekaar weggebuig word in 'n onverstand wat die onmoontlikheid van verstaan as sodanig markeer. Nogtans, maak selfs die optimistiese posisie waarvoor Taylor argumenteer duidelik dat "to demand as a matter of right that we approach the study of certain cultures with a presumption of their value" moontlik regmatig mag wees. Wat nie regmatig is nie, is "to demand as a matter of right that we come up with a final concluding judgement that their value is great, or equal to others." (69).

Die tweede argument is dat die eis om die erkenning van die gelykwaardigheid van kulture selfondermynend is. In die naam van die reg op verskil, word verwag dat daar gunstig oor die waarde van die verskil self geoordeel moet word; dat die gelykwaardigheid van die verskil by voorbaat erken moet word. Máár in so 'n verwagting word die verskil self weer uitgekanselleer. Die verwagting gaan uit van 'n beroep op die belang van verskille, maar het self 'n homogeniserende strekking. In die eis word immers geïmpliseer dat diegene van wie die erkenning uit die staanspoor verwag word reeds oor die toepaslike maatstawwe van beoordeling beskik. Maar, oor watter "metakulturele" of kultureel neutrale maatstawwe kan diegene beskik van wie die erkenning verwag word? In die konteks waarop Taylor die argument rig, is dit breedweg die maatstawwe van wat hy "North Atlantic civilization" noem. Die argument bly egter ook van krag in ander kontekste.

Dieselfde homogeniserende voorveronderstelling word geïmpliseer wanneer mense geskok of gekrenk reageer op superioriteitsaansprake wat gemaak word ten opsigte van 'n spesifieke aspek van die "Westerse" kultuur, soos byvoorbeeld die natuurwetenskap of die filosofie. Sulke superioriteitsaansprake kan immers slegs in beginsel onregmatig wees, indien by voorbaat veronderstel word dat as kulture iets waardevols opgelewer het, dit identies moet wees of dieselfde soort waarde moet hê. Om dit te veronderstel, is juis om die aard van kultuurverskille te onderskat. Kortom: om by voorbaat erkenning te eis vir die waarde van dit wat anders is, is om dit uit die staanspoor uit te lewer aan dit wat eie is ('n stel kulturele maatstawwe in terme waarvan die ander gewaardeer moet word) en daarmee die verskil op te hef. Dit wat anders is, word dan nie werklik in eie reg waardeur nie, maar slegs vir sover dit as die eksotiese in die lig van die eie verskyn. Of soos Taylor dit in sy terminologie formuleer: "By implicitly invoking our standards to judge all civilizations and cultures, the politics of difference can end up making everyone the same" (71).

Die derde argument lei tot 'n akkurater definisie van watter erkenning van kulturele verskille regmatig geëis kan word. Dit is 'n argument wat in die verlenging van Taylor se fyn genuanseerde analise van die genealogie van die "politiek van erkenning" lê. Die argument word egter nie deur homself op hierdie wyse ontwikkel nie en hou selfs konsekwensies in wat 'n kritiese korreksie van sy eie eindposisie noodsaak. Dit is dus nodig om met 'n soort bifokale perspektief Taylor (1994:25-51) se analise te volg met die oog op 'n ander doeleinde. Wat hierby van belang is, is om allereers die vraag na die voorwaardes vir die erkenning van kulturele verskille te *historiseer*.

Die besef dat dit in die spel van erkenning nie bloot gaan om die uitruil van hoflikheidsgebare nie maar om 'n wesenlike menslike behoefte, is deel van die sosiale bewussyn van hedendaagse mense. Dat mense en groepe werklike skade berokken word, selfs geweld aangedoen word, as ander 'n vernederende of selfs net 'n distorte beeld van hulleself na hulle toe terugkaats, word vandag algemeen aanvaar. Ook die spesifieke wyse waarop die behoefte aan erkenning gekulturaliseer is in hedendaagse samelewings, kom as vanselfsprekend voor. Dit was egter nie altyd so dat daar soveel bewuste belang aan erkenning, en veral aan die erkenning van kulturele verskille geheg is nie. Die vraag is daarom: hoe het dit gebeur dat hierdie "diskoers van erkenning en identiteit", in Taylor se woorde, so 'n vanselfsprekende inslag gevind het?

Die antwoord is uiteraard gekompliseerd, maar dit is moontlik om ten minste die hooflyne van Taylor se analise puntsgewys na te trek. Die kulturele en politieke omwenteling wat deur moderniteit ingelei is, het binne die openbare lewe van die destydse Europa 'n ineenstorting te weeg gebring

van bestaande sosiale hierargieë. Binne hierdie sosiale hierargieë, was 'n ongelykheid van erkenning bestendig, byvoorbeeld in die aanspraak op eer. Na mate die demokrasie begin inslag vind het, is die selektiewe aanspraak op "eer" (vanselfsprekend vir en beperk tot die adel of die kerk) vervang met die algemene aanspraak op die erkenning van die gelyke waardigheid van almal in die burgery. Daarmee word 'n "politiek van gelyke erkenning" ingevoer as 'n wesenlike onderdeel van demokratiese samelewings. Dit neem oor die eeue 'n verskeidenheid vorme aan en kom vandag tot uitdrukking in die eis dat die gelyke waarde van kulture erken word.

Op hierdie "politiek van gelyke erkenning" is daar teen die einde van die agtiende eeu twee ideale ingeënt wat verband hou met 'n nuwe (mis)verstaan van identiteit. Sodoende het dit 'n betekenisvolle modifikasie en intensifering ondergaan. Die eerste ideaal is die ideaal van outonomie wat daartoe aanleiding gee dat erkenning van gelyke waardigheid oorgaan in erkenning van die gelykheid van regte. In die erkenning van gelyke waardigheid is 'n universele menslike potensiaal as waardevol erken. Die ideaal van outonomie is verstaan as 'n eenheid en eendersheid van strewe in diens van 'n gemeenskaplike doel. In die oorgang na die erkenning van die gelykheid van regte word die reg tot verskil in outonomie, dit wil sê tot verskillende selfbepalings, erken. Dit is dus nie meer die universele menslike potensiaal om dieselfde "goeie" te verwesenlik wat waardevol geag word nie. Wat waardevol geag word is nou die vermoë van elke persoon om self te kies vir 'n siening van die "goeie" en dit te mag verwesenlik.

Hierdie universalisering (en gelyktydige individualisering) van die reg op verskil, word verder versterk deur die tweede ideaal, die ideaal van outentisiteit. Wat voorgehou word in hierdie ideaal, is dat dit in die selfbepaling van 'n individu of gemeenskap moet gaan om die verwesenliking van 'n (vermeende) unieke voorafgegewe self of identiteit; om getrouheid aan wat volstrek eie is en daarom juis nie algemeen is nie. 'n Toonbeeld van die vooropstelling van hierdie individuele en kollektiewe outentisiteitsideaal is natuurlik die denke van Herder.

Die laaste stap in hierdie voorgeskiedenis van die eietydse eis om erkenning van kulturele verskille is die volgende. Die ideale van outonomie en outentisiteit word verinnerlik. Die gevolg is 'n bifurkasie in die "politiek van gelyke erkenning" tussen enersyds die eis om erkenning van gelyke regte (ongeag verskille) en andersyds die eis om die gelyke erkenning van die verskille self, dit wil sê van dit wat as die uniek eie beleef word. Laasgenoemde, wat Taylor die "politics of difference" noem, hierdie toe-eiening van die reg op verskil, wissel dus die krediet van 'n universele erkenning van gelyke regte om in die klinkende munt van erkenning van die reg op spesifieke verskille. In multikulturele samelewings behels dit dan die eis dat gelyke respek aan bestaande kulture betoon moet word of dat die gelykwaardigheid van kulture erken moet word. Die paradoksale gegewe doen hom voor van partikularismes wat hulle lewensbloed onttrek uit 'n voorveronderstelde universalisme en dan eis dat wat universele erkenning moet geniet, juis dit is wat nie universaliseerbaar is nie, maar volstrek partikulier is.

Tot sover die hooflyne van Taylor se insiggewende en oortuigende analise. Wat dit nie goed genoeg na vore bring nie, is die dialektiese wyse waarop die kultuur van die Verligting – die kulturele manifes van moderniteit – wêreldwyd gedissemineer is, deur ander kulture geassimileer is en 'n voltooiing (wat tegelyk 'n impasse is) gevind het in 'n byna mondiale kondisie van kulturele diversiteit en pluralisme.¹⁶ Wat Taylor identifiseer as die "politiek van gelyke erkenning" wat later ontwikkel in die erkenning van gelyke regte en die institusionalisering van algemene menseregte, was oorspronklik 'n spesifieke kulturele partikularisme, 'n kultuurhistoriese ontplooiing van die Europese Verligting. Terugskouend blyk dat dit universaliseerbaar was; in feite – om watter redes ookal: politieke, ekonomiese of filosofiese – geüniversaliseer is. Daar kan immers vandag min twyfel bestaan dat nie net die "kulturele manifes van moderniteit" nie, maar ook die kulturele lewensvorme wat in tandem daarmee uit die Europese Verligting ontwikkel het transkultureel en uiteindelik mondiaal

inslag gevind het.¹⁷ Die resultaat van hierdie universalisering, byvoorbeeld van demokrasie, markekonomie, wetenskap en tegnologie, was die modernisasie, transformasie en gelykmaking van die leefwêreld van mense van verskillende en uiteenlopende kulture. Nogtans lei hierdie universalisering of transkulturele assimilasië van moderniteit nie tot die uitwissing van kulturele verskille nie, maar juis tot 'n verhewigde eis om die erkenning van die reg op verskil. Dit verreken Taylor in sy analise van hoe die kruisbestuwing van die ideale van outonomie en outentisiteit oopbloei in die politiek van verskil. Wat egter nie genoeg deur Taylor beklemtoon word nie, is dat ook hierdie ideale en die politiek van verskil wat dit inspireer deel is van die kulturele manifes en lewensvorme van moderniteit wat geblyk het transkultureel assimileerbaar te wees.

Anders gestel: moderniteit, soos dit kultuurhistories vanuit Europa ontplooi het, word gemotiveer deur bepaalde ideale en waardes waarvan geglo is dat dit universeel en op alle mense van toepassing is. Die meerderwaardigheid wat toegeken is aan die vryheid en outonomie van die individu en die gesag van die rede bo tradisionele bronne van betekenis en waarde soos kulturele konvensie, tradisie en religie, is een voorbeeld. So kan die evolusie van demokrasie, die artikulasie en institusie van basiese menseregte, die ontwikkeling van wetenskap en tegnologie, die gepaardgaande tegnologiesering van die menslike leefwêreld en die vestiging van kapitalisme – die hele bolwerk van moderniteit – terugherei word na 'n paar sleutelwaardes of -ideale. Hieronder tel die voorrang van outonomie bo konvensie of die voorrang van die (vermeende) “universele rede” bo kultuurspesifieke kodes en opvattinge. Hierdie waardes van moderniteit veronderstel 'n onthechting – miskien eerder 'n kwasi-onthechting – van die kollektiewe waarde- en betekenis-horison van 'n spesifieke kultuurgemeenskap, 'n emansipasie of “mondigwording” (in Kant se woorde) van partikuliere konvensies en tradisies. Juis daarom was en is die “kulturele manifes” en lewensvorme van moderniteit transkultureel oordraagbaar, universaliseerbaar, en kon dit wêreldwyd inslag vind.

Hiervan is die dialektiese teenkant dat moderniteit juis daarom nie die hegting aan spesifieke waardes kan bemiddel waarvoor mense aangewese is op kulturele lewensvorme nie. Die universalisme van gelyke regte, die universele erkenning van menswaardigheid, is 'n leë universalisme. Dit wis nie kulturele verskille uit nie, maar skep 'n eksistensiële lugleegte wat slegs opgevul of bedek kan word deur 'n terugval op spesifieke vorme van kulturele identiteitsbeleving, gehegthede en waardes. Omdat dit 'n kultureel vryblywende onthechting propageer, realiseer dit 'n kwasi-onthechting as transkulturele kondisie waarop almal 'n beroep kan doen om erkenning van dit wat kultuurspesifiek is. So blyk die wêreldwye inslag van moderniteit 'n transkulturele uitbreiding te wees van die voorwaardes wat dit moontlik maak om kulturele verskille as regte op te eis en erkenning te eis vir kultuurspesifieke waardes.

Wat Taylor die “politics of difference” noem, die toe-eiening van die reg op verskil, is 'n noodwendige omslag van die “politics of equal recognition”. Net so is die eietydse herlewing of oplewing van verskeie vorme van kulturele partikularisme nie die laaste stuiptrekkings van agterhaalde voormoderne houdings en mentaliteite nie en ook nie reaksionêre weerstande wat ontlok word deur die mondialisering van moderniteit nie, maar die noodwendige supplement van moderniteit (Turner 1993: 423). Postmoderniteit verwys na die eiesoortige kulturele kondisies van samelewings waarin hierdie ironiese “logika” of dialektiek van moderniteit neerslag gevind het, dit wil sê waarin die radikale pluralisering van samelewings en kulture in dieselfde beweging van transkulturele mondialisering deurgevoer is.

Hierdie agtergrond maak dit moontlik om die voorwaardes vir die regmatige eise om die erkenning van kulturele verskille meer akkuraat te definieer. Tegelyk laat dit geen ander opsie nie as die aanwysing van 'n onvermydelike aporie waarin die eis om die erkenning van kulturele verskille in hedendaagse samelewings verseil geraak het. Hierop kan nou ten slotte gefokus word.

3. DIE APORIE VAN ERKENNING

Gegee hierdie agtergrond, hoe kan die voorwaardes vir regmatige eise om die erkenning van kulturele verskille akkuraat gedefinieer word? Wat immers nou duidelik is en uit die weg geruim is, is dat dit nie die eis om erkenning van die *gelykwaardigheid van kulture* kan behels nie. So 'n eis is onregmatig, omdat dit op logiese, sowel as intellektueel en kultuurhistoriese gronde misplaas en onverantwoordbaar is. Dit behels ook 'n foutiewe konseptualisering van kultuur. Dit voorveronderstel dat kulture monolitiese, aparte en van mekaar afgegrensde gehele is waaroor daar 'n algehele waardeoordeel gevel kan word of wat in die geheel as waardevol erken moet word.

Kulture kan egter nie meer so verstaan word nie. Die dialektiek van moderniteit impliseer dat die kulturele landskap van postmoderniteit deur en deur heterogeen is; dat dit nie multikultureel is in die sin dat onderskeie kulture naas mekaar bestaan nie, maar in die sin dat kulturele verskille binne en oor die grense heen min of meer as onderskeibare kulture optree.¹⁸ Die kulturele verskille waarvoor erkenning geëis word, is nie noodwendig verskille wat eie is aan 'n partikuliere kultuurgemeenskap nie. Dit is nie verskille wat slegs van een gemeenskap tot 'n ander verskil nie. Dit is ook verskille waaroor daar binne kultuurgemeenskappe verskil word.

Natuurlik lyk so 'n formulering innerlik teenstrydig, maar dit is slegs indien 'n mens steeds 'n essensialistiese kultuurbegrip hanteer. Dit is egter nie innerlik teenstrydig nie as 'n mens insien dat die toe-eiening van die reg op verskil in hedendaagse samelewings die spilpunt van kulturele gemeenskapsvorming is, sodat individue en groepe tot verskillende wisselende gemeenskappe behoort wat erkenning van verskillende verskille opeis. Die eis om erkenning van die gelykwaardigheid van kulture kan dus hoogstens die eis wees om die erkenning van die gelykwaardigheid van bepaalde gemeenskapstigende kulturele verskille.

Dit is egter nou ook duidelik dat selfs hierdie eis nie sonder meer regmatig is nie. Dit is immers slegs moontlik om erkenning van kulturele verskille te eis, omdat 'n bepaalde kulturele manifes met gepaardgaande lewensvorme, 'n spesifieke kulturele partikularisme, geuniversaliseer is, en so die ruimte geskep het vir die toe-eiening van die reg op verskil. Selfs diegene – byvoorbeeld in diep multikulturele samelewings – wat erkenning eis vir kulturele verskille waarin die reg op verskil nie erken word nie, doen dit op grond van die morele vanselfsprekendheid of meerderwaardigheid wat die reg op verskil in hedendaagse samelewings geniet. Die leë universalisme van die erkenning van gelyke regte het die klankruimte geskep waarbinne partikuliere eise om die erkenning van spesifieke kulturele verskille hoorbaar gemaak kan word.

Dit beteken egter dat die eis om erkenning van kulturele verskille nog verder genuanseer moet word. Wat regmatig geëis kan word, is erkenning van die reg op verskillende kulturele waardes in die mate waartoe en vir sover hierdie kulturele waardes nie die reg op verskil self ondermyn nie. Erkenning van die reg op verskillende waardes is egter nog nie erkenning van die inherente waarde van daardie waardes vir diegene wat daaraan geheg is nie. Om slegs erkenning te verleen aan die reg op verskil, is om die verskil self te abstraher van die waarde(s) wat in die eerste plek die toe-eiening van die reg op verskil en die eis om erkenning motiveer. Of anders gestel: wanneer bepaalde kulturele waardes deur individue of groepe as só betekenisvol ervaar word dat dit nie vir hulle om 't ewe is of dit erkenning geniet of nie, maar hulle hulleself genoodsaak voel om dit as 'n reg tot verskil op te eis en af te dwing, is dit omdat hulle oortuig is van die inherente waarde van daardie waardes. Hulle staan in so 'n onverwisselbare verhouding tot daardie waardes dat hulle nie net erkenning van hulle reg tot verskil eis nie, maar ook erkenning van die waarde van die verskil self.

Dit wil dus voorkom of daar 'n tweede regmatige eis om erkenning volg uit die aard van ons verhouding tot sulke waardes, naamlik die eis om erkenning van die inherente waarde van daardie waardes. Indien dit so is, beteken dit dat erkenning van die reg tot verskil van 'n ander nie geabstraher

kan word van erkenning van die inherente waarde van die waardes van die ander nie. Maar daardie waardes kan en is dikwels juis verskillend van die waardes waartoe ek self in 'n onverwisselbare verhouding staan.¹⁹ Dit kan ook anders geformuleer word: die waardes waarvoor die ander erkenning vra, is geïnkarnear in konkrete gestaltes – 'n spesifieke taal, 'n eie gedragskode, 'n partikuliere (dikwels oënskynlike triviale) stel sosiale konvensies. Net so is die waardes van diegene van wie die erkenning verlang word geïnkarnear; dit kan nie opgeskort of buite rekening gelaat word in die spel van erkenning nie.

Die spel van erkenning stuit dus hier op 'n aporie, op die regmatigheid van 'n onmoontlike eis of die onmoontlikheid om aan 'n regmatige eis te voldoen. Die eis om nie net die reg op verskil te erken nie, maar die waarde van die ander se verskil self in sy geïnkarnearde gestaltes te erken, verskyn as 'n regmatige eis in die lig van die onverwisselbare verhouding waarin ons staan tot ons eie waardes. Maar, presies die geïnkarneardeheid van hierdie waardes – ons eie onverwisselbare verhouding tot hierdie waardes – maak dit onmoontlik om erkenning te verleen aan die verskil van die ander.

In die aporie word ons gekonfronteer met ons eie eindigheid, met die besef dat die verskil van die ander vir hom/haar net so waardevol is as wat my verskil van hom/haar vir my is. Dit is by wyse van spreke nie vir my onmoontlik om in te sien dat die verskil waarvoor die ander erkenning vra, vir hom/haar 'n inherente waarde het nie. Dit mag egter wel vir my in bepaalde gevalle onmoontlik wees om hierdie inherente waarde te erken.

Beteken die uitslag van die analise dat onverdraagsaamheid teenoor die onverstaanbare, netelige, in my oë waardelose verskil van die ander geregverdig is? Inteendeel; dit beteken egter 'n alternatiewe opvatting oor die voorwaardes van toleransie. Die gelykstelling van die waarde van verskillende kulture, hoef nie 'n voorwaarde te wees vir die toleransie van kulturele verskille nie. Dit is egter wat in populêre vorme van kulturele relativisme en multikulturalisme voorgehou word. Maar juis daarom word toleransie in sulke gevalle dikwels 'n dekmantel vir onverskilligheid teenoor die verskil van die ander. Omdat die verskil van die ander nie werklik ernstig opgeneem word nie, word sy/haar eis om erkenning van die waarde van die verskil nie eens gehoor nie. Word die ander daarenteen werklik ernstig opgeneem in sy/haar andersheid, mag dit onmoontlik blyk te wees om die erkenning te verleen wat die ander regmatig eis. Die noodsaak van toleransie van kulturele verskille begin dan juis by 'n gedeelde bewussyn van hierdie aporie in die hedendaagse spel van erkenning.

VOETNOTE

1. Hierdie artikel is die gedeeltelike neerslag van navorsing wat onderneem is met die steun van die SWO en die Universiteit van Stellenbosch. Gesprekke met kollegas van die Katolieke Universiteit van Leuven (België) tydens my verblyf daar as navorsingsgenoot het my besonder baie gehelp in die verheldering van my gedagtes. Ek sonder graag die werk van en gesprekke met Herman De Dijn, Rudi Visser en Stefaan Cuypers uit. 'n Engelse verwerking van 'n vroeëre weergawe van die artikel het onder die titel "Cultural relativism and the recognition of cultural differences" verskyn in die *South African Journal of Philosophy*, 1999:18(3):313-330.
2. Dit beteken nie dat die problematiek van erkenning in die algemeen (dus sonder spesifieke verwysing na kulturele verskille) nie steeds belangrik is in hedendaagse samelewings nie. In sy resente werk onderneem Axel Honneth (1995) byvoorbeeld so 'n omvattende analise van wat mens sou kon noem "die etiek van erkenning". In aansluiting by veral Hegel en Mead wil hy aantoon dat die behoefte aan en die stryd om algemene medemenslike erkenning die morele dryfveer is van sosiale verandering en vooruitgang, dat "processes of societal change are to be explained with reference to the normative claims that are structurally inherent in relations of mutual recognition" (2) en dat insig in die eietydse vorm(e) van erkenning daarom kan bydra

- tot 'n beter begrip en normatiewe beoordeling van die “morele grammatika” van hedendaagse samelewings. Die drie vorme van erkenning wat hy onderskei en ontleed, naamlik liefde, reg en solidariteit, is algemene morele kategorieë en hoewel dit vanselfsprekend ook toegepas kan word op die eis om erkenning van kulturele verskille, is dit nie die oogmerk van sy analise nie.
3. Die ontwikkeling van die Franse differensiedenke en die feminisme het natuurlik baie hiertoe bygedra. Veral die bydrae van Emmanuel Levinas en die navolging wat sy denke gevind het – ook as inspirasiebron in die eersgenoemde bewegings – verdien vermelding.
 4. Sien byvoorbeeld Kroeber en Kluckhohn (ongedateerd) se reeds verouderde oorsig van verskillende betekenis van die begrip “kultuur” na aanleiding van honderd vier en sestig verskillende definisies wat hulle registreer het.
 5. Turner (1993:423, 424) lê 'n insiggewende verband tussen multikulturalisme as “one manifestation of the postmodernist reaction to the delegitimization of the state ... a material decentering process grounded in the organization of capital on a global scale ...” en hierdie toe-eiening van die reg op kulturele verskil. Vanweë die sameloop van 'n reeks faktore ondergaan die begrip kultuur, volgens Turner, vandag weer 'n belangrike betekenisverandering deurdat dit, onderskeie van nasionaliteit, beleef word as “a source or locus of collective rights to self determination.” Veral die volgende formulering bring die ooreenstemming tussen die tesse wat hier gestel word en die konsekwensie van Turner (1993:424) se analise na vore: “Culture, as such becomes a source of values that can be converted into political assets ... Culture in these new senses, as a universal category distinct from, but subsuming, specific cultures, can be understood as the cultural form of the new global historical conjuncture: in effect, a metaculture ...”
 6. Die nuwe Suid-Afrikaanse grondwet met sy verskansing van kultuurspesifieke regte en breë definisie van kategorieë waarteen nie gediskrimineer mag word nie, is eksemplaries in hierdie verband.
 7. Die onderskeiding is waarskynlik deur Tamir ingevoer (1995: 161).
 8. Soos Turner (1993: 412,413) dit stel: “Multiculturalism ... is primarily a movement of change ... a conceptual framework for challenging the cultural hegemony of the dominant ethnic group ... by calling for equal recognition of the cultural expressions of nonhegemonic groups within the educational system” wat teer op konsepsies van kultuur wat in die antropologie ontwikkel is en algaande geassimileer is in die breëre samelewing in die vorm van 'n “*vulgar cultural relativism*, according to which, all cultural traditions are regarded *in principle as equally valuable*” (my kursivering).
 9. Dit word akkuraat opgesom in hierdie waarneming van Louis Menand (1994:16):

...there is a broad sense in which almost everyone today is some kind of a multiculturalist ... In this most inclusive sense, multiculturalism means something like the following: a person's race, gender or sexual orientation should be noticed *when the difference noticing it would make is a positive one, but it should not be noticed when the difference noticing it would make is negative* (my kursivering).
 10. Die uiters komplekse empiriese en hermeneutiese problematiek oor die voorwaardes en (on)moontlikheid van geslaagde interkulturele kommunikasie, hou natuurlik hiermee verband. In bepaalde vorme van universalisme word verdedig dat geslaagde interkulturele kommunikasie tot op groot hoogte moontlik is op basis van een of ander stel kulturele universalia en dat die “verskil”, die andersheid van die kulturele ander, daarom nie absoluut is nie, maar opgehef kan word of terughervormbaar is na 'n meer fundamentele eendersheid. Bepaalde vorme van (metodologiese) etnosentrisme – veral met 'n beroep op die latere Wittgenstein en 'n vereenselwinging van partikuliere “vreemde” kulture met onvergelykbare “lewensvorme” – asook bepaalde vorme van kulturele relativisme en differensiedenke verdedig daarteenoor dat die andersheid van die kulturele ander

ons konfronteer met 'n element van onophefbare verskil. Volgens hierdie beskouing stuit enige poging tot interkulturele kommunikasie van meet af aan of uiteindelik op die afwesigheid van die moontlikheidsvoorwaardes vir 'n geslaagde begrip van die ander, dit wil sê op die meerderwaardigheid van die verskil self – die afwesigheid van eendersheid – as (kwasi-transendentale) gegewe. In die verband verteenwoordig Levinas se denke 'n eiesoortige posisie waarin die absolute “andersheid” van die ander vooropgestel word, maar nie vereenselwig word met haar kulturele verskil nie. Die absolute of “universele” aanspraak van die ander is vir Levinas “anderkant” (in die sin van “beyond”, selfs “beyond Being”) kulturele verskille, maar tegelyk geïnkarnear in die verskille. Die absolute transendensie van die ander, sy/haar “oneindigheid” of “gelaat”, word kenbaar in die immanente, in sy/haar “gesig” as dit wat juis onkenbaar, ontwykend is. Natuurlik gaan die beskouing terug op Levinas se ontologie en sy ponering van “totaliteit” (die Syn en die begrensde appropriasie daarvan in die denke) teenoor “oneindigheid” (dit wat transendent is en ontsnap aan enige denkende totalisering of appropriasie). Dit word deurgevoer in sy ontologie van intersubjektiviteit met die onderskeiding tussen “gelaat” (in die hieropvolgende Engelse aanhaling vertaal met “visage”) en gesig (vertaal met “face”). Verskeie aanhalings uit sy oeuvre kan die punt demonstreer, die volgende is myns insiens besonder sprekend (Levinas, 1996:53):

The other who manifests himself in a face as it were breaks through his own plastic essence, like a being who opens a window on which its own visage was already taking form. His presence consists in divesting himself of the form which does already manifest him. His manifestation is a surplus over the inevitable paralysis of manifestation. This is what the formula “the face speaks” expresses. The manifestation of the face is the first discourse. Speaking is before anything this way of coming from behind one’s appearance, behind one’s form, an openness, in the openness.

Hoewel Levinas se denke 'n andersoortige *etiese* universalisme verteenwoordig wat tegelyk raakpunte vertoon met die differensiedenke se beklemtoning van die onherleibaarheid van verskil (en in die sin 'n nuwe perspektief bied op die teenstelling tussen universalisme en kulturele relativisme), bly dit abstrak en moeilik oorvertaalbaar na die vraag of en tot watter mate die aandrag op erkenning van die ander – en dus op geslaagde interkulturele kommunikasie en begrip – moontlik is. Aangesien die hele problematiek hier tot 'n voetnoot gerangeer word, moet daar ten slotte gewys word op Van Brakel (1998) wat myns insiens een van die sinvolste resente bydraes in die verband gelewer het deur 'n moontlike uitweg aan te wys uit die impasse waarin die bearbeiding van hierdie vraagstuk vanweë die bogenoemde teenstelling tussen universalisme en kulturele relativisme versand het.

11. Sien in die verband die skerpsinnige kommentaar van Visker (1996) oor die verleiding van Levinas se denke.
12. In sy kritiese bespreking van relativisme, spesifiek met verwysing na die algemene inslag wat dit in resente tye onder die dekmantel van “postmodernisme” geniet in die kulturele antropologie, sosiologie en menswetenskappe in die algemeen, noem Gellner (1992: 49,57) hierdie posisie “The Hermeneutic Way to Cultural Equality – all clusters of meaning are equal..” en omskryf die uitgangspunt daarvan verderaan soos volg: “The truth is that all cultures are equal, and no single one of them has the right to judge and interpret the other’s in its own terms, and above all (the ultimate horror), it (European Enlightenment or modern culture [WvdM]) must not claim that the world is correctly described in its own terms.”
13. Eietydse vorme van fundamentalisme is tipiese voorbeelde hiervan. Islam-fundamentalisme is egter 'n uitsonderlik interessante verskynsel in die verband, soos Gellner (1992: 2-22) oortuigend aantoon in sy analise van die verhouding tussen Islam-fundamentalisme en die moderne politieke en ekonomiese geskiedenis binne die kultuurhistoriese konteks van moderniteit.

14. Kolakowski (1990:19-21) onderskei vier betekenis van wat hy “the principle *all cultures are equal*” noem. Die eerste is dat dit eintlik slegs bedoel word met verwysing na die artistieke uitdrukkingsvorme van kulture ten opsigte waarvan vasgestel word dat daar geen suprakulturele, transendentale norme is waarop estetiese oordele en vergelykings gedoen kan word nie. Dit is minder problematies, want – beweer hy – “(in) the sphere of art, tolerance comes easily, either because we are indifferent or because we see nothing logically wrong in the confrontation of different aesthetic criteria. (1990: 20)” Dit is egter hoogs problematies wanneer dit ook van toepassing geag word op “the spheres of religion and morality, law and intellectual rules” omdat dit in hierdie sfere gaan om “genuinely conflicting norms which cannot coexist in mutual indifference, to be exhibited side by side like museum pieces from different civilizations.” Al wat dit in laasgenoemde geval kan beteken, is tweedens ’n verklaring van onverskilligheid – “...I live in a particular culture, and other cultures do not interest me... (1990: 21)” – eerder as gelykwaardigheid en dus ’n ignoreerbare misformulering. Of, derdens, dat daar inderdaad absolute, ahistoriese standaarde is en dat selfs onderlinge teenstrydige kulturele norme en praktyke in terme daarvan ewe geldig is – ’n posisie wat vanselfsprekend selfondermynend is en ook geen verdere aandag verdien nie. Die oorblywende, vierde betekenis is dat “... there are no absolute, ahistorical standards by which to judge any culture ...”
15. Sonder verwysing na Taylor, noem Procee (1991: 26) hierdie posisie “kommunikatiewe universalisme” om daarmee enersyds te wys op die verband met die denke van Habermas en andersyds te beklemtoon dat dit steeds ’n vorm van universalisme behels, hoewel ’n universalisme wat pas “agteraf” – na ’n proses van interkulturele kommunikasie – vorm kan aanneem.
16. Met pluralisme word dan nie net bedoel samelewings wat deur pluraliteit of heterogeniteit gekenmerk word nie (’n deskriptiewe betekenis), maar waarin diversiteit as ’n positiewe waarde beleef word (’n meer normatiewe betekenis.) Dit is in aansluiting by Sartori (1997) wat ’n hele aantal verhelderende onderskeidings maak met betrekking tot “pluralisme” en “multikulturalisme”. So stel hy byvoorbeeld (1997: 61): “... a pluralistic culture is all the more authentic to the extent that ... difference (and not uniformity), dissent (and not unanimity), change (and not immutability) are “good things” – these are the value-beliefs that properly belong to the cultural context of pluralism and that a pluralistic culture should convey in order to be true to its name.”
17. Dieselfde punt word op meer as een plek oortuigend deur Gellner beredeneer met verwysing na wat hy die kultuur van die Verligting noem, en meer spesifiek met verwysing na die transkulturaliteit van die moderne wetenskap. Vir ’n kort formulering daarvan sien Gellner (1992:58-59)
18. Soos Gellner (1992: 71) dit raak stel: “ ... relativism falls foul of a fact about our world which, in other contexts, it itself invokes: the tangled unstable overlapping nature of ‘cultures’. We cannot advise people to do in Rome as the Romans do, when Rome no longer has stable or unique borders.”
19. ’n Voorbeeld van so ’n onverwisselbare verhouding, is die verhouding waarin elkeen van ons staan tot die waarde van *sy/haar* naam. ’n Eienaam is immer op sigself ’n betekenislose woord. Tog is dit nie vir ons om ’t ewe of ons reg op ’n naam erken word nie. Daar is nie ander manier om iemand se reg op ’n naam te erken as om spesifiek *sy/haar* naam as onverwisselbaar *sý/háár* naam – die naam van *sy/haar* persoon – te erken nie. Ook in naamskending gaan dit immers nie om ’n naam nie, maar om die onverwisselbare verhouding tussen ’n persoon en die waarde van *sy* naam.

BIBLIOGRAFIE:

- Gellner, E. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge (repr. 1993).
- Hegel, G.W.F. 1980. *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke, 9*, (herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Holzappel, J. 1997. In Amerika wil politiek korrekte drukgroep selfs Kersfees verander. *Die Burger*, 30 Desember, p. 13.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge: Polity Press.
- Kolakowski, L. 1990. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kroeber, A.L. & Kluckhohn, C. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (undated), New York: Random House.
- Levinas, E. 1996. *Meaning and Sense* (1964). *Basic Philosophical Writings* (ed.) Adriaan Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press.
- Menand, L. 1994. The Culture Wars, *New York Review of Books* 41/16 (October 6), p. 6, soos aangehaal in Devine, Philip E. 1996. *Human Diversity and the Culture Wars*. Westport: Praeger
- Procee, H. 1991. *Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Sartori, G. 1997. Understanding Pluralism. *Journal of Democracy* 8(4), p. 58-69.
- Tamir, Y. 1995. Two concepts of multiculturalism. *Journal of Philosophy of Education*, Special Issue: *Democratic Education in a Multicultural State*, guest editor Y. Tamir, 29(1995)2, p. 161-172.
- Taylor, C. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge (Mass) / London: Harvard University Press.
- Taylor, C. 1994. The Politics of Recognition, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, (ed.) Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press.
- Turner, T. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Shoud Be Mindful of It?, *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- Van Brakel, J. 1998. *Interculturele communicatie en multiculturalisme*. Assen: Universitaire Pers Leuven.
- Visker, R. 1995. De onteigening. Hoe om te zwijgen na Levinas, *Tijdschrift voor Filosofie*, 57 (4), 631-666.